

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 31

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
Professor em. Theologische Universität Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel. Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte weitgehend unformatiert (Textverarbeitung mit WinWord) sowohl auf PC-Diskette oder per e-mail als auch ausgedruckt einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Anschriften der Autoren und Autorinnen:

Prof. Dr. Peter Dschulnigg, Ruhr-Universität Bochum
Prof. em. Dr. Albert Fuchs, Kath. Universität Linz
Prof. Dr. Heinz Giesen, Kölnstraße 415, D- 53117 Bonn
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Pestalozzistr. 7, D-64625 Bensheim
PD.Dr. habil. Rainer Schwindt, Kronprinzenstr. 18a, D-54295 Trier

Die von den Autoren und Rezensenten vertretenen Positionen decken sich nicht notwendigerweise mit denen des Herausgebers.

Copyright: Prof. em. DDr. A. Fuchs, Linz 2006. Alle Rechte vorbehalten.
Gedruckt mit Förderung des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz/Austria, Bethlehemsstraße 20
email: a.fuchs@ktu-linz.ac.at

INHALTSVERZEICHNIS

RAINER SCHWINDT

Zur Tradition und Theologie des Philipperhymnus 1-60

HEINZ GIESEN

Gottes Treue angesichts menschlicher Untreue 61-88

KLAUS SCHOLTISSEK

Jesus, der Christus, im Zeugnis des Neuen Testaments. Wegmarken einer sprachlichen und hermeneutischen Pionierarbeit 89-126

PETER DSCHULNIGG

Wann sind die katholischen Briefe und die Offenbarung des Johannes entstanden? 127-151

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – S. Hultgren 153-178

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – H.T. Fleddermann 179-201

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – H. Klein 203-241

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – A. Lindemann 243-256

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – R.A. Derrenbacker 257-269

ALBERT FUCHS

Zum Stand der Synoptischen Frage – E.-M. Becker 271-276

REZENSIONEN 271

Fenske W., Wie Jesus zum „Arier“ wurde (Fuchs) 281

Jaroš K., Das NT nach den ältesten griechischen Handschriften (Jaroš) 287

Löhr H., Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet (Volgger) 272

Noel F., The Travel Narrative in the Gospel of Luke (Fuchs) 272

Nolland J., The Gospel of Matthew (Fuchs) 271

Poplutz U., Athlet des Evangeliums (Pichler) 276

Schlosser J. (Hg), The Catholic Epistles and the Tradition (Pichler) 277

Stare M., Durch ihn leben (Frey) 274

Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus

Eine Durchsicht der Forschungsliteratur zu diesem christologischen Spitzentext erweckt den Eindruck, als hätten die intensiven Untersuchungen der letzten Jahrzehnte nur neue Fragen und Aporien aufgeworfen, statt solche zu lösen.¹ Durchaus symptomatisch für den Forschungsdiskurs ist, dass selbst die lange Zeit unbestrittene Annahme, es handele sich hier um einen Hymnus, der von Paulus als vor geprägtes Stück übernommen sei, in Frage gestellt wird.² Da sich der feierliche hymnenartige Stil des Textes jedoch kaum bestreiten lässt und die Alternativen (Enkomion,³ Epainios,⁴ Bekenntnistext,⁵ Propagandatext⁶) eher einlinige Festle-

¹ Einen Forschungsüberblick geben *R.P. Martin*, *Carmen Christi. Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1967; *P.T. O'Brien*, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC)*, Grand Rapids 1991, 186-271 (Lit.); *M. Rissi*, *Der Christushymnus in Phil 2,6-11*, in: ANRW II,25,4 (1987), 3314-3326; *M. Hengel*, *Präexistenz bei Paulus?* (1997), in: ders., *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III (WUNT 141)*, Tübingen 2002, 262-301, 262-274. Vgl. auch *R.P. Martin/B.J. Dodd*, *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Louisville 1998 (neuere Aufsatzsammlung zu Phil 2 mit Bibliographie). – Es ist bemerkenswert, dass schon 1876 *A.B. Bruce*, *The Humiliation of Christ*, Edinburgh 1876, 8, konstatierte: „The diversity of opinion prevailing among interpreters in regard to the meaning ... is enough to fill the student with despair and to afflict him with despair has increased out of all proportion – but the paralysis has apparently still not overtaken us!“ (zit. nach *M.D. Hooker*, *Philippians 2:6-11*, in: E.E. Ellis, E. Gräßer (Hg.), *Jesus und Paulus. FS: W.G. Kümmel*, Göttingen 1975, 151-164, 151).

² Vgl. *G.D. Fee*, *Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?*, in: *Bulletin for Biblical Research 2* (1992) 30-34; *M.N. Bockmuehl*, 'The Form of God' (Phil. 2:6). Variations on a Theme of Jewish Mysticism, in: *JThS 48* (1997) 1-23, 3f.

³ So *K. Berger*, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 344-346. Zur Kritik vgl. *Hengel*, *Präexistenz* 265.

⁴ So *R. Brucker*, 'Christushymnen' oder 'epideiktische Passagen'? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997, 319: „Diese epideiktische Redeform zeigt nach Aristoteles die Größe der ἀρετή, nicht die Summe der ἔργα auf und wird bei Alexander Numenius auch durch ihren absoluten Wahrheitsbezug vom Enkomion unterschieden“.

⁵ So *G. Kennel*, *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (WMANT 71)*, Neukirchen-Vluyn 1995, 276; vgl. auch *C. Brown*, *Ernst Lohmeyer's Kyrios Jesus*, in: *R.P. Martin, B.J. Dodd (Hg.), Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Louisville 1998, 6-42, 23-25.

gungen bedeuten, sind die offeneren Bezeichnungen „Hymnus“ oder „Christuslob“⁷ m.E. dennoch vorzuziehen. Die Frage, ob es sich um ein vorpaulinisches Traditionsstück handelt, ist dagegen schwerer zu eruieren.⁸ Für die Annahme einer Vorlage wird neben einzelnen Hapaxlegomena wie ἀπαργμός, ὑπερυψῶν, καταχθόνιος und den im Corpus Paulinum ansonsten nicht belegten Motiven der Gottgleichheit bzw. des Sklaveseins vor allem geltend gemacht, dass der Skopus, auf den der Hymnus zusteuert, die Königswürde Jesu, in den Kontext des Briefes nicht weiter eingebunden sei.⁹ Letzte Gewissheit besteht hier jedoch nicht, wie sich im Folgenden auch wieder bestätigen wird. In jedem Fall wird man aber davon ausgehen können, dass Paulus, wenn er denn Vorgaben benutzt hat, diese nicht gedankenlos übernommen, sondern in seinem Sinne rezipiert und dem Briefkontext angepasst hat.¹⁰

Dies gilt besonders für die entscheidenden Stichworte des Christushymnus, „Kreuz“ und „Herrlichkeit“, die beide schon formal hervorgehoben sind und die Gliederung und Gedankenführung des Ganzen maßgeblich bestimmen, sofern sie je einen Abschnitt beschließen: θανάτου δὲ σταυροῦ (2,8c) und εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς (2,11c). Da zudem der Hymnus nur zwischen 2,8 und 2,9 eine deutliche Zäsur aufweist (angezeigt durch ein vorangestelltes διὸ καί), liegt eine zweistrophige Gliederung nahe.¹¹ Im Ganzen ist die Struktur von einem Parallelismus

⁶ So *W. Schenk*, Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar, Stuttgart/Berlin u.a. 1984, 195.209.

⁷ So *S. Vollenweider*, Der „Raub“ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(-11) (1999), in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 263-284, 265; *ders.*, Die Metamorphose des Gottessohns. Zum epiphanialen Motivfeld in Phil 2,6-8 (1999), in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie, 285-306, 286, der diesen „diplomatischen Terminus“ wählt, um sowohl den Bezug zur antiken Rhetorik wie zur Textgruppe atl.-jüdischer Hymnen offen zu halten.

⁸ Vgl. die Diskussion von *O'Brien*, Epistle 198-202.

⁹ Näheres bei *Vollenweider*, „Raub“ 265, Anm. 13. – Zu weiteren Gründen für eine vorpaulinische Verfasserschaft vgl. *E. Schweizer*, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (AThANT 28), Zürich ²1962, 93, Anm. 373; *A. Feuillet*, L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (II,6-11), in: RB 72 (1965) 352-380.481-507, 483f.

¹⁰ Ähnlich *G.F. Hawthorne*, Philippians (WBC 43), Waco 1983, 95; *Hooker*, Philippians 152; *Hengel*, Präexistenz 269.

¹¹ Mit *O. Hofius*, Der Christushymnus Phil 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms (WUNT 17), Tübingen ²1991 (1976), 4-12, der seinerseits anschließt an *J. Jeremias*, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen (1953), in: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 269-276, 274-276; *R. Deichgräber*, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen (StUNT

membrorum bestimmt,¹² von der sich nur die beiden Schlusswendungen 2,8c und 2,11c abheben.¹³

Die erste Strophe 2,6-8 thematisiert die „Gottgleichheit“ Jesu Christi, seine Selbstentäußerung und Erniedrigung „bis zum Tod am Kreuz“. Die zweite Strophe handelt von Gottes Handeln an Christus, dessen Erhöhung zum Kyrios „zur Verherrlichung Gottes, des Vaters“. Diese zweifache Anadiplosis¹⁴ der als Deute- und Zielformulierungen aufzufassenden Wendungen 2,8c und 2,11c deutet auf paulinische Diktion. Ohne Zweifel entsprechen sie paulinischer Theologie und verleihen dem Christuslob große gedankliche Tiefe. Die längere Zeit diskutierte Alternative einer soteriologischen oder ethischen Interpretation, welche von E. Käsemanns Verdikt, Christus „ist Urbild, nicht Vorbild“¹⁵, angefacht wurde, ist, wie zu zeigen sein wird, in synthetisierendem Sinne zu beantworten: „Weil er Urbild ist, ist er Vorbild.“¹⁶ Das Neben- und Zueinander von Kreuz und Herrlichkeit, von Erniedrigung und Erhöhung gibt dem Hymnus sein eigentümliches Gepräge, das ihn als zugleich christologisch-theologischen wie paränetischen Text ausweist. Die Auslegung wird in jedem Fall den Hymnencharakter des Textes zu berücksichtigen haben. Phil 2,6-11 stellt keinen theologischen Traktat dar, sondern ein kerygmatisches Christuslob, dessen sprachlicher Ausdruck wesentlich metaphorisch und doxologisch geprägt ist.¹⁷

5), Göttingen 1967, 122. – J. Schattenmann, Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus, München 1965, 14, macht darauf aufmerksam, dass beide Strophen kurioserweise je 90 Silben zählen, wenn man mit einigen Textzeugen gegen E. Nestle/B. u. K. Aland, Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁷1993, 518, ein τó in 2,9 streicht. Im Falle von 91 Silben ergäbe sich eine Dreieckszahl. Sämtliche von Schattenmann untersuchten Hymnen weisen auf solche Zahlen. Man wird dennoch skeptisch sein, für Phil 2 eine exakte Konstruktion diesbezüglich anzunehmen. Zustimmung findet dies aber bei P. Wick, Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts (BWANT 135), Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 60.

¹² Nachgewiesen von *Jeremias*, Gedankenführung 274-276. Die Verse 2,10f. bilden allerdings insofern eine Ausnahme, als der Parallelismus membrorum nicht nur auf zwei Zeilen, sondern auf vier Zeilen zu verteilen ist, da die beiden parallelen Glieder chiasmisch geordnet sind (vgl. *Deichgräber*, Gotteshymnus 122).

¹³ Vgl. die Strukturierung von *Hofius*, Christushymnus 8.

¹⁴ Zum Stilmittel der Anadiplosis oder Epizeuxis vgl. *Hofius*, Christushymnus 10.

¹⁵ *Käsemann*, Kritische Analyse von Phil. 2,5-11, in: ZThK 47 (1950) 313-360, 345.

¹⁶ *Vollenweider*, „Raub“ 264.

¹⁷ Ähnlich *Hofius*, Christushymnus 58: „Der Hymnus selbst redet – was für die theologische Interpretation beachtet sein will! – in der ungeschützten Sprache des Lobens, nicht in der nach allen Seiten abgesicherten Diktion exakter Dogmatik“. Zu dieser Problematik vgl. auch die grundsätzlichen Überlegungen von *W. Pannenberg*, Analogie und

1. Gottgleichheit und Entäußerung (Phil 2,6-8)

Seit der Aufklärung hat sich die Auslegung besonders mit der ersten Strophe des Hymnus beschäftigt.¹⁸ Bis heute handelt es sich um dieselben Fragen: Wie ist die Präexistenz Christi ἐν μορφῇ θεοῦ zu verstehen und in welcher Entsprechung steht dazu das εἶναι ἴσα θεῶ? Was bedeutet es, dass Christus seine Gottgleichheit nicht als ἀρπαγμός erachtete, und wessen hat er sich „entäußert“: seines Gottseins, der himmlischen Herrlichkeit oder seiner göttlichen Gestalt und Würde?

Schon die Fragereihe zeigt, dass kein Begriff oder Motiv für sich ausgelegt werden kann. Die Bedeutung von ἐν μορφῇ θεοῦ entscheidet über die von ἀρπαγμός und εἶναι ἴσα θεῶ und umgekehrt. Es scheint ratsam, zunächst die zweite Aussage οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο in den Blick zu nehmen.

Der „Raub“ der „Gottgleichheit“

Anders als für die μορφῆ-Aussage, zu der das biblische und religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial Legion ist, scheint der Referenzrahmen des Wortstamms ἀρπαζ- überschaubar. Gleichwohl weiß N.T. Wright zwischen nicht weniger als zehn verschiedenen Auslegungen zu unterscheiden.¹⁹

Die Mehrheit der Ausleger präferiert eine von W. Jaeger²⁰ (1915) durch philologische Analyse hoffähig gemachte Lesart, welche die Aussage 2,6b als idiomatische Wendung in dem Sinne fasst, dass Christus es nicht für einen auszunutzenden Gewinn sah, mit Gott gleich zu sein. In einer von R.W. Hoover²¹ (1971) leicht modifizierten Form, die ἀρπαγμα, ἀρπάζειν als „something to take advantage of“ oder „to use for his own advantage“ versteht, ist diese Deutung breiter rezipiert worden. Es mag allerdings überraschen, dass diese Lesart außerhalb der christlichen Literatur erst im späten 4. Jh. n. Chr., und zwar in einer sex and crime-Erzählung von Heliodor von Emesa, bezeugt ist: νέος ... γυναῖκα ὁμοίαν καὶ

Doxologie, in: ders., W. Joest (Hg.), Dogma und Denkstrukturen. FS: E. Schlink, Göttingen 1963, 96-115.

¹⁸ Vgl. *Rissi*, Christushymnus 3316.

¹⁹ Vgl. die tabellarische Übersicht bei *Wright*, Jesus Christ is Lord: Philippians 2.5-11, in: ders., *The Climax of the Covenant*, Minneapolis 1991 (Nachdr. London – New York 2003), 56-98, 81.

²⁰ *Jaeger*, Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief, in: *Hermes* 50 (1915) 537-553, bes. 548f.

²¹ *Hoover*, The Harpagmos Enigma: A Philological Solution, in: *HTR* 64 (1971) 95-119, 118. Eine ausführliche Besprechung von Hoovers Beitrag gibt *Wright*, Jesus Christ is Lord: Philippians 2.5-11, in: ders., *The Climax of the Covenant*, Minneapolis 1991 (Nachdr. London – New York 2003), 56-98, 77-80.

προστετηκυῖαν ἀποθεῖται καὶ οὐχ ἄρπαγμα οὐδὲ ἔρμαιον ποιεῖται τὸ πρᾶγμα (Aeth. 7,20)^{22, 23} Dass auch einige Kirchenväter mit diesem Idiom vertraut sind, erweitert die Quellenbasis nicht, da diese wahrscheinlich von Phil 2,6 abhängen.²⁴ Es ist daher kaum wahrscheinlich, dass Phil 2,6b als hymnisch diktionierte Wendung pagane Umgangssprache aufgreift.²⁵

Als Alternative bleibt daher nur, ἀρπαγμός im biblisch-jüdischen Sprachraum zu verorten. Hier ergibt sich ein relativ einheitliches Bild. Der Wortstamm ἀρπαζ- ist in der LXX häufig belegt und ist ausschließlich negativ im Sinne eines „Raubs“ bzw. „gewaltsam zu Ergreifenden“ gemeint.²⁶ In der außertestamentarischen Literatur verhält es sich ähnlich.²⁷ Die sich für Phil 2,6b von daher ergebende Aussage,

²² Zitiert nach *E. Lohmeyer*, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11* (SH-AW.PH 1927/28, 4. Abh.), Heidelberg 1928, 21, Anm. 2. Dort in Anm. 1 sind auch die restlichen Belege für ἀρπαγμός in der paganen Literatur notiert.

²³ Zur Datierung dieses Romans vgl. *R. Keydell*, *Zur Datierung der Aithiopika Heliodors*, in: P. Wirth (Hg.), *Polychronion*. FS: J. Dölger (CGU.D Band 1), Heidelberg 1966, 345-350; *T. Paulsen*, *Inszenierung des Schicksals*, Trier 1992, 12f.

²⁴ Vgl. nur die in martyrologischem Kontext stehenden Stellen Eusebius, *Frgm. Lk 6,20* (PG 24, 537f.); *Hist Eccl 5,2,2; 8,12,2*. Dazu *W. Foerster*, *Οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγγήσατο* bei den griechischen Kirchenvätern, in: *ZNW 29* (1930) 115-128, 125; *J. Gewiess*, *Die Philipperbriefstelle 2,6b*, in: J. Blinzler, O. Kuss, F. Mußner (Hg.), *Neutestamentliche Aufsätze*. FS: J. Schmid, Regensburg 1963, 69-85, 75f.

²⁵ Mit *Vollenweider*, „Raub“ 266-268. Anders u.a. *D. Zeller*, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte*, in: ders. (Hg.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen* (NTOA 7), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1988, 141-176, 145, Anm. 7.

²⁶ Vgl. *E. Hatch/H.A. Redpath*, *A Concordance to the Septuagint and the Other Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, 3 Bände, Oxford 1897 (= Graz 1954), 159.

²⁷ Eine Ausnahme bildet nur die Entrückungsterminologie, die aber nur vereinzelt für Phil 2,6 veranschlagt worden ist. Neben *L.L. Hammerich*, *An Ancient Misunderstanding* (Phil. 2,6 ‚robbery‘), Kopenhagen 1966, ist *L. Abramowski*, *Phil. 2,6 οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* und *Oracula chaldaica 3 (des Places) ὁ πατὴρ ἤρπασεν ἑαυτὸν*, in: dies., *Drei christologische Untersuchungen* (BZNW 45), Berlin/New York 1981, 1-17, zu nennen, die, ausgehend von dem dritten Fragment der *Oracula chaldaica: ὁ πατὴρ ἤρπασεν ἑαυτὸν*, οὐδ' ἐν ἐῆ δυνάμει νοεραῖ κλείσας ἴδιον πῦρ, Phil 2,6 als innergöttlichen Zustand im Sinne eines transzendenten Abstands vom Irdischen interpretiert. Da das chaldäische Orakel das Sein der Entrückten dynamologisch deutet (vgl. *H. Lewy*, *Chaldean Oracles and theurgy. Mysticism, magic and platonism in the later Roman Empire* [RAPH 13], Kairo 1956 [Neuausgabe: Paris 1978, besorgt von M. Tardieu], 78f.), versteht Abramowski das *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* als Aufgabe des Gottseins „sowohl nach Erscheinungsweise wie nach

dass Christus sein Gottgleichsein nicht für Raubgut hält, klingt zunächst wenig einleuchtend. Die Bibel und ihr paganes Umfeld halten jedoch Vorstellungen bereit, die diese zuletzt von Vollenweider unterstützte Lesart motivieren können.²⁸

Zur Frage möglicher Verbindungen mit der Adam-Tradition und politischen Hintergründen

Im atl. Bereich bietet sich zunächst die adamitische Sündenfalltradition an, die seit G. Estius²⁹ als Vergleichsparadigma diskutiert wird.³⁰ Da die biblisch-frühjüdische Adamtypologie von Paulus in Röm und 1/2Kor an wichtigen Stellen christologisch rezipiert wird,³¹ liegt dieses Paradigma zweifellos nahe.³² Christus hätte danach eben das nicht getan, was Adam versuchte: gemäß dem Wort der Schlange

Mächtigkeit“ (12). Gegen diese durchaus interessante Lesart spricht aber die späte Bezeugung (vgl. *Hengel*, Präexistenz 272f.; *Rissi*, Christushymnus 3318f.).

²⁸ Vgl. zum Folgenden *Vollenweider*, „Raub“ 269ff.

²⁹ *Estius*, Comm. in Ep. Pauli, Fol. 657 (zit. nach *Martin*, Carmen 161): Ubi latenter taxatur diaboli et hominis superbia qui divinitatem appetendo quodammodo eam rapuerunt.

³⁰ Zur Adam-Christus-Parallele und dem damit verbundenen Problem der Präexistenz vgl. die Forschungsübersicht von *O'Brien*, Epistle 196f.263-268; daneben auch *P.D. Feinberg*, The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Phil 2:6-11, in: *Trinity Journal* 1 (1980) 21-46, 27-36.

³¹ Vgl. etwa Röm 3,23; 5,12-21; 7,24; 8,2 (dazu *C. Grappe*, Qui me délivrera de ce corps de mort? L'Esprit de vie! *Romains* 7,24 et 8,2 comme éléments de typologie adamique, in: *Bib.* 83 [2002] 472-492); 1Kor 15,45-49.

³² Vertreter dieser Lesart sind u.a. *J. Héring*, Kyrios Anthropos, in: *RHPH* 16 (1936) 196-209, 199-209; *O. Cullmann*, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957, 178-186; *Hooker*, Philipppians; *J. Murphy-O'Connor*, Christological Anthropology in Phil., II, 6-11, in: *RB* 83 (1976) 25-50; *J.D.G. Dunn*, Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation, London 1980, 114-128; *ders.*, Christ, Adam, and Preexistence, in: *R.P. Martin, B.J. Dodd* (Hg.), Where Christology Began. Essays on Philipppians 2, Louisville 1998, 74-83; *ders.*, The Theology of Paul the Apostle, London/New York 1998, 282-288; *C.M. Pate*, The Glory of Adam and the Afflictions of the Righteous. Pauline Suffering in Context, Lampeter/Dyfed 1993, 183-200; *P.M. Casey*, Monotheism, Worship and Christological Development in the Pauline Churches, in: *C.C. Newman, J. R. Davila, G.S. Lewis* (Hg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJ.S 63), Leiden/Boston/Köln 1999, 214-233, 226; mit Einschränkung (Verbindung mit sapientialen und deuteronomistischen Traditionen) auch *E.J. Schnabel*, Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics (WUNT 2,16), Tübingen 1985, 251-255; *C.M. Pate*, The Reverse of the Curse. Paul, Wisdom, and the Law (WUNT 2,114), Tübingen 2000, 308-313.

Gen 3,5 danach zu streben, wie Gott zu sein. Der Hinweis auf Christi μορφή wäre dann als Anspielung auf die Gottebenbildlichkeit Adams zu verstehen. Mit dem Hinweis auf die LXX-Übersetzung von Dan 3,19³³, welche dasselbe Wort מלצ (aramäisch), das in Gen 1,27 (hebräisch) erscheint, nicht mit εἰκών, sondern mit μορφή wiedergibt, ging die ältere Forschung von der Synonymität beider griechischen Termini in der LXX aus.³⁴ Da der μορφή-Begriff jedoch nirgends mit der Gottebenbildlichkeit Adams in Zusammenhang steht und überhaupt eher benutzt wird, „to convey the visible/physical appearance/representation of God, in contrast to the less specific *eikōn theou*“³⁵, ist eine adamitische Konnotation des Begriffs nicht ohne weiteres gegeben.³⁶ Schwierigkeiten bereitet vor allem die weitere Aussage des Hymnus 2,7 vom Eingehen Christi „in die Ähnlichkeit der Menschen“ (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) und „in die Gestalt wie ein Mensch“ (σχήματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος).

J.D.G. Dunn³⁷ versteht dies vor dem Hintergrund anderer ntl. Stellen wie Röm 1,23; 7,7-11; 2Kor 8,9 und Hebr 2,6-8 nicht inkarnatorisch, sondern typologisch-anthropologisch: „Here of course the language is used to describe the human character of Christ, but precisely of Christ *evaluated theologically as Adam*: his life proved him to be in form as man. Notice, *not* ‘as a man’, but *as man* – that is, as representative man, as one with fallen man, as Adam” (118). Das Partizip γενόμενος meine nicht „geboren worden“, sondern „a becoming ... in the likeness of men, of corruptible dying mankind“ (116). Christus sei nicht der himmlische Präexistente, sondern „*the man who undid Adam’s wrong*: confronted with the choice, he rejected Adam’s sin, but nevertheless freely followed Adam’s course as

³³ ἡ μορφή τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἡλλοιώθη ...

³⁴ Vgl. Héring, *Kyrios* 200; ders., *Le Royaume de Dieu et sa venue. Etude sur l’espérance de Jésus et de l’apôtre Paul* (BT[N]), Neuchâtel 1959, 159.

³⁵ D. Steenburg, *The Case Against the Synonymity of Morphê and Eikōn*, in: JSNT 34 (1988) 77-86, 85; vgl. auch J. Behm, *Art. μορφή κτλ.*, in: ThWNT IV, 753f.; C. Spicq, *Note sur ΜΟΡΦΗ dans les papyrus et quelques inscriptions*, in: RB 80 (1973) 37-45, 44f.; D.H. Wallace, *A Note on μορφή*, in: ThZ 22 (1966) 19-25; L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/Cambridge 2003, 121f.

³⁶ T.F. Glasson, *Two Notes on the Philippians Hymn* (II. 6-11), in: NTS 21 (1974/75) 133-139, 138, bemerkt zu Recht, dass die μορφή-Begrifflichkeit eine Anspielung auf κατ’ εἰκόνα θεοῦ eher verdunkelt als nahe legt. Auch ist zu beachten, dass weder Paulus noch das zeitgenössische Judentum die Vorstellung vom Verlust der Gottebenbildlichkeit kennt (mit C.A. Wanamaker, *Philippians 2.6-11: Son of God or Adamic Christology?*, in: NTS 33 [1987] 179-193, 183).

