Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 27 (1971)
Heft: 1

Artikel: Erwägungen zu Phil. 3, 20-21
Autor: Becker, Jürgen
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878640

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Erwägungen zu Phil. 3, 20–21

In der exegetischen Diskussion der Gegenwart ist man noch nicht zu einem einhelligen Urteil gekommen, ob Phil. 3, 20f. von Paulus unmittelbar formuliert wurde, bzw. ob Paulus unter Verwendung bekenntnisartigen Gutes die beiden Verse konzipierte, oder endlich, ob mit einem (fragmentarischen) vorpaulinischen Hymnus gerechnet werden kann. Die zuletzt genannte These vertreten E. Güttgemanns[1] und G. Strecker[2]. Für paulinische Verarbeitung von geprägtem Bekenntnisgut entscheiden sich z. B. R. Bultmann und J. Gnilka[3]. Die erste Annahme ist die allgemein verbreitete und findet sich in neuerer Zeit, z. B. bei G. Friedrich[4] und K. Wengst[5]. Die folgenden Erwägungen wollen versuchen, den Entscheid zu diesem offenen Problem zu präzisieren.

1.

Zunächst fällt eine nicht verkennbare *Parallelität* im formalen Aufbau des Textes Phil. 3, 17 – 4, 1[6] zu 2, 1–2, 12 auf: Beide Abschnitte beginnen erstens mit Gemeindeparänesen. In beiden Stükken wird dann zweitens das inhaltliche paränetische Anliegen ausgewiesen durch einen traditionellen christologischen Sachverhalt, über den zwischen Autor und Leser Konsens herrscht (Phil. 2, 6–11;

---

[1] E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr (1966), S. 240ff. Vor Güttgemanns hatte bereits E. Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon ([10]1954), S. 156ff., in Phil. 3, 20f. einen sechszeiligen paulinischen Hymnus sehen wollen. Vgl. auch schon E. Norden, Agnostos theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede (4. Aufl. 1956), S. 384.

[2] G. Strecker, Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil. 2, 6–11: Zs. ntl. Wiss. 55 (1964) 63ff., S. 75ff.

[3] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (6. Aufl. 1968), S. 81f. und J. Gnilka, Der Philipperbrief (1968), S. 208ff.; ders., Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens (1970), S. 39.

[4] G. Friedrich, Der Brief an die Philipper (10. Aufl. 1965), 92ff., S. 121f. Zurückhaltend äußert sich auch E. Lohse, Theol. Lit. zeit. 93 (1968), Sp. 913.

[5] K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (masch. Diss. Bonn, 1967), S. 142.

[6] Die Teilungshypothesen zum Phil. können hier ganz außer Betracht bleiben, da für die Analyse Phil. 3, 2 – 4, 1 als Kontextbasis genommen wird und man diesen Abschnitt gemeinhin nicht auf verschiedene Briefe aufteilt.

bzw. 3, 20f.). Daß es sich dabei im Falle von Phil. 2, 6ff. um einen vorpaulinischen Hymnus handelt, darf als sicher gelten. Danach setzt Paulus drittens an beiden Stellen den Gedankengang in gleicher Art fort: So hat 2, 12 folgende Elemente aufzuweisen: Das ὥστε, die Anrede («meine Geliebten»), ein lobendes Wort, das den guten Wandel der Gemeinde hervorhebt, und dann einen Imperativ, der nichts Einzelnes mehr fordert, sondern den christlichen Wandel als ganzen grundsätzlich betrifft. Entsprechendes läßt sich in 4, 1 beobachten: Das ὥστε steht auch hier am Anfang, gefolgt von der Anrede: «meine geliebten und ersehnten Brüder». Das nachgestellte «meine Freude und mein Ehrenkranz» entspricht dem Lob des guten Wandels der Gemeinde in 2, 12. Ebenso wie dort folgt dann ein allgemeiner Imperativ: «So steht fest im Herrn.» Nur die nochmalige abschließende Anrede («Geliebte») hat in 2, 12 keine Parallele. Doch ist diese Differenz ohne Gewicht. Daß Paulus auch sonst mehrfach vergleichbare formale «Dubletten» im Aufbau gebildet hat, ist zuletzt von U. Luz betont worden.[7]

Diese offensichtliche Verwandtschaft beider Textabschnitte ist zweifelsfrei noch kein Beweis, daß Paulus in 3, 20f. einen «Hymnus» aufgegriffen haben muß, so wie er dieses in Phil. 2, 6–11 tat. Doch zeigt der parallele Aufbau beider verglichener Stücke vorerst immerhin an, daß Paulus dieses aufgrund der Analogie zu Phil. 2, 6ff. auch 3, 20f. getan haben kann, daß also vom Aufbau her in Phil. 3, 20f. ein nachweislich guter Platz für ein traditionelles Stück christologischen Inhaltes vorliegt.

Dabei läßt sich der formale Vergleich noch weiter durchführen: Wie Phil. 2, 6–11 in seinem Aufbau durch Parallelismen bestimmt ist[8], so hat schon E. Lohmeyer[9] für 3, 20f. auf einen formal analogen

---

[7] U. Luz, Zum Aufbau von Röm. 1–8: Theol. Zs. 25 (1969), 161ff., S. 170f. Zwei weitere in der Struktur ganz parallel aufgebaute Stücke stehen in Röm. 15, 2–6 und 15, 7–13. Sie legen jeweils 15, 1 aus. Nahe beieinander stehen im formalen Aufbau auch 14, 2–4 und 14, 5–12 (beide Stücke entfalten 14, 1) oder 14, 13b–18 und 14, 19–23 (beide Abschnitte thematisieren 14, 13a).

