

FORSCHUNGSARBEIT

KENOSIS UND INKARNATION

Eine exegetisch-theologische Annäherung an
Philipper 2,6-11

Einleitung Forschungsarbeiten

VORWORT

ISTL – ein fundiertes Theologiestudium in einer inspirierenden Kultur.

Die enge Verbindung zwischen theologischer Ausbildung und der Gemeinde wird in den Abschlussarbeiten der Studierenden deutlich sichtbar. Die intensive Beschäftigung mit einem Thema ist eine gewinnbringende Erfahrung, bei der die Studierenden durch überraschende Entdeckungen und neue Erkenntnisse ihren Horizont erweitern.

Auch die Gemeinde soll und darf von diesem Ertrag profitieren. Die Schulleitung von ISTL begrüsst darum die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit. Wir machen jedes Jahr eine Auswahl an Forschungsarbeiten öffentlich zugänglich. Die Arbeiten stehen kostenlos auf unserer Website zur Verfügung ([link](#)). Der Inhalt der Arbeiten entspricht nicht zwingend der Meinung von ISTL.

ISTL International bietet verschiedene Studiengänge in Theologie und Leiterschaft an. Durch die verschiedenen Standorte ist es möglich, aus ganz Deutschland und der Schweiz bei ISTL zu studieren und gleichzeitig in der eigenen Gemeinde die Praxis zu absolvieren.

Durch das Studieren auf europäischem Qualitätsstandard wird das eigenständige, intellektuelle Denken gefördert und das theologische Fundament gebaut. Die **Vertiefung in das Wort Gottes** wird zu einem Anker und Orientierung für deinen Dienst. **Die duale Ausbildung geschieht im Kontext der Gemeinde.** Die Studientage finden jeweils im ersten Teil der Woche statt. Montag und Dienstag sind Präsenztage im Studienzentrum. Die Praxis in der Gemeinde (Internship) findet jeweils in der zweiten Hälfte der Woche statt. Die pulsierende Schulkultur an den verschiedenen Standorten inspiriert die Studierenden, und befähigt sie, **das Beste aus sich herauszuholen.**

Weitere Informationen finden Sie auf www.istl.net

Für die Schulleitung
Stefan von Rüti

Facharbeit
im Rahmen des Studienkurses Neues Testament

Kenosis und Inkarnation

Eine exegetisch-theologische Annäherung an Philipper 2,6-11

als Teil der Anforderung für den Abschluss
des Bachelor of Theology
eingereicht am
International Seminary of Theology and Leadership
ISTL | Regensbergstrasse 242a | 8050 Zürich
info@istl.net

Fachmentor: Dr. des. Dario Colombo
Fachnummer: RES 4020-2425

Eingereicht von: Elias Tanner

Abgabedatum: Thun, 09.11.2025

Haftungsausschluss

Die Ansichten, die in dieser Facharbeit geäußert werden, geben nicht unbedingt die Sichtweise des International Seminary of Theology and Leadership wieder.

Erklärung

Ich, der Unterzeichnende, erkläre hiermit, dass die vorliegende schriftliche Arbeit von mir selbst, ohne unerlaubte Beihilfe und in meinen eigenen Worten verfasst wurde. Ich bestätige überdies, dass die Arbeit zuvor nicht in ihrer Gesamtheit oder auch auszugsweise bei einer anderen Bildungseinrichtung eingereicht wurde. Zudem versichere ich, dass die Beihilfe von KI-gestützten Programmen ausschliesslich zur Gewinnung neuer Ideen, der Recherche und Textüberarbeitung, nicht aber der Textgenerierung verwendet wurde.

Unterschrift

Datum: 09.11.2025

Elias Tanner

Abstract

Die vorliegende Arbeit untersucht die theologische Frage der *kenosis* Christi ausgehend von Phil 2,6-11. Die Passage gilt als Schlüsselstelle für das christliche Verständnis der Inkarnation und zeichnet in dichter Sprache den Bogen von göttlicher Präexistenz, Selbstentäußerung, Selbsterniedrigung und anschliessender göttlicher Fremderhöhung. Durch seine paränetische Einbettung verbindet der Hymnus hohe theologische Aussagen über das Wesen Christi mit einer ethischen Aufforderung an die Gemeinde in Philippi, in derselben Haltung der Demut und Liebe zu leben. Methodisch basiert die Untersuchung auf einer exegetischen Analyse des Philipperhymnus. Anhand der Exegese sollen die zentralsten Aussagen der Perikope hervorgehoben und in einen sinnvollen Rahmen gebracht werden. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse werden im Anschluss mit dem Kenosisverständnis des russisch-orthodoxen Theologen Sergij Bulgakov in Verbindung gebracht, um eine theologische Perspektivenerweiterung zu ermöglichen.

Während die protestantische Exegese die Selbstentäußerung Christi meist funktional und als einmaligen Akt versteht, deutet Bulgakov die *kenosis* metaphysisch-ontologisch. Für ihn ist die in Phil 2,6-11 beschriebene Selbstentäußerung Christi nicht nur ein historisches Ereignis, sondern Ausdruck einer ewigen innergöttlichen Bewegung der Liebe, welche in Jesus Christus sichtbar wird. Diese Perspektive eröffnet neue Denkräume und kann gerade im Bereich der evangelikalen Theologie bereichernd wirken. Die Sichtweise Bulgakovs lädt dazu ein, die göttliche Selbstentäußerung nicht nur als ethisches Beispiel, sondern auch ontologisch zu verstehen und damit weiterführend über das „Wie“ der Inkarnation nachzudenken.

Inhaltsverzeichnis

Abstract	3
1 Einleitung	5
1.1 Die Fragestellung zu dieser Untersuchung	6
1.2 Einschränkungen und Voraussetzungen	6
1.3 Begriffsklärung	7
1.4 Struktur und Methodik der Arbeit.....	7
2 Exegetische Untersuchung zu Phil 2,6-11.....	9
2.1 Einleitungsfragen	9
2.2 Kontextuelle Analyse der Texteinheit.....	10
2.3 Exegese Phil 2,6-11.....	12
2.4 Zwischenbilanz	23
3 Theologische Reflexion.....	25
3.1 Die Selbstentäußerung Christi als ethisch- christologisches Paradigma	25
3.2 Grenzen der protestantischen Exegese.....	27
4 Perspektivenerweiterung durch Sergij Bulgakov	28
4.1 Begriffsklärung	28
4.2 Methodische Eingrenzung.....	28
4.3 Metaphysisches Golgatha	29
4.4 Ontologische <i>kenosis</i> als Voraussetzung für die Inkarnation	33
5 Ausblick.....	37
Literaturverzeichnis.....	39
Anhang	Fehler! Textmarke nicht definiert.

1 Einleitung

In dieser Forschungsarbeit untersuche ich die theologische Frage der *kenosis* Christi (Selbstentäußerung). Als Ausgangstext dient der Philipperhymnus (Phil 2, 6-11). Dieser beschreibt in konzentrierter Weise die Entäußerung und anschließende Erhöhung Christi und ist damit einer der zentralen Schlüsseltexte für den Begriff der κένωσις und das Verständnis der Inkarnation überhaupt. Der Text entfaltet in dichter Sprache die Spannung zwischen der göttlichen Präexistenz Christi und seiner realen Menschwerdung, seinem Tod am Kreuz, bis hin zu seiner göttlichen Erhöhung. Er ist nicht nur mit Blick auf die Christologie grundlegend, sondern er ist zugleich in einen paränetischen Abschnitt des Philipperbriefes eingebettet und erhält deshalb auch eine ethische Dimension. Gerade die Verbindung von hohem christologischem Gehalt und praktischer Gemeindepraxis macht den Philipperhymnus zu einem zentralen und vielfältig diskutierten Text.

Während die protestantische Exegese diese Stelle, insbesondere die Aussagen in V7 häufig funktional und im Sinne eines freiwilligen Verzichts auf göttliche Eigenschaften und/oder als ethisches Vorbild deutet, wird in der östlichen Tradition, der Vorgang beziehungsweise die Auswirkungen der *kenosis* Christi von einem ontologischen Gesichtspunkt betrachtet. Diesbezüglich soll versucht werden, die Thematik der *kenosis* mit dieser Perspektive zu erweitern und zu reflektieren. Dafür knüpfe ich an die Kenosisdeutung des orthodoxen Philosophen und Theologen Sergij N. Bulgakov (1871-1944) an. Bulgakov war ein russisch-orthodoxer Religionsphilosoph und Theologe, der sich nach diversen Studien in Moskau und einer - für ihn enttäuschenden Auseinandersetzung mit dem Marxismus - sich der Philosophie zuwandte und nach erneuter Enttäuschung zur orthodoxen Theologie zurückkehrte. Bekannt wurde er hauptsächlich durch seine sog. Sophiologie, die er als dogmatischen Schlüssel für das Verständnis von Trinität und Schöpfungslehre entfaltete (Universität Fribourg o.J.:1)¹. Aufgrund seines Aufenthaltes in Europa und seiner Auseinandersetzung mit Traditionslinien westlicher Theologie ist die Perspektive Bulgakovs in dieser Ausarbeitung besonders interessant. Er nimmt gewissermassen eine vermittelnde Position zwischen Ost- und Westkirche ein und fördert so den theologischen Diskurs. Seine diesbezüglichen Einsichten

¹ Bulgakov (1936:97) formuliert diesbezüglich wie folgt: „Das zentrale Problem, von dem die Sophiologie ausgeht, ist die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt oder, was wesentlich dasselbe ist, nach dem Verhältnis von Gott und Mensch. Mit anderen Worten, es ist die Frage nach der Kraft und dem Sinn der Gottmenschheit, d.h. nicht nur des Gottmenschen selbst, der der fleischgewordene Logos ist, sondern gerade nach der Gottmenschheit als Einigung Gottes mit der gesamten geschaffenen Welt durch den Menschen und im Menschen“.

sollen nun anhand dieser Arbeit für das protestantische Verständnis der *kenosis* fruchtbar gemacht werden.

1.1 Die Fragestellung zu dieser Untersuchung

Die Fragestellung², an die sich die vorliegende Ausarbeitung orientiert, kann mit dem folgenden Ein-Satz zusammengefasst werden: Ich untersuche den Christushymnus aus dem Philipperbrief 2,6-11, weil ich herausfinden will, wie der griechische Begriff κένωσις zu verstehen ist, um zu zeigen, inwiefern das stereotypisch-protestantische Verständnis von κένωσις erweitert beziehungsweise bereichert werden kann, indem ich die Perikope in Phil 2,6-11 exegetisch untersuche und diese Erkenntnisse mit Sergij Bulgakovs Kenosisdeutung als Horizonterweiterung ins Gespräch bringe. Weil diese Forschungsarbeit in mehrere Abschnitte unterteilt werden muss, wurden einige Schlüsselfragen definiert, welche bei der Beantwortung der Forschungsfrage dienlich sein werden:

- 1.) Wie ist der Philipperhymnus in seinem Kontext zu verstehen?
 - Wie werden die klassischen Einleitungsfragen zum Philipperbrief beantwortet?
 - Welche Form hat der Philipperhymnus? (frühchristlich oder explizit paulinisch?)
 - In welchem Kontext ist die zu untersuchende Perikope platziert?
- 2.) Wie wird der Philipperhymnus in protestantischen Kommentaren ausgelegt?
 - Wie wird die *kenosis* Christi in diesem Zusammenhang verstanden?
 - Wird die Perikope in einem ethischen oder christologischen Licht gedeutet?
 - Was ist der theologische Gehalt der jeweiligen Deutungen?
- 3.) Wie kann die Kenosisdeutung Bulgakovs das protestantische Verständnis befruchten?
 - Wie deutet Bulgakov *kenosis* Christi?
 - Welchen Zusammenhang haben die *kenosis* Christi und die Schöpfung Gottes?

1.2 Einschränkungen und Voraussetzungen

Die Untersuchung beschränkt sich auf die *kenosis* Christi im Philipperhymnus. Andere neutestamentliche Passagen, die thematisch Überschneidungen mit dem Kenosisgedanken aufweisen, wie beispielsweise der Johannesprolog, werden nur heuristisch berücksichtigt.

² Die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegende Forschungsfrage lautet: „Wie ist die Wendung ἐαυτὸν ἐκένωσεν im sog. Philipperhymnus (Phil 2,6-11) zu verstehen“?

Darüber hinaus erhebt die Arbeit nicht den Anspruch, ein vollumfängliches Bild jeglicher Kenosislehren und deren Nuancen zu zeichnen. Der Schwerpunkt liegt vielmehr auf der Auswertung ausgewählter Kommentare westlicher Theologietradition einerseits und andererseits auf dem vierten Kapitel von Sergij Bulgakovs *The Lamb of God* (2008). Bulgakovs Sophiologie wird dabei so weit wie möglich ausgeklammert und nur am Schluss dieser Arbeit für einen Ausblick kurz angeschnitten.

Vorausgesetzt wird, dass die Leserschaft mit theologischer Terminologie und grundlegenden dogmatischen und kirchengeschichtlichen Kenntnissen vertraut ist. Die regulären Begriffe der Theologie werden daher nur begrenzt eingeführt und erklärt. Ziel ist keine dogmengeschichtliche Gesamtdarstellung der verschiedenen Deutungen, sondern eine exegetische Untersuchung von Phil 2,6-11 mit begrenztem systematisch-theologischen Ausblick.

Die im Laufe dieser Arbeit angegebenen deutschen Bibelstellen entstammen, sofern nichts anderes vermerkt ist, der Lutherbibel (Deutsche Bibelgesellschaft 2016) oder beziehen sich darauf. Alle altgriechischen Bibelzitate oder Wörter sind dem *Novum Testamentum Graece* (2024) entnommen.

1.3 Begriffsklärung

Der zentrale Schlüsselbegriff in dieser Arbeit ist Κένωσις³ (*kenosis*). Die verbale Form dieses Begriffs ist κενόω (dt. entleeren, zunichte machen, seiner Berechtigung berauben). In Phil 2,7 steht die Wendung ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Wörtlich übersetzt: sich selbst entleeren. Luther übersetzt diese Wendung mit „entäusserte sich selbst“. Ich werde mich im Folgenden an die Übersetzung Luthers halten und diesbezüglich den Begriff *Selbstentäusserung* verwenden. Den griechischen Begriff *kenosis* verwende ich als terminus technicus, um die Selbstentäusserung Christi anzuzeigen.

1.4 Struktur und Methodik der Arbeit

Im Folgenden wird der weitere Aufbau der vorliegenden Arbeit erläutert. Das zweite Kapitel widmet sich weiter der exegetischen Untersuchung des Philipperhymnus. Neben der eigentlichen Textauslegung werden auch die für die Deutung massgeblichen

³ „Das Wort κενόσις ist von dem griechischen Verb κενόω abgeleitet, das allgemein „entleeren“ oder „entäussern“ bedeutet und in Phil 2,7 „er entäusserte sich selbst“ übersetzt wird“ (Grudem 2013:608).

einleitungswissenschaftlichen Fragen behandelt und zur Begriffsklärung Wortstudien vorgenommen. Im dritten Kapitel werden die aus der Exegese gewonnenen theologischen Erkenntnisse und Deutungshorizonte zusammengefasst und sinnvoll strukturiert. Dabei soll die *kenosis* Christi in einen ethisch-christologischen Zusammenhang gebracht werden. Das vierte Kapitel nimmt Sergij Bulgakov in den Blick. Ziel ist es, die vorangegangenen Erkenntnisse durch eine orthodoxe Perspektive zu erweitern und einen Ausblick zu eröffnen. Dabei wird kein Anspruch auf eine umfassende Darstellung von Bulgakovs Theologie erhoben. Vielmehr konzentriert sich die Darstellung auf seine Interpretation der *kenosis* Christi, wie er sie in seinem 1934 erschienenen Werk *The Lamb of God* (2008) erläutert. In einem abschliessenden Kapitel soll in einer Schlussreflexion aufgezeigt werden, inwiefern das protestantische Kenosisverständnis von einer ontologischen Deutung Bulgakovs profitieren kann.

2 Exegetische Untersuchung zu Phil 2,6-11

Das folgende Kapitel widmet sich der exegetischen Untersuchung des Philipperhymnus. Zur besseren Übersicht wird die betreffende Perikope zu Beginn vollständig wiedergegeben.

Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.

2.1 Einleitungsfragen

In einem ersten Schritt werden diverse einleitungswissenschaftliche Fragen bearbeitet, die den Philipperbrief, speziell den Philipperhymnus betreffen.

2.1.1 Verfasser des Philipperbriefes

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die genuin paulinische Verfasserschaft des Philipperbriefes von manchen Forschenden infrage gestellt. Heute gilt sie jedoch, wie Häusser (2016:13) betont, allgemein als anerkannt⁴. Insbesondere die paulinische Beschreibung seiner Leiden, die Entfaltung zentraler theologischer Motive, die ethischen Anweisungen sowie sein Vorgehen gegen „Irrlehrer“ entsprechen den anderen genuin paulinischen Briefen (:14). Nur vereinzelt werden noch Zweifel⁵ geäußert, die jedoch eine Minderheitsposition in der Forschung darstellen. Vor diesem Hintergrund wird in der vorliegenden Facharbeit Paulus von Tarsus als Verfasser des Philipperbriefes vorausgesetzt.

2.1.2 Abfassungsort- und Zeit

Der Philipperbrief ist während einer Inhaftierung des Paulus verfasst worden. In der Forschung werden laut Weissenborn (2012:314) drei mögliche Haftorte diskutiert: Ephesus, Cäsarea und Rom. Für eine Abfassung in Ephesus spricht die geographische Nähe zur Stadt Philippi, die einen regen Austausch zwischen Paulus und der Gemeinde ermöglichte. Gegen diese Hypothese wird jedoch eingewandt, dass Belege für eine paulinische Gefangenschaft in Ephesus

⁴ Dieser Einschätzung folgen unter anderem Müller (2019:5), Fowl (2005:8), Hofius (1991:1) und Carson und Moo (2020:605).

Fowl (2005:8) beschreibt, dass einige Forschende wie Jeffery Reed und L.C.A. Alexander, die sog. Kompositionshypothese vertreten, wonach der Philipperbrief aus mehreren Schreiben zusammengesetzt sei (u.a. wegen den mehrfach auftretenden Briefschlüssen). Die Mehrheit der Forschung geht heute jedoch von der Einheitlichkeit des Briefes aus.

fehlen. Eine Abfassung in Cäsarea während der dortigen Haftzeit wird ebenfalls (sehr selten) vertreten, ist aber weniger wahrscheinlich, da die von Paulus angedeutete Perspektive, bald freizukommen (Phil 1,20-24) nicht zu der dortigen Prozesssituation passt (:317). Am überzeugendsten bleibt daher wohl eine Abfassung in Rom um 60-62 n.Chr, wo der Apostel nachweislich inhaftiert war und zugleich eine missionarische Wirkung seiner Gefangenschaft schildern konnte. Gleichwohl merkt hier Fowl (2008:9) an: „*I would also add, however, that it is not clear that one's decisions on these matters make much interpretive difference*“. Damit wird deutlich, dass die Frage nach dem Abfassungsort für die exegetische Arbeit am Text von nachgeordneter Bedeutung ist.

2.2 Kontextuelle Analyse der Texteinheit

Im Folgenden rücken daher nicht die äusseren Umstände des Briefes, sondern dessen innere Gestalt in den Mittelpunkt. Es soll daher nun geklärt werden, in welchem kontextuellen Zusammenhang und in welcher literarischen Form die zu untersuchende Perikope steht.

2.2.1 Briefkontext

Der Brief des Paulus an die Gemeinde in Philippi wird von diversen Forschenden als Freundschaftsbrief bezeichnet, der (eher lose) dankende und paränetische Abschnitte miteinander verbindet. Der Apostel befindet sich in Gefangenschaft, blickt aber trotz seiner Bedrängnisse mit Zuversicht in die Zukunft. Seine Dankesworte unterstreichen die enge Bindung zu den Adressaten.

Müller (2019:34f) gliedert den Brief in ein Präskript (1,1-11), einen Bericht des Apostels über seine Situation in der Haft (1,12-26), den paränetischen Hauptteil (1,27-2,18), die Mitteilung von Reiseplänen (2,19-3,1), den Aufruf für die Gerechtigkeit aus Glauben (3,2-4,1) und einen Schlussteil (4,2-23), der Mahnungen, Grüße und Segenswünsche enthält⁶. Das zentrale Thema, das sich durch alle Abschnitte zieht, ist, dass Paulus die Gemeinde in Philippi dazu aufruft, ihr Leben auf der Grundlage des Evangeliums zu gestalten (Häusser 2016:43).

2.2.2 Näherer Kontext des Abschnittes

Wie in der Gliederung Müllers (2019:34f) ersichtlich wurde, ist der Philipperhymnus im paränetischen Hauptteil eingebettet. Paulus ermahnt die Gemeinde in Philippi dazu, würdig im

⁶ Die hier wiedergegebene Gliederung dient lediglich der Übersicht und ist nicht bindend. Andere Ausleger schlagen teils abweichende Strukturierungen des Briefes vor.

Evangelium Christi zu „wandeln“ (1,27) und in Einmut, Liebe und Demut miteinander zu leben. Der Hymnus bildet dabei sowohl die Basis als auch die Verdeutlichung dieses Argumentationsstranges: Christus ist nicht nur Vorbild, sondern auch Grund dieser Aufforderung an die Gemeinde. Nach dem Hymnus (2,12-18) knüpft Paulus erneut an seine vorangegangenen Aussagen an und ruft die Adressaten zur praktischen Anwendung des Gehörten auf. Damit ist der Hymnus nicht nur Basis und Zielpunkt der paulinischen Argumentation, sondern fungiert ebenso als theologisches Scharnierstück zwischen der vorangehenden paränetischen Aufforderung und der praktischen Umsetzung. Genau diese Einbettung des Textes in seinen Kontext, muss bei der Auslegung des Textes jeweils im Blick behalten werden. Wenn der Abschnitt aus Phil 2,6-11 aus dem Rahmen seiner (einzigen) Überlieferung herausgelöst wird, besteht die Gefahr, dass die eigentliche Hauptaussage von Paulus in den Hintergrund rückt⁷ und man mehr aus dem Text herauszuholen versucht, als er ursprünglich kommunizieren wollte.

Neben der kontextuellen Einbettung des Abschnittes müssen aber auch die literarische Form und der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Textstelle untersucht werden. Im folgenden Abschnitt soll daher die Textgattung des Philipperhymnus näher untersucht werden. Dabei ist festzustellen, dass der Hymnus je nach Gewichtung seines Kontextes unterschiedliche Akzentuierungen erfährt: Wird er eng in den paulinischen Briefzusammenhang eingebunden, überwiegt bei den meisten Auslegungen eine ethische Deutung. Wird er stärker isoliert betrachtet, rückt hingegen eine christologische oder gar soteriologische Dimension in den Vordergrund.

2.2.3 Form und Traditionsfrage von Phil 2,6-11

Die Frage nach der Form und nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Phil 2,6-11 ist in der theologischen Forschung von zentraler Bedeutung. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, alle sprachlichen, rhythmischen und syntaktischen Argumentationslinien nachzuzeichnen. Es kann jedoch gesagt werden, dass die erstmals von E. Lohmeyer (1928) vertretene These, dass Paulus ein ihm bereits vorgegebenes urchristliches Traditionsstück zitiert, in der Forschung fast allgemein Anerkennung gefunden hat (Hofius 1991:1). Die Annahme wird unter anderem damit begründet, dass sich in diesem Text mehrere bei Paulus singuläre Termini und sprachliche Besonderheiten finden⁸. Ein weiterer Hinweis auf die

⁷ Silva (2005:93) argumentiert in diesem Zusammenhang, dass das Herauslösen dieser Passage aus ihrem Kontext zu „exegetischer Verwirrung“ geführt hat.

⁸ Gemäss Häusser (2016:142) sind folgende Begriffe respektive Wendungen auffällig: „μορφή (V6&7), ἀπαγκμός (V6), ἴσος (V6), ὑπερυψώω (V9), καταχθόνιος (V10), die Wendung τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα (V10), die Bezeichnung Jesu als

Benutzung eines Traditionsstücks ist die Tatsache, dass die Schlussverse 9-11 keinen unmittelbaren Beitrag zum Argumentationsstrang leisten, sondern sie werden von Paulus offenbar einfach nur gemeinsam mit den Versen 6-8 übernommen (Häusser 2016:143). Es wird davon ausgegangen, dass diese Verse die paulinische Theologie widerspiegeln, auch wenn Paulus einen frühchristlichen Traditionstext zitiert. „Sie sind also *vorpaulinisch*, aber nicht *un-paulinisch*, schreibt Häusser treffend (:143). Inwiefern Paulus das Stück redaktionell be- oder überarbeitet hat, lässt sich auch nach gross angelegten Untersuchungen nicht sicher bestimmen und ist zudem für die vorliegende Arbeit nicht entscheidend.

Eng verbunden mit der Frage einer vorpaulinischen Verfasserschaft ist die Frage, inwiefern die Perikope das Prädikat „Hymnus“ verdient. Für einige Forschende wie beispielsweise Häusser (:144) fehlen in Phil 2,6-11 die für hymnisches Material kennzeichnenden rhythmischen und metrischen Charakteristika, weshalb der Text nicht als Hymnus, sondern vielleicht als katechetisches Lehrstück oder als mögliches Taufbekenntnis bezeichnet werden sollte. Dennoch kann gesagt werden, dass in der theologischen Forschung mehrheitlich die Meinung überwiegt, dass es sich bei Phil 2,6-11 um einen sehr frühen Hymnus handelt (Fee 1995:40). Es werden diesbezüglich verschiedene Merkmale ins Feld geführt, die eine Klassifizierung als Hymnus nahelegen: Parallelismen, die darauf hinweisen, dass der Text einem Strukturprinzip semitischer Poesie folgt, das zum Beispiel auch die atl. Psalmen prägt. Zudem beginnt V6 mit ὁς, was dem Stil anderer neutestamentlicher Christushymnen entspricht (Kol 1,15; 1Tim 3,16) und somit ein zusätzliches Indiz für die hymnische Form von ebendieser Textstelle darstellt (:40). Zusammenfassend lässt sich festhalten: Auch wenn formale Einwände gegen die Bezeichnung als Hymnus bestehen, überwiegt in der Forschung die Sichtweise, dass Phil 2,6-11 als Hymnus verstanden werden kann. Ich orientiere mich diesbezüglich an der Definition Müllers (2019:83f), der in diesem Zusammenhang zu folgendem Schluss kommt: „Wegen des Stils und wegen der poetischen Form, ist an *der üblichen Bezeichnung* „Hymnus“ für den Text festzuhalten, auch wenn manche Kritik an der formgeschichtlichen Einordnung laut geworden ist“.

2.3 Exegese Phil 2,6-11

In diesem Abschnitt soll der Philipperhymnus Vers für Vers ausgelegt werden. Wie bereits in der Einleitung beschrieben, werden hier ausschliesslich protestantische Kommentare in die

δοῦλος (V7), die Konstruktion in σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (V7) und die Zusammenstellung von ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων (V10)“.

Exegese einfließen. Der thematische Schwerpunkt liegt hierbei auf den Versen 6-8, welche die *kenosis* des Sohnes und seine entsprechende Selbsterniedrigung in den Blick nehmen.

2.3.1 *Vorgängige Wortstudie*

Da die Interpretation der Verse 6f massgeblich vom Verständnis des Begriffes *μορφή* abhängt, muss das Bedeutungsspektrum von *μορφή* geklärt und in das richtige Verhältnis zum Christus-hymnus gesetzt werden. Ebenso bedarf der zentrale Terminus *κένωσις* einer begrifflichen Präzisierung. Aus diesem Grund wird in den folgenden Abschnitten in knapper Form untersucht, welche semantischen Nuancen die Begriffe im profanen Griechisch und der Septuaginta (LXX) haben.

