

Politische Theologie im Philipperbrief?

SAMUEL VOLLENWEIDER

„Er hatte Sinn dafür, wo die Macht zu finden ist und wo eine Gegenmacht zu etablieren ist.“ (Jacob Taubes)¹

Seit einiger Zeit hat eine Pauluslektüre stark an Boden gewonnen, die den Apostel im Kontext des römischen Reichs und seiner Gesellschaft situiert. Den öffentlichkeitswirksamsten Auftritt kann die anti-imperiale Paulusdeutung für sich in Anspruch nehmen, die in einigen programmatischen, von Richard Horsley herausgegebenen Aufsatzbänden zu Wort kommt.² Unter Berufung auf die „new perspective on Paul“ wird die paulinische Theologie nicht mehr im Gegenüber zum Judentum, sondern vielmehr im Gegenüber zum Imperium Romanum rekonstruiert. Der Apostel wird als prononcierter Gegner des Kaiserreichs verstanden. Abgesehen von diesem Typ von engagierter Pauluslektüre, die in vielem an ältere progressive, befreiungstheologische Ansätze anknüpft,³ macht auch die Veränderung der exegetischen Grosswetterlage ihren Einfluss auf das Verständnis der Pau-

¹ J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993, 26.

² R.A. HORSLEY (Hg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman imperial Society*, Harrisburg 1997; DERS. (Hg.), *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (FS K. Stendahl), Harrisburg 2000; DERS. (Hg.), *Paul and the Roman imperial Order*, Harrisburg 2004. W. POPKES hat diesen Typ politischer Paulusdeutung vor einigen Jahren mit wohlthuender kritischer Distanz auch im deutschen Sprachraum bekannt gemacht: Zum Thema ‚Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften‘, *ThLZ* 127 (2002) 850–862.

³ Vgl. z.B. N. ELLIOTT, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Maryknoll 1994; J.D. CROSSAN, *In Search of Paul. How Jesus’s Apostle opposed Rome’s Empire with God’s Kingdom*, San Francisco 2004; U.E. EISEN, „Ich vernechte die Streitwagen ...“. Aspekte paulinischer Herrschaftskritik und ihre alttestamentlichen Wurzeln, *ZNT* 14 (2004) 31–39.

lusbriefe markant geltend:⁴ Mit der Verschiebung des Fokus weg von Theologie und Traditionsgeschichte hin zu Kulturanthropologie und Sozialgeschichte ist das Interesse an den gesellschaftlichen Kontexten des paulinischen Evangeliums sprunghaft gewachsen, etwa in der Frage nach der Bedeutung des Patronats oder von Vereinen für die jungen heidenchristlichen Gemeinden.

Die folgenden Zeilen beschäftigen sich mit der Frage, ob der Philipperbrief einer politischen Lektüre offen steht, genauer: einer vom Briefschreiber Paulus intendierten politischen Lektüre.⁵ Mit gutem Grund erinnert Jürgen Becker, der mit der vorliegenden Buchpublikation geehrt wird, daran, dass „die Rede vom (himmlischen) ‚Bürgerrecht‘ (Phil 3,20) [...] aus der allgemeinen politischen Sprache stammt“.⁶ Das himmlische Polituma firmiert sogar als Markenzeichen der anti-imperialen Paulusexegese.⁷ Natürlich provoziert insbesondere der Status der Stadt Philippi als römische Kolonie, als COLONIA IULIA AUGUSTA PHILIPPENSIS, die Frage nach einer politischen *message* des Apostels an seine Gemeinde. Im Folgenden gehe ich, getragen von einem zunehmend starken Trend in der Philipperbriefforschung, von der Einheit des Briefdokuments aus.

1 Ein Leitmotiv des Philipperbriefs: Dem Evangelium entsprechendes ‚Bürgerleben‘ (1,27–2,4)

Mit 1,27 leitet Paulus von personbezogener Information zu einer thematischen Darstellung über, die um den Anspruch des Evangeliums kreist

⁴ Für politische Bezüge der paulinischen Theologie interessieren sich auch insbesondere D. GEORGI, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, engl. Übs. Minneapolis 1991; H. SONNTAG, *NOMOS ΣΩΤΗΡ*. Zur politischen Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext (TANZ 34), Tübingen 2000; B. BLUMENFELD, *The political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (JSNT.SS 210), Sheffield 2001. Schmerzlich vermisst man eine Monographie zu Röm 13,1–7, die das komplexe Feld politischer Theorien und Theologien des frühen Prinzipats für die Auslegung dieses belasteten Texts aufarbeitet.

⁵ Das Thema ist jüngst am Kongress der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie in Berlin (Sept. 2005) auch von A. STANDHARTINGER behandelt worden: Die paulinische Theologie im Spannungsfeld römisch-imperialer Machtpolitik. Eine neue Perspektive auf Paulus, kritisch geprüft anhand des Philipperbriefs, erscheint in: F. Schweitzer (Hg.), *VWGTh. Mit Recht stellt M. TELLBE, Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians* (CB.NT 34), Stockholm 2001, 276, fest: „With regard to its terminology, Philippians is one of Paul's most political letters“.

⁶ J. BECKER, *Paulus. Apostel der Völker* (UTB 2014), Tübingen³1998, 454.

⁷ HORSLEY, *Introduction: Paul's counter-imperial Gospel*, in: *Paul and Empire*, 140 („but our government is in heaven“).

