

HANS-ULRICH WEIDEMANN · SIEGEN

«DER IN GOTTESGESTALT WAR»

Zur Theologie des Christuspсалms (Phil 2)

«Habt unter euch das im Sinn, was auch in Christus Jesus (zu sinnen angemessen ist)» (Phil 2, 5). Mit diesen Worten leitet Paulus den sog. Christushymnus Phil 2, 6–11 ein. Aus den voranstehenden Versen 2, 1–4 wird deutlich, dass der Apostel in seiner Gemeinde gegenseitige Achtsamkeit und Dienen verwirklicht sehen will. Den anderen höher einschätzen als sich selbst, seine Interessen als die eigenen akzeptieren – dieses im Verhalten sich manifestierende «Sinnen» (φρονεῖν) entspricht laut Paulus dem Sein «in Christus Jesus». In diesen Zusammenhang platziert der Apostel das Wort ταπεινοφροσύνη (2, 3), das erst im 1. Jahrhundert n. Chr. belegt ist und von Autoren wie Josephus, Epictet und Plutarch rein negativ im Sinne von «Untertwürfigkeit» benutzt wird. Gegen eine Übersetzung des von Paulus zweifellos positiv gemeinten Begriffs mit «Demut» hat sich mit Recht Wolfgang Schenk gewandt.¹ Paulus greift ihn deswegen auf, weil der folgende Christuspсалm davon spricht, dass Jesus Christus sich selbst niedrig machte (2, 8c: ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν). Diese Stichwortverbindung ist programmatisch: Was die Philipper als ταπεινοφροσύνη, also als ein «Sinnen» des ταπεινοῦν, verwirklichen sollen, erfahren sie konkret aus der folgenden poetischen Passage.

1. Die Form des Textes

Der sog. «Philipperhymnus» (2, 6–11) ist ein Paradebeispiel dafür, wie sich Form und Inhalt eines neutestamentlichen Textes gegenseitig erhellen. Auch wenn in der Forschung nach wie vor kein Konsens darüber besteht, aus wessen Feder der von Paulus im Philipperbrief niedergeschriebene Text stammt² und wie er im Hinblick auf seine Gattung zu bestimmen ist – unbestreitbar ist seine Gestaltung im Parallelismus membrorum,³ auch wenn deren exakte Bestimmung im Einzelfall unterschiedliche Deutungen zu-

HANS-ULRICH WEIDEMANN, geb. 1969, Professor für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Biblische Theologie an der Universität Siegen.

lässt. Da der Begriff des «Hymnus» vor allem aufgrund seiner antiken Verwendung mit verschiedenen Voraussetzungen besetzt ist, spricht man im Falle von Phil 2, 6–11 besser von einem «Christuspsalm» oder allgemeiner von «Christuslob».

Weithin unbestritten ist die Gliederung in zwei Hauptteile, die man innerhalb des Hymnus-, Lied- oder Psalm-Paradigmas als «Strophen» bezeichnen kann: Mit V. 9 liegt eindeutig ein Neueinsatz und eine tiefe Zäsur vor, das zeigen sowohl die Formulierung διὸ καὶ («Darum auch»), als auch der Subjektwechsel: War in der ersten Hälfte des Psalms Jesus Christus Subjekt, so ist es nun Gott. Die Zweiteiligkeit des Liedes wird auch durch die beiden Anadiploseis in V. 8c («bis zum Tod am Kreuz!») und 11c («zur Ehre Gottes des Vaters») bestätigt, die die Strophe jeweils abschließen.⁴ Mit R. Schwindt kann man von «Zielformulierungen» sprechen.⁵

Auch über die Binnengliederung der ersten Strophe (2, 6–8) besteht inzwischen weitgehend Einigkeit.⁶ Wir haben zwei Satzgefüge vor uns: Das erste umfasst die vier Zeilen 6ab.7ab, die Wendungen μορφή θεοῦ (6a) und μορφή δούλου (7b) bilden eine deutliche *inclusio*. Mit 7c beginnt – gegen die Interpunktion im Nestle–Aland – das zweite Satzgefüge, sein Hauptsatz steht in 8a: «Er erniedrigte sich selbst».