³⁷ Dunn, *Christology* 116ff. Zur Auseinandersetzung mit Dunn vgl. L.D. Hurst, *Christ, Adam, and Preexistence Revisited*, in: R.P. Martin, B.J. Dodd (Hg.), *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Louisville 1998, 84-95.

fallen man to the bitter end of death ...” (119).³⁸ Diese Sicht scheitert jedoch einfach daran, dass sie den Spannungsbogen, der zwischen der Gottgleichheit in 2,6 und der „Mensch- und Sklavenwerdung“ in 2,7f. offenkundig besteht, nivelliert.³⁹ Wenn in 2,6 der Mensch Jesus Christus im Blick wäre, dann ergäbe es keinen Sinn, die Kenose zur Sklavengestalt (2,7a) als Anthropogenese (2,7b) zu explizieren. Den Kontrast zwischen der göttlichen und menschlichen Gestalthaftigkeit allein in der Identifizierung des paradiesischen Glorien-Adam mit dem gefallenem Adam bzw. der sündigen Menschheit zu sehen, kann nicht überzeugen.⁴⁰ Auch ein hin und wieder diskutierter Bezug von 2,7a zur Lebenshingabe des Gottesknechts Jes 53,12⁴¹ kann einen Bezug des ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων zum protologischen Adam nicht unterstützen. Ebenso wenig überzeugt der Versuch, die Gottgleichheit von der sapientialen Tradition Weish 2,23 her als „Unvergänglichkeit“ (ἀφθαρσία) und Sündlosigkeit zu deuten und die Annahme der Sklavengestalt als Bereitschaft zu Leiden und Tod.⁴²

Es bleibt freilich noch die Möglichkeit, mit Bezug auf 1Kor 15,45-49 und Röm 5,12-21 den Christus des Philipperhymnus als zweiten Adam bzw. Himmelsmenschen zu deuten. O. Cullmann⁴³ geht in Fortsetzung älterer Arbeiten⁴⁴ sogar so weit, in dem Text die Traditionen von Adam, dem Menschensohn und dem Gottesknecht vereint zu sehen. Die Anthropogenese erklärt er zweigleisig, indem er ἄνθρωπος als Titel in einer doppelten Bezogenheit auf den präexistenten Himmels-

³⁸ Für eine Deutung von 2,6 auf die menschliche Existenz Jesu plädieren u.a. auch *C.H. Talbert*, *The Problem of Pre-Existence in Philippians 2,6-11*, in: *JBL* 86 (1967) 141-153; *P. Trudinger*, *Making Sense of the Ascension: The Cross as Glorification*, in: *St. Mark's Review* 133 (1988) 11-13 [nicht eingesehen], 12f.

³⁹ Vgl. *T.Y.C. Wong*, *The Problem of Pre-existence in Philippians 2,6-11*, in: *ETHL* 62 (1986) 267-282, 271-273; *I.H. Marshall*, *Incarnational Christology in the New Testament*, in: *H.H. Rowdon* (Hg.), *Christ the Lord. Studies in Christology presented to Donald Guthrie*, Leicester 1982, 1-16, 6; *ders.*, *The Christ-Hymn in Philippians 2:5-11*, in: *TynB* 19 (1968) 104-127, 116f.

⁴⁰ Vgl. auch die Kritik von *Wanamaker*, *Philippians* 183, der bemängelt, dass „Dunn gives no account of what glory Christ could have had which was not available to other men and how he surrendered it up. In effect Dunn mythologizes the humanity of Christ by making him qualitatively different from the rest of humanity without any explanation of the origin of the supposed difference. Dunn does not seem to realize that it was precisely this problem which the idea of Christ's pre-existence explained for Paul“.

⁴¹ Dazu gleich.

⁴² So *Murphy-O'Connor*, *Anthropology* 31ff. Kritisch dazu *Wanamaker*, *Philippians* 182; *B. Byrne*, 'Sons of God' – 'Seed of Abraham' (*AnBib* 83), Rom 1979, 200, Anm. 17.

⁴³ *Cullmann*, *Christologie* 178-186.

⁴⁴ Vgl. *Lohmeyer*, *Kyrios*; *Héring*, *Kyrios*.

menschen und den inkarnierten, von Adam her verdorbenen Menschen erklärt. Das ἐκένωσεν ἐαυτὸν meine „die Tatsache, daß *der* Mensch *ein* Mensch wurde, dann aber auch ..., daß er – wie V. 8 betont – die *Ebed-Jahwe*-Rolle auf sich nahm“⁴⁵. P. T. O’Brien hält es für irreführend, „to suggest that Christ was already a human being in heaven – indeed, it is not going too far to say that ‘pre-existent humanity’ is an idea foreign to the entire NT“⁴⁶. Dieses Verdikt trifft die These von Cullmann jedoch nur bedingt, da Christus als Menschensohn nicht auf ein menschliches Wesen festlegbar ist. Weit mehr dagegen wiegt der Umstand, dass Christus als ὁ ἕσχατος Ἀδάμ und ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ nach 1Kor 15,45.47 nicht als präexistente, sondern als dezidiert eschatologische Gestalt im Kontext von Auferstehung und Parusie gedacht ist.⁴⁷ Eine solche Konnotation ist im Philipperhymnus erst in der zweiten Strophe gegeben.

Auch wenn damit himmlischer Anthropos und Menschensohn als Vergleichsparadigmen ausfallen, bleibt die Adamtradition in zweierlei Hinsicht weiterhin diskutabel: in Hinsicht auf die Gottebenbildlichkeit und die Versuchungsmotivik. Während die Christus-Adam-Antithetik in 1Kor 15 und Röm 5 expressis verbis entfaltet wird, ist sie im Philipperhymnus nur sehr hintergründig verwendet.⁴⁸ Dies zeigt sich in der semantischen Offenheit sowohl des ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων als auch des τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.

So ist μορφῇ zwar nicht mit εἰκῶν gleichzusetzen, fängt aber einen guten Teil der frühjüdischen und rabbinischen Adamtraditionen ein, die Adam als gestalthaftes, aber übermenschliches, eher engelisches als menschliches Herrlichkeitswesen zeichnen.⁴⁹ Wenn 2,6a also auf Adam anspielt, dann weniger auf seine Gotteben-

⁴⁵ Cullmann, *Christologie* 182.

⁴⁶ O’Brien, *Epistle 265*, im Anschluss an H. Ridderbos, *Paul. An Outline of His Theology*, Grand Rapids 1975, 75-78; A.J. Bandstra, “Adam” and “The Servant” in *Philippians 2:5ff.*, in: *CTJ* 1 (1966) 213-216 [nicht eingesehen], 214.

⁴⁷ Mit *Wanamaker*, *Philippians* 181.

⁴⁸ Vgl. *Bockmuehl*, *Form* 11.

⁴⁹ Hinzuweisen ist auch auf Stellen aus dem Poimandres (1,12) und den judenchristlichen, in hohem Maß synkretistisch geformten Pseudoklementinen (PsClem Recg 1,28,4; PsClem Hom 17,7,2-4). Vor allem G. Quispel, *Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis*, in: *VigChr* 34 (1980) 1-13, 9, und J. Fossum, *Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism*, in: *VigChr* 37 (1983) 260-287, 264ff., haben darauf hingewiesen, dass in diesen Schriften die Begriffe δόξα, εἰκῶν, ὁμοίωμα und μορφῇ in Rezeption von Ez 1,26-28 und Gen 1,26 quasi synonym verwendet werden. Zu der Adam-Christus-Identität in den Rekognitionen vgl. H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 98-103; G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* (TU 70), Berlin 1958, 145-153, bes. 148f. In ihrer Bedeutung für Phil 2 sind diese späten Texte von den genannten Autoren jedoch überschätzt worden. Ähnlich aber auch noch C.A. Gieschen,

bildlichkeit als seinen Glorienstatus, der ihn innerhalb der Schöpfung in eine besondere Gottesbeziehung stellt.⁵⁰ Ähnlich „schwebend“ stellt sich die Verbindung des τὸ εἶναι ἴσα θεῶν zu Gen 3,5 dar. Nach O. Hofius ist ein Verständnis von Gen 3,5 als vermessener Griff nach der Gottgleichheit weder für die Masora noch die jüdischen Auslegungstraditionen vorauszusetzen.⁵¹ Schon die LXX zeigt, dass die Gen-Stelle ein gewisses Deutungsspektrum besitzt, indem sie sie angelologisch interpretiert: καὶ ἔσεσθε ὡς θειοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν. Dass die LXX θειοὶ auf die Engel bezogen wissen will, bestätigt LXX-Gen 3,22.⁵² Spätere Auslegungen verstehen die Sünde Adams als eine Übertretung des göttlichen Gebotes (vgl. nur 4Esr 3,7.21; syrBar 17,2; 56,5f.). Rabbinische Stellen sehen das Vergehen von der betrügerischen Versprechung der Schlange motiviert, dass das Essen der verbotenen Frucht besondere Schöpferkraft vermittele.⁵³ Auch in der ursprünglichen masoretischen Fassung geht es in Gen 3,5 nicht um die Gottgleichheit in einem ontologischen Sinn, sondern eher „um eine göttliche, eine auf das höchste gesteigerte Befähigung zur Bewältigung des Daseins“⁵⁴.

Dennoch gibt es einen atl. Text, der zwischen Gen und Phil vermitteln kann: die Selbstüberhebung und der Fall des Fürsten von Tyrus in Ez 28. Die hier greifbare Tradition führt auf die Vorstellung eines geheimnisvollen königlichen Paradiesbewohners zurück, der halb

Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence (AGJU 42), Leiden/Boston/Köln 1998, 337f.

⁵⁰ Ein des Öfteren diskutierter Vergleichstext ist eine Passage aus VitAd, der lateinischen Fassung von LAE, wo es von Adam heißt, dass „Gesicht und Erscheinung“ nach Gottes Bild geschaffen seien und Gott den Engeln geboten habe, Adam zu verehren (VitAd 13-15). Zur Einordnung in den Motivkomplex von der Rangüberlegenheit des Urmenschen zuletzt *J. Doehhorn*, Warum der Dämon Eva verführte. Über eine Variante in Apc Mos 26,2 – mit einem Seitenblick auf Narr Zos (gr) 18-23, in: H. Lichtenberger, G.S. Oegema (Hg.), Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1), Gütersloh 2002, 347-364, 358ff.). Das Motiv von Adams Anbetung durch die Engel lässt an Phil 2,9-11 denken. Zur Diskussion vgl. zustimmend *D. Steenburg*, The Worship of Adam and Christ as the Image of God, in: JSNT 39 (1990) 95-109, 96ff.; kritisch *R.J. Bauckham*, The Worship of Jesus in Philippians 2:9-11, in: R.P. Martin, B.J. Dodd (Hg.), Where Christology Began. Essays on Philippians 2, Louisville 1998, 128-139, 134f.

⁵¹ *Hofius*, Christushymnus 118-120.

⁵² LXX-Gen 3,22: ἰδοὺ Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν. Weitere Belege für eine angelologische Deutung bei *Hofius*, Christushymnus 118, Anm. 44.

⁵³ Belege bei *Hofius*, Christushymnus 118, Anm. 46.

⁵⁴ *C. Westermann*, Genesis, 1. Teilband: Genesis 1-11 (BK 1,1), Neukirchen-Vluyn 1974, 337.

Mensch, halb Gott ist. Er steht in der Nachfolge der sumerisch-mesopotamischen Traditionen vom „ersten Menschen“ (*adam rischon*), der als Ebenbild Gottes (*dmut elohim*) und damit als sein erwählter ‚Statthalter‘ mit makelloser Reinheit, übermenschlicher Schönheit und Vollkommenheit, priesterlicher Weisheit ausgestattet, den Garten des Paradieses bewohnte und bestellte“⁵⁵. In der Ausprägung von Ez 28 ist dieser Gottregent ein Paradigma für alle nachfolgenden Adamdoxologien. Worin die Hybris des tyrenischen Königs besteht, ergeht aus dem Gotteswort LXX-28,2: Ἄνθ' ὦν ὑγώθη σου ἡ καρδία, καὶ εἶπας θεός ἐμὶ ἐγώ, κατοικίαν θεοῦ κατοίκηκα ἐν καρδίᾳ θαλάσσης, σὺ δὲ εἶ ἄνθρωπος καὶ οὐ θεός. In seinem Hochmut und seiner herrlichen Schönheit wähnt sich der König Gott gleich und wird daher von diesem auf die Erde hinabgestürzt (28,17). Dieses Paradigma vereinigt offensichtlich die Motive von der Herrlichkeit und Gottebenbildlichkeit des ersten Menschen mit seinem Gottgleichseinwollen, der Selbsterhöhung und der nachfolgenden Erniedrigung. Die Historisierung der Urmenschgestalt ermöglicht zugleich einen Brückenschlag zu anderen biblischen und paganen Beispielen despotischer Selbstüberhebung.⁵⁶ Das bekannteste atl. Exemplum neben Ez 28 ist, wie z.B. die Reminiszenz in Lk 10,15 verrät, das Spottlied auf den König von Babel Jes 14,5-21.⁵⁷ Zeugnisse jüdischer Kritik an universalen Herrschaftsansprüchen sind besonders auch für hellenistische und römische Herrscher belegt.⁵⁸ Dass Herrschaft gemeinhin mit Gottgleichheit identifiziert wurde, bezeugt kurz und eindrücklich ein Papyrustext aus dem 2. Jh. n. Chr.: [τ]ί θεός; [τ]ὸ κρατοῦν τί βασιλεύς; [ς] ἰσ]όθεος.⁵⁹

⁵⁵ W. Fauth, Der Garten des Königs von Tyros bei Hesekiel vor dem Hintergrund vorderorientalischer und frühjüdischer Paradiesvorstellungen, in: Kairos 29 (1987) 57-84, 62.

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden Vollenweider, „Raub“ 270-278; A.Y. Collins, The Worship of Jesus and the Imperial Cult, in: C.C. Newman, J.R. Davila, G.S. Lewis (Hg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJ.S 63), Leiden/Boston/Köln 1999, 234-257, 249-257; D. Seeley, The Background of the Philippians Hymn (2:6-11), in: Journal of Higher Criticism 1 (1994) 49-72, 61-71.

⁵⁷ Vgl. dazu J.H. Kalms, Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12 (WMANT 93), Neukirchen-Vluyn 2001, 144-149; K. Spronk, Down with Hêlêl! The Assumed Mythological Background of Isa. 14:12, in: M. Dietrich, I. Kottsieper (Hg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf“. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. FS: O. Loretz (AOAT 250), Münster 1998, 717-726; M. Köszeghy, Hybris und Prophetie. Erwägungen zum Hintergrund von Jesaja XIV 12-13, in: VT 44 (1994) 549-554.

⁵⁸ Vgl. zu Alexander dem Großen 1Makk 1,3f.; Philo, Cher 63; zu Antiochus IV. 2Makk 9,10-12; zu Pompeius PsSal 2,25-32; zu Caligula Philo, Leg Gaj 77; zum Tyrannen der Endzeit Sib 5,33f.139-143.

⁵⁹ Zitiert nach F. Bilabel, Fragmente aus der Heidelberger Papyrussammlung, in: Phil. 80 (1925) 331-341, 339. Näheres dazu bei S.R.F. Price, Gods and Emperors, in: JHS 104 (1984) 79-95, 95; ders., Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor, Cambridge 1984, 234.

Im Hinblick auf Phil 2,6b ist bedeutsam, dass die „Herrschaft“ in diesem kulturell-politischen Kontext auch mit dem semantischen Feld des „Raubes“ in Verbindung steht. Vor allem Alexander gilt Zeitgenossen wie auch Späteren als von Weltmachtansprüchen besessener Erzräuber.⁶⁰ Oft belegt ist auch das Verdikt, das die Usurpation weltlicher oder göttlicher Herrschaft als räuberischen Akt verurteilt. Von Alexander bei Curtius Rufus, *Historia Alexandri Magni* 8,5,5 heißt es z.B.: *quonam modo caelestes honores usurparet coepit agitare.*

Sein in Gottesgestalt: Angelologie als praeparatio christologica

Dass politische Konnotationen als Kontrastfolie für Phil 2 nicht ausreichen, belegt schon das in der Qumranforschung lebhaft diskutierte Fragment 4Q491, 11i, das von der Verherrlichung eines Einzelnen durch Aufstieg in die himmlische Gemeinde der „Göttlichen“ handelt. Obgleich zum Philipperhymnus allein schon begrifflich deutliche Anklänge bestehen, ist der qumranische „Self-Glorification-Hymn“⁶¹ in der Phil-Forschung noch nicht hinreichend beachtet worden.⁶² Bemerkenswert ist besonders 11 i,13-15:

„[--]meine(r) Herrlichkeit, denn keiner gleicht (mir) und keiner erhebt sich (so) außer mir, und keiner kommt zu mir, denn ich habe Platz genommen auf[...] im Himmel und kein (14) [--]... Ich werde mit Göttlichen gerechnet und meine Statt ist in einer Heiligkeitsgemeinde ... [W]er hätte mich zu plündern gedacht? Und wer gliche sich meiner Herrlichkeit an?“

und 11 i,18:

⁶⁰ Cicero, *Rep* 3,14 überliefert die Geschichte, dass ein Räuber, der von Alexander nach dem Grund seiner Raubzüge gefragt wurde, diesem geantwortet habe: „Weil ich es mit einem kleinen Schiff tue, heiße ich Räuber. Du aber tust es mit einer großen Flotte und heißt Imperator (‘eodem’ inquit ‘quo tu orbem terrae’)“. Wie verbreitet dieses Alexanderbild gerade auch im 1. Jh. n. Chr. gewesen ist, ergeht aus Plutarchs Bemühung, ihn ausdrücklich vor diesem Negativ-Image in Schutz zu nehmen (*Alex* 1,8: 330d). Zu den Parallelen mit Phil vgl. *A. Ehrhardt*, Ein antikes Herrscherideal *Phil.* 2,5-11, in: *EvTh* 8 (1948) 101-110, der allerdings allzu optimistisch sogar eine gemeinsame Tradition zwischen beiden Texten gesehen sieht.

⁶¹ *P.A. de Souza Nogueira*, Ecstatic Worship in the Self-Glorification Hymn, in: F. García Martínez (Hg.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (BETHL 168), Leuven/Paris – Dudley 2003, 385-393, 385.

⁶² Vgl. aber den Hinweis von *Vollenweider*, „Raub“ 278, Anm. 86. – Eine Literaturübersicht zu diesem Fragment bietet *J.C. O’Neill*, “Who is Comparable to Me in My Glory?” 4Q491 Fragment 11 (4Q491C) and the New Testament, in: *NT* 42 (2000) 24-38, 24, Anm. 4.

„... mit Göttlichen werde ich gerechnet (אניא עם אלים ארשב) und meine Herrlichkeit mit den Königssöhnen“.⁶³

Auch wenn die Identität der Herrlichkeitsgestalt nicht eindeutig zu fassen ist, ist doch zu erkennen, dass es sich um einen Einzelnen handelt, dem es nicht um ein gegen Gott konkurrierendes Gottsein, sondern um eine hervorgehobene Position im himmlischen Thronrat zu tun ist. Nicht von ungefähr wurde denn auch eine Deutung auf den Erzengel Michael vertreten. Dass nach dem Verständnis der Qumrangemeinschaft Engel und Menschen zusammen himmlischen Gottesdienst feiern, ist durchaus paradigmatisch für die im Frühjudentum bewusst konzedierte Unschärfe zwischen entrückten oder himmlischen Menschen und Engeln.⁶⁴

Für Phil 2 ist damit die Frage nach einer angelomorphen Christologie gestellt. Eine solche legt schon die $\mu\sigma\phi\eta$ -Aussage nahe. Ein Sein in Gottesgestalt lässt nicht nur an altorientalische Königstraditionen denken, sondern in frühjüdischem Kontext an die Erscheinung himmlischer Wesen in Lichtgestalt.

Neuere Forschungen haben wiederholt auf das auffällige Interesse des apokalyptisch-mystischen Judentums an Leibern und Gewändern von Engeln hingewiesen. Man vergleiche z.B. Dan 10,5-7; 2Makk 3,26; LAE 12,1; ApkAbr 11,2f.; JosAs 14,9.⁶⁵ Die Wurzeln liegen in der Vorstellung der epiphanen Gestalthaftigkeit Gottes, wie sie am deutlichsten im Ezechielbuch in den Blick rückt.⁶⁶ In Ez 1,26, wo die Gotteseiphanie als דמות כמראה אדם bzw. ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου beschrieben wird, kommt zwar als Träger der menschenähnlichen Lichtgestalt allein Gott in Betracht, doch zeichnet sich in der angedeuteten Differenzierung zwischen Mensch und Kabod eine spektrale Hypostasierung an, die z.B. in Ez 8,1-4 angelomorphisierende Konturen gewinnt. Die an der Entrückung des Propheten beteiligte Gestalt eines Mannes (דמות כמראה אש 8,2) knüpft in der Beschreibung offensichtlich an 1,26 an, steht gleichzeitig aber auch dem angelus interpres aus 40,3f. nahe und ist mit Jahwe nicht einfach identisch zu setzen. Dass der Topos der Gottgestaltigkeit direkt zur Vorstellung gottähnlicher Engelgestalten führt, ist leicht verständlich.⁶⁷ Bekannt ist die philonische Lesart der Gotteserscheinung im Dornbusch:

⁶³ Zitiert wird nach *J. Maier*, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. II: Die Texte der Höhle 4, München/Basel 1995.

⁶⁴ Prominentestes Beispiel ist sicher der danielische Menschensohn.

⁶⁵ Weitere Stellen bei *Vollenweider*, Metamorphose 301, Anm. 81.

⁶⁶ Anders *Lohmeyer*, Kyrios 17f., der ohne Hinweis auf Ez konstatiert, dass im AT niemals ein Wort über „die Gestalt Gottes“ vorkomme. Sprachlich ist dies zweifellos richtig. Dass in den atl. Epiphaniegeschichten eine Gestalthaftigkeit Gottes aber zumindest angedeutet ist, belegt eindrücklich die LXX mit ihrer reichen „Gestalt“-Terminologie.

⁶⁷ Anders aber *Vollenweider*, Metamorphose 302, der mit Hinweis auf *T. Podella*, Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt (FAT 15), Tübingen 1996, 200-209.270-273, die Glanz-

„Mitten in der Flamme aber war eine wunderherrliche Gestalt (μορφῆς τῆς ἥν περι-καλλεστάτη), keinem der sichtbaren Wesen vergleichbar, ein göttliches Bild (θεοειδέ-στατον ἄγαλμα); blitzend strahlte ihr Licht, glänzender als des Feuers, für ein Abbild des Seienden (εἰκόνα τοῦ ὄντος) mochte man sie halten; seinen Engel mag man sie nennen ...“ (Vit Mos 1,66).

Wichtige Belege für die Gottähnlichkeit der Engel finden sich in den Sabbatliedern von Qumran.⁶⁸ In ihren Beschreibungen des himmlischen Gottesdienstes, der Erde und Himmel, Menschen und Engel im Kabod Gottes verbindet, ist nicht nur von der „Gestalt“ (תבנית) des göttlichen Thronwagens (4Q405 20 ii,8), sondern auch von den Engeln als „göttlichen Gestalten“ (בדני אלוהים bzw. צורת אלוהים 4Q405 14f.19) die Rede. Dass das Gestalthafte, sei es der Bekleidung oder der Leiber, nicht ein akzidentelles Rahmenelement, sondern das himmlisch göttliche Wesen der Engel darstellt, ist hinreichend deutlich. In EvPhil 24 (NHC II/3: 57,19-22) heißt es denn auch: „In dieser Welt sind die, die die Kleider anziehen, wertvoller als die Kleider. Im Himmelreich sind die Kleider wertvoller als die, die sie sich angezogen haben.“

Vor diesem Horizont jüdischer Angelologie verlieren die Aussagen des Philipperhymnus über das präexistente Sein Christi „in der Gestalt Gottes“ bzw. „Gottgleichheit“ viel von ihrer Rätselhaftigkeit. Die Angelologie als praeparatio christologica ist in jüngster Zeit verstärkt in den Blick der Forschung gerückt.⁶⁹ Die „New Religionsgeschichtliche Schule“⁷⁰ weist darauf hin, dass der jüdische Monotheismus der Vorstellung eines zweiten göttlichen Wesens durchaus Raum geben kann. Späte, nachntl. Texte des antiken Judentums kennen einen einzelnen Engel, dem ein herausragender, fast göttlicher Rang zukommt. Am bekanntesten ist die Engelgestalt Metatron aus dem hebräischen Henochbuch (9-12). Ein vergleichbarer

gestalt der Engelwesen nicht auf die anthropomorphe Erscheinungsweise Gottes zurückführen will.

⁶⁸ Vgl. dazu jüngst *Bockmuehl*, 'Form' 16.

⁶⁹ Zu nennen sind v.a. *A. Chester*, *Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology*, in: M. Hengel, U. Heckel (Hg.), *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium (WUNT 58)*, Tübingen 1991, 17-89; *Gieschen*, *Christology*; *D.L. Bock*, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus. A Philological-Historical Study of the Key Jewish Themes Impacting Mark 14:61-64 (WUNT 2,106)*, Tübingen 1998; *S. Vollenweider*, *Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusglaubens*, in: ders., *Horizonte neutestamentlicher Christologie (WUNT 144)*, Tübingen 2002 (2002), 3-27, und jüngst *B.G. Wold*, *Reconsidering an Aspect of the Title Kyrios in Light of Sapiential Fragment 4Q416 2 iii*, in: *ZNW 95* (2004) 149-160, der (im Anschluss an *M. Werner*, *Die Entstehung des christlichen Dogmas. Problemgeschichtlich dargestellt*, Stuttgart 1959, 307) insbesondere den Kyriostitel Christi angelologisch deutet.

⁷⁰ So *J. Fossum*, *The New Religionsgeschichtliche Schule*, in: *SBL.SP 30* (1991) 638-646, 638.

Status kommt in anderen Schriften Jael (ApkAbr 10,4-8; 17,11), Anaphiel⁷¹ und dem Erzengel Michael⁷² zu.

Es kann von daher nicht verwundern, wenn die Angelologie schon im NT das Bild des präexistenten und des erhöhten Christus beeinflusst hat. Kaum zufällig werden Engel gerade im Gefolge des Menschensohnes erwähnt und ihm als dienstbare Geister untergeordnet.⁷³ Durchaus signifikant ist in dieser Hinsicht der Doppelbericht Offb 14,14-16.17-20. Während in der ersten Szene der Menschensohn und neben ihm ein Engel auftreten, wird dasselbe Geschehen in der zweiten Szene von zwei Engeln erzählt.⁷⁴ Wie sehr Christus im frühen Judenchristentum mit den Engeln konkurriert bzw. diesen angeglichen wird, zeigt sich weiter in Hebr 1f., wo der unbekannte Verfasser des Briefes sichtlich Mühe hat, Christus von den Engeln zu unterscheiden.⁷⁵ Nachdem er zunächst in 1,3 in einer Phil 2,6 vergleichbaren Aussage das göttliche Wesen Christi hervorhebt, greift er im Folgenden weit aus, um zu begründen, dass der zur Rechten der Majestät Erhöhte „viel erhabener als die Engel geworden ist“ (τοσοῦτου κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων Hebr 1,4a). Der Erhöhung korrespondiert wie in Phil 2,9 die Verleihung des göttlichen Namens, der alle anderen Namen übersteigt und Christus in eine kosmische Herr-

⁷¹ Zu Anaphiel vgl. *J. Dan*, Anaphiel, Metatron, and the Creator, in: *Tarb.* 52 (1982/83) 447-57.

