

»... damit im Namen Jesu sich jedes Knie beuge« Christologie in 1 Kor und in Phil 2,9–11

1. 1 Kor 8,6

In 1 Kor 8–10 geht es um die Bindung von Menschen an den Gott Israels und ihre Gefährdung in einer Gesellschaft, die anderen Gottheiten verpflichtet ist. Gleich zu Beginn in 1 Kor 8,6 zitiert Paulus das Grundbekenntnis Israels Dtn 6,4 und stellt ihm ein christologisches Bekenntnis zur Seite.

»So ist für uns doch Gott, die *Eine*, unser Ursprung (*pater*);
von ihr kommt alles und wir sind unterwegs zu ihr;
und so ist für uns ein Befreier (*kyrios*) Jesus Christus;
durch den alles entstand, und wir leben durch ihn«
(Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache).

In den vorangehenden Versen hat Paulus das *Sch'ma Israel*/Höre, Israel, wie Dtn 6,4 im jüdischen Volk genannt wird, schon eingeleitet: »Alle, die Gott lieben, werden von Gott erkannt« (8,3). Das *Sch'ma Israel* sagt: »So liebe denn Adonaj, Gott für dich, mit Herz und Verstand ...« (Dtn 6,5). Das Stichwort »Gott lieben« bringt in 8,3 bereits das *Sch'ma Israel* ins Gespräch. In 8,4 kommt Paulus auf den aktuellen Kontext zu sprechen: »Über das Essen von Opferfleisch fremder Gottheiten«. In einer römisch-hellenistischen Großstadt wie Korinth haben toratreue Menschen es schwer. Alle Lebensmittel können mit Opferpraktiken fremder Gottheiten in Kontakt gebracht worden sein¹. Wie soll man einkaufen? Alle Einladungen in Häuser Andersgläubiger können zum Problem werden und natürlich auch die Opfermahlzeiten in den Tempeln. Aber man kann sich nicht aus dem sozialen Leben ausklinken (5,10). Einerseits wol-

1. Informationen zur hellenistischen Opferpraxis bei Smith, Symposium, Kap. 4; Weeber, Alltag, s.v. Opfer; Friedländer, Darstellungen, 193f.; Latte, Römische Religionsgeschichte, 375–393. Das Wort *eidolothyton* (z.B. 1 Kor 8,1) wird traditionell mit »Götzenopferfleisch« übersetzt; ich übersetze »Opferfleisch für fremde Gottheiten« (o.ä.).

len toratreue Menschen² nicht fremden Gottheiten huldigen, andererseits wollen sie sich sozial einigermaßen integrieren. Nun diskutiert Paulus in 8,4.5 zwei mögliche³ Deutungen des *Sch'ma Israel*. 1. Es gibt nur *einen* Gott, andere Gottheiten existieren gar nicht (8,4b). Oder auch 2. Es gibt zwar viele Gottheiten und Herren im Himmel und auf der Erde (8,5), aber für uns gibt es nur einen Gott (8,6a). Ob streng monotheistische Auslegung (1) – oder die Alleinverehrung (2) des Gottes Israels, in jedem Fall müssen alle Toratreuen genau überlegen, wie sie sich in bestimmten Situationen verhalten und welche Konsequenzen ihr Verhalten für andere hat. Paulus diskutiert dann unterschiedliche Situationen – immer auf der Grundlage, die er in 8,6 benannt hat, der Grundlage *Sch'ma Israel*. Er setzt dabei voraus, dass diese Diskussion für Menschen jüdischer Herkunft im Prinzip genauso zutrifft wie für solche, die aus den Völkern stammen⁴. Die Mehrheit der Gemeinde in Korinth dürfte nichtjüdischer Herkunft sein.

Hier soll es jetzt um die Christologie gehen, die Paulus neben seine Kurzform des *Sch'ma Israel* stellt (8,6b). Er formuliert das christologische Bekenntnis parallel zu seiner Version des Bekenntnisses zum Gott Israels. Wie es da heißt »ein Gott«, so hier »ein *kyrios*«. Wie Gott als Schöpfer von »allem« bekannt wird, so Jesus Christus, der *kyrios*, auch als Urheber von »allem«. Was damit gemeint ist, ist zu klären. Zunächst zum *kyrios*-Bekenntnis. Es steht in deutlichem Bezug zu 8,5: Es gibt viele *kyrioi* auf der Erde und im Himmel, aber für uns gibt es nur einen *kyrios*. Die *kyrioi* im Himmel und auf der Erde sind z. B. die *archontes*, die Herrschenden dieser Welt (2,8), die Jesus gekreuzigt haben. Das sind die römischen Machthaber, der Kaiser, die Provinzstatthalter und ihre Agenten auf allen wichtigen Ebenen des Rechtes, der Verwaltung, der Politik. Paulus unterscheidet sie nicht streng von den *kyrioi* im Himmel, den fremden Gottheiten und Dämonen⁵, den transpersonalen Mächten, die sich das Leben der Menschen anzueignen versuchen. Deren gewalttätigste ist der

2. Zur Tora als Basis der Ethik in der korinthischen Gemeinde s. Schottroff, »Wir richten die Tora auf«, bes. 435–450 sowie Schottroff, *Theologie der Tora*.