[8] Ich folge der Gliederung von R. Deichgräber, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (1967), S. 122.

[9] Lohmeyer (A. 1), S. 157. Lohmeyers Aufteilung leidet nur daran, daß er auch 3, 17–19 in ähnlicher Weise gliedern will. Doch sperrt sich der Text so eindeutig gegen dieses Unternehmen, daß Lohmeyer darin nirgends Gefolgschaft erhielt.

Sachverhalt hingewiesen: Der Abschnitt läßt sich relativ zwanglos in sechs zweigliedrige Parallelismen[10] ordnen, wobei man das verbindende γάρ zunächst zurückstellen kann:

1a «Unsere Heimat ist in den Himmeln,
b von dort erwarten wir auch den Retter, den Herrn Jesus Christus,
2a der den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln wird,
b daß er dem Leib seiner Herrlichkeit gleichgestaltet wird,
3a gemäß der Kraft, nach der ihm das Vermögen eignet,
b sich auch das All zu unterwerfen.»

Aufgrund der Tatsache, daß sich auch 3, 20f. wie 2, 6–11 durch die formale Struktur von seinem Kontext abhebt, läßt sich nun allerdings eine detaillierte Prüfung nicht mehr umgehen, die zu untersuchen hat, wieweit möglicherweise in Phil. 3, 20f. Traditionsmaterial aufgegriffen ist.

2.

Dieses Examen setzt am besten bei *wortstatistischen Beobachtungen* ein. Dabei kann teilweise auf schon Erkanntes Bezug genommen werden[11]: Zunächst ist πολίτευμα hapax legomenon im N.T. Zum Vorstellungsgehalt, in dem der Begriff beheimatet ist, gibt es im Neuen Testament nur außerhalb der echten paulinischen Briefe Vergleichsmaterial (Hebr. 11, 13–16; 13, 14; 1. Petr. 1, 1; 2, 11[12]). Paulus formuliert einen analogen Sachverhalt z. B. in 2. Kor. 5, 6; Phil. 1, 21ff. gerade streng christologisch, ohne dabei den mit πολίτευ-

---

[10] Außer Lohmeyer gliedern so Güttgemanns (A. 1), S. 241, und Strecker (A. 2), S. 75. Der Parallelismus membrorum ist im Vergleich zum Alten Testament nicht durchweg glatt, doch ist er auch sonst bei urchristlichen Hymnen teilweise «flüchtig»; vgl. Deichgräber (A. 8), S. 151.

[11] Vgl. Lohmeyer (A. 1), S. 157ff.; Güttgemanns (A. 1), S. 241ff.; Strecker (A. 2), S. 76f.; N. Flanagan, A Note on Philippians 3, 20–21: Cath. Bibl. Quart. 18 (1956), S. 8f.; Gnilka (A. 3), S. 208f.

[12] Das Motiv eines himmlischen Heimatrechts mit der korrespondierenden Aussage, auf Erden Fremdlinge und Beisassen zu sein, ist zunächst von der Vorstellung des «himmlischen Jerusalems» zu trennen, wie 1. Petr. und Phil. 3, 20 zeigen. Daß beides sich verbinden kann, beweist z. B. Hebr. Das Motiv des himmlischen Jerusalem greift Paulus einmal in Gal. 4, 24ff. auf.

μα gesetzten Vorstellungsgehalt in den Gedankengang einzubringen.[13]

Zum anderen ist die Formulierung ἐν οὐρανοῖς zu bedenken. Paulus spricht vom Himmel elfmal, davon siebenmal im Singular (Röm. 1, 18; 10, 6; 1. Kor. 8, 5; 15, 47; 2. Kor. 5, 2; Gal. 1, 8; 1. Thess. 4, 16). Wenn 2. Kor. 12, 2 ganz für sich gestellt werden darf, weil Paulus hier ausnahmsweise von einem mehrgestuften Himmel spricht, was sich keineswegs sonst mit dem pluralischen οὐρανοί im corpus Paulinum deckt, bleiben nur 2. Kor. 5, 1 (ἐν τοῖς οὐρανοῖς), 1. Thess. 1, 10 (ἐκ τῶν οὐρανῶν) und eben Phil. 3, 20 übrig. Nun verarbeitet Paulus in 1. Thess. 1, 10 Tradition[14], formuliert also nicht selbst. In 2. Kor. 5, 1ff. ist mit aufgegriffenem Vorstellungsmaterial zu rechnen, das auf die paulinischen Formulierungen Einfluß nahm. Dazu dürfte gerade auch in 5, 1 ἐν τοῖς οὐρανοῖς gehört haben, da Paulus unmittelbar darauf in V. 2 wieder den ihm geläufigen Singular benutzt. Damit dürfte zugleich als erwiesen gelten, daß Paulus den Plural uneigentlich, also als Singular verstand. Dieses Verständnis liegt auch für alle Belege im paulinischen Schrifttum nahe, seien sie nun vorgegebene Tradition oder nicht. Denn jeweils erklärt sich der Plural als semitisierender Ausdruck, der unter Einfluß von שמים entstanden ist. Drückt man nun den Tatbestand zum paulinischen Gebrauch von οὐρανός vorsichtig aus, so ist der Plural zumindest für Paulus nicht das Übliche. Doch kann man schärfer akzentuieren: Der Plural ist bei Paulus erklärbare Ausnahme. Dies gilt gerade im Unterschied zu Eph. und Kol., wo der Plural vorherrscht (sieben Belege) und der Singular die Sonderstellung einnimmt (nur in Kol. 1, 23; 4, 1)[15]. Hingewiesen sei noch auf den Umstand, daß