2.3.1.1 *Μορφή*

Klassisches Griechisch: Das seit Homer belegte Nomen *μορφή* wird erst im klassischen Griechisch allgemein gebräuchlich. In zahlreichen Fällen ist der Begriff gemäss Sängers (2022:760) weithin austauschbar mit *εἶδος* (Bild) und *σχῆμα* (äussere Form). Diese semantische Nähe macht es oftmals schwierig, die spezifische Aussageabsicht von *μορφή* zu erfassen und angemessen widerzugeben (:740). Ursprünglich wurde *μορφή*, das mit „Gestalt“ übersetzt werden kann, bei sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen von Menschen, Göttern und Gegenständen verwendet. In der mythischen Überlieferung erscheint *μορφή* zudem oft im Zusammenhang mit göttlichen Wesen, die ihre göttliche Gestalt gelegentlich mit einer menschlichen vertauschen, ohne ihre göttliche Identität aufzugeben (Müller 2019:96).

*Septuaginta*⁹: In der LXX wird der Begriff nur 12-mal verwendet. Wenn *μορφή* verwendet wird, bezeichnet das Wort jeweils eindeutig etwas Sichtbares. Sängers (2022:760) hebt hervor, dass an diesen Stellen nie von einer *μορφή* Gottes gesprochen wird, selbst wenn eine anthropomorphe Redensweise vorliegt. Abgesehen von der LXX sind es in erster Linie Josephus und Philo, die von einer *μορφή* Gottes sprechen. Nach der Beschreibung von Philo war beispielsweise in der Flamme des Dornbuschs eine wunderschöne Gestalt, wobei Philo offenbar eine sichtbare *μορφή* Gottes voraussetzt. Josephus seinerseits hebt mit Blick auf den Begriff *μορφή* ausdrücklich hervor, dass Gott uns nach seiner Gestalt und Grösse unbekannt ist. Damit kritisiert er die

⁹ Die Untersuchung von *μορφή* beschränkt sich bewusst auf den Gebrauch im klassischen Griechisch und in der Septuaginta bzw. bei Josephus und Philo. Der neutestamentliche Befund (ausserhalb von Phil 2,6–11) wird hier nicht berücksichtigt, da er für die Arbeit am Text nur sehr geringe zusätzliche Erkenntnisse bietet. Für eine weitere ntl. Verwendung von *μορφή* ist lediglich Mk 16,12 zu nennen, eine textkritisch unsichere Stelle aus dem sog. längeren Markusschluss (Sängers 2022:762).

oben erwähnte Vorstellung vom Gestaltwandel einer Gottheit, die ihre eigene μορφή ablegt und die eines Menschen annimmt (:760). Grundsätzlich lässt sich aber sagen, dass sowohl die LXX als auch Philo und Josephus an sich zu wenig Anhaltspunkte bieten, um die Bedeutung von μορφή bei Paulus klar herauszuschälen. Aufgrund der relativ spärlichen und unterschiedlichen Verwendung des Begriffes sowohl im profanen Griechisch als auch im AT ist Vorsicht geboten, allzu viele Bedeutungsnuancen in die paulinische Verwendung hineinzulesen. Entscheidend ist, wie die Wendung im konkreten Kontext des Philipperhymnus gefüllt wird (Silva 2005:101), wobei gleich die traditionsgeschichtlichen Bezüge Mitzudenken sind¹⁰.

2.3.1.2 Κένωσις

Klassisches Griechisch: Der Begriff κενός ist seit Homer belegt und bedeutet ursprünglich so viel wie „leer“ oder „ohne Inhalt“. In dieser wörtlichen Verwendung wird κενός meist in Verbindung mit Sachen und gelegentlich auch mit Personen verwendet: ein leerer Krug, ein leeres Haus oder leere Hände (Kreuzer und Tiedke 2022:561). Im übertragenen Gebrauch bezeichnet κενός zudem fehlenden Inhalt (leere Worte) oder die fehlende Wirkung eines Wortes beziehungsweise eines Gegenstandes. Im Zusammenhang mit Personen kann κενός mit Blick auf ein intellektuelles Urteil fallen (hohl, nichtig) (:561).

Septuaginta: Das Hebräische kennt kein bestimmtes Wort, das dem griechischen κενός entspräche. Das zeigt sich daran, dass die LXX 19 verschiedene hebräische Begriffe mit κενός übersetzt, auf die hier nicht alle eingegangen werden kann. Am häufigsten übersetzt κενός das hebräische *riq*, das leer, nichtig oder haltlos bezeichnet (:562). Am häufigsten begegnet das Wort in den Klagen Hiobs. Er klagt über den haltlosen Trost seiner Freunde (21,34) oder ruft klagend aus, dass sein Leben ein „Nichts“ sei (7,16). Interessant ist weiter die Verwendung des Begriffes bei Ruth 1,21 LXX: „Voll zog ich aus, *leer* aber hat mich der Herr zurückkehren lassen“. Hier bezeichnet das Wort den Zustand Naomis, die unfreiwillig in existenzielle Leere und Verarmung zurückkehrt. Dieser Sprachgebrauch macht deutlich, dass κενόω/κενός nicht nur „leer machen“ im abstrakten Sinn meint, sondern mit existentieller Not und Verlust verbunden sein kann.

¹⁰ Eine ausführliche Auflistung der traditionsgeschichtlichen Hintergründe bietet Reumann (2008:335f), der unter anderem die Nähe zu den Gottesknechtsliedern (Jes 52–53), die Adam-Tradition (Gen 1–3; vgl. 1Kor 15), hellenistische Parallelen sowie mögliche gnostische Einflüsse anschnidet.

Neues Testament: κενός und seine Derivate finden sich fast ausschliesslich im Corpus Paulinum¹¹. Bei Paulus ist diese Vokabel ganz im übertragenen Sinne gebraucht: Vergeblichkeit und Wirkungslosigkeit (:562). Dem gegenüber legt das Verb κενόω den Akzent auf inhaltliche Leere und das Zunichtewerden. So etwa stellen in Röm 4,14 oder 1.Kor 1,17 der Glaube und das Kreuz „Inhalte“ dar, die nicht entleert werden dürfen¹². Das Kreuz und der Glaube sind die inhaltliche Mitte des Evangeliums, die nicht *zunichte* gemacht oder *zerstört* werden dürfen (:563). Umstritten ist die Wendung ἐαυτὸν ἐκένωσεν in Phil 2,7. Die Verwendung im Philipperhymnus ist der einzige ntl. Beleg für einen christologisch zugespitzten Gebrauch¹³. In Phil 2,7 wird eine semantische Verschiebung deutlich: nicht ein passives Nichtigsein oder ein Nichtigwerden, sondern ein freiwilliger Akt der Selbstentäusserung. Das eigentliche Verständnis der Wendung ἐαυτὸν ἐκένωσεν erschliesst sich jedoch nicht durch die Wortstudie allein, sondern auch hier vor allem im Rahmen der Auslegung des Hymnus. Erst im Zusammenspiel mit dem literarischen Kontext, insbesondere den Wendungen μορφή θεοῦ und μορφή δούλου, wird deutlich, wie die Selbstentäusserung Christi zu verstehen ist. Ebendiese Zusammenhänge werden in den folgenden Abschnitten näher untersucht.

2.3.2 Vers 6

„Er, der in göttlicher Gestalt war ^a, hielt es nicht für einen Raub ^b, Gott gleich zu sein ^c...“

Mit Blick auf die vorangegangenen Wortstudien soll nun geklärt werden, wie die Wendung μορφή θεοῦ im konkreten Zusammenhang vom Phil 2,6-11 zu deuten ist. Häusser (2016:154) greift diesbezüglich den atl. Hintergrund des Hymnus auf und streicht bei seinem Deutungsversuch die traditionsgeschichtliche Nähe des Philipperhymnus und des Gottesknechtslieds heraus. In Jes 52,14-53,2¹⁴ wird μορφή nämlich in enger Verbindung mit der Herrlichkeit Gottes

¹¹ Ausnahmen sind wenige Belege in den übrigen Schriften: Mk12,3; Lk 1,53; 20,10f; Apg 4,25; Jak 2,20.

¹² „Denn wenn jene, die aus dem Gesetz leben, Erben sind, dann ist der Glaube nichts (κεκένωται), und die Verheissung ist dahin“ (Röm 4,14); „Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen – nicht mit weiser Rede, auf dass nicht das Kreuz Christi zunichtewerde (κενωθῇ)“ (1.Kor 1,17).

¹³ Neben der oben genannten Verwendung in Röm 4 und 1.Kor 1, findet sich das Wort nur noch in 1.Kor 9,15 und 2.Kor 9,13.

¹⁴ Häusser begründet seine Argumentation wie folgt: „In Jes 52,14; 53,2 übersetzt Aquila hebr. מִצָּרָה [tō'ar] mit μορφή. An diesen Stellen sind äussere Merkmale impliziert. Da tō'ar (MT) und εἶδος (LXX) eindeutig auf die visuell wahrnehmbare Gestalt bezogen sind, ist dies auch für den von Aquila verwendeten Begriff μορφή in Jes 53 anzunehmen, zumal bei Aquila auch εἶδος als Übersetzung für hebr. tō'ar belegt ist (Jer 11,16). So ist zu resümieren, dass μορφή, εἶδος und tō'ar austauschbar sein können. Somit kann auch μορφή wie εἶδος und tō'ar auf die visuell wahrnehmbare Gestalt bezogen werden“.

gebraucht. Damit legt sich für Häusser (:154) nahe, die Wendung μορφή θεοῦ für die sichtbare göttliche Herrlichkeit zu verstehen. Die Deutung von μορφή (*morphe*) auf die sichtbare Gestalt wäre demnach auch im Parallelismus von V7 (Knechtsgestalt) nachvollziehbar. Wenn man also bei *morphe* die von Häusser (:154) vorgeschlagene Konnotation von Identität und Status berücksichtigt, dann ist mit μορφή δούλου damit die einem Knecht eigene Gestalt gemeint. Sie ist Ausdruck seines Status und seiner Identität. Μορφή θεοῦ meint im Umkehrschluss dementsprechend die „Gott eigene Gestalt und Identität“ (:154). Für Gnllka (1968:113) wäre unter der Annahme hellenistischer Einflüsse¹⁵ zudem die Wiedergabe von *morphe* mit „die das Sein von seinem Wesen her prägende Daseinsweise“ denkbar. Letztlich liegen beide dieser Deutungen trotz ihrer unterschiedlichen Denkvoraussetzungen sehr nah beieinander und stimmen miteinander überein, dass Christus¹⁶ in göttlicher Wirklichkeit verankert ist, die ihn auf einzigartige Weise bestimmt. Die Wendung μορφή θεοῦ ist damit als Ausdruck für die göttliche Herrlichkeit und Identität Christi zu verstehen.

Die Aussage von 6a, dass Christus in der Gestalt Gottes ist, ist mit der Wendung von 6c, „Gott gleich zu sein“, als sachlich identisch aufzufassen (Häusser 2016:155). Ebendiese Aussagen stellen eine Zustandsbeschreibung dar, die die Voraussetzungen für den Ausdruck in 6b bilden: „(er) hielt es nicht für einen Raub (ἀρπαγμός), Gott gleich zu sein“. Das genaue Verständnis von ἀρπαγμός ist umstritten. Der Streit dreht sich um die Interpretation im Sinne einer *res rapendia* einerseits und einer *res rapta* andererseits¹⁷. Eine Reihe von Auslegenden glauben an dieser Stelle eine Versuchung des himmlischen Christus angedeutet zu sehen (Gnllka 1968:115). Die Gottgleichheit Christi wäre demnach etwas, was Christus nicht hatte, wonach er aber griff bzw. hätte greifen können (*res rapendia*). Diese Deutung setzt allerdings voraus, dass zwischen den Wendungen „in Gestalt Gottes“ (6a) und „Gott gleich sein“ (6c) eine Unterscheidung vorgenommen wird. Das Gottgleichsein würde dann als Versuchung verstanden werden, der Christus jedoch bewusst widerstand. Mit Blick auf diese Auslegung wird hier häufig die Verbindung zu Gen 1,26 LXX und Gen 3,5 LXX hergestellt, wonach Christus im Philipperhymnus typologisch als der bessere Adam dargestellt und verstanden wird.

¹⁵ Käsemann (1936:113f) geht diesbezüglich sogar von einem unmittelbaren Einwirken gnostischer Vorstellungen auf den Hymnus aus. In der neueren Forschung wird diese Annahme jedoch nur noch selten vertreten, da überzeugende Belege für eine direkte Abhängigkeit fehlen (Reumann 2008:336).

¹⁶ Es ist aufgrund von Vers 5 unumstritten, dass Christus in den Versen 6-8 das handelnde Subjekt darstellt.

¹⁷ Die lateinischen Wendungen *res rapta* („das Ergreifene“) und *res rapienda* („das zu Ergreifende“) sind Hilfskategorien der Exegese, die unterschiedliche Deutungen von ἀρπαγμός bezeichnen. Bauer (1988:218) referiert sie in seinem Artikel zu ἀρπαγμός als Kurzformeln für die Entscheidung zwischen „festhalten“ (*res rapta*) und „ergreifen“ (*res rapienda*).

Die in dieser Arbeit vertretene Deutung geht jedoch, wie bereits erwähnt, von einer weitgehenden Äquivalenz von *in der Gestalt Gottes sein* und *Gott gleich sein* aus. Demnach besass Christus als der Präexistente die Gottgleichheit und musste nicht nach ihr streben (*res rapta*) (Häusser 2016:156). Fee (1995:206) schlägt diesbezüglich vor, den Begriff ἀρπαγμός im Sinne von „taking advantage“ zu übersetzen. Somit könnte der Ausdruck in 6b mit „er nutzte nicht zu seinem Vorteil aus“ wiedergegeben werden. Die hier vertretene Lesart versteht ἀρπαγμός also im Sinne von Vorteil, den man nicht für sich ausnutzt (:206). Damit wird Christus nicht als letzter, besserer Adam dargestellt, der einer präexistenten Versuchung widersteht, sondern als der Präexistente, der die Gottgleichheit bereits besitzt und darauf verzichtet, sie zu seinem eigenen Vorteil zu nutzen. Zwar ist Christus gemäss dem Neuen Testament der neue Adam, jedoch nicht im Sinn einer präexistenten Paradiesversuchung, sondern als der, der als Mensch, dem „Teufel“ in der Wüste widersteht.

Der Hymnus setzt also bei der göttlichen Gestalt respektive der göttlichen „Daseinsweise“ des Subjekts an und entfaltet von dort die Bewegung des Abstiegs, die im folgenden Vers ins Zentrum rückt.