3. Dazu s. F. Crüsemann, *Kinderfrage*, 50. S. auch Schrage, *Unterwegs zur Einzigkeit*, 191–193.

4. In 1 Kor 8,13 wechselt er zwanglos von den Angeredeten zur eigenen Person in der Frage des Opferfleisches. In seinen Anreden differenziert er nicht zwischen Menschen jüdischer und nichtjüdischer Herkunft, es sei denn, es gibt wie in 12,2 Grund dazu.

5. Die frühere Diskussion, ob die Mächte Dämonen oder politische Herrschaft bezeichnen, ist heute meist von der Einsicht abgelöst, dass Paulus hier in der Sprache der Apokalypthik die konkreten Erfahrungen der Menschen im römischen Reich mythisch deutet, s. dazu besonders Schrage zu 2,8: Bd. 1, 1991, 253–254.

Tod (15,26). Der Macht der irdischen und überirdischen Herren steht der eine *kyrios* Jesus entgegen. Mit diesem Satz wird jeder politischen Herrschaft die Macht begrenzt. Jesus, der *kyrios* ist allein *kyrios*. Damit wird der allgegenwärtigen umfassenden Loyalitätsforderung Roms widersprochen, die bedingungslose Unterwerfung unter die Herrschaft des Kaisers forderte⁶.

Im Kontext des römischen Reiches drückt das *Sch'ma Israel* allein auch schon den Widerspruch gegen die Loyalitätsforderung Roms aus: Nur ein Gott. Der Kaiser in Rom ließ sich im Bereich der östlichen Provinzen des römischen Reiches zu dieser Zeit bereits als Gott verehren. Gott und der Messias sind allein Gott und allein *kyrios*, sagt Paulus. 1 Kor 8,6 ist im damaligen Kontext ein hochpolitisches Bekenntnis. Die Geschichte des Judentums im römischen Reich zeigt, dass das *Sch'ma Israel* häufig in diesem Sinne ausgelegt wurde⁷.

Man hat überlegt, ob das Wort *kyrios* im christologischen Teil von 8,6 auf das Wort *kyrios* in der griechischen Übersetzung des *Sch'ma Israel* (Septuaginta) Bezug nimmt⁸. Jesus trägt nach dieser Deutung denselben einzigartigen Namen wie Gott. Dann würde er als einziger *kyrios* wie Gott im Sinne des *Sch'ma Israel* angesehen. Damit ist das Wort *kyrios* jedoch missverstanden. Es ist ein Beziehungswort, kein Name oder Titel, der als solcher schon einen eigenen Inhalt und Eindeutigkeit hat. Als Beziehungswort drückt es aus, wem ich gehöre oder wem ich mich zu eigen gebe⁹. In der gesellschaftlichen Realität bezeichnet es

6. Ein christlicher Text aus dem 2. Jahrhundert (Martyrerakte von Scili 180 n. Chr.) und der Tatenbericht des Augustus (27 v. Chr. – 14 n. Chr.) können nebeneinander – gerade auch wegen ihrer Ungleichzeitigkeit – die Herrschaftssprache Roms und die christliche Gegensprache und -praxis verdeutlichen: Die Märtyrer und Märtyrerinnen sagen: »Ich diene keiner Herrschaft dieser Welt (imperium huius seculi), ich diene vielmehr jenem Gott, welchen keiner von den Menschen gesehen hat«. Das frühe Christentum benutzt dieselben Begriffe wie Rom in seiner Propagandasprache: *imperium, König, Vater, Gott, dominus/kyrios* etc., s. dazu Wlosok, Rom und die Christen, 40; Deißmann, Licht vom Osten, 291–324; Augustus, Meine Taten. Res gestae Divi Augusti, München 1975. Diese Sprache prägt 1 Kor 8,4–6 (und spielt auch sonst bei Paulus eine wichtige Rolle).
7. S. dazu Lenhardt/v.d. Osten Sacken, Rabbi Akiva, 41–65.
8. Bauckham, God Crucified, 38. Er versteht Christus als Schöpfungsmittler; diese Schöpfungsmittlerschaft schließe ihn in die Identität Gottes ein (»inclusion of Jesus in the identity of God ... this high Christology was entirely possible within the understanding of Jewish monotheism«, 27).
9. Zu *kyrios* s. die knappe Zusammenfassung bei Wengst, Freut euch, 144; s. auch Wengst, Jesus, 178–183. Kritisch hinzuzufügen ist im Blick auf die Übersetzung von *kyrios* ins Deutsche, dass für das deutsche Wort »Herr« der gesellschaftliche und vor allem kirchliche Kontext zu berücksichtigen ist, in dem das Wort Teil einer unterdrückerischen Herrschaftssprache ist. Auf diesen Aspekt wurde durch die Frauenbewegung immer wieder hingewiesen.

