

209.10

Erniedrigung und Erhöhung

Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des Philipperhymnus (Phil 2, 6-11)*

VON THOMAS SÖDING

Am 21. April 1941 hielt *Rudolf Bultmann* auf einer Tagung der Gesellschaft für evangelische Theologie in Frankfurt am Main einen Vortrag mit dem Titel „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“. Dieses Referat, am 4. Juni während der Alpirsbacher Woche wiederholt und noch im selben Jahr erstmals gedruckt¹, hat bereits unmittelbar nach seiner Publikation, also noch in der Zeit des SS-Staates, vor allem aber nach 1945 eine heftige, ja leidenschaftliche Diskussion ausgelöst – gewiß eine der spannendsten und produktivsten theologischen Debatten, die in diesem Jahrhundert geführt worden sind. Das Stichwort „Entmythologisierung“ wurde zu einem Reizwort, an dem sich die Geister schieden – weit über die gelehrten Zirkel der Theologen hinaus². Zwischenzeitlich mochte man zwar den Eindruck gewinnen, die Kontroverse sei nur ein Strohfeder gewesen; so schnell, wie sie aufgeflammt war, so schnell schien sie auch wieder erloschen zu sein. Doch zeigen die letzten Jahre, daß dieser Eindruck getrogen hat. Das Verhältnis von Kerygma und Mythos (um die Sprache Bultmanns aufzugreifen) steht erneut weit oben auf der Tagesordnung exegetisch-theologischer Gespräche³.

Freilich wird es unter anderen Vorzeichen diskutiert. Es geht weniger um die Möglichkeiten und Konsequenzen des Entmythologisierungsprogramms als vielmehr um die grundsätzliche Frage, ob der christliche Logos, den das Neue Testament formuliert, tatsächlich das definitive Ende des Mythos bedeutet oder ob nicht die neutestamentlichen Schriften ein

* Überarbeitete und erweiterte Fassung meiner öffentlichen Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster am 30. April 1991.

¹ Im folgenden wird aus dem von E. Jüngel hg. Nachdruck zitiert: (BEvTh 96) München 1985. Bultmann hat seine Gedanken später variiert und weiter entfaltet: Zum Problem der Entmythologisierung: KuM 2 (1952) 179-208; Zur Frage der Entmythologisierung: KuM 3 (1954, 21957) 47-59; Jesus Christus und die Mythologie (engl. 1958), Hamburg 1975 (1964); Zum Problem der Entmythologisierung: KuM 6/1 (1963) 20-27; Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1968.

² In der Einleitung zum o. a. Nachdruck (S. 7ff.) zitiert E. Jüngel kontroverse Stellungnahmen von Mitgliedern der Bekennenden Kirche. Die erste Phase der wissenschaftlichen Diskussion spiegelt sich in den von H.-W. Bartsch hg. 5 Sammelbänden „Kerygma und Mythos“, Hamburg 1948-1955. Eine Bestandsaufnahme aus Anlaß des 100. Geburtstages von Bultmann macht B. Jaspert (Hg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984.

³ Vgl. nur die Sammelbände von H. H. Schmid (Hg.), Mythos und Rationalität, Gütersloh 1988; K. Kertelge (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126), Freiburg-Basel-Wien 1990.

dialektisches Verhältnis von Christologie und Mythos erkennen lassen. Diese Frage wirft nicht nur ein interessantes religionsgeschichtliches Problem auf: welches Verhältnis die biblischen Autoren zu paganer Mythologie eingenommen haben; sie weist zugleich auf ein grundlegendes hermeneutisches Problem hin: wie man nämlich mit den mythischen Vorstellungen, Motiven und Bildern der alt- und neutestamentlichen Schriften in der Exegese, aber auch in der systematischen und praktischen Theologie verantwortungsvoll umzugehen hat.

Dieses Problem müßte gerade an den zentralen christologischen Texten des Neuen Testaments untersucht werden, und zwar so, daß zusammen mit den exegetischen Spezialfragen immer zugleich die hermeneutisch-theologische Dimension des Themas im Blick steht. Einer dieser Texte, womöglich ein Schlüsseltext, ist Phil 2, 6–11, der Hymnus von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi.

1. Der status quaestionis: Das Verhältnis von Christologie und Mythos

a) Bultmanns Programm der Entmythologisierung

So sehr an Bultmanns Positionen Kritik zu üben ist, so wenig läßt sich übersehen, daß sein Entmythologisierungsprogramm einen Markstein der Forschung gesetzt hat, an dem auch die gegenwärtige Diskussion nicht ohne weiteres vorbeigehen kann. Nach Bultmann sind das Weltbild, das Geschichtsverständnis und die Heilsverkündigung nicht nur des Alten, sondern gerade auch des Neuen Testaments in starken Maße mythologischem Denken verpflichtet, das für die heutigen Menschen unglaublich und unzumutbar sei. Dazu zähle auch die Vorstellung Jesu Christi als eines präexistenten Himmelswesens, das auf die Erde herabkommt, um am Ende seines irdischen Weges wieder von Gott in den Himmel erhöht zu werden, damit ihn alle Mächte und Gewalten „im Himmel, auf der Erde und unter Erde“ als Kyrios anerkennen.

Die Konsequenz, die Bultmann aus seiner Analyse zieht: Theologie und Verkündigung dürfen das mythische Weltbild des Neuen Testaments nicht repristinieren; die fatale Konsequenz wäre Unglaubwürdigkeit. Die mythischen Aussagen des Neuen Testaments dürfen freilich auch nicht „durch Auswahl und Abstriche“ reduziert werden; damit würde man weder dem Neuen Testament noch auch dem Gewicht mythischer Vorstellungen noch den Fragen der modernen Menschen gerecht. Die Aufgabe besteht nach Bultmann vielmehr darin, die mythischen Bilder, Gedanken und Vorstellungen existential zu interpretieren⁴. Die

⁴ Unverkennbar ist dieser Interpretationsansatz durch die Existentialphilosophie *M. Heideggers* geprägt; erhellend ist aber auch die Berufung (NT und Mythologie 29) auf die existentielle Deutung des gnostischen Mythos bei *H. Jonas*, *Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis* (FRLANT 51), Göttingen ³1964 (¹1934); Bd. II/1: *Von der Mythologie zur gnostischen Philosophie* (FRLANT 63), Göttingen ²1966 (¹1954).

Kunst der Auslegung besteht darin, sie auf das ihnen eingeschriebene Existenzverständnis hin zu durchschauen und von daher zu erschließen. Das setzt freilich voraus, sie radikal zu entmythologisieren. Anders gesagt: Bultmann fordert konsequente Entmythologisierung, weil er in ihr die Bedingung der Möglichkeit sieht, das Kerygma des Neuen Testaments zu verstehen und in der Gegenwart glaubwürdig zur Sprache zu bringen. Entmythologisierung zielt auf existentielle Interpretation und ist um dieser Interpretation willen notwendig. Damit die heutigen Menschen überhaupt vom Neuen Testament her angesprochen werden können, so daß sie vor die Entscheidungsfrage des Glaubens gestellt werden, müssen die neutestamentlichen Aussagen ihrer mythologischen Ausdrucksformen entkleidet werden.

Die theologischen und kerygmatischen Chancen, die Bultmanns Ansatz eröffnet, können nicht übersehen werden. Man wird in der weiteren Mythos-Diskussion vielleicht über seinen Standpunkt hinauskommen; es wäre fatal, würde man hinter ihn zurückfallen. Gleichwohl hat Bultmanns Position Kritik zu gelten. Die latente Gefahr, Theologie auf Anthropologie zu reduzieren, ist oft beschworen worden. Freilich ist ihr Bultmann selbst (vielleicht im Gegensatz zu einigen seiner Schüler) wohl kaum erlegen. Überdies darf bei aller berechtigten Kritik an individualistischen Verengungen der existentialen Theologie die Aufgabe nicht aus den Augen geraten, die neutestamentliche Heilsverkündigung auch in ihrer anthropologischen Gestalt vor Augen zu stellen und in ihrer personalen Dichte wahrzunehmen. Freilich fragt sich, ob dies die Konsequenzen haben muß, die Bultmann zieht.

Sein Entmythologisierungsprogramm beruht auf der Voraussetzung, daß mythisches Reden zutiefst zwiespältig und deshalb der biblischen Gottesverkündigung prinzipiell inadäquat sei. Einerseits präge sich ihm die urmenschliche Erfahrung der Endlichkeit und des Verwiesenseins auf Transzendenz ein; andererseits könne es dies aber nur so ausdrücken, daß „das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint“⁵.

Dafür gibt es gewiß Beispiele; ebensowenig ist die Zeitbedingtheit zahlreicher mythischer Vorstellungen in der biblischen Überlieferung zu leugnen. Fraglich ist aber, ob die Bultmannschen Prämissen das Wesen des Mythos und seiner konkreten Ausdrucksformen in der Antike treffen. Daran müssen Zweifel erlaubt sein. Lassen die mythisch gewirkten Stoffe der neutestamentlichen Verkündigung eine so klare Trennung von Form und Inhalt, wie Bultmann sie postuliert, überhaupt zu? Ist das Mythische tatsächlich nur zeitbedingte Einkleidung der kerygmatischen

⁵ NT und Mythologie 22 mit Anm. 20; Jesus Christus 17. Ganz ähnlich ist das Mythos-Verständnis von *E. Fuchs* ausgerichtet: Hermeneutik, Tübingen 1970 (1954), 169f. Ausdrücklich stimmt diesem Mythos-Verständnis zu: *H. Weder*, Der Mythos vom Logos (Johannes 1), in: H. H. Schmid (Hg.), Mythos (s. Anm. 3) 44–75: 47, Anm. 5.

Wahrheit, oder kann ihm nicht selbst eine theologische Wahrheit innewohnen, die gerade verlorengelht, wenn man die mythische Ausdrucksform nicht mehr beachtet? Kennzeichnet es tatsächlich den Mythos, daß er in falscher Weise objektiviert, indem er die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz verwischt?

Durch die neuere philosophische⁶ und religionswissenschaftliche Mythos-Forschung gewinnen diese Fragen an Gewicht⁷.

b) Neuansätze in der philosophischen Mythos-Forschung

Eine optimistische Aufklärungsphilosophie konnte Lessings Hoffnung auf eine allgemeine „Erziehung des Menschengeschlechts“ mit der Erwartung verbinden, daß die Dunkelheit mythischen Aberglaubens allmählich immer stärker vom Licht der Vernunft erhellt werde. Noch Hegel schreibt (kritisch gegen Plato gewendet): „Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er derselben nicht mehr.“⁸

In der neueren Philosophie aber bahnt sich, wenn der Eindruck nicht täuscht, eine Rehabilitierung des Mythos an. Im wesentlichen lassen sich drei Zugänge zur Neueinschätzung mythischen Denkens erkennen (die untereinander vielfach verbunden sind und allesamt tief ins 19. Jahrhundert zurückführen): ein erkenntnistheoretischer, ein ästhetischer und ein sozialpsychologischer. Der erste, den gegenwärtig vor allem Kurt Hübner vertritt⁹, hebt auf die ganz eigene Wahrheit des Mythos ab und spricht ihm eine spezifische Weise der Welterfahrung und -erklärung zu, die kohärent, aber in wissenschaftliche Rationalität nicht übersetzbar ist. Der zweite, den Georg Picht vorgestellt hat¹⁰, thematisiert die spezifische Fähigkeit des Mythos, die tiefen Zusammenhänge und Brüche der Lebenswelt wahrzunehmen und so darzustellen, daß die Menschen in seinen Bann geschlagen werden. Der dritte, den insbesondere Hans Blumenberg ausarbeitet¹¹, betont die Möglichkeiten des Mythos, das anthropologi-

⁶ Einen guten Überblick über alte und neue Positionen verschafft A. Horstmann, Art. Mythos, Mythologie: HWbPh 6 (1984) 283–318.

⁷ Daß auch die Tiefenpsychologie, namentlich in der durch C. G. Jung inspirierten Variante (Psychologie und Religion [1940], in: Werke XI, Olten–Freiburg 1971, 1–117, bes. 19 ff.), einen Beitrag zur Neueinschätzung mythischen Denkens leisten kann, läßt sich nicht in Abrede stellen, auch wenn Vorbehalte gegenüber der monokausalen Erklärung von Mythen als Darstellungen archetypischer Urbilder, die im kollektiven Unbewußten angesiedelt sind, erlaubt sein müssen; vgl. Th. Söding, Wiedergeburt aus Wasser und Geist, in: K. Kerltege (Hg.), Metaphorik (s. Anm. 3) 168–219: 179–182.

⁸ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, in: Sämtliche Werke, hg. v. H. Glockner, Bd. 18, Stuttgart 1959, 189.

⁹ Die Wahrheit des Mythos, München 1985.

¹⁰ Kunst und Mythos, Stuttgart ³1990 (¹1986), 528.