Umstritten ist allerdings, wie sich die beiden Satzgefüge der ersten Strophe, V. 6a–7b und V. 7c–8c, inhaltlich zueinander verhalten. Während manche Ausleger darin den Weg Christi in zwei Phasen geteilt sehen – die Preisgabe des göttlichen Seins in das menschliche, die Preisgabe des menschlichen Seins in den Tod⁷ –, sehen andere in 6ab.7ab den *Tatbestand* der Erniedrigung, in 7c–8c dagegen erläuternd den *Weg* oder auch die *Art und Weise* der Erniedrigung ausgesagt.⁸

Die zweite Strophe (2, 9–11) besteht dagegen aus einem einzigen Satzgefüge, ihre Zeilen sind ebenfalls in Parallelismen angeordnet, wobei diese in V. 10a–11b allerdings chiasmisch verschränkt sind.

		<i>Christus Jesus,</i>	
I	a	der in Gottesgestalt (μορφή θεοῦ) war,	6a
	a'	hielt das Gottgleichsein nicht für einen Raub,	6b
	b	sondern er machte sich selbst leer (ἑαυτὸν ἐκένωσεν)	7a
	b'	indem er Sklavengestalt (μορφήν δούλου) annahm.	7b
	c	In Gleichgestalt (ἐν ὁμοιώματι) von Menschen geworden	7c
	c'	und der Erscheinung nach erfunden als Mensch,	7d
	d	erniedrigte er sich selbst (ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν),	8a
	d'	indem er gehorsam wurde bis zum Tod	8b
	d''	- ja, bis zum Tod am Kreuz!	8c

II	a	Darum hat Gott ihn auch über-erhöht	9a
	a'	und ihm den Namen verliehen, der über jedem Namen (ist),	9b
	b	damit unter Anrufung des Namens Jesu	10a
	c	jedes Knie sich beuge	10b
	c'	und jede Zunge akklamiere:	11a
	b'	«Herr ist Jesus Christus!»	11b
	b''	– zur Ehre Gottes des Vaters!	11c

Wir beginnen unsere Lektüre des Psalms aber nicht am Anfang, sondern am Ende, und wenden damit ein bekanntes Prinzip biblischen Erzählens frei auf diesen Text an: Biblische Erzählungen sind von ihrem Erzählziel her konzipiert.⁹ Da unser Christuspsalm ebenfalls narrativ angelegt ist, also eine Geschichte erzählt, dürfte dieser Zugang berechtigt sein.

2. Die universale Akklamation Jesu als des Herrn (Phil 2, 10–11)

Beginnen wir unsere Lektüre also mit dem «Ende vom Lied». Der Palm gipfelt in der Vision einer umfassenden und kosmischen Akklamation Jesu: «Im Namen Jesu», also unter Anrufung des Namens Jesu, soll sich jedes Knie beugen – «jedes Knie», so wird betont, nämlich die Knie der Engel als der Bewohner des Himmels ebenso wie die der Menschen auf der Erde sowie die der Toten in der Unterwelt –, und jede Zunge soll bekennen: «Jesus Christus ist der Herr» (2, 10–11).

Klar ist, dass der Psalm in dieser universalen, ja kosmischen Ausrichtung auf die Zukunft ausblickt. Die Vision einer universalen Anbetung Jesu als des Herrn – «zur Ehre Gottes des Vaters!» – bleibt Zukunftsmusik. Dennoch ist für den Verfasser wie für die Adressaten des Psalms klar, dass überall dort, wo die Akklamation «Jesus Christus ist der Herr» laut wird, diese Zukunft bereits jetzt schon, sozusagen proleptisch, angebrochen ist. Und das wird Realität in der christlichen «Ekklesia». Insbesondere Erik Peterson hat den Zusammenhang zwischen der frühchristlichen Selbstbezeichnung «Ekklesia» und den antiken Akklamationen nachgewiesen.¹¹ Gerade der in Phil 2, 11 bezeugte Ruf «Jesus Christus ist der Herr!» ist laut Peterson eine Akklamation, also ein kraft- und geisterfüllter, damit faktisch enthusiastischer, zugleich aber rechtlich bindender Kultruf der zum Gottesdienst versammelten Ekklesia. Im Christuskult der Ekklesia ist also sozusagen die Zukunft bereits angebrochen, da hier die Herrschaft Jesu Christi immer wieder neu und proleptisch aufgerichtet und bekräftigt wird. Denn eine Akklamation wie «Jesus Christus ist der Herr!» ist ein performativer Akt: Indem «eine Zunge» bekennt, dass Jesus Christus der Herr ist, wird die Herrschaft Jesu konkret verwirklicht. Treffend formuliert daher Uwe Hebekus: «Die kulti-

