

§ 8 Der Philipperhymnus (2,5–11)

⁵ Seid untereinander gesinnt wie in Christus Jesus, ⁶ welcher in Gestalt Gottes existierte, es aber nicht für seinen Besitzstand hielt, Gott gleich zu sein, ⁷ sondern er entäußerte sich selbst und nahm die Gestalt eines Sklaven an; er wurde den Menschen gleich und dem Ansehen nach wie ein Mensch erfunden. ⁸ Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod – zum Tod am Kreuz. ⁹ Deshalb hat Gott ihn auch erhöht und ihm den Namen geschenkt, der über jedem Namen ist, ¹⁰ damit in dem Namen Jesu sich jedes Knie beugen soll, das der Himmlischen und das der Irdischen und das der Unterirdischen. ¹¹ Und jede Zunge soll bekennen: „Jesus Christus ist Herr“, zur Ehre Gottes des Vaters.

In diesem paränetischen Zusammenhang steht nun auch der berühmte Philipperhymnus, der den dritten Unterabschnitt bildet, 2,5–11. Die Frage, die sich hier gleich zu Anfang stellt, ist: Wie paßt dieses von Paulus aus der Tradition übernommene Stück in unsern paränetischen Zusammenhang? Denn so viel ist klar: Der Philipperhymnus als solcher ist ja ganz und gar nicht paränetisch; trotzdem wird er von Paulus in diesen Zusammenhang gestellt. Ich will Ihnen zum Einstieg einige Lösungen aus den Kommentaren vorstellen.¹

Karl Barth betont, man dürfe auf keinen Fall übersetzen: „ein jeglicher sei gesinnt wie Jesus Christus auch war.“ Denn nicht „durch den Verweis auf das *Beispiel* Christi will Paulus das in V 1–4 Gesagte bekräftigen, sondern indem er das Sinnen, von dem da die Rede war, gleichsetzt *dem* Sinnen, das geboten, das selbstverständliche Aufgabe ist, innerhalb der mit der Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (im Christus Jesus), bezeichneten *Ordnung*.“² Deswegen schlägt Barth für v. 5 die Übersetzung vor: „*Sinnet unter euch auf das, auf was man im Christus Jesus sinnen muß.*“³

Ernst Lohmeyer geht aus von der Feststellung: „Dieser Abschnitt gehört zu den schwierigsten Abschnitten der paulinischen Briefe“⁴ – da kann ich ihm nur zustimmen! Unser v. 5 hat Lohmeyer zufolge den Charakter einer Überleitung: „Wenn so in den Zusammenhang der Paränese ein urchristlicher Hymnus aufgenommen ist,

¹ Diese Fassung der früheren Auflage lasse ich hier so stehn, obgleich ich die hier von mir früher vertretene Position im folgenden grundlegend ändern werde. Der Durchgang durch die Kommentare behält trotzdem seinen Wert.

² *Karl Barth*, S. 53 (das Kursive im Original gesperrt gedruckt).

³ Ebd.

⁴ *Ernst Lohmeyer*: Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, KEK 9, Göttingen ⁸1930 ⁹1953 (wie alle folgenden Aufl. posthum herausgegeben von Werner Schmauch. Dazu: Beiheft von Werner Schmauch, Göttingen 1964), S. 90.

so darf man eine Andeutung solcher Überleitung erwarten. Offenbar hat der einleitende Satz [= v. 5] diese Bestimmung. Er schließt zunächst das bisher Gesagte ab: »So seid gesinnet«. Der zweite Teil des Verses korrespondiert nicht dem ersten – das ist sprachlich und sachlich unmöglich –, sondern ist in sich selbständig und verweist auf das folgende Gedicht. Und in der paradigmatischen Bedeutung der Präposition »in«, die auch an anderen paulinischen Stellen bezeugt ist, ist dieser Verweis gegeben: »Das ist auch an Jesus Christus« [offenbar].⁵

Der zuletzt erschienene Kommentar zum Philipperbrief von Ulrich B. Müller übersetzt v. 5 so: „Darauf seid untereinander gesinnt, worauf man in Christus Jesus zu sinnen hat“⁶ und erklärt: „Die Philipper sollen in ihrer ganzen Existenz, in ihrem Denken und Handeln, in ihrem individuellen wie sozialen Bezug darauf gesinnt sein, was gerade aufgrund der Christusherrschaft sich notwendig ergibt. Der erhöhte Herr, der in seiner pneumatischen Seinsweise bei der Gemeinde wirkt, soll ihre Existenz ganz bestimmen.“⁷