Herrschaftsverhältnisse: Sklavenbesitzer sind *kyrioi* der Sklaven und Sklavinnen. Es drückt auch den Absolutheitsanspruch römischer politischer Herrschaft aus: Der Kaiser in Rom ist *kyrios/dominus* der Völker im Imperium Romanum. In der Septuaginta wird *kyrios* als Platzhalterwort für den Gottesnamen verwendet. Auch damit bleibt es Beziehungswort, wird nicht selbst zum Namen oder Würdetitel, der in spezifischer Weise auf Gott verweist. Eindeutigkeit erhält er nur durch den Zusammenhang. Erst unter dem Einfluss späterer dogmatischer Entwicklungen in der Christologie wird *kyrios* als Würdetitel oder Name Christi missverstanden.

1 Kor 8,6 b kann also nicht als Versuch gewertet werden, Jesus, den Messias, mit dem *Sch'ma Israel* als neben Gott stehend zu deuten. Damit wäre zudem eindeutig der jüdische Monotheismus in Frage gestellt. Es geht hier um die Gegenmacht gegen die *kyrioi* im Himmel und auf der Erde, wie V. 6 im Zusammenhang mit V. 5 es sagt.

Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem, durch »den alles entstand« ist meist kosmologisch im Sinne von Kol 1,15 gedeutet worden. Jesus würde dann auch in 1 Kor 8,6 als »Schöpfungsmittler« gedeutet. Die jüdische Tradition kennt Gestalten, die zu Beginn der Schöpfung von Gott erschaffen werden: die Weisheit (Prov 8,22–36; Philo, Leg. All. II 86). Slav. Henoch 33,4 und Jes 44,24 machen explizit klar, dass diese Gestalt nicht als Schöpfungskraft wie Gott gedeutet werden kann. Gott allein ist Schöpfer. Es wäre angemessener von dem »ersten Geschöpf« zu sprechen, statt von »Schöpfungsmittler«. Auch in den neutestamentlichen Wendungen, die als Anspielung auf diese Gestalt gedeutet werden können, wird immer deutlich: Sie ist ein Geschöpf Gottes und als solches mit allen anderen Menschen verbunden, nicht ihnen gegenüber einzigartig (s. *aparche* und *prototokos* in Kol 1,15; Röm 8,29; 1 Kor 15,20.23)¹⁰.

Die kosmologische Deutung der »alles«-Aussage in 1 Kor 8,6b ist jedoch weniger überzeugend als die Deutung dieser Worte auf die göttliche Neuschöpfung.

10. Die vielfältigen Vorstellungen von Selbstoffenbarungen Gottes und Gottes Gegenwart z. B. als Name oder Schechina (dazu s. z. B. Lenhardt/v.d. Osten Sacken, Rabbi Akiva, 159–163) und die Vorstellungen von ersten Geschöpfen wie der Weisheit bewegen sich im Rahmen des jüdischen Monotheismus. Die mythische Konstruktion »Schöpfungsmittler« ist ein religionswissenschaftliches Kunstprodukt, das in der Diskussion über die jüdischen Sprachmöglichkeiten der neutestamentlichen Christologie nicht pauschal benutzt werden kann. Gar zu leicht verbündet sich hier das religionswissenschaftliche Kunstprodukt mit christlich-dogmatischen Vorstellungen späterer Jahrhunderte.

fung¹¹ des *soma Christou*, der Gemeinde: »Wir leben durch ihn«, durch Christus. Dies ist ja das »Evangelium« des Paulus: Uns ist das Leben neu geschenkt worden, als Gott Jesus von den Toten erweckt hat. Wir sind neue Schöpfung (2 Kor 5,17).

Die oben zitierte Übersetzung in der Bibel in gerechter Sprache hält die Möglichkeit einer kosmologischen Deutung offen, ist aber auch auf die neue Schöpfung, den Leib Christi, beziehbar. Die Übersetzung von *kyrios* mit »Befreier« soll den politischen Bezug, dem Paulus in seiner Hinführung zum *Sch'ma Israel* großes Gewicht gibt (8,5), deutlich machen. Im Zusammenhang der Kapitel 8–10 ist diese politische Dimension von Bedeutung. Die Gottheiten der römisch-hellenistischen Städte wie Korinth sind zu einem nennenswerten Teil der römischen Loyalitätsreligion integriert. Mit ihrer Verehrung werden die Götter und Herrschaften Roms anerkannt. Darum müssen Messiasgläubige und jüdische Menschen beim Umgang mit Lebensmitteln und gesellschaftlichen Mahlveranstaltungen auf einem schmalen Grat gehen: Einerseits wollen sie auch öffentlich ihre Bindung an den Gott Israels leben, andererseits können sie nicht aus »der Welt auswandern« (5,10).

2. 1 Kor 15,20–28

In 1 Kor 15,20–28 wird das Thema der Mächte und Gewalten, das bei Paulus, wie schon gezeigt, wichtig ist, in einer großen mythischen Szene entfaltet.

20 Jetzt aber ist der Messias von den Toten aufgestanden – als Erster von den Toten.

21 Denn da durch einen Menschen der Tod kam, bringt auch ein Mensch die Auferstehung der Toten.

22 Wie wir nämlich alle sterben, weil wir wie Adam sind, so werden wir auch alle in Christus lebendig gemacht werden,

23 alle aber in einer besonderen Ordnung. Christus ist der Anfang, dann bei Christi Kommen jene, die zu ihm gehören.

