Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 41 (1985)
Heft: 3

Artikel: Die Christologie von Phil 2, 6-11 und Q
Autor: Schweizer, Eduard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878319

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: 12.07.2025

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

Die Christologie von Phil 2,6–11 und Q

Das Problem einer «schon vollzogenen Eschatologie des Heils», also die Frage, wie sich jetzt schon erfahrene «eschatologische Bedrängnisse» zu der «endgültigen Bekämpfung alles Bösen durch Gott» verhalten,[1] hat Markus Barth ebenso beschäftigt wie die real vorgestellte Präexistenz Christi, die unter anderem in Phil 2,6–9 bezeugt ist.[2] Schon 1969 hat er Phil 2,10f. als Hinweis auf den Sieg Gottes am jüngsten Tag verstanden[3] und V.6–8 als Verkündigung des Gehorsams Christi gegenüber Gottes Willen und Gebot, dem sich die Gemeinde gleichgestalten lassen sollte.[4] Die Bereitschaft der Gemeinde zum Sterben, die Wichtigkeit ihres Zeugnisses und ihres über alles rein Individualistische hinausgehenden politischen Einsatzes[5] wie auch der Hintergrund alttestamentlicher Aussagen[6] werden an diesem Text besonders aktuell, so dass ein kurzer Hinweis auf seinen Ort in der Geschichte frühchristlicher Theologie dem Freund, dem ich manche anregende theologische Auseinandersetzung verdanke, vielleicht ein wenig Freude bereitet.

Mehr als einen Denkanstoss kann ich freilich nicht geben. Es sollte aber einmal gründlich darüber nachgedacht werden, ob und wie ein Zusammenhang zwischen der Christologie von Q, die auch deren Vorstufen und Weiterentwicklung einschliesst, und der von Phil 2,6–11 vermutet werden kann. Zunächst scheinen sich beide diametral gegenüberzustehen, hier das «Schema eines Mythos..., welcher das Schicksal eines Gottwesens als Weg durch die drei verschiedenen Etappen der Präexistenz, Inkar-

[1] Ephesians, AncB 34/34A (1974) 804f.; vgl. 182 mit A.174 (Unterwerfung der feindlichen Mächte auch Phil 2,10f.).

[2] Ebd. 112.

[3] Rechtfertigung, ThSt 90, 66 mit A.153; vgl. 54 mit A.118 und die Betonung des apokalyptischen Moments bei Paulus: Ders., Jesus, Paulus und die Juden, ThSt 91 (1967) 79–82 (Phil 2,9–11: 81). In: Ders., Natural Law in the Teaching of St. Paul (in: Church and State Relationship in Ecumenical Perspective, Pittsburgh 1966, 134 mit A.41) noch zurückhaltender: «schon überwunden oder dabei überwunden zu werden».

[4] Rechtfertigung (A.3) 30. 36. 45; Ders., Das Volk Gottes, in: Paulus – Apostat oder Apostel, Regensburg 1977, 87f. (mit A.76) 122; aber auch schon: Ders., Die Taufe – ein Sakrament?, Zollikon 1951, 285–289.

[5] The Ecumenical Dialogue at Cornell University, hg. v. D.M. Cleary, Ithaca NY 1962, 29. 72; Ders., Die Einheit des Galater- und Epheserbriefes, ThZ 32 (1976) 89.

[6] Dazu schon: Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser, TEH 75 (1959) 35; auch Ders., Jesus (A.3) 59; Ders., Volk Gottes (A.4) 131.