sche Akklamation ist dabei gerade nicht Artikulation von Glaubensinhalten, sondern sie hat ihre Funktion allein in ihrer Performanz, indem sie nichts anderes ist als Anerkennung und Bekräftigung von Herrschaftsverhältnissen im himmlischen Jerusalem.¹² Daher spricht Paulus im Präsript des 1. Korintherbriefes seine Adressaten eben sowohl als «Ekklesia» als auch als solche an, «die den Namen des Herrn anrufen an jedem Ort» (1Kor 1, 2).

Bemerkenswert ist der biblische Hintergrund der Formulierung in Phil 2, 11. Denn es liegt hier eine klare Anspielung auf Jes 45, 23 LXX vor, wo Gott von sich sagt: «Denn vor mir wird jedes Knie sich beugen, und jede Zunge wird bekennen vor Gott...». Die hier formulierte Vision einer universalen eschatologischen Huldigung vor dem einen Gott Israels, dem König und Herrn der ganzen Schöpfung, wird hier auf Jesus Christus übertragen. Dies ist umso bemerkenswerter als es direkt vor der eben zitierten Passage heißt: «Denn ich bin Gott, und es gibt keinen anderen!» (45, 21f, vgl. 45, 14f.18). Unser Christuspsalm erhebt also den Anspruch, dass die Kyrios-Akklamation Jesu den in Jes 45 artikulierten radikalen Monotheismus gerade nicht verletzt – zumal sie «zur Ehre Gottes des Vaters» erfolgt.

3. Die Erhöhung Jesu und die Namensverleihung (Phil 2,9)

Diese im christlichen Kult durch die Akklamation Jesu als des Herrn vollzogene Einbeziehung Jesu in die Anbetung des einen Gottes Israels wird in V. 9 begründet und legitimiert: Mit der Akklamation reagiert die Ekklesia stellvertretend für den ganzen Kosmos auf die Über-Erhöhung Jesu und die damit vollzogene Verleihung des «Namens über alle Namen». Dass mit der Zeile «Darum auch hat Gott ihn über-erhöht» auf die Auferweckung Jesu aus den Toten angespielt wird, ist offensichtlich, aber das Ostergeschehen ist hier – wie in Apg 2, 33 und 5, 31 – als *Erhöhungs-* bzw. *Inthronisationsgeschehen* verstanden. Im Blick auf Jes 45 wird man sagen: Der eine Gott Israels manifestiert seine universale Königsherrschaft gerade dadurch, dass er Jesus Christus zur höchsten Höhe erhöht, und ihn die Huldigung des ganzen Kosmos empfangen lässt.

Im Kompositum ὑπερ-ὑψοῦν steckt indirekt eine Überbietung des Status des Präexistenten. Anders als z.B. in Joh 17, 5 bedeutet die österliche Erhöhung also nicht die «Wiedereinsetzung» in den vor-inkarnatorischen Status, sondern dessen Überbietung. Fragt man, worin eine Überbietung der «Gottesgestalt» (2, 6) bestehen könnte, so wird man auf die nächste Zeile des Psalms verwiesen: Es ist die Verleihung «des (*nicht*: eines!) Namens über alle Namen» (V. 9b), die den «nachösterlichen» Status des Erhöhten und seine kosmische Huldigung begründet. Dass damit der hochheilige Gottesname selbst umschrieben ist, ist klar, aber angezielt sein dürfte doch dessen

jüdische Umschreibung mit «Herr» (*adonaj/kyrios*). Darauf deutet ja auch die abschließend zitierte Akklamation hin.

Klar ist auch, dass diese Namensverleihung nicht bedeuten kann, dass Gott selbst nun nicht mehr Träger dieses Namens ist. Statt dessen wird es um die «Einbeziehung» Jesu in den Gottesnamen gehen, die wiederum die universale Proskynese unter Anrufung des Jesusnamens sowie die kosmische Akklamation Jesu als des Herrn legitimiert. Damit ist es exakt diese Einbeziehung des erhöhten Jesus in die Anbetung des einen Gottes, die den Unterschied zum Status des Präexistenten markiert. Weil Jesus seit seiner Erhöhung «den Namen über alle Namen» trägt, wird sich letztendlich «im Namen Jesu (!)» jedes Knie beugen und jede Zunge bekennen, dass Jesus Christus der Herr ist.

