

Eve-Marie Becker

# Paulus in Philippi: Ethik und Theologie

**Abstract:** During his missionary activities in Asia Minor and Greece, Paul is continuously confronted with the ‘Gods of Others’. Interestingly enough, he is quite reluctant in reacting against his ‘pagan surroundings’—as Luke is in his portrayal of Paul (esp. Acts 16–17). On the basis of reconstructing Paul’s missionary activities in Philippi—a city which was most obviously characterized by ‘Romaness’ (*romanitas*)—and analyzing Phil 2:6–11—a core piece of Paul’s proclamation of ‘Christ’ –, this article argues that Paul was neither interested in anti-imperial polemics nor in the mythical construct of a ‘Christ-cult’. In order to react on his pagan surroundings in Macedonia and to make the *ekklesia* of Christ-believers attractive to its sympathizers, he rather uses a myth-historical text by which he teaches the ethos of Christ’s ‘Statusverzicht’ as a moral paradigm (*exemplum*): In pagan surroundings, Pauline theology thus finds its actual vanishing point in the discourse on ethics and ‘moral progress’.

## 1 Paulus und die Götter der Anderen

Auf seinen Missionsreisen gerät Paulus einerseits mit Juden (z. B. 2 Kor 11,24 f.) und andererseits mit der hellenistisch-römischen Umwelt und speziell auch mit der römischen Administration in Konflikt. Dementsprechend ist er immer wieder gezwungen, seine Christusverkündigung bzw. seine Lehre (διδαχή: Apg 17,19) sowohl von der ‚Schrift‘ her zu begründen und zu legitimieren (z. B. 1 Kor 15,3b-5; Gal 3–4) als auch vor einem hellenistisch-römischen Publikum öffentlich plausibel zu machen und dabei zu verteidigen (Apg 17,19 ff.; 24 ff.). In diesem Zusammenhang setzt Paulus sich vereinzelt direkt mit der hellenistisch-römischen Götterwelt auseinander (vor allem: 1 Thess 1,9; 1 Kor 8,1 ff.; 10,1 ff.)<sup>1</sup>. Sie lag also im permanenten Blickfeld des Apostels. Paulus blieb auf seinen Reisen durch die kleinasiatische und griechische Welt nicht unberührt von der paganen Außenwelt. In Städten wie Ephesus, Philippi, Thessaloniki, Korinth und

---

Der folgende Beitrag geht auf meinen Vortrag beim 15. Internationalen Symposium des Graduiertenkollegs „Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder“ zum Thema: „Der Gott der Anderen“ (Göttingen, 28. 11. 2012) zurück („Die paulinische Kommunikation des jüdisch-christlichen Gottes in Philippi“) – ich danke Jörg Rüpke für die freundliche Einladung nach Göttingen. Meinen neutestamentlichen Kollegen in Aarhus danke ich für eine anregende Diskussion des Papers im Forschungsseminar am 3. April 2013.

<sup>1</sup> Vgl. zur religionsgeschichtlichen Sicht auf Polytheismus und Monotheismus: J. Rüpke, Polytheismus und Monotheismus als Perspektiven auf die antike Religionsgeschichte, in: C. Schwöbel (Hg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich), Leipzig 2013 (VWGTh 38), 56–68.

Athen war er vielmehr direkt und unmittelbar mit seiner paganen Umwelt, und das heißt auch, mit der griechisch-römischen Götterwelt konfrontiert.

Umso bemerkenswerter ist der Umstand, dass Paulus in seinen Briefen weder pagane Götternamen nennt noch auf konkrete Kulte verweist, was besonders in Korinth angesichts der Diskussion über das Götzenopferfleisch (1 Kor 8) nahegelegen hätte<sup>2</sup>. Über 1 Thess 1 und 1 Kor 8.10 hinaus fehlt eine direkte Bezugnahme auf die ‚Götter der Anderen‘ sogar vollständig. Ist das allein mit dem Briefgenre des Gemeindebriefes zu erklären? Nun stellt auch Lukas in den *Acta Apostolorum* am Ende des 1. Jhs. retrospektiv nur äußerst zurückhaltend dar, wie Paulus auf seine pagane Umwelt reagiert hat: Zwar wird Paulus – außerhalb seiner synagogalen Predigt- und Lehrtätigkeit (vgl. Thessaloniker<sup>3</sup> oder Athen: Apg 17,16)<sup>4</sup> – direkt mit griechisch-römischen ‚Götterbildern‘ (... θεωροῦντος κατείδωλον ...) konfrontiert (Apg 17,16). Doch in seiner missionarischen Rede auf dem Areopag in Athen (Apg 17,34), die vielfach als hellenistischster „Teil des hellenistischsten Buches des NT“ bezeichnet wurde<sup>5</sup>, verweist er nur sehr allgemein auf die verschiedenen σεβάσματα der Athener. Und auch die Verkündigung des jüdischen Schöpfergottes, die ein Deutungsangebot für die pagane Suche nach dem *einen*, unbekanntem Gott (ἄγνωστος θεός) zu formulieren sucht (Apg 17,23 ff.), enthält nur am Rande Götterkritik (Apg 17,24b.25a.29), da sie letztlich, ja in erster Linie der Christus-Verkündigung dient<sup>6</sup>.

**2** Vgl. E.-M. Becker, ΕΙΣ ΘΕΟΣ und 1 Kor 8. Zur frühchristlichen Entwicklung und Funktion des Monotheismus, in: W. Popkes/R. Brucker (Hgg.), Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2004 (BThSt 68), 65–99; G. Holtz, Was macht einen Götzen zum Götzen? Die paulinische Götzendienstvorstellung in 1 Kor 8 und 10 im Spannungsfeld von Realismus und Nominalismus, in: C. Schwöbel (Hg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich), Leipzig 2013 (VWGTh 38), 381–402.

**3** Paulus redete an drei Sabbattagen mit ihnen (= Juden) von der Schrift und legte ihnen dar, „dass Christus leiden und von den Toten auferstehen musste und dass es dieser Christus Jesus ist, den [– so sagte er –] ich euch verkündige“ (Apg 17,2–3). Das hier eingefügte Summarium beinhaltet wohl keine originäre paulinische Verkündigung, sondern erinnert eher an frühchristliche Traditionsbildungen (vgl. Mk 8,31; 1 Kor 15,3b-5), auf die Lukas besonders dann mehrfach zurückgreift (vgl. Lk 24,26; Apg 3,18), wenn er auf jüdenchristliche Missionsaktivitäten hinweist, vgl. auch J. Roloff, Die Apostelgeschichte, Göttingen<sup>2</sup> 1988 (NTD 5), 250. Das Summarium ist christologisch ausgerichtet. Im Blick auf das interpretative δεῖ und das Leidensmotiv (παθεῖν) orientiert es sich allerdings mehr an der synoptisch geprägten Überlieferung des frühchristlichen Kerygma (Mk 8,31) als an der Paradosis, die Paulus selbst verwendet (1 Kor 15,3b-5). Die traditionsgeschichtliche Nähe zur synoptischen Überlieferung deutet darauf hin, dass Lukas in Apg 17,2f. den Inhalt der paulinischen Synagogalpredigt letztlich topisch bestimmt. Nach lukanischer Darstellung ist die paulinische Synagogalpredigt als innerjüdisches Problem zu deuten, nämlich als Frage nach der Schriftgemäßheit des Todes Jesu.

**4** In dieser religiösen Infrastruktur begegnet er dann aber auch den sog. σεβόμενοι und φοβούμενοι (z. B. Apg 13,16; 16,14; 17,4; 18,7). Und auf dieser Basis, wo er mit Sympathisanten und Sympathisantinnen der jüdischen Religion kommuniziert, wird eine grundsätzliche Öffnung zu den ἔθνη hin möglich.

**5** So P. W. van der Horst, Art. Areopagrede: RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 7118–719, 718.

**6** Speziell die Verkündigung der Auferstehung Jesu Christi von den Toten (Apg 17,31), die einerseits aus der jüdisch-pharisäischen Vorstellungswelt stammt und gleichzeitig den Grundgehalt des früh-

Obwohl die sog. Areopagrede des Paulus (Apg 17,22ff.) einen narrativen Höhepunkt in den *Acta* markiert<sup>7</sup> und daher in der Forschung immer wieder betont wurde, dass die lukanische Darstellung des paulinischen Athen-Aufenthaltes insgesamt literarisch fiktiv wirkt<sup>8</sup>, macht auch Lukas hier erstaunlich wenig Gebrauch vom Topos der Götterkritik: Wohl gibt er zu erkennen, dass für Paulus weder der Konflikt mit der hellenistisch-römischen Götterwelt noch die Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie (Apg 17,18) unvermeidbar waren. Doch eine substantielle theologische Auseinandersetzung des Paulus mit den ‚Göttern der Anderen‘, die über die Schilderung vereinzelter administrativer oder ökonomischer Konflikte (s.u.; Apg 19,23ff.) hinausgeht, begegnet auch in den *Acta* nicht. Lukas also folgt Paulus durchaus in der Tendenz, auf εἰδῶλα nur insofern Bezug zu nehmen, als damit das Bekenntnis zu dem ‚einen‘ und ‚wahren‘ Gott Israels umso deutlicher herausgestellt werden kann (1 Thess 1; 1 Kor 8.10). Zwar ist die Kritik „der zeitgenössischen Dekadenz im Bereich von Religion... und Moral“, die Paulus in anderen Zusammenhängen, so etwa in Röm 1 (V. 18 – 24.25 – 32) thematisiert, „von hellenistischer Philosophie“ stark beeinflusst, sie zielt letztlich aber auf die rechte Verehrung des jüdisch-christlichen Gottes<sup>9</sup>. Und auch eine Auseinandersetzung mit Engeln, Dämonen oder anderen ‚Mächten‘ (*Archonten*), findet bei Paulus nur äußerst begrenzt statt (z. B. Röm 8,38; 1 Kor 15,24; 1 Kor 10,20)<sup>10</sup>.

Wie aber ist das paulinische Desinteresse an einer theologischen Auseinandersetzung mit den ‚Göttern der Anderen‘ zu erklären? Ist es gleichbedeutend mit einer Ignorierung der paganen Außenwelt? Ich möchte im Folgenden den Blick auf den Philipperbrief richten, weil gerade das paulinische Wirken in Makedonien<sup>11</sup>, besonders

---

christlichen Kerygmas ausmacht (1 Kor 15,4; Mk 8,31), wird dann aber für einen Teil der Zuhörer zur Provokation (Apg 17,32).

**7** Die Verkündigung der Oster-Zeugen (Apg 1,8) hat nun nämlich Athen erreicht.

**8** Vgl. zu dieser Diskussion, dass Lukas sein Wissen über Athen und die Mentalität der ‚Athener‘ eher aus literarischen Quellen als aus eigener Anschauung bezieht: R. I. Pervo, *Acts. A Commentary*, Minneapolis 2009 (Hermeneia), 426.