---

[13] Gnilka (A. 3), S. 210, behauptet: «Die πολίτευμα-Idee dürfte der Apostel ... aus der gegnerischen Predigt übernommen haben.» Das bleibt eine reine, unbewiesene Vermutung.

[14] Vgl. dazu u. a. A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit (1903, Nachdruck 1966), S. 82f.; U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte (2. Aufl. 1963), S. 81f.; W. Kramer, Christos, Kyrios, Gottessohn (1963), S. 120ff.; G. Friedrich, Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen: Theol. Zs. 21 (1965), S. 502ff. (S. 505 bespricht G. Friedrich ausdrücklich das ἐκ τῶν οὐρανῶν als nicht paulinische Wendung); C. Colpe, Theol. Wört., 8 (1969), S. 475, Anm. 472; Deichgräber (A. 8), S. 99; L. Mattern, Das Verständnis des Gerichts bei Paulus (1966), S. 82ff.

[15] In Kol. 4, 1 wird die Formulierung wohl mit der Übernahme der «Haustafel» zusammenhängen.

es angesichts des häufigen Gebrauchs von οὐρανός im Neuen Testament auffällt, daß die pluralische Verwendung von οὐρανός mit einer Präposition und ohne Artikel nur in der Form ἐν οὐρανοῖς begegnet, und zwar abgesehen von Phil. 3, 20 in der formelhaften Wendung ὁ πατήρ ... ὁ ἐν οὐρανοῖς (Mark. 11, 26; Matth. 5, 45; 12, 50; 18, 10. 14. 19 und sonst Eph. 6, 9; Hebr. 12, 23; 1. Petr. 1, 4).

Weiter verwendet Paulus ὑπάρχειν sonst nur zur Beschreibung irdisch-diesseitiger, jetzt vorhandener Verhältnisse und Zuständlichkeiten (zehn Belege). Abgesehen von Phil. 3, 20 bildet demgegenüber nur Phil. 2, 6 – also der vorgegebene Christushymnus – eine Ausnahme[16]: An beiden Stellen ist himmlisches, im irdischen Bereich gerade nicht vorhandenes (also außerweltliches) Sein im Blick. Im Neuen Testament gibt es dazu nur noch in Act. 17, 24. 27. 29 einen vergleichbaren Gebrauch.

σωτήρ ist sowohl als Gottesbezeichnung wie als christologische Titulatur Paulus fremd. Wenn J. Gnilka zum sachlichen Vergleich 1. Thess. 1, 10 («Jesus, der uns von dem kommenden Zorn errettet») heranzieht[17], geschieht das mit gewissem Recht. Nur wird man schwerlich wie Gnilka folgern dürfen, diese traditionelle, geprägte Aussage habe Paulus bei der Formulierung in Phil. 3, 20 vorgelegen, darum beweise das für Paulus singuläre σωτήρ nichts für die Annahme eines Hymnus. 1. Thess. 1, 10 steht in der Formulierung Phil. 3, 20 doch recht fern. Von allen einzelnen Unterschieden abgesehen, fehlt vor allem in 1. Thess. 1, 10 der Titel σωτήρ. Aber selbst wenn man die Beeinflussung durch eine ähnliche Formel wie 1. Thess. 1, 10 für Phil. 3, 20 zugestehen will, ist Gnilkas Argumentation noch immer nicht durchschlagend. Auch der Christushymnus in Phil. 2, 6–11 steht z. B. am Schluß unter dem Einfluß eines geprägten, der Tradition entnommenen Akklamationsrufes.[18] Dennoch ist 2, 6–11 ein vorpaulinischer Hymnus, nicht nur ein Abschnitt, der je verschiedenes Traditionsmaterial verarbeitet.[19]

---

[16] Flanagan (A. 10), S. 8, und Güttgemanns (A. 1), S. 241, sind also im Recht, diese Parallelität beider Stellen hervorzuheben, selbst wenn für Gnilka, (A. 3), S. 209, diese Parallele überhaupt nichts besagt.

[17] Gnilka (A. 3), S. 209f. So auch O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments (4. Aufl. 1966), S. 252.

[18] Vgl. dazu Kramer (A. 14), S. 64f.