nation und Erhöhung beschreibt»[7], wo sich «das Ganze der menschlichen Existenz... zu einer Hülle verwandelt, hinter der ein Dunkles und Unbestimmbares geheimnisvoll sich verbirgt»,[8] dort das Bild eines jüdischen Rabbi, der Israel angesichts des kommenden Menschensohns prophetisch zur Umkehr ruft. Vom irdischen Jesus sprechen in Phil 2 zwei von elf Zeilen, in Q spricht umgekehrt ein wohl noch kleinerer Prozentsatz von Jesusworten vom nicht-irdischen, künftigen Menschensohn. Widerspricht nicht das Kerygma der hellenistischen Gemeinde von Phil 2 eindeutig der Konzeption eines irdischen Lehrers, der sich durch seine Wunder als Gottessohn ausweist?[9] Die direkte Rückführung von Phil 2 auf palästinisches Gedankengut durch Lohmeyer[10] hat sich als unmöglich erwiesen.[11] Seit M. Hengels «Judentum und Hellenismus»[12] ist freilich die Scheidung beider Bereiche fraglicher geworden; die Verwurzelung der Gnosis im Judentum, besonders in der Weisheitsliteratur[13] und umgekehrt die Rolle der Weisheit in Q[14] sind ernstgenommen worden.

Dennoch sind die Verschiedenheiten der Vorstellungen, der Bilder und der gesamten Sprache, in denen die Gemeinde hier und dort denkt, nicht zu übersehen, aber ebenso wenig gewisse christologische Strukturen, die das Vorstellungs- und Sprachmaterial hier wie dort bestimmen. Die Frage ist also, wie sich ein gewisses Beharren dieser Strukturen gerade dort, wo religionsgeschichtlich kaum Abhängigkeit, wohl aber Diskrepanz feststellbar ist, erklären lässt. Damit ist ein historisch hochinteressantes, zugleich theologisch wichtiges Problem gestellt: Ist historisch denkbar, dass sich

[7] E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2,5–11, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 54, als Zusammenfassung der «Erstentdeckung» des Hymnus durch E. Lohmeyer.

[8] KEK 9 (1930) 94; ebenda zitiert.

[9] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. Merk, UTB 630 (1977) 133f.; vgl. 179f. 127f.

[10] Käsemann (A. 7) 52.

[11] Vgl. die hellenistischen Parallelen bei M. Dibelius, HNT 11 ([2]1928) 61–63, ([3]1937) 74–79, die nur griechisch konzipierbare Gottgleichheit (G. Stählin, ThWNT III 352, 39–353, 11) und den Gestaltbegriff (Käsemann [A. 7]) 66–68; dazu E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, AThANT 28, [1955] [2]1962, 95f.).

[12] WUNT 10 (1969), besonders 565–567.

[13] Schon bei C. H. Dodd, The Bible and the Greeks, London 1935, 126–132; Ders., The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1953, 40–42; jetzt R. McL. Wilson, «Gnosis», TRE XIII, 537–540. Darum wird neuerdings auch für Phil 2,6–11 wieder vermehrt auf AT und Judentum zurückgegriffen (s. bei R. P. Martin, Philippians, NCeB [1976] 113f.).

[14] Z. B. A. Jacobson, The Literary Unity of Q, JBL 101 (1982), 372, A. 29; 374. 378. 382, besonders 385–387.

eine bestimmte christologische Struktur, die sich in Q wie in Phil 2 gestaltet und von der in den Vollevangelien wie bei Paulus und seiner Schule zu findenden unterscheidet, auch beim Übergang in ein ganz anderes Milieu durchgehalten hat? Was heisst es theologisch, dass hier wie dort ein Christuszeugnis vorliegt, das von dem kanonisch gewordenen Text, Matthäus und Lukas wie Paulus, aufgenommen, aber auch überholt, in eine andere Gesamtsicht eingegliedert wurde.