Exkurs: Zur Entstehung der urchristlichen Präexistenzchristologie

Für die Entstehung der Präexistenzchristologie sind vor allem die jüdisch-hellenistischen Schriften heranzuziehen. Von ganz besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Buch der Sprüche, das man nach dem lateinischen Titel meist als *Proverbia* zitiert. Hier wird im achten Kapitel der Weisheit (σοφία [*sophia*]) ein Sein vor der Schöpfung zugesprochen. In diesem Text (Prov 8,22ff.) sagt die Weisheit von sich, sie sei „am Anfang“ (ἐν ἀρχῇ [*en archē*]) geschaffen worden (v. 23). Diese Angabe „am Anfang“ (ἐν ἀρχῇ [*en archē*]) wird durch ein sechsfaches „vor“ (πρὸ τοῦ [*pro tou*]) präzisiert (v. 23–25), als vor der Zeit (πρὸ τοῦ αἰῶνος [*pro tou aiōnos*], v. 23), vor der Erschaffung der Erde (πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι [*pro tou tēn gēn poiēsai*], v. 24) usw. Schon bei der Erschaffung des Himmels war die Weisheit beteiligt. Wir haben hier also die Vorstellung, die Weisheit sei eine Art Person – man spricht technisch von einer Hypostase. Dieser hypostasierten Weisheit wird im Buch der Sprüche eine Präexistenz zugesprochen, die ganz ähnlich ist wie die Präexistenz Christi im Philipperhymnus im fünften und sechsten Vers.

Diese Vorstellung einer präexistenten Weisheit (σοφία [*sophia*]) ist aber keineswegs auf das Buch der Sprüche beschränkt. Vergleichbare Passagen begegnen auch im Buch Jesus Sirach (1,4; 24,9: πρὸ τοῦ αἰῶνος [*pro tou aiōnos*]; u. ö.), bei Hiob (28,27) und im Psalter (107,24b, LXX?).

Die oben herangezogene Stelle aus dem Buch der Sprüche (8,22ff.) spricht von der Weisheit wie von einer handelnden Person; diese ist bei der Schöpfung anwesend. In 3,19 heißt es, daß Gott die Welt durch die Weisheit erschaffen hat (ὁ θεὸς τῆ σοφία ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν [*ho theos sophia ethemeliosen tēn gēn*]; vgl. auch Weish. 9,9b: παροῦσα sc. σοφία, ὅτε ἐποίησεν τὸν κόσμον [*parousa sc. sophia, hote epoieis ton kosmon*]). Man spricht

⁵ Ernst Lohmeyer, S. 91 (der Zusatz in eckigen Klammern schon im Original!).

⁶ Ulrich B. Müller: Der Brief des Paulus an die Philipper, ThHK 11/1, Leipzig 1993, S. 89.

⁷ Ulrich B. Müller, S. 90.

in diesem Zusammenhang von »Schöpfungsmittlerschaft«. Schon im Sprüchebuch – mindestens in seiner griechischen Fassung – kommt der Weisheit (σοφία [*sophia*]) die Rolle einer Schöpfungsmittlerin zu.

Das Buch Weisheit setzt diese Vorstellung bereits voraus. Dies zeigt beispielsweise die Stelle Weish 7,12, wo es heißt:

Sie ist die Schöpferin aller Dinge (γενέτιν [*genetiv*]).

Ähnlich heißt es in 7,21b:

Mich hat die Weisheit belehrt, die alles geschaffen hat

ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέν με σοφία

(*hē gar pantōn technitis edidaxen me sophia*).

Zusammenfassend kann man daher feststellen, daß im Buch der Sprüche und im Buch Weisheit der σοφία (*sophia*) die Rolle einer Schöpfungsmittlerin zugeschrieben wird. Die σοφία (*sophia*) ist eine präexistente Wesenheit, die von Anfang an Gott zur Seite steht.

Hans Windisch hat diese Erkenntnis in der prägnanten These zusammenfassend formuliert: „*Der präexistente Christus des Neuen Testaments, insbesondere des Paulus, ist die göttliche Weisheit der Juden.*“⁸ Windisch schreibt in diesem Zusammenhang weiter: „Da das Denken des messiasgläubigen Rabbinen Saul von Tarsos doch vornehmlich durch Bibelexegese genährt ist, so muß auch für seinen Glauben an die vorzeitliche Existenz des Herrn Jesus zunächst ein biblischer Grund gesucht werden. Diese biblische Bezeugung der Präexistenz eines neben Gott in ähnlicher Macht und Würde waltenden Wesens war (abgesehen von Dan. 7 und Ps. 110,3) allein in der Weisheitslehre zu finden. Der entscheidende Vorgang bei der Vergottung Jesu war also die Identifizierung des Herrn und Messias mit der biblischen Weisheit“.⁹

Was Windisch hier im Blick auf den Apostel Paulus formuliert, gilt für die frühe Christenheit allgemein: Das Denken, d. h. das *theologische* Denken, ist „durch Bibelexegese“, d. h. durch die christliche Auslegung des Alten Testaments, „genährt“. Was sich aus dem Alten Testament herleiten läßt, bedarf keiner weiteren Diskussion. Mit Windisch bin ich der Auffassung, daß insbesondere die Präexistenzchristologie sich lückenlos auf diese Weise herleiten läßt.

* * *

⁸ Hans Windisch: Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie, in: Neutestamentliche Studien. Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag, UNT 6, Leipzig 1914, S. 220–234, hier S. 232 (im Original gesperrt gedruckt).

⁹ Hans Windisch, a. a. O., S. 233.