2.3.3 Vers 7

„...sondern entäusserte sich selbst ^a und nahm Knechtsgestalt an ^b, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt ^c“.

Der siebte Vers entfaltet den in V6 entfaltete Gedanken positiv: Der Gottgleiche „entäusserte sich selbst“ (ἐαυτὸν ἐκένωσεν). Müller (2019:98) sieht in dieser Wendung den Gebrauch einer metaphorischen Redeweise, so dass man die Aussage wörtlich auch mit „er machte sich arm“ übersetzen könnte. Dafür spricht auch die atl. Verwendung von κενός, die - wie bereits in der vorangegangenen Wortstudie gezeigt - in der LXX oft im Zusammenhang mit materiellem Verlust und Armut gebraucht wird (:99). Während es bei diesen atl. Sprachparallelen um *unfreiwilligen* Verlust geht, macht 7a deutlich, dass der Gottgleiche in *freiwilligem* Verzicht aufgibt, was ihm gebührt: „seine göttliche Macht und Herrlichkeit“ (:99). Bestätigt wird dieses Verständnis durch die offensichtliche Parallele, die sich in 2. Kor 8f findet: „er wurde arm, obwohl er reich war“. Auch in 2. Kor 8f geht es mit Blick auf die Inkarnation nicht um die Selbstaufgabe göttlicher Attribute, sondern um die liebevolle Selbsthingabe Christi. Die in 7a beschriebene

kenosis bedeutet also keinen ontologischen Verlust des Göttlichen, sondern den Verzicht auf die Ausübung göttlicher Herrlichkeit¹⁸.

Die aktivistische Formulierung in 7a weist darauf hin, dass sich Christus *selbst* arm gemacht hat. Er ist das souveräne, *an sich selbst* handelnde Subjekt, das sich selbst entäußert und die μορφή δούλου annimmt. Schlatter (1954:66) streicht mit Recht heraus, dass die Wendung der Gestalt Gottes V6 und die des Knechtes einen völligen und deutlichen Gegensatz ergeben. Die Spannung, die diese Gegenüberstellung ergibt, ist in sich selbst so aussagekräftig, dass der Ausdruck μορφή δούλου keine weitere Begriffsklärung benötigt (Müller 2019:99) und eigentlich nur eine Deutung zulässt: „*Gott wurde Mensch!*“ (Gnilka 1968:118)¹⁹.

Der Text selbst gibt darüber Auskunft, wenn er in 7b und 7c die Knechtsgestalt unmittelbar mit dem Menschsein verbindet. Demnach bedeutet die Sklavengestalt das Menschsein als solches, dem der Gottgleiche sich durch seine Selbstentäußerung preisgibt. Es ist die Hingabe an die Sklaverei des Menschseins (Müller 2019:99). Christus wird den *Menschen gleich* und erscheint in σχήματι (sinnlich wahrnehmbarer/ äusserer Gestalt) *wie ein Mensch*. Sowohl das „als Menschen erkannt werden“ als auch das „den Menschen gleich sein“ legen nahe, dass Christus nicht nur äusserlich den Anschein eines Menschen annimmt, sondern tatsächlich in menschliche Existenz eintritt (Häusser 2016:162). Müller (2019:105) formuliert es wie folgt:

„Die immer neu einsetzende Redeweise verrät die Schwierigkeit des Verfassers der angesichts der antiken Vorstellung der Epiphanie eines Gottes, dessen Annahme einer anderen Gestalt nur eine Verkleidung bzw. nur eine Verhüllung darstellt, die die göttliche Identität unberührt lässt, den Gedanken sichern will, dass die Selbstentäußerung des Gottgleichen zu einem realen Menschsein geführt hat.“

Schon dem Dichter des Hymnus fiel es schwer - und bis heute bleibt es eine Herausforderung -, diesen für das menschliche Denken paradoxen Gedanken in präzise Kategorien zu fassen. Der Präexistente bleibt ontologisch vollständig Gott und wird zugleich ganz Mensch, sodass er von seinen Zeitgenossen tatsächlich als Mensch wahrgenommen wird. Gerade diese Kombination der Ausdrücke in 7a&b macht deutlich, dass es sich bei der Selbstentäußerung nicht um eine Maskierung oder Verhüllung handelt, wie sie aus mythischen Erzählungen bekannt gewesen

¹⁸ Die in dieser Arbeit vertretene Deutung unterscheidet sich deutlich von der sog. Kenosis-Theologie des 19. Jahrhunderts, die im Bemühen um Plausibilität gegenüber dem modernen, rational geprägten Denken annahm, dass Christus bei der Inkarnation in einer ontologisch relevanten Selbstbeschränkung göttliche Attribute zeitweise ablegte (Marschler2015:106). Thompson (2015:106) nennt hier unter anderen Gottfried Thomasius, Wolfgang Friedrich Gess und Johann August Ebrard als prägende Vertreter dieser Richtung. Die Kenosis-Christologie hat jedoch mit dem Aufkommen der dialektischen Theologie nach dem ersten Weltkrieg vermehrt an Bedeutung verloren.

¹⁹ Es muss gesagt werden, dass es in dem Lied nicht darum geht, zu den Naturen Christi im Sinne der späteren Dogmatik Stellung zu nehmen (Gnilka 1968:118). Dasselbe gilt auch für die Frage bezüglich der Kontinuität. Käsemann (1950:114f) bekräftigt diesbezüglich, dass es bedeutet den Text zu überfordern, wenn diese Frage an ihn gestellt wird.

wäre. Vielmehr geht es dem Dichter um die volle Inkarnation, einen wirklichen Eintritt in die zeitliche und geschöpfliche Existenz mit allen Konsequenzen (Gnilka 1968:121). Die Selbstentäußerung ist also nicht ein blosses sich Niedrigstellen oder Maskieren, sondern bezeichnet die Art und Weise, wie der ewige Gott vollständig Mensch wird. Durch die *kenosis* teilt Gott die Bedingtheit der menschlichen Existenz vollständig mit der Menschheit.

So wird hier die Bewegung der *kenosis* deutlich: Der Präexistente verzichtet nicht auf seine göttliche *Daseinsweise*, sondern auf die ihm zustehende Herrlichkeit und Macht, um den Status der Menschen anzunehmen. Die Annahme der Knechtsgestalt ist kein unfreiwilliger Verlust, sondern Akt souveräner Selbsthingabe, durch den Christus in die konkrete Wirklichkeit des Menschseins eintritt.

2.3.4 Vers 8

„Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz“.

In V8 wird dieser kaum vorstellbare Kontrast zwischen göttlicher und menschlicher Existenz noch gesteigert: „Von Deuteronomium 21,22f her lag es für Jesu Gegner nahe, den Gekreuzigten für von Gott verflucht zu halten“, schreibt Häusser (2016:163). Der Kreuzestod markiert den Endpunkt des in der „Knechtsgestalt“ beschrittenen Weges und bildet den unüberbietbaren Kontrast zur „Gestalt Gottes“, mit der die Herrlichkeit und Würde des Präexistenten verbunden ist (:163). Die in den Versen 6-8 beschriebene Kondeszendenz Christi bleibt nicht bei der Inkarnation stehen, sondern findet ihren Tiefpunkt am Kreuz auf Golgatha.

Der Ausdruck „er erniedrigte sich selbst“ zeigt, dass auch wie bei seiner *kenosis*, Christus das an sich selbst handelnde Subjekt ist und bleibt. Er ist nicht Opfer äusserer, unkontrollierbarer Umstände, sondern erniedrigt sich selbst und gibt sein Leben *freiwillig* hin (Joh 10,18). Diese Freiwilligkeit hat insofern eine ethische Dimension, dass sie, verknüpft mit V5, der Gemeinde in Philippi als Vorbild dient: Gott erhöht denjenigen, der sich selbst erniedrigt. Etliche Auslegende gehen davon aus, dass der ganze Zusammenhang in jüdisch-weisheitlicher und synoptischer Tradition wurzelt. Das höchste ethische Ziel dieser Traditionen stellt Selbsterniedrigung und Demut dar (Mt 23,12; Lk 14,11) (Müller 2019:105f). Barclay (2000:51) schreibt diesbezüglich: „Wenn Demut, Gehorsam und Selbstverleugnung die entscheidenden Merkmale im Leben Jesu waren, dass müssen sie auch das Kennzeichen aller Christen sein; den Christen sollen stets wie ihr Herr sein“. Der Gehorsam Christi zum Tod am Kreuz wird damit zum Modell christlicher Existenz. Ethik und das demütige Vorbild Christi sind untrennbar miteinander

verschränkt: Weil Christus selbst den freiwilligen Weg der Erniedrigung ging, sollen auch die Glaubenden ihre Gemeinschaft in Demut und Selbsthingabe gestalten.

Für Häusser (2016:163f) ist aber auch die soteriologische Dimension dieses Verses nicht von der Hand zu weisen. Insbesondere den traditionsgeschichtlichen Hintergrund vom Lösegeldwort in Markus 10,45 somit auch Jes 53 hebt er hervor. Dort spricht Jesus davon, sein Leben als „Lösegeld für viele“ hinzugeben und bezeichnet seine Selbsthingabe am Kreuz als Ziel seines Kommens. Vor diesem Hintergrund ist auch Phil 2,8 zu verstehen: Der Tod des Gottesknechts ist „soteriologisch zu deuten und offenbar als Ziel der Inkarnation zu verstehen und nicht nur als ihre Konsequenz“ (:165)²⁰. Die *Selbsterniedrigung* Christi ist daher nicht nur Beispiel für gelebte Demut und ethisch orientiertes Zusammenleben, sondern zugleich Zielpunkt des göttlichen Heilsaktes, durch den Versöhnung geschieht. Gerade in dieser doppelten Perspektive wird sichtbar, dass im Hymnus die ethische Dimension und die christologisch-soteriologische Aussage nicht auseinanderfallen, sondern unmittelbar miteinander verbunden sind und sich gegenseitig erschliessen.

Es kann gesagt werden, dass mit V8, die erste Strophe²¹ des Hymnus zu einem Ende kommt und die Verse 6-8 eine Bewegung des Herabstiegs zeichnen. Martin (1967:228) fasst den Grundtenor dieser ersten Strophe prägnant zusammen:

„From the glory of his Father's presence He has entered upon a historical existence. He has identified Himself with men in all the traits of humanity, not shrinking from the final identification in death. This is the lowest point in the dramatic parabola [...] from the highest height to the deepest depth, from the light of God to the darkness of death“.

Mit V9 setzt nun eine Gegenbewegung ein. Auf die Selbsterniedrigung folgt die göttliche Erhöhung, auf den Abstieg der Aufstieg, der in den folgenden Versen entfaltet wird.

²⁰ „In Phil 2,6-11 kommt der für Paulus zentrale Stellvertretungsgedanke nicht expressis verbis zur Sprache“, so Hofius (1991:17). Mit dieser Feststellung ist allerdings noch keineswegs entschieden, dass die Gemeinde, in der der Hymnus entstand, nicht um den stellvertretenden Tod Jesu gewusst bzw. dem Sterben Jesu keine Heilsbedeutung beigemessen hat (:17).

²¹ In dieser Arbeit wird davon ausgegangen, dass der Hymnus in zwei Strophen (6-8, 9-11) gegliedert ist. Einige Auslegungen schlagen eine Dreiteilung vor (6-7b; 7c-8; 9-11) (Reumann 2008:362).

2.3.5 Vers 9

„Darum hat ihn Gott auch erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist...“

Wie bereits erwähnt, folgt auf die in den vorangegangenen Versen beschriebene Selbstenttäußerung und Selbsterniedrigung Christi im Philipperhymnus eine klare Gegenbewegung: die göttliche Erhöhung. Interessant ist, dass in den Versen 9-11 ein grammatikalischer Wechsel vorgenommen wird. Nun ist Gott das Subjekt und Christus das Objekt, an dem gehandelt wird (Reumann 2008:372). Die Verbindung der beiden Strophen wird mit dem „Darum“ (διό) angezeigt. Dieses διό ist gemäss Gnika (1968:125) charakteristisch für das biblische Schema von Erniedrigung und Erhöhung. Die göttliche Fremderhöhung ist die Reaktion Gottes auf die demütige Selbstenttäußerung Jesu. Diese höchstmögliche Erhöhung geschieht dadurch, dass Gott ihm seinen Namen gibt. Der Name, „der über alle Namen ist“, ist der κύριος-Name. Häusser (2016:165) argumentiert, dass unter der Voraussetzung eines jüdischen Hintergrundes des Hymnus, mit diesem Namen das Tetragramm gemeint sein dürfte. Denn nach jüdischer Auffassung ist der höchste Name JHWH (יהוה). Dass dieser Name nun Christus verliehen wird, macht den göttlichen Akt der Herrschaftsübertragung bzw. des Inthronisationsgeschehens deutlich. Jesus wird nicht ein Herr unter vielen, sondern er wird identifiziert mit dem einen und einzigen Gott, der Herr über alles ist. Nimmo (2022:3) formuliert es wie folgt: „*Christ Jesus, the one who emptied himself and acted with humility and obedience, is one and the same as the God of Israel*“. V9 macht unmissverständlich klar, dass der Gekreuzigte erhöht ist und dass ihm mit dem Namen κύριος die universale eschatologische Herrschaft übergeben wird (Häusser 2016:166). Dies bereitet die Aussage der Verse 10-11 vor, in denen Jesaja 45,23 LXX aufgegriffen wird: das universale Bekenntnis, dass Christus der Kyrios ist.

2.3.6 Vers 10

„dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind...“

Im Vers 10 wird die vorangegangene Erhöhung entfaltet. Das Ziel der göttlichen Erhöhung Christi ist, dass sich alle Knie vor ihm beugen werden (Fowl 2005:103). Wie bereits erwähnt, greift diese allumfassende Huldigung auf die Worte von Jesaja 45,23 LXX zurück, die im Kontext des Monotheismus Israels die exklusive Herrschaft JHWH's unterstreichen. Indem diese Tradition auf Christus übertragen wird, wird er als der allumfassende Herrscher dargestellt, dem sich alle Mächte und Geschöpfe beugen müssen. Das Besondere der Erhöhung liegt darin, dass

alle Wesen gerade diesen Einen huldigen werden, der sich trotz seiner göttlichen Gestalt sich selbst in das volle Menschsein entäussert, ja als geschichtlicher Mensch sich bis in den Tod am Kreuz erniedrigt hat (Müller 2019:110).