¹¹ Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979; ähnlich O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen (RUB 7724), Stuttgart 1981; ders., Apologie des Zufälligen (RUB 8351), Stuttgart 1986; vgl. auch (mit etwas anderer Pointe) L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos

sche und soziologische Schlüsselproblem der individuellen und kollektiven Angst zu lösen, die durch die Undurchschaubarkeit der Erscheinungswelt und die Übermacht des Faktischen ausgelöst werde.

Diese Neuansätze offenbaren weder die Selbstausslieferung der Wissenschaft an eine modernistische Irrationalität noch die Sanktionierung spätbürgerlicher Esoterik noch die Hinkehr der Philosophie zu einer schlechten Metaphysik. Sie kommen vielmehr darin überein, daß sie den Geltungsbereich wissenschaftlich-technischer Rationalität problematisieren¹² und die These aufstellen, daß die Vorstellung einer Ablösung des Mythos durch den Logos zu unkritisch ist. Ohne daß die Leistungen gelehrt würden, die Technik, Natur- und Geisteswissenschaften auf *ihrem* Gebiet gebracht haben, betont man, daß der Mythos nicht nur in archaischer Zeit, sondern auch in einer Zivilisation, die von den Natur- und Geisteswissenschaften beherrscht wird, eigenes Recht hat. Denn der Mythos ist in Bereichen menschlicher Erfahrung und Sehnsucht zu Hause, die der Wissenschaft und Technik versperrt bleiben, die aber dennoch schlechthin elementar sind, weil hier die Fragen nach dem, was die Welt im Innersten zusammenhält, nach der Verbindung von Subjekt und Objekt, nach dem Woher und Wohin, dem Ursprung und dem Ziel allen Lebens, nach der Stellung des Menschen im Kosmos, nach dem Sinn des menschlichen Lebens wie der gesamten Geschichte, nach personaler, geschichtlicher und kosmischer Identität gestellt und – wie vorläufig, zwanghaft und unzureichend auch immer – beantwortet wird.

Die philosophische Rehabilitierung des Mythos hat erhebliche theologische Konsequenzen. Beim Versuch einer Verhältnisbestimmung von Christologie und Mythos kann das Mythische nicht einfach als Ausdruck eines falschen Bewußtseins abqualifiziert werden; vielmehr gilt es, seine intelligible, ästhetische, psychische und soziale Kompetenz anzuerkennen¹³.

Freilich ist der Mythos-Begriff, wie er in Teilen der neueren Philosophie entwickelt wird, für die Zwecke der Exegese zu weit gefaßt. Legte man ihn zugrunde, erschiene das gesamte Neue Testament und die ganze Bibel, insofern sie die Urkunde des christlichen Glaubens ist, als Mythos¹⁴. Daß ein solcher Ansatz helles Licht auf zahlreiche hermeneutische und theologische Probleme werfen kann, sei nicht in Abrede gestellt.

(Serie Piper 49), München 1973 (1968); *M. Frank*, *Der kommende Gott*, Frankfurt/M. 1982.

¹² Vgl. *C.-F. Geyer*, *Rationalitätskritik und „neue Mythologien“*: PhR 33 (1986) 210–231.

¹³ Die drei genannten Deutungstypen sind nicht kontradiktorisch, sondern womöglich komplementär. In der theologischen Diskussion wird i. a. der psychosoziale Interpretationsansatz zugrundegelegt. Doch ist vor einer einseitigen Festlegung zu warnen.

¹⁴ Vgl. aber die Differenzierungen von *K. Hübner*, *Wahrheit* (s. Anm. 9) 324–334; *Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse*, in: *H. H. Schmid* (Hg.), *Mythos* (s. Anm. 3) 27–41.

Der philosophische Begriff bietet aber kein Instrumentarium, um zwischen den Mythen verschiedener Kulturen, Religionen und Zeiten und innerhalb der biblischen Überlieferung etwa zwischen mythischen, ethischen und argumentativen Aussagen zu unterscheiden (was nicht bedeutet, daß der Mythos nicht argumentieren und keine ethische Weisung enthalten könne). Darum aber muß es einer historisch-kritischen Exegese auch im Interesse einer theologischen Interpretation zu tun sein. Einen Ausweg eröffnet die religionswissenschaftliche Mythos-Forschung.

c) *Der religionswissenschaftliche Mythos-Begriff*

Der religionswissenschaftliche Mythos-Begriff steht nicht im Widerspruch zum philosophischen, sondern läßt sich als dessen phänomenologische und historisch-kritische Präzisierung verstehen. Besonders erhellend sind die Arbeiten von Bronislaw Malinowski¹⁵, Karl Kerényi¹⁶ und vor allem Mircea Eliade¹⁷. Sie heben vor allem die genuin religiöse Dimension mythischen Denkens, Redens und Handelns hervor, die jedenfalls in der Spätantike allenthalben die entscheidende ist¹⁸. Der Mythos handelt von einem heiligen Urgeschehen, das sich jenseits von Raum und Zeit abspielt, in der Welt der Götter und übernatürlichen Wesen. Das uranfängliche Geschehen, das er beschwört, konstituiert umfassend das Leben des Kosmos und der Menschen. Das geschieht dadurch, daß sich das Heilige immer wieder selbst inmitten des Profanen, der kontingenten Welt der Menschen, präsent setzt. Die Hierophanie eines Gottes begründet einen von Menschen zu begehenden Kult, in dem sie sich je und je ereignet¹⁹. Ursprünglich *in illo tempore* angesiedelt, vergegenwärtigt sich der Mythos in der Rezitation heiliger Erzählungen und in der Feier heiliger Riten. Insofern sie das weltbegründende Urgeschehen wieder-holen, lassen die liturgischen Handlungen des Nach-Spielens und Nach-Erzählens einen Zeitraum entstehen, der dem Profanen enthoben und ganz von

¹⁵ Der Mythos in der Psychologie der Primitiven (engl. 1926), in: *ders.*, Magie, Wissenschaft und Religion, Frankfurt/M. 1971, 75–129.

¹⁶ Über Ursprung und Gründung der Mythologie, in: C. G. Jung – K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie, Amsterdam 1941, 9–37; *ders.*, Was ist Mythologie? (1939), in: *ders.*, Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos (WdF 20), Darmstadt 1967, 212–233; *ders.*, Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos (1964), ebd. 234–252.

¹⁷ Die Religionen und das Heilige (frz. 1949), Heidelberg 1954. Nachdr. Darmstadt 1976; *ders.*, Das Heilige und das Profane (rde 31), Hamburg 1957; *ders.*, Mythos und Wirklichkeit (frz. 1963), Frankfurt/M. 1988; *ders.*, Kosmos und Geschichte (frz. 1949), Frankfurt/M. 1984; *ders.*, Ewige Bilder und Sinnbilder (frz. 1952), Frankfurt/M. 1986.

¹⁸ Vgl. K. Hübner, Wahrheit (s. Anm. 9) 89–92, 95–235; G. Picht, Kunst (s. Anm. 10) 490 ff.

¹⁹ Vgl. K. Kerényi, Die Mythologie der Griechen, 2 Bde. (dtv 1345.1346), München 1966, II 18 f. Den Versuch einer ntl.-theologischen Auswertung unternimmt am Beispiel der christologischen Hoheitstitel D. Dormeyer, Die göttliche Metaphorik und Ontologie von Jesus von Nazareth im Horizont des historischen Gründungsmythos, in: H. Schröder (Hg.), Die neomythische Kehre, Würzburg 1991, 79–105.

der Präsenz des Göttlichen erfüllt ist. Hier wird die elementare Kraft des Ursprungs zugleich erneuert und freigesetzt, indem sie den beteiligten Menschen so zugewendet wird, daß sie entweder an der Lebensfülle des uranfänglichen Seins teilhaben oder vor seinen katastrophalen Auswirkungen gefeit werden. Dies ist im mythischen Weltverständnis keine Möglichkeit der Menschen, sondern eine Möglichkeit der Götter. Mythos bleibt von Magie zu unterscheiden²⁰. So sehr das Mythische für Magisches anfällig erscheinen mag, gilt doch grundsätzlich, daß nicht etwa das Göttliche den menschlichen Erwartungen und Bedürfnissen, sondern gerade umgekehrt menschliches und kosmisches Leben dem göttlichen Urbild angepaßt wird. Der Mythos läßt das Ur-Geschehen immer als einen „prototypischen Fall“, in diesem Sinn als einen „Archetyp“ erscheinen, als ein „Modellbeispiel für die Seinsweise des Wirklichen“, dem die Menschen sich angleichen müssen, um leben zu können²¹.

Die Archetypik des Mythischen besagt ein zweifaches: Zum einen spiegelt es eine Grundstruktur authentischer Religiosität; denn mythisches Handeln und Erzählen sieht den Menschen im Machtbereich numinoser Kräfte, die sein Leben begründen und bestimmen sollen. Zum anderen spiegelt der Mythos die geschichtlichen Zusammenhänge, in denen er entsteht. Jede mythische Geschichte hat selbst ihre Geschichte: eine Zeit des Entstehens, in der sie für die Menschen eines bestimmten Kulturraums erhellend ist, und eine Zeit des Vergehens, in der sie von anderen mythischen Erzählungen abgelöst wird²².

Im Lichte der religionswissenschaftlichen Forschung zeigt sich, daß die intelligible, ästhetische und sozialpsychologische Funktion des Mythos, die von der Philosophie herausgestrichen wird, daran hängt, daß sich in ihm die elementare Erfahrung numinoser Mächte niederschlägt, die menschliches Leben *ab origine* umfassend bestimmen und sowohl seine Wahrnehmung ermöglichen wie auch seine Wahrheit konstituieren und seine Geltung verbürgen. Der Mythos interpretiert die Welt nicht nur; er geht aber auch nicht darin auf, sie verändern zu wollen: Er begründet sie vielmehr, indem er ihren transzendentalen Ursprung er-innert.

²⁰ Magie ist nicht der Kern, sondern ein Epiphänomen, freilich die ständige Versuchung des Mythischen; vgl. *K. Hübner*, Wahrheit (s. Anm. 9) 344–348. Der (gerade von Theologen) häufig geäußerte Verdacht einer substantiellen Nähe des Mythos zur Magie ist freilich eine fast unvermeidliche Konsequenz, wenn man den Mythos (einseitig) als Versuch der Kompensation menschlicher Angst versteht.

²¹ *M. Eliade*, Religionen (s. Anm. 17) 471. Den Unterschied zur tiefenpsychologischen Archetypenlehre markiert *M. Eliade* selbst: Kosmos und Geschichte (s. Anm. 17) 11 f.

²² Vgl. *M. Eliade*, Religionen (s. Anm. 17) 511.

d) Konsequenzen für die Exegese

Rückt man Bultmanns Mythos-Verständnis ins Licht der neueren philosophischen und religionswissenschaftlichen Mythosforschung, zeigt sich, daß seine These, der Mythos sei wesentlich dadurch gekennzeichnet, „vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich“ zu reden²³, doch wohl letztlich unzutreffend ist (ohne daß abzustreiten wäre, daß es Mythen gibt, in denen dies der Fall ist). Demgegenüber wäre mit der philosophischen Forschung ernst zu nehmen, daß mythisches Reden weite Erfahrungsfelder und Sinnbezirke menschlichen Lebens erschließt, die von anderen Redeformen und Handlungsweisen nicht erreicht werden können; und es wäre mit der religionswissenschaftlichen Forschung ernst zu nehmen, daß Mythen narrative und rituelle Vergegenwärtigungen eines transzendenten Urgeschehens sind, die für die Menschen einer bestimmten Kultur die Frage nach dem Grund und Ziel des Lebens beantworten.

Das Problem des Verhältnisses von Christologie und Mythos stellt sich dadurch auf einer anderen Ebene neu. In der theologischen Diskussion bleiben die philosophischen und religionswissenschaftlichen Impulse der Mythosforschung nicht ohne Wirkung. Die meisten neueren Stimmen tendieren zu einer differenzierteren Sicht des Verhältnisses von Mythos und Logos²⁴. Gleichwohl ist die theologische Frage nach der Bedeutung des Mythos für die Rede von Gott nach wie vor offen. Aus neutestamentlicher Perspektive geurteilt, entscheidet sie sich in der Christologie, und zwar namentlich an den ältesten ihrer Zeugnisse. Ein exegetischer Diskussionsbeitrag kann aber nicht darin bestehen, die gesamte dogmatische und fundamentaltheologische Dimension des Themas zu reflektieren; er muß sich damit begnügen, die einschlägigen Texte daraufhin zu untersuchen, welchen Stellenwert sie mythischen Vorstellungen und Motiven einräumen.

²³ NT und Mythologie (s. Anm. 1) 22.