**9** H. D. Betz, Art. θεός; EWNT 2 (1992)<sup>2</sup> 346 – 352, 351.

**10** Vgl. dazu auch A. T. Wright, Art. Angels: J. J. Collins/D. C. Harlow (Eds.), *The Eerdmans Dictionary of Judaism*, Grand Rapids/Cambridge 2010, 328 – 331, 330 f.

**11** Der Übertritt des Paulus nach Makedonien ereignet sich nach der lukanischen Chronologie am Beginn der sog. zweiten Missionsreise (Apg 15,36ff.), die sich nicht zufällig unmittelbar an das Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15,1ff.) mit seinen weitreichenden Entscheidungen und Bedingungen (Apg 15,23b-29 im Unterschied zu Gal 2,10) zur Aufteilung des Missionsgebietes unter den ἔθνη und unter den ‚Beschnittenen‘ (Gal 2,9) anschließt. So erweist sich der Übertritt des Paulus nach Makedonien sowohl in historischer als auch in geographischer, literarischer und theologischer Hinsicht als eine wichtige missionsgeschichtliche Zäsur, vgl. auch: H. Wojtkowiak, *Christologie und Ethik im Philipperbrief. Studien zur Handlungsorientierung einer frühchristlichen Gemeinde in paganer Umwelt*, Göttingen 2012 (FRLANT 243), 42 mit Hinweis auf *D.-A. Kochs* Referenz auf Herodot 3,96; 4,36ff.; 4,198: Nicht nur ist es der griechische Raum, in dem es in größerem Umfang als bisher (sonst nur Galatien) zu *paulinischen Gemeindegründungen* (Philippi, Thessaloniki, Korinth) kommen wird. Vielmehr verkündigt Paulus hier weitgehend in eigener Verantwortung und kommuniziert das jüdi-

aber in Philippi in religionsgeschichtlicher Hinsicht markant ist. Denn „keine Stadt in Makedonien und Achaia [war] so römisch wie Philippi“<sup>12</sup>. Wir dürften also erwarten, dass sich Paulus besonders in Philippi in Auseinandersetzung mit einer römisch bestimmten Außenwelt befindet. Doch wie ist diese Auseinandersetzung vorzustellen, wie hat Paulus agiert und auf seine pagane Außenwelt reagiert? Da wir auch hier zwei Quellen über ‚Paulus und Philippi‘ haben, geschieht die Untersuchung in zwei Schritten. Zunächst ist zu fragen: Wie stellt Lukas den paulinischen Aufenthalt in Philippi und die damit verbundene Wahrnehmung der hellenistisch-römischen Außenwelt dar? Danach wenden wir uns Paulus selbst zu: Was gibt Paulus in seinem Brief an die Philipper über seine Sicht auf die pagane Umwelt zu erkennen?

## 2 Das paulinische Wirken in Philippi nach der Darstellung des Lukas

Nach der Darstellung des Lukas befindet sich Paulus noch im kleinasiatischen Troas, als er in einer Epiphanie<sup>13</sup> den Auftrag zur Mission in Makedonien erhält (Apg 16,9f.). Über Samothrake und Neapolis kommt Paulus zunächst nach Philippi (Apg 16,11ff.) und dann über Amphipolis und Apollonia nach Thessaloniki (Apg 17,1ff.). Der sog. Gründungsaufenthalt der Gemeinden in Philippi und Thessaloniki, der dem Wirken in Südgriechenland, also in Athen und der Provinz Achaia, vorausgeht, ist etwa auf die Jahre 49/50 n. Chr. zu datieren. Was erfahren wir in Apg 16 über das missionarische Wirken des Paulus in Makedonien?

Lukas bezeichnet Philippi als „Stadt des ersten Bezirks von Makedonien“<sup>14</sup> und als *κολωνία* (Apg 16,12). Das beschreibt die Stellung der Stadt in der 148 v. Chr. gegründeten Provinz *Macedonia* wohl sachgemäß: Denn nach der Schlacht des Octavian und Antonius gegen Brutus und Cassius im Jahre 42 v. Chr. gründet Marcus Antonius wohl unter Ansiedlung von Veteranen die „erste röm(ische) Kolonie *Colonia Victoria Philippensis*“<sup>15</sup> – eine Neugründung der Stadt mit einer weiteren Ansiedlung von römi-

---

sche Gottesbild nun auf deutlich hellenistisch-römisch geprägtem Terrain. In der makedonischen Missionstätigkeit dürfte daher die Wahrnehmung der paganen Außenwelt für Paulus besonders deutlich geworden sein.

**12** D.-A. Koch, Die Städte des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen/Basel<sup>2</sup> 2012 (UTB 2767), 142–159, 145. Das lässt sich etwa auch daran erkennen, dass Augustus und Livia bald nach ihrem Tod in Philippi kultisch verehrt wurden: Vgl. epigraphische Hinweise auf Priester des *Divus Augustus* und Priesterinnen der *Diva Augusta*: vgl. auch D.-A. Koch, Städte, 144.

**13** Sie ist in der Gestaltung einer auf Philippi bezogenen Epiphanie-Szene bei Plutarch (Brut 36,3–4) überraschend ähnlich.

**14** Nestle-Aland<sup>28</sup> weist die Lesart *πρώτη[ς] μερίδος τῆς Μακεδονίας* nicht mehr als Konjekture des Johannes Clericus aus, sondern stützt sich allein auf *vg<sup>ms</sup>*.

**15** Vgl. P. Pilhofer, Art. X. Philippi, in: Neues Testament und Antike Kultur. Bd. 2. Familie, Gesellschaft, Wirtschaft. Hg. v. K. Scherberich, Neukirchen-Vluyn 2005, 163–165, 163.

schen Veteranen und enteigneten Bauern nimmt dann im Jahre 31/30 v. Chr. Octavian selbst vor (*Colonia Iulia Augusta Philippensis*).

Die Bevölkerung Philippis ist äußerst gemischt: „Neben den alt eingesessenen Thrakern, die den Raum seit vielen Jhh. bewohnen, finden wir Griechen und – seit der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v. Chr. – neu angesiedelte Römer“<sup>16</sup>. *Dietrich-Alex Koch* betont, dass sich die drei dominierenden ethnischen Gruppen in Philippi besonders in ihrer Kultpraxis treffen und harmonisieren lassen: So wird etwa die lateinisch-griechische Verehrung der Diana/Artemis mit der Verehrung der thrakischen Jagdgöttin Bendis verbunden<sup>17</sup>. Auch baugeschichtlich nimmt die Stadt bereits in der Mitte des 1. Jhs. an Bedeutung zu, denn schon unter Claudius, also z. Zt. des paulinischen Aufenthaltes in Philippi, wird mit dem Bau des Forums an jetziger Stelle begonnen<sup>18</sup>. Die eigentliche bauliche Blüte wird die strategisch äußerst günstig an der *via Egnatia* gelegene Stadt allerdings erst im 2. Jh. unter Antoninus Pius erleben. Dass Philippi auch in der Geschichte des frühen Christentums, und zwar schon im 1. und 2. Jh., also lange bevor die christliche Architektur in frühbyzantinischer Zeit (4.–6. Jh.)<sup>19</sup> nachweisbar wird, eine nicht unwesentliche Rolle spielt, belegen neben der Darstellung des Lukas der erhaltene Brief des Paulus (Phil) sowie das Schreiben des Polykarp von Smyrna an die Philipper (PolPhil). Wieweit wir freilich im Sinne des *mirror-reading* aus dem Phil die soziale und religiöse Situation der Gemeinde zur Abfassungszeit des Briefes (Anfang der 60er Jahre) herauslesen können, muss zweifelhaft bleiben<sup>20</sup>.

Aussichtsreicher ist es, nach Indizien für die *paulinische Missionspraxis* in Makedonien zu fragen: Was können wir dem retrospektiven lukanischen Bericht in den *Acta* entnehmen? Lukas berichtet von einem mehrtägigen Aufenthalt des Paulus und seiner Mitarbeiter in Philippi (Apg 16,12), der in vielfacher Hinsicht bemerkenswert ist: „Hier kommt es zur ersten Konfrontation des Paulus und seiner Begleiter mit Repräsentanten der römischen Macht, und zwar erscheinen diese dabei in einem sehr un-

---

**16** P. Pilhofer, Philippi, 163f. *Pilhofers* These jedoch, Lukas selbst stamme aus der Gemeinde in Philippi, können wir hier nicht diskutieren.

**17** Vgl. D.-A. Koch, *Städte*, 145.

**18** Vgl. G. G. Gounaris/E. G. Gounari, Philippi. Ein archäologischer Führer. Übersetzt von C. Buschbeck, Thessaloniki 2004, 47. Vgl. insgesamt auch die verschiedenen Beiträge in: C. Bakirtzis/H. Koester (Eds.), *Philippi at the Time of Paul and after His Death*, Harrisburg: Trinity Press International, 1998; C. Koukouli-Chrysantaki, *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, in: a.a.O., 5–35; C. Bakirtzis, *Paul and Philippi: The Archaeological Evidence*, in: a.a.O., 37–48; H. Koester, *Paul and Philippi: The Evidence from Early Christian Literature*, in: a.a.O., 49–65.

**19** Vgl. besonders die „*Basilica extra muros*“, die zu den ältesten Kirchenbauten nicht nur in Philippi, sondern in Griechenland zählt (erste Hälfte des 4. Jhs.): G. G. Gounaris/E. G. Gounari, *Philippi*, 101–104.

**20** Es scheint mir höchst problematisch, dass von *Ernst Lohmeyer* bis *Peter Oakes* versucht worden ist, von der sog. Situation der Gemeinde, die faktisch aus dem Brief selbst rekonstruiert wird, auszugehen und so wiederum die Pragmatik und den literarischen Charakter des Briefes zu bestimmen. Zur kritischen Darstellung der Forschungsgeschichte vgl. auch H. Wojtkowiak, *Christologie*, 31 ff.; zu methodischen Fragen vgl. zuletzt: N. K. Gupta, *Mirror-Reading Moral Issues in Paul's Letters*: JSNT 34 (2012) 361–381.

günstigen Licht“. Dies könnte, da Lukas generell eher positiv über die römische Staatsmacht schreibt, auf die „Authentizität des Berichteten“ hinweisen<sup>21</sup>. Pauli Aktivitäten sind zunächst auf den Besuch der jüdischen προσευχή konzentriert (Apg 16,13.16). Lukas erzählt hier, und zwar teilweise in Form eines Wir-Berichts, Folgendes: „Am Sabbat gingen wir hinaus vor die Stadt an den Fluss, wo wir eine Gebetsstätte vermuteten, und wir setzten uns und sprachen mit den zusammenkommenden Frauen“ (Apg 16,13).