Am wichtigsten scheint mir, dass streng genommen weder in Q noch im Philipperhymnus Tod und Auferstehung Jesu zentral sind. In Q wird davon überhaupt geschwiegen, in Phil 2,8 ist der Tod, besonders falls der Hinweis auf das Kreuz erst paulinisch ist,[15] nur Konsequenz eines Dienens in Niedrigkeit. Das entspricht strukturell durchaus Worten wie denen vom Menschensohn, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlege, und als Bote der Weisheit von allen geschmäht und verworfen, ja dem Prophetentod in Jerusalem ausgeliefert wird.[16] Selbstverständlich hat die Gemeinde, die Q benützt hat, um den Kreuzestod Jesu gewusst, ob sie das auch bekenntnismässig, z. B. in der Liturgie, soteriologisch ausgesprochen hat, wie ich vermute,[17] oder nicht; jedoch im Kontext der Q-Worte hat sie jedenfalls nur die Niedrigkeit des irdischen Dienstes Jesu betont,[18] der als Bote der Weisheit seinem Schicksal entgegengeht. Hier soll ja vor allem Nachfolge begründet und eingeschärft werden. Die Auferstehung Jesu andererseits ist weder hier noch dort ausdrücklich genannt. Phil 2,9 versteht sie als Erhöhung, als Einsetzung in die Herrschaft. Auch das entspricht Worten wie Lk 10,21f. («Alles ist mir von meinem Vater übergeben..,»), vor allem aber der Gleichsetzung des irdischen Menschensohns

[15] So G. Barth, ZBK NT 9 (1979) 44; G. Friedrich, NTD 8 (1976) 149 u.a.; anders M. Dibelius, HNT 11 (^{3}1937) 81; O. Hofius, Der Christushymnus Phil. 2,6–11, WUNT 17 (1976) 16f.; J.-F. Collange, CNT(N) 10a (1973) 79, und neuestens W. Schenk, Die Philipperbriefe des Paulus, Stuttgart 1984, 191. Umstritten ist auch, ob die Schlusswendung «zur Ehre Gottes des Vaters» paulinisch oder vorpaulinisch ist (das erste wahrscheinlich: Barth 45; offengelassen: Friedrich 150; das zweite: Collange 79).

[16] Lk 9,58; 7,34f.; 13,34 (vgl. Mt 11,12!); in gewisser Weise setzt sich das bei Lukas fort (22,27, vgl. NTD 3 [1982] 225f.). Sollte das Jesuswort, dass «wer sich selbst erniedrigt, erhöht werden wird» (Lk 14,11; 18,14; Mt 23,12; vgl. II Kor 11,7) die Wurzel der Aussage von der Erniedrigung Jesu in Phil 2,8 sein (Schenk [A. 15] 201f.: ohne dass dabei Erhöhung von Auferweckung unterschieden werden könnte!), bestünde sogar eine historisch noch aufdeckbare Verbindungslinie von Jesusworten (in Q?) zu Phil 2,6–11; vgl. aber A. 24.

[17] Vgl. meinen Beitrag in: Horizons in Biblical Theology 7, Pittsburgh 1985/1.

[18] Solidarität Jesu mit den Menschen ist ethisch gesehen (der Jünger soll nicht mehr sein wollen als sein Meister, Lk 7,40; 9,57f. usf.), nicht soteriologisch (der Herr will nicht mehr sein als ein Mensch, Phil 2,7f.).

mit dem kommenden Richter in (den späteren Schichten von?) Q. In beiden Fällen ist also nicht die Überwindung des Todes als solche wesentlich, sondern der Beginn der Herrschaft des Erhöhten.