²⁴ Zur Diskussion in der alttestamentlichen Exegese vgl. vor allem die fundamentaltheologisch und philosophisch intensiv reflektierten Arbeiten von H.-P. Müller, *Jenseits der Entmythologisierung*, Neukirchen-Vluyn 1979 (1973); *Mythos, Ironie und der Standpunkt des Glaubens*: ThZ 31 (1975) 1–13; *Mythos – Anpassung – Wahrheit*: ZThK 80 (1983) 1–25; *Mythos und Kerygma*: ZThK 83 (1986) 405–435; *Mythos – Kerygma – Wahrheit*, in: *ders.*, *Was ist Wahrheit?*, Stuttgart u. a. 1989, 53–67. Zur Diskussion in der systematischen Theologie vgl. vor allem die Beiträge von W. Pannenberg, *Christentum und Mythos* (1971), in: *ders.*, *Grundfragen systematischer Theologie 2*, Göttingen 1980, 13–65; *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 188–204; *Die weltbegründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube*, in: H. H. Schmid (Hg.), *Mythos* (s. Anm. 3) 108–122. Sehr skeptisch bleibt hingegen J. B. Metz, *Theologie gegen Mythologie*: HerKorr 42 (1988) 187–193.

2. Phil 2,6–11 als neutestamentliches Paradigma

In dem weiten Feld ganz unterschiedlicher Stellungnahmen, die das Neue Testament zu mythischen Vorstellungen der paganen Antike entwickelt, ist die Position, die der Philipperhymnus²⁵ bezieht, aus drei Gründen besonders interessant.

Der erste Grund: Phil 2,6–11 ist einer der ältesten neutestamentlichen Texte, die von einem ausgesprochen christologischen Interesse geleitet sind und eine entwickelte christologische Reflexion widerspiegeln. Gewiß gibt es im Neuen Testament zahlreiche christologisch relevante Traditionen, die noch älter sind als der Philipperhymnus. Aber der Christusglaube artikuliert sich hier nicht nur wie bei den Hoheitstiteln in einem einzigen Schlüsselwort oder wie bei den meisten Glaubensformeln in einem einzigen Leitsatz oder allenfalls zwei Kernaussagen; er wird vielmehr in großer Breite und Tiefe entfaltet. Er schlägt zum ersten Mal einen Bogen von der Präexistenz über die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung Jesu Christi bis hin zur Erhöhung und zur Verleihung des Kyrios-Namens. Damit steht Phil 2,6–11 – gewiß nicht allein, aber doch als gewichtiger Zeuge neben anderen neutestamentlichen Texten – am Beginn eines Weges christologischer Reflexion, der sich bis zu den Dogmen der großen Ökumenischen Konzilien und weit darüber hinaus verfolgen läßt.

Der zweite Grund: Phil 2,6–11 dürfte eines der ältesten Zeugnisse heidenchristlicher Theologie und Frömmigkeit sein. Daß der Hymnus aus einem judenchristlichen Hintergrund heraustritt, bleibt deutlich genug erkennbar: die Präexistenzvorstellung²⁶ entstammt ihm ebenso wie die Interpretation der Auferweckung als Erhöhung²⁷, der Gedanke der Gottgleichheit Jesu Christi²⁸ ebenso wie seine Prädikation als Kyrios²⁹. Dennoch verweisen Thema, Form und Motivik auf eine heidenchristliche Gemeinde, die, wie *Ferdinand Hahn* zu recht urteilen dürfte, „fast noch an der Schwelle des hellenistischen Judenchristentums steht“.³⁰ Dann aber bietet Phil 2,6–11 das älteste erhaltene Beispiel dafür, daß Christen

²⁵ Die Literatur zu Phil 2,6–11 ist uferlos. Einen Forschungsüberblick verschafft *R. P. Martin*, *Carmen Christi*, *Grand Rapids* 1983 (1967).

²⁶ Vgl. dazu vor allem *H. Merklein*, *Zur Entstehung der Aussage vom präexistenten Sohn Gottes* (1979), in: *ders.*, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 247–276.

²⁷ Vgl. *W. Thüsing*, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nach-österlichen Christologie* (SBS 42), Stuttgart o. J. (1969).

²⁸ Phil 2,6 sagt zwar nicht die Gottebenbildlichkeit Jesu Christi aus, ist aber doch mit diesem hellenistisch-judenchristlichen Motiv verwandt; vgl. *J. Eckert*, *Christus als Bild Gottes und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie*, in: *H. Frankemölle – K. Kertelge* (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus*. FS J. Gnilka, Freiburg–Basel–Wien 1989, 337–357.

²⁹ Vgl. *J. A. Fitzmyer*, Art. *κύριος*: EWNT II (1980) 811–820 (Lit.).

³⁰ Christologische Hoheitstitel (FRLANT 83), Göttingen 1974 (1962), 120f. Anders optieren indes die Autoren, die im Hintergrund des Hymnus vor allem atl. Vorgaben identifizieren wollen; s. zur Diskussion u. S. 16f.

mit paganer Sozialisation, die im übrigen noch nicht lange konvertiert sind, damit beginnen, den ihnen von Judenchristen vermittelten Glauben mit ihren eigenen Worten zur Sprache zu bringen. Im Philipperhymnus wird zum ersten Mal die Stimme jenes Heidenchristentums hörbar, das – durchaus nicht ohne problematische Folgen, aber als Konsequenz der universalen Evangeliumsverkündigung – bereits im Verlauf des 1. Jh. ein Übergewicht über das Judenchristentum zu gewinnen beginnt.

Und schließlich der dritte Grund: Phil 2, 6–11 ist eines der ältesten Zeugnisse neutestamentlicher Christologie, die sich eingehend mit paganen Mythen auseinandersetzen. Der Hymnus von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi greift nicht nur *einzelne* mythische Motive auf; er ist als *ganzer*, sowohl in seiner charakteristischen Form als auch in seinem Thema und seiner Pointe, durch die kritische Auseinandersetzung mit paganen Mythen geprägt. Damit steht er ebenfalls am Anfang einer Entwicklung, die vor allem in der Zeit der Alten Kirche reife Früchte getragen hat. *Hugo Rabners* Werk über „Griechische Mythen in christlicher Deutung“ vermittelt davon heute noch einen guten Eindruck³¹.

3. Christologie und Mythos im vorpaulinischen Hymnus

a) Form und Gattung von Phil 2, 6–11

Phil 2, 6–11 ist ohne Zweifel eine vorpaulinische Überlieferung³². Allerdings dürfte der Apostel an zwei Stellen den vorgegebenen Text erweitert haben. Zum einen spricht sehr viel dafür, daß Paulus in Vers 8 eigens auf den Tod Jesu am Kreuz hingewiesen hat.

Zwar galt der Kreuzestod in der Antike als typische Strafe für Sklaven; aber ob dies ausreicht, um mit Berufung auf das Stichwort $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ in V. 7 die Ursprünglichkeit des Satzes zu begründen³³, ist zweifelhaft. Hingegen spricht neben stilistischen Gründen die Beobachtung, daß im Grunde nur beim Apostel der Tod Jesu am Kreuz zum theologischen Thema wird, für paulinische Verfasserschaft.³⁴

Zum anderen darf mit einiger Wahrscheinlichkeit der Abschlusssatz $\epsilon\iota\varsigma \delta\omicron\zeta\alpha\nu \theta\epsilon\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\rho\varsigma$ als redaktionell gelten.

Zwar fehlen eindeutige sprachliche Gründe. Deshalb wird zum Teil die Traditionalität behauptet³⁵. Doch geschieht dies schwerlich zu Recht³⁶. Denn vorpaulinisch wird der Hymnus doch wohl auf die liturgisch eingeführte Kyrios-Prädikation zuge laufen sein. Überdies bringt V. 11 c (ob man ihn auf das Bekennen oder auf die Herr-

³¹ *H. Rabner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 3¹⁹⁵⁷ (1945).

³² Grundlegend ist die Untersuchung von *E. Lohmeyer*, Kyrios Jesus (1927/28), Darmstadt 1961.

³³ So *O. Hofius*, Der Christushymnus Phil 2, 6–11 (WUNT 16), Tübingen 1976, 3–17.

³⁴ Vgl. *E. Käsemann*, Kritische Analyse von Phil 2, 5–11 (1950), in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen 1964, I 51–95: 82.

³⁵ So *G. Bornkamm*, Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2, 6–11 (1958), in: *ders.*, Studien zu Antike und Christentum (BEvTh 28), München 1959, 177–187: 181, Anm. 10.

³⁶ Vgl. *J. Jeremias*, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen (1953), in: *ders.*, Abba, Göttingen 1966, 269–275: 275; *E. Schweizer*, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (AThANT 28), Zürich 1955, 93 Anm. 373.

schaft Jesu Christi bezieht) zwei Momente ins Spiel, die im Hymnus sonst nicht begegnen und seinen Vorstellungsrahmen zu überschreiten beginnen: die Betonung der Hinordnung auf Gott (während Gott in 2,9 ff als handelndes Subjekt erscheint) und die Thematisierung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Kyrios Jesus Christus. Beides sind aber besonders betonte Themen paulinischer Theologie³⁷.

Andere Verse, für die gelegentlich die redaktionelle Hand des Apostels verantwortlich gemacht wird, lassen sich demgegenüber doch besser als ursprüngliche Bestandteile des Textes verstehen³⁸.

Der vorpaulinische Text ist der Gattung nach ein Hymnus³⁹. Sein ursprünglicher „Sitz im Leben“ ist der Gottesdienst. Seine Aufgabe besteht also darin, in der Liturgie der Ekklesia Gott und seinen Sohn Jesus Christus zu preisen. Dies geschieht dadurch, daß in poetischer Form mit einigen wenigen, aber zentralen Stichworten das Christusgeschehen nacherzählt wird, von dem die Teilnehmer des Gottesdienstes glauben, daß sie ihm ihr Leben verdanken.

Der Hymnus besteht aus zwei Strophen⁴⁰. Die erste Strophe umfaßt die Verse 6–8, die zweite die Verse 9–11. Beide Strophen sind zugleich getrennt und verbunden durch das $\delta\iota\acute{o}$ von Vers 9. In der ersten Strophe ist Jesus Christus durchweg das Subjekt; ihr Thema ist, von den drei finiten Verben angezeigt, die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Präexistenten. In der zweiten Strophe ist aber nicht mehr Jesus Christus Subjekt, sondern Gott, \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, der an Jesus handelt. Das Thema dieser Strophe ist die Erhöhung des Erniedrigten, die sich im Geschenk eines

³⁷ Vgl. W. Thüsing, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie, Bd. I: Per Christum in Deum (NTA 1/I), Münster 1986 (1965), bes. 55ff.

³⁸ J. Jeremias (a. a. O.) hält auch V. 10b für paulinisch – letztlich aus dem (kaum ganz überzeugenden) Grund, der Hymnus folge ursprünglich streng dem Formgesetz des *parallelismus membrorum*.

G. Strecker beurteilt wegen der Stichwortverbindung zum parakletischen Kontext (V. 3) V. 8 als redaktionell: Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2, 6–11 (1964), in: ders., Eschaton und Historie, Göttingen 1979, 143 Anm. 5. Doch die Stichhaltigkeit dieses Arguments läßt sich bezweifeln: Ebensogut (und eher) kann $\tau\alpha\lambda\epsilon\iota\nu\acute{o}\omega$ in V. 8 den Anlaß für die Zitierung des Hymnus geliefert haben. Überdies fehlen überzeugende sprachliche Gründe für die literarkritische Differenzierung.

W. Schenk (Die Philipperbriefe des Paulus, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1984, 190) sieht $\tau\acute{o}$ $\upsilon\pi\grave{\epsilon}\rho$ $\pi\acute{\alpha}\nu$ $\delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ in V. 9 als redaktionell an, weil die Wendung paulinische Stileigentümlichkeiten zeige – schwerlich ein stichhaltiges Argument.

³⁹ Vgl. R. Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (StUNT 5), Göttingen 1967, 21–33.118. W. Schenk (a. a. O. 188) hält den Text für eine Lehre, übersieht dabei aber die poetische Gestaltung des Textes und seine Zuspitzung in der Kyrios-Akklamation. K. Berger klassifiziert Phil 2, 6–11 als Christus-Enkomion mit einzelnen hymnischen Stilelementen (Hellenistische Gattungen und Neues Testament: ANRW II 23.2 [1984] 1031–1432: 1149–1171.1178–1191; Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 239ff.344ff.). Doch dürfte gerade das Gegenteil richtig sein: Wenn man beachtet, daß nicht nur atl. und frühjüdische Gottes hymnen den gattungsgeschichtlichen Hintergrund von Phil 2, 6–11 bestimmen, sondern auch (strukturell eng verwandte) pagane Götterhymnen, in denen man häufig die Geschichte(n) einer bestimmten Gottheit erzählt, liegt es nahe, daß die im Loblied heimische Aretalogie die Nähe zu Enkomien begründet (die im übrigen eine wenig profilierte Gattung bilden).

⁴⁰ Eine gute Gliederung erstellt – auf der Basis der Analyse von E. Lohmeyer (Kyrios [s. Anm. 32] 5f.) – N. Walter, Geschichte und Mythos in der urchristlichen Präexistenzchristologie, in: H. H. Schmid (Hg.), Mythos (s. Anm. 3) 224–234: 227f.

Namens erweist, der alle anderen Namen übertrifft, und zur allumfassenden Anerkennung und Anbetung Jesu Christi als Kyrios führt.

Wie entwickelt der Hymnus dieses christologische Thema der Erniedrigung und Erhöhung Jesu?

b) *Die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Präexistenten*

Vers 6 markiert den Ausgangspunkt des Geschehens: das umfassende Bestimmthein⁴¹ des Präexistenten⁴² durch die μορφή θεού, die Gestalt Gottes, in der Gottes Gottsein als solches in Erscheinung tritt⁴³. Das präexistente Sein Jesu Christi ist also durch die vollkommene Partizipation am Leben Gottes selbst geprägt. Im letzten Teil des Verses wird dies durch die Wendung εἶναι ἴσα θεῷ aufgegriffen⁴⁴. Freilich ist die gottähnliche Stellung des Präexistenten kein eigenständiges Thema des Hymnus. Weder die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi noch seine Gottesebenbildlichkeit noch die Möglichkeit und Form seiner vorzeitlichen Existenz stehen zur Debatte. Das „Sein wie Gott“ wird nur deshalb erwähnt, um festzuhalten, daß Jesus es nicht für eine Beute erachtet, d. h. nicht für ein gefundenes Fressen gehalten⁴⁵, sondern es bis zur äußersten Konsequenz aufgegeben hat. Von der Präexistenz Jesu Christi in der μορφή Gottes ist also die Rede, um zu kennzeichnen, auf was Jesus verzichtet hat, und um festzuhalten, welche Dimensionen seine Selbstentleerung und Selbsterniedrigung hat.

⁴¹ ὑπάρχειν ἐν heißt: „Bestimmthein von“; vgl. E. Käsemann, *Analyse* (s. Anm. 34) 68.

⁴² Allerdings wird – im Gefolge der Auslegung Luthers – immer wieder bestritten, daß V. 6 vom Präexistenten handelt. Einerseits behauptet man, schon dort werde der geschichtliche Jesus als Antitypos zu Adam gesehen: so H. W. Bartsch, *Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation* (TW 1), Frankfurt/M.–Bern 1974; J. Murphy-O'Connor, *Christological Anthropology in Phil 2, 6–11*: RB 82 (1976) 25–50; J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London 1977, 134 ff.; ders., *Christology in the Making*, London 1980, 114–125; K. Berger, *Gattungen* (s. Anm. 39) 1184 mit Anm. 159. Andererseits glaubt man Jesus von vornherein als den leidenden Gottesknecht gezeichnet; so M. Rissi, *Der Christushymnus Phil 2, 6–11*: ANRW II 25.4 (1987) 3314–3326; 3317 f. Doch ist die Präexistenzvorstellung in Phil 2, 6 nicht zu leugnen. μορφή und εἰκὼν dürfen nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden; der Bezug zu Gen 3, 5 bliebe überaus undeutlich: daß 2, 6 c eine Versuchung Jesu Christi beschreibe, ist keineswegs ausgemacht; ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ läßt sich nicht mit der Qualifizierung eines Menschen als „Bild Gottes“ vergleichen. Vgl. auch L. D. Hurst, *Re-enter the Pre-existent Christ in Philippians 2, 5–11?*: NTS 32 (1986) 449–457; C. A. Wanamaker, *Philippians 2, 5–11: Son of God or Adamic Christology?*: NTS 33 (1987) 179–193; J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (EHS.T 362), Frankfurt/M. u. a. 1990, 141–147.

⁴³ Vgl. W. Pöhlmann, *Art. μορφή*: EWNT 2 (1980) 1089 ff.: Das Wort bezeichne die „spezifische Gestalt“, „an der Identität und Status hängen“.

⁴⁴ Die Interpretation als *res rapienda*, die J. Gewieß vorgeschlagen hat (*Die Philipperbriefstelle 2, 6 b*, in: *Neutestamentliche Aufsätze*. FS J. Schmid, Regensburg 1963, 69–85), M. Rissi (*Christushymnus* [s. Anm. 42] 3318) im Zuge seiner Ablehnung einer Präexistenzaussage in V. 6 favorisiert und auch W. Thüsing für das paulinische Verständnis als Möglichkeit in Betracht zieht (*Gott I: Per Christum* [s. Anm. 37] 52), ist wohl doch gegenüber der geläufigen als *res rapta* weniger gut begründet; vgl. J. Gnillka, *Phil* (HThK X/3), Freiburg–Basel–Wien 1980 (1968) 115 ff.

⁴⁵ Vgl. W. Foerster, *Art. ἀρπαγμός*: ThWNT I (1933) 472 ff.

Dieses Geschehen ist das Thema der Verse 7 und 8. Das erste Verb, ἐκένωσεν, *er entäußerte sich*, bezieht sich auf die Menschwerdung des Präexistenten⁴⁶, das zweite, ἐταπείνωσεν, *er erniedrigte sich*, auf die Art und Weise seines menschlichen Lebens⁴⁷. Wenn es in Vers 6 a hieß, der Präexistente sei von der Gestalt Gottes bestimmt, hält Vers 7 b fest, er habe im Zuge seiner Kenosis die Gestalt eines Sklaven⁴⁸ angenommen; und wenn Vers 6 c das „Wie-Gott-Sein“ des Präexistenten erinnert, sagt Vers 7 c, daß sich seine Selbstentleerung in seinem Leben als Mensch erweise⁴⁹.

Auf diese Paradoxie kommt es dem Hymnus an. Die Kenosis Jesu Christi ist vollkommen. Es geht keineswegs nur um eine Veränderung der äußeren Erscheinungsform, so als habe sich der Präexistente nur den Anschein menschlicher Existenz gegeben; es geht vielmehr um den radikalen Verzicht Jesu auf sein gottgleiches Dasein und um sein vorbehaltloses Sich-Bestimmen-Lassen von den Bedingungen menschlichen Lebens, das im Strom eines verbreiteten antiken Lebensgefühls als Sklaverei erfahren wird⁵⁰.

Unter diesem Vorzeichen kennzeichnet Vers 8 die menschliche Geschichte Jesu. Sie steht – eine Konsequenz seiner Kenosis – im Zeichen freiwilliger und gehorsamer Selbsterniedrigung. Diese Tapeinosis, von der Phil 2, 8 spricht, äußert sich nicht so sehr in einzelnen Akten demütiger Unterordnung, sondern – viel grundsätzlicher – darin, daß Jesus Christus sich ohne jeden Vorbehalt in die Begrenztheit menschlichen Lebens hineinbegibt und alles auf sich nimmt, was damit an Ohnmacht, Schmach, Leid und Unvollkommenheit verbunden ist. Das zeigt sich letztlich in der Annahme selbst des Todes⁵¹. Wenn dies als Akt des Gehorsams ausgewiesen wird, ist damit, obwohl die genaue Angabe eines Objektes fehlt, das Verhältnis Jesu Christi zu Gott beschrieben. Die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung Jesu Christi ist, wie sein Tod zeigt, Ausdruck seines Gehorsams gegenüber dem Heilswillen Gottes.

⁴⁶ Die in der Exegese (und Dogmatik) geläufige Formel von der Menschwerdung Gottes ist ungenau, weil Phil 2, 6–11 (wie 1 Kor 8, 6) zwischen ὁ θεός und ὁ κύριος unterscheidet.

⁴⁷ Vgl. C.-H. Hunzinger, Zur Struktur der Christushymnen Phil 2 und 1 Petr 3, in: E. Lohse – B. Schaller – Chr. Burchard (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS J. Jeremias, Göttingen 1970, 142–156: 156.

⁴⁸ Nicht der Gottesknecht steht vor Augen (anders J. Jeremias, Zu Philipper 2, 7: εαυτὸν ἐκένωσεν [1963], in: ders., Abba [s. Anm. 36] 308–316), sondern die Sklaverei des menschlichen Lebens; vgl. M. Meinertz, Zum Verständnis des Christushymnus Phil 2, 5–11: TThZ 61 (1952) 186–192. Es geht in Phil 2, 6 f. um die Qualifizierung des Menschseins Jesu, nicht um die Beschreibung seines Verhältnisses zu den Menschen im Sinn von Mk 10, 45; Lk 22, 27 und Joh 13, 4 ff. 15; anders H. Binder, Erwägungen zu Phil 2, 6–7 b: ZNW 78 (1987) 230–243. Die nächste Parallele ist 2 Kor 8, 9; vgl. aber auch 2 Kor 5, 21.

⁴⁹ ὁμοίωμα ist ein schillernder Begriff. Der Kontrast zu 2, 6 c sichert aber, daß er hier nicht nur „Korrelat“ (anders E. Käsemann, Analyse [s. Anm. 34] 75), sondern „Ebenbild“ bedeutet (J. Gnlika, Phil 121). V. 7 d liegt ganz ähnlich. σχῆμα ist semantisch (und pragmatisch) eng mit μορφή verwandt; vgl. W. Pöhlmann, Art. σχῆμα: EWNT 3 (1983) 762 f.

⁵⁰ Vgl. U. B. Müller, Der Christushymnus Phil 2, 6–11: ZNW 79 (1988) 17–44: 26–31.

⁵¹ Vgl. N. Walter, Geschichte (s. Anm. 40) 229.

Gerade an dieser Stelle erfolgt der Übergang von der ersten zur zweiten Strophe, der Umschlag von der Erniedrigung zur Erhöhung Jesu Christi.

c) *Die Erhöhung des Erniedrigten*

Die zentrale Aussage der zweiten Strophe besteht darin, daß Gott den, der sich freiwillig bis in den Tod hinein erniedrigt hat, gerade deshalb „über die Maßen erhöht hat“. Diese Erhöhung ist die Antwort Gottes auf die Erniedrigung dessen, der als Präexistenter an *seiner* Gestalt partizipiert, sich aber dessen entäußert hat. Die Zusammengehörigkeit von Erniedrigung und Erhöhung Jesu liegt also nicht in der Kontinuität eines Weges, den der Präexistente durch die Niederungen menschlichen Daseins hindurch zurück in seine angestammte göttliche Heimat geht; sie setzt vielmehr den radikalen Bruch des Todes Jesu voraus und wird durch das Handeln Gottes am gestorbenen Jesus gestiftet⁵². Gerade darin reflektiert sich die Radikalität der Kenosis und Tapeinosis Jesu Christi ebenso wie die eschatologische Qualität seiner Erhöhung durch Gott.

Die Rede von der Erhöhung Jesu Christi ist ein genuiner Bestandteil neutestamentlichen Auferweckungsglaubens. Wie *Heinrich Schlier* gesagt hat, geschieht die Auferweckung Jesu „im Zuge der Erhöhung“⁵³. Die Auferweckung ist nicht nur die Bestätigung der Person und der Sache Jesu, sondern ein schöpferischer Akt liebender Annahme Jesu durch Gott, der eine schlechthin untrennbare Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn stiftet und Jesus von Gott her in seiner Kraft wirken läßt⁵⁴. Gerade diese Möglichkeit Jesu, aus dem Geheimnis Gottes heraus in der Kraft Gottes selbst wirksam zu werden, wird in dem Bild seiner Erhöhung vor Augen geführt.

Dieses Ereignis erschließt Vers 9 als Auszeichnung durch einen Namen, der alle anderen Namen überragt. Vers 11 stellt klar, daß es sich um den Kyrios-Namen handelt, der in der Sprache des hellenistischen Judentums der Name Gottes selbst ist. Gott erhöht seinen Sohn, indem er ihn aller Welt, nicht nur den Menschen, auch den Mächten und Gewalten im Himmel und in der Unterwelt, als Herrscher präsentiert. Auffälligerweise steht in Vers 10 aber noch nicht Kyrios, auch nicht Christus, sondern Jesus. Das dürfte darauf hinweisen, daß es gerade der Erniedrigte, der bis zum Tod Gehorsame ist, den Gott als Herrscher ausweist⁵⁵. Die Selbstentleerung und Selbsterniedrigung ist nicht die erste Station, die Jesus

⁵² Das spiegelt sich in der Form des Hymnus, insofern er die beiden Strophen zu einer antithetischen Einheit werden läßt.

⁵³ Über die Auferstehung Jesu, Einsiedeln 1968, 24f.

⁵⁴ Wenn Phil 2,9 vom *ὑπερ-ὑψοῦν* redet, ist damit einerseits die nicht mehr zu steigernde eschatologische Dichte des Auferweckungsgeschehens betont und andererseits bewußt eine in der LXX Jahwe vorbehaltene Redeweise (Ps 96,2; Dan 3,52ff.) auf Jesus Christus übertragen.