⁷² Ausführliches Material zu Michael bietet zuletzt *D.D. Hannah*, Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity (WUNT 2,109), Tübingen 1999, 25ff.

⁷³ Vgl. *M. Mach*, Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit (TSAJ 34), Tübingen 1992, 288, Anm. 24.

⁷⁴ Zur Vision und Begründung der angelomorphen Identität des Menschensohnes ausführlich *P.R. Carrell*, Jesus and the angels. Angelology and the christology of the Apocalypse of John (SNTS.MS 98), Cambridge 1997, 175-195. Anders dagegen *M.-E. Herghelegiu*, Siehe, er kommt mit den Wolken! Studien zur Christologie der Johannesoffenbarung (EHS.T 785), Frankfurt/Berlin u.a. 2004, 164-168, die eher Unterschiede zwischen dem Menschensohn und den Engeln sieht.

⁷⁵ Zu den Motiven dieser angelologischen Ausführungen vgl. *W.R.G. Loader*, Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes (WMANT 53), Neukirchen-Vluyn 1981, 21-29; *L.T. Stuckenbruck*, Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John (WUNT 2,70), Tübingen 1995, 119-139.

schaftsposition versetzt (Hebr 1,4b).⁷⁶ Ob hier eine engelkritische Quelle vorliegt, die gegen einen angelologischen Zeitgeist Stellung bezieht, mag offen bleiben.⁷⁷

Hebr kennt freilich wie Phil auch die gegenteilige Position Christi. In 2,6-10 thematisiert er unter Bezug auf Ps 8,6 Jesu Erniedrigung unter die Engel, wobei er zwei Mal betont, dass dies nur eine „kurze Zeit“ der Fall gewesen sei (2,7a.9a).⁷⁸ Christi Teilhabe an menschlichem Leiden und Sterblichkeit (ὕπερ παντός γεύσηται θανάτου 2,9c) erwirkt Rettung und Verherrlichung.

Die Gemeinsamkeit von Hebr 1f. mit Phil 2 hat jedoch trotz der beiden Texten gemeinsamen „doppelte(n) Differenz Christi zu den Engeln“⁷⁹ dort ihre Grenze, wo der Philipperhymnus Christus in seiner Präexistenz ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων in den Blick nimmt. Auch Hebr setzt die Präexistenz Christi als Bekenntnisstandard und Begründungselement frühen christologischen Kerygmas voraus.⁸⁰ Bei beiden ist die Präexistenz Christi Voraussetzung einer offenbarungstheologischen Wegchristologie, welche die Heilsbedeutung Christi an seine konsequente Selbsternie-

⁷⁶ Zu Christus als Träger des Gottesnamens in Hebr 1,4 vgl. *J.H. Ulrichsen*, Διαφορώτερον ὄνομα in Hebr. 1,4. Christus als Träger des Gottesnamens, in: *StTh* 38 (1984) 65-75.

⁷⁷ So aber *Stuckenbruck*, *Veneration* 127-139; vgl. auch *Hannah*, *Michael* 137-139.

⁷⁸ Die Psalm-Rezeption des Hebr ist freilich etwas eigenwillig. מִיְהִיָּה deutet er mit der LXX auf die Engel (vgl. *A. Schenker*, Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text und religionswissenschaftliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen, in: *E. Zenger* [Hg.], *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* [HBS 32], Freiburg u.a. 2001, 185-195 192) und טַעַם, das eigentlich qualitativ im Sinn von „wenig, gering sein“ gemeint ist, fasst er temporal: „nur kurze Zeit“ (vgl. allerdings mit *Hengel*, "Setze dich mir zu meiner Rechten!" Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: *M. Philonenko* [Hg.], *Le Trône de Dieu* [WUNT 69], Tübingen 1993, 108-194 149, Anm. 110, Ijob 24,24; Ruth 2,7). „Nur dadurch wird ihm Ps 8 im Rahmen seiner komparativen Methode für die argumentative Christologie exegetisch gefügt, die darauf abzielt, die Erhöhung sub contrario crucis in ihrer soteriologischen Bedeutung für die Gemeinde darzulegen. Weil er litt, ist er mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt worden (V 9b; vgl. 5,9f). Der Gedanke ist Hebr wichtig, weil die angefochtene Gemeinde lernen muß, Kreuz und Krone zusammenzudenken“ (*E. Gräßer*, *An die Hebräer*. 1. Teilband: Hebr 1-6 [EKK 17,1], Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 119).

⁷⁹ *Vollenweider*, *Monotheismus* 21 (hier kursiv).

⁸⁰ Zur Präexistenzvorstellung in Hebr vgl. *K. Backhaus*, „Licht vom Licht“. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief, in: *R. Laufen* (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn/München u.a. 1997, 95-114; *P. Pilhofer*, ΚΡΕΙΤΤΟΝΟΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΕΓΓΟΣ. Die Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefs (1996), in: *ders.*, *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996-2001* (WUNT 145), Tübingen 2002, 58-72.

drigung und österliche Erhöhung bindet. Anders als in Hebr hat die Präexistenz in Phil jedoch nicht als solche schon soteriologische Relevanz. Während das Zueinander von Proton- und Eschatonexistenz Christi in Phil nur mehr narrativ und handlungsdramaturgisch vorgestellt wird, ist es von Hebr als ontische Einheit gedacht. Wenn der Sohn gleich einleitend als derjenige prädiert wird, den Gott „zum Erben über alles eingesetzt und durch den er die Äonen gemacht hat“ (1,2b), ist Christus als Schöpfungsmittler begriffen, dem schon in seiner Präexistenz der Herrschaftsanspruch über die Schöpfung zugeteilt wird.⁸¹ Dass 1,2b die Eschatologie der Protologie vorordnet, ist signifikant für deren Verhältnisbestimmung. Die Schöpfungsmittlerschaft Christi trägt nicht das Gewicht, sondern wird von der Dynamis und Heilswirklichkeit des Inthronisierten her gedacht. Entscheidendes Moment der Christologie des Hebr ist die spannungsvolle Zuordnung von Hoheit (Kap. 1) und Erniedrigung (Kap. 2) des Sohnes.

Von daher wird verständlich, dass der Philipperhymnus, dem es gleichfalls um diese Spannung zu tun ist, auf eine nähere Bestimmung von Christi Präexistenz verzichten kann. Dies hat freilich eine wichtige Konsequenz: Wenn der präexistente Christus noch nicht als Schöpfungsmittler verstanden ist, dann wohl doch als Mitglied des himmlischen Thronrats in engelischer Existenz. Als solches ist er „in der Gestalt Gottes“ und partizipiert an Gottes Herrlichkeit und Macht. Der unbestreitbare Vorteil dieser Interpretation der Präexistenz Christi ist, dass die englische Qualifikation einen Hoheitsstatus begründet, welcher der Entäußerung zur menschlichen Sklavengestalt die ungeheure Dynamik durchaus belässt, und zugleich dem Skopuscharakter der finalen Erhöhung zum Kyrios über alle Geschöpfe, eben auch über die Engel, voll gerecht wird. Die Herrschaftseinsetzung ist nicht Einholung der präexistenten Thronteilhabe, sondern deren Überbietung. Die Stringenz der Handlungs-dramaturgie des Christusgeschehens ist in Phil noch nicht von einer metageschichtlichen Ontologisierung der Präexistenz Christi, wie sie in Hebr vorliegt und im Kolosserhymnus 1,15-20 voll ausgeprägt ist, gebrochen.⁸² Phil 2 repräsentiert damit ein frühes Stadium ntl. Präexistenzchristologie, in dem

⁸¹ Ähnlich *Hofius*, Christushymnus 79. Zu den chronologischen Problemen der Hebr-Christologie und dem Verhältnis von Schöpfung und Eschatologie vgl. die Übersicht der Forschungsdiskussion von *H. Feld*, *Der Hebräerbrief* (EdF 228), Darmstadt 1985, 65-70.86-89, und *K. Schenck*, *Keeping His Appointment: Creation and Enthronement in Hebrews*, in: *JSNT* 66 (1997) 91-117.

⁸² Zum Vergleich von Phil 2 und Kol 1 siehe *N. Walter*, *Geschichte und Mythos in der urchristlichen Präexistenzchristologie*, in: *H.H. Schmid* (Hg.), *Mythos und Rationalität* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie), Gütersloh 1988, 224-234.

spekulativ-kosmologisches Denken gegenüber mythisch-geschichtlichem noch zurücktritt.⁸³

Die angelologische Lesart hilft auch, die Epiphanysprache des Hymnus milieu-mäßig angemessen zu verorten, ohne heidnische und jüdische Epiphanyparadigmen gegeneinander auszuspielen.⁸⁴

Der griechisch hellenistische Kulturraum hält bekanntlich eine große Zahl von Beispielen für die Gestaltmetamorphose von Göttern bereit. Phil 2,6-8 am nächsten kommen die *Bakchen* des Euripides. In dieser letzten uns erhaltenen Tragödie der klassischen Zeit stellt sich Dionysos dem Publikum vor als ein Gott, der seine Gestalt in die eines Menschen verwandelt hat.⁸⁵ In dem aus diesem Tragödienstoff gestalteten Epos des Nonnos bilden die verschiedenen Verwandlungen des Gottes Dionysos geradezu das inhaltlich und kompositionell tragende Strukturelement (vgl. nur Nonnos, Dionys 4,88-90).⁸⁶ Als locus classicus für Göttervisiten in Menschengestalt gilt eine Stelle aus der Odyssee (17,485-487), wo ein Freier darüber spekuliert, ob der verkleidete Odysseus vielleicht irgendein Gott vom Himmel sei, da die Götter doch in mancherlei Gestalt die Städte durchwanderten.⁸⁷ Wichtig ist, dass die Göttermetamorphose auch eine Minderung des Status bedeuten kann. Eine solche erleiden nicht nur Apollon und Poseidon (Ovid, *Metam* 11,202f.: mortalem induitur formam), sondern auch von dem Götterfürsten Zeus heißt es: „Wie oft nahm geringere Gestalten an er

⁸³ Diese Einordnung spricht offenkundig für eine vorpaulinische Ansetzung der Präexistenzaussagen 2,6. Paulus selbst, der in 1Kor 8,6 die Schöpfungsmittlerschaft Christi prononciert ins Wort bringt, steht mitten in dieser Entwicklung von einer narrativen zu einer kosmologisch ontologisierenden Präexistenzchristologie.

⁸⁴ Vgl. dazu ausführlich *Vollenweider*, *Metamorphose* 286-299.

⁸⁵ 4f.: μορφήν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν πάρεμι; 53f.: ὧν οὐνεκ' εἶδος θνητὸν ἀλλάξας ἔχω μορφήν τ' ἐμὴν μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν. Vgl. den Kommentar von *G.S. Kirk*, *Die Bacchae of Euripides*. Translated with an introduction and commentary, Cambridge – London u.a. 1979 (Nachdr. von 1970), 25.

⁸⁶ Vgl. *W. Fauth*, *Eidos poikilon*. Zur Thematik der Metamorphose und zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den Dionysiaka des Nonnos von Panapolis (Hyp. 66), *Göttingen* 1981, 21f.: „Dionysos ist seiner ureigenen Physis nach der Erzeuger von Bewegung und Veränderung, der Stifter seelischer Unruhe und geistiger Verwirrung, der große Wanderer und Eroberer, von seiner Geburt bis zu seiner Aufnahme im Olymp rastlos Länder und Meere durchmessend ... Daher wimmelt das Gedicht des Nonnos als ‚bunter Hymnos‘ auf diesen Gott von Metamorphosen im weitesten Sinne des Wortes; es ist ‚pervers‘, weil es in seiner Ganzheit den universalen Prozeß der von ihm initiierten Umkehrung, der Permutation und Desintegration widerspiegeln möchte“.

⁸⁷ Homer kennt daneben auch angelomorphe Göttererscheinungen. Vgl. dazu *P. Hofrichter*, *Parallelen zum 24. Gesang der Ilias in den Engelererscheinungen des lukanischen Doppelwerkes*, in: ders., *Logoslied, Gnosis und Neues Testament* (1993) (*Theologische Texte und Studien* 10), Hildesheim/Zürich/New York 2003, 235-251, 242-246.

selbst (induit formas quotiens minores ipse), der Himmel und Wolken lenkt“ (Seneca, Phaedra 299f.).⁸⁸

Der Befund scheint zunächst eindeutig. Die Epiphaniaaussagen Phil 2,6-8 lassen sich der Paradigmatik paganer Göttereiphanien problemlos zuordnen. Was einer konsequenten „hellenistischen Lektüre“⁸⁹ jedoch im Wege steht, ist der Schluss des Hymnus 2,9-11, der offensichtlich eine christologische Relecture von Jes 45,23 darstellt und damit auf die atl.-jüdischen Traditionen von Jahwes Königtum zurückführt. Wie später zu zeigen sein wird, fügt sich die Inthronisationsszene Phil 2,9-11 einer von Ex 23,20f. ausgehenden Rezeptionslinie des apokalyptisch-mystischen Judentums ein, die die universale Huldigung Jahwes mit Engeln als Träger des Gottesnamens verbindet. Zumindest für Rezipienten jüdischer Provenienz bildet daher nicht der griechische Götterolymp, sondern der himmlische Thronsaal des Gottes Israels mit seinen Heerscharen die räumliche Matrix des Philipperhymnus. Dass der Vorstellungshorizont paganer Göttereiphanien hier dennoch weitgehend durchgehalten wird, ist christliches Zeugnis der Rezeptionsleistung des hellenistischen Judentums, das die biblische Angelologie mit dem Paradigma griechischer Göttermetamorphose zu verbinden wusste.⁹⁰

Neben Philos Lesart der Dornbuschgeschichte (Vit Mos 1,66) ist vor allem auf seine Exegese der Mamregeschichte Gen 18 zu verweisen (Abr 108-118).⁹¹ Der Alexandriner deutet die drei Männer, die Abraham ihre Aufwartung machen, als „Propheten oder Engel, die aus geistigem und seelenartigem Sein in menschenähnliche Gestalt sich verwandelt hätten“ (εἰς ἀνθρωπώμορφον ἰδέαν 113). Ein großes Wunder sei es, „dass sie als unkörperliche Wesen dem Weisen zu Gefallen Menschengestalt angenommen haben“ (εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφώσθαι 118). Dass Philo bewusst auf griechisch-hellenistisches Traditionsgut

⁸⁸ Weitere Beispiele gibt *T. Söding*, Erniedrigung und Erhöhung. Zum Verhältnis von Christologie und Mythos nach dem Philipperhymnus (Phil 2,6-11) (1992), in: *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 104-131, 120f., Anm. 70.

⁸⁹ *Vollenweider*, *Metamorphose* 293.

⁹⁰ *W. Speyer*, Spuren der ‘Genesis’ in Ovids Metamorphosen?, in: ders., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze* (WUNT 50), Tübingen 1989, 431-439, vermutet, dass auch eine umgekehrte Beeinflussung möglich war, indem er eine direkte Kenntnis von u.a. LXX-Gen 6,1-4 bei Ovid nachzuweisen sucht. Im Frühjudentum wurde diese Perikope bekanntlich angelologisch gelesen.

⁹¹ Zur philonischen Auslegung von Gen 18 vgl. *J. Cazeaux*, *Mystique et sagesse: le repas des trois anges et d’Abraham à Mambré, vu par Philon d’Alexandrie*, in: *R. Goetschel* (Hg.), *Prière, mystique et Judaïsme, Actes du Colloque de Strasbourg, 12-14 Septembre 1984* (Travaux du centre d’histoire des religions de Strasbourg 2), Paris 1987, 21-41; *M. Frenschkowski*, *Offenbarung und Epiphanie*, Bd. 2: *Offenbarung und Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum* (WUNT 2,80), Tübingen 1997, 31-33.

zurückgreift, belegen seine expliziten Hinweise auf den homerischen locus classicus Od 17,485-488 in Som 1,233 und Quaest in Gen 4,2. Philo ist nicht der Einzige, der atl. Epiphanien als Engelterscheinungen liest und sie als Gestaltwandel kennzeichnet. Neben Jub 17,1-4 und den Targumen TgNeof, TgPsJ zu Gen 18,2 sind besonders die haggadischen Überlieferungen, die von Engelbesuchen in Menschengestalt berichten, zu nennen.⁹²

Vor diesem Hintergrund nun lassen sich die μορφή-Aussagen in Phil 2,6-8 einerseits, die Inthronisierung im himmlischen Thronrat 2,9-11 andererseits motivgeschichtlich befriedigend einordnen. Da nicht nur die himmlische Präexistenz Christi morphologisch, sondern auch seine Niedrigkeitsexistenz betont als ὁμοίωμα- und σχήμα-Existenz „wie eines Menschen“ gezeichnet wird, lässt sich seine „Menschwerdung“ als engelische verborgene Epiphanie begreifen. Dem präexistenten Christus ist damit eine hoheitliche, in seiner Morphe-Doxa den Engeln vergleichbare Position im göttlichen Thronrat zugeteilt.⁹³ Der engelische „Charakter“ des Präexistenten ist freilich schon insofern aufgebrochen, als er mit dem adamitischen verbunden ist. Dass himmlische Thron- und Mittlergestalten im Judentum gleichzeitig anthropomorph und angelomorph gedacht sein können, belegt bekanntlich die Gestalt des danielischen Menschensohnes.

Schwierig bleibt allerdings die Deutung der Rede vom „Raub des Gottgleichseins“ in 2,6b. Das Syntagma τὸ εἶναι ἴσα θεῶν ist sowohl in grammatikalischer und syntaktischer als auch in semantischer Hinsicht mehrdeutig.⁹⁴ Schon seine Beziehung zu ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ist unklar. Die meisten Ausleger sehen beide Syntagmen auf der gleichen semantischen Ebene. Letzteres sei nur feierliche Wiederholung oder Paraphrase von Ersterem.⁹⁵ Der Hinweis auf die durch einen

⁹² Belege bei *Vollenweider*, *Metamorphose* 298.

⁹³ Abwegig dagegen ist eine Deutung der präexistenten μορφή als Pleroma in gnostischem Sinne. So aber *G.G. Stroumsa*, *Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ*, in: *HTR* 76 (1983) 269-288, 283f., mit Hinweis auf OdSal 7,3: „Er ließ mich sich erkennen ohne Neid in seiner Einfachheit, denn seine Milde hat seine Größe verringert.“ Nach *M. Latke*, *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar, Teil I (NTOA 41,1)*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999, 105, „geht diese Aussage weder sprachlich noch sachlich auf Phil 2,6-8 zurück ... Hier in Ode 7 geht es ... nicht um die Menschwerdung Gottes, sondern um seine erbarmende Offenbarung in der radikalen Selbsterkenntnis des Ich-Sprechers, der nun Gen 1,26-27 auf sich anwenden wird“.

⁹⁴ Zur Diskussion vgl. *P. Grelot*, *Deux expressions difficiles de Philippiens 2,6-7*, in: 53 (1972) 495-507, 496-502.

⁹⁵ Vgl. nur *J. Gnilka*, *Der Philipperbrief. Der Philemonbrief (HThKNT 11,1)*, Freiburg/Basel/Wien⁴1986 (1968), 117: „Es geht beide Male grundsätzlich um das gleiche Anliegen, nur wird jetzt in der Tat nicht die Daseinsweise, sondern die Stellung betont. Dasselbe Anliegen mit verschiedenen Worten zu umschreiben, ist charakteristisch für die einfache religiöse Sprache“.

determinierten Infinitiv τὸ εἶναι angezeigte sprachliche Anbindung beider Aussagen⁹⁶ hilft aber nur bedingt weiter. Die strenge Sinnidentität beider Ausdrücke ist von daher nicht zu erweisen. Der adverbiale Akkusativ ἴσα ist semantisch gleichfalls nur schwer festzulegen. Er prädiziert weder eine dezidierte Wesensaussage - dann wäre wohl ein ἴσον zu erwarten -, noch ist er auf die Vergleichspartikel ὡς festzulegen.⁹⁷ Der zumeist vertretenen Auslegung der „Gottgleichheit“ auf eine gottgleiche Würdestellung, die das εἶναι ἴσα weniger seinsmäßig als funktional bestimmt, ist sicher zuzustimmen.⁹⁸ Es bleibt jedoch die Crux, dass das Verhältnis der „Gottgleichheit“ zu der Präexistenz in der Gottesgestalt und der österlichen Postexistenz als Kyrios nur unscharf konturiert ist. Setzt man eine stringente Geschehensdramaturgie voraus, in der die Erhöhung und Herrschaftseinsetzung als Skopus und Steigerung des engelisch-adamitischen Präexistenzstatus Christi gedacht wird, bietet sich im Blick auf die in der Forschung gängigen Alternativen von *res rapta* und *res rapienda*⁹⁹ nur Letztere als Lösung an. Die negative Konnotation der ἀπραγμόν-Aussage und der engelisch-adamitische Doxa-Charakter der Präexistenz lässt eine Deutung des τὸ εἶναι ἴσα θεῶ als *res rapta* offenkundig nicht zu.

Ein Verständnis der Gottgleichheit als *res rapienda* macht dagegen vor dem aufgezeigten Hintergrund des göttlichen Thronrats und der ihn umgebenden Engelhierarchien einen guten Sinn. Die „Gottgleichheit“ (2,6b) Christi ist danach von seiner Präexistenz „in der Gestalt Gottes“ (2,6a) zu unterscheiden, da sie eine ihm noch nicht zukommende Größe darstellt. Da der Präexistente freilich schon ein Herrlichkeitswesen im Thronrat Gottes ist, meint die Aussage, dass er die „Gottgleichheit“ nicht gewaltsam an sich reißen wollte, eine Absage an den höchsten Sitz in der Engelhierarchie, wie er in den mystischen Überlieferungen des Judentums einzelnen Engeln in der Tat zukommt, ohne dass hier wie dort das Gottgleichsein die Subordination unter Gott in Frage stellte. Die negative Semantik des Wortes ἀπραγμόν gibt zugleich einen zielsicheren Hinweis auf die Kontrastfolie all jener irdischen und himmlischen Usurpationsversuche, welche seit Adam und den abtrünnigen Engeln der Henochüberlieferung bis hin zu den römischen Kaisern die Selbsterhebung und Machtausübung wider Gott betrieben.

⁹⁶ Vgl. *G.F. Hawthorne*, In the Form of God and Equal with God (Philippians 2:6), in: R.P. Martin, B.J. Dodd (Hg.), *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Louisville 1998, 96-110, 104; *O'Brien*, *Epistle 216*, mit Bezug auf *Bl-Debr* § 399,1 und *Röm* 7,18; *2Kor* 7,11.

⁹⁷ So aber *Lohmeyer*, *Kyrios* 27.

⁹⁸ Vgl. nur *Schenk*, *Philipperbriefe* 189.

⁹⁹ Zur Unterscheidung vgl. *Martin*, *Carmen* 138-143.

Kenosis und Weltsein

Der engelische Status des Präexistenten ist Ausgangspunkt seiner im Weiteren geschilderten Kenosis und „Menschwerdung“ (2,7). Wichtig zu sehen ist zunächst, dass das angelomorphe Profil Christi ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nicht seine Unterordnung, sondern seine Würdestellung als Mitglied des himmlischen Thronrats Gottes zum Ausdruck bringt und die Kenoseaussage daher kaum weniger provokant erscheint als nach nizänischer Auslegung, die bereits dem Präexistenten volles „Gottgleichsein“ zuspricht. Während die Engel in ihrem Dienst merkwürdig „teilnahmslos“ erscheinen, so dass ihre Hoheit auch bei irdischen Botendiensten nie in Frage gestellt ist, wird Christi Eingehen in Menschengestalt als Selbstentäußerung und Annahme einer Sklavengestalt gezeichnet. Jeder Vergleich mit sonstigen Götter- und Engelepiphanien hat daher hier seine unmissverständliche Grenze. Die Semantik des „Entleerens“ bricht mit der Möglichkeit, dass der Christus in Menschengestalt seine Gottesgestalt nur verhüllt habe.¹⁰⁰ Die Kenose ist stärkster denkbarer Ausdruck einer Existenzwandlung, die einen nach engelischem Vorbild als Herrlichkeitsoffenbarung verstandenen göttlichen Botendienst an seine Grenze führt, wenn nicht radikal in Frage stellt.

Wie jedoch die Annahme der μορφῇ δούλου genau zu verstehen ist, bereitet der Exegese seit je beträchtliche Schwierigkeiten.¹⁰¹ Immer wieder erwogen wird eine Beziehung zum Gottesknecht Deuterocesajas. J. Jeremias sieht „in der Feststellung, daß die im Griech nirgendwo belegte u grammatisch außerordentlich harte Wendung ἐαυτὸν ἐκένωσεν (Phil 2,7) die genaue Wiedergabe von ἰσὴν . .

¹⁰⁰ So aber v.a. englischsprachige Exegeten. *Feinberg*, Kenosis 41, hält „the older kenotic christologies“ schon aus exegetischen und logischen Gründen für unwahrscheinlich. Die Partizipialwendung ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων sei Subjekt von ἠγγήσατο und könne nicht das Objekt von ἐκένωσεν bilden (ähnlich schon *W. Michaelis*, Der Brief des Paulus an die Philipper [ThHK 11], Leipzig 1935, 35). Logisch spreche der Umstand dagegen, dass Gott sich nicht seiner Gottheit entleeren könne: „if God did this, then he would cease, *ipso facto*, to be God“ (*J. Harvey*, A New Look at the Christ Hymn in Philippians 2:6-11, in: ET 76 (1965) 337-339, 338). Beides überzeugt nicht. Die Semantik des „Entleerens“ fordert ein Objekt, das in 2,6 genannt ist. Auch wenn der grammatische Bezug hängt, kommt als das, was entleert wird, allein die Gottgestaltigkeit in Betracht. Der Kontrast zu der Sklavengestalt unterstützt diese Referenz zusätzlich. Auch das logische Argument sticht nicht, da der Präexistente gar nicht als Gott vorgestellt wird. Die Schlussfolgerung, „the kenosis consisted in the surrender of Christ's position, not his powers or prerogatives“ (*Feinberg*, Kenosis 45), wird dem Gedanken der Erniedrigung nicht gerecht. Ähnlich dennoch *O'Brien*, Epistle 216-218; *G.D. Fee*, Paul's Letter to the Philippians (NIC.NT), Grand Rapids 1995, 210f.; *M. Bockmuehl*, The Epistle to the Philippians (BNTC), Peabody/Massachusetts 1998, 134.