(1,27–2,18). Leitwortartig ruft er zum πολιτεύεσθαι in Entsprechung zum Evangelium auf (1,27a). Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass das Lexem, das der Apostel sonst nicht verwendet, in unserem Kontext nicht allgemein auf den „Lebenswandel“ (περιπατεῖν) abhebt, sondern eine prägnante, spezifische Semantik zum Zug bringt: „Bürger sein“, „sich als Bürger verhalten“, „als Bürger leben“.⁸ Peter Pilhofer hat auf einige interessante Inschriften aufmerksam gemacht, in denen die „Würdigkeit“ im Blick auf die Polis gepriesen wird.⁹ Der Apostel nimmt dabei Bezug auf das *Evangelium*, das den Massstab der Würdigkeit vorgibt. Er transponiert das für Christen in Anspruch zu nehmende „Bürgerleben“ vom politischen auf ein transzendentes Niveau. Es geht in Phil 1,27 also nicht um das angemessene Wahrnehmen des römischen Bürgerrechts, das die überwiegende Mehrzahl der Christen von Philippi ohnehin nicht ihr eigen nennen konnte,¹⁰ sondern um das Wahrnehmen des dem Evangelium entsprechenden *himmlischen* Bürgerrechts (3,20f).

In den beiden folgenden Abschnitten 1,27–30 und 2,1–4, die vielfach aufeinander bezogen sind, formuliert Paulus einen markanten Aufruf zur inneren *Einheit*. In welchem Mass die Einheitsparänese auf aktuelle Dissonanzen in der Gemeinde Philippis Bezug nimmt, lässt sich schwer rekonstruieren. Beim Dissens zwischen Euodia und Syntyche (4,2f) scheint es sich lediglich um eine Rivalität zwischen zwei einflussreichen Frauen zu handeln; die Notiz gibt kaum den Schlüssel für eine Gesamtdeutung von Phil her. Dieser gibt keine klar erkennbaren Textsignale dafür zu erkennen, dass soziale Dissonanz in der Gemeinde von Philippi ein brennendes Pro-

⁸ Zur Diskussion vgl. P. T. O'BRIEN, *Commentary on Philippians* (NIGTC), Grand Rapids 1991, 146f; M. SILVA, *Philippians* (BECNT), Grand Rapids 2005, 80f. – Die politische Semantik wird insbesondere durch zahlreiche Inschriften bezeugt (z.B. Ehreninschrift aus Athen IG II/2 3625 Z. 6: πολιτευσάμενον πάσαν πολιτείαν ἄριστα).

⁹ P. PILHOFER, *Philippi*, Bd. I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995, 136–139. In einem philippischen Ehrendekret aus Gazoros ist davon die Rede, dass ein Wohltäter „in einer des Königs und seiner Mitbürger würdigen Weise (ἀξίως τοῦ τε βασιλέως καὶ τῶν πολιτῶν)“ gewirkt hat (Nr. 543 Z. 9f in der Sammlung von P. PILHOFER, *Philippi*, Bd. II: Katalog der Inschriften von Philippi [WUNT 119], Tübingen 2000, 533f). PILHOFER erinnert an die inschriftlich sehr häufig begegnende Kombination ἀξίως τῆς (ἡμετέρας) πόλεως (z.B. in Oropos: IG VII 387 Z. 6; oder im thessalischen Larisa: IG IX/9 520 Z. 9). Ich weise ferner hin auf eine hübsche Inschrift aus dem taurischen Chersonesos, wonach einer „sein Bürgerleben würdig der erwiesenen Gunst (sc. der Einbürgerung) geführt hat πολίτας ποιηθεὶς [...] ἀξίως ἐπολιτεύσατο τὰς χάριτος ταύτας, IosPE I/2 691 Z. 6; zit. nach der Fassung in der digitalen Datenbank PHI#7)“.

¹⁰ Vgl. P. OAKES, *Philippians. From People to Letter* (MSSNTS 110), Cambridge 2001, 55–76; dazu meine Rezension in: BZ 46 (2002) 151f.

blem gewesen wäre.¹¹ Paulus' Ermahnung dürfte eher prophylaktisch die zersetzende Wirkung einer Bedrängnis von Seiten der Umwelt einerseits¹² und von befürchteten Turbulenzen im Gefolge von jüdischen Gegnern andererseits (3,2ff) ins Visier nehmen.

Für unsere Fragestellung entscheidend ist die Beobachtung, dass der Apostel sein Anliegen im Kontext griechisch-hellenistischer Traditionen artikuliert, die um das Thema der *Homonia*, der Eintracht, kreisen. In Griechenland ist *ὁμόνοια* seit dem peloponnesischen Krieg ein ideenpolitisches Schlagwort erster Güte, das über zahlreiche Sinnverschiebungen hinweg bis in die Kaiserzeit hinein eine politische Semantik transportiert, belegt nicht nur durch literarische Texte, sondern auch durch zahlreiche Inschriften und Münzen.¹³ Ähnlich wie im 1. Korintherbrief¹⁴ macht sich Paulus auch im Philipperbrief diesen Typ politischer Rhetorik zu eigen, der mit einem relativ breiten terminologischen Arsenal operiert.

