



Erniedrigung ist Erhöhung

**Eine exegetische Untersuchung von Philipper 2,5-9,
verglichen mit der Christologie Karl Barths**

Silvio Liesch

Autor:	Silvio Liesch
Art:	Abschlussarbeit
Version:	-
Datum Erstellung:	August 2011
Seiten:	68 (inkl. Deckblatt)
Copyright:	IGW International

Adresse IGW

IGW International
Josefstrasse 206
CH - 8005 Zürich
Tel. 0041 (0) 44 272 48 08
Fax. 0041 (0) 44 271 63 60
info@igw.edu
www.igw.edu

Rechtliches

Das Institut für Gemeindebau und Weltmission (IGW) ist urheberrechtliche Eigentümerin dieses Dokumentes. Der Inhalt dieses Dokumentes ist ausschliesslich für den privaten Gebrauch und die Verwendung im kirchlichen profitlosen Kontext bestimmt. Falls dieses Dokument für einen anderen (z.B. gewerblichen) Zweck benützt werden soll, benötigen Sie die vorherige, ausdrückliche und schriftliche Zustimmung von IGW und dem Autor.

Vorwort

Theologische Arbeit ist Dienst an der Gemeinde, sie ist Hirtendienst. Die enge Verknüpfung von theologischer Ausbildung und Gemeinde zeigt sich unter anderem in den Abschlussarbeiten der IGW-Absolventen. 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 IGW begrüsst darum die Veröffentlichung der vorliegenden Arbeit.

IGW International ist mit weit über 300 Studierenden die grösste evangelikale Ausbildungsinstitution im deutschsprachigen Raum. Sie bietet verschiedene Studiengänge für ehrenamtlichen, teil- oder vollzeitlichen Dienst an. In der Schweiz und in Deutschland existieren Studienzentren in Zürich, Bern, Olten, Essen, Karlsruhe, Chemnitz und in Braunschweig. In Österreich unterstützt IGW den Aufbau der Akademie für Theologie und Gemeindebau AThG.

Das IGW-Angebot umfasst eine grosse Vielfalt an Ausbildungen und Weiterbildungen: vom Fernstudium (für ehrenamtliche und vollzeitliche Mitarbeiter und zur Vertiefung einzelner Themen) über das Bachelor-Programm (als Vorbereitung auf eine vollzeitliche Tätigkeit als Pastor) bis zum Master als Weiterbildung und für Quereinsteiger mit akademischer Vorbildung. Im Anschluss an das Masterprogramm steht den IGW-Absolventinnen und Absolventen die Möglichkeit zum Weiterstudium MTh und DTh (GBFE/UNISA) offen. Speziell für Gemeindeleiter und Leitungsteams bieten wir eine 2-jährige Weiterbildung zum Thema Gemeindeerneuerung, Turnaround an. Weitere Informationen finden Sie auf www.igw.edu oder auf www.de.igw.edu.

Seit Herbst 2008 macht IGW alle Abschlussarbeiten online zugänglich, welche die Beurteilung „gut“ oder „sehr gut“ erhalten haben. