

Die Metamorphose des Gottessohns Zum epiphanialen Motivfeld in Phil 2,6-8

von
Samuel Vollenweider

„Vor alten Zeiten, als der liebe Gott noch selber auf Erden unter den Menschen wandelte ...“

Jürgen Becker hält mit vielen anderen Forschern Phil 2,6-11 für „einen urchristlichen Hymnus“, „den ältesten, den wir aus dem Urchristentum kennen“.¹ Auch wenn diese Bestimmung der Textsorte heute zunehmend Zweifel provoziert,² so trifft die inhaltliche Skizzierung den entscheidenden Punkt: Der Text beschreibt nach Becker „im berichtenden Lobpreis den christlichen Heilsträger in zwei Strophen, nämlich als eine Himmelsgestalt, die sich erniedrigte (V. 6-8), und als einen erniedrigten Toten, den Gott über die Maßen erhöht hat (V. 9-11)“. Die nachstehenden Zeilen beschäftigen sich mit dem religionsgeschichtlichen Hintergrund dieser eigenartigen Himmelsgestalt.

Im folgenden verwende ich den diplomatischen Terminus „*Christuslob*“, der sowohl den Bezug zur Textgruppe alttestamentlich-jüdischer Hymnen wie zur antiken Rhetorik offenhält. Weiterhin gehe ich von der hier nicht eigens diskutierten Voraussetzung aus, daß es sich bei Phil 2,6-11 um eine Art „vorgeprägten“ Text handelt, den Paulus seiner Argumentation zugrunde legt. Ich neige außerdem trotz der gegenwärtig markant abnehmenden Akzeptanz zur herkömmlichen Hypothese, wonach es sich eher um ein

¹ J. Becker, Paulus, Tübingen ²1992 (= UTB 2014, ³1998), 334f. – Mein Aufsatz stellt eine religionsgeschichtliche These vor, die in einer derzeit in Arbeit befindlichen Monographie unter dem Titel „Gottgleiche Könige und Engel in Menschengestalt“ breiter dokumentiert wird. – Das Motto entstammt den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm, Nr. 87 („Der Arme und der Reiche“).

² Vgl. jüngst R. Brucker, ‚Christushymnen‘ oder ‚epideiktische Passagen‘? (FRLANT 176), Göttingen 1997, 308-319; dazu meine Rezension BZ 42 (1998), 278-282.

Stück vorpaulinischen Ursprungs als um einen erst von Paulus verfaßten Text handelt.³ In der mikrotextuellen Segmentierung halte ich mich an die überzeugende Analyse von O. Hofius.⁴

1. Ein Text aus dem Heidenchristentum?

Spätestens seit J. J. Wettstein wird zur Auslegung von Phil 2,6-8 auf die eigenartigen Parallelen zwischen Phil 2,6-8 und griechisch/hellenistischen Verwandlungen von Göttern hingewiesen, zumal auf den Gestaltwandel des Dionysos bei Euripides und auf die Bewirtung von Jupiter und Merkur durch Philemon und Baucis in Ovids „Metamorphosen“.⁵ Tatsächlich zeichnet sich dieses Bezugsfeld durch eine ausgesprochen große terminologische Nähe aus. Wir wären damit in ein paganes religionsgeschichtliches Milieu verwiesen, worin die Inkarnation des präexistenten Gottessohns mit epiphaniale Topik aus der Welt der Götter Griechenlands zur Sprache gebracht würde. Diesem heidenchristlichen Hintergrund lassen sich dann auch andere Elemente von V. 6 zuordnen: die „Gestalt Gottes“, die hypothetische idiomatiche Wendung „etwas als Gewinn erachten“ und die Referenz auf die im Herrscherkult wohlbekannte Gleichheit mit Gott. Endlich ließe sich hier auch die epideiktische Gattung mühelos verorten.

Die religionsgeschichtliche Situierung von Phil 2,6-11 in einem heidenchristlichen Kontext ist wiederholt vorgeschlagen worden, obschon sie sich meist mit einem Platz im Schatten der forschungsgeschichtlich dominanten Gnosis-Hypothese begnügen mußte.⁶ Zu nennen sind nach F. W. Beare besonders W. L. Knox und A. A. T. Ehr-

³ Anders als eine verbreitete Forschungshypothese (auch J. Becker, Paulus 335) setze ich voraus, daß die Nennung des Kreuzestodes in V. 8c keine erst paulinische Interpolation darstellt; mit O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2,6-11* (WUNT 17), Tübingen ²1991, 3-17.

⁴ O. Hofius, *Christushymnus* 8; 137, dessen Gliederungsvorschlag von der Frage der „Hymnenstrophen“ nicht tangiert wird; vgl. nur R. Brucker, *Christushymnen* 308f.

⁵ J. J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum*, Amsterdam 1751/52 (= Graz 1962), II, 268. Bereits die Kirchenväter wehren die „Parallele“ ab, vgl. Tat. or. 21.

⁶ Hierzu vgl. z.B. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁹1984, 178f.; J. Jervell, *Imago Dei* (FRLANT 76), Göttingen 1960, 227-231; H. M. Schenke, *Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis*, in: B. Aland (Hg.), *Gnosis*, FS H. Jonas, Göttingen 1978, 351-372, 365-372; auch E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2,5-11*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen ⁶1970, 51-95,

hardt mit dem Bezug auf den hellenistischen Heroenkult.⁷ Mit dem Verblässen des Modells der vorchristlichen Gnosis hat sich die Situation geändert. Derzeit überwiegt zwar die Lokalisierung des Stücks in einem judenchristlichen Kontext, wobei sich das „mystisch-apokalyptische“ Judentum besonderen Wohlgefallens erfreut.⁸ Wenn nicht alles täuscht, dürfte aber auch das Heidenchristentum wieder zunehmend als Werkstätte unseres Christuslobs privilegiert werden. Für W. Schenk stammt der Text aus der Gemeinde von Philippi, die allerdings lediglich eine von der nachmaligen Theologie notorisch überschätzte „Eintagsfliege“ produziert hat.⁹ Auch J. Reumann möchte das Christuslob als Beitrag der philippischen Gemeinde an die Theologie des Paulus verstehen, der es speziell mit dem Problem des Kaiserkultes zu tun hat.¹⁰ Ebenfalls auf den Kaiserkult im Zusammenhang des „public discourse in the Greek cities of the east“ verweist E. M. Heen.¹¹ D. Zeller denkt schließlich aufgrund der Beziehung zwischen Christus und den Göttern sowie angesichts des auffälligen Fehlens von Sühnetod- und Auferstehungsmotiv an das Heidenchristentum.¹²

In der Tat: Die für Phil 2,6-8 charakteristische *Korrelation zweier „Gestalten“*, von denen die eine der göttlichen und die andere der menschlichen Sphäre zugehört, ist allein in mythologischen Texten der griechisch/römischen Religion bezeugt. Man mag für die „Gestalt

65-74; G. Bornkamm, Zum Verständnis des Christushymnus Phil 2,6-11, in: Studien zu Antike und Urchristentum (BEvTh 28), München 1970, 177-187, 182.

⁷ F. W. Beare, A Commentary on the Epistle to the Philippians (NTC), London 1959, 76f.; W. L. Knox, The Divine Hero Christology in the New Testament, HThR 41 (1948), 229-249, 237; A. A. T. Ehrhardt, Ein antikes Herrscherideal, EvTh 8 (1948/49), 101-110, 569-572; vgl. die Darstellung bei R. P. Martin, Carmen Christi (SNTS.MS 4), Grand Rapids 1983, 76-81. Dezidierten Zweifel am Einfluß des Heroenkultes auf die Christologie äußert jetzt zu Recht wieder H. D. Betz, Heroenverehrung und Christusglaube, in: H. Cancik u.a. (Hgg.), Geschichte - Tradition - Reflexion, FS M. Hengel, Tübingen 1996, III, 119-139.

⁸ Dazu unten bei Anm. 44; 52.

⁹ W. Schenk, Die Philipperbriefe des Paulus, Stuttgart 1984, 194f.209.336.

¹⁰ J. Reumann, Contributions of the Philippian Community to Paul and to Earliest Christology, NTS 3 (1993), 438-457, 442-446. Zum Hintergrund des Kaiserkultes vgl. jetzt die Debatte zwischen L. Bormann, Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus (NT.S 7), Leiden 1995, 37-60.222-224 und P. Pilhofer, Philippi, Bd. I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995, 47f. 93.

¹¹ E. M. Heen, Saturnalicus Princeps, Diss. Columbia Univ. 1997 (Microfilm), 166-196. Der Herrscherkult spielt auch bei D. Seeley, The Background of the Philippian Hymn (2:6-11), Journal of Higher Criticism 1 (1994), 49-72, eine herausragende Rolle.

¹² D. Zeller, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: ders. (Hg.), Menschwerdung Gottes - Vergöttlichung von Menschen (NTOA 7), Fribourg u.a. 1988, 141-176, bes. 145f.156f.172-175; ders., Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu?, in: R. Hoppe/U. Busse (Hgg.), Von Jesus zum Christus, FS P. Hoffmann (BZNW 93), Berlin 1998, 71-91, 82.

Gottes“ viele mögliche Bezugfelder ausmachen, die vom gnostischen Urmenschen und dem Adam apokrypher jüdischer Spekulationen bis zur menschenähnlichen Gestalt von Ez 1,26 (vgl. 8,2) in der jüdischen Mystik reichen; man kann versuchen, die „Gestalt des Knechts“ im dualistischen Synkretismus des Poimandres oder in den prophetischen Gottesknechtsliedern festzumachen – die Metabasis von einer Gestalt zu einer anderen Gestalt weist allein auf die epiphaniale Traditionen des polytheistischen Griechentums zurück. In jüngerer Zeit haben im deutschen Sprachraum vor allem U. B. Müller und D. Zeller diesen Bezugsrahmen unterstrichen.¹³ Ohne nähere Bezugnahme auf Phil 2,6-11 hat M. Frenschkowski das Motivfeld der „verborgenen Epiphanie“ umfassend gesichtet und ausgewertet.¹⁴ Im folgenden sollen die wichtigsten Belege durchmustert und im größeren Kontext der Epiphanietraditionen verortet werden.