4. Die erste Strophe des Psalms (Phil 2, 6–8)

Damit stehen wir am Übergang von der ersten zur zweiten Strophe des Christuspsalms. Dieser Übergang wird in V. 9 nicht nur mit einem Subjektwechsel, sondern mit der Konjunktion «deswegen» (*dio*) klar markiert. Die Frage ist, ob sich diese Konjunktion auf den direkt voranstehenden, als Gehorsam qualifizierten Kreuzestod bezieht (8bc). In diesem Fall wäre die Aussage: Weil Jesus «gehorsam war bis zum Tod, ja bis zum Tod am *Kreuz*» (2, 8), «*deswegen* auch hat Gott ihn übererhöht» (2, 9). Immerhin wird durch die Anadiplosis (die Wortwiederholung) der Akzent auf den Kreuzestod gelegt (und nicht z.B. auf den Gehorsam).¹³ Die andere, syntaktisch vielleicht plausiblere, Möglichkeit: Die Konjunktion in 9a bezieht sich auf den Hauptsatz 8a zurück: Weil er *sich selbst erniedrigte*, deswegen hat Gott ihn *übererhöht*. Letztlich wird man aber keine falschen Alternativen aufmachen: Da die in 8a formulierte Selbsterniedrigung ja bis ins Extrem des Kreuzestodes reicht, deswegen besteht Gottes Reaktion darauf nicht einfach nur in Auferweckung, Entrückung oder der Zuweisung eines himmlischen Ehrenplatzes; vielmehr hat Gott den *Gekreuzigten* zum universalen *Herrn* erhöht – aber eben jenen Gekreuzigten, dessen Weg in den Kreuzestod Ausdruck *eigener* Aktivität und Entscheidung war. Dies unterscheidet unseren Psalm nachdrücklich von den Formeln des sogenannten «Kontrastschemas»: «Diesen [...] habt ihr durch die Hand von Gesetzlosen an das Kreuz geschlagen und getötet; ihn hat Gott auferweckt» (Apg 2, 23f; vgl. 2, 36; 3, 13–15; 4, 10). Jesus ist hier in *beiden* Gliedern sprachlich Objekt; Subjekt dagegen ist einerseits die jüdische Bevölkerung Jerusalems, andererseits Gott.

5. Der Gehorsam bis zum Tod (Phil 2, 7c–8c)

Nicht allein das zweite Satzgefüge des Psalms (2, 7c–8c), sondern die ganze erste Strophe zielt auf die Anadiplosis in 8c hin. Dieser Fluchtpunkt der ganzen Strophe zeigt zugleich, dass es bei der in 7cd eigentümlich formulierten «Menschwerdung» nicht um die Verhüllung eines Gottwesens mit einem Menschenkörper geht, sondern um reale Sterblichkeit. Damit sind die teilweise heftig geführten Debatten, ob in 7cd tatsächlich die «volle Menschheit» Jesu ausgesagt sei, vom Ende der Strophe her eigentlich obsolet.

Der Hauptsatz dieses Satzgefüges steht in 8a: «er erniedrigte sich selbst» (8a: ἔταπείνωσεν ἑαυτὸν). Ihm sind die beiden Partizipialsätze 7cd vorangestellt, laut denen Jesus Christus «in ein ὁμοίωμα der Menschen» und «der Erscheinung nach als ein Mensch erfunden wurde» – als solcher erniedrigte er sich selbst. *Homoïoma*, Grundbedeutung «Abbild», kann «Gleichgestalt» heißen und also die Gleichheit zwischen Ur- und Abbild betonen – oder «Ähnlichkeit» und damit eine wie auch immer geartete Verschiedenheit festhalten. Weil er zu einer «Gleichgestalt» von Menschen wurde, wurde er seiner ganzen Erscheinungsweise nach als Mensch erfahren, erlebt, identifiziert und auch anerkannt. Wolfgang Schenk übersetzt daher: «Als er wie jeder Mensch geboren war und als Mensch in Erscheinung trat...»¹⁴

Die Selbsterniedrigung des als Mensch identifizierten Jesus reicht bis zu jener Todesart, die nach antiker Auffassung die schändlichste Todesart war. Fragt man, welche Konnotationen das Stichwort «Kreuz» (σταυρός) im Kontext des Psalms trägt, so deutet nichts darauf hin, dass es um den Aspekt des bis ins Extreme gesteigerten *Leidens* geht. Die Signale aus dem Text selbst weisen in eine andere Richtung: Die Kreuzigung war nämlich deswegen die entehrendste und «ent-männlichendste» Form der Hinrichtung, weil sie den Sterbeprozess unter den Voraussetzungen von maximaler *Sichtbarkeit*, längstmöglicher *Dauer* und extremer *Passivität* inszenierte. Seneca spricht eindrücklich davon, dass der Mensch am Kreuz unter Todesmartern langsam dahinschwinde, Glied für Glied umkomme und sein Leben tropfenweise verliere (ep. 101). Entscheidend ist dabei, dass der Delinquent einer Kreuzigung nicht «von außen» zu Tode gebracht wird (durch Beil, Tier, Feuer, etc.), sondern vor aller Augen sozusagen «von selbst verreckt». Der Tod selbst ist relativ «unspektakulär» (durch Ersticken), daher liegt die Befriedigung für die zuschauende Menge in der oft grotesken Art der Fixierung und dem (langen) Todeskampf. Bemerkenswert dabei ist das Fehlen des Henkers, der Wegfall einer «Einwirkung des Scharfrichters auf den Körper des Delinquenten». Damit entfällt die von Michel Foucault notierte letzte «Herausforderung» und der letzte «Zweikampf» bei der Hinrichtung.¹⁵ Die Kreuzigung ist damit jene Form der Hinrichtung, die am allerwenigsten

an eine Kampfszene erinnert! Hier triumphiert die entfesselte Macht des Imperiums vollständig über einen Aufständischen oder einen Sklaven; der Gekreuzigte ist auf dem Nullpunkt eigener Macht angekommen, er setzt seiner Hinrichtung nicht einmal den Widerstand seines eigenen Körpers entgegen und hat keinerlei Möglichkeit, mit «Haltung», d.h. ehrbar und also «männlich» zu sterben.

Demgegenüber betont der Christuspсалm in seiner ersten Strophe zweimal in analoger Formulierung, dass Jesus «sich selbst (!) leer machte» (7a), dass er «sich selbst (!) erniedrigte» (8a)! Diese beiden ganz parallel mit finitem Verb und Reflexivpronomen formulierten Hauptsätze bilden das Grundgerüst der ganzen ersten Strophe. Subjekt in der ganzen ersten Hälfte des Psalms (2, 6–8) ist also Jesus Christus. Er ist der allein aktiv Handelnde, auch wenn alles in der Fluchtlinie des «Gehorsams bis zum Tod am Kreuz» steht (2, 8).

Gerade indem er sich selbst erniedrigte, erwies er sich gehorsam bis zum Tod. Damit wird nicht nur gesagt, dass der Kreuzestod dem Willen Gottes entspricht, sondern auch, dass Jesu aktives Handeln und sein Gehorsam quasi zwei Seiten derselben Sache sind, der Gehorsam also komplementär zur aktiven Selbsterniedrigung steht – sei es als gehorsames Einwilligen in Gottes Heilsplan, sei es als Anerkenntnis der Verfasstheit des im Grunde genommen nichtigen menschlichen Daseins.¹⁶ In jedem Fall exemplifiziert der Gehorsam die Selbsterniedrigung, es geht also um «den entschlossenen, nicht bloß den zwangsläufig geschuldeten Gehorsam».¹⁷

6. Von der Gottes- zur Sklavengestalt (Phil 2, 6a–7b)

Damit sind wir am Beginn des Christuspсалms angelangt. Hier erfahren wir, dass derjenige, der sich erniedrigte (8a) und sich gehorsam erwies bis zum Tod am Kreuz (8bc), zuvor «in Gottesgestalt» war (6a), dann aber «Sklavengestalt» annahm (7b).