Nachdem wir die Entstehung der urchristlichen Präexistenzchristologie in groben Zügen rekonstruiert haben, können wir nun zum Text unseres Philipperhymnus zurückkehren. Bevor wir uns der Einzelexegese zuwenden, möchte ich an dieser Stelle darauf hinweisen, daß ich hier eine gegenüber der letzten Auflage dieser Vorlesung neue Auffassung vortrage. Diese beruht auf der Studie von Joseph H. Hellerman, die im Jahr 2005 erschienen ist.¹⁰ Hellerman führt das am Philipperhymnus durch, was ich in meiner Monographie Philippi I gefordert und an andern Passagen dieses Briefes selbst erprobt habe, d. h. er wendet die lokalgeschichtliche Methode an.¹¹ Dies geschieht in vorbildlicher Weise und ermöglicht es, den Philipperhymnus als einen paulinischen Text zu verstehen, der für diesen paränetischen Zusammenhang unseres Briefes auf dem Hintergrund der *Colonia Iulia Augusta Philippensis* geschaffen worden ist; die Hypothese der vorpaulinischen Herkunft des Textes – die auch ich bisher vertreten hatte – ist damit hinfällig. Der Hintergrund ist näherhin in dem *cursus honorum* zu suchen, der für Philippi so charakteristisch ist; ihm stellt Paulus im Philipperhymnus einen *cursus pudorum* in folgender Weise gegenüber:

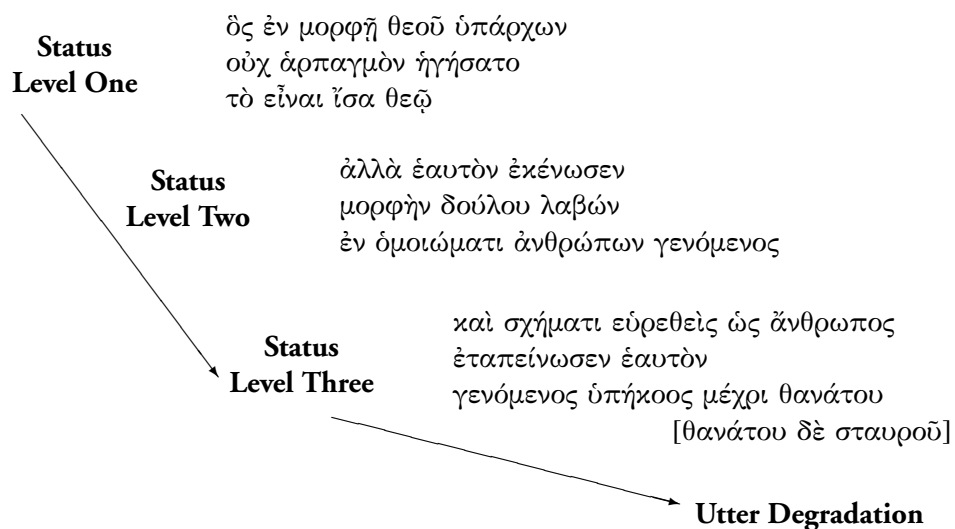


Abbildung nach Joseph H. Hellerman: *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*, MSSNTS 132, Cambridge 2005, S. 130.

¹⁰ Joseph H. Hellerman: *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*, MSSNTS 132, Cambridge 2005.

¹¹ Zu dieser vgl. Peter Pilhofer: *Zur lokalgeschichtlichen Methode*, in: *ders.: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001*. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 1–57.

In v. 6 befinden wir uns im Status Level One, mit Hellerman zu reden; hier wird von dem präexistenten Jesus gesagt, daß er „in Gestalt Gottes existierte“ (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων [*en morphē theou hyparchōn*])¹², es aber nicht „für seinen Besitzstand hielt, Gott gleich zu sein“ (οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ [*ouch harpagmon hēgēsato to einai isa theō*])¹³.

Wenn wir den *cursus honorum* als Hintergrund heranziehen, so haben wir hier den nur für ganz wenige erreichbaren Gipfelpunkt am Anfang: Ist in Rom das Ziel der Ämterlaufbahn das Consulat oder die Censur, so im kleinen Philippi das Amt eines *duumvir*. In Rom kann nur der Kaiser noch weiter vordringen, bis hin zu der Vergöttlichung, die in der Regel nach seinem Tod erfolgt (durch Beschluß des Senats). Das höchste Ziel, das nur der Kaiser erreichen kann, das ist für Jesus bei seinem *cursus pudorum* der Ausgangspunkt: Die göttliche Gestalt ist ihm von Anfang an zu eigen.

Wie die Weisheit in den vorhin besprochenen Stellen ist Jesus hier als ein Wesen vorgestellt, welches seit jeher bei Gott existiert. Im Unterschied zur jüdischen Weisheitspekulation wird hier im Philipperhymnus jedoch nicht von einer Schöpfungsmittlerschaft des präexistenten Jesus gesprochen. Diese findet sich jedoch sowohl sonst bei Paulus (1Kor 8,6) als auch bei anderen Autoren des Neuen Testaments (so beispielsweise im Kolosserbrief [Kol 1,16], im Hebräerbrief [Hebr 1,2.10 u. ö.] und im Johannesevangelium [Joh 1,3]) – aber nicht im Philipperhymnus.