Die Trias „im Himmel und auf Erden und unter der Erde“ hat zu grossen Spekulationen darüber geführt, welche Wesen hier gemeint sind²². Ausführlich und am überzeugendsten hat Hofius (1991:53) die Frage nach der Trias beantwortet. Gemäss ihm sind hier alle der Anbetung Gottes fähigen Wesen eingeschlossen. Dementsprechend nicht allein die „Irdischen“, die Bewohner der Erde, sondern vielmehr auch die Engel im Himmel und die Toten in der Unterwelt. Damit wird deutlich, dass keine Sphäre der Existenz von der allumfassenden Herrschaft des Kosmokrators ausgenommen ist. Und der Aufruf von Ps 103,22 findet seine eschatologische Erfüllung: „Jahwe wird anbetend gepriesen von allen seinen Werken an allen Orten seiner Königsherrschaft“ (Hofius 1991:53). Doch das Bild der universalen Huldigung bleibt nicht bei der Geste des Kniefalls stehen, sondern findet seine Vollendung im Bekenntnis aller Zungen, dass Christus der Herr ist (V11).

2.3.7 Vers 11

„und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters“.

Der Philipperhymnus kommt mit Vers 11 zum Höhepunkt: Alle Zungen bekennen, dass Jesus Christus der Herr ist. Damit verbindet sich die kultische Gebärde (V10) mit dem Ausspruch dieses frühchristlichen Glaubensbekenntnisses. Das Bekenntnis ist nicht fakultativ und auf die Gemeinde beschränkt. Es ist universal und eschatologisch. Alle Wesen werden es aussprechen (Gnilka 1968:122). Mit dem Bekenntnis wird anerkannt, dass Gott den Gekreuzigten zum Herrn gemacht hat. Auch wenn Jesus als Kyrios bezeichnet wird, ersetzt er den Vater nicht und er tritt auch nicht in eine Konkurrenz mit ihm²³. Ein Teil der Auslegenden geht hier davon aus, dass Christus erst nach seinem Tod und seiner Auferstehung in die Kyrios-Position erhoben wurde, sodass V11 eine neue, zuvor nicht vorhandene Stellung markiert (Fowl 2005:104). Demgegenüber steht die in dieser Arbeit vertretene Interpretation von Thomas v. Aquin: Es handelt sich

²² Käsemann versteht beispielsweise die Wendung vor dem Hintergrund religionsgeschichtlicher Parallelen als Hinweis auf Geistmächte im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt (Häusser 2016:167). Nach Barth hingegen ist in V10 alle Schöpfung gemeint, „die, zum Ebenbilde Gottes geschaffen, Gott anbeten kann, der Versöhnung mit Gott bedürftig und fähig ist“ (Karl Barth 1947 zitiert nach Hofius 1991:19).

²³ Bereits hier wird eine grundlegende Unterscheidung sichtbar. Christus wird als Kyrios bezeichnet, ist jedoch von Gott, dem Vater, zu unterscheiden.

in diesen Versen nicht um ein Auffüllen dessen, was an Gottgleichheit gefehlt hat, sondern um die Offenbarung dessen, was von Ewigkeit her galt (:104). In diesem Licht interpretiert Thomas auch Apg 2,36: „So wisse nun das ganze Haus Israel gewiss, dass Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und Christus gemacht hat“. Auch Fowl (:105) schreibt diesbezüglich: „*The revelation to the „house of Israel“ is not Christ’s promotion, but the coming of knowledge of what has eternally been the case*“.

Damit schliesst der Hymnus mit einem universalen Bekenntnis, das zwei Dimensionen miteinander verbindet. Einerseits die eschatologische Perspektive, nach der „alle Zungen“ Christus als Herrn anerkennen werden, und auf der anderen Seite die theozentrische Ausrichtung, nach der dieses Bekenntnis zur „Ehre Gottes, des Vaters“ geschieht. Der Hymnus endet somit in einer doxologischen Bewegung: Die Selbstentäußerung und die Erhöhung Christi finden ihr Ziel in der universalen Anbetung. Es ist die Schöpfung, die Gott den Vater verherrlicht und den Gekreuzigt-Erhöhten als den Kyrios bekennt.

Der Philipperhymnus entfaltet die Bewegung von Erniedrigung (V6-8) und Erhöhung (V9-11). Der Gottgleiche macht sich arm und nimmt Knechtsgestalt an und bleibt gehorsam bis zum Tod am Kreuz, worauf ihm Gott der Vater den Kyrios-Namen verleiht. In diesem Zusammenhang bringt Wright (2018:129) prägnant auf den Punkt, was die *kenosis* wirklich bedeutet: „Diese Entscheidung war keine Entscheidung, nicht mehr göttlich zu sein. Vielmehr war es die Entscheidung, zu zeigen, *was es wirklich bedeutet, göttlich zu sein*“.

2.4 Zwischenbilanz

Die vorangegangene Analyse hat gezeigt, dass Paulus ein frühchristliches Traditionsstück in seinen paränetischen Argumentationsstrang einbindet, das eine dramatische Entwicklung beschreibt: Der Gottgleiche macht sich selbst arm (V6), wird freiwillig und in vollkommener Weise Mensch, ohne aufzuhören, wie Gott zu sein (V7f) und er erniedrigt sich in denkbar höchster Weise, indem er gehorsam den Tod am Kreuz erleidet. Gerade diese liebevolle Selbsthingabe ist jedoch nicht das Ende der Geschichte, sondern wird von Gott durch die Erhöhung beantwortet (V9f): Der Gekreuzigte wird mit dem Namen ausgezeichnet, der über allen Namen ist, erhält die Herrschaft über alle Schöpfung und wird als Kyrios von allen Geschöpfen anerkannt. Damit zeichnet der Hymnus die doppelte Bewegung von Erniedrigung und Erhöhung und legt zwei Schwerpunkte: Die Selbstentäußerung Christi bezeichnet auf der einen Seite die Art und Weise, wie Gott Mensch wird. Christus bleibt zu jeder Zeit in göttlicher Wirklichkeit verankert, doch er wird wahrer Mensch, indem er freiwillig auf die Ausübung seiner

göttlichen Herrlichkeit verzichtet. Auf der anderen Seite macht der Hymnus den Grundsatz atl. Weisheitstraditionen deutlich, dass auf Selbsthingabe göttliche Erhöhung folgt. Müller (2019:113) schreibt treffend:

„An Jesus hat Gott das Gesetz zufälligen Geschicks durchbrochen. Er hat mit der Erhöhung dessen, der sich selbst erniedrigt hat, gezeigt, dass freiwillige Niedrigkeit nicht zum Scheitern verurteilt ist. Der Hymnus stellt dieses Geschehen als tröstliche Realität dar. Der Weg Jesu Christi hat neue Perspektiven eröffnet. Indem sich Gott zu diesem erniedrigten Christus bekennt, hat er die deprimierende menschliche Normalerfahrung prinzipiell bestritten, dass der Weg der Demut und der Niedrigkeit ins Abseits führt“.

Gerade hier zeigt sich die doppelte Pointe des Hymnus. Er verbindet die hohe christologische Aussage vom wahren Gott und wahren Menschen mit einer ethischen Weisung an die Gemeinde: Der eine und einzige Gott Israels offenbart sich in absoluter Demut und Selbsthingabe. Diese Bewegung ist für die Gemeinde in Philippi zugleich Aufforderung und Vorbild ihres Handelns und Offenbarung des göttlichen Wesens.

3 Theologische Reflexion

In diesem Kapitel soll der Ertrag der exegetischen Arbeit in einen theologischen Rahmen eingebettet werden. Dabei soll aufgezeigt werden, wie Christologie und Ethik untrennbar miteinander verbunden sind und sich gegenseitig erschliessen.

3.1 Die Selbstentäußerung Christi als ethisch - christologisches Paradigma

Die exegetische Untersuchung des Philipperhymnus hat verdeutlicht, dass die dort beschriebene Selbstentäußerung und Fremderhöhung Christi nicht nur zentral für die paulinische Christologie ist, sondern auch den Grundimpuls christlicher Ethik darstellt²⁴. Der Apostel stellt die Erzählung des Hymnus nicht als isoliertes Bekenntnis dar, sondern als paradigmatische Gestalt der Gesinnung für die Gläubigen: „Seid so unter euch gesinnt, wie es der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht“ (Phil 2,5). Die Person Jesu Christi fungiert hier als Urbild, und gleichzeitig auch als praktisches Vorbild, an dem sich alle christliche Existenz beziehungsweise orientieren muss. In Phil 2,6-11 zeigt sich, was Paulus meint, wenn er sagt: „Christus ist mein Leben und Sterben mein Gewinn“ (Phil 1,21). Fee (1995:227) trifft es gut, wenn er schreibt:

„Paul believed that in Jesus Christ the true nature of the living God had been revealed ultimately and finally. God is not a grasping, self-centered being, but is most truly known through the one who, himself in the form of God and thus equal with God, poured himself out in sacrificial love by taking the lowest place, the role of a slave, whose love for his human creatures found its consummate expression in his death on the cross. That this is God's own nature and doing has been attested for all time by Christ Jesus's divine vindication; he has been exalted by God to the highest place by having given the name of God himself: The Lord is none other than Jesus Christ. This is therefore why for Paul „to live is Christ“. Any faith that falls short of this is simply not the Christian faith“.

In Christus, das macht der Hymnus in seinem paränetischen Kontext deutlich, verdichten sich göttliche Offenbarung und christliche Nachahmung. Dass Christus als paradigmatisches Vorbild für die christliche Lebensführung fungiert, unterwandert in keiner Weise das paulinische Evangeliumsverständnis²⁵. Sie verstärkt vielmehr den paulinischen Grundgedanken, dass derjenige, der „Leben in Christus“ hat, durch die Kraft des Heiligen Geistes immer mehr in das Bild Christi umgestaltet wird (:227). Wer Christus nachfolgt, tritt in diese göttliche Bewegung der

²⁴ Kreutzer (2011:233) weist mit Blick auf den Hymnus und seiner paränetischen Einbettung darauf hin, dass Bekenntnis (*fides quae*) und gelebte Glaubenspraxis (*fides qua*) bereits früh in der christlichen Tradition in enger Beziehung zueinanderstanden.

²⁵ Martin (1967:290) steht einer ethischen Lesart von Phil 2,(5)-11 kritisch gegenüber. Eine solche Deutung widerspreche, so Martin, dem paulinischen Evangelium, insofern sie den Eindruck erwecke, das Christsein erschöpfe sich darin, dem Beispiel des Herrn Jesu zu folgen. Eine solche Forderung sei unmöglich und widerspreche dem apostolischen Zeugnis.

Selbsthingabe und Demut mit ein: Diejenigen, die „in Christus“ (Phil 1,1) sind, werden dazu aufgerufen, dieselbe „Gesinnung“ zu haben, die Christus selbst bestimmt (Phil 2,5).

In der Person Jesu zeigt sich, dass göttliche Herrlichkeit und Demut kein Gegensatz sind, sondern sich gegenseitig deuten und offenbaren. Die Selbstentäußerung des Sohnes offenbart das Wesen göttlicher Liebe. Ja, der Gott Israels verwirklicht diese Demut selbst, indem er „den Menschen durch Statusverzicht in ihrer Endlichkeit nahekomm[t]“ (Theissen (2000), zitiert nach Kreutzer 2011:231). Damit ist die rund um den Hymnus entfaltete Paränese konsequent theozentrisch. Sie basiert nicht auf willkürlichen ethischen Forderungen, sondern hat ihren Grund in Christus selbst. Der Hymnus beschreibt, wie Jesus selbst dieses göttliche Paradoxon durchlebt, das er selbst gepredigt hat: „Denn wer sich selbst erhöht, der soll erniedrigt werden; und wer sich selbst erniedrigt, der soll erhöht werden“ (Lk 14,11). So wird die Selbstentäußerung Christi zum zentralen Deutungsschlüssel christlicher Existenz: Es ist die Bewegung, die sich, um des Lebens anderer willen, in Liebe und Demut *freiwillig und selbstbestimmt nach unten wendet, um dann von Gott erhöht zu werden*.

Zugleich reicht der Hymnus über die Ebene ethischer Gemeindepraxis hinaus. Er stellt einen christologischen Spitzentext dar und ist das früheste neutestamentliche Zeugnis, in dem die Präexistenz Christi anklingt (Schwindt 2006:4). Damit berührt der Philipperhymnus nicht nur Fragen der Ethik und der demütigen Lebensführung, sondern auch der Gotteslehre. Er beschreibt den Gott Israels als denjenigen, der sich in Demut und Liebe den Menschen offenbart, indem er in die sklavische, menschliche Existenz eintritt und gerade darin zeigt, wie er wirklich ist. Es werden die Bemühungen des Dichters sichtbar, den Monotheismus zu wahren und zugleich Christus in die Identität des einen Gottes einzubeziehen: Der Gott, der erhöht, und der Christus, der sich selbst erniedrigt, stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern in wechselseitiger Beziehung. Damit ist die Botschaft des Hymnus eng mit dem neutestamentlichen Zeugnis der Evangelien verschränkt: Der Sohn erniedrigt sich selbst und offenbart den Vater (Lk 10,22) und der Vater verherrlicht den Sohn (Joh 17,1-10). Das frühchristliche Stück entfaltet so in liturgischer Form, was die Kirche später in den Bekenntnissen von Nizäa und Chalcedon begrifflich formulierte und systematisierte: dass Jesus von Nazareth *wahrer Gott und wahrer Mensch* ist, in dem die göttliche und menschliche Natur *ungetrennt und unvermischt* vereint sind (Sierszyn 2022:198).

Damit erweist sich der Philipperhymnus zugleich als *Bekenntnis* und *Handlungsaufruf*. Er ist ein frühchristliches Glaubensbekenntnis mit eindrücklicher christologischer beziehungsweise theologischer Tiefe, das nicht nur gesprochen wird, sondern auch gelebt werden soll. In ihm

stehen *fides quae* und *fides qua*, das Bekenntnis des Glaubens und die gelebte Glaubenspraxis, in enger Beziehung zueinander.