In der umfangreichen Diskussion um den Begriff der «Gestalt» (μορφή) wurde verschiedentlich herausgestellt, dass dessen Bedeutungsspektrum sowohl der Aspekt der (gerade auch sinnlichen) Wahrnehmbarkeit, als auch den des Status umfasst.¹⁸ Vermutlich ist beides mitzuhören: Es geht um das an einer Gestalt Wahrnehmbare, das ihrem aktuellen Status entspricht. Ob man die Aussage mit Samuel Vollenweider auf den visuell wahrnehmbaren Lichtglanz von Engelwesen im himmlischen Thronrat¹⁹ oder doch im engeren Sinne auf gottgleiche Stellung des Präexistenten abheben sollte, hängt vor allem mit der Interpretation von V. 6b zusammen.

Denn hier ist die Deutung der Wendung οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο nach wie vor stark umstritten.²⁰ Wird gesagt, dass der Präexistente etwas, das er bereits besaß – nämlich die Gottgleichheit – nicht als auszunutzenden Ge-

winn ansah, oder geht es darum, dass er die Gottgleichheit nicht als zu ergreifenden Raub betrachtete, sie also nicht besaß und auch nicht ergreifen wollte. Im ersten Falle wäre V. 6ab als synonyme Parallelismus zu begreifen und also «Gottesgestalt» dasselbe wie «Gottgleichsein». Im zweiten Fall wäre von einem synthetischen Parallelismus auszugehen, dann bezöge sich der Begriff der «Gottesgestalt» auf den Zustand des Präexistenten als einer Art Engelwesen, das eben nicht «nach Höherem», nämlich der Gottgleichheit, strebte, sondern sich im Gegenteil seiner «Gottesgestalt» entledigte. Die «Gottgleichheit» kommt dem Präexistenten – im Unterschied zur «Gottesgestalt» – laut dieser Deutung also noch gar nicht zu!

In jedem Fall erreicht der, der «in Gottesgestalt» war, die «Sklavengestalt», indem er «sich selbst leer machte». Die Wendung $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \kappa\epsilon\nu\acute{\omicron}\upsilon\nu$ ist unabhängig von unserem Text sonst nicht belegt. Mit Akkusativobjekt bezeichnet das Verb zunächst einfach «jemand um etwas bringen», hier ist es aber aktiv und reflexiv gebraucht, dieser ungewöhnliche Sprachgebrauch ist der angemessene Ausdruck für einen außergewöhnlichen Sachverhalt: den auf eigener Entscheidung des präexistenten Christus beruhenden Verzicht auf alles, was ihm laut 6ab zueigen war.²¹ Wie Ernst Käsemann mit Recht betont, verweist das $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ auf den eigenen Willen Christi und beschreibt «den Vorgang als Tat».²² Dem entspricht auch 2Kor 8, 9: «Um euretwillen wurde der zum Bettler, der bis dahin reich war». Auch hier formuliert Paulus aktiv.

Das Verb erhält seine konkrete inhaltlich Bestimmung durch die *inclusio* des ganzen Satzgefüges: Der freiwillige Verzicht auf die «Gottesgestalt» reicht bis zur «Sklavengestalt». Damit ist auch deutlich, dass der Wechsel von der $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ zur $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon$ kein bloßer Wechsel in der äußeren Erscheinung, kein «Gestaltwechsel» im Sinne einer bloßen «Verhüllung» eines Gottwesens ist. Gegen ein solches Verständnis, das sich im paganen Kontext durchaus nahelegte,²³ wird durch die Wendung «er machte sich selbst arm» gegengesteuert. Umstritten ist allerdings, ob der Präexistente sich konkret an die «Sklavengestalt des Menschseins als solches» preisgibt. Müller spricht von der «Selbstentäußerung des Präexistenten als Hingabe an die Knechtschaft des Menschseins».²⁴ In jedem Fall spannt der Christuspсалm des Philipperbriefes diesen Topos bis in die Extreme auf: Die universale kosmische Herrschaft des Christus ist begründet in seiner – aktiv vollzogenen – radikalen Entäußerung.