Beide Feststellungen einer gewissen Gleichgerichtetheit müssen allerdings sofort geprüft werden. In Phil 2,6–8 ist der Abstieg des Präexistenten entscheidende Aussage und die Niedrigkeit des Menschgewordenen nur in der paradoxen Einheit mit dem wesenhaft Gottgleichen zu verstehen. Davon weiss Q nichts. Dennoch: der Vorwurf, Jesus sei ein Fresser und Säufer, bekommt sein Gewicht einzig dadurch, dass er in Tat und Wahrheit Bote der Weisheit Gottes ist; *sie* wird in ihm verhöhnt. Ebenso ist die Heimatlosigkeit Jesu die des Menschensohns, und der Tod in Jerusalem ist nur dadurch qualifiziert, dass er als Abschluss einer langen Reihe von Prophetenmorden verstanden wird. Obwohl das alles noch keine Präexistenz Jesu einschliesst, ist es doch nur noch *ein* Schritt weiter, wenn Matthäus Jesus mit der (präexistenten) Weisheit Gottes identifiziert.[19] Er könnte durchaus analog Joh 1,14 schreiben: «Und die Weisheit wurde Fleisch». Er verstünde darunter aber die Tatsache, dass in Jesus Gottes eigentlicher Wille, die bisher mit dem Gesetz identifizierte Weisheit (Sir 24,23; Bar 4,1) endgültige Gestalt angenommen hat, Jesus darum auch sein «Ich aber sage euch...» als autoritative Interpretation des Schriftwortes verkünden kann. Die Verankerung der Verkündigung Gottes durch den irdischen Jesus im Wesen Gottes, in der seit Ewigkeit bei Gott weilenden Gestalt der Weisheit, die jetzt im Menschen Jesus und seinen Worten redet, kann also durchaus zu der Struktur von Phil 2,6–8 weitergeführt werden.

Die Erhöhung Jesu ist, anders als dort, in Q (wie die Auferstehung) ungenannte Voraussetzung der Richterstellung Jesu, die eindeutig zukünftig gesehen wird. Die Frage ist aber, ob das in Phil 2,9–11 wesentlich anders ist. Auch hier ist die (freilich erwähnte) Erhöhung als Verleihung des «Namens» interpretiert, dem sich alle beugen und den alle bekennen (werden?). Paulus selbst denkt dabei zweifellos an die Parusie, ausser er hätte seine Theologie seit I Kor 15,23–28 entscheidend verändert.[20] Da aber Röm 14,11 die gleiche alttestamentliche Stelle auf das letzte Gericht Gottes bezieht,[21] müsste sich der Umschwung zwischen Römer- und Phi-

[19] E. Schweizer, Matthäus und seine Gemeinde, SBS 71 (1974) 54–57, nach M. J. Suggs, Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel, Cambridge/Mass. 1970, 30–97; seitdem F. W. Burnett, The Testament of Jesus-Sophia, Washington D. C. 1981, bes. 58–93.

[20] So G. B. Caird, Principalities and Powers, Oxford 1956, 27f.

[21] Der Wechsel zwischen Gott und Christus als Endrichter auch Röm 14,10/II Kor 5,10, ja I Kor 4,5/4.

lipperbrief vollzogen haben, was unmöglich wäre, wenn dieser in Ephesus, schwer vorstellbar, wenn er in Cäsarea oder sogar in Rom geschrieben wäre. Wichtiger ist aber, ob dies schon für den vorpaulinischen Hymnus gilt oder paulinische Umdeutung ist. Weithin wird das zweite angenommen.[22] Aber ist das eigentlich naheliegend? Ob in V. 11 das, ebenfalls gut bezeugte Futurum zu lesen ist oder nicht, auf alle Fälle leitet der Finalsatz in V. 10f. das ein, was die Verleihung des Namens erreichen will, ob unmittelbar oder in einer noch ausstehenden Zukunft oder in einem schon begonnenen, aber sich bis zur Vollendung fortsetzenden Prozess. Schon O. Hofius[23] hat unter Hinweis auf Deuterojesaja, Ps 86 (V. 9: «Alle Völker werden... sich vor Dir niederwerfen und Deinen Namen ehren, Herr»); Ps 22 (V. 29f.: «Des Herrn ist das Reich, und er ist Herrscher über die Völker, vor ihm werden... die Knie beugen alle, die zum Staube fahren...»); 69 und andere jüdische Texte an die endzeitliche Theophanie Jahwes als nächste Analogie gedacht und daher die Beziehung auf die Endoffenbarung am jüngsten Tag schon für den Hymnus selbst angenommen. Vielleicht enthält dieser Hinweis noch grössere Wahrscheinlichkeit,[24] wenn man erkennt, dass *schon in Q ein christologisches Denken vorliegt, das die im Prophetenmord ihre Klimax findende Niedrigkeit Jesu, in dem doch die (präexistente) Weisheit Gottes spricht und wirkt, kontrastiert wird mit der Erwartung des endzeitlichen Triumphs des jetzt schon zu Gott erhöhten, einst als Richter erscheinenden Menschensohns.*