24 Das Ende kommt dann, wenn der Messias seine Macht Gott übergibt, der wie Vater und Mutter ist. Christus beendet damit alle Herrschaft, alle Gewalt und alle Macht.

25 Er selbst soll nämlich Macht ausüben, bis *Gott dem Messias alle diese feindlichen Mächte unter seine Füße wirft* (Ps 110,1).

26 Der letzte Feind, der seine Macht verliert, ist der Tod.

11. So Wengst, Jesus, 72; Wolff, 1 Kor, 8–10.

27 Alles hat Gott ja unter seine Füße getan (Ps 8,7). Wenn es aber heißt, alles wird entmachtet, so ist klar, dass gemeint ist: außer Gott, denn Gott hat Christus alles übergeben.

28 Wenn dem Messias alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst alle Macht Gott übergeben, da Gott dem Messias alle Mächte unterwarf. So wird Gott alles in allem sein (Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache).

In V. 24 spricht Paulus vom Ende/*telos*: Alle Herrschaft, Gewalt und Macht wird bei diesem Ende besiegt sein. In V. 28 wird genau dieses Ende noch einmal benannt. Dann »wird Gott alles in allem sein«. Die Einzigkeit Gottes, von der das *Sch'ma Israel* redet, wird im Himmel und auf der Erde zu ihrer vollen Offenbarung kommen. Nicht hellenistische Mystik¹², sondern das *Sch'ma Israel* ist der Horizont von 28b.

In V. 20 beginnt der Text mit einer Zeitbestimmung: Jetzt/*nyni*. Dieses Jetzt ist bei Paulus die Zeit der gegenwärtigen Heilserfahrung: »Jetzt! ... ist Gottes Gerechtigkeit sichtbar geworden« (Röm 3,21). Jetzt beginnt die Auferstehung der Toten. Dieses Jetzt ist aber auch die Zeit des Kampfes für die Überwindung der Macht des Todes.

Aus diesen Beobachtungen zu den Zeitangaben in 15,20–28 ergeben sich Folgerungen für den Aufbau des Textes und für seine Zeitvorstellung. Zum Aufbau: V. 20–24 ist ein Jubelruf über die Gegenwart des Heiles: Der Messias ist auferweckt, Gott hat ihn dem Tod weggenommen. Damit ist der Anfang vom Ende der Todesmächte gekommen. In V. 25–28 führt der Text aus, wie dieser Anfang vom Ende aussieht. Christus/der Messias regiert als König (V. 25). Gott unterwirft ihm alle Mächte und Gewalten.

Die Zeitvorstellung des Textes: Er kennt nur die (1) Gegenwart der Heilserfahrung und des Kampfes gegen den Tod und (2) die Zukunft mit dem Ende der Todesmächte und dem Einzigsein Gottes. Das Wort *parusia* in V. 23 kann das Kommen Christi meinen, aber auch sein Gegenwärtigsein. Das Königein des Messias ist auch schon Gegenwart, die Gemeinde erlebt gerade am eigenen Leibe, dem Leib Christi, den Kampf gegen den Tod, den Gott durch die Auferweckung des Messias ermöglicht. Der Text will nicht drei Zeitstufen unterscheiden, wie man oft gemeint hat: 1. Gegenwart 2. messianisches Zwischenreich¹³ 3. Ende. Gegenwart und messianisches Reich sind im »jetzt« umfasst.

12. Weitere Begründungen und Forschungsüberblick bei Schrage z. St. Bd. 4, 186f.

13. So auch Lindemann, 1 Kor, 347; Schrage zu 15,23 Bd. 4, 169 sieht durch *epeita* 15,23 eine »Zwischenzeit zwischen Auferweckung Jesu Christi und der der Toten bei der Parusie« markiert.

epeita/dann (V. 23) leitet nicht eine neue Zeitstufe ein, sondern benennt die Folgen der Auferstehung Christi: die Auferstehung aller. In V. 23 sagt Paulus, es gäbe ein *tagma*/eine Ordnung, ein Zumessen durch Gott. Der Begriff meint im Kontext weniger eine militärische Ordnung, vielmehr ist das Handeln Gottes gemeint, das auf das »Ende« zielt. Die Absicht Gottes drückt auch das *dei*/muss V. 25 und *hina*/damit/so V. 28 aus. Es geht in 15,20–28 um ein prozesshaftes Geschehen, das aus Gottes Willen und Plan entsteht.

Interessant ist es, der Frage nachzugehen, wer im Text eigentlich das Handeln bestimmt? Gott oder der Messias? In V. 25 ist Gott das Subjekt des Handelns: Gott legt die Feinde unter die Füße des Messias (s. V. 26–28 und Ps 110,1). V. 26 spricht vom Geschehen der Unterwerfung der Todesmächte im *passivum divinum* und im Präsens, also vom Handeln Gottes in der Gegenwart. Nur in V. 24 könnte Christus der Handelnde sein, doch im Blick auf die Betonung des Handelns Gottes in diesem Abschnitt möchte ich mich auch hier V. 24 in einer Revision der Bibel in gerechter Sprache für die Übersetzung »Gott beendet« entscheiden. Das Handeln Gottes ist umfassend, alle Feinde des Lebens werden von Gott zunichte gemacht (7 mal *pas*/alle in V. 24–28).