[19] Forschungsgeschichtlich steht Gnilkas These auf demselben Stand, den M. Dibelius, Zur Formgeschichte des Neuen Testaments außerhalb der Evan-

κύριος Ἰησοῦς (Χριστός) entstammt liturgischem Sprachgebrauch. Es ist Akklamationsruf[20] und ohne eine Ergänzung durch ἡμῶν/ὑμῶν[21] nach κύριος bei Paulus nicht häufig in selbständiger Formulierung belegt. Der akklamatorische Charakter der Wendung ist aus Röm. 10, 9; 1. Kor. 12, 3; Phil. 2, 11; 1. Kor. 8, 6 ebenso sicher zu erschließen, wie die Feststellung zu gelten hat, daß Paulus hier nicht frei formuliert. Einfluß der Tradition darf in jedem Fall auch für 1. Kor. 8, 6; 11, 23; 1. Thess. 2, 15[22] in Anspruch genommen werden. Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen die χάρις-Sprüche eingangs und am Ende der paulinischen Briefe. Zunächst steht in Röm. 1, 7; 1. Kor. 1, 3; 2. Kor. 1, 2; Gal. 1, 3; Phil. 1, 2; Philm. 3 die Wendung nach einem ... πατὴρ ἡμῶν καί. Ein zweites ἡμῶν würde in so kurzer Folge stilistisch stören[23]. In 1. Thess. 1, 1 bleibt dann am Briefeingang der einzige χάρις-Spruch ohne ἡμῶν. Die χάρις-Sprüche am Briefende (1. Kor. 16, 23; 2. Kor. 13, 13. Phil. 4, 23; Philm. 25) enthalten durchweg kein ἡμῶν. Sie werden unter liturgischem Einfluß stehen[24]. Fragt man, wo Paulus innerhalb seiner Briefe noch κύριος Ἰησοῦς (Χριστός) verwendet, so sind Röm. 13, 14; 2. Kor. 4, 5. 14; 11, 31; 1. Thess. 4, 1. 2 zu erwähnen. Dabei mag offenbleiben, ob der Apostel an allen diesen Stellen unbeeinflußt von Tradition formuliert. In jedem Fall zeigt die Übersicht, daß an den meisten Stellen, an denen Paulus κύριος Ἰησοῦς (Χριστός) bietet, Tradition vorliegt, oder – wie im Falle der χάρις-Sprüche eingangs der Briefe – das fehlende ἡμῶν sich stilistisch erklärt. Stellt man dazu die Beobachtung, daß in Phil. nur in den beiden χάρις-Sprüchen 1, 2; 4, 23 und eben Phil. 2, 11; 3, 20 κύριος Ἰησοῦς

---

gelien: Theol. Rundsch. N.F. 3 (1931), 207ff., S. 225, für Phil. 2, 6ff. vertrat, wenn er feststellte, «daß man an solchen Stellen mehr ... mit der Verwendung von geprägtem Gut als mit dem Zitat ganzer Stücke zu rechnen hat».

[20] Vgl. dazu hier nur die Übersicht bei Deichgräber (A. 8), S. 113ff.

[21] Gnilka (A. 3), S. 209 Anm. 138, vermengt beide Formulierungsmöglichkeiten.

[22] Dazu vgl. nur O. Michel, Fragen zu 1. Thessaloniker 2, 14–16. Antijüdische Polemik bei Paulus: Antijudaismus im Neuen Testament? hrgg. von W. Eckert, N. P. Levinson und M. Stöhr (1967), S. 50ff.

[23] Vgl. dazu auch Kramer (A. 14), S. 152.

[24] Dies macht vor allem der Kontext in 1. Kor. 16, 20–24 deutlich. Verwiesen sei dafür hier nur auf G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes. Gesammelte Aufsätze, 1 (5. Aufl. 1966), S. 123ff.

Χριστός belegt ist, so dürften wiederum N. Flanagan und E. Güttgemanns[25] nicht ganz grundlos die Parallelität der letztgenannten beiden Stellen hervorgehoben haben[26].

ταπείνωσις ist hapax legomenon im corpus Paulinum. Aber nicht nur das: Paulus verwendet ταπεινοῦν und alle von demselben Stamm abgeleiteten Begriffe nur im Sinne einer je möglichen menschlich-irdischen Daseinsgestaltung (Röm. 12, 16; 2. Kor. 7, 6; 10, 1; 11, 7; 12, 21; Phil. 2, 3; 4, 12). Nur Phil. 2, 8 (Christushymnus!) und 3, 21 reden grundsätzlicher: Hier ist auf dem Hintergrund der Vorstellung von der Knechtschaft menschlicher Existenz überhaupt, also von der Anschauungsweise einer generellen Grundbefindlichkeit menschlichen Seins her formuliert, die im Gegensatz zu einer anderen himmlischen Möglichkeit steht.

Auch die Verwendung von σῶμα in der Verbindung σῶμα τῆς ταπεινώσεως gibt zu vergleichenden Überlegungen Anlaß. Abgesehen vom terminus technicus σῶμα (τοῦ) Χριστοῦ verbindet Paulus σῶμα selten mit einem nachgestellten Genitiv, nämlich nur in Röm. 6, 6 (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) und 7, 24 (τὸ σῶμα τοῦ θανάτου τοῦτο; vgl. dazu auch 6, 12; 8, 10f.). Beide Belege zeigen nun aber, daß vom Leib der Sünde und des Todes nur im Horizont der bereits geschehenen Rechtfertigung gehandelt wird, während in Phil. 3, 21 der Leib der Niedrigkeit ohne den präsentisch-eschatologischen Aspekt genannt wird, also seine Verwandlung erst der ausstehenden Zukunft allein vorbehalten ist[27].