Es soll noch einmal deutlich gesagt werden, dass ich Fragen stelle, nicht definitive Antworten gebe. Ich möchte unter keinen Umständen die grossen Unterschiede des geographisch, kulturell und religionsgeschichtlich Bedingten verschleiern. Gerade weil sie existieren, wird eine erkennbare

[22] Neuerdings etwa G. Barth, ZBK NT 9 (1979) 44.

[23] (A. 15) 33f. (noch ausstehend, obwohl Christus schon inthronisiert ist) 41–55. 67–74; für Vorgänger einer eschatologischen Deutung vgl. Martin (A. 13) 113f.; auch Collange (A. 15) 96 scheint so zu verstehen. Alttestamentliche wie hellenistische Parallelen lassen daher eher an Anbetung durch Engel, lebende und tote Menschen denken als an böse Mächte, die überwunden werden (Hofius 20–40, 53; Schenk [A. 15] 192).

[24] In Erniedrigung... (A. 11) habe ich zwar den stark jüdisch-eschatologischen Einfluss betont (101), aber Differenz zwischen ursprünglichem Hymnus und paulinischem Verständnis für möglich erachtet (82, A. 325f.), offenbar aber, wenn Hofius richtig referiert, schon in der Besprechung von Collange dessen Sicht bestimmter übernommen. Obwohl Schenk (A. 15) 211 die Formulierung «Verwirklichung der eschatologischen Königsherrschaft Gottes in der Erhöhung des gekreuzigten Christus» (Hofius [A. 15] 65) übernimmt, sieht er – völlig anders – in Phil 2, 6–11 einen Missionstext der Philipper mit dem Heraklesmythos im Hintergrund, der bisher bei weitem überschätzt wurde und kaum als Zeugnis für eine Sonderchristologie benützt werden kann (209f. 206f.).

Gleichartigkeit der Strukturen christologischen Denkens so aufregend. Liegt etwas im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, das hier wie dort in ganz verschiedener Sprache zu ähnlichen Konzepten führt? Ist eine Formung des Glaubens, wie sie sich in Q ausprägt, neben Paulus und an ihm vorbei in eine andere Situation hinein «übersetzt» worden, oder hat er selbst dabei mitgewirkt? Ich selbst nehme an, dass von Anfang an verschiedene Christuszeugnisse neben- und miteinander lebten, also z. B. eine Q- und eine Mk-Christologie in der gleichen Gemeinde, dass im Aufruf zum Leben in der Nachfolge andere Seiten des Christusereignisses betont wurden als in der Abendmahlsliturgie, wo es um Sündenvergebung ging, dass darum selbst Paulus im gleichen Satz schreiben konnte «Einer ist für alle gestorben» und «Alle sind (mit ihm) gestorben» (II Kor 5, 14). Es gab ja Orthodoxie und Haeresie in unserem Sinn noch nicht. Von hier aus könnte, was ich vor drei Jahrzehnten noch recht anfängerhaft in «Erniedrigung und Erhöhung»[25] vorschlug, was L. Ruppert[26] kritisch und präziser weiterführte und neuerdings K. Th. Kleinknecht[27] wieder aufgenommen hat, noch einmal durchdacht werden, ob sich dann eine Tradition vom leidenden Gerechten, schon vorneutestamentlich mit der vom Gottesknecht verbunden, wahrscheinlich machen lässt, wie Kleinknecht (189f.) vorschlägt, oder nicht.

Eduard Schweizer, Zürich

[25] Vgl. A. 11.
[26] Der leidende Gerechte, fzb 5 (1972).
[27] Der leidende Gerechtfertigte, WUNT II/13 (1984).