¹⁰¹ Die von der Forschung diskutierten Alternativen werden referiert u.a. bei *Gnilka*, Philipperbrief 117-122.138-147; *Martin*, Carmen 169-196; *O'Brien*, Epistle 218-224.

הערה (Js 53,12) ist¹⁰², den entscheidenden Beweis für die Bezugnahme von Phil auf Jes 53. Trotz intensiver sprachlicher Analyse kann er einen solchen Bezug zu der masoretischen Fassung des Ebed-Liedes aber nicht zweifelsfrei nachweisen.¹⁰³ Stattdessen auf die LXX-Fassung bzw. eine davon ausgehende Bearbeitung zu rekurrieren,¹⁰⁴ wirkt nicht überzeugender, da diese den Ebed nicht δούλος, sondern παῖς nennt.¹⁰⁵ Wichtiger noch ist, dass ἑαυτὸν ἐκένωσεν - gleich, welche sprachliche Vorlage man zu Grunde legt - schon auf den Kreuzestod bezogen wird, was der dramaturgisch kompositionellen Anlage des Hymnus widersprechen würde. Es würde dann wenig Sinn machen, nach dem Knechtsein das Menschsein so ausgiebig zu thematisieren. Während Jes 52,14; 53,3 auf die Unähnlichkeit des Ebed zu einem Menschen abhebt, unterstreicht Phil 2,7 die Menschenähnlichkeit des Ebed-Christus (ὡς ἄνθρωπος) in einem zweiten Anlauf eigens.¹⁰⁶

Gleichwohl kann nicht bestritten werden, dass der Gedankengang des Phil-Hymnus im Ganzen mit dem des Ebed-Liedes bemerkenswert übereinght.¹⁰⁷ Die Gegenüberstellung von freiwilliger Erniedrigung und göttlicher Erhöhung sowie die Elemente von Gehorsam und Tod ergeben eine zumindest latent gegenwärtige traditionsgeschichtliche Matrix. Von daher liegt es nahe, das von Phil gezeichnete Ergehen Christi allgemeiner der atl. Tradition des leidenden Gerechten zuzuordnen. Nach E. Schweizer, der als Erster diesen Anschauungskreis als

¹⁰² J. Jeremias, Art. παῖς θεοῦ, in: ThWNT V, 708.

¹⁰³ In Auseinandersetzung mit der kritischen Replik von G. Bornkamm, Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6-11, in: ders., Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze, Band II (BEvTh 28), München 1959, 177-187, 180, hat Jeremias, Zu Phil ii 7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν, in: NT 6 (1963) 182-188, 182-184, in einem späteren Beitrag seine These insbesondere philologisch besser zu begründen versucht (vgl. auch H.W. Robinson, The Cross in the Old Testament, London 1955, 103-105). Kritisch dagegen K. Petersen, ἑαυτὸν ἐκένωσεν Phil 2,7, in: SO 12 (1933) 96-101; Feinberg, Kenosis 38-40; vgl. auch S.E. Fowl, The Story of Christ in the Ethics of Paul. An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus (JSNT.S 36), Sheffield 1990, 61-64.

¹⁰⁴ So etwa Rissi, Christushymnus 3319-3321; L. Krinetzki, Der Einfluss von Is 52,13-53,12 Par auf Phil 2,6-11, in: ThQ 139 (1959) 291-336, 333, und L.G. Bloomquist, The Function of Suffering in Philippians (JSNT.S 78), Sheffield 1993, 162, der im Anschluss an L. Cerfaux, L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu, in: Recueil Lucien Cerfaux, II: Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse (BEThL 6-7), Gembloux 1954, 425-437, 426-430, eine Synopse von Phil 2 mit dem ganzen Jesajabuch und dessen verschiedenen Fassungen bietet.

¹⁰⁵ Vgl. M. Meinertz, Zum Verständnis des Christushymnus Phil 2,5-11, in: TThZ 61 (1952) 186-192, 189.

¹⁰⁶ Zu weiteren Differenzen vgl. D. Seeley, The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation (JSNT.S 28), Sheffield 1990, 50-57, bes. 56f.

¹⁰⁷ Betont auch von Hofius, Christushymnus 70-74.

Hintergrund proklamierte, bezeichnet der Begriff „Knecht“ „in spezifischer Weise den eigentlichen, den frommen Menschen ..., der sich Gott gegenüber zum Gehorsam verpflichtet weiss“¹⁰⁸. Die Annahme der Knechtsgestalt ist als Eintritt in das Verhältnis eines Gehorsams bis zum Tod geschildert. Im Hinblick auf die Explikation des μορφήν δούλου λαβών als ein Eingehen in das ὁμοίωμα der Menschen bzw. das σχήμα eines Menschen stellt sich freilich die Frage, ob mit der Gehorsamsthematik der Gedanke der „Knechtwerdung“ zureichend spezifiziert wird. In 2,7 ist doch wohl nicht bloß der Gehorsam, sondern über die beiden parallelen Wendungen ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος und καὶ σχήματι εὐρεθεις ὡς ἄνθρωπος die Wirklichkeit des Menschseins als Ganzes betont. Es fällt auf, dass es sich um Stichen in Partizipialformen handelt, die der Aussage, wie D. Georgi zu Recht bemerkt, „einen schwebenden Charakter“¹⁰⁹ geben. Die behutsame Charakteristik des „Menschgewordenen“ durch ein εὐρεθεις ὡς verstärkt diesen Eindruck noch. Von Markion ist die Stelle denn auch doketisch gedeutet worden.¹¹⁰

Möglicherweise rezipiert der Hymnus hier vorchristliche Tradition, wie sie etwa in der jüdisch hellenistischen Weisheit greifbar wird. Das Geschick des Gerechten, wie es Weish 2,10-5,23 in Anknüpfung an den Ebed Deuterocesajas zeichnet,¹¹¹ ist nicht nur stark typisierend (Namen und individuelle Züge fehlen), sondern hat gewissermaßen auch einen doketischen Charakter.¹¹² Dies insofern, als das geschilderte Todesleid nur „in den Augen der Menschen“ als ein solches erscheint: ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνᾶναι ... καὶ γὰρ ἐν ὄψει

¹⁰⁸ Schweizer, Erniedrigung 93-102.

¹⁰⁹ Georgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11, in: E. Dinkler (Hg.), Zeit und Geschichte. FS: R. Bultmann, Tübingen 1964, 263-293, 272.

¹¹⁰ Vgl. A. v. Harnack, Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870). Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang hg. von F. Steck (TU 149), Berlin/New York 2003, 251.

¹¹¹ Zu vergleichen sind hierzu v.a. die Beiträge von L. Ruppert, Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentarischen Judentum (FzB 5), Würzburg 1972; ders., Der leidende (bedrängte, getötete) Gerechte nach den Spätschriften des Alten Testaments (inclusive Septuaginta) und der (nicht rabbinischen) Literatur des Frühjudentums unter besonderer Berücksichtigung des Gottesbildes, in: J.W. van Henten (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (StPB 38), Leiden/New York u.a. 1989, 76-87; ders., Gerechte und Frevler (Gottlose) in Sap 1,1-6,21. Zum Neuverständnis und zur Aktualisierung alttestamentlicher Tradition in der Sapientia Salomonis, in: H. Hübner (Hg.), Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie (BThSt 22), Neukirchen-Vluyn 1993, 1-54 (hier S. 22f.: Synopse der Parallelen von Jes 53 und Weis 2; 5).

¹¹² Mit Georgi, Hymnus 272.

ἀνθρώπων ἐὰν κολασθῶσιν, ἢ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης (Weish 3,2a.4). Die menschliche Wirklichkeit, die die Menschen zu sehen glauben, ist nicht die eigentliche. Sie erkennen nicht das Göttliche im Menschen, das in dessen geschöpflichem Sein als εἰκόνα τῆς ἰδέας ἀιδιότητος (2,23b) gründet.

Umso bezeichnender ist es daher, dass im Philipperhymnus der Parallelismus der Wendungen ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος und καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος zwar (noch) gut zu erkennen ist, doch offensichtlich von dem nachfolgenden ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν durchbrochen wird, da dieses wohl kaum einen Satzanfang bilden kann, sondern sich über das καὶ mit der Aussage ἐκένωσεν ἑαυτὸν zusammenschließt.¹¹³ Da damit die beiden Glieder des Parallelismus voneinander abgehoben werden, bekommt der Singular ὡς ἄνθρωπος gegenüber dem pluralen ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων eigenes Gewicht. Anders als im Weisheitsbuch richtet sich damit der Blick auf ein konkretes Einzelgeschick in Welt und Geschichte. Als Gemeinsames zwischen Phil und Weish bleibt freilich, dass die ταπείνωσις wesentlich den Gedanken der „Unterordnung unter die Weltordnung“¹¹⁴ impliziert. In Phil ergeht dies aus der augenfälligen Zurückhaltung, das Geschehen an Gott rückzubinden. Nicht nur Kenose und Knechtsein, sondern auch Erniedrigung und Gehorsam sind objektiv vorgestellt und belassen Gott so merkwürdig im Hintergrund, so dass die Bezogenheit Jesu auf Gott nur eine mittelbare ist. Die Begrenzung seines Weltseins ist dadurch außerordentlich gesteigert.

Wie ist dieses der Gottesgestalt entäußerte Weltsein aber genauer zu fassen? Zwei Dinge geben weiteren Aufschluss: zum einen die Bildterminologie (1), zum anderen der weltbildliche Hintergrund (2).

(1) Der ὁμοίωμα-Begriff wird meist in Parallele zum μορφή-Begriff gesehen, so dass dessen Semantik einfach auf ihn übertragen wird. Dies ist sicher richtig. Aber freilich nur dann, wenn das die ganze Aussage des Hymnus bestimmende Gefälle von μορφή θεοῦ und μορφή δούλου beachtet wird. Die Spannung, die mit dem „Eintausch“ von Gestalt gegen Gestalt gegeben ist, erhellt schlagartig aus

¹¹³ Näher begründet von *Lohmeyer*, Kyrios 37f. – Auch *Hafius*, Christushymnus 7; *U.B. Müller*, Der Christushymnus Phil 2,6-11, in: ZNW 79 (1988) 17-44, 20, situieren den Satzanfang zwischen den parallelen Verben ἐκένωσεν und ἐταπείνωσεν. Doch möchten sie den Parallelismus nicht auseinander reißen, sondern lassen mit diesem den Satz beginnen. Dies hilft auch den Chiasmus der Wendungen μορφή θεοῦ/μορφή δούλου bzw. οὐχ ἀπαγαγὸν ἠγήσατο . . ./ἑαυτὸν ἐκένωσεν betonen.

¹¹⁴ *Georgi*, Hymnus 283, rekurriert seinerseits auf *E. Kutsch*, Art. Demut, in: RGG³ II, 77. Vgl. zustimmend *Gnilka*, Philipperbrief 123, der noch auf Philos Verständnis von ταπείνωσις verweist. Auch für den Alexandriner ist sie „gleichbedeutend mit gehorsamer Anerkennung der Verfaßtheit des im Grunde genommen nichtigen menschlichen Daseins“ (mit Hinweis auf Rer Div Her 29; Congr 107; Poster C 136).

Röm 1,23, einer Stelle, die von der Forschung merkwürdigerweise bisher nicht in Betracht gezogen wurde, obwohl sie exakt die Gegenbewegung zu dem Handeln Christi beschreibt.¹¹⁵ Die Menschen vertauschen, so das Verdikt des Paulus, die δόξα des unvergänglichen Gottes gegen die ὁμοίωμα εἰκόνοϛ des vergänglichen Menschen.¹¹⁶ Der Begriff εἰκών zielt offenbar die höhere Bildebene, ὁμοίωμα dagegen die niedrigere Bildebene an, insofern Homoioima nur das „Bild“ des „Bildes“ des Menschen ist.¹¹⁷ Diese Bilddimension liegt auf genau der Ebene menschlich-weltlicher Begrenztheit, die in Phil von Christus in seiner Sklavengestalt ausgesagt wird. Die Bewegung weg von menschlich vergänglichem Sein hin zur unvergänglichen Doxa Gottes wird mit Christi Kenosis geradezu pervertierend umgekehrt. Der allein der Welt verhaftete Mensch wird von Christus „vorgeführt“, indem er ihm, in das Homoioima der Menschen eintretend, die damit gegebene Begrenzung vor Augen führt.

¹¹⁵ Vgl. nur den ausführlichen Bibelstellenindex in *Martin*, Carmen 356.

¹¹⁶ Ausführlich zur Stelle die Habilitationsschrift des Verf.: *Schwindt*, Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie (noch nicht veröffentlicht).

¹¹⁷ Vgl. SCHLIER, Römerbrief 58: „ὁμοίωμα und εἰκών meinen an sich dasselbe, nämlich Abbild ..., hier aber offenbar unter verschiedenem Gesichtspunkt: ὁμοίωμα unter dem, daß die εἰκών im Abbild da ist; εἰκών in dem, daß dem ὁμοίωμα ein Bild zugrunde liegt. Also kann man sagen, ist ὁμοίωμα das Abbild, εἰκών die Gestalt, die Figur, ὁμοίωμα εἰκόνοϛ das Abbild einer Gestalt ... Im ὁμοίωμα ist also die εἰκών als abgebildete“.

Ein Unterschied in der „Seinsqualität“ ist bereits bei Platon angelegt. Im locus classicus der Mysterienerfahrung, Platons Schilderung der Seelenauffahrt und der Wiedererinnerung an die Idee des Schönen im Dialog Phaidros, kommen ὁμοίωμα und εἰκών in dieser Stufung vor: „Diese nun, wenn sie ein Bild des Dortigen sehen (τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν), werden entzückt und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen. Denn der Gerechtigkeit, Besonnenheit und, was sonst den Seelen köstlich ist, hiesige Abbilder haben keinen Glanz (οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν), sondern mit trüben Werkzeugen können auch nur wenige von ihnen mit Mühe, jenen Bildern sich nahend, des Abgebildeten Art erkennen (ὀλίγοι, ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες, θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος)“ (Phaedr 250ab). Die beiden Bild-Termini werden hier nicht „gleichbedeutend gebraucht“ (so aber *J. Schneider*, Art. ὁμοίωμα, in: ThWNT V, 191), sondern deutlich unterschieden. Die Rede von der Schau des ὁμοίωμα des Seienden bezieht sich nämlich nicht auf die vormalige, präexistente Schau des (bzw. der) Seienden (πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα 249e), sondern auf das irdische, retrospektive Schauen, das zwar zu entzücken vermag, aber dennoch mangelhaft bleibt, da die ὁμοιώματα keinen unmittelbaren „Glanz“ besitzen. Die εἰκόνα dagegen repräsentieren offenbar die ὄντα ungeschmälert, da sich ihnen nur einige wenige nähern können.

Der alte Exegetenstreit, ob ὁμοίωμα vom unmittelbaren Kontext her als „Gleichbild“ oder von Röm 8,3 her als „Analogie“ zu deuten ist, findet damit eine einfache Auflösung.¹¹⁸ Indem Christus zum Homoioma der Menschen wird, hat er an der Bild-, Gestalt- und Seinsebene der Menschen vollen Anteil, ist also deren wirkliches Gleichbild. Zugleich aber ist es ein „analoges“, gemindertes Sein, indes nicht, weil er nicht ganz Mensch wäre, sondern weil er nicht mehr an Gottes urbildhafter „Unvergänglichkeit“ ἐν μορφῇ θεοῦ teilhat (Röm 1,23!).

Diese Interpretation, die den ὁμοίωμα-Begriff sowohl in seiner bildhaft analogen als auch ontologischen Bedeutung ernst nimmt, verdunkelt oder mindert die „Menschwerdung“ Christi nicht, sondern betont sie und gibt ihr Gewicht. Die zweite parallele Bildaussage καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος bringt keinen sachlichen Mehrwert, sondern unterstreicht bloß die Faktizität des Menschseins.¹¹⁹ Von den Menschen ist der „Menschenbild“-Gewordene als Mensch befunden worden.

(2) Dass die Begrenzung des zum Menschen und Sklaven Gewordenen ganz im Gegenüber zu der Unvergänglichkeit Gottes zu denken ist, macht wiederum der Römerbrief deutlich, wenn er in Kapitel 8 - ausgehend von dem Wegeparadigma 8,17 von Leiden und Verherrlichung Christi, das die Botschaft des Philipperhymnus in nuce enthält - der „Vergänglichkeit und Knechtschaft (!) der Schöpfung die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ entgegenhält (8,21). Wenn Röm 8 sodann mit dem Siegeslied über die Todes- und Lebensmächte in der Höhe und in der Tiefe endet (8,38f.), tritt ein weltbildliches Denken und Vorstellen zutage, das auch dem Philipperhymnus zugrunde liegt. Der hellenistisch-jüdische Horizont des Hymnus, wie er schon in 2,6f. in der, wenn auch transformierten und gebrochenen Rezeption verschiedener Vorstellungselemente (Thronrat, Angelologie, Metamorphose, passio iusti, doketische Anthropologie) zum Austrag kommt, weist auf einen „Untergrund“, der von Paulus nicht nur in Röm 8, sondern des Öfteren explizit ins Wort gebracht wird: der dämonische Charakter der dem Menschen vorfindlichen Welt. Dieser bildet letztlich nur die komplementäre Kehrseite zur jüdisch-christlichen Thronratsvorstellung, die eben auch der Philipperhymnus in Eingang und Schluss voraussetzt.

Im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit kann zwischen Engeln und Dämonen kaum scharf geschieden werden. Dem weite Teile der antiken Welt belastenden Gefühl

¹¹⁸ Vgl. zur Unterscheidung Käsemann, Analyse 338-340, der sich selbst für „Analogie“ entscheidet, Gnilka, Philipperbrief 120f., mit der gegenteiligen Position, und Martin, Carmen 199-202.

¹¹⁹ Ähnlich D.J. Macleod, Imitating the Incarnation of Christ: An Exposition of Philippians 2:5-8, in: BS 158 (2001) 308-330, 324f., der die Aussage allerdings durchaus fragwürdig mit dem „Christusbild“ der Evangelien in Verbindung bringt.

eines den gesamten Kosmos beherrschenden Schicksalszwangs,¹²⁰ welcher zu einer Dämonisierung von Geistern und Gestirnen führt, erliegt auch das Frühjudentum, wenn auch der Glaube an die göttliche Vorherbestimmung den εἰμαρμένῃ-Gedanken meist überlagert. Die Vorstellung von gefallenem Engeln, von Giganten und Gestirndämonen, die das Menschenschicksal beeinflussen, ist ohne diesen Zeitgeist nicht zu denken. Wie eng der Bezug zwischen den Menschen und mythisch dämonischen Mächten von Paulus gedacht wird, hat die zuletzt exegeseierte Stelle 1Kor 2,6-8 eindrücklich belegt.¹²¹ Man wird daher nicht übersehen können, dass er in Gal 4,3,9 die Menschen als „unter die Elementarmächte versklavt“ (ὕπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) sieht.¹²² Die kosmischen Dämonenmächte¹²³ versklaven die Menschen in der Zeit vor Christi Sendung in die Welt (4,3f.), aber auch dann noch, wenn diese sich von Gott ab- und jenen zuwenden (4,9).

Ansätze dieser Weltsicht finden sich schon im Menschenbild der so genannten skeptischen Weisheit bei Hiob und Kohelet.¹²⁴ Vom menschlichen Leben als Sklavensein

¹²⁰ Vgl. nur Achilles Tatios 5,17. Weiteres Material bietet *H.S. Versnel*, Isis, una quae es omnia. Tyrants Against Tyranny: Isis as a Paradigm of Hellenistic Rulership, in: ders., Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism (Studies in Greek and Roman Religion 6), Leiden/New York u.a. 1990, 39-95, 86ff.

¹²¹ Es ist sicher nicht zufällig, dass die Archonten in gnostischen Schriften als Schicksalsmächte figurieren: Apokryphon Johannis 72,4: „Er [sc. Jaldabaoth] heckte einen Plan mit seinen Mächten aus, und sie zeugten das Schicksal, und mit Maßen und Zeiten banden sie die Götter des Himmels, die Engel, die Dämonen, so dass alle in seinen [sc. des Schicksals] Fesseln sind, damit es Herr über jeden sei ...“; Pistis Sophia 131: „Es antwortete der Erlöser und sprach zu Maria: ‚Die Archonten der Heimarmene sind es, die den Menschen zwingen, bis dass er sündige‘“. Dieselbe Schrift kennt auch ein Jesuswort, das ihn als Befreier vom Schicksals- und Sphärenzwang der Äonenmächte ausweist (Pistis Sophia 15).

¹²² Vgl. als Parallele nur Poimandres Corp Herm 1,15: „... obwohl der Mensch unsterblich ist und im Besitze der Macht über alles, erleidet er Sterbliches als Untertan des Schicksals. Er steht über der Sphärenstruktur und ist doch ein Sklave der Himmelsphären“.

¹²³ Zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου vgl. *J. Blinzler*, Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus, in: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, Vol. II (AnBib 17/18) Rom 1963, 429-443; *D. Rusam*, Neue Belege zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gal 4,3,9; Kol 2,8,20), in: ZNW 83 (1992) 119-125; *J. Eckert*, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (BU 6), Regensburg 1971, 88-93.126-130; *R. Schwindt*, Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie (WUNT 148), Tübingen 2002, 452, Anm. 457.

¹²⁴ Darauf hat im Zusammenhang von Phil bes. *Müller*, Christushymnus 28f., hingewiesen im Anschluss an *O. Kaiser*, Der Mensch unter dem Schicksal (1972), in: ders., Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit (BZAW 161), Berlin/New York 1985, 63-90; *ders.*, Die Sinnkrise

handelt besonders eindrücklich Hiob 7,1-3. Bei Koh 3,1.17-19; 6,10; 8,8; 9,12 kommt der Schicksalsglaube hinzu, der offenkundig von dem „die hellenistische Welt durchziehenden Lebensgefühl des Ausgeliefertseins an das Schicksal und den Zufall“¹²⁵ beeinflusst ist. Astrologische und dämonologische Deutungsmuster finden sich hier allerdings noch nicht, in späterer Zeit indes umso häufiger, wenn sie auch weiterhin von dem Schöpfungs- und Vorsehungsglauben in charakteristischer Weise gebrochen sind.¹²⁶

Bei Philo, der unter platonisch-pythagoreischem Einfluss steht, verschärft sich diese Sicht noch.¹²⁷ Der Körper wird als *δουλεία*, *κάκωσις* und *δεινή ταπεινώσις* der Seele empfunden (Rer Div Her 269). An die Sphäre des Irdisch-Fleischlichen gebunden, lebt der Mensch wie in Knechtschaft, die nur durch Pneuma-Inspiration überwunden werden kann. Auch wenn der Allegoriker sichtlich bemüht gegen die allgegenwärtige *δεισιδαιμονία* ankämpft (vgl. Gig 16), kommt auch er nicht umhin, „von Massen schlechter Bewohner“ zu sprechen, die sich im Seelenhaus des Menschen niederlassen und von guten engelischen Geistern vertrieben werden müssen (Som 1,148f.).¹²⁸

Dass der Philipperhymnus ein ausgebildetes dualistisches System wie das eines Philo oder gar späterer gnostischer Mythen voraussetzte, wird man sicher nicht behaupten können. Ihm liegt aber ein pessimistisches Weltgefühl zugrunde, das der Einsicht in die Sündenlastigkeit und Vergänglichkeit der Schöpfung entspringt und eine allgemeine Lebensangst oder gar eine konkret bedrängende Furcht vor Geistmächten befördert. Freilich sind die Grenzen zwischen Anthropologie und Dämonologie nicht scharf gezogen. Paulus kann von Gesetz, Fleisch, Sünde und Tod sprechen, daneben aber auch von Mächten und Gewalten der Höhe oder Tiefe (vgl. Röm 7f.). Der Sklavenexistenz unter den Weltelementen (Gal 4) geht die Sklavenexistenz unter der Sünde parallel (vgl. Röm 6,6.12; 7,24). An einigen Stellen in Röm 7 gewinnt die Herrschaft der Sünde gar das Gesicht eines Dämons.¹²⁹ Auch die Mehrdeutigkeit der Archonten in 1Kor 2,6-8 als irdischen Machthabern, die von dämonischen Mächten gelenkt werden, gibt dem Ausdruck.

bei Kohelet (1978), in: ders., *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlin/New York 1985, 91-109.

¹²⁵ *Kaiser*, Sinnkrise 101.

¹²⁶ Man vgl. nur die Schrift des Sem und die in Qumran geübten exorzistischen und astrologischen Praktiken (s. *Schwindt*, *Weltbild* 261ff., bes. 267-271.289f.).

¹²⁷ Näheres bei *E. Brandenburger*, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (WMANT 29), Neukirchen-Vluyn 1968, 154ff., bes. 173: „Daß Menschsein schlechthin Sklavensein bedeutet: dieses *δουλεία*-Motiv aus Phil 2,6ff hat in der dualistischen Weisheit seinen historischen Verstehensrahmen“.

¹²⁸ Vgl. *Schwindt*, *Weltbild* 339f.

¹²⁹ *L. Schottroff*, *Die Schreckenherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus*, in: *EvTh* 39 (1979) 497-510, 501: „Der von der Sünde beherrschte Mensch ist wie ein Besessener, der nicht mehr selbst handelt, sondern aus dem

Diese weltbildliche Matrix nun vorausgesetzt, kann die Kenosis Christi nahezu stringent als ein Verzicht auf ein Sein im engelischen Thronrat Gottes ἐν μορφῇ θεοῦ und die Annahme eines menschlichen Seins unter der Knechtschaft der Weltmächte μορφήν δούλου λαβών verstanden werden.¹³⁰ Um mit Röm 8,21 zu reden: Der Präexistente tauscht „die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ gegen „die Knechtschaft der Vergänglichkeit“ der von Gott unterworfenen und von den dämonischen Mächten beherrschten Schöpfung (Röm 8,38).¹³¹

Das „Wort vom Kreuz“ als mythologischer Imperativ

2,8 bereitet der Auslegung wiederum beträchtliche Schwierigkeiten. Während man seit der Reformation bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts den Hymnus, ausgehend von diesem Vers, vornehmlich unter ethisch-paränetischem Gesichtspunkt deutete, das Tun und Ergehen Christi also als Paradigma für die Gesinnung der Christen verstand, wurde diese Interpretation von Käsemann nachhaltig in Frage gestellt.¹³² Noch Lohmeyer konnte ohne weiteres vom Leben Christi bis zum

heraus es handelt, denn die Sünde wohnt in ihm (7,17.20). In die Nähe dieser Vorstellung gehören wohl auch einige Wendungen in 7,8-11, in denen Paulus auf die alttestamentliche Sündenfallgeschichte Bezug nimmt. Sünde ist Satan, der auf der Lauer liegt, die Gelegenheit ergreift und Adam verführt“.