Auf den ersten Blick scheint sich zwar ein anderer Verständnisschlüssel anzubieten, nämlich die *Freundschaftsthematik*. „Eine Seele“ zu teilen, an „einem Geist“ teilzuhaben variiert die alte Freundschaftstopik, wonach Freunde alles teilen, sogar das Selbst.¹⁵ Man hat aus diesem Grund den Philipperbrief oft vorzugsweise von der Rhetorik der Freundschaft her in-

¹¹ Anders z.B. N.A. DAHL, *Euodia and Syntyche and Paul's Letter to the Philippians*, in: L.M. WHITE/O. L. YARBROUGH (Hg.), *The social World of the first Christians* (FS W.A. Meeks), Minneapolis 1995, 3–15; D. PETERLIN, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church* (NT.S 79), Leiden 1995; auch R.S. ASCOUGH, *Paul's Macedonian Associations* (WUNT II/161), Tübingen 2003, 139–144. Auf den Konflikt zwischen Gemeindegliedern (inn)en und Paulus fokussiert C.B. KITTREDGE, *Community and Authority. The Rhetoric of Obedience in the Pauline Tradition* (HTS 45), Cambridge Mass. 1998, 101–110.

¹² Allerdings kann der Versuch von OAKES, *Philippians*, 99–102, die Einheitsparänese durch ökonomische Not zu erklären, nicht überzeugen.

¹³ Vgl. die breite Übersicht bei K. THRAEDE, *Art. Homonoia (Eintracht)*, *RAC* 16 (1994) 176–289; ferner G. THÉRIAULT, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Québec 1996; P.R. FRANKE/M.K. NOLLÉ, *Die Homonoia-Münzen Kleinasiens und der thrakischen Randgebiete*, Saarbrücken 1997.

¹⁴ Vgl. M.M. MITCHELL, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (HUTh 28), Tübingen 1991; ferner L.L. WELBORN, *On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1–4 and ancient Politics*, *JBL* 106 (1987) 85–111; dazu mein Aufsatz: *Viele Welten und ein Geist*, in: S. VOLLENWEIDER, *Horizonte neutestamentlicher Christologie* (WUNT 144), Tübingen 2002, 193–213.

¹⁵ Ich erinnere lediglich an Lukians Skythen Toxaris, für den Orestes und Pylades als die Gesetzgeber der Freundschaft gelten, „wie man jegliches Geschick mit den Freunden teilen muss (ὡς χρῆ τοῖς φίλοις ἀπάσης τύχης κοινωνεῖν, 5)“, miteinander und füreinander. Das „Hohelied der Freundschaft“ bietet zahlreiche Exempla für das berühmte Sprichwort *communia esse amicorum inter se omnia* (lat. seit Terenz, *Ad* 804). Geradezu leitmotivisch fungieren Termini wie *κοινωνεῖν*, ὑπὲρ ἀλλήλων (z.B. 6f). Freunde sind, soweit es möglich ist, eins geworden, ein einziger Leib (53).

terpretiert.¹⁶ Unsere Fragestellung legt aber eine andere Lektüre nahe: Der Apostel transponiert die – im Ansatz auf Individuen bezogene – Freundschaftstopik auf das *Ganze* der Gemeinschaft.¹⁷ Genau dies entspricht nämlich einem markanten Zug der auf Homonoia zielenden politischen Rhetorik: Seit Aristoteles, vielleicht sogar schon seit Solon, wird das Modell der Freundschaft auch auf die Polis und ihre Eintracht übertragen.¹⁸ So führen zahlreiche antike Schriften die Überschrift *περὶ ὁμόνοιας*.¹⁹

Im Blick auf die Ideengeschichte der Homonoia-Topik gibt unser Textabschnitt Anlass zu drei interessanten Beobachtungen:

1. In der Entwicklung des Homonoia-Gedankens zeigt sich immer wieder die charakteristische Tendenz, den von Haus aus neutralen – und nicht zufällig von der Sophistik propagierten – Begriff der „Eintracht“, also des Konsensprinzips, durch Rekurs auf *normierende Größen* zu vereindeutigen. Homonoia weist so etwa zurück auf die Eunomia, auf die gesetzmäßig geordnete Struktur eines Gemeinwesens. Die politische Philosophie hat ihrerseits die Homonoia zwischen Menschen, Gruppen und Städten in der kosmischen Harmonie wurzeln lassen. Paulus bezieht die Homonoia auf das Evangelium zurück. Es ist das Christusgeschehen, das die ihm eigen-

¹⁶ Die Diskussion über die Tragweite der Freundschaft für Briefform und Thema von Phil ist uferlos. Vgl. z.B. L.M. WHITE, *Morality between two Worlds. A Paradigm of Friendship in Philippians*, in: D.L. BALCH u.a. (Hg.), *Greeks, Romans, and Christians* (FS A.J. Malherbe), Minneapolis 1990, 201–215; A.J. MALHERBE, *Paul's Self-Sufficiency* (Philippians 4:11), in: T. FORNBERG/D. HELMHOLM (Hg.), *Texts and Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, Oslo u.a. 1995, 813–826; J. REUMANN, *Philippians and the Culture of Friendship*, *Trinity Seminary Review* 19 (1997) 69–83; DERS., *Philippians, especially Chapter 4, as a „Letter of Friendship“*, in: J.T. FITZGERALD (Hg.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World* (NT.S 82), Leiden 1996, 83–106; J.T. FITZGERALD, *Philippians in the Light of Some Ancient Discussions of Friendship*, a.a.O. 141–160.