2. Die Metamorphose der Götter

1. In *Euripides'* Bakchen finden sich die engsten Berührungen mit Phil 2,6-8.¹⁵ Dionysos erscheint hier in der Maske seines eigenen

¹³ U. B. Müller, *Der Christushymnus Phil 2,6-11*, ZNW 79 (1988), 17-44, 25f.; ders., *Die Menschwerdung des Gottessohnes* (SBS 140), Stuttgart 1990, 23-27; ders., *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK 11/1), Leipzig 1993, 93f.; D. Zeller, *Menschwerdung* (s. Anm. 12) 160-163.172; ders., *Christus unter den Göttern*, Stuttgart 1993, 94-97.

¹⁴ M. Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie*, II (WUNT II/80), Tübingen 1997 (zu Phil 2,6-11 vgl. 2.116.121.217 mit der Frage, „ob der Philipperhymnus einer epiphaniale Theologie“ nicht nahestehe). Im Unterschied zum breiten religionsphänomenologischen Ansatz dieser eindrucklichen Arbeit versuche ich im folgenden, einen Einzeltext analytisch in einem möglichst eng umschriebenen religionsgeschichtlichen Bereich zu situieren.

¹⁵ Zur Epiphaniemotivik mit ihrer Aura des Geheimnisses vgl. G. S. Kirk, *The Bacchae of Euripides*, Cambridge 1970 (= 1979), 25; H. Oranje, *Euripides' Bacchae* (Mn.S 78), Leiden 1984, 114-142. *Nonnos* gestaltet im 5. Jahrhundert aus diesem Stoff sein großes Epos; vgl. besonders Dion. IV 88-90: Aphrodite, selbst verhüllt in die Gestalt eines Nachbarmädchens, stellt sich selbst angesichts des Kadmos die Frage, ob dieser ein Gott sei (οὐ ρανίην γὰρ μορφὴν μούνον ἄμειψε [...] εἰ δὲ πέλει θεὸς ἄλλος ἔχων βροτοειδέα μορφὴν, vgl. von Hermes IX 141. 157f. [μορφῆ]); dem entspricht exakt die Ausdrucksweise bei der Inkarnation Christi (par. Joh. 1,39f.; vgl. Sib 8,458!). Die Fülle der Metamorphosen des Dionysos (vgl. z.B. VI 176-199; XLII 356f. sowie das programmatische Proömium I 14-33) bietet nicht nur den in-

lydischen Propheten. Während er sich schon gleich zu Beginn dem Theaterpublikum zu erkennen gibt, wissen die Akteure des Dramas nicht um seine wahre Identität.¹⁶

„Ich tauschte meine Gestalt aus der eines Gottes in die von Menschen.“

„Dafür tauschte ich mir sterbliches Aussehen ein und wandelte meine Gestalt in die Art eines Menschen.“

Der standardisierte euripideische Chorauszug zieht die theologische Bilanz:¹⁷

„Vielfältig sind die Gestalten der Göttlichen; vieles vollenden die Götter unerwartet.“

2. Sehr häufig begegnet die verborgene Epiphanie von Göttern im Zusammenhang mit ihrer Bewirtung auf Erden. Die bekannteste Ausformung stellt Ovids singular überlieferte phrygische Geschichte von *Philemon und Baucis* dar.¹⁸ Jupiter und Merkur besuchen unerkannt „in sterblicher Gestalt“ die Menschenwelt.¹⁹ Bekanntlich arbeitet Lukas in Act 14,8-16 mit demselben Lokalkolorit.²⁰ Auch sonst gibt es zahlreiche

haltlichen, sondern auch den literarischen Schlüssel zu diesem letzten großen Epos der Antike; vgl. W. Fauth, *Eidos poikilon* (Hyp. 66), Göttingen 1981, 20-24.

¹⁶ Eur. Bacch. 4 (μορφήν δ' αμείψας εκ θεοῦ βροτησίαν πάρεμι); V. 53f. (ὣν οὐνεκ' εἶδος θνητὸν ἀλλάξας ἔχω μορφήν τ' ἐμὴν μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν); dazu V. 453. Vgl. ferner Hel. 19 (Zeus nimmt [λαβών!] die Gestalt des Schwans an); ferner Soph. Trach. 10 (Acheloos in drei Gestalten).

¹⁷ V. 1388f. (πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων); derselbe Schluß auch in Alc., Andr., Hel. Allein schon der Rückbezug auf das uns interessierende Thema der Metamorphosen spricht gegen eine literarkritische Eliminierung der Verse (vgl. Kirk a.a.O. 140: „the present coda is beautifully appropriate here“) wie gegen ihre inhaltliche Unterbewertung (so aber E. R. Dodds, Euripides. Bacchae, Oxford 21960, 242).

¹⁸ Ov. met. VIII 626-724 (mit klassischem Anagnorismos, V. 679ff.); dazu M. Frenschkowski, Offenbarung (s. Anm. 14) 10-14. Zur schwierigen Frage vor-ovidischer Tradition vgl. L. Malten, Motivgeschichtliche Untersuchungen zur Sagenforschung, I, Hermes 74 (1939), 176-206; II, a.a.O. 75 (1940), 168-176; F. Bömer, P. Ovidius Naso. Metamorphosen, III (WKLGS), Heidelberg 1977, 190-195; D. Flückiger-Guggenheim, Göttliche Gäste (EHS 3/237), Frankfurt u.a. 1984, 50-56.

¹⁹ Iuppiter huc *specie mortali* cumque parente venit Atlantiades positus caducifer alis. D. Zeller, Menschwerdung (s. Anm. 12) 163 weist darauf hin, daß wir in Merkurs Ablegen der Flügel „die einzige Parallele“ zur Kenosis Christi vor uns haben (vgl. aber unten Anm. 88).

²⁰ Vgl. C. Breytenbach, Zeus und der lebendige Gott, NTS 39 (1993), 396-413, 399ff.; ders., Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien (AGJU 38), Leiden 1996, 37f.; L. H. Martin, Gods or Ambassadors of God?, NTS 41 (1995), 152-156; M. Frenschkowski, Offenbarung (s. Anm. 14) 137-139.

Belege für Segen oder Fluch mit sich bringende Inkognito-Besuche von Göttern, die teilweise Ätiologien für Heiligtümer oder Kulturgüter beinhalten,²¹ unter ihnen an prominenter Stelle der Geschichtenkranz um die umherirrende, als alte Frau verhüllte Demeter.²² Ihnen lassen sich die - oft genealogisch folgenreichen - erotischen Besuche von Himmlichen zur Seite stellen.²³

3. Für göttliche „Heimsuchungen“ war eine Stelle aus Homers Odyssee der *locus classicus* (17,485-487). Angesichts des verkleideten Odysseus erinnert - ausgerechnet! - ein Freier an die volkstümlichen Geschichten über unerkannte göttliche Besucher:²⁴

„Durchwandern die Götter doch, Fremdlingen gleichend, die von weither sind, in mancherlei Gestalt (θεοὶ ξείνοισιν ἑοικότες ἄλλοδαποῖσι, παντοῖοι τελέθοντες) die Städte und blicken auf den Frevel der Menschen und ihr Wohlverhalten.“

²¹ Eine explizite Referenz auf den Gestaltwandel bieten folgende Texte: Zeus bei Lykaon (Ov. met. I 211-243; Hyg. fab. 176; Apollod. III 98; Nikolaos, FGrH 90 F 38); Zeus, Poseidon und Hermes bei Hyrieus (Ov. fast. V 495-532; Nonn. Dion. XIII 96f.; Hyg. fab. 195; astr. II 34,1); Demeter (vgl. folgende Anm.); Dioskuren bei Phormion (Paus. III 16,2f.); ferner Athene bei Arachne (Ov. met. VI 26-44 [forma anilis]). Zum Material vgl. insgesamt D. Flückiger, Gäste (s. Anm. 18); L. Weniger, Theophanien, altgriechische Götteradvente, ARW 22 (1923/24), 16-57, 30ff.; F. Pfister, Art. Epiphanie, PRE.S 4 (1924), 277-323, 291ff.; H. J. Rose, Griechische Mythologie, dt. Übs. München 31969, 296f.; M. Frenschkowski, Offenbarung (s. Anm. 14), passim.

²² Vgl. besonders die eleusinische Gründungslegende von Demeter (Hom. h. II 92ff.; Apollod. I 29; usw.); Ovid weiß von zahlreichen Kultgründungserzählungen (met. V 462f.). Vgl. D. Flückiger, Gäste (s. Anm. 18) 81-101.211; M. Frenschkowski, Offenbarung (s. Anm. 14) 6-9; 65f.

²³ So z.B. von Zeus/Jupiter zusammen mit Hermes/Merkur bei Alkmene, der Mutter des Herakles (Plaut. Amph. 115-130; Isokr. or. X 59 (ταπεινός γιγνόμενος); Apollod. II 61). Vgl. den Besuch des Zeus bei Pomponia, der zur Erzeugung des Scipio führte (Sil. XIII 642f.: mutata [...] forma dei).

²⁴ Übs. W. Schadewaldt. Vgl. die Rezeption bei Ov. met. V 282f. (subiere minores saepe casas superi, „schon oft sind in minderen Hütten Himmlische untergetreten“). Eine ähnliche Vermutung äußert Alkinoos beim Festmahl (Od. VII 199-206): Obwohl sich die Götter im Phaiakenland gewöhnlich nicht verbergen, „da wir ihnen nahe sind“, könnte es sich bei Odysseus doch um einen vom Himmel herkommenden Gott handeln. „Fremde können so auch immer verkappte Götter sein“, F. Graf, Art. Epiphanie, DNP 3 (1997), 1150-52, 1151.

Die Passage hat eine reiche Wirkungsgeschichte hervorgerufen, woraus besonders Platons Polemik gegen die beim Dichter vorausgesetzte Wandelbarkeit Gottes herausragt.²⁵

4. Besondere Aufmerksamkeit dürfen die Geschichten von Göttern beanspruchen, die unerkant einen einjährigen *Knechtsdienst* unter Sterblichen leisten müssen. Diese markante Statusminderung erleiden sowohl Apollon und Poseidon unter Laomedon²⁶ wie Apollon unter Admetos.²⁷

3. Verborgene Epiphanien

Die beschriebenen Verwandlungen von Göttern in menschliche Gestalt stellen einen besonderen Typ des weiten Themenkomplexes der Epiphanien, also des sichtbaren Erscheinens von göttlichen Wesen, dar. Bereits in der *homerischen Literatur* gehört die Verhüllung von Göttern in menschliche Gestalt zu den wesentlichen Figuren der epischen Erzählkunst. Oft wird das wahre Wesen des Gottes erst im nachhinein erkannt.²⁸ Die Anthropomorphie der Gottheiten verbirgt geradezu ihre eigentliche Gestalt, „denn schwer zu ertragen sind Götter, wenn sie erscheinen“.²⁹ Im Anschluß an Homer erzählt auch Vergil von Epi-

²⁵ Plat. rep. II 381b-382b (zit. bei Eus. Pr. Ev. XIII 3,24; vgl. Prokl. in rep. I 109,17f.); dazu J. Behm, Art. μορφή κτλ., ThWNT IV (1942), 750-767, 755f. Bemerkenswert ist sodann die Terminologie von Diod. I 12,9f. (zitiert bei Eus. Pr. Ev. III 3,8f.), wonach Homer hier ägyptische Priesterlehre über Verwandlungen von Göttern biete (φανταζομένους τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἱερῶν ζώων μορφαῖς, ἔστι δ' ὅτε εἰς ἀνθρώπων ιδέας ἢ τινων ἄλλων μεταβάλλοντας).

²⁶ Vgl. Ov. met. XI 202f. (mortalem induitur formam); Apollod. II 103f. (εἰκασθέντες ἀνθρώποις); Lukian. sacr. 4; ohne ausdrückliche Nennung der Metamorphose Hom. Il. XXI 441-457 (wo das Leiden betont wird); Serv. Aen. VIII 157. Vgl. D. Flückiger, Gäste (s. Anm. 18) 125-130.

²⁷ Vgl. Eur. Alc. 1-7; ferner Diod. IV 71,1-3; Kallim. II 47ff.; Lukian. sacr. 4; Apollod. I 104; 3,122; Nonn. Dion. X 321; Tib. II 3,11 (Apollo bleibt *formosus*).

²⁸ Vgl. Hom. Od. XIII 221ff.; XVI 161; dazu W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, Frankfurt 1947, 191-211, dessen Belege etwa um Il. XIII 357 (Zeus ἀνδρὶ εἰκώς); Od. XX 278 zu ergänzen sind. In den *homerischen Hymnen* gleicht der von Seeräubern geraubte Dionysos einem Jüngling (VII 2ff.); Apollon nimmt erst die Gestalt eines Delphins, dann eines Jünglings an (III 400. 449), wird von den Kretern aber als Gott identifiziert (V. 464f.). Vgl. die Verhüllung von Aphrodite (V 81-83, von Anchises sofort durchschaut, 92ff.) und von Demeter (Anm. 22).

²⁹ Il. XX 131 (χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς); vgl. zum Ganzen J. Griffin, Homer on Life and Death, Oxford 1980, 144-178, bes. 150-160. Die Vordergründigkeit der

phanien himmlischer Götter in menschlicher Form.³⁰ Im Blick auf die zahllosen Metamorphosen des Zeus kann Seneca geradezu einen Erfahrungssatz formulieren: „Wie oft nahm geringere Gestalten an er selbst, der Himmel und Wolken lenkt“.³¹

Die Vielfalt der mit „Epiphanie“ umschriebenen Thematik macht es schwer, zu sachgerechten religionswissenschaftlichen Differenzierungen zu gelangen. Inhaltlich bestimmte Typologien konkurrieren mit solchen, die sich an Textsorten wie Epos, Hymnus, Märchen, Legende und Biographie orientieren.³² Quer dazu steht die funktionsbezogene Unterscheidung literarischer und – wenigstens ursprünglich – kultischer Epiphanien. Epiphaniale Topik reicht vom Herrscherkult bis in die Offenbarungsliteratur und in den Zauber hinein. Zusätzliche Konfusion stiftet die Vermischung von begriffsgeschichtlicher, religionsphänomenologischer und formgeschichtlicher Perspektive.³³ Einigermaßen faßbar sind bestimmte narrative Muster, die sich etwa in der Gattung der „Epiphanie-Erzählung“ verdichten. Richtet man den Blick über den griechisch/hellenistischen Bereich hinaus in die israelitisch/jüdische Welt, stellt sich die Schwierigkeit der Verhältnisbestimmung zur alttestamentlichen Gattung der Theophanieschilderungen.³⁴

Die beiden „Gestalten“ von Phil 2,6f. lassen sich traditionsgeschichtlich gut in die umfassende thematische Konfiguration der „verborgenen Epiphanie“ einzeichnen. Sowohl die „Gestalt des Sklaven“ (V. 7b) wie die „Ähnlichkeit“ und „Erscheinung“ eines Menschen (V. 7c/d) scheinen das Muster der Verhüllung eines Gottwesens in menschlicher Gestalt zu variieren. Es empfiehlt sich, auch die „Gottesgestalt“ (V. 6a)

Anthropomorphie stellt scharf heraus G. Picht, *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1986, 451f., 549ff., 553f.; dazu M. Huppenbauer, *Mythos und Subjektivität* (HUTH 31), Tübingen 1992, 119f.

³⁰ Verg. Aen. IX 644-660 (Apollo „ließ sich vom hohen Äther nieder, [...] des alterwürdigen Butes Antlitz trug er zur Schau [...]. Diesem Alten nun war ganz ähnlich an Stimme und Farbe Apollo“); I 314ff. 402-406 (Äneas und Venus).

³¹ Sen. Phaedr. 299-308 (induit formas quotiens minores ipse qui caelum nebulasque ducit); aufgezählt werden Tiergestalten. Vgl. ähnlich Arnob. IV 26.

³² Vgl. die Typologien von F. Pfister, PRE.S 4, 282 und E. Pax, Art. Epiphanie, RAC V (1962), 832-909, 839-844 (wo zudem ein erheblicher Teil des Materials unter die Kategorie „Entartungen“ fällt, 844-852!); ferner H. Cancik, Art. Epiphanie/Advent, HRWG 2 (1990), 290-296.

³³ Vgl. die Kritik an Pfister und Pax durch D. Lührmann, Epiphaneia, in: G. Jeremias u.a. (Hgg.), *Tradition und Glaube*, FS K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 185-199.

³⁴ Dazu J. Jeremias, *Theophanie* (WMANT 10), Neukirchen 1977 und, formgeschichtlich weitmaschig, A. Scriba, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophanie* (FRLANT 167), Göttingen 1995. Beide Monographien verzichten darauf, die „Theophanie“ im umfassenderen religionsgeschichtlichen Kontext der „Epiphanie“ einzubetten.

zunächst in diesen sich vom Kontext her aufdrängenden epiphanialen Zusammenhang zu stellen. Die *μορφή* ist hier als leibhaftige, im Prinzip sichtbare Lichtgestalt anzusprechen, mit der das Himmelswesen bekleidet ist.³⁵ Gerade der Erzähltyp der verborgenen Epiphanie lebt von der Spannung zwischen der Verhüllung und der wahren, überaus schönen Gestalt des göttlichen Wesens – eine Spannung, die sich meist am Schluß durch deren Offenbarung endlich löst.

Besonders eindrücklich ist die Rückverwandlung der Demeter, die in ihrer göttlichen Gestalt mit Glanz, Schönheit und Wohlgeruch epiphan wird.³⁶ Oft schimmert die wahre Wesenheit von Anfang an durch die Verhüllung hindurch. Die Gottheit wird in der Epiphanie zwar nicht notwendig sichtbar, wohl aber gegenwärtig.³⁷ Zahlreiche Texte der griechisch/römischen Antike diskutieren die „Gestalten“ der Götter, zumal die Frage ihrer Anthropomorphie.³⁸

Epiphaniale Vorstellungen werden natürlich außerhalb des hier verfolgten Motivfeldes der „verborgenen Epiphanie“ in vielfältigen Formen auf herausragende Menschen, insbesondere auf Herrscher und auf weise Männer, übertragen. Sie spielen für unser Christuslob Phil 2,6-8 aber deshalb kaum eine Rolle, weil der in V. 6-8 beschriebene Gestaltwandel das Element der Verborgenheit konstitutiv voraussetzt.

³⁵ Vgl. bereits H. Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum*. Editio nova, Erlangen 1755, 650f. („*μορφή* in nostris libris non significat internum, et occultum aliquid, sed id, quod in oculos incurrit“); J. J. Wettstein, NT (s. oben Anm. 5) 268b; sodann C. Spicq, *Note sur ΜΟΡΦΗ dans les papyrus et quelques inscriptions*, RB 80 (1973), 37-45. Zum „Sein in der Gestalt“ vgl. J. Behm, ThWNT IV, 759 A. 52 („gehüllt sein in“, „bekleidet sein mit“, vgl. Lk 7,25“).

³⁶ Hom. h. II 275-280; vgl. von Aphrodite V 171-183. Zu den Begleitphänomenen (übermenschliche Gestalt, Schönheit, Licht, Geruch) vgl. das Material bei F. Pfister, *Epiphanie* (s. Anm. 32) 314-316; M. Frenschkowski, *Offenbarung* (s. Anm. 14) 75f.

³⁷ H. S. Versnel, *What did Ancient Man see when he saw a God?*, in: D. van der Plas (Hg.), *Effigies Dei* (SHR 51), Leiden 1987, 42-55, gegen die von D. Lührmann, *Epiphaneia* (s. Anm. 33) vorgeschlagene Reduktion auf das helfende Eingreifen Gottes.

³⁸ Vgl. über das bisherige Material hinaus z.B. Xen. mem. IV 3,13; Manethon fr. 83 (bei Eus. Pr. Ev. III 2,7); Cic. nat. deor. I 37. 76-108 (antiepikureisch); II 6. 17 u.ö.; Verg. Aen. IV 556; Calp. ecl. VII 77f.; Manil. I 206-214; Dion Chrys. XII 52; Prokl. sacr. p. 150,13f. B.; zum philosophischen Hintergrund W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 56; zu den Zauberpapyri C. Spicq, *Note* (s. Anm. 35) 43f.

4. *Der alttestamentlich/jüdische Hintergrund von Phil 2,9-11*

Wir haben die Metamorphose von Phil 2,6-8 vor dem spezifischen Hintergrund griechisch/hellenistischer Epiphanien rekonstruiert. Nun stellen sich einer konsequenten „hellenistischen Lektüre“ die V. 9-11 als Ganzes gebieterisch entgegen. Es ist offenkundig, daß dieser zweite Teil des Christuslobs gleichsam vom Gipfelpunkt der Anspielung auf Jes 45,23 beherrscht wird.³⁹ Die stilistisch gehobene Beschreibung der Inthronisation Christi bietet kaum einen Haftpunkt für die Verortung in einem primär hellenistischen Milieu, so sehr die Beanspruchung der Kyrioswürde für Jesus eine scharfe Antithese zu Herrschaft und Kult der römischen Kaiser implizieren mag. Die Erhöhung Christi zum Namensteilhaber wie Throngenossen Gottes und zum Weltherrscher läßt sich allein im Kontext der alttestamentlich-jüdischen Traditionen vom universalen Königtum des Gottes Israels sinnvoll explizieren, die im besonderen vom „apokalyptisch-mystischen“ Judentum rezipiert worden sind.

O. Hofius hat „die Erwartung der universalen eschatologischen Huldigung vor Jahve als Hintergrund von Phil 2,9-11“ überzeugend herausgearbeitet.⁴⁰ Kristallisationspunkt dieses ganzen Traditionsfeldes stellt Jes 45,23 dar. Die endzeitliche Huldigung der Bewohner aller drei Welten – der Engel im Himmel, der Lebenden auf Erden wie der Toten in der Unterwelt – gilt dem erhabenen thronenden Gott (vgl. Apk 5,13). Im weiteren Umfeld ist die Thron(besteigungs)motivik der „Gott ist König (geworden)“-Psalmen einzubeziehen (47; 93; 95-99), da Christus ja Anteil an Thron und Machtstellung Gottes bekommt.⁴¹ Für die Ausbildung der Erhöhungschristologie war insbesondere Ps 110 von größter Bedeutung, auch wenn Phil 2,9-11 nicht direkt auf diesen Text anspielt.⁴²

³⁹ Vgl. D. B. Capes, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* (WUNT II/47), Tübingen 1992, 157-160; F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesaiabuches für Paulus* (FRLANT 179), Göttingen 1998, 322-325.403.

⁴⁰ O. Hofius, *Christushymnus* (s. Anm. 3) 41-55.109-113.122-131.

⁴¹ Dazu J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen* (FRLANT 141), Göttingen 1987; B. Janowski, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, ZThK 86 (1989), 389-454. In seinem Jesusbuch hat J. Becker „die Rede vom königlichen Herrschen Gottes in Israel und im Frühjudentum“ nachdrücklich herausgestellt: *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, 100-121; sie stellt auch die Matrix der ältesten Christologie dar.

⁴² Vgl. M. Hengel, „Setze dich zu meiner Rechten!“, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 108-194; ders., *Präexistenz bei Paulus?*, in: Ch. Landmesser u.a. (Hgg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift*, FS

Von besonderem Gewicht ist in diesem Traditionsfeld „der Name, der über jedem Namen ist“, der heilige *Gottesname* (V. 9b), der dem erhöhten Jesus geschenkt wird (V. 11b). Wir befinden uns hier gleichsam in der Keimzelle des gesamten Christuslobs. Wiederum sind es vorzüglich Texte des mystischen Judentums, die um den „großen und furchtbaren Namen, vor dem Himmel und Erde erbeben“, kreisen.⁴³ Für unsere Fragestellung besonders aufschlußreich ist die Beobachtung, daß in diesem Milieu namentlich *Engel* zum Träger des Gottesnamens bestellt werden.⁴⁴

Von erheblicher Bedeutung ist die Wirkungsgeschichte von *Ex 23,20f.*, worin der Engel des Herrn als Träger des Gottesnamens präsentiert wird:⁴⁵ „Höre auf ihn [...], denn mein Name ist in ihm“.⁴⁶ In der Apokalypse Abrahams stellt sich *Jaol* als Träger des Gottesnamens vor, als „eine Kraft vermittelt des unaussprechlichen Namens, der mir beigelegt ist“ (10,4-8; 11,1-3). Michael erscheint in den Bilderreden Henochs als Wächter über den verborgenen Namen Gottes, durch den die Welt erschaffen worden ist.⁴⁷ Noch näher an Phil 2,9-11 führt die Gestalt des großen Engels Metatron heran, dem das Tetragrammaton prädiert wird.⁴⁸ Im (späten!) hebräischen Henochbuch

O. Hofius (BZNW 86), Berlin 1997, 479-518; M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament* (GNT 11), Göttingen 1998, 57-59.

⁴³ HekZut (?) § 493 (TSAJ 22, 203); vgl. zu den Hekalot-Texten P. Schäfer, *Der verborgene und der offenbare Gott*, Tübingen 1991, 54f.67f.74-77 (§ 590f.).94f. (§ 692; 694).134-136. O. Hofius, *Christushymnus* (s. Anm. 3), 109-11 weist auf MTeh 9,6 als spezifische Parallele zum „Namen über jedem Namen“ hin.

⁴⁴ Zum folgenden vgl. Ch. Rowland, *The Open Heaven*, London 1982, 101-113; J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord* (WUNT 36), Tübingen 1985, 292-301.307-321; K.-E. Grözinger, *Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte*, FJB 13 (1985), 23-41, 38f.; A. F. Segal, *Paul the Convert*, New Haven 1990, 40-52.62f.; ders., *The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in Light of Qumran*, in: J. H. Charlesworth (Hg.), *Jesus Christ and the Dead Sea Scrolls*, New York 1992, 302-328.

⁴⁵ Vgl. auch Gen 16,13a (samt Targumen) mit der Kombination von Gottesname und Angelophanie (V. 7ff.).

⁴⁶ Die mögliche Bedrohung des Monotheismus bei den *Minim* (samt Judenchristen) führte zur Verurteilung der Engelverehrung; vgl. ShemR 32,4; bSan 38b; dazu P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen* (SJ 8), Berlin 1975, 70-72; A. F. Segal, *Two Powers in Heaven* (SJLA 25), Leiden 1977, 68-72; L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology* (WUNT II/70), Tübingen 1995, 68-72. Auch TgPsJon und TgNeof z.St. scheinen die Aussage abzuschwächen.

⁴⁷ ÄthHen 69,14-25, wo Name und Schwur wohl identifiziert werden. Vgl. z.St. J. Fossum, *Name* (s. Anm. 44) 257-259.

⁴⁸ Neben der Diskussion bSan 38b vgl. v.a. Texte aus dem Umkreis der Hekalot-Mystik: HekR § 277; 310; HekZut § 384.387.389.397.420; sodann § 384; dazu P. Schäfer, *Gott* (s. Anm. 43) 101.

erscheint er als der „kleine JHWH“.⁴⁹ In einem Sonderstrang der Metatron-Traditionen wird Henoch in den höchsten Engel verwandelt; seine Inthronisation ist mit der Namensverleihung verbunden (hebrHen 12 [= § 15]). Dazu kommt natürlich, daß die – gern theomorph beschriebenen – Engel generell theophore Namen tragen. Zahlreiche jüdische Texte rücken bestimmte Engel in die höchste Stellung neben Gott. So wird in Qumran Melchizedek anscheinend mit dem inmitten der Gottwesen richtenden Gott von Ps 82,1 identifiziert.⁵⁰

Die Übereignung des Gottesnamens an den erhöhten Jesus und seine Inthronisation zur Rechten Gottes hat auffällige Analogien in angelo-logischen Texten des antiken Judentums, zumal im Bereich der jüdischen Mystik. Wenn diese traditionsgeschichtliche Situierung von Phil 2,9-11 richtig ist, dann führt sie auf das älteste Judenchristentum zurück, das Jesu Hoheitsstellung primär im Horizont der himmlischen und eschatologischen Königsherrschaft Gottes reflektiert hat. Die Spannung zu dem Milieu, das wir oben als Hintergrund von Phil 2,6-8 ausgemacht haben, ist augenfällig. Hier der göttliche Thronsaal von JHWH mit seinen Engelheeren, dort die verspielten Metamorphosen der Götter Griechenlands!

Einige Vertreter der heidenchristlichen Deutung von Phil 2,6-7/8 haben deshalb mit einer Dekompositionshypothese geliebäugelt.⁵¹ Konsequenter ist demgegenüber die Plazierung auch von V. 6(ff.) in der jüdischen Mystik, worin sich die „Gottesgestalt“ auf die anthropomorphe Gestalt Gottes, seine sichtbare Seite (vgl. Ez 1,26; 8,2) oder sogar auf den gigantischen Gottesleib *Shiur Qoma* beziehen läßt.⁵² Dieser Deutungstyp scheitert m.E. daran, daß er die Metamorphose von der Gottesgestalt zur Knechtsgestalt ausblendet, die auf dem scharfen Kontrast der beiden Gestalten beruht.

Wir brauchen die Rhetorik, die sich an der gleichermaßen traditionsreichen wie unglücklichen Alternative von Athen und Jerusalem entzündet, nicht weiterzutreiben. Gerade die Überlieferungen der jüdischen Mystik weisen auf das entscheidende *missing link* hin, das uns

⁴⁹ HebrHen 12,5 (= § 15).⁴⁸ C7 (= § 73).⁴⁸ D1 (= § 76) sowie § 295.

⁵⁰ 11QMelch 2,9f. Stereotyp ist die Bezeichnung der Engel als *Elim* und *Elobim* in den Sabbatopferliedern aus Qumran.

⁵¹ So z.B. J. Gnlika, *Der Philipperbrief* (HThK X/3), Freiburg 1987, 137f.; L. Abramowski, *Drei christologische Untersuchungen* (BZNW 45), Berlin 1981, 13. D. Zeller, *Christus* (s. Anm. 12) 94 hebt die Kontaktlosigkeit zwischen V. 6-8 und V. 9-11 hervor.