¹³⁰ Für diese Deutung, die v. a. von Käsemann, Analyse 337, vertreten wurde, votieren auch R. Bultmann, Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief, in: CNT 11 (1947) 1-14, 6f.; Bornkamm, Verständnis 181; Jervell, Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76), Göttingen 1960, 229; G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß, Neukirchen-Vluyn 1972, 142f.; Gnllka, Philipperbrief 121; A. Weiser, Art. δουλεύω κτλ., in: EWNT I, 852. Zur Kritik vgl. Hofius, Christushymnus 62f., der im Übrigen auch eine dämonologische Interpretation von 2,10 ablehnt bzw. im Sinne seiner Deutung von 2,7 ablehnen muss. – Vgl. auch H. Binder, Erwägungen zu Phil 2,6-7b, in: ZNW 78 (1987) 230-243, 234ff., der die Knechtsgestalt auf Christi Verhältnis zu den Menschen deutet und den Hymnus in nächste Nähe zum Logion Mk 10,45; Mt 20,28 rückt.

¹³¹ Im unmittelbaren Kontext liegt eine dualistische oder dämonologische Lesart von Röm 8,20f. nicht nahe (kritisch zu einer Synopse von Phil 2,7 und Röm 8,21 U.B. Müller, Der Brief des Paulus an die Philipper [ThHK 11,1], Leipzig 1993, 98). Von 8,38 her ist die Stelle aber dafür zumindest offen.

¹³² Vgl. seine Einleitung Käsemann, Analyse 313ff. Als Vorläufer ist neben J. Koegel, Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil 2, 5-11 (BFChTh 12,2), Gütersloh 1908, 41f., und K. Barth, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8). Vorlesung Münster Wintersemester 1925/1926, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1933, hg. von W. Fürst, Zürich 1976, 54-62, auch der von Käsemann nicht erwähnte Phil-Kommentar von J.C.K. v. Hofmann, Der Brief Pauli an die Philipper, in: ders., Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, VI/3, Nördlingen 1871, zu nennen. Zur forschungsgeschicht-

Tode als dem „göttliche(n) Beweis einer beispielhaften Demut“¹³³ reden. Käsemann stellte dem die viel zitierte These gegenüber, dass die Erniedrigung nur eine Phase auf dem Erlöserweg sei, die als solche nicht isoliert werden könne und dürfe: „Der Anthropos bleibt himmlisches Wesen und kann darum gar nicht Vorbild werden. Er offenbart Gehorsam, aber er macht ihn nicht zur Imitation vor. Er ist Urbild, nicht Vorbild, um es zugespitzt zu sagen. Darum braucht nicht erörtert zu werden, wem gegenüber solcher Gehorsam erfolgt. Es kommt ja alles auf die Epiphanie des Gehorsamen an.“¹³⁴

Dass eine Spannung zwischen 2,8 und den durchweg mythologisch diktionierten Aussagen 2,6f. besteht, lässt sich kaum leugnen. Dennoch scheint es voreilig, sich des Problems einfach redaktionskritisch zu entledigen, indem man den gesamten Vers 2,8 einfach als paulinischen, ethisch akzentuierten Zusatz ausscheidet, um dem verbliebenen Text seine rein christologische Konzeption zu sichern.¹³⁵ Ebenso fragwürdig ist der Versuch von H.-M. Schenke, mit Verweis auf den sapientialen Demuthymnus aus den Lehren des Silvanus (NHC VII, 110,19-111,13) nachzuweisen, dass der Philipperhymnus „von vornherein in der Paränese zu Hause“ und „schon als Teil weisheitlicher Paränese zur Demut entworfen“¹³⁶ ist. Einem Vergleich beider Texte steht schon im Weg, dass das Phil 2 bestimmende Schema von Selbsterniedrigung und Erhöhung in dem Demuthymnus aus Nag Hammadi fehlt.¹³⁷

Von der Exegese wenig beachtet ist, dass schon Käsemann¹³⁸ selbst bei aller Vorliebe für Zuspitzungen das ethische Moment gegenüber dem mythischen und

lichen Einordnung von Käsemanns Ansatz vgl. *R. Morgan, Incarnation, Myth, and Theology: Ernst Käsemann's Interpretation of Philippians 2:5-11*, in: R.P. Martin, B.J. Dodd (Hg.), *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Louisville 1998, 43-73, 43-49.

¹³³ *Lohmeyer*, Kyrios 42.

¹³⁴ *Käsemann*, Analyse 344f.

¹³⁵ So *Strecker*, Redaktion 149f.

¹³⁶ *H.-M. Schenke*, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis, in: B. Aland (Hg.), *Gnosis*. FS: H. Jonas, Göttingen 1978, 351-372, 368. Die Einleitung des Demuthymnus lautet: „Erkenne, wer Christus ist, und mache ihn dir zum Freund! Denn dieser ist der Freund, der vertrauenswürdig ist. Ebenso ist er der Gott und der Lehrer. Dieser, obwohl er Gott ist, wurde deinetwegen zum Menschen“ (Übers. nach *G. Lüdemann/M. Janssen*, Phil 2,6-11 und gnostische Christushymnen aus Nag Hammadi, in: B. Kollmann u.a. [Hg.], *Antikes Judentum und Frühes Christentum*. FS: H. Stegemann [BZNW 97], Berlin/New York 1999, 488-511, 503, die jüngst, allerdings unter anderer Fragestellung, den Text mit Phil 2 erneut verglichen haben).

¹³⁷ Vgl. *Müller*, Christushymnus 18.

¹³⁸ *Käsemann*, Analyse 341f.

christologischen durchaus nicht ausgeblendet hat.¹³⁹ Andererseits bemerkt er zu Recht, dass das Fehlen einer explizit soteriologischen Aussage nicht ohne weiteres gegen eine soteriologische Deutung geltend gemacht werden darf. In der Tat finden sich in den paulinischen Briefen und überhaupt im NT Aussagen, welche die eschatologisch perspektivierte universale Relevanz des Heilswerkes Christi herausstellen.¹⁴⁰ Für Paulus ist besonders auf Stellen zu verweisen, die sein Selbstverständnis als Apostel reflektieren und die ganz unter dem Heilsindikativ der Aufrichtung der Erniedrigten durch Gott stehen (2Kor 7,6; 11,7). Die Leiden des Apostels, die „das Leben Jesu an seinem Leib sichtbar machen“ (2Kor 4,10b), sind getragen von einem „Übermaß an Gotteskraft“ (4,7), welche im Eschaton „in maßlosem Übermaß ein ewiges Gewicht an Herrlichkeit“ (4,17) verleihen wird. Wichtig sind weiter die Stellen, welche Christi Auferstehung kosmisch dimensionieren. Neben Röm 8,34.38f. ist an 1Kor 15,20-28 zu denken, wo der von den Toten auferstandene Christus als ἀπαρχή der endzeitlichen Auferweckung und Erlösung vorgeführt wird. Der damit einhergehende Herrschaftswechsel unterstreicht die weltumfassende Bedeutung der Auferstehung und Erhöhung Christi.

Nicht minder deutlich zeigt sich der mythisch-soteriologische Charakter des Christusgeschehens im Philipperhymnus selbst. Nicht nur Christi Präexistenz und sein Kyriossein am Ende verweisen auf Mythisches, sondern, wie gesehen, auch die Kenose und „Menschwerdung“. Wie bereits M. Dibelius bemerkte, begann Christi Verzicht aus Demut „schon in der Präexistenz und setzte sich in seinem Erdenleben bis zum Tode fort; so gehören ἐκένωσεν und ἐταπεινώσεν zusammen: beide bezeichnen Sittliches, beide lassen sich aber nicht auf das geschichtliche Leben Jesu einschränken, sondern stehen in übergeschichtlichem, ‚mythischem‘ Rahmen“¹⁴¹. Dass die Aussage über das Mensch- und Sklavesein Christi ebenfalls in einen kosmisch übergreifenden Horizont gestellt werden kann, bekräftigt diese Einordnung zusätzlich.

Vor diesem Hintergrund wird auch der Zielpunkt der Kenosebewegung, das μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, zu deuten sein. Mit μέχρι ist der tiefste Punkt der kenotischen „Gottesferne“ angezeigt. Der Tod bildet die größte widergöttliche Macht und ist daher auch der, der im endzeitlichen Drama als „letzter Feind entmachtet wird“ (ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται 1Kor 15,26). Dass der Menschgewordene im letzten Akt seiner Erniedrigung den Tod auf sich nimmt,

¹³⁹ Darauf verweist immerhin *Strecker*, Redaktion 143, Anm. 5, und ihm folgend *Müller*, Christushymnus 18.

¹⁴⁰ Der Hinweis auf die jüdische Weisheit, in der das Schema von Erniedrigung und Erhöhung vorgeprägt ist und die in synoptischer Überlieferung (Mt 23,12) Fuß fasst, scheint demgegenüber zweitrangig (vgl. aber *Müller*, Brief 103f.).

¹⁴¹ *Dibelius*, Philipper 79f.

ist daher mehr als ein Vorzeichen der beginnenden eschatologischen Wende. Es ist der Beginn der Entmachtung des Todes und aller gottwidrigen, die Welt versklavenden Mächte. Im Hinblick auf die Triade der himmlischen, irdischen und unterirdischen Mächte, die dem erhöhten Kyrios kniefällige Ehrerbietung erweisen (2,10), hat Lohmeyer das μέγχι θανάτου weitergehend als Christi „Eingehen in das Reich des Todes, also als eine Art von descensus ad inferos“¹⁴² deuten wollen. Christus sei demnach durch drei Reiche gewandert, durch das himmlische, irdische und unterirdische. Und diese drei Reiche lägen ihm am Ende auch zu Füßen. Eine solch weitgeführte mythologische Deutung ist allerdings nur vertretbar, wenn man den Text hier auch enden lässt. Die Hinzufügung θανάτου δὲ σταυροῦ, welche die Aussage, wie die Partikel δέ anzeigt, nochmals steigern möchte, lenkt die Aufmerksamkeit nämlich nicht auf einen Descensus, sondern auf den Kreuzestod. Wie keine andere Wendung im Hymnus deutet das „Wort vom Kreuz“ auf paulinische Diktion. Was trägt es zur Frage aus, ob 2,8 mythisch-soteriologisch oder ethisch-paränetisch intentioniert ist?

Überraschenderweise steht der Kreuzestopos keiner der Lesarten im Wege, sondern verstärkt sie beide vielmehr. Was letztere Lesart angeht, ist zunächst kaum zu leugnen, dass Erniedrigung und Gehorsam eine ethisch vorbildhafte Norm statuieren, die im Kontext des Briefes einen paränetischen Imperativ ergeben.¹⁴³ Eine möglicherweise akute lebensbedrohliche Bedrängnis der philippischen Christen könnte den Apostel bewogen haben, Christi Kreuzestod als Beweis einer vorbildlichen Demut, die Kenosis noch steigernd, ins Wort zu bringen.¹⁴⁴ Nicht zufällig gelten ihm seine Opponenten als „Feinde des Kreuzes Christi“ (3,18). Wie

¹⁴² Lohmeyer, Kyrios 43.

¹⁴³ Vgl. die Verbindung von ἐταπείνωσεν (2,8) mit der Forderung in 2,3, sich in ταπεινοφροσύνη zu bewähren, weiter die von ὑπήκοος (2,8) mit ὑπηκούσατε in 2,12. Siehe auch S. Fowl, Christology and Ethics in Philippians 2:5-11, in: R.P. Martin, B.J. Dodd (Hg.), Where Christology Began. Essays on Philippians 2, Louisville 1998, 140-153, 145-148. – Weiter ist auf 2Kor 8,9 zu verweisen, eine Stelle, die nach J. Eckert, Der Gekreuzigte als Lebensmacht. Zur Verkündigung des Todes Jesu bei Paulus, in: ThGl 70 (1980) 193-214, 205, darauf aufmerksam macht, dass „nicht nur die Identität des Auferweckten mit dem Gekreuzigten, sondern auch die Identität des Gekreuzigten mit dem Menschgewordenen zu sehen (ist). Das Kreuz Jesu ist der Identitätsbeweis. Insofern spiegelt sich in den Aussagen Phil 2,6-8 und 2 Kor 8,9 auch das Leben Jesu wider. Dies dürfte mit eine Voraussetzung dafür sein, daß Paulus beide Texte ethisch auswertet“.

¹⁴⁴ Lohmeyer, Kyrios 45, denkt sogar an ein potentielles Martyrium, für das der Brief aber keine Anhaltspunkte bietet. Vgl. R. Jewett, The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians, in: NT 12 (1970) 40-53; P. S. MINEAR, Singing and Suffering in Philippi, in: R.T. Fortna, B.R. Gaventa (Hg.), The Conversation Continues. Studies in Paul and John. FS: J.L. Martyn, Nashville 1990, 202-219, 217f.

aus dem locus classicus paulinischer Kreuzesrede 1Kor 1,18ff. ergeht, stellt diese nicht bloß ein hermeneutisches Prinzip kritischer Gottes- und Weltrede dar, sondern ist stets auch konkret drängende Aufforderung, sich hochmütigen Selbststrühmens zu entledigen und seine Schwachheit vor Gott erkennend und bekennend zu leben.

Doch verbinden sich mit dem Kreuzeslogos auch eine mythisch dimensionierte Christologie und Soteriologie. Da das Sein Christi als Dasein für andere vorgestellt ist, gilt es als prägendes Modell für die Christen (vgl. nur 1Kor 8,11). Ausdruck dieser Wirklichkeit in komprimiertester Form ist das Kreuz.¹⁴⁵ Im Logos des Kreuzes wird die Kreuzigung als ἀρχή präsent, besonders verdichtet im jeweiligen Nachleben. Das Kreuz ist mythisches Symbol, das eine Dynamik zum Austrag bringt, die den Mythos von einer heilen Welt, zu der man zurückkehren könnte, ein für alle Mal vernichtet.

Der „Kreuzesmythos“ hat freilich auch seine positive Kehrseite. Nach 1Kor 2,6-8 wird der gekreuzigte Christus als Gottes Weisheit prädiert, die von den Archonten nicht erkannt worden ist. Mit Blick auf die von Gott vor den Äonen bestimmte Verherrlichung bildet die Weisheit des Kreuzes den Zeiten umspannenden Brennpunkt seines Heilshandelns. In der Kontingenz historischen Geschehens stiftet sie einen universalen zeitlichen und räumlichen Zusammenhang von mythologischer Struktur. Nur diese Identitätspotenz des Mythischen¹⁴⁶ vermag irdisches Geschehen und Erleben, Raum- und Zeitdilatation übergreifend, deutend einzuholen und dem Skandalon des Kreuzes einen soteriologischen Indikativ und einen daraus abgeleiteten Imperativ zu gewinnen. Der mythische Charakter des Kreuzes lässt weiter das Christusgeschehen als universalen Herrschaftswechsel verstehen. Dass die Archonten den „Herrn der Herrlichkeit“ kreuzigten, stellt sie außerhalb der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes und präfiguriert ihre Unterwerfung unter den von Gott erhöhten Kyrios Christus (1Kor 15,24-28).

In summa ergibt sich, dass das „Wort vom Kreuz“ das Bindeglied zwischen der paränetisch akzentuierten Erniedrigungs- bzw. Gehorsamsaussage und der mythischen Soteriologie des Christushymnus darstellt. Nur weil es mythologisch ist, ist es bleibender Indikativ. Nur weil es Indikativ ist, der das Christusgeschehen soteriologisch deutet, kann es Imperativ sein, der zur „nachlebenden Arbeit am Mythos“ anhält. Zumindest aus paulinischer Sicht stellt das „Wort vom Kreuz“ also keinen Zusatz dar, der die Nennung des Todes als nochmalige Überbietung

¹⁴⁵ Vgl. G. Sellin, Mythologeme und mythische Züge in der paulinischen Theologie, in: H.H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie), Gütersloh 1988, 209-224, 222.

¹⁴⁶ Zur Rationalität und Identität im Mythos vgl. K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985; Sellin, Mythologeme 211f., und die dort angegebene Literatur.

der Konsequenz der Selbsterniedrigung störte, sondern ist der wesentliche Schlusspunkt, der das Eigentliche christlicher Erlösung ins Wort bringt.¹⁴⁷

Dass Paulus die urchristliche Überlieferung von Erniedrigung und Gehorsam Christi gerade in einem mythologisch geformten Hymnus aufnimmt, ist höchst signifikant für seine Christologie, die vom irdischen Jesus fast nie, umso öfter aber vom Kyrios spricht. Im Philipperhymnus schlägt er die Brücke zwischen dem dienenden Jesus der Evangelien und dem sterbend das Heil bringenden Christus.¹⁴⁸ Paulus vermag damit deutlich zu machen, dass Christus Vorbild ist, weil er Urbild ist. Auch wenn die Gläubigen das Tun Christi nach-leben, ist nur dessen Leben Urgeschehen, das den Referenzrahmen dafür bildet, dass erlöstes Leben überhaupt möglich wird. Die Singularität des Christusgeschehens ergeht besonders auch aus der zweiten Strophe 2,9-11.

2. Die Erhöhung Christi zum Kyrios

Dass in 2,9 eine Wende einsetzt, wird bereits von dem Wechsel des Subjekts angezeigt. Während der Präexistente und der Menschgewordene aus freien Stücken handelte, wird er jetzt selbst Objekt göttlichen Handelns.¹⁴⁹ Gnilka glaubt einen Stillbruch feststellen zu können, da, wie ihm der Vergleich mit Joh 3,13; Eph 4,8-10 nahe legt, „gut auch von der Auffahrt oder Rückkehr des Himmelswesens die Rede (hätte) sein können“, und sieht daher „das Ineinanderwirken zweier verschiedener, religions- und traditions-geschichtlich begründeter Vorstellungsweisen“¹⁵⁰ gegeben. Offenkundig denkt er dabei an eine Verbindung der biblisch-jüdischen Anschauung von Erniedrigung und Erhöhung mit dem Überlieferungs-

¹⁴⁷ Eine beachtliche Parallele stellt Hebr 12,1b.2 dar: „und lasst uns laufen mit Geduld in dem Kampf, der uns bestimmt ist, und aufsehen zu Jesus, dem Urheber und Vollender des Glaubens, der, obwohl er hätte Freude haben können (oder: um der vor ihm liegenden Freude willen), das Kreuz erduldet und die Schande gering achtete und sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones Gottes“. Die Stelle (Näheres bei *Gräßer*, An die Hebräer. 3. Teilband: Hebr 10,19-13,25 [EKK 17,3], Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 235-244, bes. 243f.) enthält nicht nur in nuce das bereits in Hebr 1-2 explizierte Schema von Präexistenz, Erniedrigung und Erhöhung mit Inthronisation, sondern begreift das Kreuz (statt als bloßes Anhängsel zum Sterben oder kontingentes Durchgangsstadium zur Verherrlichung) „unter dem Gesichtspunkt der Erniedrigung als Inbegriff der Schande und Schmach“ (*Hofius*, Christushymnus 15). Ob man von daher (mit *Hofius*, Christushymnus 16) θανάτου δὲ σταυροῦ in Phil 2,8 als vorpaulinisch erweisen kann, ist jedoch fraglich, da ein vorpaulinischer Hymnus auch ohne diesen Zusatz gut denkbar ist.

¹⁴⁸ Mit *Käsemann*, Analyse 346.

¹⁴⁹ Vgl. *Lohmeyer*, Kyrios 46.

¹⁵⁰ *Gnilka*, Philipperbrief 125.

kreis des Anthroposmythos.¹⁵¹ Die Existenz eines solchen Mythos lässt sich jedoch nach heutigem religionsgeschichtlichen Kenntnisstand für die ntl. Zeit nicht wirklich nachweisen. Die einzelnen Elemente, die gerade auch für Stellen wie Joh 3,13 und Eph 4,8-10 herangezogen werden, lassen sich leicht auf biblische oder jüdisch hellenistische Vorbilder zurückführen.¹⁵²

Ein „Stilbruch“ im Philipperhymnus ist im Übrigen auch von dem Subjektswechsel von Christus zu Gott her nicht indiziert. In den biblisch-jüdischen Modellen eines Ab- und Aufstiegschemas, angefangen von den engelischen und sapientialen Paradigmen bis hin zu der philonischen Inspirationsvorstellung, ist stets Gott im Sinne von Ps 68 der eigentlich Agierende. Dies zeigen auch Joh 3,13 und Eph 4,8-10, wo der Kontext je dezidiert theologisch angelegt ist.¹⁵³ Erst recht gilt dies von dem Schema von Erniedrigung und Erhöhung, wonach, wie etwa im vierten Ebed-Lied, Gott den erhöht, der sich erniedrigt hat. Das Lied schließt mit einer durch „darum“ eingeleiteten Gottesrede Jes 53,12, welche die Erhöhung des Knechts verkündet. Im Philipperhymnus ist die Handlungsträgerschaft Gottes sogar ausdrücklich betont. Dadurch wird nicht nur die Hinordnung Christi auf Gott, sondern auch die Wirklichkeit des Menschseins Christi zusätzlich prononciert.

Eine weitere Steigerung liegt in dem Superlativ *ὑπερύψωσεν* beschlossen: Gott hat den Menschgewordenen „übererhöht“.¹⁵⁴ Damit scheint schon vorwegnehmend die alles überragende, selbst den Präexistenzstatus überbietende Herrscherstellung Christi angedeutet.¹⁵⁵ Da Paulus ansonsten auf die Erhöhung

¹⁵¹ Vgl. *Gnilka*, Philipperbrief 143-147, bes. 146f.

¹⁵² Für Joh 3,13 vgl. *M. Theobald*, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg/Basel 2002, 587f.; *E. Ruckstuhl*, Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohns, in: ders., Jesus im Horizont der Evangelien (SBA 3), Stuttgart 1988, 277-310, für Eph 4,8-10 *Schwindt*, Weltbild 399-430.

¹⁵³ Zur theologischen Ausrichtung von Eph 4,8-10 vgl. *Schwindt*, Die Bitte um Gottes Gaben als Mitte christlicher Existenz. Zur Theologie des Epheserbriefes, in: *TThZ* 111 (2002) 42-61, 58f.

¹⁵⁴ Vielleicht rekurriert die Formulierung auf LXX-Ps 96,9: ὅτι σὺ εἶ κύριος ὁ ὑψιστος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν, σφόδρα ὑπερψώθης ὑπὲρ πάντας τοὺς θεούς (so zuerst *K.H. Rengstorf*, Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft, Witten ²1954, 18, Anm. 17). Zur Semantik der *ὑπέρ*-Komposita vgl. *G. Dellling*, Zum steigenden Gebrauch von Komposita mit *ὑπέρ* bei Paulus, in: *NT* 11 (1969) 127-153.

¹⁵⁵ So auch u.a. *Héring*, Royaume 163; *Cullmann*, Christologie 184f.; *M. Casey*, From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology, Cambridge 1991, 114; *G. Strecker*, Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und hg. von F.W. Horn, Berlin/New York 1996, 172; mit Einschränkung

Christi nicht zu sprechen kommt, sondern immer nur auf Auferstehung und Auferweckung,¹⁵⁶ verweist das Erhöhungsmotiv samt dem Folgenden auf eine Christologie, wie sie in Apg 2,33; 5,31 und Joh 3,14; 8,28; 12,32.34 expliziert wird. Der Philipperhymnus ist daher wichtiger Beleg dafür, dass Paulus die urchristliche Erhöhungschristologie in seine Konzeption zu integrieren weiß.

2,9b verbindet die Übererhöhung Christi mit einer Namensverleihung: καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Auch hier wird man auf Parallelen außerhalb des Corpus Paulinum verwiesen.

Die Namensverleihung führt auf den uralten Glauben zurück, dass in jedem Namen das Wesen der benannten Persönlichkeit real repräsentiert sei. Der Name birgt die Potenz der Kommunikation, zum Schlechten (Beschwörung von Dämonen) wie zum Guten (Verehrung und Anbetung einer Gottheit). Dass sich mit dem „Namen“, insbesondere dem Onoma Jesu, im NT Dämonologisches verbinden kann, zeigt die in Apg 19,13-20 geschilderte Episode, wonach eine Gruppe jüdischer Beschwörer in Ephesus den Jesusnamen für exorzistische Praktiken missbrauchen.¹⁵⁷ Noch eindrücklicher ist die Stelle Eph 1,21, die die Inthronisation in einen ὑπεράνω-Status über alle kosmischen Mächte ins Wort bringt, wobei die Universalität der Herrschaft durch eine dämonologische Namensreihe bekräftigt wird, die mit dem alle Namen umfassenden Hinweis καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου beschließt.¹⁵⁸

In Phil 2,9b wird Christus selbst ein Name verliehen, und zwar „der Name, der über allen Namen ist“, womit nur der Name Gottes gemeint sein kann (vgl. Hebr 1,4).¹⁵⁹ Diese „Umschreibung des hochheiligen Gottesnamens“¹⁶⁰ lässt allerdings

auch *O'Brien*, Epistle 236; vgl. ferner die Diskussion von *L.J. Kreitzer*, „When He at Last Is First!“, Philippians 2:9-11 and the Exaltation of the Lord, in: R.P. Martin, B.J. Dodd (Hg.), *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Louisville 1998, 111-127, 118.

¹⁵⁶ Vgl. bes. die Parallele Röm 10,9, in der die Homologese „Kyrios ist Jesus“ dem von Gott Auferweckten gilt. Dazu zuletzt *A. Lindemann*, Jesus als der Christus bei Paulus und Lukas. Erwägungen zum Verhältnis von Bekenntnis und historischer Erkenntnis in der neutestamentlichen Christologie, in: J. Schröter, R. Brucker (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW 114), Berlin/New York 2002, 429-461, 435-441.

¹⁵⁷ Näheres bei *H.-J. Klauck*, Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas (SBS 167), Stuttgart 1996, 114-116; *Schwindt*, *Weltbild* 74f.

¹⁵⁸ Vgl. zur Stelle *Schwindt*, *Weltbild* 362ff., bes. 366.