Die theologische Faszination der Präexistenzchristologie hat es verursacht, daß wir nun schon eine ganze Weile die Adressaten des Briefes des Paulus, die Christinnen und Christen in Philippi, aus den Augen verloren haben. Daß die Präexistenzchristologie für diese Menschen durchaus außerhalb des Gewöhnlichen liegt, darf man annehmen: Göttliche Wesen unter der Erde, auf der Erde und über der Erde (vgl. v. 10!) gibt es in der römischen Kolonie Philippi zuhauf, aber Menschen, die präexistent sind, kennen die Philipper nicht.

Um so überraschter sind sie, wenn sie nun in v. 7 von der *Kenose* hören. Damit kommen wir, mit Hellerman zu reden, zum Status Level Two: *Kenose* ist der technische Ausdruck für die Erniedrigung des Gottessohnes, der sich von dem Verb

¹² Das Wort *μορφή* begegnet außer hier (und dann gleich noch einmal in v. 7) nur noch im sekundären Markusschluß Mk 16,12. Aus Philippi ist die Inschrift **439/L078** für die Interpretation unsrer Stelle von Interesse, wo es heißt: *sic placitum est divis alterna* (oder: *aeterna*) *vivere forma qui bene de supero lumine* (oder: *numine*) *sit meritum* (Z. 13–14). Dies wird über das Leben *in Elysiis* gesagt. Dem muß man spätestens bei der Kommentierung der Inschrift im einzelnen nachgehen.

¹³ Treffend bemerkt *Ernst Lohmeyer* in seiner Akademieabhandlung S. 21: „Der massive Wortsinn ist hier mehr und mehr verlassen und als Bild in den Bereich scherzhafter Trivialität hinabgesunken; die Wendung bedeutet etwa, als Beute betrachten oder wie man deutsch sagen würde, als gefundenes Fressen ansehen, eine Gelegenheit beim Schopfe ergreifen oder ähnliches.“

ἐκένωσεν (*ekenōsen*) in v. 7 herleitet: „Er entäußerte sich selbst (ἐαυτὸν ἐκένωσεν [*heauton ekenōsen*]) und nahm die Gestalt eines Sklaven an; er wurde den Menschen gleich und dem Aussehen nach wie ein Mensch erfunden“ (v. 7). Dieser Vorgang ist den Christinnen und Christen in Philippi *an sich bekannt*: Daß Götter ab und an auf der Erde erscheinen, das weiß in der römischen Kolonie Philippi jedes Kind. Und wenn wir ein Kind aus Philippi dazu befragen könnten, so würde es uns ohne weiteres eine Reihe von Göttern nennen können, die auf Erden erschienen sind. Wäre es ein römisches Kind, dem wir unsere Frage vorlegten, so würde es uns etwa die Geschichte von Philemon und Baucis erzählen:¹⁴ Iuppiter begibt sich in der Gestalt eines sterblichen Menschen (*specie mortali*, VIII 627) samt Mercurius auf die Erde. Sie sind auf der Suche nach einer Herberge, aber diese gestaltet sich schwierig, da alle Türen sich als verschlossen erweisen (*mille domos clausere serrae*). Nach langer Suche stoßen die beiden Götter in Menschengestalt auf das greise Ehepaar Philemon und Baucis, das sie gastfreundlich aufnimmt. Doch von einer *Menschwerdung* der Götter Iuppiter und Mercurius kann hier überhaupt keine Rede sein. Die beiden »verkleiden« sich nur als Menschen, für einen Tagesausflug auf die Erde gleichsam. Ihr göttliches Wesen wird dadurch gar nicht berührt, und nach den Geschehnissen bei Philemon und Baucis kehren sie unverändert in ihre himmlische Heimat zurück.

Ganz anders im Philipperhymnus: Zwar wird zu Beginn auch Jesus Christus als ein gottgleiches himmlisches Wesen vorgestellt, aber „er entäußerte sich“ (ἐαυτὸν ἐκένωσεν [*heauton ekenōsen*]) und nahm die Gestalt eines Menschen an.

v. 8 Diese Aussage wird nun in v. 8 noch verschärft – Status Level Three: „Er erniedrigte sich (ἐταπεινώσεν ἐαυτὸν [*etapeinōsen heauton*]) und war gehorsam bis zum Tod – zum Tod am Kreuz.“ Dieser Vers macht den Philippern ein für allemal klar: Hier haben wir es nicht mit einem verkleideten Gott zu tun, der die Menschen auf die Probe stellt. Hier ist es nicht wie bei der Geschichte von Philemon und Baucis, wo Iuppiter und Mercurius als Menschen *verkleidet* auf die Erde kommen. Der, von dem hier die Rede ist, wird *wirklich* Mensch; er wird nicht nur „dem Aussehen nach wie ein Mensch erfunden“ (v. 7), sondern er wird „gehorsam bis zum Tod – zum Tod am Kreuz.“ Da hört der Spaß auf. Und jeder Christin, jedem Christen in Philippi ist bekannt, was gemeint ist, wenn vom Tod am Kreuz die Rede ist. Dies ist der *entscheidende Unterschied* – Utter Degradation in den Worten Hellermans – zu den vielen Göttergeschichten, die in Philippi wie anderwärts damals kursierten: Daß Götter sich auf Erden zeigen, das ist ganz und gar nicht ungewöhnlich. Von einem *gekreuzigten Gott* aber hat man weder in Philippi noch sonst irgendwo jemals etwas gehört.