Für die Christologie bedeuten diese Beobachtungen, dass es wenig Sinn macht, den Theozentrismus des Textes als Problem für den »Christozentrismus« anzusehen¹⁴. Das Wort Christozentrismus ist überhaupt für NT-Texte unangemessen. *Christus*, der Messias, *verkörpert Gottes Handeln* und die Gegenwart des Heiles, das Gott ermöglicht. Jede Erwähnung Christi ist ein Hinweis auf Gottes Handeln, also theozentrisch.

Das Ziel des Textes ist es, die Gegenwart zu deuten: Sie ist die Zeit des Kampfes gegen die Todesmächte, die Zeit des Königtums des Messias. Diese Todesmächte sind in Herrschaften und Gottheiten präsent, mit denen die Menschen im Römischen Reich in ihrem Alltag zu kämpfen haben. Der Tod, der letzte Feind, wird im Alltag und seiner Gewalt erlitten. Das natürliche Sterben müssen der Menschen ist dabei primär nicht im Blick¹⁵. Die Gegenwart des Königseins Christi ist seine Gegenwart als Leib Christi, als Gemeinde. Die Gemeinde ist Leib Christi (12,12.27). Ihre Kämpfe sind Ausdruck seines Königtums. Die Gegenwart ist die Zeit des Sieges über den Tod (V. 26).

Entgegen dem häufigen Eindruck, dass 15,20–28 von jenseitigen, zukünftigen und mythischen Ereignissen spricht, ist zu betonen, dass es hier um die

14. Zu dieser Diskussion s. Schrage, 1 Kor Bd. 4., z. St. 185; Heil, Theologische Interpretationen, 27–35.

15. S. dazu besonders Janssen, Anders ist die Schönheit der Körper, 107–146.

Konsequenzen der Bindung an den Messias in den Strukturen des Alltagslebens geht. Die Mächte und Gewalten beschneiden das Leben mit der Tora, das Leben als Kinder des Gottes Israels. Die Überwindung der Mächte steht vor der Tür, der Leib des Messias verkörpert Gottes Handeln für das Leben. In 1 Kor 3,21–23 wird wie hier die Heilserfahrung der Gegenwart in eschatologischer Sprache besungen: »... sei es Welt, sei es Leben, sei es Tod – sei es die Gegenwart, sei es die Zukunft. Alles ist euer, ihr aber gehört zum Messias, und der Messias zu Gott«.

Durch die Arbeit an der Christologie im 1 Kor ist auch eine Revision der Übersetzung von 15,23–28 in der Bibel in gerechter Sprache entstanden. Ich stelle die neue Übersetzung hierher, da sie meiner Einsicht in den Theozentrismus von 15,23–28 Ausdruck gibt.

1 Kor 15,20–28 Revision Bibel in gerechter Sprache¹⁶:

20 Jetzt aber ist der Messias von den Toten aufgeweckt worden – als Beginn des Lebens für die Verstorbenen.

21 Denn da durch einen Menschen der Tod kam, bringt auch ein Mensch die Auferstehung der Toten.

22 Wie wir nämlich alle sterben, weil wir wie Adam sind, so werden auch wir alle in Christus lebendig gemacht werden,

23 alle aber, wie Gott es ihnen zumisst. Christus ist der Beginn; alle, die zu Christus gehören, werden deshalb in seiner Gegenwart lebendig.

24 Die Vollendung geschieht, wenn der Messias seine Macht Gott, seinem Ursprung, übergibt. Gott beendet damit alle Herrschaft, alle Gewalt und alle Macht (*dynamis*).

25 Der Messias soll nämlich Macht (*basileia*) ausüben, bis Gott ihm alle diese feindlichen Mächte unter seine Füße wirft.

26 Der letzte Feind, der seine Macht verliert, ist der Tod.

27 Alles hat Gott ja unter die Füße des Messias getan. Wenn es aber heißt, alles wird entmachtet, so ist klar, dass gemeint ist: außer Gott, denn Gott hat Christus alles übergeben.

28 Wenn aber dem Messias alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst alle Macht Gott übergeben, da Gott dem Messias alle Mächte unterwarf. So wird Gott alles in allem sein (Dtn 6,4).

16. Für die 4. korrigierte und verbesserte Auflage der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh, voraussichtlich 2011. An dieser Übersetzung von 1 Kor 15 haben mitgearbeitet: Claudia Janssen, Dietlinde Jessen, Luise Metzler, Friederike Oertelt, Susanne Paul und Cathrin Szameit.

3. Phil 2,9.10

Phil 2,9–11:

9 Darum hat Gott den Erniedrigten erhöht
und ihm den Namen verliehen,
der über jeden Namen erhaben ist,
10 damit im Namen Jesu
sich alle Knie beugen sollen im Himmel und auf Erden und unter der Erde,
11 und jede Zunge bekennen soll,
dass Jesus Christus der Herr ist
zur Ehre Gottes, unserer Mutter und unseres Vaters.
(Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache)

Was ist der Name, der über jeden Namen erhaben ist?