Das Gespräch mit Paulus führt zur Taufe der aus dem kleinasiatischen Thyatira stammenden Purpurwollenhändlerin Lydia (Apg 16,15), die Paulus und seinen Begleitern daraufhin Gastrecht (Apg 16,15) und später nach der Freilassung aus einer Gefängnishaft auch einen Zufluchtsort (Apg 16,40) gewährt. Das Gastrecht bietet für Paulus und seine Mitarbeiter eine lokale Anbindung, die für die frühchristliche Organisation in Hausgemeinden typisch ist, und bedeutet für Lydia und ihr Haus eine vollständige religiöse Anerkennung<sup>22</sup>.

Die nun folgende Szene ist deutlich als narrativer Kontrast zur Konversion der Lydia zu lesen – setzt Lukas sich hier mit dem Phänomen der „popular religion“ auseinander?<sup>23</sup> Jedenfalls kommt Paulus mit einer dämonisch besessenen Frau, wohl einer Sklavin zusammen, und bringt deren θεός ὑψιστος-Proklamation<sup>24</sup> zum Verstummen – wir haben es speziell bei dem Hypsistos-Epitheton mit einem „Baustein in der polyvalenten Semantik kaiserzeitlicher religiöser Sprache“ zu tun<sup>25</sup> (vgl. auch Apg 7,48). Die Betätigung als Exorzist führt zum Konflikt: Es kommt zu Stockschlägen und einem eintägigen (s. Apg 16,25.35) Gefängnisarrest in Philippi (Apg 16,16–39). Zuvor werden Paulus und Silas auf die Agora geschleppt (V. 19) und den στρατηγοί vorgeführt (V. 20 f.) – hierbei muss es sich um römische Kolonisten handeln, da nur sie „Mitwirkungsrechte in der politischen Selbstverwaltung“ hatten<sup>26</sup>. Die gegen Paulus und Silas vorgebrachten Vorwürfe sind zwar nur vordergründig und verschleiern die ökonomischen Interessen derer, die mit der dämonisch besessenen Frau Geld ver-

<sup>21</sup> J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 243.

<sup>22</sup> Vgl. R. I. Pervo, *Acts*, 404.

<sup>23</sup> Vgl. zur Schwierigkeit der Definition und der ‚variety of phenomena‘: L. L. Grabbe, Art. Popular Religion: J. J. Collins/D. C. Harlow (Eds.), *The Eerdmans Dictionary of Judaism*, Grand Rapids/Cambridge, 2010, 1090–1091.

<sup>24</sup> Diese Proklamation stammt wohl aus paganem Umfeld: R. I. Pervo, *Acts*, 405, während Lukas mit ὑψιστος den Gott Israels bezeichnet: Lk 1,32.35.76; 6,35; Apg 7,48. Vgl. aber zur komplexen Frage nach den ggf. auch gegenseitigen religionsgeschichtlichen Beeinflussungen zwischen der paganen und der jüdischen Welt weiterhin die Literaturhinweise: O. Wischmeyer, *Gottesglaube, Religionen und Monotheismus in der Apostelgeschichte*, in: W. Popkes/R. Brucker (Hgg.), *Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2004 (BThSt 68), 9–40, bes. 14 f. Anm. 32. Besonders zum inschriftlichen Befund vgl. W. Wischmeyer, ΘΕΟΣ ΥΨΙΣΤΟΣ. Neues zu einer alten Debatte: ZAC 9 (2005) 149–168.

<sup>25</sup> W. Wischmeyer, ΘΕΟΣ, 168.

<sup>26</sup> D.-A. Koch, *Städte*, 144.

dienen wollten<sup>27</sup> – möglich, dass hierin der Grund dafür liegt, dass Paulus „aufgebracht war“ (V. 18: διαπονηθείς, sonst nur Apg 4,2)<sup>28</sup>. Solche Scharlatanerei war übrigens auch den Griechen und Römern ein Greuel<sup>29</sup>. Und doch spiegeln die vom *mob* vorgebrachten Vorwürfe wider, was im 1. Jh. als legitimer Anklagepunkt in Hinsicht auf die Erregung öffentlichen Aufruhrs betrachtet worden sein könnte: Paulus und Silas werden des Aufruhrs (... ἐκτάρασσουσιν) angeklagt, weil sie als Juden εἶθι verkünden, die die anklagenden (ἡμῶν) Römer weder annehmen noch tun dürfen (παραδέχασθαι οὐδὲ ποιεῖν, Apg 16,20 f.). So wendet sich auch der ὄχλος bald gegen die Angeklagten (V. 22). Dadurch spitzt sich die Gefahr eines sich ausbreitenden öffentlichen Aufruhrs noch einmal zu. Historisch gesehen liegen in Konflikten wie diesen die Ursachen dafür, dass die Christus-Gläubigen von römischer Seite der *superstitio* bzw. δε[ι]σιδαιμονία bezichtigt und angeklagt wurden<sup>30</sup>.

Vorläufig sind dem lukanischen Bericht über die Geschichte des paulinischen Wirkens in Philippi die folgenden sechs Elemente zu entnehmen, die historisch gesehen durchaus Anhalt an der Missions-Historie haben könnten: *Erstens*: Paulus und seine Mitarbeiter besuchen den jüdischen Gebetsplatz – eine Synagoge erwähnt Lukas anders als im Bericht über den Gründungsaufenthalt in Thessaloniki (Apg 17,1 ff.) nicht. Die lukanische Differenzierung hinsichtlich der jüdischen Infrastruktur in Philippi und Thessaloniki könnte historisch plausibel sein, da die Existenz einer Synagoge in Philippi inschriftlich tatsächlich erst für weit spätere Zeit belegt (3./4. Jh.) ist<sup>31</sup>, während sie im Falle von Thessaloniki bereits für frühere Zeit vermutet werden darf<sup>32</sup>. Wir

27 Vgl. ein ähnliches Motiv beim Aufstand der Silberschmiede in Ephesus (Apg 19,23 ff.).

28 Vgl. B. J. Malina/J. P. Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Acts*, Minneapolis 2008, 118.

29 Vgl. B. J. Malina/J. P. Pilch, *Acts*, 118 mit Hinweis auf Apuleius, *Met* 8,26–30.

30 Plinius klagt die Christen in Hinsicht auf *superstitio* (ep 10,96,9) bzw. daraufhin an, Mitglieder in einer *hetaeria* (ep 10,96,7) zu sein. Die Anklage der *superstitio* ist kaum spezifisch, sondern eher topisch. Sie begegnet bei verschiedenen römischen Autoren der Zeit, wie z. B. Suetonius (Nero 16) und Tacitus (ann 15,44,3). Sie richtet sich – griechisch in den Begriff der δε[ι]σιδαιμονία gefasst – auch gegen Juden, wie Josephus (cAp 1,205–211 und AJ 12,5–6) sowie Strabo, Quintilian oder Suetonius zeigen (geogr 16,2/37; inst or 3,7,21; Tiberius 36; vgl. auch Plutarch, de superstitione 8; Fronto, *Epistulae ad M. Caesarem et Invicem* 2,9; Apuleius, *Florida* 6). Vgl. insgesamt: *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations and Commentary by M. Stern. Vol. 1–3, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities 1974/1980/1984. – In ähnlicher Weise bezeichnet Tacitus die jüdische Religion als *superstitio* (hist 5,8; 13,1; ann 2,85,4). Beide Gruppierungen – Juden und Christus-Gläubige – sind somit der *superstitio* beschuldigt. Die Unterscheidung zwischen ‚Juden‘ und ‚Christus-Gläubigen‘ ist den Autoren dabei nicht immer deutlich (vgl. etwa Suetonius, *Claud* 25,4). Die Beschuldigung der *superstitio* erscheint also als literarischer Topos und polemisches Stereotyp und ist vielfach in einem politischen Sinn gegen solche religiösen Gruppierungen gerichtet, die sich nicht in das religiöse Milieu der griechisch-römischen Welt einfügen. Nach Apg 17,22 lässt sich diese Perspektive sogar umkehren: Hier beschuldigt Paulus die ‚Männer von Athen‘ wie folgt: κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς.

31 <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/edh/inschrift/HD045719>

32 Vgl. V. Allamani-Souri, *The Social Composition of the City, Eminent Citizens*, in: D. V. Grammenos (Ed.), *Roman Thessaloniki*, Thessaloniki 2003, 92–97, 93f.

müssen daher auch – anders als im Falle von Thessaloniki (s.u.) – mit einer Minderzahl an Juden in Philippi rechnen<sup>33</sup>. An der προσευχή also treffen Paulus und seine Mitarbeiter auf eine Gruppe, die sich in doppelter Hinsicht als Randgruppe in Philippi erweist: sie begegnen jüdischen oder vielleicht eher mit dem Judentum sympathisierenden Frauen mit kleinasiatischer Herkunft, die Handel treiben.

*Zweitens:* Anders als er es in Thessaloniki (Apg 17,1–3) und später auch in Athen (s. o.) tun wird, hält Paulus in diesem Rahmen keine Lehr- oder Missionspredigten, sondern ‚spricht‘ mit den Frauen in Philippi, d. h., er wählt die Form des missionierenden lehrhaften Gesprächs. Über dessen Inhalt äußert sich Lukas nicht. Nur Lydia selbst bezeichnet sich später als kyrios-gläubig (Apg 16,15). Bei der Missionierung des Gefängniswärters, die mit der Erzählung von einem Türöffnungswunder verknüpft ist, wird etwas genauer vom πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν (V. 31) gesprochen. Die Kyrios-Würde ist hier also auf Jesus übertragen<sup>34</sup>. Mehr aber erfahren wir über den Inhalt der paulinischen Verkündigung in Philippi auch hier nicht. In beiden Szenen ist *drittens* der Taufakt ein wichtiges Element bei der Missionierung (V. 15.33)<sup>35</sup>. Er bezieht die Familien der Konvertiten mit ein. So wird auch hierdurch noch einmal das Haus zur Basis der Mission.

*Viertens:* Paulus betätigt sich als Exorzist, d. h. er agiert als Wundertäter und tut Zeichen, die öffentliche Wirkung entfalten: Damit nimmt Lukas ein leitendes narratives Element der synoptischen Tradition auf, das im Kontext der sog. „Second Temple Period“ herausragt<sup>36</sup>. Darauf folgt *fünftens* der ausführlich geschilderte Konflikt zwischen Paulus und den Römern, der schließlich zu seiner Inhaftierung führt. Seitens der wohl römischen Ankläger wird dieser Konflikt auf divergierende ἔθη zurückgeführt: Hierbei muss es sich, soweit ἔθος nicht eine religiöse Gewohnheit (so in Lk 22,39), sondern „die ganze auf Mose zurückgeführte kultische Gesetzmäßigkeit“ bezeichnen<sup>37</sup>, um einen topischen Vorwurf handeln: Denn das Lehren oder Halten der kultischen Gesetzmäßigkeit wird im Kontext nicht problematisiert. Entscheidend wird vielmehr, dass, wie und mit welchem Ausgang Lukas hier eine durch die Römer geschaffene Konfrontation zwischen der jüdischen Identität des Paulus und der römischen Identität einer dominierenden Gruppe von Bürgern in Philippi skizziert. Diese Konfrontation wird nämlich gleichzeitig dadurch in subtiler Weise ironisiert<sup>38</sup>, dass Paulus als

<sup>33</sup> Noch drastischer D.-A. Koch, Städte, 145: Das Judentum war hier „überhaupt nicht vertreten“.