¹⁷ Vgl. dazu besonders B. WINTER, *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens*, *Grand Rapids* 1994, 81–104. Allerdings ist zu beachten, dass mindestens im antiken Raum individuelle und korporative Sphären nicht scharf voneinander abzugrenzen sind; Freundschaften spielen in der Politik eine entscheidende Rolle (Hetairien; Übertragung der Freundschafts- und Feindschaftsregeln auf Beziehungen zwischen Städten); vgl. H.-J. GEHRKE, *Art. Freundschaft I*, *DNP* 4 (1998) 670f. Zumal im Vereinsleben spielt die auf Homonoia zielende Rhetorik eine markante Rolle; auch Apg 4,32 und die paulinischen Briefe sind auf dieser Linie einzuzeichnen. In späterer Zeit ist insbesondere auf IClem (z.B. 20,11) und Ignatius (z.B. *Magn* 6,1) zu verweisen.

¹⁸ Vgl. die Hinweise zu Aristoteles, dem ersten Theoretiker der Freundschaft, und zur Stoa bei THRAEDE, *Art. Homonoia*, 186–188. Ob Solon bereits die Übertragung der Philia-Motivik auf das politische Niveau bezeugt, wie E. KATZ ANHALT, *Solon the Singer. Politics and Poetics*, Lanham 1993, 144–148, behauptet, scheint mir zweifelhaft; vgl. demgegenüber die Fehlanzeige bei CH. MÜLKE, *Solons politische Elegien und Iamben* (Beiträge zur Altertumskunde 177), München 2002.

¹⁹ Die berühmtesten Texte sind die Städtereden Dions von Prusa, or 38–41.

tümliche Form von Einheit in der Gemeinschaft erzeugt. Wir kommen darauf unten nochmals zurück. Nur am Rand sei angemerkt, dass auch der Terminus „Evangelium“ noch einmal politische Assoziationen transportiert.

2. Einer der Hauptimpulse der auf Homonoia zielenden Rhetorik hebt auf die Notwendigkeit der Einheit *im Gegenüber von Feinden* ab. So muss sich Athen im Kampf gegen die spartanische Bedrohung einmischen. Die griechischen Städte bedürfen der Homonoia im Widerstand gegen die Barbaren. Paulus formuliert Phil 1,27–30 seinen durch militärisch-agonistische Metaphern angereicherten Aufruf zur Einheit im Kontext der Bedrohung durch Gegner, die sowohl den Philippnern wie ihm selbst Leiden verursachen.²⁰ Es spricht viel dafür, in den Widersachern die pagane Umwelt und ihre Repräsentanten zu identifizieren.²¹ Der Christusglaube hat bei den Philippnern primär soziale Ausgrenzung und ökonomische Not zur Folge, bei Paulus sogar Haft und Todesbedrohung. Im Stichwort „Rettung“ (1,28) schwingt auch die Dimension der Erhaltung des Gemeinwesens mit.

3. Zur Topik der Einheitsermahnung zählt die Verurteilung von Habsucht und Ehrsucht zugunsten eines gemeinschaftlichen Ethos. Dieses setzt auf *Selbstbeschränkung*, auf Bescheidenheit, Masshalten und Verzicht. Durch die Freundschaftstopik verstärkt sich dieser Zug. Paulus greift in Phil 2,1–4, also in demjenigen Abschnitt, wo Einheit *ad intra* reflektiert wird, auf dieses Muster politischer Ethik zurück. Selbstbeschränkung wird vom Prinzip der Liebe her radikalisiert und wieder auf das Evangelium, konkret auf das Christusgeschehen, bezogen (2,5ff). Gegen Selbstsucht und Ruhmsucht wird die Haltung der Niedrigkeit, der Demut aufgebieten, die es allererst erlaubt, sich an die Stelle des Anderen versetzen zu lassen. Die Radikalisierung der für Eliten charakteristischen Ethik der Selbstbeschränkung zeigt sich etwa darin, dass die zumeist negative Semantik der ταπεινοφροσύνη markant umgewertet wird.

Wir ziehen einen vorsichtigen Schluss. Die Dominanz politischer Rhetorik in unserem Abschnitt aus dem Philipperbrief ist unübersehbar. Sie lässt sich so deuten, dass Paulus die christliche Gemeinde als Gemeinwesen, als *Polis* zeichnet, die in Einheit der äusseren Bedrohung widersteht und sich dabei auf das Evangelium von Jesus Christus zurückbezieht.

²⁰ Zur militärischen Semantik vgl. E.M. KRENTZ, *Military Language and Metaphors in Philippians*, in: B.H. MCLEAN (Hg.), *Origins and Method*. FS John C. Hurd (JSNTS.SS 86), Sheffield 1993, 105–127; die Kombination von Agonmetaphorik und Soldatensprache arbeitet heraus U. POPLUTZ, *Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmotaphorik bei Paulus* (HBS 43), Freiburg u.a. 2004, 298–304.

²¹ Zur Identifikation des Leidens vgl. besonders OAKES, *Philippians*, 77–99; DERS., *God's Sovereignty over Roman Authorities*, in: DERS. (Hg.), *Rome in the Bible and the early Church*, Carlisle 2002, 126–141: 128f.

weiss. Die Frage, ob diese ekklesiologische Beanspruchung politischer Sprache bereits eine politische Antithese impliziert, stellen wir noch zurück.