⁵² So (gern auch noch unter Einblendung Adams und des Menschensohns) G. Quispel, *Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis*, *VigChr* 34 (1980) 1-13, 8f.; G. G. Stroumsa, *Form(s) of God*, *HThR* 76 (1983), 269-288, 282-284; J. Fossum, *Name* (s. Anm. 44) 293-297; A. Segal, *Christ* (s. Anm. 44) 316; M. Bockmuehl, „The Form of God“ (*Phil.* 2:6), *JThS* 48 (1997), 1-23, 13ff.

über die historisch wie theologisch unzulässige Antithese hinausführt: die *Engel*. Diese nehmen ja nicht nur höchste Positionen im göttlichen Thronsaal ein, sondern erscheinen auch auf Erden, und dies gern in Menschengestalt. Ich werde im folgenden daran erinnern, daß im Raum des griechischsprachigen Judentums Angelophanien ganz selbstverständlich im Vorstellungshorizont hellenistischer Götterepiphanien artikuliert werden.⁵³

5. Die Metamorphose der Engel

In der Tat bietet Philon von Alexandrien das von uns gesuchte Scharnier zwischen biblisch/jüdischer Angelologie und hellenistischer Göttermetamorphose. Er reformuliert die Angelophanien der biblischen Geschichte in den Kategorien der Metamorphose, handelt es sich doch bei Engeln um Geistwesen, die in menschlicher Gestalt erscheinen.

In quaest. in Gen 1,92 (zu Gen 6,4) ist von den aus pneumatischer Substanz bestehenden Engeln die Rede, die sich gleichwohl häufig in menschliche Gestalt verwandeln (εἰκάζονται δὲ πολλάκις ἀνθρώπων ἰδέαις, πρὸς τὰς ὑποκειμένας χρείας μεταμορφούμενοι).

Natürlich gibt der Besuch der drei Männer bei Abraham in Mamre (Gen 18) Anlaß zu ausgiebigen exegetischen Reflexionen (Abr. 108-118).⁵⁴ Im Rahmen der buchstäblichen Auslegung werden die drei Männer gedeutet auf „Propheten oder Engel, die sich aus pneumatischer und seelenartiger Substanz in menschenförmige Gestalt verwandelt haben“ (μεταβαλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν, 113).⁵⁵ Bekanntschaft mit der verbreiteten haggadischen Tradition zeigt die Erinnerung an das miraculöse scheinbare Essen und Trinken der Engel (118).⁵⁶ Das weit größere

⁵³ Bereits C. H. Talbert verwies u.a. auf Engel: The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity, NTS 22 (1976), 418-440, 421-430 (vgl. 440). Im Unterschied hierzu halte ich den Supermythus der ab- und aufsteigenden Erlöserfigur(en) für eine moderne Konstruktion und differenziere schärfer zwischen den religionsgeschichtlichen Feldern.

⁵⁴ Zur „Menschenliebe“ Abrahams bei Philon vgl. P. Borgen, Philo of Alexandria (NT.S 86), Leiden 1997, 243-260.

⁵⁵ Die spirituelle Auslegung (119-132) zielt demgegenüber auf die dreifache *Theophanie* als Seiender, als schöpferische und als herrschende Dynamis. – Zur philonischen Auslegung von Gen 18 vgl. M. Frenschkowski, Offenbarung (s. Anm. 14) 31-33.

⁵⁶ Vgl. unten Anm. 62.

Wunder aber besteht darin, daß sie „als unkörperliche Wesen um des Verständigen willen Menschengestalt angenommen haben“ (εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, ebd.).⁵⁷ Die Auslegung in quaeest. in Gen 4,2 arbeitet die Instabilität der Erscheinung von Mamre, die zwischen Gott und den drei Männern fluktuiert, heraus.⁵⁸ Von besonderem Interesse ist Philons Abwehr der Anthropomorphie Gottes unter Hinweis auf die relevanten Verse der Odyssee: Nach Homer „glauben einige, indem sie die Gottheit in menschlicher Ähnlichkeit fingieren, diese sei oftmals unter menschlichen schönen Gestalten erschienen“.⁵⁹ Auch in som. 1,232-240 erinnert er an den alten (zwar nicht eigentlich wahren, wohl aber nützlichen) Logos Homers, um die anthropomorphen Züge Gottes in der Bibel verständlich zu machen: Gott kann sich Engeln (Gen 31,13; 16,13) und Menschen gleichmachen.⁶⁰

Philon greift also bewußt auf die griechisch/hellenistische Tradition der Metamorphosen und speziell auf die bereits von Homer benannten verborgenen Epiphanien zurück, um die biblischen Angelophanien und darüber hinaus die Anthropomorphismen Gottes zu verstehen. Wir haben damit die uns interessierenden Einzelelemente von Phil 2,6-8 zusammen: Engel, in denen Gott selbst manifest wird und die sich ihrerseits in menschlicher Gestalt offenbaren.

Erst vor diesem Hintergrund gewinnt eine seit Wettstein gern für die „Gottesgestalt“ von Phil 2,6a bemühte Passage Profil: Im Dornbusch ist dem Mose eine „überaus schöne Gestalt (μορφὴ τικ)“ erschienen, eine „gottähnliche Figur“, die mit einem Engel (Ex 3,2) identifiziert wird (Mos. 1,66).

Gen 18 ist zweifellos der prominenteste Bibeltext, der auf in Menschengestalt erscheinende Engel hin gelesen werden konnte.⁶¹ Die haggadische Literatur überliefert daneben zahlreiche Berichte von verborgenen Epiphanien.

Die Targumim setzen die Deutung der drei Männer auf „Engel in der Erscheinung von Menschen“ (בדמות גברין) bereits so selbstverständlich voraus (TgNeof und TgPsJon zu

⁵⁷ Der gegenteilige Prozeß wird Mos. 1,43 beschrieben, wo einige von den bösen Aufsehern identifiziert werden als (dämonische) Tiere, die sich in Menschengestalt (μορφὴ) verbergen. Zum Typ der negativen Metamorphose vgl. unten Anm. 66.

⁵⁸ Zur armenischen Übersetzung vgl. F. Siegert, Philon von Alexandria. De Deo (WUNT 46), Tübingen 1988, 9.

⁵⁹ Text nach Ch. Mercier/F. Petit, Philon d'Alexandrie. Quaestiones in Genesim, III-VI, Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 34B, Paris 1984, 156-158.

⁶⁰ Beachtenswert ist v.a. 236: Die Stumpfen lassen sich nur so belehren, daß „Gott kommt und geht wie ein Mensch (ὡς ἀνθρώπος).“

⁶¹ Vgl. zur Perikope M. Frenschkowski, Offenbarung (s. Anm. 14) 24-37; ferner L. Thunberg, Early Christian Interpretations of the Three Angels in Gen. 18, StPatr 7 = TU 92 (1966), 560-570 und das Material bei L. Ginzberg, The Legends of the Jews, Philadelphia 1909-1955, I, 241-243; V, 234-236.

Gen 18,2) wie ihr scheinbares Essen.⁶² Die ältesten Belege für die Engellerscheinung dürften Jub 16,1-4 („wir erschienen Abraham“) und 4QAgcsCreat (= 4Q180) 2-4.ii,3f. darstellen.⁶³ In der Auslegungsgeschichte zeigt sich auch bei den anderen Erscheinungen des „Engels des Herrn“ (vgl. besonders Ri 6,11-24; 13,2-7.8-25) die Tendenz, den Gestaltwandel ausdrücklich zu kennzeichnen; das gilt ebenso für die verbreiteten haggadischen Traditionen, die von Engelbesuchen in Menschengestalt berichten (meist: ב/כ + דמוּת).⁶⁴ Ja Joel begegnet in ApkAbr 10,5 dem Abraham „in der Gestalt eines Mannes“. Die schönste Erzählung einer verborgenen Angelophanie handelt vom jungen Tobias (Tob 5,4-12,21). Voraussetzung ist natürlich die große Verwandlungsfähigkeit von Engeln (vgl. Hebr 1,7),⁶⁵ über die ja auch der Teufel verfügt (2.Kor 11,14).⁶⁶ Hinzuweisen ist endlich auf TestAbr, wo neben der Angelophanie zu Mamre auch von der Verhüllung des Todesengels in die Gestalt eines leuchtenden Erzengels berichtet wird.⁶⁷

Die Terminologie von Epiphanie und Metamorphose ist im Bereich des Judentums für Engellerscheinungen sehr gut bezeugt.⁶⁸ Das frühe

⁶² Zum Nicht-Essen vgl. Philon Abr. 118; quaest. in Gen 4,9; Ps.-Philon Samps. 19 (WUNT 20, 59: „durch Feuerblicke verzehrten sie die Speisen“); Ios. ant. Iud. I 197; Tob 12,19; dazu F. Siegert, Drei hellenistisch-jüdische Predigten (WUNT 61), II, Tübingen 1992, 252-255; Ch. Marksches, Valentinus Gnosticus? (WUNT 65), Tübingen 1992, 99-105.

⁶³ Vgl. Ios. ant. Iud. I 196. Eine Akkommodation lehrt R. Levi in BerR 50,2: Die Besucher erscheinen dem starken Abraham „in Gestalt von Männern“, dem schwachen Lot „in Gestalt von Engeln“ (בדמוּת).

⁶⁴ Vgl. neben Ios. ant. Iud. V 213 (φαντάσματος [...] νεανίσκου μορφῆ, vgl. Ri 6,11) die bei Bill. II, 707f. aufgeführten Stellen: jBer 9,13a (Ex 18,4: der Engel „kam herab und erschien ihnen in der Gestalt des Mose“); ShirR 7,9; DevR 2,29; QohR 2,4 („in der Gestalt Salomos“); jKil 9,32b; jPea 3,17d (Engel gehen in einem Haus ein und aus „in ihrer [der Bewohner] Gestalt“); ferner WaR 6,5 (Bill. I, 991); RutR 5,6; OsM Est 9; LegDecMart 11 (Rez. 7; 8: TSAJ 10, 31*; 63); MidrEleEkz (Rez. 1) 15,11-19 (TSAJ 10, 30*; 93 = BHM 2,65 = Bill. II, 98f.). M. Frenschkowski, Offenbarung (s. Anm. 14) 109 verweist sogar auf eine Erscheinung *Gottes* in Menschengestalt (bSan 95b/96a).

⁶⁵ Vgl. BerR 21,9 (Bill. IV/2, 1128) par ShemR 25,2.