<sup>34</sup> S. dazu unten zur Analyse von Phil 2,11.

<sup>35</sup> Vgl. dazu zuletzt die verschiedenen Beiträge in: D. Hellholm et al. (Eds.), Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity I-III, Berlin/Boston 2011 (BZNW 176/1-III).

<sup>36</sup> E. Eshel/D. C. Harlow, Art. Demons and Exorcism: J. J. Collins/D. C. Harlow (Eds.), The Eerdmans Dictionary of Judaism, Grand Rapids/Cambridge, 2010, 531–533, betonen: „The most extensive narrative material concerning demons and exorcism in the Second Temple period is provided by the Synoptic Gospels and Acts“ (533).

<sup>37</sup> H. Preisker, Art. ἔθος; ThWNT 2 (1935) 370–371, 371 mit Hinweis auf Apg 6,14; 15,1; 21,21; 26,3; 28,17.

<sup>38</sup> Vgl. R. I. Pervo, Acts, 407.

römischen Bürger (Apg 16,37) schließlich umfassend zu seinem Recht verholfen werden muss.

*Sechstens:* Bei der Schilderung der möglichen Befreiung des Paulus und Silas aus der Haft bedient sich Lukas des besonders für die frühjüdische Historiographie typischen Motivs eines Türöffnungswunders (Apg 16,26 ff.)<sup>39</sup> – auffällig ist hierbei, dass Paulus von der Möglichkeit der Flucht, die sich durch die wundersame Öffnung der Gefängnis-Türen ergäbe, *nicht* Gebrauch macht<sup>40</sup>. Letztlich ist es der bürgerrechtliche Status des Paulus und die damit einhergehende Überwindung der Diskrepanz von römischer, jüdischer und apostolischer Identität, die Paulus in die Freiheit entlässt. Für Lukas also ist das römische Reich ein notwendiger und vertrauenswürdiger Garant rechtlicher und politischer Stabilität, wenn auch administrative Konflikte nicht vermeidbar sind.

Wichtiger noch aber scheint, dass Paulus in Philippi frühzeitig mit einem starken „römischen Identitätsbewusstsein“ konfrontiert wird<sup>41</sup>, mit dem er sich in der Folge auch theologisch auseinandersetzen hat<sup>42</sup>. Dabei stehen – wie gesehen – ethische und administrative Aspekte im Vordergrund. Einen möglichen Konflikt hinsichtlich von Gottes- oder Göttervorstellungen hingegen stellt Lukas in Philippi *nicht* dar<sup>43</sup>. Die Konfrontation mit den Römern wird vielmehr ‚ethisch‘ begründet und in administrativer Hinsicht entfaltet. Hiermit folgt Lukas durchaus der Tendenz, die Paulus selbst im Phil vorgibt.

---

**39** Vgl. Belege in: E.-M. Becker, Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie, Tübingen 2006 (WUNT 194), 182 ff.

**40** Lukas konstruiert vielmehr ein paulinisches Gefangenschafts-Ethos, das er vermutlich der Lektüre der Paulus-Briefe selbst entnommen haben dürfte (besonders Phil 1,19 ff.).

**41** D.-A. Koch, Städte, 145.

**42** Hier könnten interessante, an den paulinischen Texten selbst Anhalt findende Ansätze für den Diskurs über die paulinische Identität im politischen Kontext seiner Zeit liegen, vgl. etwa zum Stand der Diskussion: E. W. Stegemann, Coexistence and Transformation: Reading the Politics of Identity in Romans in an Imperial Context, in: Ders., Der Römerbrief: Brennpunkt der Rezeption. Aufsätze. Ausgewählt und herausgegeben von C. Tuor/P. Wick, Zürich 2012, 243–266 (mit weiteren Literaturhinweisen).

**43** „Für Lukas spielt das pagane Pantheon also keine Rolle. Er nimmt das religiöse Leben seiner Zeit eher von den paganen Götterbildern sowie vor allem von der antiken Mantik und der religiösen Kommunikation her wahr. Lukas verkündigt auch nicht einen monotheistischen Gott in einer polytheistischen Welt. Er verkündigt einer teils polytheistisch, teils henotheistisch, jedenfalls aber in vielfältigen religiösen Formen lebenden Welt den einen wirkenden Gott, der Pantheon und religiöse Praxis der Heiden gleichsam aufrüllt“, O. Wischmeyer, Gottesglaube, 32. Auch Lukas, nicht nur Paulus, lässt sich auf das heidnische Pantheon nicht wirklich ein, sondern betrachtet das ‚Heidentum‘ als Zauberei etc.

### 3 Das paulinische Wirken in Makedonien aus der Sicht des Paulus

Insgesamt lässt die Konfrontation mit den Römern den Aufenthalt des Paulus in Philippi historisch gesehen nur als bedingt erfolgreich erscheinen. Auch findet sich in 1 Kor 16,5 nur eine merkwürdig kurze Erwähnung Makedoniens. Welche Sicht auf seine makedonische Tätigkeit also vermittelt Paulus selbst?

Im 1 Thess, den Paulus wohl kurz nach seinem makedonischen Missionsaufenthalt in Korinth abgefasst hat (ca. 49/50 n. Chr.), weist er auf Leiden und Misshandlungen hin, die er und seine Mitarbeiter („wir“) in Philippi erlebt hatten, bevor sie nach Thessaloniki kamen (1 Thess 2,2). Die Verursacher dieser Misshandlungen werden nicht näher benannt. Dass Paulus in der Folge dennoch in Philippi einen gewissen Missionserfolg hatte, zeigt sich zum einen in der engagierten Mitwirkung der Makedonier an der Kollektenmission (vgl. 2 Kor 8). Zum anderen stellt sich offenbar bald ein intensives, ja inniges Verhältnis des Paulus zu den Philippern ein, das den Schreibstil des Apostels im Phil maßgeblich bestimmen wird.

Wie aber reflektiert Paulus seine Missionsverkündigung in Makedonien? Gibt er selbst Hinweise auf die Wahrnehmung der paganen Außenwelt? In 1 Thess 1,9f. verweist Paulus in Form eines *missionsgeschichtlichen Rückblicks* auf den Inhalt seiner Missionspredigt in Thessaloniki<sup>44</sup>. Paulus resümiert – wenn wir *Donfried* folgen, auf der Basis der „missionary proclamation of Hellenistic Christianity“<sup>45</sup> – wie folgt: „... wie ihr euch bekehrt habt von den Götzen zu Gott (... ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων), und zwar um dem lebendigen und wahrhaftigen Gott zu dienen und seinen Sohn, den er auferweckt hat, vom Himmel zu erwarten – Jesus, der uns aus dem kommenden Zorn befreit“. Hinter diesen Worten, die freilich in deutlichem Maße auch von jüdischer Theologie geprägt sind, verbirgt sich in der Tat Missionsprache<sup>46</sup>, die in Anknüpfung an LXX-Sprache (ἐπιστρέφω) durchaus ethisch-moralische Konnotationen hat<sup>47</sup>. Nach Apg 17,1 ff. (s. o.) und 1 Thess 1,9f. können wir also – wenn auch nur in Umrissen – rekonstruieren, wie Paulus in Thessaloniki mit Ausgangspunkt in einer jüdischen Infrastruktur und unter kritischem Verweis auf die pagane Außenwelt missioniert hat.

Was aber lässt sich dem anderen nach Makedonien gerichteten Brief, dem Phil, entnehmen? Zwar verzichtet Paulus hier auf einen expliziten missionsgeschichtlichen

<sup>44</sup> Vgl. dazu E.-M. Becker, *Patterns of Early Christian Thinking and Writing of History*. Paul – Mark – Acts, in: K. A. Raaflaub (Ed.), *Thinking, Recording, and Writing History in the Ancient World*, Malden 2014, 276–296.

<sup>45</sup> K. P. Donfried, *Paul, Thessalonica, and Early Christianity*, Grand Rapids/Cambridge 2002, 79.

<sup>46</sup> *Martin Dibelius* hält die Wendung daher für „auf unliterarischem Wege fixiert“ und deutet sie in Analogie zu prägnanten Formulierungen der philosophischen Wanderlehrer des Hellenismus: M. Dibelius, *An die Thessalonicher I.II*. An die Philipper, Tübingen<sup>2</sup> 1925 (HNT 11), 6 mit Hinweis auf G. Phönix von Kolophon (1909).

<sup>47</sup> Vgl. S. Légasse, Art. ἐπιστρέφω κτλ.: EWNT 2 (1992)<sup>2</sup> 99–102, 100 f.

Rückblick. Doch auch Phil 2,5/6 – 11<sup>48</sup> enthält Hinweise darauf, wie Paulus im Umfeld einer aufstrebenden römischen Kolonie agiert hat. Denn auch hinter diesem Text scheint missionierende Sprache durch: *John Reumann* hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die paulinische Semantik in Phil 2,9 Anleihen an Missionspredigten hat (vgl. Apg 2,33; 5,31)<sup>49</sup>. In sprachlich wie theologisch verdichteter Prosa-Form<sup>50</sup> legt Paulus hier die Kyriotes Jesu dar, erklärt also, *wie* es zur Übertragung der göttlichen Kyrios-Würde auf Jesus kommt<sup>51</sup>. Anders als etwa in 1 Kor 8,6; 12,3 oder Röm 10,9, wo Paulus die Kyriotes Jesu lediglich titular oder akklamatorisch benennt, entfaltet er sie in Phil 2,6 – 11 narrativ<sup>52</sup>: Wir erfahren gewissermaßen, *warum* Jesus in seinem Verhältnis zu Gott dem Vater (Phil 2,11)<sup>53</sup> schließlich als κύριος zu bekennen ist (vgl. δὴ in V. 9).

Wie aber ist die paulinische Rede von der Kyriotes Jesu motiviert? Ist Phil 2,5/6 – 11, das gemeinhin als religionsgeschichtliches Kernstück der paulinischen Briefe gilt<sup>54</sup>, als Reflex auf die Wahrnehmung der paganen Außenwelt zu deuten? In der Forschung werden vor allem zwei Tendenzen vertreten: eine politische (a) und eine religiös-mythische (b) Deutung des Textes. (a) In der jüngsten Paulus-Forschung ist wiederholt vorgeschlagen worden, den Phil insgesamt, speziell aber Phil 2,5/6 – 11 als *politischen*

---

**48** Ich werde den Text hier allerdings nicht im Blick auf seine mögliche prä-paulinische (z. B. E. Lohmeyer) oder para-paulinische (= Komposition der Philipper, s.: J. Reumann, *Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven/London 2008 [AncB 33B], 365 u. ö.) analysieren.