2 Die Weltherrschaft des Kyrios Jesus Christus (2,5–11)

Im anschliessenden Abschnitt bezieht Paulus seinen Aufruf an die Philipper zur Einheit auf den Christusweg zurück. Das Christuslob in 2,5–11 ist in jüngerer Zeit verstärkt vor dem Hintergrund von *Herrschaftskategorien* und speziell dem Kaiserkult gedeutet worden.²² Wie immer die Entstehung unseres Stücks zu rekonstruieren ist, entbirgt es im Vollzug einer kontextuellen Lektüre einigen politischen Sprengstoff. Drei verschiedene Momente sind festzuhalten:

1. Die Beanspruchung der *Kyrioswürde* für Jesus Christus (2,9–11) thematisiert die Legitimität von Herrschaft. Kyriostitel, Akklamation und Proskynese zählen zu den Markenzeichen des Prinzipats. Auch wenn die Rede von der weltumspannenden Herrschaft des Christus im restlichen Teil des Philipperbriefs keine erkennbare Rolle spielt, steuert sie aufgrund ihrer zentralen Position im Briefganzen die Lektüre massgeblich mit. Ganz unabhängig davon, welche Funktion man dem Kaiserkult in Philippi zuschreibt, verweist unsere Stelle doch auf einen anderen, soteriologisch schlechthin entscheidenden Kult.

2. Der erste Teil des Christuslobs (V.6–8) lässt sich so deuten, dass er die für die Würde der κυριότης ausschlaggebende *Qualifizierung des Herrschaftsträgers* nachzeichnet. Die Haltung der Demut, also der von Paulus in 2,1–4 geforderten Bereitschaft, sich in die Position des Anderen versetzen zu lassen, wird in V.6–8 paradigmatisch in der Gestalt des Christus verbildlicht. Im Schema des hellenistisch-römischen Fürstenspiegels verzichtet der vorbildliche Herrscher auf das Auskosten seiner Position zugunsten des Wohls seiner Untertanen. Er widersteht der Gefahr von Hochmut und Arroganz. Seine Selbstbeschränkung und sein Dienst am Gemeinwesen können bis zum Tod führen. In der Gestalt des Christus wird dieser Qualitätsanspruch an den Herrscher wiederum in einer radikalen

²² Zur Diskussion vgl. D. SEELEY, The Background of the Philippians Hymn (2:6–11), *Journal of Higher Criticism* 1 (1994) 49–72; S. VOLLENWEIDER, Der „Raub“ der Gottgleichheit, in: DERS., *Horizonte*, 263–284; OAKES, *Philippians*, 129–210; A. YARBRO COLLINS, The Worship of Jesus and the imperial Cult, in: C.C. NEWMAN u.a. (Hg.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism (JSJ.S 63)*, Leiden 1999, 234–257; DIES., *Psalms, Philippians 2:6–11, and the Origins of Christology*, *Biblical Interpretation* 11 (2002) 361–372; TELLBE, *Paul 253–259*; E.M. HEEN, *Phil 2:6–11 and Resistance to local timocratic Rule*, in: *Paul and the Roman imperial Order*, 125–153; STANDHARTINGER, *Theologie*.

Weise neu bestimmt. Das Christuslob zeichnet das Bild eines Statuswechsels, der die herkömmliche Ordnung von „Ehre“ und „Schande“ verkehrt.²³ Mit den klimaktisch angeordneten Stichworten Sklave, Tod und Kreuz wird herausgestellt, was herrscherliche „Tugend“ eigentlich besagt.

3. Wir haben wahrscheinlich noch einen weiteren Gesichtspunkt einzu beziehen. Das Christuslob in 2,6–11 hat die Funktion, die in 2,1–4 eingeforderte Haltung gleichsam „archetypisch“ zu begründen. Christus ist als Urbild auch Vorbild. Dies gilt offenkundig für die Haltung der Selbsthingabe. Gilt es aber auch für die *Einheit*, die als Leitthema des Abschnitts charakterisiert werden kann? Mir scheint eine bejahende Antwort möglich zu sein. Das Thema Einheit wird in V.9–11 zwar ganz anders bearbeitet: Es geht hier um die Einheit nicht der Glaubenden, sondern vielmehr Gottes. Genauer geht es, wie die christologische Relektüre des monotheistischen Basistextes von Jes 45,23 erweist, um das von Einheit bestimmte Verhältnis des einen Gottes zu Jesus Christus, die in ihrer Throngemeinschaft und in ihrer Namensgemeinschaft manifest wird. Nun zählt es zur geläufigen Topik imperialer Ideologie, dass der Herrscher Einheit stiftet. Alexander wird etwa als der universale König porträtiert, der alles Widerstehende in die umfassende Einheit einer globalen Polis zusammenfügt, Barbaren und Griechen.²⁴ Augustus hat sich als Friedensfürst feiern lassen, der aus Zwist und Krieg Eintracht schafft. Auch der Homonoia-Gedanke verbindet sich überaus eng mit hellenistischer und frühkaiserzeitlicher Herrschaftsideologie.²⁵ Auf jüdischer Seite lässt sich umgekehrt beobachten, wie die griechisch-hellenistische Homonoia-Topik mit der Einzigkeit des Gottes Israels korreliert wird: Der Einzigkeit Gottes entspricht bei Philon und Josephus die Einheit des Gottesvolks.²⁶ Der Schluss sei erlaubt: Auch das Christuslob in Phil 2 präsentiert die Kyriosherrschaft von Jesus Christus als implizite Grundlage für die Einheit der Christengemeinde.

Blicken wir auf Phil 2 zurück, so ergibt sich ein deutliches Bild: Das Christuslob artikuliert in hohem Ausmass Elemente politischer Rhetorik und Philosophie. Es stellt vor Augen, was die einzig legitime Herrschaft

²³ J.H. HELLERMAN, *Reconstructing Honor in Roman Philippi* (SNTS.MS 132), Cambridge 2005, liest Phil 2,5ff sogar insgesamt als *cursus pudorum*. Da das Christuslob aber keine fortlaufende Sequenz von Positionen vor Augen führen will, lässt es sich nur eingeschränkt vom Moment der Karriere (*cursus honorum*) her interpretieren.