Als sachliche Analogien zum σῶμα-Begriff in Phil. 3, 21 können ferner Röm. 8, 23 und 1. Kor. 15, 44 herangezogen werden. In Röm. 8, 23 ist erneut der präsentisch-eschatologische Ausgangspunkt unmittelbar gegeben. Zu 1. Kor. 15, 44 hat immer noch R. Bultmanns Urteil zu gelten, daß «es methodisch falsch (ist), für die Interpretation von σῶμα von dieser Stelle auszugehen, an der sich Paulus verleiten läßt, auf die Argumentationsweise seiner Gegner einzugehen, und dabei den σῶμα-Begriff in einer für ihn sonst nicht charakteristischen Weise verwendet», nämlich so, daß er dabei in die Nähe

---

[25] Flanagan (A. 11), S. 8; Güttgemanns (A. 1), S. 241.

[26] Mit diesen Ausführungen ist zugleich die kurze Bemerkung von Strecker (A. 2), S. 76, Anm. 50, differenzierend korrigiert.

[27] Das stellt Güttgemanns (A. 1), S. 245f., richtig fest. Gnilka (A. 3) S. 209, leugnet das thetisch.

des Begriffs «Gestalt» kommt.[28] Auch in Phil. 3, 21 wird wohl kein Exeget unabhängig vom sonstigen paulinischen Gebrauch σῶμα so interpretieren, daß der Mensch σῶμα ist und nicht nur σῶμα hat.

μορφή samt den Derivaten vom selben Stamm findet in der Regel bei Paulus so Verwendung, daß dabei eine Aussage über die irdisch-christliche Existenz getroffen wird, z. B. wie in ihr Christus Gestalt gewinnen soll (Röm. 12, 2; 2. Kor. 3, 18; Gal. 4, 19; Phil. 3, 10). Weiter kann Röm. 2, 20 zurückgestellt werden, weil hier der Stamm in einem ganz singulären Zusammenhang auftritt. Damit sind nur noch Röm. 8, 29; Phil. 2, 6. 7 und eben Phil. 3, 21 zu erörtern. Die beiden Belege Phil. 2, 6f. gehören zum Christushymnus, müssen also für Paulus als nicht typisch gelten. Röm. 8, 29 und Phil. 3, 21 sind sachlich und terminologisch verwandt. So wird jeweils von der eschatologischen Gleichgestaltung mit Christus gesprochen, allerdings mit dem charakteristischen Unterschied, daß Röm. 8, 29 präsentisch-eschatologisch, Phil. 3, 21 futurisch-eschatologisch ausgerichtet ist. Dabei haben u. a. O. Michel[29] und U. Luz[30] zu Röm. 8, 29 die Annahme vertreten, daß Paulus eine ihm vorgegebene Tradition aufgreift. Es ist zu vermuten, daß darum seine Terminologie nicht frei gewählt ist. Sollte es sich wirklich dann nur in Phil. 3, 21 anders verhalten?

In ἐνέργεια liegt ein weiteres für Paulus nicht mehr aufweisbares Wort vor.

ὑποτάσσω im eschatologisch-christologischen Sinn begegnet bei Paulus außer in Phil. 3, 21 noch in 1. Kor. 15, 25–28. Dabei dürfte U. Luz aufgrund einer traditionsgeschichtlichen Untersuchung zu den zwei alttestamentlichen Stellen Ps. 110, 1 und Ps. 8, 7, die in 1. Kor. 15, 25ff. verknüpft sind und den Gedankengang und die Diktion (einschl. des ὑποτάσσειν, vgl. Ps. 8, 7) konstitutiv bestimmen, den Beweis erbracht haben, daß «offenbar Paulus Ps. 110, 1 und Ps. 8, 7 im Zusammenhang mit dem Motiv der Unterwerfung der Mächte ... schon traditionell verbunden vorgefunden hat»[31]. ὑποτάσσειν in Phil. 3, 21 ist aber nun im paulinischen Schrifttum der einzige weitere Beleg. Ein Unterschied zu 1. Kor. 15, 25–28

[28] Bultmann (A. 3), S. 193. So zu Recht auch E. Lohse, Theol. Wört. 7 (1964), S. 1057.

[29] O. Michel, Der Brief an die Römer (13. Aufl. 1966), z. St.

[30] U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus (1968), S. 251f.

[31] Luz (A. 30), S. 343ff.; das Zitat von S. 344.

liegt übrigens darin, daß Ps. 8, 7 (Ps. 110, 1 scheidet für Phil. 3, 20f. ganz aus) nicht direkt wörtlich «zitiert» wird, wenn auch ὑποτάξαι τὰ πάντα an Ps. 8, 7: πάντα ... ὑπέταξεν anklingen wird. In jedem Fall liegt es aufgrund dieser Lage nahe, auch bei Phil. 3, 21 mit Tradition zu rechnen.