⁵⁵ Das hat *K. Barth* stark betont: Erklärung des Philipperbriefes, Zürich 61947 (1927), 64.

Christus im weiteren Verlauf seines Weges weit hinter sich läßt; sie wird vielmehr (um Termini *Karl Rahners* zu variieren⁵⁶) durch die Erhöhung zu göltiger Bleibendheit und universaler Wirksamkeit gebracht⁵⁷. Mit der Verleihung des Kyrios-Namens an den „über die Maßen erhöhten“ Jesus setzt Gott ein eschatologisches Geschehen in Gang, dessen Vollendung, die schlechthin universale Huldigung Jesu als Herr, der Hymnus antizipiert⁵⁸. In Vers 11 zeigt sich die Interdependenz zwischen der Gattung des Textes, dessen „Sitz im Leben“ die christliche Liturgie ist, und seinem christologischen Inhalt. Überdies erhellt spätestens Vers 11, daß der Philipperhymnus das Christusgeschehen als Heilsgeschehen interpretiert: Die Akklamation Jesu Christi als Kyrios steht für die Hoffnung einer end-gültigen Befreiung der Menschen aus der Sklaverei ihres irdischen Daseins, in das sich der Präexistente aus freiem Entschluß bis zur letzten Konsequenz hinein entäußert hat.

d) Der religionsgeschichtliche Kontext des Hymnus

Der Philipperhymnus hat sowohl die Präexistenz- als auch die Erhöhungsvorstellung einschließlich der Kyrios-Prädikation aus (hellenistisch-)judenchristlicher Tradition ererbt, die sich ihrerseits von frühjüdischer Theologie hat inspirieren lassen: in der Präexistenzchristologie von der Weisheitsspekulation, im Erhöhungsglauben von apokalyptischer Eschatologie. Die entscheidende religionsgeschichtliche Frage, die Phil 2, 6–11 stellt, lautet aber, in welchem geistig-religiösen Kontext die *Verbindung* dieser Christologoumena gelungen ist: die Vorstellung der Menschwerdung des Präexistenten, der „wie Gott war“, die Deutung der Menschwerdung als freiwillige Selbstentäußerung und Erniedrigung und das dialektische Zusammendenken der gehorsamen Erniedrigung Jesu Christi und seiner Erhöhung durch Gott.

In der religionsgeschichtlichen Forschung konkurrieren unterschiedliche Positionen. Starke Beachtung hat die von *Rudolf Bultmann* inspirierte und von *Ernst Käsemann* ausgearbeitete These gefunden, Phil 2, 6–11 setze sich mit dem gnostischen Mythos vom „erlösten Erlöser“ auseinander⁵⁹.

⁵⁶ Grundkurs des Glaubens, Freiburg–Basel–Wien 1976, 263.

⁵⁷ *G. Barth* bekommt den inneren Zusammenhang der beiden Strophen nicht in den Blick, wenn er in der „Erscheinung des Gehorsamen und Erniedrigten das eigentliche heilschaffende Ereignis“ sieht, „auf das Gott nur antwortet“: Der Brief an die Philipper (ZBK.NT 9), Zürich 1979, 43.

⁵⁸ Im Hintergrund steht vor allem Jes 45, 23 (LXX). Vgl. *O. Hofius*, Christushymnus (s. Anm. 33) 41–55.

⁵⁹ Vgl. *E. Käsemann*, Analyse (s. Anm. 34). Eine Andeutung in dieser Richtung macht bereits *R. Bultmann*, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums (1925), in: *ders.*, Exegetica, hg. v. E. Dinkler, Tübingen 1967, 55–104: 99. Vgl. auch *K. Wengst*, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972, 156. Besonders gern zitierte Belegtexte sind das Perlenlied der Thomas-Akten (108–113) und Corp Herm I 13f. Noch konsequenter gnostisch interpretiert

Phil 2,6–11 lasse als den Urmensch-Erlöser Jesus Christus erkennen. Seiner Geschichte komme insofern eschatologische Qualität zu, als er sich *freiwillig* unter die Zwangsherrschaft der in Vers 10 genannten Mächte und Gewalten begeben, die Niedrigkeit als Möglichkeit des Dienens begriffen und gerade dadurch die unheilvolle Knechtschaft überwunden habe. Hier liege das Thema und zugleich das Proprium des Philipperhymnus. Die Gemeinde, die ihn singt, wisse, daß sie aus dem Gefängnis der Welt befreit werden wird, wenn sie sich gehorsam diesem Kyrios unterstellt.

Diese Analyse und Interpretation, so beeindruckend sie ist, scheidet aber an der Lage der Quellen⁶⁰. Die angeführten Belege sind weit jünger als der Philipperhymnus und verdanken sich z. T. wohl ihrerseits neutestamentlichen Traditionen, die sie doketisch und gnostisierend umdeuten⁶¹. Gegenwärtig werden vor allem zwei Erklärungsmodelle diskutiert. Das eine verweist auf alttestamentlich-jüdische, das andere auf hellenistische Traditionen. Beide sehen auf ihre Weise etwas Richtiges, ohne je für sich den ganzen traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrund von Phil 2,6–11 ausleuchten zu können.

Der Schlüsselgedanke des Hymnus, daß Gott den erhöht, der sich gehorsam selbst erniedrigt, ist genuin biblischen Ursprungs. In der prophetischen wie der weisheitlichen Literatur begegnet er in zahlreichen Varianten (Hiob 22, 29; Spr 29, 23; Jes 3, 17; 10, 33 b; Ez 21, 31; auch Sir 3, 17–31), besonders prägnant übrigens auch in der synoptischen Tradition (Mt 23, 12; Lk 14, 11; 18, 14; vgl. 1, 51 ff.)⁶². Allerdings werden in keinem dieser Texte auch nur annähernd die Dimensionen dessen sichtbar, was der Philipperhymnus besingt.

Der Hinweis auf die Figur des leidenden Gerechten⁶³, den Gott wegen seiner Treue rettet, ist nur von begrenztem Wert, weil sie die vorausgesetzte Präexistenzvorstellung und den zentralen Menschwerdungsgedanken nicht erklären kann und Phil 2,6–11 ja von freiwilliger Selbsterniedrigung redet. Ebenso führt der Rekurs auf den leidenden Ebed Jahwe⁶⁴ nicht ans Ziel; die Gottesknechtslieder sprechen zwar von gehorsamer Annahme des Leidens, aber gleichfalls weder von Präexistenz noch von Menschwerdung, während umgekehrt die dort zentrale Sühne- und Stellvertretungstheologie im Hymnus gerade fehlt. Schließlich ist auch der letzthin mehrfach vorgenommene Verweis auf die frühjüdische Weisheitsspekulation, die im Hintergrund der Präexistenzchristologie steht, nicht ausreichend. Zwar erzählt man von

tiert mit Verweis auf den Demuthymnus *Silv NHC VII 110, 19–111, 13 H.-M. Schenke*, *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, in: K. W. Tröger (Hg.), *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 205–229 (s. aber auch u. Anm. 65).

⁶⁰ Vgl. grundlegend *C. Colpe*, *Die religionsgeschichtliche Schule* (FRLANT 78), Göttingen 1961. – Überdies ist keineswegs sicher, daß in V. 10b dämonische Mächte vorgestellt sind; vgl. *O. Hofius*, *Christushymnus* (s. Anm. 33) 20–37.

⁶¹ Vgl. zum Perlenlied *H. J. Drijvers*, *Thomasakten*, in: W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen 1989, 289–367: 296 ff. 300 f.; zu *Corp Herm I J. Büchli*, *Der Poimandres* (WUNT II 27), Tübingen 1987.

⁶² Auf sie verweisen *G. Eichholz*, *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen-Vluyn 1977 (1972), 140; *U. B. Müller*, *Christushymnus* (s. Anm. 50) 36 f.

⁶³ So *E. Schweizer*, *Erniedrigung* (s. Anm. 36) 132–139; *K. T. Kleinknecht*, *Der leidende Gerechtfertigte* (WUNT II 13), Tübingen 1984, 189 f. (der in zweiter Linie an den leidenden Gottesknecht denkt).

⁶⁴ Vgl. *J. Jeremias*, *Zu Philipper 2,7* (s. Anm. 48); *O. Hofius*, *Christushymnus* (s. Anm. 33) 67–74; *M. Rissi*, *Christushymnus* (s. Anm. 42) 3319–3322.

der Sophia, daß sie bei ihrer Suche nach einer Wohnstätte auf Erden zunächst vielerlei Ablehnung habe ertragen müssen, ehe sie in Jerusalem ihre Stätte gefunden habe (vgl. Sir 24; Bar 3, 27 – 4, 4) oder, so die apokalyptische Variante, in den Himmel zurückgekehrt sei (äthHen 42, 1 f.).⁶⁵ Aber weder zum Gedanken einer kenotischen Menschwerdung noch überhaupt zur Erniedrigungsthematik findet sich eine Parallele⁶⁶.

Deshalb verdienen durchaus jene Stimmen Gehör, die auf hellenistisches Vergleichsmaterial aufmerksam machen⁶⁷.

Zwar findet sich die Erniedrigungs-Erhöhung-Struktur so in keinem überlieferten hellenistischen Text. Aber Erzählungen über Götter, die in Menschengestalt erscheinen⁶⁸, und über Menschen, in denen das Göttliche epiphan wird, sind Legion⁶⁹. Ihr mythischer Charakter ist offenkundig. Der Gedanke freiwilliger Erniedrigung begegnet dort, wo man von den Göttern sagt, sie wandelten *incognito*, häufig als Arme, Alte und Bedürftige, auf der Erde, sei es, um den Menschen göttlichen Segen zu spenden, sei es, um „der Menschen Hybris und Rechtschaffenheit zu beobachten“ (Od 17, 487)⁷⁰. Auch das Erhöhungsmotiv ist dem Hellenismus in bestimmter Form

⁶⁵ Vgl. *D. Georgi*, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6–11, in: E. Dinkler (Hg.), *Zeit und Geschichte*. FS R. Bultmann, Tübingen 1964, 263–293 (der eine Verbindung des leidenden Gerechten mit der personifizierten Sophia sucht); *H.-M. Schenke*, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis, in: B. Aland (Hg.), *Gnosis*. FS H. Jonas, Göttingen 1978, 358–372: 365–372 (der den von ihm früher [s. o. Anm. 59] gnostisch interpretierten Demuthymnus Silv NHC VII 110, 19–111, 13 nun als Zeugnis der hellenistisch-jüdischen Weisheit versteht); *E. J. Schnabel*, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul* (WUNT II 16), Tübingen 1985, 252 f. (der eine Verbindung von Weisheits- und Adamspekulation meint erkennen zu können); *G. Schimanowski*, *Weisheit und Messias* (WUNT II 17), Tübingen 1985, 328 ff. (der eine Analogie zur Struktur von Sir 24 sieht). Vgl. demgegenüber die kritische Differenzierung von *N. Walter*, *Geschichte* (s. Anm. 40) 228 ff.

⁶⁶ Sir 24 kann den Gedankengang von Phil 2, 6–11 nicht erklären. Der hermetische Demuthymnus ist später als das NT und womöglich gar christlich beeinflusst. Eine Verbindung von Sophia- und Adamsspekulation ist in den Vergleichstexten ebensowenig belegt wie eine Verbindung zwischen der Gestalt des leidenden Gerechten und der personifizierten Weisheit.

⁶⁷ Vgl. vor allem (mit zahlreichen Belegen und den nötigen traditionsgeschichtlichen Differenzierungen, die freilich zu noch stärkerer Vorsicht bei der Heranziehung später paganer Autoren raten) *D. Zeller*, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: ders. (Hg.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen* (NTOA 7), Fribourg–Göttingen 1988, 143–176. Wesentlich undifferenzierter rekurriert *W. Schenk* (Philippbriefe [s. Anm. 38] 206 ff.) auf die hellenistischen Vergleichstexte. Auch *U. B. Müller* (Christushymnus [s. Anm. 50] 25.31) bezieht sie ein. – Nach *Ch. H. Talbert* (*The Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity*: NTS 22 [1976] 418–439) ist der hellenistische Mythos dem Christentum durch die Weisheitsspekulation und Angelologie des Judentums vermittelt worden. Zur Weisheitsspekulation s. jedoch o.; in Erzählungen von Engelercheinungen (Tob; JosAs 14–17; TestAbr), die in hellenistischer Zeit gewiß auch als jüdische Aufnahmen und Umdeutungen mythischer Vorstellungen gedeutet werden können, fehlt indes das Moment der Erniedrigung. – *A. D. Nock* hat freilich gegen eine religionsgeschichtliche Ableitung aus hellenistischen Mythen ein viel beachtetes Veto eingelegt: *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York 1964; *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford 1972.

⁶⁸ Den Grund nennt Hom II 20, 131: *χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἑναργεῖς*.