**49** J. Reumann, *Philippians*, 354.

**50** Dadurch ergibt sich tendenziell eine formale Nähe zum Enkomion, Epainos, Bekenntnistext oder Propagandatext – Zur Form- und Gattungsdiskussion vgl. auch S. Vollenweider, *Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefächte in der neutestamentlichen Wissenschaft: NTS 56 (2010) 208–231*. *Vollenweider* selbst schlägt bei der Formbestimmung ein ‚hymnisches Christuslob‘ vor (225).

**51** Der Begriff ‚Kyriotes‘ hat sich seit den einflussreichen Arbeiten von W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen<sup>6</sup> 1967 (zuerst: 1913), und E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5–11*, Darmstadt 1961 (zuerst: 1927/8), als *terminus technicus* der Paulus-Forschung etabliert.

**52** 1 Kor 8,6: ... und *einen* Kyrios Jesus Christus...; 1 Kor 12,3: ... und niemand kann sagen: Kyrios Jesus, wenn nicht im heiligen Geist; Röm 10,9: denn wenn du (den) Kyrios Jesus mit deinem Mund bekenntst...; Phil 2,6 – 11 (zitiert nach der rev. Luther-Übersetzung, 1984): „<sup>6</sup> Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, <sup>7</sup> sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. <sup>8</sup> Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. <sup>9</sup> Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, <sup>10</sup> daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, <sup>11</sup> und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters“.

**53** E. Lohmeyer, *Kyrios*, 64 schlägt vor, die Vater-Rolle Gottes nicht primär in Relation zu Christus zu sehen, sondern kosmisch zu verstehen: „Vater der Welt“ (vgl. Eph 3,15).

**54** Die religionsgeschichtliche Bedeutung besteht vor allem darin, dass Paulus nur hier die Kyriotes Jesu narrativ entfaltet – s. die vorhergehenden Anm. Paradigmatisch war: E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil. 2,5–11*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster und Zweiter Band*, Göttingen 1964, 51–95.

*Text* zu lesen<sup>55</sup>. Demnach hätte Paulus so auf die römische Außenwelt, wie sie ihm in Philippi vor Augen stand, reagiert, dass er in Ansätzen ein anti-imperiales Denken übernahm<sup>56</sup> oder formulierte und damit wesentliche Kritik am römischen Imperium und seinen Repräsentanten, also Herrscherkritik, übte<sup>57</sup>. Die Kyriotes Jesu betrachtete Paulus in Kontrast zu den Machtansprüchen des *Imperium Romanum*. Die universale Proskynese in Phil 2,10 f. hätte dann politische Implikationen. Setzt Paulus sich also in Phil 2,5/6–11 – wenn schon nicht mit der polytheistischen Götterwelt – so doch zumindest direkt oder indirekt mit römischer Machtpolitik auseinander?

Ohne Zweifel stellt die Einsicht in die durch die römische Herrschaft bestimmten geo-politischen Bedingtheiten der Mittelmeerwelt, die sich besonders im 1. Jh. verstärkt horizontal ausprägen<sup>58</sup>, eine grundlegende Herausforderung für frühchristliche Autoren dar. Doch bemühen sich Lukas wie Paulus deutlich um Konfliktvermeidung<sup>59</sup>. Und in den Paulus-Briefen selbst finden sich wenige direkte Reflexionen römischer Machtpolitik: Selbst wenn Paulus direkt auf den römischen Staat verweist (Röm 13,1 ff.), so ermahnt er gezielt zur Konfliktvermeidung. Ebenso wenig enthält der Phil, obwohl offenbar in direkter Nähe zu Einrichtungen römischer Administration verfasst

---

55 Vgl. etwa S. Vollenweider, Der 'Raub' der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11): NTS 45 (1999) 413–433, z. B. 431: In Phil 2,6–11 wird Christus „als Gegenbild zum Typ des sich selbst erhöhenden Herrschers dargestellt“. Ich stimme *Vollenweider* zwar darin zu, dass der Phil im Blick auf die Abfassungssituation und wichtige Lexematik (πολίτευμα, πολιτεύεσθε) „vielleicht der am meisten politische Brief des Apostels“ ist (430) – das politische Denken des Paulus jedoch bezieht sich auf die Organisation der Gemeinde und ist an einer Stellungnahme zu den Machtverhältnissen im *Imperium Romanum* nicht oder allenfalls nur am Rande interessiert. – Vgl. zu der Diskussion über die politische Deutung des Paulus insgesamt auch: A. Standhartinger, Die paulinische Theologie im Spannungsfeld römisch-imperialer Machtpolitik. Eine neue Perspektive auf Paulus, kritisch geprüft anhand des Philipperbriefs, in: F. Schweitzer (Hg.), Religion, Politik und Gewalt. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 29, Gütersloh 2006, 364–382; J. R. Harrison, Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki: JSNT 25 (2002) 71–96. – Zuletzt wird zudem versucht, bei Lukas anti-imperiale Züge nachzuweisen: S. Schreiber, Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter, Göttingen 2009 (NTOA 82). – Kritisch im Blick auf politische Deutungen und speziell die politischen Implikationen des Begriffs εὐαγγέλιον ist hingegen A. Lindemann, Das Evangelium bei Paulus und im Markusevangelium, in: O. Wischmeyer et al. (Hgg.), Paul and Mark, Berlin/Boston 2014 (BZNW 198) (im Druck).

56 Vgl. H. Wojtkowiak, Christologie, 83 ff., der Phil 2,6–11 als „Traditionsstück“ mit herrscherkritischer Tendenz liest.

57 Schon *Adolf Deissmann* meinte, im frühesten Christentum einen „polemischen Parallelismus“ „zwischen Kaiserkult und Christuskult“ feststellen zu können: So z. B. A. Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1909<sup>2/3</sup>, 257. In neuerer Zeit: L. Bormann, Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus, Leiden etc. 1995 (NT.S 78). – Weitau zurückhaltender im Blick darauf, die Christus-Verehrung als bewussten Gegensatz zum „Regentenkult“ zu verstehen, war W. Bousset, Kyrios, 94.

58 Vgl. G. Alföldy, Römische Sozialgeschichte, Stuttgart<sup>4</sup> 2011, bes. 118 f.

59 Die Verteidigungsreden des Paulus in den *Acta* „sollen zeigen, daß christlicher Glaube und römischer Staat einander nicht bedrohen, sondern ohne weiteres nebeneinander existieren können“, H. Conzelmann/A. Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000<sup>13</sup>, 358 – so eine klassische Darstellung in der Einleitungswissenschaft.

(Prätorium: 1,13), negative Hinweise oder Anspielungen auf Rom oder die Vertreter des *Imperium*.

(b) Seit der religionsgeschichtlichen Schule wird eine *mythisch-religiöse Deutung* von Phil 2,6–11 versucht, die zum einen darauf zielt, die Entäußerung Jesu (Motiv der *Kenosis*: Phil 2,7)<sup>60</sup>, also den Verzicht auf den gott-ähnlichen Status, vor dem Hintergrund des ‚Höllenfahrtsmythos‘ zu deuten<sup>61</sup>. Zum anderen soll die Kyriotes Jesu dem Herrschaftsanspruch Gottes zugeordnet werden: Wie lässt sich verstehen, dass Gott offenbar Jesus den Kyrios-Namen verleiht (Phil 2,9)? Sollten wir hierbei – wie *Wilhelm Bousset* vorgeschlagen hat – hellenistische Mysterienkulte als Analogie bemühen, so dass in der Folge ‚mehrere Kyrioi‘ vorstellbar werden?<sup>62</sup> Geht die Verleihung der Kyrios-Würde mit einer Deifizierung Jesu einher?

Auffällig ist, dass Paulus die Zuordnung der Kyriotes Jesu, auf die er sonst – so wie auch Lukas das tun kann (Apg 16,31; s. o.) – mehrfach nur stereotyp verweist (z. B. 1 Kor 12,3; Röm 10,9)<sup>63</sup>, in Phil 2 *nicht* stringent entfaltet. Damit ordnet er sie ebenso wenig dem Herrschaftsanspruch Gottes explizit zu: Vielmehr ist der Gott Israels handelndes Subjekt bei der Erhöhung und der Inthronisation Jesu und wird als ‚Gott Vater‘ zuletzt auch Zielpunkt der Akklamation Jesu (V. 11c): So dient auch die Kyrios-Akklamation Jesu letztlich der Proklamierung Gottes. Auch die Annahme, dass Christus durch die Verleihung der Kyrios-Würde *de facto* deifiziert werde, erweist sich als nicht tragfähig: Hier gilt es einerseits zu bedenken, dass die frühjüdische Verwendung von κύριος weit gefächert war (vgl. z. B. Philo, Flacc 49; Leg I,53) und bei Übertragung auf eine menschliche Person nicht *per se* mit Deifikation einherging<sup>64</sup>. Für Paulus stellt sich das Problem der Deifikation Jesu in Phil 2 andererseits auch insofern nicht, als er im Phil und anders als in anderen Briefen (1 Thess, 1 Kor, 2 Kor und Röm)<sup>65</sup> den Kyrios-Titel gerade *nicht* zur Bezeichnung des Gottes Israels verwendet. Es kann hier also keinen Konflikt hinsichtlich der Inanspruchnahme der Kyrios-Würde geben. Paulus entwickelt in Phil 2,6–11 vielmehr in narrativer Form, wie es zur *Konstituierung der Kyriotes Jesu* als desjenigen kommt, der sich selbst bedingungslos erniedrigt hat. Dabei ist ein innerer Zusammenhang von Selbsterniedrigung und Erhöhung immer vorausgesetzt: Denn im Schema von Erniedrigung und Erhöhung (vgl. z. B. auch Q 14,11), das im frühen Judentum teils sozial, teil aber auch religiös oder ethisch gedacht ist<sup>66</sup>, ge-

**60** Zum Motivfeld vgl. A. Oepke, Art. κενόω κτλ.: ThWNT 3 (1938) 659–662. – Hierher leitet sich theologiegeschichtlich die sog. „Kenotische Christologie“, vgl. J. Webster, Art. Kenotische Christologie: RGG<sup>4</sup> 4 (2001) 929–931.

**61** So M. Dibelius, *Philipper*, 63.

**62** Vgl. W. Bousset, *Kyrios*, 91 ff. und 134 ff. – kritisch dazu etwa U. B. Müller, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Leipzig <sup>2</sup>2002 (ThHK 11/I), 111 f.