3.2 Grenzen der protestantischen Exegese

Durch die vorangegangene Exegese von Phil 2,6-11 wurde deutlich, dass der Hymnus weit über einen rein exemplarischen Handlungsaufruf hinausgeht. Er entfaltet auf faszinierende Art und Weise das Wunder der Selbstentäußerung und der anschliessenden Erhöhung Christi, durch Gott den Vater. Dennoch bleibt die Auslegung oft bei einer funktional-historischen Deutung stehen. Die *kenosis* Christi wird, wie die vorangegangene Exegese gezeigt hat, oft als Verzicht oder Beispiel christlicher Demut verstanden. Die Frage jedoch, wie diese in Phil 2,6-11 beschriebene *kenosis* mit dem Wesen von Gott zusammenhängt, bleibt hier weitestgehend unberührt²⁶.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob sich die Selbstentäußerung nur als zeitlich begrenzte Voraussetzung für die Inkarnation und das Kreuzesgeschehen zu verstehen ist, oder ob daraus ein innergöttliches Prinzip abgeleitet werden kann. Möglicherweise steht hinter dem Motiv der *kenosis* mehr als ein einmaliger heilsgeschichtlicher Vorgang. Für Kreutzer (2011:232) ist klar, dass die Rede von der *kenosis* nicht bloss auf Phil 2,7 beschränkt werden darf, sondern dass sie methodologisch eine christliche Grundkategorie darstellt. Könnte es vor diesem Hintergrund sein, dass die Selbstentäußerung Christi, die sich in seiner Menschwerdung offenbart hat, auf ein innergöttliches Prinzip verweist?

Diese Fragen führen über den exegetischen Rahmen dieser Ausarbeitung hinaus und verweisen auf die Perspektive einer metaphysischen Deutung der *kenosis*. Im folgenden Kapitel wird dieser Spur gefolgt und mit Sergij Bulgakov ein östlich-orthodoxer Theologe ins Spiel gebracht, der die ontologisch-metaphysische Dimension der Selbstentäußerung in etlichen seiner Werke in besonderer Art entfaltet hat.

²⁶ An dieser Stelle muss gesagt werden, dass die Exegese auch nicht den Anspruch hat, entsprechende Motive weiterzuentwickeln oder metaphysische Denkfiguren zu systematisieren. Ziel der Auslegung ist es, die Aussageabsicht des biblischen Textes in seinem, uns überlieferten Kontext zu erfassen.

4 Perspektivenerweiterung durch Sergij Bulgakov

Im folgenden Kapitel sollen nun die in den vorangegangenen Kapiteln herausgearbeiteten Erkenntnisse durch eine östlich-orthodoxe Perspektive erweitert werden.

4.1 Begriffsklärung

Bevor auf die eigentliche Argumentation von Bulgakov eingegangen wird, müssen vorgängig einige Begriffe erläutert werden, die bei ihm immer wieder auftauchen. Wenn Bulgakov über Gott spricht, unterscheidet er immer konsequent zwischen *Ousia* (Wesen, Essenz, Natur) und *Hypostase* (Person). Während *Ousia* das unveränderliche Wesen des dreipersonalen Gottes umschreibt, verweist die *Hypostase* auf die konkrete personale Existenzweise innerhalb der dreieinigen Gottheit: *drei Hypostasen, eine Ousia*.

Ein weiterer wichtiger Begriff bei Bulgakov ist *Antinomie*. Damit meint er die unaufhebbare Spannung zweier Wahrheiten, wie beispielsweise Aussagen des Chalcedonense. Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch. In Jesus von Nazareth existieren zwei Naturen, die unvermischt und ungetrennt miteinander vereint sind. Diese Gegensätze dürfen gemäss Bulgakov nicht rational aufgelöst oder harmonisiert werden, sondern müssen in ihrer Gegensätzlichkeit ausgehalten werden (Colombo 2025:269f).

4.2 Methodische Eingrenzung

Die folgenden Ausführungen beanspruchen keine vollständige Darstellung der Theologie Sergij Bulgakovs, sondern konzentrieren sich auf zentrale Gedanken aus Kapitel 4 *Emmanuel, the God-Man* seines Werkes *The Lamb of God* (2008). Im Zentrum dieses Kapitels steht seine Deutung der Kenosis²⁷ als ontologische Bewegung Gottes, die das Verständnis von Phil 2,6-11 vertiefen kann. Dieses Kapitel sucht dabei nicht dogmatische und systematisch-theologische Geschlossenheit, sondern nur neue theologische Spuren und Impulse.

Die umfangreiche Sophiologie Bulgakovs, welche die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung deutet, bildet den metaphysischen Hintergrund seines Denkens. Sie wäre mit Blick auf die zuvor erwähnte Antinomie der Gott-Menschheit Jesu eigentlich unverzichtbar, weil sie die kosmologischen Voraussetzungen für eine echte Inkarnation Gottes schafft. Dennoch kann

²⁷ Bulgakov verwendet in Kapitel 4 seines Werkes immer den Begriff „Kenosis“, wenn es um die Selbstentäußerung des Sohnes geht. Der Begriff orientiert sich auch hier an Phil 2,7.

im Rahmen dieser Arbeit aufgrund von Platzgründen nicht wirklich auf seine Sophiologie eingegangen werden. Am Ende dieses Kapitels wird aber diesbezüglich in einer kosmologischen Perspektive nachgefragt, inwiefern die *kenosis*²⁸ Christi bei Bulgakov, ein Neudenken vom Verhältnis zwischen Schöpfung und Schöpfer verlangt.

Wenn nun im Folgenden über das Wesen Gottes, insbesondere über die Inkarnation des Logos in der Geschichte gesprochen wird, muss klargestellt werden, dass hier eine zentrale Antinomie des christlichen Glaubens angeschnitten wird: „Wie kann sich der unendliche Gott mit einem endlichen Menschen vereinen, ohne dass Gott dabei seine Gottheit aufgibt oder dass die Menschheit in die Gottheit aufgelöst wird?“ (Colombo 2025:263). Vor dieser Spannung zwischen ewiger und vollkommener Existenz und der Annahme von zeitlicher „Knechtsgestalt“ steht auch Bulgakov. Er bewegt sich in seinen Ausführungen ausdrücklich im Rahmen der chalcendonensischen Christologie, die das göttliche und menschliche Wesen Christi „unvermischt und ungetrennt“ denkt. Bulgakov sucht in diesem Zusammenhang die Antwort jedoch nicht in einer Auflösung dieser Antinomie, sondern in ihrer theologischen Annahme. Sein Verständnis der *kenosis* wird dabei zum zentralen Schlüssel, um diese Spannung besser zu verstehen. Die Frage, wie Gott Mensch werden kann, führt damit notwendig zur Frage, wie Gott in seinem Wesen ist und in welchem Verhältnis er zur Welt und zum Menschsein steht. Seine Ausführungen zum metaphysischen Golgatha markieren den Versuch, die *kenosis* des Sohnes als Ausdruck einer ewigen, innergöttlichen Bewegung zu verstehen²⁹.

4.3 Metaphysisches Golgatha

Bulgakov setzt bei der Frage an, wie die *kenosis* des Logos ontologisch zu verstehen ist. Er deutet die Selbstentäußerung des Sohnes nicht als ein ausschliesslich historisch fixiertes heilsgeschichtliches Ereignis in der Geschichte, sondern als Offenbarung einer ewigen kenotischen Bewegung innerhalb des Wesens Gottes. Er schreibt: „*The historical Golgotha was only a consequence of the metaphysical one*“ (Bulgakov 2008:232). Damit meint er die ewige Selbsthingabe (*kenosis*) des Sohnes an den Vater. Diese ontologische Bewegung macht

²⁸ Es gibt auch Ansätze innerhalb der westlichen Theologie, die eine ähnliche Vertiefung des Kenosis-Gedankens verfolgen. Besonders Hans Urs von Balthasar, der nachweislich stark von Bulgakov beeinflusst war, hat in seiner Theodramatik III die göttliche Selbstentäußerung als innertrinitarische Bewegung der Liebe verstanden (Wikipedia 2025:1). Ähnliche Linien finden sich des Weiteren auch bei Jürgen Moltmann (1993), der in diesem Zusammenhang betont dass Gottes Wesen sich im Akt der liebenden Selbstbeschneidung und Selbsthingabe offenbart.

²⁹ Es ist nicht Ziel dieser Arbeit die Antinomie des Gott-Mensch systematisch zu erarbeiten. Bulgakov seinerseits, versucht unter anderem anhand seiner Sophiologie eine Antwort auf das Paradoxon des Chalcedonense zu geben. Colombo (2025:262f) führt an dieser Stelle die diesbezüglichen sophiologischen Denkvoraussetzungen Bulgakovs ausführlich aus.

die Selbsthingabe des Sohnes am historischen Golgotha überhaupt erst möglich. An der Selbstentäußerung des Logos wird nicht nur die Selbsterniedrigung Gottes in der menschlichen Wirklichkeit deutlich, sondern sie offenbart auch, wie Gott ewig in sich selbst ist: sich selbst verschenkend. In den nachfolgenden Abschnitten soll nun in groben Linien aufgezeigt werden, wie Bulgakov die innergöttliche Bewegung des Sich-Verschenkens denkt und was er über das Wesen Gottes beziehungsweise über das Eintreten des Logos in die Geschichte aussagt.

4.3.1 *Der sich selbst beschränkende Gott*

Im Zentrum dieser Deutung steht die paradoxe Einsicht, dass das Wesen Gottes in seiner Fülle ontologisch unveränderlich bleibt und sich doch in eigener Freiheit selbst begrenzen kann. Bulgakov (:221) schreibt:

„On the one hand, God in the Holy Trinity abides in trihypostatic interrelations and lives in one nature; and this ontological and substantial fullness of Divinity cannot be changed or diminished. On the other hand, the fullness of the life of Divinity, in living out its bliss, can in fact be limited — not by something from outside, but by Divinity's proper will“.

Diese Aussage bringt die bereits erwähnte zentrale Struktur von Bulgakovs Theologie zum Ausdruck: die Antinomie. Hier besagt sie: 1) Gott bleibt in seiner „Essenz“ vollkommen, ewig und unveränderlich. 2) Gott steht zugleich aber auch über allen Gesetzen und ontologischen Aussagen, auch über jenen, die Gottes ewige Unveränderlichkeit festschreiben. Gott ist kein Erkenntnisgegenstand, der sich philosophischen Parametern beugen muss.

Wer behauptet, Gott könne sich in seinem *Selbstvollzug (Daseinsweise)*³⁰ nicht sich selbst verändern oder beschränken, verkennet seine göttliche Freiheit und würde ein Gesetz der Notwendigkeit über die göttliche Freiheit stellen: *„It would be to assert that a law of necessity exists for God Himself, or that His Divinity exerts a power over Himself that is greater than He Himself“* (:221). Eine solche Annahme würde den Akt einer echten Inkarnation verunmöglichen. Gott muss notwendigerweise die Macht haben, den Modus seiner Daseinsweise zu verändern, ohne sein innergöttliches Wesen zu verlieren. Die göttliche Unveränderlichkeit betrifft somit das *Was*³¹ seines Seins, nicht das *Wie* (den Modus) seiner *Daseinsweise*. Dennoch ist das dreihypostatische Wesen Gottes in sich selbst, absolut und ontologisch unveränderlich. Bulgakov (:222) schreibt hier: *„There is no place for change, becoming, or process in the eternity of the*

³⁰ In dieser Arbeit werden die Begriffe *Selbstvollzug* und *Daseinsweise* (siehe exegetische Verwendung bei Gnillka (1968:113)) verwendet, um das „*Wie*“ des göttlichen Lebens anzuzeigen. Also die Art und Weise (den Modus der Existenz), die Gott wählt, um sein Wesen und Leben zu verwirklichen.

³¹ Hier geht es um die unveränderliche, „gotteigene Natur“ (*Ousia*).

unisubstantial Trinity“. In dieser Einheit gibt es nicht „mehr“ oder „weniger“: Das Sein Gottes ist vollkommen und ruht in sich selbst. In jedem Falle kann gesagt werden, dass die Fähigkeit, *sich selbst* zu beschränken, kein Ausdruck von Schwäche, sondern von göttlicher Allmacht ist³². Gott ist fähig, auf den „Reichtum seines Lebens zu verzichten“³³, ohne aufzuhören, der unveränderliche Gott zu sein und zu bleiben. Diese ontologische Unveränderlichkeit bedeutet demnach keine starre Existenz. Vielmehr schliesst sie die Möglichkeit freier Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung mit ein. Gott bleibt ontologisch ewig derselbe und ist doch frei, den Modus seiner *Daseinsweise* zu verändern. Gerade diese göttliche Fähigkeit macht die Tatsache der Fleischwerdung des Logos und seiner Selbsthingabe am historischen Golgotha überhaupt möglich. Die göttliche Allmacht zeigt sich demnach nicht in einem unbewegten Sein, sondern in der Möglichkeit freiwilliger Selbstbegrenzung³⁴.

4.3.2 *Immanente und ökonomische Trinität*

Diese Ausführungen zum göttlichen Wesen legen nahe, den Blick auf das innergöttliche Leben, insbesondere auf das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität zu richten³⁵. Obwohl Bulgakov (:226) betont, dass die *kenosis* des Logos nur innerhalb der ökonomischen Trinität existiert³⁶, wird in seinen Ausführungen deutlich, dass er mit Blick auf die ökonomische und immanente Trinität keine klare Trennung vornimmt: „*The “immanent” Trinity is invariably present in the “economic” Trinity. The “immanent” Trinity is itself in its proper depths and foundation, but it is also other than and in this sense transcendent to the life of the “economic” Trinity*“ (:222).

Bulgakov sagt in diesem Zusammenhang, dass durch die Schöpfung und die Fleischwerdung ein Teil des innergöttlichen Lebens sichtbar wird. Man könnte sagen, dass die Selbstentäußerung des Sohnes in der Geschichte kein zusätzliches, von Gott abgetrenntes Geschehen darstellt,

³² „*For God, self-limitation or, in general, distinction in the mode of the living out of the divine fullness is determined only by God Himself; it is the realization of His aseity and freedom*“ (:221).