7. Der Herrscher als Sklave

Der ganze Duktus der ersten Strophe des Christuspсалms läuft also darauf hinaus, den «Abstieg» Jesu Christi aus der Gottesgestalt in die Sklavengestalt

und bis hin ans Kreuz als selbstbestimmte und aktiv vollzogene Tat zu beschreiben. Damit schließt der Psalm nicht zufällig an ein bestimmtes Maskulinitätsideal an: Samuel Vollenweider und andere haben nämlich darauf hingewiesen, dass sich die im Christuspsalm erzählte Geschichte als eine Art Gegengeschichte zum Typos von gewaltigen Herrschern lesen lässt, die die letzten menschlichen Grenzen überschreiten und sich göttliche Position anmaßen.²⁵ Dieses findet sich in alttestamentlich-jüdischer (v.a. Jes 14, 5–21; Ez 28, 1–19; 2Makk 9, 1–29) wie in griechisch-römischer Literatur, beispielsweise in den verschiedenen literarischen Manifestationen des Alexander-Stoffes.

Demgegenüber erzählt unser Christuspsalm, dass die Selbsterniedrigung zu Erhöhung und Weltherrschaft führt. Auch hierfür finden sich eindrückliche Parallelen, so z.B. in dem nach dem Vorbild hellenistischer Herrscherbiographien gestalteten sog. Mose-Enkomion aus der Feder des jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien.²⁶ Laut diesem Text verzichtet Mose freiwillig und vollständig auf die ihm eigentlich zustehende Herrschaft über Ägypten, und er wird von Gott dafür mit der Herrschaft über das erwählte Gottesvolk belohnt. Darin erweist er sich nun endgültig als tugendhaft, insbesondere demonstriert er Enthaltbarkeit (ἐγκράτεια), Standhaftigkeit (καρτερία), Selbstbeherrschung bzw. Besonnenheit (σωφροσύνη) usw. Da er zudem in dieser Position weder nach Macht noch nach Einfluss strebte und auch nicht an die Versorgung seiner Familie oder das Anhäufen von Reichtümern dachte, belohnte ihn Gott mit dem Reichtum der ganzen Erde, des Meeres und der Flüsse sowie aller anderer Elemente. Diese waren ihm untertan, was sich an den Wundern des Mose zeigte. Denn Gott würdigte ihn, der Partner (κοινωνός) seines Eigentums zu sein. Und Mose wurde letztendlich sogar «Gott und König» (θεὸς καὶ βασιλεὺς) des ganzen Volkes genannt.

Dieser einigermaßen zeitgenössische jüdische Text über Mose als den idealen Herrscher erhellt den Horizont, innerhalb dessen auch unser Christuspsalm rezipiert wurde: Jesus Christus, der von der Ekklesia proleptisch akklamierte universale Weltherrscher, entspricht den und radikalisiert die zeitgenössischen Herrschertugenden, stieg er doch gerade durch Verzicht, Selbstlosigkeit und Selbstbeherrschung zu höchsten Würden auf.

8. Die «Gesinnung» des Christus

«Habt unter euch das im Sinn, was auch in Christus Jesus (zu sinnen angemessen ist)» (Phil 2, 5). Die «Gesinnung», die Paulus von seiner Gemeinde einfordert, muss ihrem Sein «in Christus Jesus» entsprechen und somit an Jesus selbst Maß nehmen. Der Christuspsalm macht deutlich, dass das Maß

für die von den Philippnern geforderte *ταπεινοπροσῆνη* konkret die «Selbstbeschränkung» und «Selbst-Erniedrigung» Jesu, also sein aktives Handeln bis zu Tod am Kreuz ist. Indem der Psalm den Bogen vom schändlichen Kreuzestod zur universalen Weltherrschaft Jesu spannt, knüpft er an bestimmte antike Herrscher- und Männlichkeitsideale an und radikalisiert sie. Indem der von der Ekklesia akklamierte Herr Jesus Christus diese so radikal umgesetzt hat, wird die *ταπεινοπροσῆνη* zur Herrschertugend, ja zur göttlichen Tugend. Dies dürfte seine Überzeugungskraft bei den philippischen Adressaten erheblich gesteigert haben.