⁶⁹ Die Motive werden im Heroen-Kult, in der Herrscher-Panegyrik, aber auch in Philosophen-, Therapeuten- und Dichter-Biographien topisch. Reiches Material erschließen *F. Pfister*, Art. Epiphanie: PRE Suppl. 4 (1924) 277–323; *E. Pax*, Art. Epiphanie: RAC 5 (1962) 832–909; *H. D. Betz*, Art. Gottmensch: RAC 11 (1983) 235–312; *W. Speyer*, Art. Heros: RAC 14 (1988) 861–877.

⁷⁰ Besonders erhellend sind neben dem Mythos des Protagoras, den Plato erzählt (Prot 322 C), die Auskünfte über Dionysos in Eur Ba 4. 54 (μορφή), über Apollon und Poseidon

vertraut, laufen doch gleichfalls zahlreiche Erzählungen über Heroen, Herrscher und Weise um, die, von den Göttern schon zu Lebzeiten ausgezeichnet und für bestimmte Aufgaben ausersehen, nach ihrem Tode vergöttlicht werden⁷¹ und in der Menschenwelt wirken können (Plato Leg 11 927 A). Für den Vergleich mit dem Philipperhymnus ist aber vor allem von Bedeutung, daß in der hellenistischen Zeit zwischen Göttern in Menschengestalt und vergöttlichten Menschen enge Verbindungen geknüpft und zahlreiche Identifizierungen vorgenommen werden, wie dies für mythisches Denken typisch ist⁷². *Tacitus* erzählt den Mythos des Sarapis-Kults so, daß die Gottheit dem Ptolemaios Soter in der Gestalt eines jungen Mannes erschienen sei, ihn mit der Gründung des segensbringenden Kultes beauftragt habe und dann wieder in den Himmel aufgestiegen sei (Hist IV 83 f.)⁷³. Vor allem aber bietet die Pagnyrik reiches Anschauungsmaterial. *Horaz* deutet in einer Ode an, daß Merkur, der mythische Bürge des Rechts, in Augustus Gestalt angenommen hat und am Ende seiner Regierungszeit wieder in den Himmel aufsteigen wird (I, 2). *Vergil* hegt ganz ähnliche Gedanken, wenn er in seiner 4. Ekloge Augustus mit der Aura Apolls umgibt (V. 9) und seine Entsendung aus dem Himmel (V. 7) ebenso wie seine spätere Aufnahme in die Welt der Götter besingt (Vv. 15 f.). *Manilius* lokalisiert die Herrschaft des Augustus im Spannungsfeld der Deszendenz und Aszendenz einer Gottheit (Astr 1,799 f.; vgl. MAnt 18,2). Ganz ähnlich spricht *Curtius Rufus* von Alexander dem Großen (Historia Alexandri Magni Macedonis X 6,6). *Plutarch* erzählt von Romulus, er sei von den Göttern gekommen, habe kurze Zeit unter den Menschen gelebt (um Rom zu gründen) und sei dann zurück in den Himmel gekehrt, um von dort für das römische Volk zu sorgen (VitRom 27 f.). Gerade die philosophische Skepsis, die bei Plutarch gegenüber den referierten mythischen Vorstellungen durchbricht und ihn zu Neuinterpretationen veranlaßt, bezeugt die weite Verbreitung der Mythen und ihre Bedeutung für die Volksreligiosität.

Damit läßt sich zusammenfassen: Phil 2, 6–11 läßt sich weder aus alttestamentlich-jüdischen noch aus hellenistischen Vorgaben ableiten und versteht sich doch nur vor dem Hintergrund sowohl biblischer als aber auch mythischer Religiosität. Verdankt sich die spezifische Verbindung von Erniedrigung und Erhöhung der biblisch begründeten Rede von Gottes Treue zu seinem Gerechten, so läßt sich die Ausgestaltung dieses Themas nur im Kontext vielfach verwobener Erzählungen von Göttern in Menschengestalt und von vergöttlichten Menschen verstehen, wie sie für den paganen Hellenismus und seine mythische Religiosität durchaus ty-

bei Ovid Met 11, 202 f. und Apollodor II 5, 9, über Zeus bei Ovid Met I 213 und Apollodor III 8, 1, über Hera bei Apollonius Rhodius 3, 66 ff., über den Besuch, den Jupiter und Merkur in der Gestalt von Sterblichen Philemon und Baucis abstaten, bei Ovid Met 8, 616 ff. Vom Verzicht des Herakles auf göttliche Macht berichten Epict Diss III 26 und Ps.-Lukian Cyn 13. Apg 14, 11 f. und 28, 6 belegen auf ihre Weise die Popularität und Aktualität derartiger Vorstellungen.

⁷¹ Der Heros *par excellence* ist Herakles; vgl. zu seiner Geschichte und Apotheose etwa Diod S VI 1, 2, aber auch Horaz Od III 3; Plut Pelopidas 16; AlexFortVirt 1, 8 (mit Bezug auf Alexander den Großen). Beispiele des Herrscherkultes liefern u. a. Horaz Ode 1, 2 (über Augustus); Lucanus Pharsalia 1, 45 ff. (über Nero); Plut Rom 28, 2 (über Romulus).

⁷² Cic NatDeor 2, 62; 3, 39: „*iam vero in Graecia multo habent ex hominibus deos*“. Die Verbindung wird, mythischem Denken gemäß, zumeist genealogisch geknüpft; vgl. Cic NatDeor 1, 42: „*cum humano genere concubitus (sc. deorum) mortalisque ex immortalis procreatos*“. Der Heros gilt als Halbgot: Hesiod Op 160. Z. B. wird nach Epict Diss II 16, 44 Herakles, nach Philostrat (VitAp 1, 6) Apollonius für einen Sohn des Zeus gehalten (was immer diese Prädikation zu bedeuten hat). Plut Alex FortVirt 1, 8 (II 330 D) weiß zu berichten, daß man Alexander den Großen mit Herakles identifiziert hat.

⁷³ Spätere Beispieltex-te notiert A. D. Nock, Conversion, Oxford 1933, 85–91.

pisch sind⁷⁴. Mit diesem Resultat einer religionsgeschichtlichen Analyse ist aber die entscheidende Frage erst gestellt, welches *theologische* Verhältnis zwischen dem Christushymnus und diesen mythischen Erzählungen besteht.

e) *Kritik und Aufhebung des Mythos im Christushymnus*

Gewiß ist der Hymnus nicht eine christologische Kopie der Mythen, auf die er sich bezieht⁷⁵. Vielmehr bleibt der Unterschied zu allen analogen Vorstellungen sowohl hinsichtlich der Erniedrigung als auch hinsichtlich der Erhöhung fundamental. Ist dort von Göttern die Rede, die sich für eine bestimmte Zeit das Gewand eines Menschen anziehen, so will der Philipperhymnus von der wirklichen Menschwerdung Jesu Christi sprechen, die selbst den Tod nicht scheut, und stellt sie überdies mit den Stichworten Kenosis und Tapeinosis unter Motti, die dem griechischen Wertbewußtsein geradezu provozierend widersprechen. Wo man aber im Hellenismus von der Vergöttlichung ausgezeichneten Menschen spricht, wird sie regelmäßig als Apotheose vorgestellt. Grundlegend anders redet der Philipperhymnus von der Erhöhung dessen, der die Begrenztheit irdischen Daseins bis hinein in den Tod gehorsam angenommen hat. Weder der Gedanke einer vollkommenen Partizipation an der Kyrios-Würde und Herrschergewalt Gottes hat eine Parallele im Hellenismus noch der zugrundeliegende Gedanke einer Auferstehung von den Toten, die als schöpferischer Akt Gottes gedacht wird, noch der Gedanke, daß die Erhöhung nicht einfach die Erniedrigung überwindet, sondern als Erhöhung des Erniedrigten gerade dessen Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung eschatologisch zur Geltung bringt. Zusammengefaßt: Anders als im Philipperhymnus ist in den paganen Vergleichstexten weder von einer wirklichen Menschwerdung noch von einem wirklichen Tod noch auch von einer wirklichen Auferweckung, geschweige einer Erhöhung die Rede.

Diese Unterschiede dürften in einer fundamentalen Differenz wurzeln: Die mythologischen Erzählungen des paganen Hellenismus sind nur in einer Vorstellungswelt denkbar, in der zahlreiche Götter leben und vielfältige Verbindungen eingehen können; gerade dieser Polytheismus macht den Reiz der Geschichten aus. Phil 2, 6–11 ist hingegen auch in seiner Christologie streng monotheistisch: So eng Gott und Jesus Christus, der Präexistente wie der erhöhte Kyrios, zusammengedacht werden, so deutlich bleiben sie doch auch unterschieden und einander theozentrisch zugeordnet. Nur aus dieser spezifischen Verbindung von Christologie

⁷⁴ Das zeigt sich bis in sprachliche Anklänge; vgl. etwa zu μορφή Eur Ba 4 f. 54; DionHal AntRom V 16, 3; Jambl VitPyth 30.92; auch die Polemik Philos gegen den römischen Herrscherkult LegGai 110 (θεοῦ μορφή); zu ἀρπαγμός Plut AlexFortVirt 1, 8 (II 330 D).

⁷⁵ Gegen W. Schenk, Philipperbriefe (s. Anm. 38) 206.

und monotheistischer Theologie heraus wird überhaupt denkbar, was der Hymnus besingt. Auf eine kurze Formel gebracht: Die hellenistischen Mythen bleiben im Schema von Epiphanie und Apotheose befangen; der Philipperhymnus spricht von wirklicher Menschwerdung des Präexistenten und gerade deshalb auch von der Erhöhung des Erniedrigten als einem eschatologischen Handeln des totenerweckenden Gottes, der jedes Schema sprengt. Die Differenz der Christologie von Phil 2, 6–11 zu den paganen Mythen hängt also damit zusammen, daß der Philipperhymnus den Versuch unternimmt, gerade die Erhöhung des *menschgewordenen* Jesus, der den Tod auf sich genommen hat, als eschatologische Selbstmitteilung Gottes verständlich zu machen. Das aber bedeutet, daß das Christuslied die Zeitlichkeit und Begrenztheit geschichtlichen Daseins nicht überspringt, sondern in das Zentrum der Theologie holt⁷⁶ – freilich um gleichzeitig zu sagen, daß Gottes eschatologisches Handeln in der Erhöhung des Erniedrigten die irdisch-geschichtliche Kontingenz aufsprengt und den Menschen wie dem gesamten Kosmos eine eschatologische Zukunft unter der Herrschaft des Kyrios eröffnet.

Allerdings wäre es wohl zu kurzschlüssig, würde man an Phil 2, 6–11 nur die gewiß grundlegende *Unterscheidung* von Christologie und Mythos festmachen. Ohne daß der Abstand nachträglich doch wieder verkleinert werden dürfte, ist auch zu beobachten, daß das Eingehen auf die hellenistischen Mythen den Heidenchristen, bei denen der Hymnus entstand, die Möglichkeit verschafft hat, neue Dimensionen des ihnen überlieferten Gottes- und Christusglaubens zu sehen und zu erschließen⁷⁷. Von der Präexistenz, der Geschichte, dem Tod und der Erhöhung Jesu war, je für sich, schon in der judenchristlichen Predigt die Rede, die Phil 2, 6–11 voraussetzt. Den Zusammenhang all dessen zu sehen, der auch jedes einzelne Moment in ein neues Licht stellt, also die von Gott gestiftete Einheit und innere Bezogenheit von Präexistenz, Geschichte, Tod und Erhöhung Jesu – dies ist dem Hymnus wohl nur deshalb zu sagen möglich, weil er das überlieferte Christuszeugnis auf den Hintergrund mythischer Religiosität projiziert. Dadurch kann er sich die mythologischen Vorstellungen von Göttern, die menschliche Gestalt annehmen, und von Menschen, die vergöttlicht werden, anverwandeln, ohne die Christologie synkretistisch in einem Mythos aufzulösen⁷⁸.

⁷⁶ Der Vorbehalt von H. Weder (Das Kreuz Jesu bei Paulus [FRLANT 125], Göttingen 1981, 211), Phil 2, 6–11 bleibe vorpaulinisch im Mythos befangen, weil „die konkrete Gestalt des Menschseins des Erlösers keine *bestimmende* Rolle“ spiele, ist schwerlich berechtigt: Phil 2, 6–11 bringt mit der Annahme der Kontingenz bis hin zur Sterblichkeit die entscheidenden anthropologischen Existenzialien christologisch zur Geltung.

⁷⁷ Das betont D. Zeller, Menschwerdung (s. Anm. 67) 173: Das „antike Denken ermöglichte die Vorstellung eines göttlichen Wesens in Menschengestalt“.

⁷⁸ Auch die kosmologischen Dimensionen des christologischen Heilsgeschehens, die Phil 2, 6–11 freilich (anders als Kol 1, 15–20) nicht als solche entfaltet, kommen wohl nur vor dem Hintergrund mythischen Denkens in den Blick.