¹⁴ Vgl. *Ovid: Metamorphosen* VIII 626–724.

Ein sehr weitreichender Konsens der Ausleger geht dahin, daß gerade diese Präzisierung „zum Tod am Kreuz“ (θανάτου δὲ σταυροῦ [*thanatou de staurou*]) eine Hinzufügung des Paulus ist.¹⁵ Wenn man den Philipperhymnus als ganzen für einen vorpaulinischen Text ansieht, ist dies eine plausible Hypothese. Nachdem wir uns dazu entschlossen haben, diese Passage für paulinisch zu halten, erübrigt sich diese Hypothese. In jedem Fall gilt: Mit dem θανάτου δὲ σταυροῦ (*thanatou de staurou*), „zum Tod am Kreuz“, bringt Paulus an dieser Stelle seine Kreuzestheologie ins Spiel, die er in Briefen an andere Gemeinden ausführlicher darstellt (1Kor 1,18ff.). Und damit betont er die Pointe dieses Abschnitts: Vom »Tod« eines Gottes zu reden, ist in Philippi keineswegs unerhört. Aber vom Kreuzestod hat keine der Christinnen und Christen in Philippi bei einem thrakischen, griechischen oder römischen Gott je etwas gehört.

Es zeigt sich: Die Hellermansche Auslegung bewährt sich am Text ohne weiteres. Dabei fehlte es mir diesmal an der Zeit, auch die Einzelbeobachtungen Hellermans hier einzuarbeiten; dies muß ich mir für die nächste Auflage dieser Vorlesung aufsparen . . .

* * *

Damit stehen wir bei dem entscheidenden Wendepunkt des Philipperhymnus, bei v. 9: „Deshalb hat Gott ihn auch erhöht und ihm den Namen geschenkt, der über jedem Namen ist.“ Auf die Erniedrigung folgt die Erhöhung. Der Kreuzestod ist nicht das Ende, sondern ein neuer Anfang, den Gott selbst setzt. Gott erhöht den Gekreuzigten (αὐτὸν ὑπερύψωσεν [*auton hyperypsosen*]) und schenkt ihm einen Namen, der über alle Namen ist.

v. 9

Diese Erhöhung hat zur Folge (v. 10), „daß in dem Namen Jesu Christi sich jedes Knie beugt, das der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen“. Was für uns heutige Leser auf der ersten Blick schwer verständlich erscheint, erschloß sich den ersten Hörerinnen und Hörern des Philipperbriefes auf Anhieb. Ich will dies

v. 10

¹⁵ Strecker allerdings ist der Auffassung: „sowohl aus stilistischen als auch aus sachlichen Gründen ist der gesamte V. 8 der paulinischen Redaktion zuzuweisen“ (*Georg Strecker/Udo Schnelle*: Einführung in die neutestamentliche Exegese, UTB 1253, Göttingen ³1989, S. 127 mit Hinweis auf *dens.*: Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6–11, in: *ders.*: Eschaton und Historie, S. 142–157; hier S. 150).

Der erste, der für eine sekundäre Einfügung des θανάτου δὲ σταυροῦ plädiert, ist, soweit ich sehe, *Ernst Lohmeyer* in seiner Akademie-Abhandlung, S. 44; er hält sie für eine paulinische Glosse: „Dann aber ist θανάτου δὲ σταυροῦ eine von Paulus in das Gedicht eingetragene Glosse; sie fügt ihm das für Paulus grundlegende Motiv des Kreuzes ein und interpretiert damit ein fest überliefertes Wort urchristlicher Dichtung in ähnlicher Weise, wie Paulus gelegentlich auch ein Wort alttestamentlicher Prophetie durch eigene Zusätze näher erläutern kann (vgl. 1. Kor. 15,56)“ (S. 45).

nur an einem Beispiel verdeutlichen, den hier am Schluß des Verses 10 genannten „Unterirdischen“. Damit sind natürlich nicht menschliche, sondern göttliche Wesen gemeint. Gerade die „unterirdischen“ Gottheiten erfreuen sich in der römischen Kolonie Philippi besonderer Beliebtheit. Ich will dafür ein Beispiel anführen. Es handelt sich dabei um eine im Jahr 1978 zufällig gefundene Weihinschrift¹⁶:



Abb. 1: Die Inschrift für den unterirdischen Gott aus Philippi

Θεῶ

ὑπογαίῳ

„Dem unterirdischen Gott (ist es geweiht).“

Das Besondere an dieser Inschrift ist: Trotz intensiver Suche ist es mir nicht gelungen, irgend eine parallele Inschrift ausfindig zu machen. Man muß also bis auf weiteres davon ausgehen, daß die Inschrift einmalig ist. Wenn man fragt, welcher Gott hier gemeint sein könnte, so stößt man auf Hades/Pluton, dem eine andere Inschrift aus Philippi gewidmet ist.¹⁷ Wir sehen: Die unterirdischen Götter stehen gerade in der römischen Kolonie Philippi hoch im Kurs. Für die Christinnen und Christen in Philippi hat es daher schon einen ganz besonderen Klang, wenn hier gesagt wird, daß auch die Knie der Unterirdischen (Götter) sich vor dem Namen Jesu beugen sollen – d. h. doch: Jesus erweist sich als κύριος (*kyrios*) auch im Hinblick auf die unterirdischen Götter.