ANMERKUNGEN

- ¹ Wolfgang SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Stuttgart 1984, 184f.
- ² Ausführliche Informationen dazu v.a. in den Kommentaren, z.B. Joachim GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThKNT), Freiburg etc. 1968, 131–147.
- ³ Vgl. Otfried HOFIUS, *Der Christushymnus Philipper 2, 6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eins urchristlichen Psalms* (WUNT 17), Tübingen 1976, 4–8.
- ⁴ Zu den Schlusswendungen 8c und 11c und ihrer Gattungsbestimmung als Anadiplosis (bzw. Epizeuxis) vgl. grundlegend HOFIUS, *Christushymnus* (s. Anm. 3), 9–12.
- ⁵ Rainer SCHWINDT, *Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus*, in: SNTU 31 (2006) 1–60, 3.
- ⁶ So auch HOFIUS, *Christushymnus* (s. Anm. 3), 6f.62, ebenso Ulrich B. MÜLLER, *Der Christushymnus Phil 2, 6–11*, in: ZNW 79 (1988), 17–44, 18–22.
- ⁷ MÜLLER, *Christushymnus* (s. Anm. 6), 31 u.ö.
- ⁸ So HOFIUS, *Christushymnus* (s. Anm. 3), 58.
- ⁹ Dazu vgl. z.B. Horst SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte (1, 1–11, 26)*, Neukirchen-Vluyn ³2009, 40–43.
- ¹⁰ Überzeugend dazu HOFIUS, *Christushymnus* (s. Anm. 3), 18–40.
- ¹¹ Zum folgenden vgl. Erik PETERSON, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken «Ein-Gott»-Akklamation*. Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph MARKSCHIES, Henrik HILDEBRANDT, Barbara NICHTWEISS u.a. (Erik Peterson Ausgewählte Schriften 8), Würzburg 2012, 133f. 141–183; Erik Peterson, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (hg. von Barbara Nichtweiß und Hans-Ulrich Weidemann) (Ausgewählte Schriften – Sonderband), Würzburg 2010, 24–26; Erik PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulusstudien* (hg. von Hans-Ulrich Weidemann) (Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006, 36–40. 451–457.
- ¹² Uwe HEBEKUS, *Enthusiasmus und Recht. Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt*, in: Jürgen BROKOFF – Jürgen FOHRMANN (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2003, 97–114, 100.
- ¹³ Vgl. HOFIUS, *Christushymnus* (s. Anm. 3), 63.
- ¹⁴ SCHENK, *Philipperbriefe* (s. Anm. 1), 212.
- ¹⁵ Vgl. Michel FOUCAULT, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (übers. von Walter Seitter), in: Michel FOUCAULT, *Die Hauptwerke*, Frankfurt/M. 2008, 701–1020, 754 (aus dem Kapitel I. Marter: 2. Das Fest der Martern).
- ¹⁶ Zur Diskussion um die Objektlosigkeit des Gehorsams vgl. GNILKA, *Der Philipperbrief* (s. Anm. 2), 123.
- ¹⁷ Ernst KÄSEMANN, *Kritische Analyse von Phil. 2, 5–11*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1964, 51–95, 79.

¹⁸ Vgl. dazu GNILKA, Philipperbrief (s. Anm. 2), 112–114.

¹⁹ So auch Samuel VOLLENWEIDER, *Die Metamorphose des Gottessohns. Zum epiphanalen Motivfeld in Phil 2, 6–8*, in: DERS., *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT 144), Tübingen 2002, 285–306, bes. 299–305.

²⁰ Vgl. dazu die Diskussion bei SCHWINDT, Philipperhymnus (s. Anm. 5), 4–12.

²¹ HOFIUS, Christushymnus (s. Anm. 3), 60.

²² KÄSEMANN, Analyse (s. Anm. 17) 72.

²³ MÜLLER, Christushymnus (s. Anm. 6) 25: «Nur ist die Vorstellung hier radikal umgeprägt, das der urchristliche Text auf den äußersten Kontrast zwischen Gottes- und Sklavengestalt abhebt und keine bloße Vertauschung der Erscheinungsweise meint».

²⁴ MÜLLER, Christushymnus (s. Anm. 6), 27, dazu die Belege auf den folgenden Seiten, v.a. aus dem Bereich der sog. skeptischen Weisheit, konkret Hiob und Kohelet (ebd. 28–31). Dies sei der geistige Hintergrund, der den Verfasser des Hymnus Menschsein als Sklavendasein auffassen lässt.

²⁵ Samuel VOLLENWEIDER, *Der «Raub» der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2, 6(–11)*, in: DERS., *Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie* (WUNT 144), Tübingen 2002, 293–284.

²⁶ PHILO, *De Vita Mosis* I 148–162 (LCL 289 = Philo VI, 352–359, COLSON).