Letzte Beobachtungen zum paulinischen Sprachgebrauch sind zu τὰ πάντα mit dem Sinn: das All (d. h. der Kosmos als Schöpfung) anzufügen. Als Schöpfungsaussage begegnet τὰ πάντα in der Bekenntnisformel 1. Kor. 8, 6, deren Wurzeln in die Stoa zurückreichen. Dabei stand die stoische Tradition aufgrund jüdisch-hellenistischer Vermittlung als Material für eigene Bekenntnisbildung der christlichen Gemeinde zur Verfügung. «Ihr Inhalt ist nicht 'paulinisch'.»[32] In Kurzform nimmt Paulus auf diese oder eine analoge Formel in 1. Kor. 11, 12 und Röm. 11, 36 Bezug, benutzt sie in der Argumentation aber nur im anthropologischen bzw. geschichtstheologischen[33] Sinn. Auch in 1. Kor. 12, 6 liegt eine solche Allmachtsformel vor. Ihr traditioneller Gehalt erweist sich z. B. an Eph. 1, 11 und daran, daß Paulus die von Haus aus neutrische, den Kosmos meinende Formel «jetzt auf die Gemeinde bezogen (und dadurch verchristlicht)» hat[34]. Alle bisher besprochenen Stellen haben keinen futurisch-eschatologischen Aspekt, sondern stehen auf protologischem Hintergrund. Dabei ist τὰ πάντα als Aussage stets Gott zugeordnet, nur 1. Kor. 8, 6 wird traditionsgeschichtlich auf Christus hin erweitert. Dies verhält sich bei Paulus jedoch in 1. Kor. 15, 27f. und Phil. 3, 21 anders. Beide Male sind Christologie und futurische Eschatologie primäre Konstitutiva. 1. Kor. 15, 27f. wurde schon eben als nicht selbständige Formulierung des Paulus erkannt: Das τὰ πάντα wird unter Einfluß der Paulus überkommenen Auslegungstradition von Ps. 8, 7 stehen. Damit aber ist ein weiteres Mal Phil. 3, 21, wo ebenfalls Einfluß aus Ps. 8, 7 anzutreffen sein kann, allein übrig geblieben. Von diesem Ergebnis her darf dann auch die von E. Güttgemanns herausgestellte sachliche Parallele von Phil. 2, 10 für 3, 21 erneut Erwähnung finden.[35]

---

[32] So H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (1969), S. 170 Anm. 38.

[33] Vgl. dazu H. Schwantes, Schöpfung der Endzeit (1963), S. 20.

[34] So Conzelmann (A. 32), S. 245.

[35] Güttgemanns (A. 1), S. 241.

Die am wortstatistischen Material vorgenommene Prüfung kann zusammengefaßt werden: Zwar wird man Paulus selbstverständlich auch aparte Formulierungen zugestehen müssen, aber die auf so kurzem Raum beobachtete Fülle sprachlicher Auffälligkeiten, hinter denen sehr oft noch dazu theologisch-sachliche Differenzen zur paulinischen Theologie standen, stützt die These, daß Phil. 3, 20f. auf Tradition beruht. So sicher der Text dabei auch traditionsgeschichtlich mit anderen Bekenntnissätzen zusammenhängt, so kann doch der Annahme, Paulus selbst habe aufgrund solcher je verschiedenen «Vorlagen» den Text verfaßt[36], nicht stattgegeben werden. Denn Phil. 3, 20f. ist insgesamt bruch- und nahtlos gefügt, innerhalb des Kontextes allein zu parallelen Gliedern geordnet und weist ausnahmslos in jedem Satz gehäuft sprachliche Besonderheiten auf.

3.

Das bisherige Ergebnis läßt sich durch einen Blick auf *Struktur und Gattung* der beiden Verse weiter absichern.[37] Zunächst ist mit der in solchen Fällen überhaupt erreichbaren Sicherheit bestimmbar, daß das Motiv der Unterordnung des Alls bzw. der Mächte (Phil. 3, 21b) stilgemäß am Abschluß der Einheit steht. Aufgrund des übersichtlich zusammengetragenen Materials bei R. Bultmann[38] und R. Deichgräber[39] erübrigt sich dazu eine nochmalige Aufstellung. Das Motiv der Unterordnung unter Christus steht nun nicht als eigenständiger Gedanke da, sondern ist Mittel zur Entfaltung des anderen Themas, daß nämlich dadurch berechtigte Hoffnung für die Gemeindeglieder auf die Verwandlung des Leibes der Nied-

---

[36] So Gnilka (A. 4), S. 209f.

[37] Damit soll dem thetischen Urteil, Phil. 3, 20f sei aus formgeschichtlichen Gründen kein «Hymnus», begegnet werden. Dieses Urteil findet sich bei Deichgräber (A. 8), S. 180 Anm. 5. Ihm folgt R. Schnackenburg, in: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Vorarbeiten Heft 1 (1969), S. 40 Anm. 15.

[38] R. Bultmann, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hrsg. v. E. Dinkler (1967), S. 289f.

[39] Deichgräber (A. 8), S. 162 Anm. 3; 163; 172f.; E. Lohse, Ein hymnisches Bekenntnis in Kol. 2, 13c–15: Mélanges Bibliques en hommages au R. P. Béda Rigaux (1970), S. 434f.

rigkeit in den Leib der Herrlichkeit besteht (Phil. 3, 21a). Die Unterordnung des Kosmos unter Christus ist also anthropologisch-ekklesiologisch ausgewertet. Darauf ruht der Akzent der Ausführung. Demgemäß sollte es nicht verwundern, wenn das Stück eingangs in V. 20 mit dem Wir der Gemeinde einsetzt.