**63** Umfassende Hinweise bei: J. A. Fitzmyer, Art. κύριος κτλ., 817 f.

**64** Darauf weist P. W. van der Horst, *Philo's Flaccus. The First Pogrom. Introduction, Translation and Commentary*, Leiden 2003, 147 im Blick auf Flacc 49 hin.

**65** Umfassende Hinweise bei: J. A. Fitzmyer, Art. κύριος κτλ.: EWNT 2 (<sup>2</sup>1992) 811–820, 815 f., z. B. 1 Thess 4,15; 5,2, 1 Kor 5,5.

**66** Vgl. H.-P. Mathys, Art. Demut II. Altes Testament: RGG<sup>4</sup> 2 (1999) 654–655.

schieht Selbsterniedrigung durchaus in Hinsicht auf eine Erhöhung durch Gott. Im Kontext von Phil 2 erschließt sich diese Erzählung dann als Beispiel, also als *exemplum*, für die Ausübung von ‚Demut‘ als einer Niedrig-Gesinnung und Statusverzicht (s. u.).

Weder die politische noch die religiös-mythische Deutung von Phil 2,6–11 können daher überzeugen. Das aber bedeutet einen weiteren Negativ-Befund bei der Bearbeitung der Frage, wie Paulus auf die pagane Außenwelt reagiert hat: Paulus hat nicht nur auf eine theologisch substantielle Götterkritik verzichtet, sondern sich auch an anti-imperialem Denken oder an der Konstruktion eines polemisch motivierten Christuskultes eher desinteressiert gezeigt. Vielmehr denkt und argumentiert Paulus in Phil 2 von einem exklusiven jüdischen Gottesbild her und lässt speziell die Christologie zum *exemplum* für Gemeinde-Ethik werden. In Phil 2,6–11 nimmt Paulus daher in einem *ethischen* Diskurs auf die römische Außenwelt Bezug<sup>67</sup>: Er verwendet die exemplarische Erzählung von der Kyriotes Jesu zur Begründung eines an Christus orientierten *ethos*. Es geht um das *ethos* des Statusverzichts<sup>68</sup>. Die nun folgenden exegetischen Beobachtungen sollen diese These bestätigen.

## 4 Phil 2,6–11 und das *ethos* des Statusverzichts

Wie ich an anderer Stelle ausführlicher zeige<sup>69</sup>, ist Phil 2,6–11 – ein Text, der in der Forschung gerne als Christus-Hymnus oder Christus-Lied gelesen und wahlweise dem hellenistischen Christus-Kultus oder der palästinischen Eucharistie zugeschrieben wurde<sup>70</sup> –, in erster Linie als eine Beispielerzählung, d. h. ein narrativ gestaltetes ex-

<sup>67</sup> Anders aber als z. B. J. A. Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*, Cambridge 2005 (SNTSMS 132), der im Diskurs über ‚Ehre‘ (*honor*) innerhalb des *cursus honorum* den eigentlichen Hintergrund von Phil 2,6–8 sieht, meine ich, dass Paulus hier Motivik aufnimmt, mit Hilfe derer er in literarischer Form die alttestamentlich-jüdisch basierte Vorstellung ταπεινοφροσύνη zu einem an Christus orientierten ekklesialen *ethos* konstruiert.

<sup>68</sup> Vgl. zum Begriff allgemein: G. Guttenberger Ortwein, *Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Göttingen 1999 (NTOA 39); G. Theissen, *Nächstenliebe und Statusverzicht als Grundzüge christlichen Ethos*, in: W. Härle et al. (Hgg.), *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh 2000, 119–142.

<sup>69</sup> Vgl. besonders: E.-M. Becker, *Mimetische Ethik im Philipperbrief*, in: U. Volp/B. Stefaniw u. a. (Hgg.), *Formen der Ethikbegründung im frühen Christentum: Metaphorische, narrative, mimetische und doxologische Ethik*, Tübingen 2014 (Kontexte und Normen der neutestamentlichen Ethik 5) (im Druck).

<sup>70</sup> Fasst Paulus hier – wie Bousset meint – „die kultische gottesdienstliche Würdestellung Jesu“ zusammen? Vgl. W. Bousset, *Kyrios*, 89. „Der heilige Kultname des alttestamentlichen Jahve, der über dem Kult in Jerusalem waltet, erscheint hier übertragen auf den neuen Kyrios, das feierliche Bekenntnis des Deuterosejaia (45,23) zu dem allmächtigen Gott ist an Jesus gerichtet“. Geht es in diesem Text also um eine im „Christuskult“ beheimatete Zuschreibung von Kyriotes, die aus der hellenistischen Gemeinde stammt und darauf zielt, Jesus zu einem „Kultheros“ zu machen (a.a.O., 90: „Kyriosname und Christuskult gehören unmittelbar zusammen“. „Wir haben es hier... mit... einer aus der Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls stammenden Überzeugung“ zu tun, ebd.)? In andere, nämlich

*emplum* zu lesen. Dieses *exemplum* ist im epistolographischen Kontext paränetisch gerahmt (Phil 2,2–4) und soll in rhetorischer Hinsicht die *materia* der ταπεινοφροσύνη explizieren<sup>71</sup>. Paulus kommuniziert damit in der Sache ein eher jüdisch geprägtes *ethos*. In der griechisch-römischen Welt – so auch bei Josephus (z. B. BJ 4,319; 365 u. ö.) – dagegen ist das Wortfeld ταπειν- tendenziell negativ konnotiert<sup>72</sup>.

Die ταπεινοφροσύνη realisiert sich als Statusverzicht Christi, der theologisch und christologisch entfaltet wird<sup>73</sup>. Paulus formuliert hier wichtige Aussagen über *Gott als Handelnden*<sup>74</sup>. Zugleich gilt der Textabschnitt als „locus classicus paulinischer Christologie“<sup>75</sup>: Paulus nämlich begründet die *Kyriotes Jesu* in ihrem Verhältnis zu Gott narrativ und stilisiert sie zugleich im Blick auf den Statusverzicht als *exemplum* für die Gemeinde.

Der Verweis auf Christus als ethisches Vorbild wird zwar erst durch den paränetisch konnotierten Kontext in Phil 2 gerahmt und aktualisiert – Paulus bewegt sich hierbei „im Rahmen antiker sowohl paganer als auch jüdischer Paraklese“ (vgl. z. B. Seneca, ep. mor. 94,40; Plutarch, mor. 780B; Velleius Paterculus, 2,126,5)<sup>76</sup>. Doch bereits Phil 2,6–11 hat einen proto-biographischen Charakter, der durch den Kontext<sup>77</sup> paränetisch eingebettet wird. Ein solches *exemplum* illustriert hellenistisch-römischen Lesern in plausibler Form die *Kyriotes Jesu*: Ihnen wird ein ethisches Vorbild vor Augen gestellt, das ein daran orientiertes Verhalten der Gemeinde einfordern kann<sup>78</sup>: Das Gesinnt-Sein (V. 6: ἡγήσατο), das Verhalten und das Handeln Jesu sind hinsichtlich der

---

nicht-hellenistische Richtung weist Lohmeyer: Vgl. E. Lohmeyer, *Kyrios*, 74. Er meint, dass uns hier ein „judenchristlicher Psalm“ vorliegt, der von einem Dichter, „dessen Muttersprache semitisch war“, auf Griechisch verfasst wurde (a.a.O., 9). Der Psalm repräsentiert „ein Stück ältester eucharistischer Liturgie... Auch dadurch scheint seine palästinensische Herkunft deutlich bestätigt“ (a.a.O., 66).

71 Mit der *materia* Seite sind die stofflichen oder propositionalen Inhalte der Argumentation bezeichnet – in der Rhetorik wird hier von *materia* oder *thema* gesprochen, H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie, Ismaning<sup>10</sup> 1990, § 29–38.

72 Vgl. L-S-J, 1757 mit Hinweis auf: Josephus, BJ 4,9,2; Arrianus/Epictet, Diss 3,24,56. Hinweise auch bei W. Grundmann, Art. ταπεινός κτλ.: ThWNT 8 (1969) 1–27, 5 und 14 f.

73 Sicher nicht zufällig ist Phil 2,5/6–11 daher der einzige paulinische Abschnitt, in dem der Begriff des *Kyrios* die sachliche Mitte eines „streng durchgeführten Gedankengangs bildet“, E. Lohmeyer, *Kyrios*, 4.

74 S. Vollenweider, *Enkomion*, 230 versucht diesen theologischen Gehalt als eine Form von Theozentrik zu beschreiben, die sich der „Kategorie des christologischen Monotheismus“ zuweisen lässt (teils im Original kursiv).

75 E. Lohmeyer, *Kyrios*, 4.

76 H. Wojtkowiak, *Christologie*, 140 – Textbelege: 140 f.

77 Anders S. Vollenweider, *Enkomion*, 225: „In seinem Kontext stellt er (= der Text) eine Digression dar, die den Philippinern ein verheissungsvolles *exemplum* christlicher Selbsterniedrigung präsentiert“. Die Diskussion, wieweit Phil 2,6–11 ein vor-paulinisches Traditionsstück sei, kann ich in diesem Zusammenhang nicht führen (s.o.) – sie erweist sich für die endtextbasierte Interpretation des Textes in seinem Kontext als weniger relevant, als gemeinhin in der Forschung suggeriert wird.

78 Vgl. zur *exemplum*-Kultur z. B.: M. B. Roller, *Exemplarity in Roman Culture. The Cases of Horatius Cocles and Cloelia*: *Classical Philology* 99 (2004) 1–56.

bedingungslosen Ausübung von ταπεινοφροσύνη (V. 8) ethisch vorbildhaft für die Haltung (ἡγούμενοι, V. 3), ja die φρόνησις der Gemeinde (Phil 2,3.5). So wird im Gesamtabschnitt die Christologie Jesu theologisch reflektiert und ethisch adaptiert<sup>79</sup>.