¹⁵⁹ Mit der Mehrheit der Ausleger. – *D. Zeller*, New Testament Christology in its Hellenistic Reception, in: NTS 46 (2001) 312-333, 316, dagegen siedelt den Hymnus vornehmlich in einem paganen Kontext an und äußert sich daher skeptisch gegenüber einer Deutung als Gottesname, da in diesem Fall eine direkte Nennung des Namens Gottes zu erwarten sei.

¹⁶⁰ *Hofius*, Christushymnus 27.

im Unklaren, welche Namen der Ausdruck $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\nu}\omicron\mu\alpha$ umfasst. Im Hinblick auf Eph 1,21 kann an die kosmischen, insbesondere die dämonischen Mächte gedacht werden.¹⁶¹ Auch Hofius hält dies für „nicht unmöglich“¹⁶², glaubt aber mit Blick auf die Trias der „Himmlichen, Irdischen und Unterirdischen“ in 2,10 eine dämonologische Deutung ausschließen zu können. Da diese Wesen, von denen eine Proskynese ($\pi\acute{\alpha}\nu \gamma\acute{\omicron}\nu\upsilon \kappa\acute{\alpha}\mu\upsilon\eta$) und eine Akklamation ($\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \gamma\lambda\acute{\omega}\sigma\sigma\alpha \acute{\epsilon}\xi\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\eta}\sigma\eta\tau\alpha$) ausgesagt wird, offensichtlich die Gesamtheit der $\pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{\nu}\omicron\mu\alpha$ darstellen, wird man die Frage in der Tat von ihnen aus beantworten müssen.

Sprachlich ist kaum zu entscheiden, auf welche Potenzen sich die Trias der $\acute{\epsilon}\pi\upsilon\rho\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\iota}\omega\nu \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\epsilon}\pi\gamma\epsilon\acute{\iota}\omega\nu \kappa\alpha\tau\alpha\chi\theta\omicron\nu\acute{\iota}\omega\nu$ bezieht. Die herangezogenen Parallelen stammen sämtlich aus spätantiken Texten.¹⁶³ Außerdem haben die dort verwendeten topologischen Adjektive als solche nirgends dämonologische Bedeutung.¹⁶⁴ Freilich gilt auch das Umgekehrte. Eine Deutung der Trias auf die Engel, die Menschen und die Toten ist ebenso wenig zu belegen. Auch diese Referenzen sind abhängig vom jeweiligen Kontext.¹⁶⁵ Die kosmologischen und dämonologischen Texte der Antike belegen zur Genüge, dass die verschiedenen Kosmosräume nicht eindeutig auf Dämonen, Engel, Menschen oder Totenseelen festlegbar sind.¹⁶⁶

Was weiterführt, ist daher nicht das Bemühen um eine konkrete Identifizierung der Adjektive, sondern der Hinweis auf den besonderen Charakter solcher Weltformeln. Die phil Trias verweist nämlich auf eine religiöse Weltrede, wie sie bereits in den polytheistisch mythischen, an altorientalischen Vorstellungen orientierten Weltkonstruktionen Homers und Hesiods voll ausgebildet ist. Diesen liegt ein ausgeprägtes Bereichsdenken zugrunde, das den Kosmos nicht als ein

¹⁶¹ So u.a. *Dibelius*, Philipper 79; *Käsemann*, Analyse 349-353.

¹⁶² *Hofius*, Christushymnus 27.

¹⁶³ Eine ausführliche Diskussion der in Frage kommenden Belege bietet *Hofius*, Christushymnus 20-40.122-131.

¹⁶⁴ Selbst im dämonologischen Text Sal begegnet die Trias $\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\rho\iota\alpha \kappa\alpha\acute{\iota} \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\gamma\epsilon\iota\alpha \kappa\alpha\tau\alpha\chi\theta\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ nie in absoluter Form, sondern wird eindeutig als Gruppe von dem Dämonenfürsten Beelzebul unterstehenden $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha$ gekennzeichnet (16,3; 18,3; 22,1; zu Beelzebul vgl. 6,1).

¹⁶⁵ Gegen *Hofius*, Christushymnus 125, der einerseits betont, dass sich „kein einziger eindeutiger Beleg“ für eine dämonologische Bedeutung beibringen lasse, andererseits aber „genügend ‚Parallelen‘“ auszumachen glaubt, „in denen mit diesen Ausdrücken die Engel im Himmel, die Menschen auf Erden und die Toten in der Unterwelt bezeichnet werden“.

¹⁶⁶ Man vgl. nur die Himmelsvorstellung des Epheserbriefes, die $\acute{\epsilon}\nu \tau\omicron\acute{\iota}\varsigma \acute{\epsilon}\pi\upsilon\rho\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\iota}\omega\iota\varsigma$ nicht nur den erhöhten Christus, sondern auch die Gläubigen und die dämonischen Mächte ansiedelt (vgl. *Schwindt*, Weltbild 355ff.).

Ganzes, sondern als die Gesamtheit seiner verschiedenen Göttern oder Mächten zugeordneten Teile begreift.¹⁶⁷ Instruktiv ist besonders eine Stelle aus dem Hekate-Hymnus aus Hesiod, Theog 411-415, wonach Zeus die Göttin Hekate mehr als alle anderen Götter ehrt, indem er ihr Anteil an Erde, Meer und Himmel verleiht, seine Allherrschaft also mit ihr teilt.¹⁶⁸ Weltformeln stellen nach diesem Denken immer Machtaussagen dar. Den niederen Göttern und Dämonen sind einzelne Bereiche des Kosmos zugeordnet, dem obersten Gott alle Räume.

Offensichtlich ist dies auch in Phil 2 vorausgesetzt. Dementsprechend rückt die phil Trias nicht einzelne Mächtegruppen in den Blick, sondern die Gesamtheit aller Geschöpfe. Menschen, Engel und alle kosmischen Mächte huldigen dem von Gott über sie erhöhten Weltherrscher Jesus Christus. Nur wenn auch die Mächte, die den Anthropos Christus in eine Sklavenexistenz stellten, diesem unterworfen sind und ihm als ihrem Kyrios huldigen, ist die Erhöhung als Herrschaftswechsel zu verstehen und die Dramaturgie in sich stimmig.

In der Beschreibung der Huldigung des Kyrios lehnt sich 2,10f. an LXX-Jes 45,23 an: κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω . . . ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ Θεῷ.¹⁶⁹ Die Stelle gehört zu jenen Spitzentexten aus Jes, die die Einzigkeit Jahwes mit besonderem Nachdruck proklamieren und dies mit einer universalen, alle Völker einbeziehenden Heilsaussage verbinden.¹⁷⁰ Vor dem Hintergrund dieser monotheistischen Homologese ist es umso bemerkenswerter, dass Phil gerade diesen Text aufgreift und ihn ganz auf Christus bezieht. Zwar ist Gott Urheber von Erhöhung und Kyriosherrschaft Christi, aber die Huldigung aller Geschöpfe geschieht ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ. Dass gerade hier der Jesusname fällt, kann überraschen. Soll dies nur die Prolepse des Kyriostitels vermeiden, so hätte dies auch durch den Christusnamen geschehen können. Zwei Möglichkeiten bleiben. Entweder soll nochmals betont werden, dass einer, der ganz Mensch und zudem erniedrigt gewesen ist, zum Kyrios erhoben

¹⁶⁷ Zum Folgenden *E. G. Schmidt*, Himmel – Meer – Erde im frühgriechischen Epos und im alten Orient, in: Ph. 125 (1981) 1-24; *Schwindt*, Weltbild 160-162.

¹⁶⁸ ἢ δ' [sc. Perse] ὑποκυσαμένη Ἐκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων Ζεὺς Κρονίδης τίμησε· πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα, μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης. ἦ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς.

¹⁶⁹ Zur Synopse mit Phil 2,10f. siehe *F. Wilk*, Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus (FRLANT 179), Göttingen 1998, 323-325.

¹⁷⁰ Jes 45,22: „Wendet euch mir zu und lasst euch retten, ihr von den Enden der Erde. Ich bin Gott und sonst keiner“.

wird,¹⁷¹ oder aber „Jesus“ ist als Gottesname $\epsilon\psi\ \iota\eta\upsilon$ als „der Name über allen Namen“ verstanden.¹⁷²

Gegenüber der Ausrichtung Jesajas auf Israel und die Völker wird das Kyriossein des Erhöhten von der ganzen Schöpfung eingeholt. Da dadurch offenkundig die Universalität und Fülle der Herrschaft Jesu Christi besonders prononciert wird, gewinnt man den Eindruck, dass die von Jes betonte Heilsperspektive der Königsherrschaft Gottes weniger im Blick ist. Hält man das „Wort vom Kreuz“ in 2,8 für einen paulinischen Zusatz, wird man für die Vorlage in der Tat konstatieren müssen, dass in 2,10f. Versöhnung und Heilwerdung zwar impliziert sind, doch hinter dem Gedanken der Herrschermacht des Kyrios zurückbleiben. Anders jedoch wird man interpretieren können und müssen, wenn das $\mu\acute{\epsilon}\chi\rho\iota\ \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon, \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \delta\grave{\epsilon}\ \sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omicron\upsilon$ im Zusammenhang des paulinischen Kreuzeslogos 1Kor 1,18ff. verstanden wird. Nach 1Kor 2,6-8 ist die Kreuzigung Christi bzw. dessen Verkündigung universal-mythisch als Weisheit Gottes diktioniert, die, im Geheimnis verborgen, von den Archonten als $\acute{\omicron}\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\xi\eta\varsigma$ nicht erkannt worden ist. Phil 2,9-11 bietet die Auflösung dieses „Dramas“: Der Menschgewordene, Erniedrigte und Gekreuzigte wird von Gott „entborgen“, indem er ihn vor aller Augen zum Kyrios des Kosmos erhebt, dem alle Geschöpfe, gerade auch die Archonten, sich niederwerfend huldigen werden.

Der gleichzeitig richtenden und rettenden Bedeutung des Kreuzes entsprechend, ist die Erhöhung des Gekreuzigten als ein göttlicher Offenbarungsakt zu verstehen, der richtet *und* rettet. Die Unterwerfung, Huldigung und Proklamation sind sowohl Ausdruck eines Rechtsaktes, in dem der Name des Kyrios Jesus Christus anerkannt wird,¹⁷³ als auch Ausdruck für „die *rettende* Anrufung des Kyrios durch alle Geschöpfe“^{174, 175}. Die staurologische Perspektivierung des Hymnus vermag das atl.-jüdische Paradigma von der richtenden und rettenden

¹⁷¹ So etwa *Barth*, Erklärung 64.

¹⁷² Vermittelnd *Lohmeyer*, Kyrios 58: „Die Alternative reißt auseinander, was zusammengehört und dessen Zusammengehörigkeit Grund des Bekenntnisses ist. Denn das Entscheidende ist, daß diese geschichtliche Gestalt Jesu ist, was sie hat, und hat, was sie ist“.

¹⁷³ So *Müller*, Brief 108, und die Mehrheit der Ausleger bei gleichzeitiger Verneinung einer soteriologischen Bedeutung.

¹⁷⁴ So *Hofius*, Christushymnus 67, mit Rekurs auf biblische, frühjüdische und rabbinische Belege (41-51).

¹⁷⁵ Ob auch die dämonischen Mächte etwa im Sinne von Kol 1,20 in die „Versöhnung des Alls“ mit einbezogen sind, muss allerdings offen bleiben. Dass die gottwidrigen Kosmosmächte durchaus noch „lernfähig“ sind, belegt immerhin Eph 3,10, wonach ihnen durch die Kirche die „vielfarbige Weisheit Gottes“ verkündigt wird. Zu der Sophia-Predigt an die Mächte vgl. *Schwindt*, Weltbild 367-369.463-468.

Königsherrschaft christologisch neu und intensiver auszusagen, da der Kyrios Jesus Christus die Knechtschaft des Menschen unter den Kosmosmächten selbst erlitten hat.

Gleichwohl bleiben ein (i) eschatologischer und ein (ii) theologischer Vorbehalt.

(i) Nach Käsemann ist für Phil die Weissagung Jesajas bereits in Erfüllung gegangen, was sich ihm daran zeigt, dass die Futurformen κάμψει und ἐξομολογήσεται der Jes-Stelle zugunsten von Konjunktiv-Aorist-Formen fallen gelassen seien.¹⁷⁶ Hofius hat dem jedoch entgegengehalten, dass der Formenwechsel durch die Stellung des Jes-Zitates innerhalb des ἵνα-Satzes erklärt werden kann.¹⁷⁷ Futura verstießen schlicht gegen die Regeln der griechischen Grammatik. In paulinischer Matrix spricht daher alles für ein futurisches Verständnis der Finalkonstruktion 2,10f. Die mit der Auferstehung erfolgende Erhöhung weist auf die Unterwerfung der Mächte zwar voraus, bleibt aber in ihrem alle Wesen umfassenden Charakter dem Eschaton vorbehalten. So findet sich in der apokalyptischen Skizze 1Kor 15,24-28 die Anschauung, dass der auferstandene und erhöhte Christus über die Mächte herrscht, sie aber erst am Ende entmachtet werden.

Zu beachten ist schließlich Phil 3,20f., ein Stück, das sprachlich eng an 2,9-11 anschließt, in der jüngeren Forschung aber, die sich verstärkt um eine Kontextualisierung des Hymnus 2,6-11 innerhalb des Briefes bemüht, m.E. keine angemessene Beachtung findet.¹⁷⁸ Schon N. Flanagan hat auf die begrifflichen Entsprechungen hingewiesen.¹⁷⁹ Sie bestehen in allen Teilen des Hymnus:

μορφή (2,6.7)	σύμμορφον (3,21)
ὑπάρχων (2,6)	ὑπάρχει (3,20)
σχῆμα (2,7)	μετασχηματίζει (3,21)
ἐταπείνωσεν (2,8)	ταπείνωσις (3,21)
ἐπουρανίοι (2,10)	οὐρανοί (3,20)
κύριος Ἰησοῦς Χριστός (2,11)	κύριος Ἰησοῦς Χριστός (3,20)
δόξα (2,11)	δόξα (3,21)

Wenn man 2,6-11 vornehmlich christologisch liest und eine soteriologische, auf die Gemeinde hin ausgerichtete Konnotation verneint, so wird man diesem

¹⁷⁶ Schwindt, Analyse 350, im Anschluss an *Dibelius*, Philipper 79; *Michaelis*, Brief, 42.

¹⁷⁷ *Hofius*, Christushymnus 26.

¹⁷⁸ Vgl. aber *O'Brien*, Epistle 253; *C. Strecker*, Theologie 176f.

¹⁷⁹ *Flanagan*, A Note on Philippians 3,20-21, in: CBQ 17 (1956) 8f.

Vergleich eher reserviert gegenüberstehen.¹⁸⁰ Beachtet man indes, dass beide Texte nicht nur in gleicher hymnischer Bedeutungsschwere daherkommen, sondern auch dieselbe Zielorientierung auf den Kyrios Jesus Christus aufweisen, der erhöht und verherrlicht ist und dem alle Mächte untertan sind, ist eine wechselseitige Interpretation hinreichend motiviert. Beiden Texten ist es um die Spannung von irdischer und himmlischer Existenz zu tun, von einem Dasein im *σχήμα* bzw. *σῶμα* der Niedrigkeit und einer *Doxa*-Existenz, die an der Machtherrlichkeit bzw. Heilsherrlichkeit Gottes teilhat.¹⁸¹ Beide Male ist die Individualität des Geschehens auf den Kosmos hin entgrenzt. Beide Male ist dessen Befreiung von den gottwidrigen Potenzen dem Eschaton vorbehalten.¹⁸²

Eine Brücke zwischen der Christologie von 2,6-11 und der Soteriologie von 3,20f. schlägt übrigens 3,10f., wo Paulus in einem Ich-Wort die Angleichung an das Geschick und die daraus ergehende Erlösung als Ziel seiner Hoffnung ins Wort bringt. Grund seiner Auferstehungshoffnung sind ihm die Erkenntnis Christi und seiner Auferstehungsdynamis, die Gemeinschaft mit seinen Leiden und das Gleichgestaltetsein mit seinem Tod. Sehr auffällig ist, dass auch hier der Machtgedanke mit dem auferstandenen Christus prononciert verbunden wird. So ist die Christuserkenntnis nicht zunächst als Teilhabe an seinen Leiden, sondern als Erkenntnis der Macht seiner Auferstehung expliziert. Die persönliche Auferstehungshoffnung ist von Paulus denn auch nirgends so eindrücklich formuliert wie in der zweifelrisch optimistischen Schlusswendung 3,11.

In summa helfen die Parallelen 3,10f. und 3,20f., die von 2,9-11 vorgestellte Erhöhung und Kyriosherrschaft Jesu Christi in ihrer soteriologisch paradigmatischen Bedeutung klarer zu fassen. Der hier artikulierte Herrschaftswechsel bildet die Voraussetzung für die Zuversicht, durch die Macht des Auferstandenen mit allen Kreaturen die Freiheit der Herrlichkeit erlangen zu können.

(ii) Nun noch zum theologischen Vorbehalt des Kyriosseins Christi. Höhepunkt des Hymnus ist zweifellos die Akklamation „Herr ist Jesus Christus“. Die nach atl.-jüdischer Tradition allein Gott zukommende eschatologische Weltherrschaft ist nun Jesus Christus zugeteilt. In Anbetracht der vorwiegend heidnischen Adressa-

¹⁸⁰ So z.B. *B.J. Dodd*, *The Story of Christ and the Imitation of Paul in Philippians 2-3*, in: R.P. Martin, B.J. Dodd (Hg.), *Where Christology Began. Essays on Philippians 2*, Louisville 1998, 154-161; *Gnilka*, *Philipperbrief* 209.

¹⁸¹ *C. Strecker*, *Theologie* 176f., spricht von „der Konformität der Transformationsprozesse“ in 2,6-11 und 3,20f. Die Kongruenz beider Prozesse sei partizipatorisch vermittelt, da der Gleichlauf der Transformationsprozesse in der Teilhabe Pauli bzw. der Christusgläubigen an Christus selbst gründe. Die Transformation Christi figuriere daher weniger als Vorbild denn als Urbild der Initiation der Gläubigen in die himmlische Vollendung.

¹⁸² Ähnlich auch *Strecker*, *Redaktion* 155f.

ten¹⁸³ liegt es zunächst nahe, Erhöhung und Kyriostitel als Anleihe des pagan hellenistischen Paradigmas von der Vergöttlichung ausgezeichneten Menschen zu verstehen. Dafür hat sich zuletzt D. Zeller nachdrücklich ausgesprochen.¹⁸⁴

Als Beispiel nennt er Herakles (Herkules),¹⁸⁵ der durch seine virtus den Tod überwand und zu den Sternen entrückt wurde (Seneca, Hercules Oetaeus 1-103.1942f.1971.1977-1980)¹⁸⁶.¹⁸⁷ In Verbindung mit pythagoreischen¹⁸⁸, orphischen¹⁸⁹ und stoischen¹⁹⁰ Strömungen

¹⁸³ Nach den von *P. Pilhofer*, Philippi, Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995, 231-234, ausgewerteten Zeugnissen „bestand in Philippi (im ersten Jahrhundert) allenfalls eine kleine jüdische Gemeinde“ (233). Zitate aus dem AT fehlen im Phil-Brief „so gut wie völlig“ (232).

¹⁸⁴ *Zeller*, Testament 316-324; Ägyptische Königsideologie im Neuen Testament? Fug und Unfug religionswissenschaftlichen Vergleichens, in: A. v. Dobbeler, K. Erlemann, R. Heiligenthal (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS: K. Berger, Tübingen/Basel 2000, 541-552, 544f.

¹⁸⁵ Reiches Material zur Heraklesgestalt bietet *A.J. Malherbe*, Art. Herakles, in: RAC XIV (1988) 559-583. Schon der Umstand, dass Paulus in der Stadt Tarsus, die in Herakles ihren Gründer sah, geboren wurde und aufwuchs, lässt vermuten, dass er mit der Gestalt des Herakles bestens vertraut gewesen ist. Vgl. *ders.*, The Beasts at Ephesus, in: JBL 87 (1968) 71-80, 78.

¹⁸⁶ Zur Kommentierung des Hercules Oetaeus vgl. *C. Walde*, Hercules labor. Studien zum pseudosenecanischen Hercules Oetaeus (Studien zur klassischen Philologie 64), Frankfurt/Bern u.a. 1992, 81ff., und *O. Zwierlein*, Kritischer Kommentar zu den Tragödien Senecas (AAWLM.G Einzelveröffentlichung 6), Mainz/Stuttgart 1986, 313-444, der das Drama im Übrigen für pseudepigraphisch hält.

¹⁸⁷ Herakles war schon in der älteren Exegese ein beliebtes Vergleichsparadigma (siehe *Martin*, Carmen 78-80.155f.; *Gnilka*, Philipperbrief 138f.). Zu den Analogien zwischen Senecas Heraklesbild und Jesus vgl. *F. Pfister*, Herakles und Christus, in: ARW 34 (1937) 42-60; *W.L. Knox*, The "Divine Hero" Christology in the New Testament, in: HTR 41 (1948) 229-249; zu den Differenzen *L. Herrmann*, Sénèque et les premiers chrétiens (Collection Latomus 167), Bruxelles 1979, 75ff.; zum leidenden Herakles *A. Ackermann*, De Senecae Hercule Oetaeo, in: Ph.S 10 (1907) 323-428; *ders.*, Der leidende Hercules des Seneca, in: RMP 67 (1912) 424-471; zu seiner Himmelfahrt *M. Mühl*, Des Herakles Himmelfahrt, in: RMP 101 (1958) 106-134; aus neuerer Sicht *D.E. Aune*, Heracles and Christ: Heracles Imagery in the Christology of Early Christianity, in: D.L. Balch, E. Ferguson, W.A. Meeks (Hg.), Greeks, Romans, and Christians. FS: A.J. Malherbe, Minneapolis 1990, 3-19, 11-19. Zu den Spezifika des Heroenkultes vgl. noch *C. Habicht*, Gottmenschentum und griechische Städte (Zet. 14), München ²1970, bes. 160ff.; zum Motiv der Gottähnlichkeit *D. Roloff*, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott (UaLG 4), Berlin 1970, 3-83.

¹⁸⁸ Vgl. *M. Detienne*, Héraclès, héros pythagoriciens, in: RHR 158 (1960) 19-53.

gen wird er Objekt kosmologischer und astrologischer Spekulationen, indem er Sonnen- und Zeitgott gleichgestellt oder als die göttliche, das All durchdringende Vernunft aufgefasst wird. Dem stoisch-kynischen Weisen gilt er als Vorbild.¹⁹¹ Nach Epiktet, Diss 2,16,44 befreit Herakles in Gehorsam seinem Vater Zeus gegenüber die Welt von Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit.¹⁹² Auch die Verleihung eines göttlichen Namens wird ihm zuteil. Zeus gibt Dionysos und Herakles ihrer Verdienste um das Menschengeschlecht halber den Namen der Olympier (Diodorus Siculus 4,15,1).¹⁹³ Nicht zuletzt ist das Heraklesbild des Dion Chrysostomus zu nennen. Nach einem einfachen, mühevollen und tugendhaften Leben nach dem Vorbild des stoisch-kynischen Weisen (Or 8,28) wird der Heros von seinem Vater Zeus ausersehen, „über das ganze Menschengeschlecht zu herrschen“ (βασιλεύειν τοῦ σύμπαντος ἀνθρώπων γένους Or 1,84) und „der Erde und der Menschen Retter zu sein“ (τῆς γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων σωτήρ).¹⁹⁴ Christlicherseits greift Justin, Apol 21 auf die Gestalt des Herakles zurück, wenn er die „Söhne des Zeus“, unter ihnen auch Herakles, als von einer menschlichen Mutter geboren, gestorben und zum Himmel gestiegen, mit dem Logos vergleicht.¹⁹⁵ Das Vergleichspotential hat allerdings seine Grenzen, da die Apotheose des Herakles, auch wenn sie ihn zu einer olympischen oder astralen Würde- und Herrscherstellung führt, nicht ein eschatologisches Geschehen von universal soteriologischem Anspruch ist. Zudem ist die Herrschaft des Herakles als Belohnung eines Dienstes in Stärke und nicht in Schwäche gedacht. Nicht der leidende Sklave, sondern der leidend sich abmühende Held wird zum Vorbild erhoben.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Vgl. *M.L. West*, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 190-194.

¹⁹⁰ Vgl. *W.L. Knox*, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, London 1944, 39; *M. Simon*, *Hercule et le christianisme*, Paris 1955, 95-105.

¹⁹¹ Zur Vertrautheit des Paulus mit kynischer Tradition vgl. *H. Funke*, Antisthenes bei Paulus, in: *Hermes* 98 (1970) 459-471; *Malherbe*, Art. Herakles, in: *RAC* XIV, 573.

¹⁹² „Was wäre Herakles gewesen, wenn er bei seinen Freunden zu Hause geblieben wäre? Erytheus – aber nicht Herakles! Also, wie viele Freunde hatte er, als er die Welt durchzog? Aber keinen lieber als Gott! Darum (διὰ τοῦτο!) wurde er auch für einen Sohn des Zeus gehalten (ἐπιστεύθη), und er war es auch. Diesem also gehorchend (πειθόμενος!) zog er herum und zerstörte Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit“ (Übers. nach *Schenk*, *Philipperbriefe* 207, der hier „fast alle entscheidenden Strukturelemente von Phil 2,6-11“ zusammengestellt findet).

¹⁹³ In Philippi erscheinen Liber und Hercules zusammen in mehreren Weihinschriften: 338, Z. 2; 339, Z. 3; 340, Z. 1; 500, Z. 1 (Zählung nach *P. Pilhofer*, *Philippi*, Band II: Katalog der Inschriften von Philippi [WUNT 119], Tübingen 2000, dort auch Text und Übers.).

¹⁹⁴ Vgl. *Pfister*, Herakles 45.

¹⁹⁵ Vgl. *Aune*, Heracles 3.