Zunächst einige Überlegungen zur Methode und Hermeneutik. Der Philipperhymnus ist oft im Zusammenhang mit hellenistischer Mythologie und ihrem Bezug zu nachbiblischen z. B. weisheitlichen Traditionen im Judentum gelesen worden. Die »Gestalt Gottes« *morphe theou* (V. 6) kann dann als Wesensgleichheit mit Gott verstanden werden. Auch die Präexistenz Christi wird auf solchem Hintergrund plausibel, obwohl der Text dazu nichts sagt. Aus diesen Annahmen ergibt sich auch die Deutung von *harpagmon*/Raub in V. 6 als *res rapta*, denn Christus hat ja schon das Wesen Gottes, aber er hat es nicht als seine Beute behandelt. Es hat daneben immer schon Minderheitspositionen gegeben, die den Text konsequenter in den Zusammenhang jüdischer Traditionen stellen¹⁷. Neuerdings gibt es Deutungsansätze, die den Text zugleich aus dem politisch-religiösen Zusammenhang des römischen Imperiums verstehen¹⁸. Danach wäre der Weg Christi die Alternative zum triumphalen Weg des Herrschers in Rom. Im Folgenden soll das biblische und nachbiblische Judentum als primärer Hintergrund der Gedankenwelt des Textes angesehen werden, das allerdings immer auch in Verbindung mit außerjüdischer Kultur steht. Außerdem muss die Lebenswelt einer Gemeinde wie die in Philippi und eines Juden wie Paulus einbezogen werden: die politisch-religiöse Prägung der römisch-hellenistischen Städte durch imperiale Kultur und den religiös-politischen Herrschaftsanspruch Roms. Lese ich Phil 2,6–11 in diesem Kontext, so ergeben sich einige exegetische Entscheidungsmöglichkeiten für den Text.

17. Forschungsüberblick über die ältere Diskussion bei Gnlika 1987, 113–117.

18. S. besonders Heen, Phil 2,6–11, 125–154.

Phil 2,6 nimmt auf die Erschaffung Adams (und Evas) Bezug, auf die Gott-ebenbildlichkeit (Gen 1,26) und den Versuch der ersten Menschen, Gott gleich zu werden (Gen 3,5). *Harpagmon*/Raub bezeichnet die *res rapienda*, also eine Würde, die der Mensch zuvor nicht besitzt, denn Gottebenbildlichkeit bedeutet nicht Gottgleichheit. Der Wunsch oder die Behauptung Gott gleich zu sein, ist in jüdischen Ohren Ausdruck von Hybris und Blasphemie (s. Joh 5,18; Ez 28,2). Die Kaiser in Rom jedoch lassen sich seit Augustus in den östlichen Provinzen als Gott feiern. Das Stichwort *isa theo*/gottgleich V. 2 verweist klar auf diesen politischen Zusammenhang¹⁹. Die Würde des Ebenbildes Gottes wird der angemäßen Vergottung des kaiserlichen Herrschers entgegengestellt.

Darin gleicht der Gedanke von V. 6 der rabbinischen Legende von Rabbi Hillel²⁰. Rabbi Hillel erklärt, er wolle baden gehen, um ein Gebot zu erfüllen. Seine Schüler wundern sich, wieso ist das ein Gebot? Rabbi Hillel sagt: Die Kaiserstatuen, die in den Theatern und Zirkussen stehen, werden von bezahlten Funktionären gewaschen. Ich bin als Ebenbild Gottes geschaffen, um wie viel mehr muss mein Körper gebadet werden! Rabbi Hillel leitet das Badegebot für sich also aus Gen 1,26 und seiner Bedeutung im Kontext des Kaiserkultes ab: Das Ebenbild Gottes ist mehr wert als das »Ebenbild« des Kaisers.

Gegen die Deutung von V. 6 aus dem Zusammenhang der Schöpfungsgeschichte ist die Wortwahl von V. 6 kein überzeugendes Argument. Die Septuaginta spricht zwar in Gen 1,26 nicht von *morphe*, sondern von *eikon* und *homoïoma*, doch hat *morphe* hier keinen anderen Bezug als den Gedanken von Gen 1,26, wie auch die spätere Parallele Kol 1,15 zeigt. Hier ist Christus als *eikon* Gottes geschaffen.