¹⁶ 092/G496: Χαϊῖδω Κουκούλη-Χρυσανθάκη, ΑΔ 33 (1978) Β' 1 Χρονικά [1985], S. 292.

¹⁷ 527/G208 aus Νευροκόπι: Κυρίῳ Πλούτωνι.

Exkurs: Zur Auslegung des καταχθόνιος in den Kommentaren

Die vorgetragene Interpretation des καταχθόνιος (*katachthonios*) ist nicht selbstverständlich; vielmehr ist die Stelle in den Kommentaren umstritten. Manche Ausleger wollen die ganze Passage so verstehen, daß hier von Menschen die Rede sei. So beispielsweise der Kommentar von Ewald/Wohlenberg: „Auch bei der dritten Gruppe wird man nur an Menschen zu denken haben. Denn daß unterirdische und damit als arge gekennzeichnete Geistwesen gemeint seien, verbietet sich durch die richtige Fassung des γόνυ κάμπτειν als eines willigen Tuns; wie es ja doch ein Ungedanke wäre, daß der Teufel und seine Dämonen in Jesu Namen das Knie beugen werden, wenn man nicht ganz unbiblisch und speziell unpaulinisch und obendrein bei der vorliegenden Betonung des Genitivs Ἰησοῦ ganz kontextwidrig eine ἀποκατάστασις πάντων annehmen will. Hinzukommt endlich, daß P[au]l[us] die argen Geister tatsächlich nicht unter der Erde suchte (vgl. bes. Eph 2,2 und 6,12), man müßte denn speziell an Dämonen denken wollen (Lk 8,31), die vor der Zeit dorthin verbannt worden wären, was ganz fern liegt. Es sind also solche Menschen gemeint, die als im Totenreich weilende »unter der Erde befindliche« genannt werden können.“¹⁸

Dazu ist zu sagen, daß es schwer verständlich zu machen ist, daß sowohl die genannten »Himmlischen« als auch die »Unterirdischen« *verstorbene Menschen* sein sollen, wie Ewald/Wohlenberg annehmen. Weder für die eine noch für die andere Formulierung gibt es in der frühchristlichen Literatur eine Analogie. Sind aber die »Himmlischen« keine menschlichen Wesen – dies liegt nahe –, so wird das gleiche auch für die »Unterirdischen« gelten. Zumindest ein damaliger Leser in Philippi muß es so aufgefaßt haben!

Diese Interpretation wird gestützt durch den Kommentar von Ernst Lohmeyer, wo es zu unserer Stelle heißt: „Und es ist das All, das sich unterwirft und anbetet; es ist nach seinen drei Reichen Himmel, Erde und Unterwelt bezeichnet. Wieder wird hier die Einzigartigkeit des Gedichtes deutlich. Es spricht nicht von einem Gericht, einer Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen. Es fällt auch hier kein Blick auf die bekennende Gemeinde. Es herrscht kosmische, nicht ekklesiastische Betrachtung, und Herr sein bedeutet darum zunächst Herr der Welt sein, nicht aber Herr der Gemeinde.“¹⁹

* * *

¹⁸ *Paul Ewald*: Der Brief des Paulus an die Philipper. Dritte, durchgesehene und vermehrte Auflage besorgt von Gust. Wohlenberg, KNT XI, Leipzig 1917, S. 128–129. Dazu fügen die Verfasser in einer Anmerkung an: „So nur, und nicht im Sinne von »im Grabe liegend« kann das καταχθόνιος im Gegensatz zu ἐπουράνιος verstanden werden“ (S. 129, Anm. 1).

¹⁹ *Lohmeyer*, S. 97. Welch ein gewaltiger Fortschritt im Vergleich zu Ewald/Wohlenberg! Bisher werden nur die Himmlischen und die Unterirdischen diskutiert. In der nächsten Auflage sollten dann auch die ἐπίγειοι berücksichtigt werden. Handelt es sich auch bei diesen um Götter, so liegt es nahe, hier insbesondere an die *divi Caesares* zu denken – dies gäbe dem Vers eine zusätzliche (politische) Brisanz. Welche göttlichen Wesen sollten denn sonst als ἐπίγειοι in Frage kommen? Ob Hellerman das diskutiert?