²⁴ Vgl. Plutarch, fort Alex 1,6: 329a–d (Hersteller der Kosmopolis, Versöhner); 1,9: 330d (ἐνὸς ὑπήκοα λόγου τὰ ἐπὶ γῆς καὶ μιᾶς πολιτείας, ἕνα δῆμον ἀνθρώπους ἅπαντας ἀποφῆναι βουλόμενος).

²⁵ Vgl. die Hinweise bei THRAEDE, Art. Homonoia, 224ff. Die Unifizierung des Erdkreises gehört zum römischen Programm, vgl. die Romrede von Aelius Aristides (or 26,100–102).

²⁶ Vgl. THRAEDE, a.a.O. 239.

im Himmel und auf Erden charakterisiert, und es ruft dazu auf, dieser Herrschaft auch im solidarischen Gemeinschaftsleben zu entsprechen.

3 Das Politeuma im Himmel (3,20f)

Am Ende von Phil 3 verdichtet sich die politische Sprache noch einmal markant. Von einem Hymnenfragment dürfen wir nicht mehr unbesehen ausgehen, da auch Paulus der bewusste Einsatz gehobener hymnisch anmutender Prosa mit entsprechendem Vokabular zuzutrauen ist. Aus der politischen Welt stammt einmal der σωτήρ, der vom Himmel her die gemeinschaftliche Ordnung neu errichtet.²⁷ Das Lexem πολιτεύμα seinerseits dürfte im vorliegenden Kontext eine politische Semantik widerspiegeln, deren exakte Eingrenzung allerdings nicht leicht fällt.²⁸ Der Terminus selbst ist sehr vieldeutig; er umschliesst politische, religiöse, berufliche und ethnische Vereinigungen.²⁹ Am plausibelsten nimmt sich eine spezifische Bezugnahme auf das Bürgerrecht aus, das Christinnen und Christen im Himmel zukommt. Zugleich ist die *lokale* Dimension des Gemeinwesens mitzuhören, die Paulus ja durch die Herkunft des Retters und das doch betonende ὑπάρχειν signalisiert. Der Anschluss an die reiche jüdische Tradition der Himmelsstadt, des himmlischen Jerusalem, ist damit gegeben (vgl. Gal 4,21–31); wahrscheinlich listet das „Lebensbuch“ von Phil 4,3 die Bürgerschaft dieses Politeuma auf.

Schwieriger zu identifizieren ist die irdische Antithese. Im näheren Kontext (3,2ff) legt sich der Gegensatz zu einem jüdischen Politeuma, konkret der „Sozialgestalt jüdischer Diasporagemeinden“, nahe.³⁰ Dieses wird durch „Irdisches“, nämlich die jüdische Lebensform mit Toragehorsam und Beschneidung, konstituiert, wie die paulinische Verzerrung in

²⁷ Vgl. F. JUNG, ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NTA.NF 39), Münster 2002, besonders 309–316; 348f; ASCOUGH, Associations, 157–160.

²⁸ Zur Diskussion vgl. G. LÜDERITZ, What is the Politeuma?, in: J.W. VAN HENTEN/P. VAN DER HORST (Hg.), Studies in early Jewish Epigraphy (AGJU 21), Leiden u.a., 183–225; A.M. SCHWEMER, Himmlische Stadt und himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20), in: M. HENGEL u.a. (Hg.), La Cité de Dieu. Die Stadt Gottes (WUNT 129), Tübingen 2000, 195–243; schliesslich die umfassende neue Studie von D. SCHINKEL, Die „Himmlische Bürgerschaft“ als Ausdruck religiöser Integration und Abgrenzung in frühchristlichen Gemeinden (Diss. theol.), Münster 2005 (erscheint in: FRLANT), 75–138.

²⁹ Speziell auf die Organisationsform der „voluntary associations“ verweist ASCOUGH, Associations 77f. 146–149.

³⁰ Zitat: K.-W. NIEBUHR, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (WUNT 62), Tübingen 1992, 102.

V.19 zu erkennen gibt.³¹ Projiziert auf Philippi warnt Paulus dann seine Gemeinde, durch einen Transfer in die relativ geschützte Gemarkung eines jüdischen Politeuma den Friktionen mit der Umwelt auszuweichen.³² Das Problem dieser eleganten Deutung ist das fast vollständige Fehlen von Hinweisen auf die Existenz einer jüdischen Ethnie in Philippi. Paulus hätte lediglich ein hypothetisches Gegenbild zum himmlischen Politeuma und somit eine weitgehend irrealer Gefahr im Blick.