Anders als Adam geht dieses Ebenbild Gottes freiwillig den Weg nach unten in die Erniedrigung von Menschen durch Menschen. Zwei dieser Erniedrigungen werden genannt: Sklaverei und Kreuzigung (V. 7.8). Das Wort *anthropos*, das zweimal in V. 7b steht, ist auf V. 6 *isa theo*/gottgleich bezogen. Jesus hat nicht danach begehrt, gottgleich zu sein, er geht den Weg der Menschen, und zwar erniedrigter Menschen. Das Wort »Sklave« wird in der Auslegungstradition meist nicht ernst genommen. Es wird dann als Umschreibung der Menschwerdung gelesen. Doch hier wird nicht allgemein vom Menschsein geredet, sondern von erniedrigten (V. 8) Menschen. Dieser Lobpreis wird von Menschen gesprochen, die entweder selbst versklavt sind oder die in der Gemeinde eng mit

19. Heen, Phil 2,6–11, 125–154.

20. Midrasch Leviticus rabba Par. 34,3.

Sklavinnen und Sklaven zusammenleben. Besonders aus Röm 16 ist zu erschließen, dass in den messianischen Gemeinden zur Zeit der Paulusbriefe ein hoher Anteil der Beteiligten Versklavte waren. Die Sklaverei der römischen Kaiserzeit war Grundlage der Ökonomie im Interesse der Eliten, sie war ein Massenphänomen und mit extremer Gewaltunterworfenheit verbunden. Die Körper der Versklavten waren unbegrenzt dem Zugriff der Herrschaft preisgegeben²¹. Nun war Jesus nach allem, was die Evangelien erzählen, im rechtlichen Sinne kein Sklave, sondern frei geboren. Die Kreuzigung war ein typisches Mittel zur Repression Versklavter – aber auch politisch Verdächtiger. Das Sklavenleben Jesu ist hier sicherlich nicht metaphorisch gemeint, dazu ist der Text zu deutlich daran interessiert, Jesu Erniedrigung in Worte zu fassen. Eher ist anzunehmen, dass sein Schicksal als dem eines Sklaven entsprechend verstanden wird – ganz besonders wegen seines Todes. Durch diese Sätze solidarisieren sich die Menschen, die diese Sätze sprechen, mit den Versklavten neben ihnen oder, wenn sie selbst versklavt sind, wissen sie Gott auf ihrer Seite. Denn der Messias bringt Gottes Offenbarung und Handeln auf diese Erde.

Nach diesem kurzen Durchgang durch Phil 2,6–8 wende ich mich jetzt der Frage zu, was der »Name über alle Namen ist« (Phil 2,9). Traditionell ist argumentiert worden, es sei der Gottesname in der Form des Wortes *kyrios*²². Im Neuen Testament wird wie in der griechischsprachigen Septuaginta *kyrios* für Gott benutzt. Es steht als Übersetzung von Adonaj und Platzhalterwort *an Stelle* des Gottesnamens, es ist gerade nicht der Name Gottes. Wenn hier mit den Namen über alle Namen tatsächlich Christus neben Gott gestellt würde, dann wäre der Vers bewusste Provokation jüdischer Vorstellungen von der Ehrung Adonajs, des einzigen Gottes. Doch darauf deutet im Text nichts. Gott selbst gibt Jesus diesen Namen über alle Namen (V. 9) und die Huldigung vor Jesus durch alle globalen Mächte (V. 10.11) geschieht zur Ehre (*doxa*) Gottes²³, des Ursprungs (V. 11). *In V. 10 wird ganz klar gesagt, was der Name sei: Jesus*²⁴. Die

21. Dazu Kreuzer/Schottroff, Art. Sklaverei, 524–530.

22. Belege erübrigen sich wegen der Verbreitung dieser Annahme. Grundlegend zur Kritik an dieser Auslegungstradition: Klappert, 1. Gebot, 116–122.

23. Für dieses Argument s. auch Wengst, Jesus, 73; Klappert, 1. Gebot, 119; Schrage, Unterwegs zur Einzigkeit, 200f.

24. Klappert, 1. Gebot, 121, versteht den Erhöhungsnamen als Name des Messias Königs im Sinne eines messianisch gedeuteten Ps 72,17. Aber »König« oder »Messias« ist eigentlich kein Name. Setzt nicht auch Ps 72 voraus, dass der König einen (im Text nicht genannten) individuellen Namen hat? Jedenfalls finde ich das Gewicht, das Phil 2,10 dem Namen »Jesus« gibt, so eindeutig, dass ich den Erhöhungsnamen nur so deuten kann.

besondere Würde des Namens »Jesus« lässt sich auch aus der Wendung erkennen: »die den Namen Jesu, des Messias anrufen« (1 Kor 1,2) bzw. aus der Taufe auf den Namen Jesu. Oder aus 1 Kor 12,3: Menschen sprechen sich Jesus zu eigen »*kyrios Jesus*«. Der Allerweltsname Jesus wird in Mt 1,21–25 mit Jesaja 7,14 gedeutet: »Emmanuel, Gott mit uns«.

Gerade weil der Name ein normaler Männername ist, ist Gottes Nähe durch diesen Menschen Jesus, der den Weg eines Sklaven gegangen ist, offenbar geworden. Mit dem Namen »Jesus« wird seine Erniedrigung verbunden. Gerade dieser Name wird von Gott zum Namen über alle Namen gemacht. Name über alle Namen – das heißt, dass der Messias mit seiner von Gott verliehenen Macht das Leben der Schöpfung bewahrt und die lebensfeindlichen Mächte – die anderen Namen – im Himmel, auf der Erde und unter der Erde überwindet (Phil 2,10 vgl. oben 1 Kor 15,42 und Eph 1,21).