Der kausale Zusammenhang, der zur göttlichen Zuschreibung der Kyriotes Jesu führt, wird wie folgt hergestellt: Es geht – und das ist in der Forschung weitgehend unbestritten – um den umfassenden Statusverzicht dessen, der ἐν μορφῇ θεοῦ<sup>80</sup> war. Aus ethischer Sicht werden hier Fragen des *moral progress* berührt, die Paulus teils in Nähe, teils in deutlicher Distanz zur zeitgenössischen Philosophie entwickelt hat (vgl. etwa Seneca, ep. mor. 31)<sup>81</sup>. Weniger deutlich ist, wofür ἀρπαγμός steht: Im Einklang mit der paulinischen Semantik andernorts (2 Kor 12,2; 1 Thess 4,17) liegt hier – wie ich meine – die Vorstellung vom Akt eines gewaltsamen apokalyptischen Raubes bzw. einer Entrückung (ἀρπαγμός)<sup>82</sup> vor. Demnach wurde Jesus in einem apokalyptischen

**79** Der *christologische Gehalt der Kyriotes Jesu* wird in erster Linie weder – wie in 1 Thess 1,9f. – eschatologisch, also endzeitlich (anders U. B. Müller, Brief, 109: „Der umfassende, alle Wesen umgreifende Charakter der Handlung spricht für ein Ereignis, das noch der Zukunft angehört“), noch – wie in 1 Kor 15,3b-5 – soteriologisch, also heilsgeschichtlich, qualifiziert, sondern weist eine sonst für Paulus eher untypische *theologische und ethische* Prägung auf, die besonders im Kontext von Phil 2 paränetisch gewendet ist. Dass die Christus-Verehrung freilich auch soteriologische (Röm 10,9f.), kosmische, universale und zuletzt auch eschatologische Dimensionen hat (V. 10 – 11), steht dazu nicht in Widerspruch. Primär aber spricht Paulus in Phil 2 nicht über Christi eschatologische Inanspruchnahme seiner *Doxa* (V. 11c), sondern über die ethische Begründung der *Doxa Christi*, die falscher κενοδοξία (V. 3) gegenübergestellt wird.

**80** Für J. Gnllka, Philipperbrief, 146f. liegt hier „sehr wahrscheinlich... die älteste ntl. Aussage von der Präexistenz“ vor – zurückhaltender U. B. Müller, Brief, 98: „Der Gedanke der Präexistenz ist... implizit vorhanden, wenn auch nicht betont entfaltet“. Wichtig ist, dass die ἴσα θεῷ-Wendung hier nicht „to be equal with God“, but „existence in the way of equality with God“ bedeutet: So M. R. Vincent, *Epistles to the Philippians and to Philemon*, Edinburgh 1902 (ICC), 59.

**81** Wie bei Seneca (ep mor 31) ist Paulus in Phil 2 mit Fragen von Status und Statusverzicht befasst. Beide Autoren diskutieren in diesem Zusammenhang die Möglichkeiten des *moral progress*. Für Seneca ist die Gleichheit mit Gott durch Einsicht (*scientia*), die die Natur als Gabe vermittelt hat, zu erreichen (ep mor 31,8 – 10). Der Geist (*animus*) ist der im menschlichen Körper zu Gast weilende Gott (ep mor 31,11). Paulus hingegen schreibt die Gleichheit mit Gott allein Christus zu (Phil 2,6) – der *moral progress* der ἐκκλησία bemisst sich daher an der προκοπή τοῦ εὐαγγελίου (Phil 1,12) und realisiert sich in einer am vorbildhaften Handeln Christi orientierten Gesinnung (Phil 2,1–5): Vgl. z. B. J. Ware, *Moral progress and divine power in Seneca and Paul*: J. T. Fitzgerald (Ed.), *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, London/New York 2008, 267–283, bes. 275; T. Engberg-Pedersen, *The logic of action in Paul. How does he differ from the moral philosophers on spiritual and moral progression and regression?*: a.a.O., 238–266.

**82** Ich kann hier nicht umfassend auf diese *crux interpretum* eingehen: Die einzige profangriechische Verwendung des Begriffs begegnet bei Plutarch, Lib Ed, 15/12 A – *Reinach* schlägt daher die Konjekturen οὐκ ἀρπαγμον vor (nicht mehr ausgewiesen in Nestle-Aland<sup>28</sup>). Die gegenwärtige exegetische Diskussion steht faktisch immer noch unter Einwirkung von W. Jaeger, *Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief*: Hermes 50 (1915) 537–553. Zu W. Jaeger vgl. zuletzt: W. M. Calder, Art. Jaeger, Werner: P. Kuhlmann/H. Schneider (Hgg.), *Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Werklexikon*, Stuttgart 2012 (DNP.S 6), 617–621. – Hier nur so viel: Vgl. zur apokalyptischen Vorstellung des Raubens generell: 2 Kor 12,2; 1 Thess 4,17. Zur Entrückung Christi: Apk 12,5. Ansätze zur Deutung von

Geschehen Gott an die Seite, ja sogar gleichgestellt, so dass er einen ultimativen Status bei Gott innehatte. An diesem ihm zustehenden ἀρπαγμός aber hat Christus nicht festgehalten – sein Gesinnt-Sein war nicht auf die Bewahrung oder Ausnutzung dieses letztlich enthusiastisch qualifizierten Status<sup>83</sup>, sondern auf die Ausübung von ταπεινοφροσύνη ausgerichtet: Im Blick auf Gewaltsamkeit und Humilität bilden ἀρπαγμός und ταπειν- also semantische Oppositionen<sup>84</sup>. Die Konstruktion dieser semantischen Oppositionen geht auf Paulus selbst zurück – eine Beobachtung, die für die Frage nach der traditionsgeschichtlichen Herleitung von Phil 2,6–11 wichtig werden könnte.

Der Statusverzicht Christi reicht von der Annahme menschlicher Gestalt bis zur Selbsterniedrigung (V. 8a) und dem Gehorsam, am Kreuz zu sterben (V. 8b.c). Hier liegt die Voraussetzung zur Erhöhung und Inthronisation Jesu und schließlich auch zur Proskynese (V. 10). Phil 2,6–8 resümieren also die Konditionen der Erhöhung, V. 9 benennt den Akt der Erhöhung und Inthronisation als göttliche Legitimierung des Verhaltens Jesu, und V. 10 (ἵνα) beschreibt den ebenso doppelt gefassten Zweck der Erhöhung<sup>85</sup>: Proskynese und Akklamation<sup>86</sup>. Syntaktisch gesehen ergibt sich somit eine Dreiteilung des Textes:

- (1) V. 5/6–8 Das paradigmatische Verhalten Jesu
- (2) V. 9 Erhöhung und Inthronisation als göttliche Legitimierung
- (3) V. 10–11 Funktion der Inthronisation: Proskynese und Akklamation

Woher aber stammt die Motivik, die Paulus hier verwendet? Nimmt Paulus mit der Wahl seiner Motivik ausschließlich jüdische Traditionen auf, oder nimmt er auch Bezug auf seine hellenistisch-römisch geprägte Umgebung? Der *erste Teil* (V. 5/6–8) des Textes enthält Semantik und strukturelle Motivik, die alttestamentlich herzuleiten sind<sup>87</sup>, aber auch sog. paganen, etwa römischen Lesergruppen zur Deutung offen-

---

ἀρπαγμός als Entrücktwerden finden sich bei L. L. Hammerich, *An Ancient Misunderstanding* (Phil 2,6 'robbery'), Kopenhagen 1966; L. Abramowski, *Drei christologische Untersuchungen*, Berlin/New York 1981 (BZNW 45). Unklar bleibt mir, warum S. Vollenweider, 'Raub', 418 ohne weitere Begründung oder Diskussion die apokalyptische Deutung apodiktisch ablehnt („... nichts austrägt...“): Vielmehr zeigt sich, dass die Semantik paulinisch ist.

**83** In ähnliche Richtung weist auch die patristische Exegese, vgl. M. Dibelius, *Philipper*, 61. – Auch in Phil 3,2ff. wendet sich Paulus gegen mögliche enthusiastische frühchristliche Tendenzen: H. Wotzkowiak, *Christologie*, 35.

**84** Vgl. auch L-S-J, 1757 zum weiten Bedeutungsspektrum.

**85** Darauf weist J. Reumann, *Philippians*, 372 hin.

**86** Vgl. M. R. Vincent, *Philippians*, 62.

**87** Die Semantik macht Anleihen an die deutero-jesajanischen Gottesknechtslieder: Hier ist besonders an die individuellen Gottesknechtslieder zu denken: Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53. Vgl. auch K. Baltzer, *Art. Gottesknecht: RGG<sup>3</sup> 3* (2000) 1224–1226. In V. 7b wird die μορφή θεοῦ zugunsten einer μορφή δούλου eingetauscht, was an Jes 53,11 erinnert. Zugleich aber erschöpft sich Phil 2,5/6–11 nicht in der Aufnahme (früh-)jüdischer Traditionen, vgl. auch die knappen Belege in Strack-Billerbeck: III,620.

stehen<sup>88</sup>. Besonders aber die sprachliche Form der hier gewählten *ex-negativo*-Darstellung in Phil 2,6 bietet Anklänge an römische Biographik. In diesem Zusammenhang möchte ich auf einen Text hinweisen, der – soweit ich sehe – bisher nicht bei der Analyse von Phil 2 angeführt wurde<sup>89</sup>: In seiner *vita* über den Zeitgenossen und Freund Atticus, die uns als Teil des „Liber De Historicis Latinis“ überliefert ist, schafft Cornelius Nepos einen eindrucksvollen proto-biographischen Text mit *encomium*-ähnlichen literarischen Elementen<sup>90</sup>, der sich signifikant davon unterscheidet, wie Nepos sonst über Politiker und Generäle schreibt: In 25,6,1–5 präsentiert er Atticus' öffentliches Leben (*in re publica*) nämlich so, dass er dessen Tugenden und Werte gleichsam in einer *ex-negativo*-Aufzählung benennt, um so Atticus' hohe öffentliche Stellung umso deutlicher hervorzuheben (... *optimarum partium* ..., 25,6,1)<sup>91</sup>.

Ähnlich Phil 2 wird bei Nepos ein ‚Statusverzicht‘ konstruiert<sup>92</sup>, der der umfassenden Anerkennung der Person vorausgeht, ja sogar als deren Voraussetzung gedeutet wird. Das Motiv des Statusverzichts, das Paulus in Phil 2 – einem myth-historischen, und d. h. in Ansätzen proto-biographischen Text<sup>93</sup> – entwickelt, dürfte also auch einem römischen Lesepublikum nicht fremd sein. Proto-biographische Motive,

---

**88** Vgl. etwa das Motiv der Entrückung, das sich mit der Ganymed-Figur (Catamitus) assoziieren lässt oder wenn die Vorstellung der μορφή δούλου (V. 7b) sich im Kreuzigungsmotiv (V. 8c) konkretisiert: Die Kreuzigung ist im römischen Recht in erster Linie eine Strafe für Sklaven: Vgl. G. R. Watson/A. W. Lintott, Art. crucifixion: OCD<sup>3rd ed. rev.</sup>, Oxford 2003, 411.

**89** Das gilt auch für R. Brucker, ‚Christushymnen‘ oder ‚epideiktische Passagen‘? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt, Göttingen 1997 (FRLANT 176), der ja in Phil 2 ein *encomium* sieht.

**90** Literarische Elemente des *encomium*: *Prooimion, genesis, physis, anastrophe, epitedeumata, praxis, synkrisis, epilogos*, s. auch: Isocrates, „Euagoras“: Vgl. E. Alexiou, Der Euagoras des Isokrates. Ein Kommentar, Berlin/New York 2010 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 101). Xenophon, Agesilaos“; Suetonius, „Caligula“ 1–7 (Lob des Germanicus).