Anders steht es mit einer möglichen Antithese zum *römischen* Bürgerrecht.³³ Die Analogie zwischen Kolonie und Erde einerseits, zwischen Bürgerort und Himmel andererseits, samt der Relation zur herrscherlichen Rettergestalt, liegt auf der Hand. Es ist anzunehmen, dass die Teilhabe an der *tribus Voltinia* bei den philippischen Christen sehr hohe Wertschätzung genoss, auch wenn sie faktisch nur wenigen zukam. Allerdings nimmt der gesamte Abschnitt 3,2–4,1 keinen expliziten Bezug auf die Situation der philippischen Christen inmitten der der römischen Kolonie und damit auf eine mögliche Antithese von römischen und himmlischen Bürgerrecht. Die einzige Möglichkeit, diesen Deutungstypus durchzuhalten, liegt im Postulat einer doppelbödigen Lektüre. In Kap. 3 stellt sich Paulus unter Rückgriff auf Elemente epideiktischer Rhetorik als Vorbild für die dem Evangelium angemessene Lebensform dar (bes. V.17), wie der Philipperbrief ja überhaupt betont mit Exempeln arbeitet (2,6–11. 19–24. 25–30). Anstatt auf sarkische Vorzüge wie jüdische εὐγένεια und toragemässe Perfektion setzt Paulus auf Christus, das heisst auf das Prozessgeschehen von Tod und Auferstehung (V.2–11). Anstelle von statischer Vergangenheit setzt er auf Dynamik und offene Zukunft (V.12–16). Anstelle von Status und Ethnos setzt er auf die schöpferische und verwandelnde Kraft Gottes (V.17–21). Ob wir im Gefolge einer solchen Lektüre auch noch die „Feinde des Kreuzes“ (V.18f) doppelbödig sowohl auf die judaistischen Gegner wie auf die paganen „Feinde“ von 1,28, die auch Verderben zu gewärtigen haben, deuten dürfen, sei hier offen gelassen.

Abschliessend stellen wir fest, dass die Rede vom himmlischen Gemeinwesen der Christen zwar mit einer virtuellen Antithese zu einem irdischen Pendant operiert, diese aber kaum artikuliert.

³¹ Die Deutung von Phil 3,19 auf jüdische *identity markers* ist allerdings überaus kontrovers; vgl. dazu einerseits die rhetorische Analyse bei Demetrius K. WILLIAMS, *Enemies of the Cross of Christ* (JSNT.S 223), 217–228, andererseits die Gegenargumente bei M. BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians* (BNTC), London 1997, 231f.

³² So NIEBUHR, *Heidenapostel*, 96f; TELLBE, *Paul*, 264f.

³³ So etwa zuletzt SCHINKEL, *Bürgerschaft*, 128: „Der Konflikt besteht in der Konkurrenz zwischen christlichem Bekenntnis und ‚römischer Mentalität‘. Das Problem in der christlichen Gemeinde besteht höchst wahrscheinlich in einem soziokulturellen Akkulturationsdruck.“

4 Der Tag Christi (1,6.10; 2,15f)

Spuren politischen Vokabulars lassen sich im Philipperbrief über das bisher Zusammengestellte hinaus noch reichlich finden. Zu erwähnen wäre etwa der in 4,7.9 herausgehobene Begriff *Friede*, der wiederum eine Alternative zur römischen Prinzipatsideologie präsentiert, die den Frieden gern im Verbund mit *Homonoia/Concordia* für sich reklamiert. Besonderes Interesse im Gesamten des Philipperbriefs verdient der *Tag Christi* (1,6.10; 2,15f), fungiert er doch nach Ausweis des Proömiums als Leitmotiv (vgl. 2,9–11; 3,21; 4,5.17). Anders als vom Gefälle der alttestamentlichen Traditionsbildung her zu erwarten wäre, verbindet Paulus mit dem Tag Christi gern positive Erwartungen (vgl. 1Kor 1,8; 2Kor 1,14), nämlich eine Auszeichnung seines apostolischen Wirkens oder eine auch ihm zugute kommende Würdigung seiner Gemeinden. Im Hintergrund steht die öffentliche Würdigung von Wohltätern durch die Stadtbehörden oder – in brieflicher Gestalt – durch den Herrscher, die das politische und öffentliche Leben nach Ausweis der endlosen Zahl von Ehreninschriften markant prägt. Es ist kein Zufall, dass der Topos des Empfangens von Ehren durch politische Amtsträger sogar in die Ermahnung von Röm 13,3 Eingang gefunden hat. Paulus setzt im Philipperbrief auf die Ehrung durch einen Anderen. Sein Brief ermuntert die Philipper, in ihrer Bedrängnis durchzuhalten, um in Bälde vor dem Thron Christi ausgezeichnet zu werden. Der Apostel kehrt damit die in Geltung stehende Ordnung von Schande und Ehre grundlegend um. Der Ort, an dem er und seine Gemeinden Lob empfangen, ist zugleich der Ort, wo die universale Herrschaft Christi offenbar wird (2,9–11) und wo die Christen ihr Bürgerrecht in der Gottesstadt wahrnehmen (3,20).

5 Apostel in Ketten (1,7ff.12ff)

Wir lassen zum Schluss den Blick auf dem in Ketten liegenden Apostel ruhen. In seinem Gefangenschaftsbrief stellt Paulus die produktive Seite seiner Gefangenschaft, die in der Verteidigung (1,7.15) und Verbreitung seines Evangeliums (1,13f) zum Zug kommt, heraus. Auch in Philippi stieß er heftig mit den römischen Behörden zusammen (Apg 16,19–9; 1Thess 2,2; vgl. Phil 1,30). Er weiss sich denn auch im Leiden mit den Philippern eng verbunden (1,7.29f; 2,17f; 3,17f; 4,9.14). Es fällt nun auf, dass er sein Leiden und mögliches Sterben ganz in den Schatten der Christuswirklichkeit stellt. Anders als in der Apostelgeschichte fällt nicht das leiseste kritische Wort über seine möglichen Exekutoren. Es ist gewiss nicht nur der Gefängniszensur anzulasten, dass die römischen bzw. städtischen Instan-

zen gar nicht ins Gesichtsfeld geraten:³⁴ Des Apostels Leben und Sterben liegt ganz in *Gottes* Händen (1,20f). Auch noch in seinem abwägenden Vergleichen von Leben und Sterben (1,21–26) blendet Paulus souverän die Faktizität des anstehenden Prozessverfahrens aus, da über sein Geschick an anderem Ort entschieden wird.³⁵