³³ „*One can say that God, abiding in divine unchangeableness, can will to change and limit for Himself the fullness of His life. He can renounce the bliss of His life: “though he was rich, yet for your sakes he became poor” (2 Cor. 8:9)*“ (:221).

³⁴ „*If God is love, for which it is proper to pour forth into extradivine being as well, then in becoming the Creator, God Himself and in His proper life accepts sacrificial self-limitation in the name of love for creation while preserving the entire fullness of His immanent being*“ (:222).

³⁵ Wenn von *immanenter Trinität* gesprochen wird, bezeichnet dieser Begriff das innere Leben Gottes, also das ewige Verhältnis der drei göttlichen Hypostasen zueinander. Die *ökonomische Trinität* hingegen meint das sichtbare, selbstmitteilende Handeln Gottes in der Welt. Also so, wie sich Gott den Menschen offenbart.

³⁶ „*The “immanent” Trinity does not know the kenosis of the Word, which exists only in the “economic” Trinity*“ (:226).

sondern ein Teil des intratrinitarischen Lebens offenbart. Gavriilyuk (2005:255) bringt dies wie folgt auf den Punkt:

„He [Bulgakov] maintains that since God’s love for the world is sacrificial, the love that is at the core of God’s being must also be sacrificial“³⁷.

An der Selbsthingabe Christi wird demnach deutlich, dass das göttliche Sein in sich selbst, kenotisch und verschenkend ist und dass es für Bulgakov zwischen dem innergöttlichen Leben und seiner geschichtlichen Selbstoffenbarung keinen ontologischen Bruch geben kann³⁸. Gott zeigt an der Person, respektive am Lebenswandel von Jesus Christus, wie er von Ewigkeit her ist: Gott der Vater sendet den Sohn, der Sohn antwortet in Gehorsam und offenbart den Vater und der Heilige Geist wirkt, vom Vater ausgehend, durch den Sohn.

In diesem Sinne nutzt Bulgakov den Begriff des metaphysischen Golgothas, um eine ewige Bewegung innerhalb der Gottheit anzuzeigen. Die *kenosis* ist nicht bloss das Werk des Sohnes, sondern eine Dynamik des gesamten trinitarischen Wesens: Der Vater entäussert sich, durch den göttlichen Schöpfungsakt und die Sendung des Sohnes³⁹, der Logos entäussert sich in der Inkarnation und dem Tod am Kreuz und der Heilige Geist⁴⁰ entäussert sich, indem er die sündige Menschheit bis zur Vollendung er- und durchträgt (Colombo 2025:277f)⁴¹. Diese Bewegung der gegenseitigen Selbsthingabe und Liebe macht das Eintreten des Sohnes in die Welt überhaupt möglich. Das historische Golgatha legt demnach offen, was der immanenten, innertrinitarischen Wirklichkeit entspricht: Gott kann sich im Hinblick auf den Modus seines Selbstvollzuges

³⁷ Im hier zitierten Artikel kritisiert Gavriilyuk (2005:261f) einen Teil von Bulgakovs Kenosislehre, weil er in ihr sog. hegelianische Denkmuster zu erkennen meint. Konkret, weil Bulgakov (2008:228) eine „quasi-hegelianische“ Unterscheidung zwischen *God-in-himself* und *God-for-himself* einführe. In späteren Veröffentlichungen hat Gavriilyuk jedoch einige seiner früheren Einschätzungen relativiert.

³⁸ Karl Rahner (1967:115f) formuliert in seinen *Schriften zur Theologie* den bekannten Satz: „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt“. Auch wenn Rahner die Wendung vor dem Hintergrund einer anderen systematischen Perspektive formuliert, lässt sich hier eine gewisse Nähe zu Bulgakov erkennen. Diesbezüglich machen beide Autoren deutlich, dass sich Trinitätslehre und Ökonomielehre nicht adäquat voneinander unterscheiden lassen. Weitere Vertiefungen in diese Richtung bietet Ansorge (2009) in seinem Artikel zum Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität.

³⁹ Balthasar (1980:308) spricht sogar von einer „Ur-Kenose“ die der Vater bei der „Zeugung“ des gleichwesentlichen Sohnes vollzogen hat. Mit dieser „Ur-Kenose“ wurden die späteren Selbstbeschränkungen Gottes überhaupt ermöglicht und sind Folgerungen aus ihr.

⁴⁰ Laut Moltmann (1993:113) muss von einer „Kenosis des Geistes“ gesprochen werden. Er schreibt diesbezüglich: „Lässt Gott selbst sich auf seine begrenzte Schöpfung ein und wohnt er selbst ihr als „Geber des Lebens“ ein, dann setzt dies eine Selbstbeschränkung, eine Selbsterniedrigung und eine Selbsthingabe des Geistes voraus“.

⁴¹ In den Seiten 277-292 beschreibt Colombo (2025:277f) relativ ausführlich die innertrinitarischen „Kenosisbewegung“ bei Bulgakov.

selbst beschränken und gerade darin seine Allmacht und Liebe zum Zeitlichen und Geschöpflichen offenbaren.

Damit wird deutlich, dass die im Philipperhymnus beschriebene *kenosis* über ein heilsgeschichtliches Ereignis hinausgeht. Die Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Sohnes sind mehr als funktionale und einmalige Geschehnisse in der Geschichte, die Gott benutzt, um die Menschheit mit sich selbst zu versöhnen (2.Kor 5,19). Die *kenosis* Christi und die damit verbundene Inkarnation ist eine (ökonomische) Offenbarung des immanenten Wesens Gottes. Am menschengewordenen Gott, der am Kreuz auf Golgotha hängt, zeigt sich, wie Gott von Ewigkeit her, in sich selbst ist: selbstverschenkende Liebe. Oder um es in der Sprache der Bibel auszudrücken: „Gott ist Liebe“ (1.Joh 4,8)⁴².

4.4 Ontologische *kenosis* als Voraussetzung für die Inkarnation

Wenn also die Liebe Gottes für die Welt am Kreuz auf Golgotha sichtbar wird, drängt sich notwendigerweise die Frage auf, wie Inkarnation überhaupt möglich ist. Wie kann es sein, dass der Schöpfer und Herrscher dieser Welt, durch die Gebärmutter einer Jungfrau in menschliche Existenz eintreten kann? Wie die vorangegangene Exegese gezeigt hat, geht es beim Vorgang der Inkarnation nicht um eine Maskierung, ein blosses „sich Niedrigstellen“ oder um eine Theophanie, sondern um eine radikale Identifikation Gottes mit dem Menschsein. Bulgakov (2008:229) schreibt diesbezüglich: „*The Creator became a creature: “He was in the world, and the world was made by Him” (John 1:10). That is the triumphant antinomy of the Evangelist Theologian*“.

Der zentrale Text der bulgakovschen „Kenosistheologie“ ist Phil 2,6-8. Der Sohn, der in göttlicher *morphe* war, nimmt die *morphe* eines Knechtes an und wird dementsprechend wirklich Mensch. „*The proper I of the Logos for Himself (although not according to Himself) descends, as it were, from the Holy Trinity into the creaturely sphere of being (“He comes down from heaven”) and is made man*“ (Bulgakov 2008:229). Bulgakov grenzt sich in seiner Darstellung bewusst von doketistischen oder adoptianistischen Inkarnationsmodellen ab, welche die Fleischwerdung des Logos auf eine blosser „Erscheinung“ oder eine nachträgliche Annahme Jesu durch Gott reduzieren. Für ihn, das machen seine Ausführungen

⁴² Auch für Balthasars Deutung der immanenten Trinität ist folgende Gottesprädikation mit Blick auf die göttliche *kenosis* zentral: *Gott ist die Liebe*. Von dieser ontologisch ansetzenden liebetheologischen Perspektive aus, formuliert Balthasar dann die entsprechenden Kategorien seiner Kenosislehre (Kreutzer 2011:378).

unmissverständlich deutlich, wurde der Logos wahrhaftig Mensch, nicht scheinbar, sondern wirklich⁴³. Mit der Inkarnation wird daher eine Bewegung im Innern der Gottheit selbst offenbar. Bulgakov schreibt in diesem Zusammenhang:

„*The Second hypostasis empties Himself of His Divinity. He abandons His Divinity — not as the source of intratrinitarian interhypostatic life, but as the source of His personal divine being: The Son stops being God for Himself,[...]*“ (:228).

Diese innere Bewegung, dass der Logos *für sich selbst aufhört, Gott zu sein*, betrifft nicht die göttliche *Ousia* an sich. Denn diese ist, wie bereits im vorangegangenen Abschnitt besprochen, ewig und ontologisch unveränderlich. Hingegen betrifft die Bewegung den Modus des göttlichen Seinsvollzuges der zweiten Hypostase. Gott der Sohn bleibt, was seine göttliche Natur angeht, wer er ist. Doch er beginnt nun in einer neuen *Daseinsweise* zu existieren. Nämlich als historische Person - Jesus von Nazareth. Der Sohn verlässt also *für sich selbst* den geschlossenen Ring der Dreieinigkeit (*Triunity*) und beginnt in der „dritten Person von sich selbst“ zu existieren: „*while one with the Holy Trinity, does not live in the unitrinitarian divine hypostasis but remains outside it as it were*“ (:229). Mit der Menschwerdung des Logos verändert sich demnach die Beziehung respektive das Verhältnis, in dem die göttlichen Hypostasen zueinanderstehen. Das bedeutet, dass der irdische Logos nicht länger aus sich selbst und in Gleichheit mit dem Vater existiert, sondern zum Gesandten des Vaters wird: Jesus offenbart den Vater und den Willen seines Vaters. Gleichsam ist auch der Heilige Geist nicht länger „mitgöttliche Hypostase“ (*co-divine*) für den Sohn. Vielmehr ist der Heilige Geist jetzt die Kraft, die auf dem Sohn ruht. Bulgakov (:228) nennt ihn den „*finger of God by which He accomplishes works*“. Die Inkarnation und die damit in der ökonomischen Trinität sichtbar gewordenen Verhältnisse, sind dementsprechend als eine trinitarische Selbstoffenbarung zu verstehen, die auch in der immanenten Trinität wahr sind: Der Vater sendet, der Sohn gehorcht und offenbart und der Geist wirkt⁴⁴. Damit wird erneut offenbar, dass in der realen Menschwerdung des Logos sichtbar wird, wie der dreieinige Gott in sich selbst ist.

Die vorher gestellte Frage wird damit unausweichlich: Unter welchen kosmologischen Voraussetzungen ist es denn überhaupt möglich, dass der Logos die *morphe* eines Knechtes annehmen kann? Kann ein allumfassender Gott, der sphärisch getrennt von der geschöpflichen Realität

⁴³ „*If this is not accepted, the entire Gospel story becomes merely a docetic “manifestation” of something that did not really take place; [...]*“ (Bulgakov 2008:232).

⁴⁴ Bulgakov (2008:279) grenzt sich von Vorstellungen ab, die von einer ewigen (und funktionalen) Unterordnung des Sohnes innerhalb der immanent- trinitarischen Beziehungsstruktur ausgehen: „*In the doctrine of the sending of the Son by the Father and of His filial obedience to the Father, do we not have a hidden subordinationism, [...]*“.

existiert, überhaupt *von Aussen* in die Welt treten, ohne dass die Welt dabei von der göttlichen Herrlichkeit aufgesogen oder zerstört wird?

Die christliche Theologie nennt seit Augustin das Schöpfungswerk Gottes ein *Handeln Gottes nach Aussen*⁴⁵. Sie unterscheidet davon von einem *Handeln Gottes nach Innen*, welches sich auf die innergöttliche Beziehungsdynamik bezieht. Bei dieser Unterscheidung zwischen Aussen und Innen muss jedoch die Frage gestellt werden, ob der allgegenwärtige und allumfassende Gott überhaupt ein „Aussen“ haben kann. Moltmann (1993:99) fragt diesbezüglich treffend nach: „Setzt ein angenommenes *extra Deum* Gott nicht eine Grenze“⁴⁶? Diese Denkfigur hat in stereotypisch-westlicher Theologie dazu geführt, dass die Welt und Gott gedanklich in zwei voneinander abgetrennte Sphären unterteilt wurden. Ein solcher Dualismus ist mit Blick auf die Inkarnation prekär. Wenn die Welt und Gott streng voneinander getrennt sind, kann die Menschwerdung streng genommen nur als doketistische Erscheinung oder adoptianistische Erhöhung Christi gedacht werden, weil eine solche sphärische Trennung eine hypostatische Union dieser Existenzen ausschliessen würde. Es wäre unmöglich, dass Gott wirklich Mensch wird.

Bulgakov stellt daher die Frage, ob die Welt nicht vielmehr so zu verstehen ist, dass Gott in sich selbst kenotisch Raum (*nihil*) für das Geschöpfliche respektive die materielle und zeitliche Sphäre schafft. Damit wäre die Schöpfung an sich schon ein Akt göttlicher *kenosis*: „*The creation of the world is a kenotic act of God, [...]*“ (Bulgakov 2008:223). Wenn die geschöpfliche Realität also nicht „Ausserhalb“ sondern „In“ Gott verortet wäre, dann müsste die Inkarnation nicht länger als ein Eindringen Gottes, in einen ihm fremden Raum verstanden werden. Sondern die Menschwerdung wäre dann vielmehr ein Einkehren Gottes in sich selbst. Ein versöhnliches Eintreten in den Raum, den er zuvor durch seinen kenotischen Selbstrückzug geschaffen hat. Unter diesen kosmologischen Voraussetzungen kann Jesus von Nazareth tatsächlich als „Gott-Mensch“⁴⁷ existieren: als derjenige, der in göttlicher *morphe* ist und wirklich die *morphe* eines Knechtes annimmt, ohne dabei seine göttliche Natur zu verlieren oder die Schöpfung zu vernichten. Jesus kann der Mensch sein, in dem die „ganze Fülle der Gottheit“ leibhaftig wohnt

⁴⁵ Moltmann (1993:99) nennt diesbezüglich folgende dogmatische Wendungen: *operatio Dei ad extra, opus trinitatis ad extra, actio Dei externa*.