Insofern besteht eine durchaus dialektische Beziehung zwischen Christologie und Mythos. Die anthropologische Relevanz dieser Verbindung wird erkennbar, wenn man fragt, welche religiöse Erfahrung und Sehnsucht sich den hellenistischen Vergleichstexten eingeschrieben hat⁷⁹ und wie der Philipperhymnus mit ihnen umgeht. In den Mythen drückt sich die religiöse Grunderfahrung aus, daß Götter in der Welt der Menschen erscheinen, um ihnen als Menschen zu begegnen; und es drückt sich die gleichfalls zutiefst religiöse Sehnsucht aus, daß Menschen nicht der Gebrochenheit irdischer Existenz ausgeliefert bleiben, sondern in ihrer Schwachheit Hilfe erfahren, gesteigert leben können und vielleicht gar selbst Unsterblichkeit erlangen. Freilich ist diese Erfahrung und Sehnsucht in der hellenistischen Religiosität zutiefst ambivalent: Die Epiphanie der Gottheit wirkt Heil oder Unheil, Leben oder Tod; der Erfahrung der Transzendenz entspricht die Erfahrung der Auslieferung an ein numinoses Geschick, das zugleich unvorhersehbar und unerbittlich ist; die Apotheose ist die Glorifizierung einiger weniger ausgezeichneten Menschen. Im Hymnus preisen Heidenchristen, daß die Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi diese Ambivalenz, die ihre frühere Religiosität bestimmt hat, überwindet und deren Wahrheit und Wirklichkeit in einer Weise konstituiert, die alle vorhergehende Ahnung übersteigt. In der Kenosis und Tapeinosis des präexistenten Jesus Christus wird, ohne daß die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz aufgehoben würde, das Sich-Einlassen Gottes auf die Nichtigkeit menschlichen Daseins zum eschatologischen Heilsereignis; und in der Erhöhung des Erniedrigten ist grundgelegt, daß die Menschen (wie der gesamte Kosmos) unter die Herrschaft des Kyrios gestellt werden, der sie aus der Sklaverei ihres Lebens, dem Sein zum Tode, befreit⁸⁰. Dieses eschatologische Heilsgeschehen setzt aber voraus, daß der Erhöhte, den Gott zum Kyrios macht, als Präexistenter aus dem Jenseits irdischer Kontingenz kommt, sie gleichwohl vorbehaltlos annimmt und ihr von Gott (in der als Erhöhung gekennzeichneten Auferweckung von den Toten) endgültig enthoben wird⁸¹.

Diese Position kann Phil 2, 6–11 nur deshalb beziehen, weil der Hymnus die Christologie in der Sprache seiner heidenchristlichen Tradenten und Adressaten auslegt. Die Mythen, die hier lebendig sind, werden vom

⁷⁹ Gewiß werden sie vielfach politisch und kulturell funktionalisiert. Dennoch weist allein ihre weite Verbreitung, überdies ihre zum Teil hohe poetische Verdichtung darauf hin, daß sie keineswegs ohne religiöse Substanz sind.

⁸⁰ *U. B. Müller* sieht die Pointe des Hymnus indes darin, daß Gott „das Gesetz zufälligen Geschicks durchbrochen und jene ursprüngliche weisheitliche Ordnung wieder ins Lot gebracht“ hat, die gerade dem Demütigen Erhöhung verheißt (Christushymnus [s. Anm. 50] 37). Dabei wird aber verkannt, daß nicht etwa die Christologie eine Funktion des eschatologisch sanktionierten Tun-Ergehen-Zusammenhangs, sondern umgekehrt das weisheitliche Motiv der Erhöhung des Erniedrigten eine Funktion der Christologie ist.

⁸¹ Vgl. *N. Walter*, *Geschichte* (s. Anm. 40) 229.

Philipperhymnus christologisch kritisiert und depotenziert, gleichzeitig aber in der Christologie dialektisch aufgehoben. Phil 2, 6–11 besingt die Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi als die eschatologische Selbstmitteilung Gottes, die das Leben der Menschen (und der kosmischen Mächte) umfassend in einer Heilswirklichkeit begründet, die in der eschatologisch-transzendentalen Zukunft vollendet sein wird, aber bereits gegenwärtig erfahrbar werden kann. Damit bringt der Hymnus den Mythos ans Ende. Aber um die Dimensionen dieses Heilsgeschehens wahrnehmen, die Wahrheit der Selbstmitteilung Gottes artikulieren und seine anthropologischen Dimensionen in die Erfahrungswelt der Adressaten hinein vermitteln zu können, muß Phil 2, 6–11 die Sprache des Mythos sprechen und die Form der hymnischen Prädikation wählen, in der die eschatologische Wirklichkeit der umfassenden Heilsherrschaft Jesu Christi antizipiert und in einer Weise artikuliert wird, die jeder systematisch-theologischen Entfaltung vorausliegt⁸². Daß dies ein heikles Unterfangen ist, läßt sich nicht leugnen. Aber Phil 2, 6–11 steht nicht für die mythische Aufhebung der Christologie, sondern für die christologische Aufhebung des Mythos.

4. Zur paulinischen Rezeption des Hymnus

Paulus hat in seiner Rezeption des Hymnus die spezifische Verbindung von Christologie und Mythos, die das Christuslied auszeichnet, nicht aufgelöst, sondern noch enger geknüpft und für seine Zwecke nutzbar gemacht. Das erste leisten die redaktionellen Ergänzungen des Hymnus, das zweite läßt sich an seiner kontextuellen Einbindung festmachen.

a) Die Erweiterungen des Hymnus

Paulus erweitert den Hymnus jeweils am Ende der beiden Strophen um kurze, aber prägnante und für seine Theologie signifikante Wendungen. Dort, wo der Hymnus nur vom Sterben Jesu sprach, lenkt der Apostel den Blick auf die Art des Todes Jesu. Das Kreuz stellt bei Paulus, mit Gal 3, 13 zu reden, immer den Verbrechergalgen vor Augen, der nach Dtn 21, 23 den, der am Holz hängt, als von Gott Verfluchten ausweist. Von daher ist auch die Bedeutung der redaktionellen Einfügung in 2, 8 c zu klären. Mit dem Hinweis auf den Kreuzestod unterstreicht der Apostel die Realität der Menschwerdung Jesu und die Intensität seiner Kenosis wie seines Gehorsams. Gleichzeitig deutet Paulus an, daß die

⁸² G. Bornkamm (Verständnis [s. Anm. 35] 185 sieht dagegen in der hymnischen Form nur die Gefahr einer Mythisierung der Heilsgeschichte. Tatsächlich ist aber die Korrelation zwischen dem christologischen Heilsgeschehen und seiner hymnischen Prädikation im Gottesdienst der Ekklesia die spezifisch christliche, nämlich eschatologisch verwandelte Form und damit zugleich die Aufhebung der mythischen Entsprechung von heiligem Ursprungsgeschehen und ritueller Vergegenwärtigung; vgl. zur Differenz und Analogie am Beispiel der Eucharistie Th. Söding, Eucharistie und Mysterien: BiKi 45 (1990) 140–145.

Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung nicht nur als Übernahme des allen Menschen geltenden Todesgeschicks, mithin als Teilhabe an der irdisch-geschichtlichen Kontingenz, sondern dezidiert als Hineingehen Jesu in die Machtsphäre der Sünde zu verstehen ist, deren ärgste Manifestation sein Kreuzestod ist. Ohne daß direkt von Sühne und Stellvertretung die Rede wäre, wird die Kenosis Jesus Christi von ihrer äußersten Konsequenz her, dem Tod am Kreuz, als Ausdruck radikaler Proexistenz⁸³ gedeutet, die sich gerade auf die Menschen als Sünder bezieht. Dadurch gewinnt die Aussage des Hymnus, daß die Hoffnung auf eschatologische Rettung in der Erhöhung des Erniedrigten begründet ist, ihre eigentliche theologische Tiefenschärfe. In der Erhöhung Jesu Christi durchbricht Gott mit der Mauer des Todes nicht allein die Grenze irdisch-geschichtlicher Existenz, sondern die Unheilsmacht der Sünde, die sich nach Röm 6, 23 im Tode auszahlt. Die kreuzestheologische Interpretation der Kenosis sichert nicht nur unmißverständlich (und klarer als der Hymnus) die *Menschwerdung* des Präexistenten, sondern auch die soteriologische Relevanz seiner Erniedrigung, insofern Paulus sie als Ausdruck des Lebens und Sterbens Jesu für die Sünder zu denken veranlaßt.

Die angefügte theozentrische Schlußnotiz in Vers 11c bezieht man besser nicht auf den Akt des Bekennens, sondern auf das Herr-Sein Jesu Christi⁸⁴. Die Verwendung εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς klärt in wiederum für Paulus typischer Weise, welche Beziehung zwischen dem erhöhten Kyrios und Gott besteht. So wie einerseits schon der Hymnus die Erhöhung als eschatologische Tat Gottes am gestorbenen Jesus verstanden hat und dessen Erniedrigung als Ausdruck des Gehorsams gegen Gott erkennen läßt, so sagt Paulus andererseits, daß auch der erhöhte Kyrios bleibend auf Gott hingeordnet ist und die ihm von Gott übertragene Herrschaft zu nichts anderem ausübt als zur Ehre Gottes (vgl. 1 Kor 15, 20–28). Wenn Vers 11 sagt, daß der erhöhte Kyrios sich selbst zu Gott hinwendet, hält er fest, daß die Bewegung der Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung, die gerade Paulus als eine Bewegung des Präexistenten hin zu den Menschen begreift, durchweg von der gehorsamen Hinwendung Jesu Christi zu Gott geprägt ist und deshalb auch in der Erhöhungswirklichkeit als Theozentrik des Kyrios zum Tragen kommt. Dem Gehorsam des Erniedrigten entspricht das Wirken des Erhöhten zur Ehre des Vaters⁸⁵. Damit sichert der Apostel die Identität des *einen* Gottes ebenso wie die absolute Singularität und die soteriologische Qualität des Verhältnisses zwischen Gott und dem Kyrios.

Beide redaktionellen Erweiterungen zusammen zeigen, daß Paulus die im traditionellen Hymnus vorgenommene Verhältnisbestimmung von

⁸³ Vgl. H. Schürmann, „Pro-Existenz“ als christologischer Grundbegriff: ACra 17 (1989) 345–372.

⁸⁴ Vgl. W. Thüsing, Gott I: Per Christum (s. Anm. 37) 46–49.

⁸⁵ Vgl. dazu W. Thüsing, a.a.O. 52–60.

Christologie und Mythos nicht auflöst, sondern theologisch präzisiert und zuspitzt, indem er sie auf seine zentralen theologischen Themen zurückführt: die *theologia crucis* und die theozentrische Reflexion der Auferweckung Jesu Christi. Das aber sind gerade die Angelpunkte, an denen die Möglichkeit einer dialektischen Aufhebung des Mythos durch die Christologie hängt⁸⁶.

b) *Die Einbindung des Hymnus in die Paraklese*

Paulus stellt den von ihm redigierten Hymnus mitten in einen parakletischen Abschnitt des Briefes⁸⁷ (2, 1–4.5.12–18). Er soll den Philippern zeigen, wie es möglich ist, in einer bedrängten Lage (1, 27 f.) authentisch das Christsein zu leben⁸⁸. Der Apostel hebt insbesondere die entlastende und aufbauende Wirkung intensiver ekklesialer Gemeinschaft hervor⁸⁹. Ihr bewegendes Moment ist die Agape (2, 1.4). Deren Praxis soll nach Phil 2, 1–4 darin bestehen, einander so zu dienen, daß man um des Nächsten willen den Platz des Sklaven sucht. Das Stichwort heißt ταπεινοφροσύνη (2,3). Es verbindet die Paraklese mit dem Hymnus, der von der gehorsamen Erniedrigung des Präexistenten spricht (2, 8). Die Frage, welches Verhältnis zwischen der Tapeinosis Jesu Christi und der Demut der Christen besteht, ist umstritten. Einige sehen Jesus als Vorbild, das die Glaubenden nachahmen sollen⁹⁰, andere betonen die Singularität des heilsrelevanten Gehorsams Jesu Christi, die eine *imitatio* unmöglich werden lasse⁹¹.

Im Horizont mythischen Denkens liegt die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer Verbindung zwischen der Tapeinosis Jesu Christi und der ταπεινοφροσύνη der Christen nahe (auch wenn sie der vorpaulinische Hymnus noch nicht geknüpft hat): Jesus Christus läßt sich hier als Archetyp gehorsamen Dienens sehen, dem die Christen sich angleichen sollen. Paulus kann sich dieses Modell zunutze machen. Allerdings verbleibt er nicht im Horizont mythischer Nachahmungsvorstellungen, sondern bezieht die Paraklese mit Hilfe des Hymnus auf die theozentrische Christologie und Soteriologie zurück. Den Schlüssel liefert Vers 5. Er hält die Philipper dazu an, so zu leben, wie es ihrem In-Christus-Sein

⁸⁶ H. Weder (Kreuz [s. Anm. 76] 212–215) urteilt bezüglich V. 8c ähnlich, konstruiert aber einen Gegensatz zum vorpaulinischen Hymnus, wo tatsächlich eine theologische Präzisierung und Vertiefung vorliegt.