⁶⁶ Vgl. VitAd 9,1; ApkMos 29,12; TestHiob 6,4; 17,2; 23,1. TestSal berichtet von zahlreichen Dämonenverwandlungen (2,3; 15,4f.; 16,2-4; 20,13).

⁶⁷ TestAbr (L) 16,6 (ἀρχαγγέλου δὲ περιβαλλόμενος μορφῆν); 17,12; 18,1; vgl. M. Frenschkowski, Offenbarung (s. Anm. 14) 45-51.

⁶⁸ Vgl. auch Jdc 13,6 (LXX^A). Die Epiphanie-Terminologie in 2.Makk stützt diese Beobachtung (2,21; 3,24ff.; 5,2-4; 12,22; 14,15; 15,27.34), liegt hier ja teilweise ein Rückgriff auf alttestamentliche Erscheinungen des „Engels des Herrn“ vor; dazu A. Y. Lau, Manifest in Flesh (WUNT II/86), Tübingen 1996, 189-223; distanziert H. Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT II/105), Tübingen 1998, 145 A.85; zum griechischsprachigen Judentum generell E. Pax, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ (MThS 10), München 1955, 151-170.

Christentum hat diese Traditionslinie weiterentwickelt; vor allem Justin deutet die Inkarnation Christi als Kulmination der alttestamentlichen Theophanien bzw. Angelophanien, in denen sich der Logos offenbarte.⁶⁹ Die Flüchtigkeit epiphaniale Manifestationen der Gottwesen kehrt in den verschiedenen Typen der doketistischen Christologie wieder.

6. Epiphanie und angelomorphe Christologie

Das Motivfeld der verborgenen Epiphanie wird im Neuen Testament⁷⁰ nicht nur im Blick auf Englerscheinungen (Hebr 13,2; vgl. Gal 4,14; Act 12,15), sondern auch in bezug auf Jesus Christus selbst artikuliert (vgl. 1.Kor 2,8). Zumal die Ostererscheinungen bieten sich dazu an (Lk 24,13-35; Mk 16,12 [ἐφανερώθη ἐν ἑτέροις μορφαῖ]; Joh 20,14-18; 21,1-14). Es ist verheißungsvoll, das Markusevangelium als „Buch der geheimen Epiphanien“ mit seinem „Messiasgeheimnis“ von der uns interessierenden Topik her zu interpretieren.⁷¹ Auch das vierte Evangelium läßt sich unter der Perspektive eines Epiphaniegeschehens lesen, wobei der Aspekt der Verborgenheit allerdings weitgehend zugunsten der „Doxophanien“ ausfällt. Im späten 1. Jh. präsentieren die Pastoralbriefe Inkarnation wie Wiederkunft Christi im Rahmen einer epiphaniale Christologie.⁷² Die apokryphe frühchristliche Literatur bietet schließlich

⁶⁹ Vgl. die μορφή-Terminologie in Iust. Mart. apol. I 63,13; dial. 128,1-3; 56; 61,1; 67,2; 75,4 u.ö.; dazu J. Barbel, *Christos Angelos* (Theoph. 3), Bonn ²1964, 50-63.

⁷⁰ Vgl. wiederum M. Frenschkowski, *Offenbarung* (s. Anm. 14) 123-267.

⁷¹ Der Ansatz von M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971, 232 wird von Frenschkowski, *Offenbarung* 148-224 weitergeführt, leider ohne eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Forschungshypothesen zum Messiasgeheimnis. Zur Traditionsgeschichte des epiphaniale Paratexts Mk 9,2-8 vgl. bes. D. Zeller, *La métamorphose de Jésus comme épiphanie* (Mc 9,2-8), in: A. Marchadour (Hg.), *L'évangile exploré*, FS S. Légasse (LeDiv 166), Paris 1996, 167-186; ders., *Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund der Verwandlung Jesu* (Markus 9:2-8), in: B. Chilton/C. A. Evans (Hgg.), *Authenticating the Activities of Jesus*, Leiden 1999, 303-321.

⁷² Dazu s. A. Y. Lau, *Flesh* (s. Anm. 68) 226-259; H. Stettler, *Christologie* (s. Anm. 68) 139-149, 330f.; V. Hasler, *Epiphanie und Christologie in den Pastoralbriefen*, ThZ 33 (1977), 193-209; L. Oberlinner, *Die „Epiphaneia“ des Heilswillens Gottes in Jesus Christus*, ZNW 71 (1980), 192-213.

eindrückliche Variationen der Polymorphie Christi.⁷³ Den überwiegend heidenchristlichen Resonanzraum der Epiphanienvorstellungen bringt auch Lukas zum Tönen, wenn bei ihm das heidnische Publikum in den wundermächtigen Aposteln sogar verborgene Götter identifiziert (Act 14,8-18; vgl. 28,1-6). Überhaupt nehmen Epiphanie-Erzählungen in seinem Geschichtswerk einen bedeutsamen Raum ein.⁷⁴

In diesem Vorstellungshorizont läßt sich bereits das Christuslob von Phil 2,6-11 verstehen: Christi Erdenleben wird in Analogie zu den verborgenen Angelophanien der jüdischen Tradition gezeichnet. Ermöglicht wird diese Konzeption durch eine frühe christologische Tendenz, die Gestalt des erhöhten wie präexistenten Christus mittels angelogischer Attribute zu porträtieren. Es gibt einige Anzeichen für eine „*angelomorphe Christologie*“ bereits im ältesten Christentum.⁷⁵ Gerade die jüdischen Engelvorstellungen dürften eine wesentliche Matrix für die Entstehung der Präexistenzchristologie gebildet und ihrerseits sehr bald Elemente der Weisheitstheologie angezogen haben.⁷⁶ Leider kommt man an diesem Punkt über Vermutungen kaum hinaus. Phil 2,9-11 deutet darauf hin, daß sich an der Erhöhung Jesu zum Kyrios eine angelomorphe Christologie auskristallisiert hat, die dann natürlich auch dessen himmlische Präexistenz impliziert. Die Veranschaulichung des Erdenlebens Jesu als verborgene Epiphanie eines Himmelswesens liegt dann auf der

⁷³ Vgl. z.B. ActPetrAndr 2. 16; ActPhil 148 und bes. ActJoh 87-93.103-105; dazu J. Behm, ThWNT IV, 754; E. Junod/J.-D. Kaestli, Acta Johannis, II (CChr.SA 2), Turnhout 1983, 466-493; N. Brox, „Doketismus“ – eine Problemanzeige, ZKG 95 (1984), 301-314, 309-311. Auch AscJes 10 setzt eine fortgesetzte Metamorphose voraus (lat.: *forma* 10,22.26.29). Vgl. ferner K. Berger, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohns (StUNT 13), Göttingen 1976, 19.

⁷⁴ Vgl. E. Pax, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ (s. Anm. 68) 253f.; ders., RAC V, 869f.872f.875; A. Denaux, The Theme of Divine Visits and Human (In)Hospitality in Luke-Acts and its Old Testament and Graeco-Roman Antecedents, erscheint in: J. Verheyden (Hg.), The Unity of Luke-Acts (BETHL), Louvain 1999; zur Paulusbekehrung s. F. E. Brenk, Greek Epiphanies and Paul on the Road to Damaskos, in: U. Bianchi (Hg.), The Notion of „Religion“ in Comparative Research (StorRel[R] 8), Rom 1994, 415-424.

⁷⁵ Da ich mich zur „Engel-Christologie“ an anderer Stelle äußern möchte, begnüge ich mich mit dem Hinweis auf Ch.A. Gieschen, Angelomorphic Christology (AGJU 42), Leiden 1998, bes. 7-25 (dazu meine Rez.: ThLZ 124 [1999], 146-148).

⁷⁶ Es ist nicht möglich, Phil 2,6-11 direkt aus der Weisheitstheologie „herzuleiten“; gegen D. Georgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11, in: E. Dinkler (Hg.), Zeit und Geschichte, FS R. Bultmann, Tübingen 1964, 263-293; J. Habermann, Präexistenzaussagen im Neuen Testament (EHS.T 362), Frankfurt u.a. 1990, 154-156.

Hand. So gesehen dokumentiert unser Christuslob, einem Schnappschuß gleich, den Extrapolationsvorgang der Würdestellung des Erhöhten (V. 9-11) in die Präexistenz hinein (V. 6). Phil 2,6-11 stellt geradezu das Leitfossil für das Entstehen dieser „hohen“ Christologie dar. Der Text führt in eine griechischsprachige judenchristliche Szene (Antiochiens?) zurück, die noch in weitreichendem Maß am ältesten palästinischen Stratum theologischer Theoriebildung partizipierte.⁷⁷

Vielleicht darf man noch einen kühnen Schritt weitergehen: Die angelomorphe Zeichnung des erhöhten Christus verdankt sich ihrerseits der *angelischen Aura*, die für den Messias wenigstens in einem verzweigten Strang jüdischer Eschatologie charakteristisch ist.⁷⁸ Auf dieser Brücke gelangt man schließlich zur Gestalt des engelgleichen Menschensohns und damit möglicherweise zum Selbstverständnis des Nazareners!

7. Auslegungsperspektiven von Phil 2,6-11

Wir brechen die paläochristologischen Spekulationen ab und wenden uns noch einmal der Textgestalt von Phil 2,6-11 zu.⁷⁹ Der erste Teil des Christuslobs arbeitet mit einem hellenistisch gefärbten epiphanialen Muster, das religionsgeschichtlich auf ein frühes griechischsprachiges Judenchristentum zurückweist. Das Erdenleben Jesu wird als verborgene Epiphanie eines angelomorphen Himmelwesens gezeichnet. Dabei kommt es zu einer erheblichen Transformation, die im folgenden an vier Punkten verdeutlicht wird.

In der Exegese unseres Christuslobs wurde das epiphaniale Motivfeld nicht selten ausgeblendet mit dem Hinweis darauf, daß es in Phil 2,7f. nicht um einen nahezu doketistischen „Gestalt- bzw. Erscheinungswandel“ gehe.⁸⁰ Die hier vorgestellte Hypo-

⁷⁷ Sowohl die „Hellenisten“ wie auch Paulus selbst gehören in dieses Milieu und kommen als Schöpfer wie Träger unseres Christuslobs in Betracht.