⁴⁶ So auch Colombo (2025:275), in Auseinandersetzung mit ebendieser Thematik: „Jegliches „Ausserhalb“ von Gott ist a priori auszuschliessen, soll von Gott die Rede sein. Denn Gott ist das umschliessende Alles, das alles umfängt und von nichts umfangen werden kann. Ein Nichts ausser Gottes oder neben Gott ergäbe sogleich einen weiteren „Ort“ in dem sich Gott und Nichts befinden“.

⁴⁷ Bulgakov (2008:3f) bezeichnet Jesus von Nazareth an etlichen Stellen als „*the God-Man*“. Der Begriff kann leicht missverstanden werden, da er im Hinblick auf mythologische Erzählungen, schnell an ein Mischwesen denken lässt (Vorgrimler 2008:265). Von einer solchen Vermischung der Naturen ist bei Bulgakov ausdrücklich nicht zu reden.

(Kol 2,9), weil es unter diesen kosmologischen Voraussetzungen „für Gott nichts Fremdes ist, Mensch zu sein“ (Colombo 2025:281).

Es würde jedoch den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, dieser Spur der ewigen göttlichen Selbsthingabe und den damit verbundenen sophiologischen Denkvoraussetzungen weiter zu folgen. Dennoch wäre es lohnenswert, anhand von weiteren Untersuchungen eine kosmologische beziehungsweise sophiologische Verhältnisbestimmung zwischen Schöpfung und Schöpfer vorzunehmen. Insbesondere im Hinblick darauf, wie die Welt und Inkarnation in ihrem inneren Zusammenhang gedacht werden könnten.

Die kurze Perspektivenerweiterung mit Sergij Bulgakov hat jedoch eines deutlich gemacht: Die Theologie greift zu kurz, wenn die in Phil 2,6-11 beschriebene *kenosis* nur funktional oder historisch isoliert gedeutet wird. Die *kenosis* hat ontologische Tiefe und verweist auf das innerste Wesen des dreieinigen Gottes. Sie zeigt auf den Gott, der alles umschliesst der kein *Aussen* kennt, sondern *In-sich* geht und sich in Liebe selbst zurücknimmt, um der Schöpfung *in sich* Raum zu geben. Diese metaphysische Selbstentäußerung und die kosmologische Selbstverschränkung von Schöpfer und Geschöpf, sind die Voraussetzungen dafür, dass Gott wirklich, echter Mensch werden und zugleich vollständig Gott bleiben kann. Gott geht in jenen Raum ein, den er selbst zuvor durch seine metaphysische *kenosis* in sich selbst eingeräumt hatte, nimmt „Knechtsgestalt“ an und ist gehorsam bis zum schädlichen Tod am Kreuz. Es wird deutlich: die *kenosis* Christi ist nicht nur „der Weg Gottes zur Erlösung“, sondern zugleich auch Offenbarung dessen, „*Wie*“ Gott in seinem Wesen ist.

5 Ausblick

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass Phil 2,6-11 mehr ist, als bloss ein historisches Zeugnis frühchristlichen Lobpreises. Im- und mit dem Philipperhymnus werden paränetische Aufforderungen, christologische und theologische Aussagen eindrücklich miteinander verbunden, über die es wert ist, weiterhin nachzudenken. Der Hymnus lässt die *kenosis* Christi und die damit verbundene Inkarnation nicht als Verlust von göttlicher Wesensfülle, sondern als freiwilligen Verzicht seiner göttlichen Herrlichkeit sichtbar werden.

Die protestantische Exegese, die die im Hymnus beschriebene *kenosis* in der Regel funktional und - mit Blick auf seinen paränetischen Kontext - ethisch deutet, kommt zu folgendem Schluss: Jesus Christus ist *Urbild und Vorbild* von Demut und göttlicher Selbsthingabe. Am Beispiel des menschengewordenen Gottes lässt sich ableiten, wie christliche Existenz gestaltet sein soll. Ein Leben in der Haltung des Dienstes und der Liebe. Auch wenn Paulus den Hymnus bewusst in einen ethischen Zusammenhang stellt, bleibt er nicht bei einem moralischen Handlungsauftrag stehen, sondern er macht eine tiefgreifende theologische Aussage. Nämlich, dass der Gott Israels selbst Mensch geworden ist und sich in der Gestalt eines Knechtes offenbart.

Bulgakov erweitert diese Sicht um eine ontologische Dimension. Für ihn ist Phil 2,6-11, insbesondere die *kenosis* Christi nicht nur als ethisch-christologisches Paradigma zu verstehen, sondern sie ist zugleich auch ökonomische Offenbarung des göttlichen Seins selbst. Der dreieinige Gott zeigt in der Selbstentäußerung Christi, dass sein Wesen von Ewigkeit her, durch kenotische Liebe bestimmt ist. Wenn aber die Selbstentäußerung Christi nicht nur das funktionale Handeln Gottes in der Geschichte bestimmt, sondern darauf verweist, wie Gott aus Sich selbst ist, sollte das auch praktische Konsequenzen für das christliche Leben haben. So wie das göttliche Leben von gegenseitiger und liebender Selbstentäußerung durchdrungen ist, sollte dementsprechend nicht auch die christliche Existenz von gegenseitiger Liebe und freiwilliger Selbstentäußerung geprägt sein? In dieser Perspektive schliesst sich der Kreis von paränetischer Einbettung, ethischem Handlungsauftrag, christologischem Bekenntnis und theologischer Aussage. Die *kenosis* Christi ist zugleich göttliche Selbstmitteilung und auch Massstab christlicher Existenz. An ihr lässt Gott uns erkennen, *wie er aus sich selbst ist* und *wie* der Mensch im Glauben an Christus sein Leben gestalten soll.

Es lässt sich sagen, dass Phil 2,6-11 in seinem gesamtbiblischen Zusammenhang und in der kirchengeschichtlichen Rezeption, insbesondere durch die grossen Konzilien, welche die biblischen Aussagen in einen dogmatischen Rahmen gebracht haben, vor allem die Frage nach

dem *Was* klärt. Nämlich dass Gott in der historischen Person Jesus von Nazareth, wahrer Mensch wurde, ohne dabei aufzuhören, wahrer Gott zu sein. Für weitere Nachforschungen stellt sich nun zugespitzt die Frage nach dem *Wie*. Unter welchen kosmologischen und theologischen Voraussetzungen ist es möglich, die wahre Menschwerdung des wahren Gottes zu vertreten, ohne den chalcedonensischen Rahmen zu überschreiten? Genau dieser Frage widmet sich Sergij Bulgakov (2008:4), der damit der bereits von Apollonarius erstmals gestellte Grundfragen der Christologie nachgeht: „*What is the Divine-Humanity? Or, how is the Incarnation possible? What does it presuppose*“? Gerade in der Auseinandersetzung mit diesen Fragen würde sich ein neues Feld für weiterführende Studien eröffnen, die eine vertiefte Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Schöpfung, respektive Gottheit und Menschheit vornehmen könnte.

Im Verlauf dieser Arbeit wurde deutlich, dass die Theologie innerhalb evangelikaler Kontexte in vielerlei Hinsicht profitieren kann, wenn sie den Dialog mit anderen theologischen Traditionen wagt und andere Stimmen zu Sprache kommen lässt. Ich durfte durch die Auseinandersetzung mit der göttlichen *kenosis* erleben, wie sich mein eigener theologischer Horizont erweitert hat und wurde beim Verfassen dieser Arbeit erneut von der selbsthingebenden Liebe des göttlichen Wesens begeistert, das in der *kenosis* des Logos für uns sichtbar geworden ist. Sie zeigt uns einen Gott, der wirklich Emmanuel ist – Gott mit uns: „*All for love*“ (Davis und Evans 2006:321).

Literaturverzeichnis

- Ansorge, Dirk (2009): Zum Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität: Trinität als „radikaler Monotheismus“ nach Karl Rahner, Universität Münster, [online] <https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematische-theologie/fundamentaltheologie/materialien/97ed9b74d01.pdf> [17.10.2025].
- Balthasar, Hans Urs von (1980): *Theodramatik: Anlage des Gesamtwerkes*, Bd. 3, Einsiedeln: Johannes Verl.
- Barclay, William (2000): *Brief an die Philipper, Brief an die Kolosser, Briefe an die Thessalonicher*, 6. Aufl, Neukirchen-Vluyn: Ausaat-Verlag.
- Bauer, Walter (1988): ἀρπαγμός, in: Kurt Aland und Barbara Aland (Hrsg.), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. Sonderauflage, Witten: SCM R. Brockhaus, 218.
- Bauer, Walter, Kurt Aland und Barbara Aland (1988): *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6., völlig neue bearb. Aufl. hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin, [BRD]: W. de Gruyter.
- Erich Beyreuther Hans Bietenhard Lothar Coenen und Klaus Haacker (2022): *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 4. Sonderauflage, Witten Holzgerlingen: SCM R.Brockhaus.
- Bulgakov, Sergij (1936): Zur Frage nach der Weisheit Gottes, in: Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen und Geistesgeschichte Osteuropas, Jg. 1, Nr. 47, 93–101.
- Bulgakov, Sergius (2008): *The Lamb of God*, Chicago: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Carson, D. A. und Douglas J. Moo (2020): *Einleitung in das Neue Testament*, 2. Auflage, Giesen: Brunnen.
- Colombo, Dario (2025): *Ecce ancilla Domini. Zur Relevanz der Mariologie im Blick auf das Dogma der Unbefleckten Empfängnis*, Dissertation Universität Fribourg.
- Davis, Stephen T. und C. Stephen Evans (2006): Conclusion: The Promise of Kenosis, in: C. Stephen Evans (Hrsg.), *Exploring Kenotic Christology*, Oxford: Oxford University Press, 311–321.
- Deutsche Bibelgesellschaft (2016): *Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, revidiert 2017 mit Lemmatisierung*, 2., überarb. Aufl, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Fee, Gordon D. (1995): *Paul's Letter to the Philippians*, Nachdr., Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Fowl, Stephen E. (2005): *Philippians*, Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Gavrilyuk, Paul L. (2005): The kenotic theology of Sergius Bulgakov, in: Scottish Journal of Theology, Jg. 58, Nr. 3, 251–269.

- Gnilka, Joachim (1968): *Der Philipperbrief*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Grudem, Wayne A. (2013): *Biblische Dogmatik: eine Einführung in die systematische Theologie*, Dt. Ausg, Hamburg: Arche-Medien, Verl. des Gemeinde und Missionswerkes Arche.
- Häußer, Detlef (2016): *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Witten: SCM R. Brockhaus.
- Hofius, Otfried (1991): *Der Christushymnus Philipper 2,6-11: Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms ; 17, 2., erw. Aufl*, Tübingen: Mohr.
- Käsemann, Ernst (1950): Kritische Analyse von Phil 2,5-11, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jg. 3, Nr. 47, 313–360.
- Julia Knop Magnus Lerch Bernd J. Claret und Karl-Heinz Menke (2015): *Die Wahrheit ist Person: Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik ; Festschrift für Karl-Heinz Menke*, Regensburg: Pustet.
- Kreutzer, Ansgar (2011): *Kenopraxis: eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg Basel Wien: Herder.
- Kreuzer, Siegfried und Erich Tiedke (2022): κενός, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 4. Sonderausgabe, Witten: SCM R. Brockhaus, 561–563.
- Marschler, Thomas (2015): Kenosischristologie: Strukturen und Probleme, in: Julia Knop Magnus Lerch Bernd J. Claret und Karl-Heinz Menke (Hrsg.), *Die Wahrheit ist Person: Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik ; Festschrift für Karl-Heinz Menke*, Regensburg: Pustet, 102–128.
- Martin, Ralph P. (1967): *Carmen Christi: Philippians ii. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moltmann, Jürgen (1993): *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*, 4. Aufl, Gütersloh: C. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus.
- Müller, Ulrich B. (2019): *Der Brief des Paulus an die Philipper*, 3. Auflage, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Eberhard Nestle Erwin Nestle Barbara Aland Kurt Aland Johannes Karavidopoulos Carlo Maria Martini Bruce Manning Metzger Holger Strutwolf et al. (2024): *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Auflage, 8. korrigierter Druck, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nimmo, Paul T. (2022): Introduction: The Canvas of Kenosis, in: Paul T. Nimmo und Keith L. Johnson (Hrsg.), *Kenosis: The Self-Emptying of Christ in Scripture and Theology*, Chicago: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 7–23.
- Paul T. Nimmo und Keith L. Johnson (2022): *Kenosis: The Self-Emptying of Christ in Scripture and Theology*, Chicago: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- O. V. (2025): Kenosis, Wikipedia: Die freie Enzyklopädie, [online] <https://de.wikipedia.org/wiki/Kenosis> [09.10.2025].

- O. V. (?): Zur Person | Sergij N. Bulgakov, Universität Fribourg – Forschungsstelle Sergij Bulgakov, [online] <https://www.unifr.ch/sergij-bulgakov/de/dokumentation/zur-person.html> [17.09.2025].
- Rahner, Karl (1967): Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln: Benziger Verlag.
- Reumann, John (2008): *Philippians: a new translation with introduction and commentary*, New Haven: Yale university press.
- Sänger, Dieter (2022): μορφή, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, 4. Sonderauflage, Witten: SCM R. Brockhaus, 760–764.
- Schlatter, Adolf (1954): *Die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Timotheus und Titus*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Schwindt, Rainer (2006): Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus, in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Jg. 31, 1–60.
- Sierszyn, Armin (2022): *2000 Jahre Kirchengeschichte*, Überarbeitete Neuauflage, 6. Gesamtauflage, Holzgerlingen: SCM R. Brockhaus.
- Silva, Moisés (2005): *Philippians*, 2nd ed, Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Vorgrimler, Herbert (2008): Gottmensch, in: *Neues theologisches Wörterbuch*, 6., neubearbeitete Aufl, Freiburg: Herder, 265.
- Weißborn, Thomas (2012): *Apostel, Lehrer und Propheten: Einführung in das Neue Testament*, Überarbeitete Neuauflage der dreibändigen Reihe, Marburg an der Lahn: Francke.
- Wright, N. T. (2018): *Paulus für heute - die Gefangenschaftsbriefe: Epheser, Philipper, Kolosser, Philemon*, gere Übersetzung von Benjamin Leuenberger und Johann Alberts, Gießen: Brunnen Verlag GmbH.