Nun unterliegt allerdings der Anfang V. 20 zweifelsfrei dem Einfluß der voranstehenden Satzperiode. Doch kann diese Beeinflussung aufgedeckt werden. Ihre Aufhellung macht die Wiedergewinnung des ursprünglichen Textes möglich. Läßt man das γάρ als typische Überleitung gelten und Paulus das ἡμῶν um der Antithese zu V. 19 willen vorangestellt haben, erhält man den Satz: τὸ πολίτευμα ἡμῶν ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.[40] Es ist nicht einzusehen, warum damit nicht der originäre Anfang des Stückes zurückgewonnen sein soll. Wenn J. Gnilka urteilt, «ein Hymnus, der mit den Worten anging τὸ πολίτευμα ἡμῶν ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, erschiene ... merkwürdig genug»[41], so ist das eine reine These, besser ein bloßes Geschmacksurteil. Denn was soll daran so merkwürdig sein? Der ekklesiologische Plural ist in V. 20f. konstitutiv. Der Inhalt der Hoffnung, der mit der himmlischen Heimat anvisiert wird, ist in V. 20b unter christologischem und V. 21a unter anthropologischem Gesichtspunkt behandelt. So kann man geradezu antithetisch zu Gnilka das Urteil wagen, einen besseren Anfang hätte das Stück kaum haben können.

Außerdem kommt hinzu, daß es hierfür eine vergleichbare Formparallele in dem Lied 2. Tim. 2, 11–13 gibt: Im Unterschied zu den Christushymnen wie Phil. 2, 6ff. u. a. m., die typischerweise des ekklesiologischen Plurals ebenso wie einer futurischen Eschatologie[42] ermangeln, sind in 2. Tim. 2, 11–13 sowohl das Wir der Gemeinde als auch die futurische Ausrichtung genau wie in Phil. 3, 20f. konstitutiv. Beides sind Traditionsstücke, in denen sich die Gemeinde ihrer Zukunft mit Christus vergewissert. Dabei zeigt Phil. 3, 20f. hymnischen Relativstil[43]. So wird man auch in bezug auf Phil. 3,

---

[40] Vgl. Güttgemanns (A. 1), S. 243; auch O. Merk, Handeln aus Glauben (1968), S. 192.

[41] Gnilka (A. 3), S. 209.

[42] Gegen Strecker (A. 2), S. 76. Richtig u. a. E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2, 5–11: Exegetische Versuche und Besinnungen, 1 (3. Aufl. 1964), S. 51ff., besonders S. 86, und Deichgräber (A. 8), S. 119f.

[43] Das hebt Güttgemanns (A. 1), S. 242f., mit Recht als Gattungsmerkmal hervor.

20f. aufgrund der Parallele zu 2. Tim. 2, 11–13 und der stilistischen Beobachtung von einem Lied sprechen dürfen. R. Deichgräber[44] hat 2. Tim. 2, 11–13 als Vertrauenslied charakterisiert. Diese Gattungsbezeichnung hat zumindest heuristischen Wert. Doch liegt an dem Terminus nicht viel, ist er doch in jedem Fall sekundär an die Texte herangetragen wie alle sonstigen Begriffe, die das hymnische Gut im Neuen Testament differenzierend kennzeichnen sollen.

2. Tim. 2, 11–13 hilft außerdem, die Frage zu klären, ob Phil. 3, 20f. ein in sich geschlossenes vollständiges Lied ist. Zur Beobachtung, daß in Phil. 3, 20a und 21b Anfang und Abschluß vorliegen, gesellt sich nämlich die Feststellung, daß 2. Tim. 2, 11–13 und Phil. 3, 20f. vom sachlichen Gegensatz jetzt Niedrigkeit – dann Hoheit geprägt sind. Der Aussage in 2. Tim. 2, 11f., daß jetzt das Mitleiden und Ausharren gilt, dann aber das Mitleben und Mitherrschen auf den Christen warten, korrespondiert in Phil. 3, 20f. der Gegensatz: jetzt Leib der Niedrigkeit und Warten auf den Herrn, dann Kommen des Herrn und Verwandlung des Leibes der Niedrigkeit in den Leib der Herrlichkeit. Diese Gegenüberstellung ist in ihrer Ausführung in Phil. 3, 20f. keiner Ergänzung bedürftig. Formal und sachlich wird man demzufolge Phil. 3, 20f. als vollständiges Lied ansprechen dürfen.

M. Dibelius hat nun diese Abfolge: erst Erniedrigung – dann Herrlichkeit als erster mit Phil. 2, 6ff. verglichen[45] und damit auf einen Zusammenhang aufmerksam gemacht, der sich so ausnimmt: Ist in Phil. 2, 6ff. ohne einen expliziten ekklesiologischen Bezug die Abfolge (Hoheit) – Erniedrigung – Erhöhung christologisch entfaltet, so ist in Phil. 3, 20f. dieses christologische Modell (nicht der Hymnus selbst!) ekklesiologisch ausgewertet. Weil der Kyrios Jesus Christus aufgrund der Erhöhungsvorstellung (3, 21b!) im Himmel ist, ist das Bürgerrecht der Gemeinde ebenfalls dort und eben darum hat die Gemeinde Hoffnung, auch von der Niedrigkeit zur Herrlichkeit zu gelangen.

*

---

[44] Deichgräber (A. 8), S. 21f. Anm. 3.

[45] M. Dibelius, An die Thessaloniker I · II. An die Philipper (2. Aufl. 1925), S. 72.