v. 11 **A**ll dies wird noch einmal zusammengefaßt in v. 11: „Und jede Zunge soll bekennen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“ Wenn wir mehr Zeit hätten, so müßten wir an dieser Stelle einen Exkurs zum Begriff κύριος (*kyrios*) einschalten, der gerade für die Christinnen und Christen in Philippi einen ganz besonderen Klang hat.²⁰ Ich will mich auf einige charakteristische Belege beschränken: In einer Weihinschrift für den Gott Pluton wird dieser als κύριος (*kyrios*) angesprochen: Κυρίῳ Πλούτωνι (*Kyrīō Ploutōni*) (527/G208). Die Kaiser werden ebenfalls als κύριοι (*kyrioi*) bezeichnet, so in der Inschrift G513 aus Serres²¹:

Ὑπὲρ τῆς τῶν κυρίων ἡμῶν αὐτοκρατόρων τύχης κτλ.
„Für das Glück unsrer Herren Kaiser usw.“

Auch im lateinischen Bereich haben wir Belege, so beispielsweise den Gott *Rincaleus*, der auf der Akropolis verehrt wird: *D(omino) Rinc(aleo) ex inp(erio) [sic] L(ucius) Ac(cius) Venustus* heißt es in einer Inschrift (169/L007).²² Schließlich – und dies ist der letzte Beleg aus Philippi (er stammt aus Προσοτσάνη) – ist der Gott *Vertumnus* zu nennen, dem eine Weihinschrift aufgestellt wird, die folgendermaßen lautet:

Deo Vertumno
domino aram
evotam Zipas
Margulas v(otum) s(olvit)
5 l(ibens) m(erito).²³

Von Interesse ist in unserm Zusammenhang auch noch eine Inschrift, die auf der Insel Thasos gefunden wurde. Hier wird – neben andern Göttern – auch dem Heros, der in Philippi Auloneitis heißt, ein Weihgeschenk dargebracht. Die erste Zeile der Inschrift lautet:

²⁰ Zur Anrede überhaupt vgl. *M. Bang*: Über den Gebrauch der Anrede *domine* im gemeinen Leben, in: *Ludwig Friedländer*: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine, Band IV, Leipzig ^{9/10}1921, S. 82–88 (mit viel verarbeitetem Material).

²¹ Diese Inschrift wurde publiziert von Γιώργος Β. Καφταντζής: *Ιστορία της πόλεως Σερρών και της περιφέρειάς της (από τους προϊστορικούς χρόνους μέχρι σήμερα)*. Τόμος I: Μύθοι, επιγραφές, νομίσματα, Athen 1967. Τόμος II: Γεωλογία, γεωγραφία, ιστορική γεωγραφία. Προϊστορικοί και πρώτοι ιστορικοί χρόνοι. Μακεδονική και ρωμαϊκή περίοδος, Serres 1972; hier im Band II die Nr. 18 auf Seite 92 bis 94. Vgl. SEG XXX (1980) 590.

²² Derselbe Gott *Rincaleus* begegnet ebenfalls mit dem Epitheton *dominus* in einer Weihinschrift aus Προσοτσάνη (516/L653), wo es heißt: *Domino Rinclaeo sacr(um)*.

²³ Es handelt sich um die Inschrift 515/L155: „Dem Gott Vertumnus, dem Herrn, hat Zipas Margulas einen Altar geweiht (und) sein Gelübde gern erfüllt.“

Κυρίου Ἡρωνος δεσπότητος ἱερόν.²⁴

Auch der Thrakische Reiter, der für die *Colonia Iulia Augusta Philippensis* von ganz besonderer Bedeutung ist, wird also als »Herr« verehrt.

Aus diesen Inschriften wird klar, wie wichtig diese Aussage in v. 11 für die Christinnen und Christen in Philippi ist. Hier ist auch für sie der Höhepunkt des Philipperhymnus erreicht; jede Zunge muß bekennen, daß Jesus Christus der Herr ist.

Exkurs: Zur Wirkungsgeschichte des Philipperhymnus

Wir haben in Kapitel 1 schon einmal einen Blick in die Wirkungsgeschichte des Philipperbriefes anhand der Versgruppe 1,21–23 getan und uns dort auf eine Arbeit von Bockmuehl gestützt.²⁵ Unverhältnismäßig reicher als dort ist die Wirkungsgeschichte hier: „Phil. 2.5–11 in its canonical function is certainly one of the most influential passages in patristic literature, beginning with the Apostolic Fathers, Justin, Melito, Tertullian, Irenaeus and Clement of Alexandria.“²⁶ Die Inkarnation des präexistenten Christus ist es vor allem, was die Kirchenväter an unserm Text interessiert. Tertullian entwickelt in diesem Zusammenhang die Lehre von den zwei Substanzen, die später zur Zwei-Naturen-Lehre ausgebaut wird. Für andere, so z. B. Gregor von Nyssa, war das Thema *Kenose* von besonderem Interesse; ihm war v. 6 Beweistext für die Konsubstantialität von Vater und Sohn, „while 2.10 seemed to furnish support for the doctrine of *apocatastasis*, the restoration of all things, in which even demons and the wicked would be reconciled.“²⁷