**91** „... He did not seek offices... He accused no one either in his own name or in partnership with another. He never went to law about his own property, he never acted as judge... In so acting he had an eye, not only to his dignity, but to his peace of mind as well, since he thus avoided even the suspicion of wrong-doing. The result was that his attentions were more highly valued by all, since they saw that they were inspired by a desire to be of service and not by fear or hope...“ (25,6,2–5): Übersetzung nach: Cornelius Nepos with an English Translation by J. C. Rolfe, Cambridge/London 1984, repr. 2005 (LCL 467), 297–299. C. Nepos „was not skilled in the art of composition ... His vocabulary is limited, and he expresses himself ordinarily in short sentences“, so J. C. Rolfe, Introduction, xii. Hier liegt sicher ein Unterschied dazu vor, wie Tacitus die Biographie über seinen Schwiegervater Agricola konzipiert (vgl. A. R. Birley, The *Agricola*, in: The Cambridge Companion to Tacitus, ed. A. J. Woodman, Cambridge 2009, 47–58: „belated funerary encomium“, 49).

**92** Gleichwohl haben wir es hier mit verschiedenen Typen von ‚Status zu tun: In Phil 2 wird ein religiöser Status konstruiert, bei Nepos ist ein rechtlicher oder sozialer Status-Begriff vorauszusetzen: Vgl. P. A. Cartledge/B. W. Frier, Art. Status, legal and social: OCD<sup>3rd ed. rev.</sup>, Oxford 2003, 1440–1442.

**93** Wir haben es hier nicht im eigentlichen Sinne mit einer ‚Ideendichtung in Form eines Mythos‘ zu tun, so E. Lohmeyer, Kyrios, 63, auch wenn freilich zutreffend ist, dass Paulus in seiner Beispielerzählung nicht in erster Linie an der historischen Person Jesu interessiert ist – das unterstreicht W. Bousset, Kyrios, 105.

die die Tradition des Machterwerbs von Herrschern problematisiert (vgl. z. B. Nikolaos von Damaskus, FGrHist 90 F 130,97/117: ἴσα καὶ θεὸν τιμώμενον)<sup>94</sup>, klingt zudem bereits in V. 6c, nämlich in der ἴσα θεῶν-Wendung an, die sich kaum von der jüdischen Vorstellungswelt herleiten lässt<sup>95</sup>. Das Christus-*exemplum* hat also deutlich erkennbare proto-biographische Züge, die sich als solche in der hellenistisch-römischen Welt kontextualisieren lassen<sup>96</sup>. Die Verknüpfung der proto-biographischen Form mit der Semantik der ταπεινοφροσύνη schafft dann jedoch eine ‚kognitive Dissonanz‘ – in einem proto-biographischen Textstück entfaltet Paulus ein tendenziell jüdisch geprägtes Ethos narrativ.

Der *zweite und dritte Teil* des Textes (V. 9 und V. 10f.) wird durch einen Subjektwechsel eingeleitet – nun wird Gott selbst zum Handelnden, und zwar in doppelter Weise: Gott hat Jesus erhöht<sup>97</sup> und ihm einen über allen anderen Namen stehenden Titel gegeben. V. 9 bildet also in syntaktischer Hinsicht eine Zäsur und stellt einen Wendepunkt in einem bisher (V. 6–8) eher christologisch geprägten Text dar. Auch semantisch fungiert V. 9 als Scharnier sowohl zu V. 10f. (insgesamt: dreimaliges ὄνομα und dreimaliges πᾶς) als auch zum näheren Brief-Kontext in Phil 1–2 (vgl. χαρίζειν: Phil 1,29 und 2,9).

Motivgeschichtlich steht die Namensgebung Jesu im Vordergrund – sie kommt insofern einer Inthronisation gleich, als Gott, der Vater, Jesus eine Kyrios-Würde zuteilwerden lässt. Erhöhung und Inthronisation gehen der Proskynese und der Akklamation Jesu als dem *Kyrios Christos* voraus (V. 10f.). Da Namensgebung und Inthronisation einander entsprechen, erlangt der Name eine *pars-pro-toto*-Funktion: Namen repräsentieren die nicht anwesende Person vollständig<sup>98</sup>. Die generelle Bedeutung des Gottesnamens, die hier im Hintergrund stehen dürfte, lässt sich von der (früh-)jüdischen Vorstellungswelt her deuten: Der Name Gottes<sup>99</sup> ist Ausdruck seines umfassenden Herrschaftsanspruchs (z. B. Ps 99,3; Dtn 28,58; 2 Makk 8,15). Die Proskynese als folgerichtige Reaktion der universalen Anerkennung dieser Herrschaft nimmt ebenfalls – wie vielfach gezeigt wurde – LXX-Sprache auf (Jes 45,23LXX)<sup>100</sup>. Für römische Leser indes bietet die göttliche Namensgebung Jesu noch weitere Anklänge

**94** Vgl. dazu die Übersicht über die Motivik bei J. Reumann, *Philippians*, 344.

**95** Vgl. J. Reumann, *Philippians*, 345, der darauf hinweist, dass in der jüdischen Tradition der Gedanke der Gottgleichheit abgelehnt wird, so z. B.: 2 Makk 9,12; Philo, *Leg All* 1,49; OrSib 5,34.

**96** Vgl. auch Sappho, 31 (φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν) bzw. Catull Nr. 51.

**97** U. B. Müller, Brief, 108 weist hierbei auf die Nähe zur synoptischen Tradition hin: Lk 14,11; 18,14; Mt 23,12. Im Herrenwort kommt es „zu dem gleichen Subjektwechsel“.

**98** H. G. Kippenberg, *Name and Person in Ancient Judaism and Christianity*: Ders./Y. B. Kuiper/A. F. Sanders (Eds.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, Berlin/New York 1990 (*Religion and Reason* 37), 103–124.

**99** Der Name Gottes konnte seit dem 2. Jh. v. Chr. von griechischsprechenden Juden wohl als κύριος wiedergegeben werden: Vgl. J. A. Fitzmyer, *Art. κύριος κτλ.*, 816 – mit Verweis auf: Josephus, ant 20,90; 13,68; TestLevi 18,2; grHen 10,9. Gleichwohl diene κύριος nicht der konkordanten Übersetzung des Tetragramms.

**100** Vgl. z. B. U. B. Müller, Brief, 110.

an die ihnen eigene onomastische Tradition: Zur römischen Praxis gehört es, dass ein adoptierter Sohn den vollen Namen seines Vaters annimmt<sup>101</sup>.

## 5 Kurzer Ausblick: Ethos und Theologie in Philippi

Den Philippern gegenüber hat Paulus offenbar nicht die Abkehr von Göttern und die Hinwendung zu dem ‚lebendigen und wahrhaftigen Gott‘ proklamiert (so 1 Thess 1,9). Eine explizite Wahrnehmung und Reflexion der ‚Götter der Anderen‘ wird im Phil also ebenso wenig greifbar wie ein anti-imperiales Denken oder die polemische Konstruktion eines Christus-Kultes. Der Phil lässt vielmehr erkennen, wie Paulus in Philippi sich eines myth-historischen *exemplum* bedient, um damit auch auf sein paganes Umfeld mit einer ethischen Belehrung im Stil der gemeindlichen Paränese Bezug zu nehmen.

So erweist sich die paulinische Christus-Verkündigung in Philippi als Proklamation eines an Christus orientierten Ethos. Paulus geht es dabei nicht um die Feststellung der soteriologischen Qualität des Handelns Christi (ὕπερ ἡμῶν) oder um die Offenlegung der Schriftgemäßheit des Handelns und Leidens Christi (κατὰ τὰς γραφάς). Er stellt vielmehr Christus als *exemplum* dafür vor, wie sich dann auch im Rahmen der Gemeinschaft untereinander (Phil 2,1–4) und mit Christus selbst (κοινωνία: Phil 1,5; 2,1; 3,10) die Achtung dessen, was dem Anderen dient (τὰ ἑτέρων), am besten in Ausübung von ταπεινοφροσύνη ereignen kann.

Die Wahrnehmung ‚des Anderen‘ ist bei Paulus also gleichbedeutend mit der Wahrnehmung des Bruders/der Schwester in der ἐκκλησία – sie führt letztlich in den Bereich der Konstituierung und Festigung einer Gemeinschaft, die an Christus orientiert ist. Und so ist die Wahrnehmung der ‚Götter der Anderen‘ sowie der politischen und administrativen Strukturen der hellenistisch-römischen Welt, die Paulus umgeben, nur soweit und solange für den Heidenapostel relevant, als sie dieser Konstituierung einer frühchristlichen Gemeinschaft im Wege stehen. Die polytheistische Götterwelt so wie die römischen Herrschaftsstrukturen an sich hingegen sind weder Gegenstand seiner Missionierungsstrategie und Theologie noch Ziel seiner persönlichen Apologetik<sup>102</sup>.

Phil 2,5/6–11 gibt einen wichtigen Einblick in die paulinische Verknüpfung von Theologie und Ethos im makedonischen Philippi – und zwar im Rahmen von Mission und gemeindlicher Paränese. Die Akklamation Jesu als Kyrios bedeutet eine Zustimmung zu dem Ethos, das im Christus-*exemplum* beschrieben wird. So dient der Statusverzicht in der Konsequenz der Durchsetzung der *Doxa* Gottes. Die ‚missionarische

<sup>101</sup> Vgl. H. Solin, Art. Names, personal, Roman: OCD<sup>3rd ed. rev.</sup>, Oxford 2003, 1024–1026, 1025. – Vgl. zuletzt auch: H. Solin, Art. Name: RAC 25 Lfg. 198 (2013) 729–795, bes. 744 ff.: „Siegerbeinamen..., Vererbung der Namen..., Adoptionsnamen...“.

<sup>102</sup> Die Selbstverteidigung des Paulus z. B. in 2 Kor 10–13 ist immer gegen konkurrierende Apostel und nicht gegen die pagane Außenwelt gerichtet.

Strategie‘ des Paulus in Philippi dürfte demnach wesentlich auf der Proklamation eines ‚christlichen Ethos‘ basiert haben, das zuletzt dem Lob Gottes dient (z. B. Phil 1,18) und im Zusammenhang gemeindlicher Paränese einheitsstiftend wirkt (Phil 2,1–4). An die Stelle einer direkten Auseinandersetzung mit und Bezugnahme auf die hellenistisch-römische Götterwelt, wie sie auch in 1 Thess 1 nur kurz begegnet und in Apg 17 eher wenig spezifisch durchscheint, ist in Phil 2 noch deutlicher die theologisch bzw. christologisch vertiefte Vermittlung eines frühchristlichen Gemeinde-*ethos* in *exemplum*-Form getreten. So findet die paulinische ‚Theologie‘ als Rede von Gott in paganem Umfeld letztlich in der Ethik ihren eigentlichen Fluchtpunkt.