¹⁹⁶ Herakles wird nicht erst von Christen moralischer Kritik unterzogen (vgl. *Malherbe*, Art. Herakles, in: *RAC* XIV, 576-578), sondern ist auch unter Heiden Gegenstand von Polemik und Spott (z.B. Cicero, *Nat Deor* 3,42; Dion Chrysostomus, *Or* 32,94). Vgl. *R. Hošek*, Herakles auf der Bühne der alten attischen Komödie, in: *L. Varcl* (Hg.), *Γέρας*

Weiteres Vergleichsmaterial zur Kyrios-Herrschaft Christi bieten die Götterherrschaften des Hellenismus und der Kaiserzeit. Während von den traditionellen griechischen Göttern der Kyrios-Titel nur selten ausgesagt wird,¹⁹⁷ ist dies bei den ägyptischen, syrischen und thrakischen Göttern häufiger der Fall. Bekannt ist die Isis-Aretalogie, in der die Göttin als Herrin über das Schicksal und die ganze, Himmel, Erde und Unterwelt umspannende Welt gepriesen wird.¹⁹⁸ Sie ist Οὐράνια, Πανθέα und vor allem auch „die mit den zehntausend Namen“, wie ihr häufigstes Epitheton μεριώνυμος verkündet.¹⁹⁹ Charakteristisch für Isis' Herrschaft ist, dass in ihr transzendente und immanente Züge engstens miteinander verwoben sind. Diese Plurivalenz von Greifbarkeit und Unfassbarkeit hat wesentlich zur Verbreitung ihrer Herrschaft und der mit ihr verbundenen Königtumsidee beigetragen.²⁰⁰ Für Sarapis gilt das Gleiche. Auch er ist Vielnamiger und Kosmokrator mit universaler Machtfülle. Umso mehr freilich sind diese und vergleichbare Gottheiten der Erde und dem menschlichen Geschick entrückt. So sind die Paradigmen des divinisierten Herkules wie der Götterkyrioi je für sich mit dem Gesamtzusammenhang von Kenose, Erhöhung und Inthronisation Christi zum Weltkyrios nur bedingt vergleichbar.

Eine zwischen beiden Paradigmen vermittelnde Deutekategorie stellt der *Euhemerismus* dar, der im Diskurs um pagan-hellenistische Analogien zum ntl. Christusbild vielleicht mehr Beachtung verdient, als ihm bisher in der Forschung zuteil wurde. Dazu nur einige Hinweise:²⁰¹ Dem Namen nach geht der so genannte Euhemerismus auf den hellenistischen Schriftsteller Euhemeros zurück. In dessen einzigem uns bekannten Werk, den *Ἱερά ἀναγραφή* (ca. 280 v. Chr.), werden die Götter der Gegenwart als Herrscher der Vorzeit dargestellt. Aus kultischen Namen und mythischen Erzählungen gewinnt der Autor politische und kulturelle Geschehnisse der Urzeit. Obgleich er nur apotheosierte Götter

(Graecolatina Pragensia 2). FS: G. Thompson, Prag 1963, 119-127; G.K. Galinski, The Herakles theme. The adaptations of the hero in literature from Homer to the 20th century, Oxford 1972, bes. 81-100.

¹⁹⁷ W. Pleket, Religious History as the History of Mentality: The 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World, in: H.S. Versnel (Hg.), Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (Studies in Greek and Roman Religion 2), Leiden/New York/Köln 1981, 152-192, 171-178, führt dies auf die griechische Mentalität zurück, der eine solche unterwürfige Attitüde widerstrebe.

¹⁹⁸ Vgl. nur (12) Ἐγὼ ἐχώρισα γῆν ἀπ' οὐρανοῦ. (39) Ἐγὼ ποταμῶν καὶ ἀνέμων καὶ θαλάσσης εἰμι κυρία. (55) Ἐγὼ τὸ ἱμαρμένον νικῶ. (56) Ἐμοῦ τὸ εἱμαρμένον ἀκούει (aus der Isis-Aretalogie von Kyme; zit. nach J. Bergman, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretalogien, Uppsala 1968, 301-303).

¹⁹⁹ Zum Macht- und Herrschaftsgedanken im Isiskult vgl. ausführlich Versnel, Isis.

²⁰⁰ Vgl. Bergman, Isis 162-165.

²⁰¹ Vgl. K. Thraede, Art. Euhemerismus, in: RAC 6 (1966) 877-890; F. Jacoby, Art. Euhemeros, in: PW VI.11 (1907) 952-972; L. Brisson, Einführung in die Philosophie des Mythos, Band I: Antike, Mittelalter und Renaissance, aus dem Französischen übers. von A. Russer (Die Philosophie), Darmstadt 1996, 65-67.

kennt bzw. alle Götter als ἐπίγειοι betrachtet,²⁰² finden sich bei ihm weder eine Ätiologie der Religion noch eine Religionskritik. Der breit bezeugte Vorwurf Späterer, Euhemerus sei ἄθεος,²⁰³ wird diesem daher nicht gerecht. Auch der Euhemerismus, eine von den Stoikern beförderte religionsgeschichtliche Methode zur historisch-pragmatischen Mythendeutung, ist von Euhemerus' „Arbeit am Mythos“ unterschieden. Den Kern dieser Theorie bildet die These, die Götter seien nicht mehr und nicht weniger als apotheosierte menschliche Wohltäter (Cicero, Nat Deor I, 119).²⁰⁴

Es ist nicht verwunderlich, dass das Verhältnis der frühen christlichen Theologen zu Euhemerus bzw. dem Euhemerismus durchgehend ambivalent scheint.²⁰⁵ Das Interesse an einer Depotenzierung der heidnischen Götter einerseits, die christologische Lehre von Menschwerdung und Erhöhung des Gottessohnes andererseits lässt die Väter zwischen Ablehnung und Inanspruchnahme schwanken. Dass die Zeugnisse über eine Auseinandersetzung der (ur)christlichen Theologie mit dem Euhemerismus nicht reichlicher sind, spiegelt vielleicht nur die Brisanz dieser theologischen Hermeneutik in dem Ringen um ein Verständnis der Gottheit Christi. Als einer der ἄθεοι, die die Existenz von Göttern gänzlich ablehnten, erfährt Euhemerus eindeutige Ablehnung.²⁰⁶ Clemens aber und die lateinischen Väter sehen in der Mythenkritik, die sie mit Euhemerus verbinden, etwas Positives und äußern sich zustimmend. Wichtiger noch ist, dass Justin, der einer adoptianischen Christologie nahe steht, die Evidenz der Inkarnation mit Verweis auf die Apotheose griechischer Göttersöhne absichert (Apol 21). Arnobius 1,37f. bemüht Euhemerus, um mit

²⁰² Siehe R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Erster Teil, Leipzig 1895 (Nachdr. Hildesheim 1963), 395, Anm. 1; W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (SBA 9), Basel 1959, 190.

²⁰³ Belege bei *Thraede*, Art. Euhemerismus, in: RAC 6, 880.

²⁰⁴ Selbst der Göttervater Zeus unterliegt dieser Einordnung. So heißt es von ihm bei Diodorus Siculus 3,61,5f.: „Er war von besonderer Körperstärke und besaß auch alle anderen Tugenden. So wurde er schnell zum Herrscher über die gesamte Welt. Alles in allem verlegte er seinen ganzen Eifer darauf, Gottlose und Verbrecher zu bestrafen und der Menge der Menschen Gutes zu tun. Aus diesem Grunde wurde er auch, nachdem er die Welt verlassen hatte, Zen (Leben) genannt, denn man glaubte, er sei die Quelle alles gesegneten Lebens für die Menschen. Um ihn zu ehren, versetzten sie ihn in ihrer Dankbarkeit in den Himmel, und übereinstimmend nannten sie ihn für alle Zeiten Gott und Herrn des Weltalls“. Auf die Nähe dieser Stelle zu Phil hat *Ehrhardt*, *Herrscherideal* 107, aufmerksam gemacht.

²⁰⁵ Vgl. M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn – München 2001, 235f.; J. Pépin, *Christianisme et mythologie. L'evhémérisme des auteurs chrétiens* (1981), in: ders., *De la philosophie ancienne à la théologie patristique* (Collected studies series 233), London 1986, 1-16, 3-15.

²⁰⁶ Die Polemik der Apologeten basiert auf dem Index atheorum nach PsMelito, *Apologia* 4f. Vgl. C.T. Otto, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, Vol. IX, Jena 1872, 423-432, 463f.

der Idee der Apotheose die Kritik an der Menschwerdung Gottes zurückzuweisen.²⁰⁷ In 5,30 wundert er sich denn auch, dass man „diejenigen, welche das Dasein der Götter gänzlich leugnen oder mindestens in Zweifel ziehen, für Gottlose und Gotteslästerer“ halte. Daneben steht indes unausgeglichen sein Hinweis auf das Verdikt des Euhemeros, dass der Mythos nur Menschliches enthalte.

Wir sehen: In dem um den Euhemerismus kreisenden Diskurs zeigt sich eine Problematik, die gerade auch in der Christologie des Philipperhymnus voll durchschlägt: Es ist die Frage nach dem Verhältnis von menschlichem und göttlichem Wesen, näherhin die, ob ein göttliches Wesen menschlich (gewesen) sein und ein menschliches Wesen göttlich sein bzw. werden kann. Für die Rezipienten des Hymnus wird das Vorstellungsraster jedoch dennoch durchbrochen. Sowohl die selbst gewählte Kenose des Gottwesens zu Erniedrigung und Tod als auch die Erhöhung des Menschgewordenen zum Kosmokraten mit eschatologischem und universal heilsmittlerischem Anspruch übersteigt paganes religiöses Vorstellen und Empfinden. Dies umso mehr, als das Phil-Enkomion nicht einem mythischen oder halbmythischen Wesen der Urzeit, sondern einem unscheinbaren Wanderprediger der jüngsten Vergangenheit gilt.

Man wird daher auch biblisch-jüdische Denkmuster einbeziehen müssen. Im Hinblick auf das angelologische Raster von Präexistenzstatus und Metamorphose Christi sowie den ausdrücklichen Rekurs auf die jesajanische Vorstellung der eschatologischen Königsherrschaft Gottes bietet es sich ohnehin an, die Kyrios-erhebung 2,9-11 auch jüdisch zu kontextualisieren.

Ausgangspunkt ist die begründete Vermutung, dass es sich bei κύριος um Gottes eigenen Namen handelt, den Namen also, der „über allen Namen ist“, „der heilige und herrliche Name“ (2Makk 8,15), der „über allen Preis und jedes Lob erhaben ist“ (Neh 9,5). Wichtig ist, dass die absolute Form „der Herr“ auf semitische Wurzeln zurückweist. Während Bultmann noch voraussetzte, dass „im jüdischen Sprachgebrauch ... das absolute ‚der Herr‘ nicht denkbar“²⁰⁸ sei, ist dies durch neuere Belege wie

11 QTarg. Hiob 24,6-7: [יאות דינא] / ישקר ומרא / und הכען צדא אלחא

1 QGen. Ap. 20,12-13: בריך אתה אל עליון מרי לכול עלמים די אתה מרה ושלט על כולא

²⁰⁷ „Einem geborenen Menschen erweisen wir göttliche Verehrung? Wie, verehret ihr denn keinen, der als Mensch geboren wurde? Ja, habt ihr nicht sie alle, die jetzt in euren Tempeln aufgestellt sind, aus der Zahl der Sterblichen genommen und zum Himmel und zu den Sternen erhoben? blieb es euch vielleicht unbekannt, dass sie den menschlichen Geschicken und Verhältnissen unterworfen waren, so rollet die ältesten Schriften auf und gehet die Bücher derjenigen durch, die, dem Altertum nahe stehend, alles ohne Parteilichkeit in ungetrübter Wahrheit überliefert haben ...“ (Arnobius, *Adversus nationes* 1,37; zit. nach: *Sieben Bücher gegen die Heiden*, ins Deutsche übers. von I. Alleker, Trier 1858).

²⁰⁸ Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 630), Tübingen ⁹1984, 54.

widerlegt.²⁰⁹ Diese Stellen sind nicht zuletzt auch deshalb bemerkenswert, weil es nicht sicher ist, ob die LXX in den vorchristlichen Handschriften schon κύριος für den Jahwenamen gesetzt hat.²¹⁰ Alle Belege zusammengenommen ist dennoch davon auszugehen, dass κύριος in ntl. Zeit als Name Jahwes gelten konnte, in Verbindung mit Jes 45 sogar gelten musste. Umso schärfer stellt sich die Frage nach Sinn und Bedeutung der Kyriosproklamation Jesu Christi, die das jüdisch sapientiale Schema von Erniedrigung und Erhöhung offenkundig sprengt. Wenn U.B. Müller schreibt: „Den ursprünglichen Hymnus braucht dieses Thema nicht zu interessieren, weil ihm alles an der christologischen Aussage liegt, daß gerade der Erniedrigte zur allerhöchsten Höhe getragen wird“, wird man fragen müssen, wie sich eine solche „Unbefangenheit“ im Umgang mit dem Ein-Gott-Glauben erklärt. Dass der Hymnus mit der Hinordnung der Kyriosherrschaft auf die Doxa des göttlichen Vaters endet, deutet jedenfalls auf ein Bedürfnis der Klarstellung der Christus-Gott-Beziehung.

Der jüdische Kontext stellt eine Reihe von Paradigmen bereit, in welchen diese „Unbefangenheit“ der Grenzziehung zum Ausdruck kommt.

Das erste Paradigma stammt aus der *jüdischen Angelologie*, die bereits für die Präexistenz und Epiphanie-Motivik in 2,6-8 von Bedeutung war. Die Verleihung des Gottesnamens weist wiederum in diesen Bereich jüdischen Gottesdenkens. Wie an früherer Stelle angedeutet, kennen die mystischen Zweige des Judentums Engelfürsten, welchen Gott seinen Namen selbst verleiht. Es sind jene Engel wie Jael, Michael und Metatron, denen der Besitz des Gottesnamens göttliche Herrschaft verleiht.²¹¹

²⁰⁹ Vgl. *J.A. Fitzmyer*, Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriostitels, in: G. Strecker (Hg.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*. FS: H. Conzelmann, Tübingen 1975, 267-298, 290-298, bes. 291f.

²¹⁰ Näheres dazu bei *Fitzmyer*, Hintergrund 280-290; vgl. aber *M. Rösel*, Adonaj – warum Gott ‚Herr‘ genannt wird (FAT 29), Tübingen 2000, 5-7; *ders.*, Die Übersetzung der Gottesnamen in der Genesis-Septuaginta, in: *ders.*, D.R. Daniels, U. Gleßner (Hg.), *Ernten, was man sät*. FS: K. Koch, Neukirchen-Vluyn 1991, 357-377.

²¹¹ Ausführlich dazu *J. Fossum*, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36), Tübingen 1985, 257-266.292-301.307-321; *K.-E. Grözinger*, Die Namen Gottes und die himmlischen Mächte, in: *FJB* 13 (1985) 23-41. Zum Namen in den Hekalot-Texten *P. Schäfer*, *Der verborgene und der offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*, Tübingen 1991, 54f.67f.74-77.94f.134-136.

Die engste Parallele zu Phil 2,9-11 bietet die Inthronisation und Namensverleihung des Engels Metatron²¹² in hebrHen²¹³ 10,1-3; 12-14.²¹⁴

„3 Er machte mir einen Thron nach Art des Thrones der Herrlichkeit. Und er breitete über mich einen Vorhang des Glanzes und des Strahlens, der Gestalt, der Schönheit, der Gunst und der Gnade nach Art des Vorhangs des Thrones der Herrlichkeit“ (10,1).

„3 Und er machte mir eine Krone der Königsherrschaft, an der 49 Steine von der Schönheit wie das Licht der Sonnenscheibe befestigt waren, 4 deren Glanz ausging in die vier Himmelsrichtungen (Ruchoth) von 'Araboth Raqia' und in die sieben Firmamente und die vier Himmelsrichtungen (Ruchoth) der Welt, und er band sie auf meinen Kopf. 5 Und er nannte mich den ‚Kleine(re)n JHWH‘ in Gegenwart seiner ganzen Dienerschaft, die in der Höhe ist, weil gesagt ist: ‚Denn mein Name ist in ihm‘“ (12,3-5).

„1 Als der Heilige – gepriesen sei er – mir diese Krone auf meinen Kopf band, zitterten vor mir alle Fürsten der Königsherrschaften, die in der Höhe 'Araboth Raqia' sind, und alle Heere jedes einzelnen Firmaments, und sogar die Fürsten der 'Elim und die Fürsten der 'Er'ellim und die Fürsten der Taphsarim, die größer sind als alle Dienstengel, die vor dem Thron der Herrlichkeit dienen, zitterten und erbeben vor mir, als sie mich sahen ... 5 Und sie alle fielen auf ihr Angesicht, als sie mich sahen, und konnten mich nicht anblicken wegen der Herrlichkeit (Hod) und Pracht und Schönheit der Gestalt des Glanzes des Lichtes von der Krone der Herrlichkeit (Kabod), die auf meinem Kopf war“ (14,1.5).

Wenn Metatron hier auch mit dem Tetragrammaton bedacht wird und die Engel vor ihm ehrerbietig niederfallen, scheint ihm doch nur mit Einschränkung eine göttliche Stellung

²¹² Die Ableitung des Namens „Metatron“ ist unsicher: „The Problems associated with Metatron are among the most complicated in early Jewish angelology. We do not know where his name comes from or what it means“ (*D.J. Halperin*, *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* [TSAJ 16], Tübingen 1988, 402). *A.A. Orlov*, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ 107), Tübingen 2005, 92-96, listet neun Deutungen auf. Am plausibelsten scheint noch die Ableitung von *μετάθρονος* = *σύνθρονος* nach *S. Liebermann*, *Metatron, the meaning of his name and his functions*, in: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU 14), Leiden/Köln 1980, 235-241, 235-241.

²¹³ Zur theologiegeschichtlichen Einordnung dieser zwar späten, aber älteres Vorstellungsgut aufnehmenden Schrift vgl. *P.S. Alexander*, *The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel*, in: J.J. Collins, P.W. Flint (Hg.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, Vol. 1 (VT.S 83), Leiden/Boston/Köln 2001, 171-204.

²¹⁴ Auf diese Texte hat bereits *Käsemann*, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief (FRLANT 55)*, Göttingen 1939, 70f., im Zusammenhang von Hebr 1 aufmerksam gemacht. Die Übersetzungen sind nach *H. Hofmann*, *Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch)*. Nach dem von H. Odeberg vorgelegten Material zum erstenmal ins Deutsche übersetzt (BBB 58), Bonn 1984, 10-14.

zuzukommen.²¹⁵ Die Proskynese der Engel ist nicht Anbetung, wie sie Jahwe als dem König der Welt gebührt, sondern ist Ausdruck der hierarchischen Engelordnung, nach welcher ein jeder Engelfürst die Huldigung der jeweils niedrigeren Engelklasse empfängt (vgl. neben 14 auch 18,1ff.). Dass Metatron Gott untergeordnet bleibt, ergeht aus der mehrmals gemachten Aussage, dass er von Gott hingestellt ist, „Tag für Tag den Thron der Herrlichkeit zu bedienen“ (7,1; 8,1; 15,1).²¹⁶ Da ihm zugleich die Funktion des Torwächters zugewiesen wird (10,2), erscheint er in Würde und Funktion im Grunde auswechselbar. Das erst später hinzugefügte 16. Kapitel zeigt allerdings, dass trotz der subordinatistischen Elemente die Stellung Metatrons zu Gott als klärungsbedürftig empfunden wurde.²¹⁷ Geschildert wird hier nämlich, wie Metatron von einem Engel für eine zweite göttliche Gestalt gehalten wird (16,3), worauf ihn der Engelfürst 'Anij'el „in der Vollmacht des Heiligen“ mit Feuer schlägt und auf die Füße stellt (16,5), so dass er seines Privilegs, auf einem eigenen Thron zu sitzen, verlustig geht. Möglicherweise spiegeln sich hier Auseinandersetzungen des mystischen Judentums um einen praktizierten Engelkult.²¹⁸ Dies würde den Engelfürsten Metatron ohne Zweifel näher an den inthronisierten Kyrios des Philipperhymnus rücken.²¹⁹

²¹⁵ Vgl. *Hofius*, Christushymnus 51f., Anm. 121. *Schäfer*, Gott 136, kennzeichnet Metatrons Stellung weniger deutlich als Gott untergeordnete.

²¹⁶ Zu vergleichen ist auch das Appendix-Kapitel 48 C: „Und ich nahm ihn von den Menschen weg und ich machte ihm einen Thron gegenüber meinem Thron“ (2f.).

²¹⁷ Vgl. *H. Bietenhard*, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2), Tübingen 1951, 154f.; *Alexander*, Setting 178.

²¹⁸ In späteren Texten scheint dieses Problem noch virulenter zu sein. *D. Abrams*, The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead, in: HTR 87 (1994) 291-321, der dieser Entwicklung mit zahlreichen Parallelen nachgeht, verweist u.a. auf die Langversion von *Seventy Names of Metatron*, wo Metatron beschrieben wird als jemand, der dazu bestimmt sei, „to receive the prayers from Israel“ (Sefer ha-Hesheq § 24 [p. 4a]. Firenze MS, fol. 242b; nach Abrams 304, Anm. 42). Dies impliziert, dass Metatron die Gebete nicht nur empfängt, sondern sie, ohne Gott einzubeziehen, auch beantworten kann. Dass dies einer Vergöttlichung Metatrons Vorschub leistete, belegt die Warnung von R. Ele'azar ha-Dashan: „He [Metatron] commands the angels to praise the King of the Glory, and he is among them ... do not think in your heart [during his prayer] about the Prince of Countenance, that he is the Deity [הויה], because his power is very great and tremendous; rather God is the King“ (Sefer ha-Hesheq § 22 [p. 3a]; zit. nach Abrams 304).

²¹⁹ Vgl. *J.R. Davila*, Of Methodology, Monotheism and Metatron: Introductory Reflections on Divine Mediators and the Origins of the Worship of Jesus, in: ders., C.C. Newman, G.S. Lewis (Hg.), The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJS 63), Leiden/Boston/Köln 1999, 3-18, 17: „We must take seriously their [sc. orthodox editors of chap. 16] interpretation of the enthronement of Enoch in this work – that it implies a cult of Metatron in which he was worshiped alongside God. If it could be shown with certainty that

Dies kann auch traditionsgeschichtlich noch weiter motiviert werden. Es spricht nämlich einiges dafür, dass die Metatron-Überlieferung „eine durchgehende esoterische Überlieferung von der himmlischen Funktion des erhöhten Henoch von den Bilderreden mit ihrer Identifikation des Menschensohnes und Henochs in IHen 71 bis hin zu diesen späten Texten“²²⁰ voraussetzt.²²¹ Für den Vergleich mit Phil sind diese Verbindungen Metatrons zu der Menschensohngestalt und dem erhöhten Henoch insofern erhellend, als sie zeigen, dass die Apotheose von auserwählten Menschen und die Inthronisation himmlischer Wesen zusammengehen können.²²² Dies ist gegenüber Zeller festzuhalten, der eine angelologische Matrix für Phil 2,9-11 u.a. deshalb ablehnt, weil in Phil „it is not an angel that is so exalted, but a human being“²²³.

In jedem Fall zeigt die Metatron-Überlieferung, dass die Übereignung des Gottesnamens an den erhöhten Jesus jüdischen angelologischen Überlieferungen parallel geht. Die vor allem von L.W. Hurtado vertretene These, dass eine wichtige Differenz zwischen Jesus und jüdischen Throngestalten in der kultischen Verehrung liege,²²⁴ wird man von den Metatron-Texten her relativieren müssen.²²⁵

such a cult existed – though at present only possible contours of its erasure survive – the parallels between Metatron and Jesus would be far more exact”.

²²⁰ Hengel, Rechten 168. In hebrHen 4 wird Metatron mit Henoch identifiziert. Als die Flutgeneration sündigte, wurde Henoch als ein Zeuge gegen sie zu Gott entrückt (4,3) und zu einem Fürsten und Herrscher über die Engel gemacht (4,5). Schon in sIHen 40 wird Henoch als Throngenosse Gottes geschildert, dem eine göttliche Allwissenheit zuerkannt ist. Nach *Bietenhard*, Welt 158, Anm. 1, ist dies ein Zeichen, dass schon sIHen „deutlich auf dem Wege zum Ditheismus begriffen ist“. – Zur Traditionslinie Enoch-Metatron jetzt ausführlich *Orlov*, Tradition.

²²¹ Anders *A. Murtonen*, The Figure of Metatron, in: VT 3 (1953) 409-411, 411, der Metatron nicht auf die Gestalt Henochs zurückführt, sondern als „a counterpart to Jesus“ begreift.

²²² Bemerkenswert ist, dass einige Handschriften nach Kap. 15 das Fragment einer Himmelfahrt des Mose setzen. Mose begegnet dabei Metatron, welcher ihn der Gunst Gottes versichert: „Fürchte dich nicht, denn Gott hat Gefallen an dir! Und du sollst nach deinem Willen bitten vor der Hoheit und Kraft (Gëbura, Bezeichnung für Gott), denn die Haut deines Angesichtes strahlt von einem Ende der Welt zum anderen!“ Der Text belegt einmal mehr die Tendenz, die bekannten Herrlichkeitsfiguren jüdischer Tradition, wenn nicht (wie bei Henoch-Metatron selbst) zu verschmelzen, so doch wenigstens szenisch zusammenzubringen.

²²³ Zeller, Testament 317.

²²⁴ Hurtado, God 93-124.

²²⁵ Davila, Methodology 16, Anm. 21, bemerkt zu Hurtado (s. vorige Anm.) richtig: „I am not seeking to offer a counter-example by proposing the existence of a Metatron cult in late antiquity: such a cult would have come about well after the time of Jesus. Rather, I raise

R. Bauckham²²⁶ glaubt sogar, dass bereits von dem *Menschensohn der Similitudines* eine kultische Verehrung ausgesagt sei, und beruft sich dazu u.a. auf folgende Stellen:

„Alle, die auf dem Festland wohnen, werden vor ihm niederfallen und (ihn) anbeten, und sie werden preisen, rühmen und lobsingend den Namen des Herrn. Und darum ist er erwählt worden und verborgen vor ihm, ehe der Äon geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit (wird er sein). Und die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn offenbart den Heiligen und Gerechten ...“ (48,5-7a).

„Und alle Könige und Mächtigen und Hohen und die, die das Festland beherrschen, werden vor ihm auf ihr Angesicht niederfallen und anbeten, und sie werden ihre Hoffnung auf jenen Menschensohn setzen und ihn anflehen und von ihm Barmherzigkeit erbitten“ (62,9).

Bauckham konzediert zwar, dass in diesen Stellen zunächst nur von einer „submission to a ruler without necessarily connoting divine worship“ (59) die Rede ist, aber der Umstand, dass der Menschensohn auf dem göttlichen Thron sitze, genüge zu begründen, dass er göttliche Verehrung erhalte. Es sei ein Fehler, in solch einem Kontext zwischen politischer Unterwerfung und kultischer Verehrung zu unterscheiden. Die Verehrung des Menschensohnes sei „appropriate because his participation in the divine sovereignty includes him in the unique identity of God which is recognized in worship. It is when they ‘see him and recognize him, because he sits on the throne of glory’, that the kings and the mighty ones worship him as the one ‘who reigns over all’ (62:3, 6), i.e. as exercising the unique divine sovereignty“ (59).