⁷⁸ Dazu grundlegend jetzt W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London 1998, bes. 86-108.119-127 („angel-christology and messianism“), wo 113.125.199 A.77 auch Phil 2 einbezogen wird („the pre-existent angel-like figure of Phil. 2“). Horbury versucht, den garstigen Graben zwischen frühjüdischer Messiaserwartung und urchristlichem Christuskult zu überbrücken.

⁷⁹ Eine eingehende Exegese und Interpretation muß meiner Auslegung im Rahmen des Evangelisch-Katholischen Kommentars vorbehalten bleiben.

⁸⁰ So z.B. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen ²1977, 63-67; von Gestaltwandel spricht etwa J. Schneider, Art. ἄγγελος κτλ., ThWNT V (1954), 186-198, 197.

these differenziert hingegen zwischen den traditionsgeschichtlich eruibaren Mustern und deren frühchristlicher Umprägung.

1. Die „*Gottesgestalt*“ läßt sich vor dem angelophanen Hintergrund traditionsgeschichtlich mit der Lichtgestalt von Engelwesen assoziieren. Im Bereich des „apokalyptisch-mystischen Judentums“ scheint es ein ungemein starkes Interesse an Leibern wie Gewändern der Engel gegeben zu haben.⁸¹ Der spezifische Terminus „Gestalt *Gottes*“, welcher der typischen Epiphanysprache entstammt und auf die Kontraposition zur Verborgtheit in Menschengestalt abhebt, läßt sich im Blick auf die göttähnliche Erscheinung von Engeln hinreichend erklären.⁸²

Unsere Hypothese sieht demgegenüber von einem direkten Rückgriff auf die anthropomorphe Erscheinungsweise von Gott selbst ab, wie ihn die an Ez 1,26 anschließende Tradition kennt. Als Träger der menschenähnlichen Lichtgestalt kommt allein Gott selbst in Betracht!⁸³ Die Glanzgestalt eines Engelwesens verdankt sich zwar gänzlich dem Lichtkleid Gottes, bleibt aber von diesem unterschieden. Überdies gibt es in Phil 2,6-8 nicht den geringsten Hinweis auf eine bedeutungsvolle Korrespondenz zwischen der menschenförmigen Hoheitsgestalt Gottes im Himmel und der menschenförmigen Niedrigkeitsgestalt Jesu auf Erden.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß sich das in der Exegese beliebte Verständnis von *μορφή* als Status⁸⁴ vorzüglich mit einer möglichst konkreten Semantik verträgt (Leiblichkeit, Wohlgestalt): Noch weit mehr als in der Moderne gehen für antike Menschen äußere Gestalt und Kleidung mit Status und sozialer Identität einher. Zu erinnern ist insbesondere an den ganzen Bereich monarchischer Repräsentation. Ein Statuswechsel manifestiert sich dementsprechend gern in einem Gestalt- bzw. Gewandwechsel.⁸⁵

⁸¹ Vgl. Dan 10,5-7; Est 5,2a; 2.Makk 3,26; 5,2; ShirShab: 4Q405,23:ii,1-12; Apk 4,4; VitAd 12,1; JosAs 14,9; ApkAbr 11,2f.; 13,12; slavHen 15,5; 19,1; 29,3; 22,8-10; hebrHen § 22.29.57-72 und Hekalot-Texte § 534parr.

⁸² Besonders ShirShab streichen die Gottähnlichkeit der Engel heraus. „Göttliche Gestalten“ werden eigens genannt in 11Q17:vi,2ff. (= 4Q405,19); 4Q405,14/15:i,2ff.; 4Q405,19,1ff.; zu 4Q403,1:ii vgl. Bockmuehl, Form (s. Anm. 52) 16.

⁸³ Dazu Th. Podella, Das Lichtkleid JHWHs (FAT 15), Tübingen 1996, bes. 200-209.270-273.

⁸⁴ Vgl. E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (AThANT 28), Zürich 21962, 95f.

⁸⁵ Vgl. z.B. Est 4,17k; 5,1; 1.Makk 10,62; 2.Makk 8,35; JosAs 10,10ff.; 13,3f.; 14,12-15, dazu EvPhil 24 (NHC II/3, 57,19-22). Zur royalen Kleidersymbolik vgl. A. Alföldy, Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, Darmstadt 1970, bes. 143-161; Th. Podella, Lichtkleid (s. Anm. 83) 80-83.265.

2. Die „Entleerung“ von V. 7a gewinnt vor dem Hintergrund epiphanyaler Vorstellungen ein ungemein scharfes Profil: Der präexistente Christus legt im göttlichen Thronsaal seine Herrlichkeitsgestalt ab und nimmt die Sklavengestalt an. Die Metaphorik des Kleiderwechsels läßt sich mühelos im epiphanyalen Motivfeld artikulieren.⁸⁶ Umso radikaler ist der Bruch, der durch die Semantik des „Entleerens“ indiziert wird: Christus verhüllt nicht nur seine göttliche Gestalt in der Niedrigkeitsgestalt, sondern entledigt sich ihrer. Die Zumutung, vor der die theologische Auslegung bis in das 19. Jahrhundert hinein zurückschreckte, scheint den Ursprungssinn von Phil 2,7 in der Tat zu treffen: Der Präexistente vollzieht eine radikale Kenosis!

Den Sinn des „Sich-selbst-Leermachens“ erhellen Texte wie Ruth 1,21; Jer 15,9 und Lk 1,52f., wo es um den Verlust einer kontextuell klar benannten Größe geht. Im Fall von Phil 2,7 kann es sich nur um dasjenige handeln, was mit der Annahme der „Knechtsgestalt“ kontrastiert, also um das „Sein in der Gottesgestalt“ (und allenfalls, je nach Deutungstyp, das „Gleichsein-mit-Gott“).⁸⁷ Es ist kein Zufall, daß die m.W. nächste Parallele zu Phil 2,7a aus dem Umfeld der verborgenen Präsenz von Göttern stammt: Nach dem spätantiken Vergilkommentator Servius steht der Knechtsdienst des Apollon unter Admetos im Zeichen einer „Entkleidung“ bzw. eines „Beraubtseins“ der Göttlichkeit.⁸⁸ Demgegenüber schließt eine Deutung der „Gottesgestalt“ auf Gottes Anthropomorphie (Ez 1,26) m.E. eine eigentliche Kenosis aus: Es ist kaum vorstellbar, daß Christus diese ausziehen könnte.

Die Selbstentäußerung setzt sich fort in der ebenfalls mit finitem Verb ausgedrückten Selbsterniedrigung von V. 8a/b. Die Verhüllung der epiphanyalen Traditionen mutiert zur tiefsten Erniedrigung, die für

⁸⁶ Vgl. die Hinweise bei A. Kehl, Art. Gewand (der Seele), RAC X (1978), 945-1025, 964.978-986. Den schönsten Ausdruck findet der Gewandwechsel und zumal das Ablegen wie Anziehen des Himmelskleides im Perlenlied (9f.29.62.72-98: NTApO⁵ II, 344-348).

⁸⁷ Die Einwände gegen die „kenotische“ Lesart in den neuesten Kommentaren sind m.E. nicht überzeugend: P. O'Brien, The Epistle to the Philippians (NIGTC), Grand Rapids 1991, 216-218; G. Fee, Paul's Letter to the Philippians (NIC.NT), Grand Rapids 1995, 210f.; M. Bockmuehl, The Epistle to the Philippians (BNTC), London 1997, 134.

⁸⁸ Serv. georg. 3,2 (Wettstein): „Apollo, seiner göttlichen Würde beraubt (*spoliatus divinitate*), da er die Kyklopen getötet hatte und deshalb (damit bestraft, daß er) angeblich die Herden des Königs Admetos geweidet hat ...“. Zu den Knechtsdiensten der Götter s. oben bei Anm. 26.27.

griechisches Empfinden abstoßend wirken mußte.⁸⁹ Diese Transposition verdankt sich dem umfassenden alttestamentlich/jüdischen Themenkreis der Dialektik von Erniedrigung und Erhöhung, der ursprünglich in der Weisheitstradition wurzelt (vgl. Mt 23,12; Lk 18,14; 14,11). In der frühen rabbinischen Theologie ist die Selbsterniedrigung zum Knecht sogar auch auf Gott selbst bezogen worden, allerdings niemals in einer mit Phil 2,7f. vergleichbaren Radikalität.⁹⁰

3. Die Kenosis besteht in der Annahme der *Sklavengestalt* (V. 7b). Das Syntagma der „Sklavengestalt“ wird von einer doppelten scharfen Kontraposition determiniert, nämlich von der „Gottesgestalt“ (V. 6a) sowie von der Kyrios-Position (V. 9-11). In beiden Bezügen zielt die Aussage auf die äußerste und tiefste Niedrigkeit. Die epiphaniale Traditionen reden demgegenüber lediglich von einer minderen und deshalb verhüllenden Gestalt wie einer armen alten Frau oder eines bedürftigen Fremden.

Eine spezifische Deutung der „Sklavengestalt“ auf den *Gottesknecht* von Jes 52/53 legt sich hingegen nicht nahe. „Gottesknecht“ ist primär ein Hoheitstitel! Zudem will beachtet sein, daß Jes 52,14; 53,2 (LXX εἶδος, Aq. μορφή!) auf die Menschen-*Unähnlichkeit* des Knechts abheben, während Phil 2,7 gerade die Ähnlichkeit unterstreicht.

Nun fällt auf, daß die konventionelle epiphaniale Topik in der doppelt umschriebenen Menschen-Ähnlichkeit von V. 7c/d ausdrücklich zur Sprache kommt, bevor der erste Teil des Christuslobs mit der Nennung des Todes seine Klimax erreicht (V. 8b/c). Ich halte es für sinnvoll, die Kenosis bzw. die Annahme der Sklavengestalt (V. 7a/b) als Proposition sowohl für das Eingehen in Menschengestalt (V. 7c/d) wie für den gehorsamen Weg bis in den Kreuzestod (V. 8) zu verstehen. Die Annahme der „Sklavengestalt“ faltet sich dann als *Menschwerdung* wie als *Todesübernahme* (in der extremsten Form des Sklaventodes) aus.⁹¹ In dieser Pointierung wird der Bruch mit dem epiphaniale Muster deutlich: Mit der Erniedrigung bis in den Tod am Kreuz wird aus einer verspielten und flüchtigen Episode blutiger Ernst. Die verborgene Epi-

⁸⁹ Vgl. M. Frenschkowski, *Offenbarung* (s. Anm. 14) 66: Es geht in den Epiphanie-Traditionen „weniger um die Niedrigkeit im christologischen Sinn der göttlichen ταπεινώσις [...], sondern um die radikale *Verborgenheit*“.