Kyrrill von Alexandrien zitiert unsern Text häufig in seinen Passahomilien. Ihm zufolge bedeutet die Menschwerdung keineswegs eine Aufgabe der Göttlichkeit Christi. „Contrary to some modern kenotic theologians, for Cyril the *kenosis* is not a process of diminution, nor the exaltation an adoptionist accretion of divinity. Instead, the process is one of assuming humanity (προσλαβών as explaining the Pauline λαβών of 2.7), all the while retaining his inherent divinity and glory.“²⁸

Aber auch später als »häretisch« bezeichnete Gruppen haben sich häufig auf unsern Text bezogen, so beispielsweise Gnostiker, die in v. 7 ihren vom Himmel herabsteigenden göttlichen Erlöser fanden, oder Arianer, die v. 9–10 als Beleg dafür heranzogen, daß Christus nicht ewig gleich dem Vater ist.²⁹

²⁴ E. Will: Nouvelle dédicace thasienne, BCH 64–65 (1940–1941), S. 201–210; der Text der Inschrift auf S. 203, vgl. die Abb. Pl. IX.

²⁵ Markus Bockmuehl: A Commentator’s Approach to the »Effective History« of Philippians, JSNT 60 (1995), S. 57–88. Die Wirkungsgeschichte von Phil 1,21–23 wird S. 72–75 behandelt, die des Philipperhymnus S. 75–83.

²⁶ Bockmuehl, a. a. O., S. 76. Der Beginn des Zitats erklärt sich daraus, daß Vf. zuvor davon spricht, daß schon Paulus selbst als Teil der Wirkungsgeschichte zu interpretieren wäre, wenn man den Hymnus für vorpaulinisch hielte. Was Justin betrifft, so versäumt es Vf. leider, im folgenden eine einschlägige Passage beizubringen!

²⁷ Bockmuehl, a. a. O., S. 76 mit Belegen in Anm. 59.

²⁸ Bockmuehl, a. a. O., S. 77 mit Belegen in den zugehörigen Anmerkungen.

²⁹ Bockmuehl, a. a. O., S. 77f. mit Belegen. Schön die Antwort des Athanasius: „In reply, Athana-

Im Mittelalter befaßt sich Anselm von Canterbury in seinem *Cur deus homo* ausgiebig mit den Versen 8 und 9 des Philipperhymnus (Buch I, Kapitel 8–10).³⁰ Dabei hebt er hervor, daß Christus den Tod freiwillig auf sich nahm im Gehorsam gegen Gott: *nam tunc est simplex et vera oboedientia, cum rationalis natura non necessitate, sed sponte servat voluntatem a deo acceptam* („Denn dann ist der Gehorsam einfältig und aufrichtig, wenn die vernünftige Natur nicht aus Zwang, sondern freiwillig den von Gott erhaltenen Willen bewahrt.“).³¹ Besonders originell ist die Auslegung Martin Luthers: „Martin Luther, whose works contain over 50 treatments of this passage, put the Vulgate’s phrase *forma Dei* in 2.6 to somewhat unexpected use. Instead of interpreting it in the conventional way of Christ’s eternal and pre-existent deity, Luther relates it to that part of his nature which he shares and communicates with us. Just as Christ experiences in himself both humiliation and exaltation, so also the Christian. Indeed in his sermons on the passage Luther goes still further, including in Christ’s humiliation even his submission to human sin and to Satan: though he was holy, he became a sinner, both alive and dead. Christ takes on not just body and soul, but indeed all our weaknesses that pertain to both, including even fear, sadness, anger and hatred, thereby becoming, in Luther’s startling translation of 2.7, »just like any other human being«.“³²

* * *

Man könnte des weiteren die Nachwirkungen des Philipperhymnus auf dem Gebiet der Musik behandeln; mangels Kompetenz will ich dieses Feld übergehen und Sie nur noch abschließend darauf hinweisen, daß die Verse 2,9–10 bis hin zur Magie eine Wirkung entfaltet haben. Sogar Nichtchristen schrieben teilweise dem Namen Jesus magische Kraft zu.³³

sus and his followers argued that 2.6 shows Christ to be already equal to God in the pre-incarnate state, and therefore that vv. 9–10 must relate the humiliation and exaltation only to Christ’s human nature.“ (S. 78).

³⁰ *Anselm von Canterbury: Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden, lateinisch und deutsch hrsg. von Franciscus Salesius Schmitt, Darmstadt 1956, 3. Aufl. 1970, S. 24–39.*

³¹ *Cur deus homo* I 10; a. a. O., S. 36 (Text) und S. 35 (Übersetzung).

³² *Bockmuehl*, a. a. O., S. 78f. Er stützt sich u. a. auf *T. Beer: Der fröhliche Wechsel und Streit: Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, S. 336; S. 354–374; S. 353 mit Anm. 4; *E. Ellwein [Hg.]: D. Martin Luthers Epistel-Auslegung*, Bd. III, Göttingen 1973, S. 193–212 und *passim*; sowie *U. Asendorf: Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*, Göttingen 1988, S. 189f.

³³ „Christian reverence of the name of Jesus has been widespread since earliest times; indeed there is some indication that the supposedly magical power of the name was even used by non-Christians“ (*Bockmuehl*, a. a. O., S. 81 mit Belegen in Anm. 88).