Vergleicht man die Aussage in Phil. 3, 20f. mit dem *Kontext*, so wird man festzustellen haben, daß zumindest 3, 21 über das vom Gedankengang Erforderliche «hinausschießt». Paulus hatte V. 17 die Gemeinde aufgefordert, ihn nachzuahmen. Das würde bedeuten, daß die Gemeinde im Gegensatz zu «den Feinden des Kreuzes Christi» nicht «das Irdische sucht» (V. 18f.), sondern z. B. wie Paulus sich «ausstreckt» nach dem, was vor ihr ist, nachjagt «dem Siegerpreis der oberen Berufung durch Gott in Jesus Christus» (vgl. 3, 13f.). Dieser Sachverhalt würde aber schon voll durch V. 20 gedeckt. Was in V. 21 folgt, ist weder vom Gedankengang her erwartet noch gefordert.

Doch 3, 2–15 verhelfen noch weiter, die inhaltlichen Differenzen in Phil. 3, 20f. zur paulinischen Theologie zu erkennen: Die Ausführungen des Paulus sind in 3, 2ff. getragen von der Spannung des δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως (Röm. 5, 1) und der erhofften, noch ausstehenden Heilszukunft, wobei die Zukunft des Gerechtfertigten als «Kraft seiner (scl. Christi) Auferstehung» in der «Gemeinschaft mit seinen Leiden» (3, 10) existentiell zur Geltung kommt. Dabei darf aus 3, 18 erschlossen werden, daß dies alles Auslegung des σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ ist. Die in 3, 4–14 entfaltete existentielle Haltung des Paulus ist dann der τύπος, nach dem die Gemeinde ihr περιπατεῖν (V. 17) ausrichten soll. So sollte man für 3, 20f. erwarten, dieses Thema würde nochmals aufgegriffen. Das geschieht aber erstaunlicherweise nicht im geringsten. 3, 20f. reden jenseits der paulinischen theologia crucis. Das für 3, 4ff. konstitutive dialektische Verhältnis von Gegenwart und Zukunft hat hier auch nicht den bescheidensten Niederschlag gefunden. Von der Gerechtigkeit Gottes ist keine Rede. Kreuz und Auferstehung Christi sind weder genannt noch indirekt als Heilsereignisse erschließbar. Vielmehr ist von der Erhöhungsvorstellung her eine ausschließlich futurische Soteriologie entwickelt, wie z. B. in 1. Thess. 1, 10b. Ist diese Beobachtung dort Argument für vorpaulinische Tradition, muß man konsequenterweise auch für Phil. 3, 20f. dasselbe zugestehen. Wer Phil. 3, 20f. für paulinisch halten will, muß erklären, warum Paulus so unmittelbar nach 3, 2–15 in einem Zusammenhang, der die Aufnahme der gerade vorher dargestellten Theologie des Apostels fordert, eine von der Struktur und Sache her recht unterschiedliche theologische Konzeption vorträgt, die mit seiner eigenen nicht zur Deckung gebracht werden kann.

Die vorgetragenen verschiedenen Beobachtungen zu Phil. 3, 20f. führen also zu der sehr wahrscheinlichen Annahme, daß Paulus an dieser Stelle ein vollständiges urchristliches «Vertrauenslied» seinem Gedankengang dienstbar machte. Es ist zweifelsfrei der griechisch[46] sprechenden Gemeinde zuzuweisen und verlangt wohl weniger unmittelbar eine religionsgeschichtliche Ableitung als vielmehr zuerst eine Einordnung in die urchristliche Bekenntnisbildung und insofern dann auch eine religionsgeschichtliche Ortsbestimmung. Die damit verbundenen komplexen Fragen können allerdings an dieser Stelle nicht mehr verhandelt werden. So soll am Schluß nur die Bemerkung stehen, daß im Falle der Gültigkeit der vertretenen These in Phil. 3, 20f. nicht nur der literarisch, sondern nun auch traditionsgeschichtlich älteste nachweisbare Gebrauch des σωτήρ-Titels vorliegt.[47] Die christlichen Anfänge seiner Verarbeitung liegen nach den oben gemachten Ausführungen im vorpaulinischen, hellenistischen Traditionsbereich. Dabei steht sachlich 1. Thess. 1, 10 dieser Tradition sehr nahe. Daß der Titel σωτήρ wie auch in 1. Thess. 1, 10 das Verb σῴζειν einen futurisch-eschatologischen Zusammenhang eingegliedert sind, wird dabei kaum Zufall sein.

Jürgen Becker, Kiel

---

[46] Zur Begründung seien nur einige wenige Beobachtungen genannt: ὑπάρχειν und die Komposita ἀπεκδέχεσθαι, μετασχηματίζειν und ὑποτάσσειν sind nicht unmittelbar ins Semitische übertragbar. Dasselbe gilt für σύμμορφος und syntaktisch für V. 21b. Christus ist bereits Eigenname. σωτήρ als christologische Titulatur ist erst für die hellenistische Gemeinde belegt.

[47] Vgl. dazu Bultmann (A. 3), S. 81f.; G. Sevenster, Christologie I 5d: Rel. Gesch. Geg., 1 (1957), Sp. 1759; K. Latte (K. Goldammer), Heiland: ebd., 3 (1959), Sp. 143ff. (Lit); Cullmann (A. 17), S. 245ff. (Lit); M. Dibelius, Die Pastoralbriefe, 4. Aufl. bearb. von H. Conzelmann (1966), S. 74ff. (Lit).