⁹⁰ Vgl. P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (StANT 17), München 1968, bes. 23-32.63-67.107f.

⁹¹ Während der Tod (V. 8b) noch die begrenzte *conditio humana* thematisiert, rückt der Kreuzestod (V. 8c) das *servile supplicium* ins Bewußtsein.

phanie endet im Abgrund des Todes. Erst jenseits der Todesgrenze wird die Verborgenheit durch ein Handeln Gottes durchbrochen und gibt den Blick auf die unvergleichliche Hoheitsposition Christi frei (V. 9-11).

Bereits die Deutung des gesamten Erdenlebens Jesu als Epiphanie überschreitet die zeitlichen Limitationen von Götter- und Engelmetamorphosen erheblich. „Der Begriff der Dauer ist [...] der Epiphanie fremd. Sie schwindet ebenso rasch wie sie gekommen ist“ (E. Pax).⁹² Im Tobitbuch beläuft sich die verborgene Gegenwart des Erzengels immerhin auf einige Wochen, bei den zum Knechtsdienst verpflichteten Göttern sogar auf ein Jahr. Die Kürze der herkömmlichen Epiphanietraditionen wirkt in Phil 2,6-8 nach: Die Bewegung vom Himmel in den Tod nimmt sich als eine unheimliche *Raffung* des Erdenlebens Jesu aus. Zu unterscheiden hiervon sind die Götterepiphanien in Herrschern und anderen historischen Persönlichkeiten, die mit einer lebenslänglichen Dauer rechnen. Anders in Phil 2,6-8 fällt hier aber das Moment der Verborgenheit weitgehend aus.

4. Das epiphaniale Muster hat von Haus aus ein geradezu *doketistisches* Gefälle:⁹³ Die Verborgenheit des Gottwesens im irdischen Leib ist instabil und permeabel. In den eigentümlichen Ähnlichkeitsumschreibungen von V. 7c/d lebt diese Topik weiter,⁹⁴ wird aber durch das Moment der Selbsterniedrigung bis in den Tod hinein wiederum erheblich umgebrochen. Die Geheimnissprache bringt jetzt nicht mehr die Scheinbarkeit der Menschwerdung, sondern die unterschiedliche *Vorgeschichte* des Inkarnierten gegenüber den Menschenkindern zum Ausdruck (vgl. Röm 8,3b).

Die Folgerung ergibt sich: Das Muster der verborgenen Epiphanie unterliegt in Phil 2 einer weitreichenden Mutation. In seiner Kenosis geht Christus ganz in seiner Niedrigkeitsgestalt bis hin zum Tod auf. Im zweiten Teil des Christuslobs ist es genau dieser Erniedrigte und Getötete, der zum Teilhaber an der Königsmacht Gottes bestellt wird. Die Proklamation des zutiefst Erniedrigten als Kosmokrator und Namensträger Gottes bedeutet, daß sein Abstieg in die Tiefe nicht als Akt immer stärkerer Verhüllung des Göttlichen, sondern umgekehrt als dessen *Enthüllung* pointiert wird: als Hingabe in einer sich selbst verströmenden Liebe, wie im Blick auf die urchristliche Traditions-

⁹² E. Pax, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ (s. Anm. 68) 173; vgl. ders., RAC V, 832.869; D. Zeller, Menschwerdung (s. Anm. 12) 163; M. Frenschkowski, Offenbarung (s. Anm. 14) 77f.

⁹³ Dazu N. Brox, „Doketismus“ (s. Anm. 73); U. B. Müller, Menschwerdung (s. Anm. 13) 116-120; H.-J. Klauck, Die Johannesbriefe (EdF 276), Darmstadt 1991, 138-141.

⁹⁴ Für Markion und die Manichäer war dies der willkommene Anlaß, Phil 2,7 doketistisch auszulegen; vgl. Tert. Marc. V 20,3f.; Hegem. Arch. 8,4 (GCS 16, 12).

bildung zu ergänzen ist (vgl. Röm 8,3; Gal 4,4; 2.Kor 8,9; Mk 10,45). Paulus, Markus und Johannes haben diese kühne urchristliche Reformulierung der verborgenen göttlichen Epiphanie je auf ihre Weise weiterentwickelt.⁹⁵

8. *Ärgeris für die Juden, Torheit für die Griechen*

Wir schließen mit zwei Überlegungen zum Stellenwert der Epiphaniethematik in Phil 2,6ff. Zum einen gilt es zu beachten, daß sich das ganze Christuslob nicht als vorrangig vom epiphaniale Skopus bestimmter Text ausnimmt, im Unterschied etwa zu manchen der homerischen Hymnen. Obschon Phil 2,6-11 mit der narrativen Sequenz von Verhüllung und (weltweiter) Manifestation arbeitet, dient die epiphaniale Topik einer weiterreichenden Textaussage, die erst im zweiten Hauptteil (V. 9-11), gleichsam im Achtergewicht des Gesamttextes, greifbar wird (antizipiert durch V. 6b). Hier wird die *Weltherrschaft des Kyrios Jesus Christos* proklamiert und in sehr bestimmter Weise qualifiziert: Derjenige, der ganz von sich selbst absieht, wird der höchsten Machtposition gewürdigt. Es handelt sich bei unserem Christuslob um nicht weniger als den mythischen Gründungslogos des Christuskults. Die epiphaniale Motivik steht im Dienst der Präsentation des Kyrios Jesus als Träger der Weltherrschaft. In diesem Punkt unterscheidet sich das Christuslob formal nicht von der Rhetorik des Herrscherkults, die auch ausgiebig von der Epiphanie-Sprache Gebrauch macht.⁹⁶ Die inhaltliche Differenz wird freilich hervorgehoben: Der demütige Pantokrator Jesus kontrastiert mit den überheblichen Weltherrschern (vgl. Mk 10,41-45).⁹⁷

Zum ändern lassen sich die beiden Hauptteile des Christuslobs holzschnittartig gegeneinander differenzieren als *oratio ad Graecos* (V. 6-8) und als *oratio ad Iudaeos* (V. 9-11). Den *Juden* gegenüber formuliert unser

⁹⁵ Vgl. für Johannes H. Weder, *Der Mythos vom Logos (Johannes 1)*, in: ders., *Einblicke ins Evangelium*, Göttingen 1992, 401-434, 412f. („Nach Joh 1,14 ist es genau die wahrnehmbare Gestalt, in welcher sich der Logos *erkennlich* zeigt“ [A.42]; „reiner kann seine Zuwendung zur Welt nicht gedacht werden“).

⁹⁶ Vgl. D. Zeller, *Menschwerdung* (s. Anm. 12) 166-170. W. Horbury, *Messianism* (s. Anm. 78) 68-77. 127-152 arbeitet den Zusammenhang zwischen Messiaserwartung, Herrscherkult und Christuskult heraus.

⁹⁷ Zu dieser Fragestellung vgl. meinen Aufsatz „Der ‘Raub’ der Gottgleichheit“, NTS 45/3 (1999), wo auch auf die Monotheismus-Thematik hingewiesen wird.

Text die Zumutung, ein Zweites neben dem einen und einzigen Gott zu bekennen und zu verehren (vgl. Joh 5,18b). Es ist die bleibende Selbstlosigkeit Jesu in seiner Erniedrigung wie auch im Status seines Erhöhtseins, die seine Thron- und Namensgemeinschaft mit dem Gott Israels ermöglicht. Ich halte diese Stoßrichtung für die ursprünglichste theologische Intention unseres Textes. Den *Griechen* gegenüber bringt das Christuslob die Zumutung zum Ausdruck, daß die Herrlichkeit und Schönheit des Göttlichen gerade in Niedrigkeit und Andersheit offenbar wird. An diesem Punkt greifen die epiphaniale Motive. Es geht dabei nicht einfach um Konfrontation. Der für die Griechen so typischen Sehnsucht nach dem epiphanen Gott⁹⁸ kommt die Christusbotschaft mit ihrer überraschenden Einladung zur Wahrnehmung des Göttlichen im Fleischgewordenen und Gekreuzigten entgegen (die selbstredend auch ekklesiologische und ethische Implikationen mit sich bringt). Den Philosophen gegenüber wird damit freilich die Zumutung erhoben, Gott als veränderungsfähig zu denken. Wir erinnern uns, daß kein Geringerer als Platon die homerischen Epiphanyen mit der Unwandelbarkeit Gottes konfrontiert hat.⁹⁹ Hat sich die Alte Kirche an die Quadratur des Zirkels gewagt, wenn sie in ihrer Trinitätslehre und Zweinaturenlehre die philosophische Theologie Platons mit der irritierenden Botschaft von der Selbstentäußerung des Gottessohns zu vermitteln suchte?¹⁰⁰

Summary

The metamorphosis of Christ in Phil 2.6f. is characterized by typical epiphany motives which are primarily testified in Greek and Roman mythology (hidden epiphany). Regarding the strong OT/Jewish background of V. 9-11 with its angelological connotations there is indeed more reason to interpret the metamorphosis of V. 6f. in terms of Hellenistic Jewish *angelophanies*. Phil 2.6-11 points, therefore, to an early Greek speaking Jewish-Christian scene with a strong emphasis on an

⁹⁸ Betont von E. Pax, RAC V, 838 („Die Griechen sind das Volk der Epiphany“) und bes. M. Frenschkowski, Offenbarung (s. Anm. 14) 66.117f.273f.

⁹⁹ Vgl. oben bei Anm. 25.

¹⁰⁰ Zum Spannungsfeld vgl. bes. die Diskussion von Origenes mit Celsus, c. Cels. IV 14-18; dazu die Hinweise bei F. Loofs, Art. Kenosis, RE³ 10 (1901), 246-263, 248-256.

angelomorphic christology. The epiphanic notion has been radically transformed into a conception of kenotic incarnation.