Zusammenfassung in Thesen zur Christologie bei Paulus

1. Eine hoheitliche Christologie, die in irgendeiner Weise Gottgleichheit annimmt, ist dem *Sch'ma Israel* nicht angemessen, s. besonders 1 Kor 8,6.
2. Die mythologische Konstruktion einer Schöpfungsmittlergestalt in jüdischen Texten, die zur Begründung einer Gottgleichheitschristologie dient, übergeht die in den jeweils herangezogenen jüdischen Texten deutliche Differenz zwischen Gott und den Geschöpfen. Gottes Selbstoffenbarungen bringen kein Mittelwesen zwischen Gott und Menschen hervor.
3. Durch die Auferweckung des Messias hat Gott den lebensfeindlichen Mächten ein Ende gesetzt. Dieses Leben schaffende Handeln Gottes geschieht jetzt/*nyni*, s. besonders 1 Kor 15,23–28; Phil 2,9–11.
4. Christus ist lebendig als *soma Christou*, Leib Christi, als Gemeinde, s. besonders 1 Kor 12,27.12.
5. Der Kampf Christi gegen die Todesmächte findet »jetzt« als Kampf des *soma Christou* für das Leben auf der Erde statt, s. besonders 1 Kor 15,23–28.
6. Die Entmachtung der Todesmächte geschieht im Leben nach der Tora durch die Gemeinde (1 Kor 7,19).
7. Der Prozess der Auferstehung (1 Kor 15,23) ist fast am Ziel, s. 1 Kor 3,21–23.

Literatur

- Bauckham, Richard, *God Crucified: Monotheism and Christology in the NT*, Grand Rapids, 1998.
- Crüsemann, Frank, *Die Kinderfrage und die christliche Identität angesichts des Judentums* (zu Dtn 6; 6,20–25), in: *Junge Kirche*, Extraheft 30. Deutscher Evangelischer Kirchentag, Hannover 2005, 43–54.
- Deißmann, Adolf, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 4. Aufl. 1923.
- Friedländer, Ludwig, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, Bd. 3, Leipzig 1923.
- Gnilka, Joachim, *Der Philipperbrief*, Freiburg/Basel/Wien 4. Aufl. 1987.
- Heen, Erik, Phil 2,6–11 and Resistance to Local Timocratic Rule: *Isa thea* and the Cult of the Emperor in the East, in: Richard Horsley (Hg.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg/London/New York 2004, 125–154.
- Heil, Uta, Theo-logische Interpretationen von 1 Kor 15,23–28, in: *ZNW* 84 (1993) 27–35.
- Janssen, Claudia, *Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15*, Gütersloh 2005.
- Klappert, Bertold, *Hat das Neue Testament das 1. Gebot übertreten und Christus vergöttert? Vorläufige Überlegungen zur Christologie als Auslegung des 1. Gebotes*, in: Magdalene L. Frettlöh/Hans P. Lichtenberger (Hg.), *Gott wahr nehmen. FS Christian Link*, Neukirchen-Vluyn 2003, 97–126.
- Kreuzer, Siegfried/Schottroff, Luise, *Art. Sklaverei*, in: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, hg.v. Frank Crüsemann/Kristian Hungar/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Luise Schottroff, Gütersloh 2009, 524–530.
- Latte, Kurt, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- Lenhardt, Pierre/von der Osten Sacken, Peter, *Rabbi Akiva*, Berlin 1987.
- Lindemann, Andreas, *Der erste Korintherbrief*, HNT 9,1, Tübingen 2000.
- Schottroff, Luise, »Wir richten die Tora auf« (Röm 3,31 und 1 Kor 5,1–13). *Freiheit und Recht bei Paulus*, in: *Freiheit und Recht. FS Frank Crüsemann*, hg. v. Christof Hardmeier/Rainer Kessler/Andreas Ruwe, Gütersloh 2003, 429–450.
- Schottroff, Luise, *Die Theologie der Tora im ersten Brief des Paulus an die Gemeinde in Korinth*, Vortrag bei dem Internationalen Neutestamentlertreffen »Neuestes vom Neuen Testament«. Ev. Akademie Tutzing 12. bis 14. Juni 2009, erscheint im Konferenzband hrsg. von Wolfgang Stegemann, Kohlhammer Verlag 2010.
- Schrage, Wolfgang, *Unterwegs zur Einzigkeit und Einheit Gottes. Zum »Monotheismus« des Paulus und seiner alttestamentlich-jüdischen Tradition*, in: *EvTh* 61 (2001) 190–203.
- Schrage, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII, Bd. 1–4, Zürich, Braunschweig und Neukirchen-Vluyn 1991–2001.
- Smith, Dennis E., *From Symposium to Eucharist*, Minneapolis 2003.
- Weeber, Karl-Wilhelm, *Alltag im Alten Rom*, Zürich 1995.
- Wengst, Klaus, *Jesus zwischen Juden und Christen*, 2. Aufl. Stuttgart 2004.

Wengst, Klaus, »Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!«. Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008.

Wlosok, Antonie, Rom und die Christen, Stuttgart 1970.

Wolff, Christian, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 7, Teil II, Berlin 3. Aufl. 1990.