⁸⁷ Zur Datierung und literarkritischen Analyse vgl. Th. Söding, Zur Chronologie der paulinischen Briefe: BN 56 (1991) 31–59: 40–45.

⁸⁸ Vgl. N. Walter, Die Philipper und das Leiden, in: R. Schnackenburg – J. Ernst – J. Wanke (Hg.), Die Kirche des Anfangs. FS H. Schürmann, Freiburg–Basel–Wien 1977, 417–433.

⁸⁹ Ausführlichere Bemerkungen finden sich dazu in meiner Habilitationsschrift über das Liebesgebot bei Paulus, die in den NTA (Münster 1992) erscheinen wird.

⁹⁰ So jüngst S. Schulz, Neutestamentliche Ethik (ZGB), Zürich 1986, 363.

⁹¹ Vor allem E. Käsemann, Analyse (s. Anm. 34).

entspricht⁹². ἐν Χριστῷ verweist nicht nur auf das vergangene Heilsgeschehen des Kreuzestodes Jesu⁹³, sondern auf die pneumatische Herrschaft, die der auferweckte und erhöhte Gekreuzigte als Kyrios bereits gegenwärtig über die Glaubenden ausübt (vgl. 2, 1). Insofern ist die gehorsame Selbsterniedrigung Jesu Christi, die zu seiner Erhöhung durch Gott führt, der Ermöglichungsgrund jener Praxis, die Paulus parakletisch empfiehlt. Da aber in der Erhöhung Jesu Christi als Ausdruck seiner Theozentrik und Proexistenz seine gehorsame Selbsterniedrigung zur eschatologischen Geltung und Wirkung gebracht wird, umschließt die Unterstellung unter die Herrschaft des Kyrios auch die Orientierung an seiner „Demut“⁹⁴. Diese Konformität, in welche die Philipper hineinfinden sollen, ist wiederum nichts anderes als ein Ausdruck eben der Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten, die von den Glaubenden im Hymnus akklamiert wird.

Für Paulus besteht also eine innere Entsprechung zwischen dem Indikativ des eschatologischen Heilsgeschehens, das der Hymnus besingt, und dem Imperativ, den die Paraklese des Philipperbriefes formuliert. Insofern besteht eine Analogie zu mythischer Archetypik. Aber Paulus läßt durch die kontextuelle Einbindung des Christusliedes (in Übereinstimmung mit dessen redaktionellen Erweiterungen) keinen Zweifel daran, daß es nicht die kultische Wiederholung eines transhistorischen Urgeschehens, sondern die pneumatische Präsenz des erhöhten Kyrios ist, welche die Glaubenden zur Teilhabe am Gehorsam und an der Erniedrigung Jesu Christi befähigt und herausfordert.

5. Exegetisch-theologische Implikationen

Phil 2, 6–11 hat grundlegende Bedeutung für das Verhältnis von Christologie und Mythos im Neuen Testament. Paulus bestätigt dies auf seine Weise. Deshalb scheint es möglich zu sein, abschließend einige wenige hermeneutisch-theologische Implikationen zu nennen, die sich vom Christushymnus her ergeben.

(1) Mit gutem Recht wird in der traditions- und religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament auf den engen Zusammenhang der neutestamentlichen mit der alttestamentlichen und frühjüdischen Theologie hingewiesen⁹⁵. Darüber darf aber nicht vergessen werden, daß ein großer Teil der neutestamentlichen Texte und Themen nicht allein aus der biblischen Traditionslinie heraus zu verstehen ist, sondern auch aus der kreativen Auseinandersetzung mit dem paganen Hellenismus. So we-

⁹² Vgl. (auch zum folgenden) *W. Thüsing*, Gott I: Per Christum (s. Anm. 37) 52 f.

⁹³ So aber *F. Neugebauer*, in *Christus*, Göttingen 1961, 106.

⁹⁴ Vgl. *H. Schürmann*, Das „Gesetz des Christus“ (1974), in: *ders.*, Studien zur neutestamentlichen Ethik, hg. v. Th. Söding (SBAB 7), Stuttgart 1990, 53–76: 59 f. Anm. 2.

⁹⁵ Vgl. *K. Müller*, Die religionsgeschichtliche Methode: BZ 29 (1985) 161–192.

nig einerseits daran zu rütteln ist, daß die Legitimität neutestamentlicher Theologien an der prinzipiellen Kontinuität zur alttestamentlichen Gottesverehrung hängt, so wenig ist andererseits zu übersehen, daß es der Universalität des Evangeliums entspricht, nicht nur in einer Abwehrhaltung gegenüber der paganen Kultur und ihren religiösen Traditionen zu verharren, sondern ohne Berührungsängste den Versuch zu unternehmen, den Heidenchristen von ihrer eigenen Sprache, Kultur und Lebenswelt her einen Zugang zum Evangelium zu eröffnen und bei aller Kritik heidnischer Wertsysteme und Lebensformen doch auch zu fragen, wie die christliche Verkündigung *innerhalb* dieses kulturellen Kontextes eine glaubwürdige Gestalt finden kann⁹⁶. Dieser Versuch ist im Neuen Testament weithin nicht als mechanische Übersetzung von der einen in die andere Sprache, sondern als umfassender hermeneutischer Prozeß abgelaufen, der es zu einer wirklichen Begegnung zwischen christlichem Glauben und hellenistischer Religiosität hat kommen lassen. So groß die Gefahr des Synkretismus war und so sehr die neutestamentliche Theologie eine radikale Kritik paganer Religiosität fordert – das Eingehen auf die griechisch-hellenistische Philosophie und Religiosität hat an nicht wenigen Stellen auch zu dem Ergebnis geführt, daß das Christusgeschehen in neuen Dimensionen gesehen werden konnte. Phil 2, 6–11 ist ein prominentes Beispiel für einen solchen Glücksfall⁹⁷.

(2) Der Philipperhymnus falsifiziert die in der neueren christologischen Diskussion gelegentlich anzutreffende Entgegensetzung einer Christologie „von oben“ und „von unten“⁹⁸. Als Schlüsselereignis bleibt die Auferweckung und Erhöhung des gestorbenen und gekreuzigten Jesus deutlich genug erkennbar. Ebenso deutlich wird aber auch, daß die vollen Dimensionen dieses Grundgeschehens, insbesondere die hier sich manifestierende untrennbare Zusammengehörigkeit Gottes und Jesu Christi nur dann in Sicht kommen, wenn auch die Präexistenz und Kenosis des Gottessohnes thematisiert werden. Unter dieses Niveau darf sich eine spätere christologische Reflexion nicht mehr begeben, wenn anders Phil 2, 6–11 zum normativen Christuszeugnis des Neuen Testaments ge-

⁹⁶ Diese Linien haben die meisten ntl. Autoren auch dort durchgehalten, wo Konflikte mit der paganen Gesellschaft sich zugespitzt haben; vgl. *Th. Söding*, Widerspruch und Leidensnachfolge: MThZ 41 (1990) 137–155.

⁹⁷ Die hermeneutischen Prozesse, die das NT in der Auseinandersetzung mit der Kultur des paganen Hellenismus durchläuft, favorisieren ein wesentlich unverkrampfteres, aufgeschlosseneres Eingehen auf die nicht-biblischen Religionen und ebenso auf die kulturellen Strömungen heutiger Zeit, als dies in der kirchlichen Öffentlichkeit, keineswegs nur der amtskirchlichen, anzutreffen ist: eine kritische Auseinandersetzung, die jenseits eines unbesorgten Synkretismus und eines ängstlichen Ultramontanismus fragt, wie sich das Evangelium Gottes in neuen Kontexten sach-, situations- und kommunikationsgerecht artikulieren läßt und wie sich seine Verkündigung auch von den Wertvorstellungen und Traditionen der Adressaten inspirieren lassen kann.

⁹⁸ Auf *K. Rabner* könnte sich eine Dichotomie nicht berufen; vgl. Grundkurs (s. Anm. 56) 291–295, 296 f.

hört⁹⁹. Folgt man dem Philipperhymnus und seiner paulinischen Rezeption impliziert dies eine christozentrische Theologie und eine theozentrische Christologie, in der die Spannung zwischen der Geschichte des Menschen Jesus, der am Kreuz gestorben ist, und seiner vollkommenen Partizipation am Leben Gottes selbst nicht aufgelöst, sondern ausgehalten und als das zentrale Thema der christlichen Rede von Gott diskutiert wird.

(3) Der Philipperhymnus weist paradigmatisch darauf hin, daß christliche (und überhaupt biblische) Theologie nicht eigentlich als Gegensatz zum Mythos, sondern nur als dessen dialektische Aufhebung gedacht werden kann. Gewiß sind die Differenzen zwischen dem Mythos und dem Evangelium grundlegend: Der Mythos ist seiner Struktur nach polytheistisch und seinem Wesen nach tragisch; das christliche Evangelium verkündet dagegen den *einen* Gott, der sich in Jesus Christus zum Heil des Menschen selbst mitgeteilt hat. Der Mythos beschwört ein grundlegendes Geschehen, das jenseits von Raum und Zeit liegt und die Zeit in einen mythischen Zirkel der Wiederkehr des Gleichen aufhebt; das Evangelium verkündet dagegen die eschatologische Qualität eines Ereignisses, das sich in der unverwechselbaren Person und im singulären Geschick Jesu bis hin zu seinem Tod geschichtlich ereignet hat und sich, so sehr es die Geschichte transzendiert, nach wie vor geschichtlich zeitigt¹⁰⁰. Gleichzeitig verweist die Christologie (auch mit dem Hymnus) in eine eschatologische Zukunft Gottes, die alle gegenwärtige und vergangene Heilserfahrung unendlich übersteigt¹⁰¹. Deshalb wohnt der neutestamentlichen Christologie und Theologie notwendig eine radikale Mythenkritik inne. Der Philipperhymnus ist dafür ein qualifizierter Zeuge, weil er von der Erhöhung des menschengewordenen Jesus spricht, der bis in den Tod hinein die Begrenztheit irdischen Daseins angenommen hat, und weil er diese Erhöhung mit der Verleihung des Kyrios-Namens so darstellt, daß sie in einem universalgeschichtlichen und kosmologischen Horizont eine futurisch-eschatologische Perspektive behält, ohne daß die gegenwärtige Erfahrbarkeit der Herrschaft Jesu Christi ausgeblendet würde.

Aber folgt man dem Philipperhymnus sowohl in seiner ursprünglichen Gestalt wie auch in seiner paulinischen Rezeption, darf die Mythen-Kritik dort, wo sie ansetzt, keine Leerstelle zurücklassen. Vielmehr muß ihre positive Kehrseite eine Rede von Gott sein, in der eben jene religiösen

⁹⁹ Das Bemühen um eine theologische Reflexion der Kenosis Jesu Christi kennzeichnet vor allem die Christologie *H. U. v. Balthasars*: Herrlichkeit III/2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 196–211 (der allerdings mit Berufung auf Phil 2,7 zu undifferenziert von der „Kenose Gottes“ [ebd. 200] spricht).

¹⁰⁰ Hierin sieht *J. B. Metz* (Theologie [s. Anm. 23] 188) das Kriterium authentischer Christologie.

¹⁰¹ Sowohl die Geschichtlichkeit als auch die eschatologische Ausrichtung, die vom Blick auf den *Deus semper maior* bestimmt wird, hat *W. Pannenberg* (s. Anm. 23) betont.

Grunderfahrungen aufgenommen, geklärt und zu sich selbst gebracht werden, die sich in den mythischen Erzählungen artikulieren. Dies folgt aus der eschatologischen Qualität ebenso wie aus der Universalität des Heilshandelns Gottes. Gleichzeitig führt aber die Auslegung der Christologie in der Sprache des Mythos dazu, das Christusgeschehen in neuen Dimensionen zu sehen, die seiner schlechthin umfassenden Heilsbedeutung angemessen sind und deshalb in der christlichen Theologie zur Sprache gebracht werden müssen. Die Christologie muß die intelligible, ästhetische und anthropologische Kraft mythischen Denkens nutzen, um zu ihrem Thema zu kommen und es so zu behandeln, daß sowohl der Gehalt des christlichen Bekenntnisses als auch die Erfahrbarkeit des Geglauten entdeckt werden können.

Das stellt die Exegese des Neuen Testaments in eine theologische Verantwortung, die sie im Dienst am Evangelium übernehmen muß.