Unabhängig von der Frage, ob der Menschensohn eine kultische Verehrung durch die unterworfenen Machthaber erhält, ist seine außerordentliche, sich von anderen Herrlichkeitsgestalten abhebende Stellung nicht zu bezweifeln. Wie jüngst D.D. Hannah hervorhebt, ist der Menschensohn der Bilderreden die einzige göttliche Mittlergestalt im Frühjudentum, die auf dem Thron Gottes Platz nimmt und der das eschatologische Gericht übertragen ist.²²⁷ Während selbst der Fürstengel Metatron von Gott nur „ein Thron nach Art des Thrones der Herrlichkeit“ (hebrHen 10,1) zugedacht ist, darf der Menschensohn auf Gottes

the possibility as a possible phenomenological parallel whose analysis might help us understand the rise of the worship of Jesus“.

²²⁶ R. Bauckham, *The Throne of God and the Worship of Jesus*, in: C.C. Newman, J.R. Davila, G.S. Lewis (Hg.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (JSJS 63), Leiden/Boston/Köln 1999, 43-69, 59f.

²²⁷ Hannah, *The Throne of His Glory: The Divine Throne and Heavenly Mediators in Revelation and the Similitudes of Enoch*, in: ZNW 94 (2003) 68-96, 87f.

eigenem Thron Platz nehmen. Freilich ist die „Göttlichkeit“ auch hier eingeschränkt, da er nur in seiner Funktion als Richter den Thronplatz innehat. Ein Konkurrenzverhältnis zu Gott ist nirgends angedeutet.

Ähnliches gilt schlussendlich auch für die *Gestalt des Mose*, die vor allem von W. Schenk und R. Brucker als Vergleichsmodell für Phil 2 herangezogen wird.²²⁸ Die Mosebiographie Philos in Vit Mos 1,148-162 enthält nahezu alle Elemente aus Phil 2: Präexistenz (162), Verzicht bzw. Erniedrigung (149.155), ethisches Modell (158-161), Verleihung der Kosmosherrschaft: Herr über die Elemente, Teilhabe an Namen und Gemeinschaft Gottes (155-158). Letzteres sei zitiert:

„155 Weil er also der Gewinnsucht und dem unter den Menschen sich aufblähenden Reichtum entsagt hat, ehrt ihn Gott dadurch, dass er ihm dafür den größten und vollkommensten Reichtum gewährt; das ist aber der Reichtum der gesamten Erde und des Meeres und der Ströme und der anderen einfachen Elemente und zusammengesetzten Stoffe. Er würdigte ihn nämlich der Ehre, als Teilhaber seiner Macht zu erscheinen, und überließ ihm das ganze Weltall wie ein ihm als Erben gebührendes Besitztum. Daher gehorchte ihm denn wie einem Herrn jedes der Elemente ... 158 Genoss er nicht die erhabeneren Gemeinschaft mit dem Vater und Schöpfer des Alls und wurde er nicht der gleichen Benennung gewürdigt? Er wurde ja des ganzen Volkes Gott und König genannt ...“ (155.158).²²⁹

Trotz der stark allegorisch-spirituellen Note dieser Panegyrik stellt sie in ihrer Verbindung von jüdischem Basileia-Gedanken und hellenistischer Herrscherideologie einerseits, der Verbindung von Biographie und Abstieg-Aufstieg-Mythos andererseits ein gutes Beispiel dar, über welche Paradigmatik jüdischen und heidnischen Adressaten die Gott verdankte „Göttlichkeit“ Christi vermittelt werden konnte.

Vor diesem breit gefächerten Hintergrund erscheint die Erhöhung des Mensch gewordenen Jesus Christus zum Kyrios hinreichend motiviert. Wenn schon dem Präexistenten in seiner Thronratsgemeinschaft mit Gott eine hervorgehobene Stellung zukommt, so ist es nur folgerichtig, dass ihm die „Übererhöhung“, die ihm Gott für seine selbstlos gehorsame Erniedrigung und Todeshingabe zuteil werden lässt, in die höchste denkbare Stellung führt – und dies kann im Hinblick auf die genannten Vorbilder nur die Inthronisation und Einsetzung zum Weltherrscher sein. Eine „Gottwerdung“ ist dies freilich ebenso wenig wie die „Menschwerdung“

²²⁸ Schenk, Philipperbriefe 208f.; Brucker, ‚Christushymnen‘ 222-224.316. Kritisch Vollenweider, ‚Raub‘ 275, Anm. 72.

²²⁹ Schenk, Philipperbriefe 209, dazu: „Diesem Höhepunkt der Mosebiographie Philos gegenüber ist Phil 2 geradezu bescheiden“. Gegenteilig Brucker, ‚Christushymnen‘ 316: In Vit Mos 1,148-162 seien „im Grunde die wesentlichen Strukturen für Phil 2,6-11 zusammen – hier freilich mit viel größerer ‚Amplitude‘“.

des Präexistenten in 2,6-8 eine „Menschwerdung Gottes“²³⁰. Θεός und κύριος sind im Philipperhymnus klar unterschieden. Dass Jesus mit der Verleihung des Gottesnamens Jahwe nicht zu Jahwe geworden ist, ergibt sich schon daraus, dass Gott selbst ihm den Namen gibt und ihn in die göttliche Würde einsetzt.²³¹

Mit H.-J. Kraus ist weiter auf die deuteronomisch-deuteronomistische Rede vom *schem-JHWH* zu verweisen, in der der auf Erden wohnende Gottesname die Gegenwart Gottes gewährleistet bei gleichzeitiger Wahrung seiner Überweltlichkeit:

„Doch der Name als Unterpfand der Gegenwart und Anrufbarkeit JHWHs steht im Zeichen der *Zusage und Verheißung*; er ist nicht magisch verfügbar (vgl. Ex 20,7). Erscheint er auch bisweilen wie eine Hypostase (eigenständige lebendige Wesenheit), so ist er doch nie zu greifen und zu fassen, sondern stets heilig zu halten, zu verherrlichen und zu preisen – in der Anrufung und im Lob. Alle diese Aspekte sind vorauszusetzen,

²³⁰ So aber *J. Gnilka*, Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge (HThK.S 6), Freiburg/Basel/Wien 1996 (Nachdr. 1997) 235; *ders.*, Theologie des Neuen Testaments (HThKNT.S 5), Freiburg/Basel/Wien 1994, 27: „Gott wird Mensch“. Zustimmend *K. Scholtissek*, „Geboren aus einer Frau, geboren unter das Gesetz (Gal 4,4). Die christologisch-soteriologische Bedeutung des irdischen Jesus bei Paulus, in: U. Schnelle, T. Söding (Hg.), Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge. FS: H. Hübner, Göttingen 2000, 194-219, 203. Richtig *G. Strecker*, Theologie 78: „... als göttliches Wesen wurde er Mensch“.

²³¹ Mit *W. Schrage*, Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition (BThS 48), Neukirchen-Vluyn 2002, 142f.; *A. Ruck-Schröder*, Der Name Gottes und der Name Jesu. Eine neutestamentliche Studie (WMANT 80), Neukirchen-Vluyn 1999, 69f. Vgl. auch *Schenk*, Philipperbriefe 211, der noch auf den *creatio ex nihilo*-Charakter der Auferweckung verweist: „Der erhöhte Jesus bleibt über allen Geschöpfen aber doch unter Gott selbst. Dieser Sachverhalt wird oft nicht gesehen, weil die Schweise durch einen vereinfachenden Dualismus verstellt ist, als gäbe es nur die binäre Relation Gott-Mensch oder auch Herrscher-Beherrschte. Im Gegenteil ist selbst soziologisch für damalige Verhältnisse die Beziehung mehr relational und umfaßt auch die Relationen von Obersubjekt und Untersubjekt, wie z.B. Plutarch, VitAlex 9 zeigt: ‚Als Philippus gegen Byzanz zog, blieb Alexander trotz seiner sechzehn Jahre als Regent (!) und königlicher Siegelbewahrer in Mazedonien zurück.‘ Das semantische Bezugssystem besteht also hier nicht nur aus zwei, sondern mindestens aus drei Mengen, so daß relationslogisch die je eigenen Relationseigenschaften und -beziehungen gesehen werden müssen. Theologisch ist ein Cooperator kein Konkreator und beides schließt sich ebensowenig aus wie eine Mitregentschaft die Regentschaft“. – Es gibt dennoch Exegeten, die davon ausgehen, dass Jesus zu Gott selbst geworden ist: so *Georgi*, Hymnus 289: „Die christliche Gemeinde behauptet also, Jesus sei Jahwe geworden“; *D.B. Capes*, Old Testament Yahweh Texts in Paul’s Christology (WUNT 2,47), Tübingen 1992, 174.

wenn in der urchristlichen ὄνομα-Christologie der JHWH-*adonaj*-κύριος-Name auf Jesus, den Christus, übertragen wird. Das entsprechende Bekenntnis ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ wird im Neuen Testament aber nie als eine Entheiligung oder Entehrung des *schem*-JHWH (im Sinne einer Inanspruchnahme oder gar Identifikation, geschweige denn einer Substitution) verstanden, sondern ‚zur Ehre Gottes des Vaters‘ und also als Lobpreis des Gottes Israels ausgesprochen (Phil 2,11).“

Nach G. Theißen unterliegt die Erhöhung Jesu zu göttlichem Rang derselben Dynamik, die zur Ausbildung des biblisch-jüdischen Monotheismus führte.²³² Wie diese sei sie kognitive Dissonanzbewältigung, Intensivierung einer bestehenden Glaubenüberzeugung und Konkurrenzüberbietung im Blick auf Konkurrenzgestalten. Die Krisenerfahrung des Exils entspricht der der Kreuzigung, die Monolatrie dem Auferweckungsglauben und die Depotenzierung aller anderen Götter durch Jahwe der Erhöhung Christi über alle Mächte. Es ist allerdings nicht unproblematisch, die Erhöhung Jesu als „Intensivierung der monotheistischen Grundüberzeugung“ (81) zu verstehen.²³³ Es ist zwar anzunehmen, dass in dem judenchristlichen Milieu der ersten Stunde die Erhöhungschristologie kaum als Bedrohung des Monotheismus empfunden wurde, doch schon das Johannesevangelium offeriert das Ἰσὸν ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ Jesu (5,18) als Skandalon von Seiten der Juden.²³⁴ Dass eine Gottgleichheit schon des Irdischen zur Debatte steht, verschärft zwar die Problematik, doch wird hinreichend deutlich, dass jede zweite Gestalt von „göttlichem Charakter“ schnell problematisiert werden konnte. Zur „Intensivierung“ des *Ein-Gott*-Glaubens scheint die Erhöhung Christi zum den Gottesnamen tragenden Kosmokrator daher nicht besonders geeignet. Es ist vielmehr umgekehrt: Die Erhöhung ist in Phil 2 nicht zur Steigerung des Monotheismus eingebracht, sondern der Monotheismus von Jes 45 dient der Bewältigung des Problems, die Kyrios-Stellung des Erhöhten in den *Ein-Gott*-Glauben recht einordnen zu können.²³⁵

²³² Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Darmstadt³2003 (Gütersloh 2000), 71-98.

²³³ In dieselbe Richtung weist wohl Bauckham, Worship 133, wenn er von einem „christological monotheism“ spricht (vgl. auch ders., God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament, Grand Rapids 1998, 53).

²³⁴ Vgl. zur Stelle *W.A. Meeks*, Equal to God, in: R.T. Fortna, B.R. Gaventa (Hg.), The Conversation Continues. FS: J.L. Martyn, Nashville 1990, 309-321.

²³⁵ Vgl. Vollenweider, „Raub“ 283, der „mit dem kühnen Rückgriff auf die betont monotheistische Botschaft von Jes 45,20-25 genau diese Problematik“ (sc. dass Christi Stellung als Kyrios nicht die Einzigkeit Gottes verletzt) aufgearbeitet sieht, und *T. Nagata*, Philippians 2:5-11: A Case Study in the Contextual Shaping of Early Christology, Diss. Princeton 1981 (Mikrofilm) (= gedruckte Faksimile-Fassung 1985), 300: „The central concern of the hymn is a theological legitimization and affirmation of the Christological

So nimmt es denn kaum wunder, dass das Christuslob, wohl um Missverständnisse zu vermeiden, im Gotteslob endet: Die Huldigung und Akklamation des Kyrios Jesus Christus geschieht εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.²³⁶ Dass diese Formel paulinischen Geist atmet, zeigen ähnliche Stellen, die christologisch diktioniert sind, aber mit einer theologischen Zielorientierung schließen:

Eine bemerkenswerte Parallele bietet Röm 15,3.5-12 als Teil einer Paränese, die das gegenseitige Verhältnis von den „Starken“ und den „Schwachen“ thematisiert, indem sie es dem Kyrioswirken Christi zur Verherrlichung des Vaters unterstellt. Im Zentrum steht der paränetische Indikativ 15,7: „Darum nehmt einander auf, wie Christus euch aufgenommen hat εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ.“ Umrahmt wird diese Weisung von dem Bild Christi als jemandes, „der nicht an sich selbst Gefallen hatte“ (οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν 15,3a), sondern fremde Schmähungen auf sich lud, am Ende aber „sich erheben wird, um über die Völker zu herrschen“ (15,12). Das οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν lässt an Phil 2,6f. denken.²³⁷ Dies umso mehr, als Paulus mit dem Zitat 15,3b auf den LXX-Psaln 68 zurückgreift, der von der Beziehung zu Gott handelt und in den ntl. Passionstraditionen eine besondere Bedeutung erlangt.²³⁸ Christus, den der Eifer für das Haus Gottes verzehrt (LXX-Ps 68,10a; vgl. Joh 2,17), trägt die Schmähungen derer, die Gott selbst schmähen. Dieser Hinweis auf Christi „gehorsames“ Sühneleiden impliziert ein Zweifaches: Es ist ein Von-sich-Lassen für die Menschen und zur Ehre des Vaters. 15,5-7 führt diese doppelte Perspektive weiter, indem Christus den

claim that Jesus, whose fate was a humiliated one, ending in a criminal's death, is the eschatological cosmocrator and bears the divine name JHWH=kyrios; and this identification does not violate the unity of God, but is grounded on God's own eschatological act and is, at same time, scriptural“.

²³⁶ Grammatisch lässt sich die Formel zwar auch als Teil des Kyriosbekenntnisses fassen (so z.B. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen [FRLANT 24], Göttingen 1926, 133.171, Anm. 3; ders., Apostel und Zeuge Christi. Eine Auslegung des Philipperbriefes, Freiburg 1941, 15-17; W. Thüsing, Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen [NTA.NF 1], Münster 1965, 46-48), doch scheint es plausibler, wenn die Akklamation und überhaupt das ganze im Hymnus besungene Christusgeschehen zur Verherrlichung Gottes geschieht (vgl. C.-H. Hunzinger, Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1.Petr 3, in: E. Lohse (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS: J. Jeremias, Göttingen 1970, 142-156, 148f.; Schenk Philipperbriefe 191).

²³⁷ Als weitere Parallelen sind zu notieren: AssMos 7,4; Philon, All 1,49; Herm 99,3: διὰ ταύτην οὖν τὴν ὑψηλοφοροσύνην πολλοὶ ἐκενώθησαν ὑποῦντες ἑαυτούς.

²³⁸ Vgl. Thüsing, Christum 40; U. Wilckens, Der Brief an die Römer, Band 3 (EKK 6,3), Zürich/Einsiedeln u.a. 1982, 101f.; A.T. Hanson, The Paradox of the Cross in the Thought of St. Paul (JSNT.S 17), Sheffield 1987, 57f.

Gläubigen als Vorbild in Gesinnung und Leben εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ vorgehalten wird. Das zweimalige προσλαμβάνεσθαι des Spitzensatzes 15,7 meint nicht einfach „annehmen“, sondern „in seine Gemeinschaft aufnehmen“²³⁹. Die Aufnahme der Schwachen in die christliche Gemeinschaft korrespondiert so mit der Aufnahme aller in die Dienst- und Lobgemeinde des erhöhten Kyrios Christus.²⁴⁰ Das einmütige Preisen des Gottes und Vaters Jesu Christi (15,6) geht zwar aus der rechten Gesinnung κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν hervor (15,5) und ist damit zunächst am irdischen Jesus orientiert. In der Situation der nachösterlichen Gemeinde liegt es jedoch zugleich in der Gottesverherrlichung des erhöhten Herrn begründet. Im Lobpreis der Heiden nämlich kommt die Stimme des Kyrios selbst zu Wort. Wieder ist es ein Psalmwort, das Christus in seinem Verhältnis zu Gott expliziert: „die Völker aber sollen Gott preisen um seines Erbarmens willen – wie es in der Schrift heißt: ‚Darum werde ich dich preisen unter den Völkern und deinem Namen lobsingen‘“ (15,9 mit Bezug auf LXX-Ps 17,50). Dass hier nicht „jedes einzelne Glied der Gemeinde“²⁴¹, sondern der Kyrios Christus Subjekt des ἐξομολογεῖσθαι ist, ergeht schon daraus, dass die LXX bis auf das Fehlen des Zwischenrufs κύριε wörtlich zitiert ist.²⁴² Christus aber als Chorführer im Gotteslob der Heidenvölker kann nur der Erhöhte sein.²⁴³ So ist es durchaus konsequent, wenn Paulus das Motiv des Gotteslobes im Weiteren unter den Gedanken der Herrschaft Christi stellt (15,10-12). Der Lobpreis der Völker unterliegt dem Kommen des Sprosses aus der Wurzel Isaia: „er wird sich erheben, um über die Völker zu herrschen“ (15,12b).

Damit weist Röm 15,3-12 im Ganzen eine christologische Konzeption auf, die der des Philipperhymnus weitgehend vergleichbar ist. Beide Male wird Christi Wirken als Dienen und Herrschen vorgestellt. Er ist Diener (Röm 15,3.8) und Sklave (Phil 2,7), der in selbstloser Hingabe nicht seiner, sondern allein Gottes Verherrlichung lebt, von diesem aber zum Herrscher erhöht wird, unter dem alle, die ihn als Kyrios anerkennen, zur Verherrlichung Gottes beitragen. Noch und gerade in seiner Kyriosherrschaft ist Christus als Diener begriffen, der in seinem

²³⁹ W. Bauer/K. u. B. Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York ⁶1988, 1436, mit Hinweis auf Charito 8,2,13: θεῶν προσλαμβάνομένων.

²⁴⁰ Vgl. Thüsing, Christum 42f.

²⁴¹ H. Schlier, Der Römerbrief (HThK), Freiburg 1977, 425.

²⁴² Vgl. Wilckens, Brief III, 108.

²⁴³ Anders L.E. Keck, Christology, Soteriology, and the Praise of God (Romans 15:7-13), in: R.T. Fortna, B.R. Gaventa (Hg.), The Conversation Continues. Studies in Paul and John. FS: J.L. Martyn, Nashville 1990, 85-97, 93, der ἐξομολογήσομαι und ψαλῶ auf den präexistenten Christus bezieht.

προσλαμβάνεσθαι die Erwählten in sein göttliches Verherrlichungswerk aufnimmt. Oberster Herr ist Christus nur, weil er niedrigster Diener ist. Die Differenz zwischen dem zum Kyrios Erhöhten und dem Präexistenten ist also eine höhere Thronstellung, die, und dies ist entscheidend, seine „Dienstgeschichte“ integriert. „Der Erhöhte ist und bleibt der als Mensch Erfundene und (am Kreuz) Gestorbene“²⁴⁴. Unter der Matrix des εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ erscheint Christi Sein und Wirken von bemerkenswerter identitätsstiftender Kontinuität. Was er in seiner Kenose und Menschwerdung ablegt, ist nur eine vordergründige, gottlose Herrlichkeit, nicht aber die Herrlichkeit der Gottesgemeinschaft. Christus ist darin Urbild und Vorbild, dass man der Herrlichkeit Gottes nur dann teilhaftig wird, wenn man sich der eigenen begibt (vgl. Röm 1,23).

3. Fazit

Die semantische Vielschichtigkeit, die den Philipperhymnus im Einzelnen wie im Ganzen bestimmt, lässt sich kaum ausschöpfen. Traditionsgeschichtlich stellt er ein Gewebe verschiedenster Motive dar, die teils nebeneinander zu stehen kommen, teils sich auch überlagern.

So weist der Präexistenzstatus Christi zunächst auf adamitische Motive. Eine Verbindung des μορφή-Begriffs mit der εἰκὼν τοῦ θεοῦ aus LXX-Gen 1,26f. ist zwar nicht belegt, doch bieten spätere Glorifizierungen Adams zu einer weniger menschlichen als himmlischen Herrlichkeits*gestalt* durchaus Anknüpfungspunkte. Auch in der ägyptischen Aussage vom „Raub der Gottgleichheit“ klingen Traditionen an, die von der Selbstüberhebung und den Herrschaftsansprüchen königlicher Wesen handeln und in LXX-Gen 3,5 einen Anhalt besitzen.

Doch legt die himmlische Präexistenz Christi auch die Vorstellung vom göttlichen Thronrat und angelologische Konnotationen nahe. In Qumran haben Engel und Menschen an der himmlischen „Heiligkeitsgemeinde“ teil. Der Beter von 4Q491, 11 i wird zu „den Göttlichen gerechnet und seine Herrlichkeit zu den Königssöhnen“. Vor allem sind aber engelische Heerscharen im Blick. In den Sabbatliedern ist öfters von ihnen als „göttlichen Gestalten“ die Rede. In der jüdischen Mystik wird ihre Bedeutung so weit gesteigert, dass Engeln wie Metatron Gottes Name verliehen wird und sie auf einem Thron neben Gott Platz nehmen dürfen. Angelologische Implikationen durchziehen den ganzen Philipperhymnus: die Präexistenz im göttlichen Thronrat (2,6), die Metamorphoseepiphanie (2,7) und die Namensverleihung, verbunden mit einer Erhebung über alle anderen Engel und sonstigen Geschöpfe (2,9-11).

²⁴⁴ T. Söding, Gottes Sohn von Anfang an. Zur Präexistenzchristologie bei Paulus und den Deuteropaulinen, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn/München u.a. 1997, 57-93, 61.

Die engelische Paradigmatik ist zum Teil auch kompatibel mit der paganen Göttervorstellung. An diese ist sowohl hinsichtlich der Metamorphose und Epiphanie als auch bezüglich der Erhöhung Christi zu denken. Beispiele für die Apotheose einzelner Menschen und für die verborgene Erscheinung olympischer Götter sind fast Legion. Einzelne Götter können bei ihrer Epiphanie durchaus auch eine Statusminderung erleiden, welche sie in einen Knechtsdienst stellt. Ein Beispiel, das dem Tun und Ergehen Christi mit seiner selbst gewählten Erniedrigung einerseits, den eschatologisch soteriologischen Implikationen seiner Erhöhung andererseits auch nur in etwa entsprechen würde, findet sich im paganen Raum jedoch nicht. Die ausdrückliche Anspielung auf den biblisch monotheistischen Spitzentext LXX-Jes 45,23 relativiert die Analogiepotenz zu heidnischen Mustern zusätzlich.

Auch die jüdische Angelologie findet in der Kenose des Präexistenten, seiner Erniedrigung und Lebenshingabe bis zum schmachvollen Kreuzestod, seine Grenze. Die Erniedrigung, auf die die Gottesgabe der Erhöhung folgt, weist auf die atl.-jüdische Tradition des leidenden Gerechten, wie sie im Ebed Jahwe des vierten Gottesknechtsliedes präfiguriert ist. Im Einzelnen sind Bezüge zum deuterojesajanischen Ebedlied zwar kaum nachweisbar, die Gegenüberstellung von freiwilliger Erniedrigung und göttlicher Erhöhung sowie die Elemente von Gehorsam und Tod weisen dennoch deutlich auf diese traditionsgeschichtliche Matrix.

Das Proprium des Philipperhymnus freilich sticht trotz bzw. wegen dieser Bezüge umso klarer hervor. Der Todesgehorsam ist nicht der eines Menschen, sondern der des Mensch gewordenen Christus, der sich von seiner präexistenten Gottesgestalt in die menschliche Niedrigkeit begibt, die ihn bis zur Schmach des Kreuzes führt. Auch wenn die Menschwerdung auffallend zurückhaltend ausgesagt ist – die Diktion von 2,7b erinnert an die Renitenz gegenüber anthropomorphen Sprachformen in LXX-Ez 1 -, ist die Kenose- und Erniedrigungsaussage, nicht nur weil sie als Kreuzeslogos gedeutet wird, kaum anders als ein völliger Macht- und Statusverlust zu interpretieren.

Die entscheidende Frage ist aber erst noch zu stellen: Bedeutet die Menschwerdung Christi auch den Verlust seiner „Göttlichkeit“? Wenn mit „Göttlichkeit“ seine hoheitliche Stellung als Thronratsmitglied im Status der Gottesgestaltigkeit gemeint sein soll, ist die Frage ohne weiteres zu bejahen. Wenn sie jedoch schlicht Gottesnähe im Sinne einer Liebes- und Lebensgemeinschaft meint, dann ist die Menschwerdung Füllung und Entfaltung von „Göttlichkeit“. Der sich seiner Gottesgestalt Entäußernde geht seiner Gottesnähe nicht verlustig, sondern trägt sie aus und offenbart sie. Von daher erhellt auch das nachfolgende Erhöhungsgeschehen, das nichts anderes anzeigt, als dass die Christus-Offenbarung der göttlichen *Communio* vor dem Forum der Welt von Gott besiegelt wird. In einem Gnadenakt der „Übererhöhung“ lässt Gott den in den Tod Gegebenen nicht bloß heimkehren, sondern verleiht ihm seinen eigenen Namen, womit er die

Liebesgesinnung Christi erwidert und die Gottesgemeinschaft vor den Augen der Welt manifestiert.²⁴⁵ Im Tun und Ergehen Jesu Christi kommt zum Austrag, wer Christus ist, mehr aber noch, wer Gott ist. Letztlich geht es dem Philipperhymnus nicht um ein Verstehen Christi, sondern Gottes, des Vaters.²⁴⁶

²⁴⁵ Eine eindruckliche Parallele findet die Verbindung von Herrschaft und Gottesgemeinschaft des Erhöhten in Philo, Vit Mos 1,158: οὐχὶ καὶ μείζονος τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὄλων καὶ ποιητὴν κοινωνίας ἀπέλαυσε προσρήσεως τῆς αὐτῆς ἀξιοθεΐς; ὀνομάσθη γὰρ ὄλου τοῦ ἔθνους θεὸς καὶ βασιλεύς.

²⁴⁶ Ähnlich *Wright*, Jesus 84; vgl. auch *Fee*, Letter 214.228.