Wir versuchen eine *Gesamtbilanz* zu ziehen. Die Beantwortung der Frage, ob der Philipperbrief politische Theologie treibt, hängt wesentlich davon ab, was mit dem zugkräftigen Begriff gemeint ist³⁶. Wenn politische Theologie spezifisch auf das Verhältnis von Christinnen und Christen zum jeweiligen *Herrschaftssystem* fokussiert, also in kratologischem Sinn auf die Machtfrage, dann wird die Antwort negativ ausfallen müssen. Die Interpretation sollte sich mit Vorteil davor hüten, bei jedem potentiell politischen Schlagwort unter der Hand eine virtuelle Antithese zu postulieren. Eine Hermeneutik der Insinuation verbietet sich nicht nur aus methodischen Gründen, sondern auch im Blick auf ihre unreflektierte Neigung zur Figur der Kontra-Dependenz: Die symbolische Welt der Urchristen wird in deren Gravitationsfeld immer schon in Absetzung von und in Entgegensetzung zu der realen und ideologischen politischen Welt rekonstruiert. Der Philipperbrief bietet m.E. aber nur wenige für die damalige Leserschaft erkennbare Signale, dass er ein Gegenprogramm zum römischen Herrschaftssystem entwirft. Es ist also gar nicht nötig, sich über Phil hinaus auf das Minenfeld von Röm 13,1–7 zu begeben, um das Bild von Paulus als radikalem Exponenten des Widerstands gegen Rom zu demontieren.

Anders steht mit einem Begriff von politischer Theologie, der nicht nur auf das Herrschaftssystem, sondern darüber hinaus auf das breite Spektrum von Willensbildung, von Entscheidungen und Handlungen sozialer Kollektive abhebt. Wir haben gesehen, dass Paulus vor allem seine ekklesiologische Reflexion vielfach im Kontext der politischen Sprache und der sozialen wie politischen Ideale seiner Zeit artikuliert. Zwei Punkte scheinen mir hier von Gewicht zu sein. Erstens bezieht sich der Apostel dabei meist gar nicht auf die Gesamtgestalt des römischen Reichs oder auf seinen Repräsentanten, den Kaiser, sondern auf näher liegende, mikropolitische Strukturen, vornehmlich auf die *Stadt*, handle es sich nun um die klassische griechische Polis oder um eine römische Kolonie.³⁷ Dies ist nicht wei-

³⁴ STANDHARTINGER, Theologie, erinnert zu Recht an die Gefährdungsmomente, die die briefliche Korrespondenz unter Haftbedingungen mit sich bringt, und interessiert sich deshalb besonders für die Kompetenz der Adressaten, Andeutungen zu erkennen.

³⁵ Vgl. OAKES, *God's Sovereignty*, 132f.

³⁶ Zur Begriffsbestimmung vgl. M. SCHUCK, Art. Politische Theologie, RGG⁴ 6 (2003) 1471–1474, sowie E. HERMS, Art. Politik, I.: Sozialwissenschaftlich, a.a.O. 1449–1451.

³⁷ Vgl. S.R.F. PRICE, Response, in: HORSLEY, *Paul and the Roman imperial Order*, 181–183.

ter auffällig. Gerade im Raum des östlichen Mittelmeers bleibt die Stadt zur Zeit des frühen Prinzipats die hauptsächliche Referenzgrösse politischer Prozesse wie politischer Reflexion,³⁸ wie die Reden Dions von Prusa anschaulich belegen. Zweitens gilt es, der Komplexität des Verhältnisses des Apostels und seiner Gemeinden zu den politischen Strukturen hinreichend Rechnung zu tragen. Häufig bietet sich an der Stelle des Modells der Antithese dasjenige der *Überbietung* an, also der *besseren Alternative*: Die christlichen Ekklesien verwirklichen das, was eine Polis eigentlich sein sollte – Homonoia, Isonomia, Eleutheria, usw. Das Überbietungsschema hält es im Prinzip offen, ob es zwischen den Städten und den Ekklesien zu einem Wettstreit um das Bessere kommt, oder ob ihr gegensätzlicher Status unausweichlich in eine Kollision mündet. Im Philipperbrief lässt sich beides beobachten.

Das Stichwort der Stadt erlaubt uns abschliessend einen assoziativen Brückenschlag zur späten Moderne. Wenn es richtig ist, dass die Polis als eine markante Leitfigur der paulinischen Ekklesiologie anzusprechen ist, dann zeichnen sich weitreichende Folgen für ein Zeitalter ab, in dem der gesamte Planet im Begriff ist, sich zu einer globalen Stadt zu mutieren. Das Erbauen von Städten markiert die Entstehung von Hochkulturen und legt damit den Grundstein für das Projekt der Neuzeit. Es gibt zu denken, dass die biblische Urgeschichte ausgerechnet *Kain* als ersten Städtebauer einführt (Gen 4,17),³⁹ und dass sie ihre Erzählungen mit dem Turmbau der Grosstadt Babel beendet.

³⁸ PRICE, a.a.O. 178: „Cities formed the backbone of the empire“.

³⁹ Im Unterschied zur heutigen Exegese beurteilt die jüdische Tradition Kains Städtegründungen sehr negativ, vgl. z.B. BerR 23,1f.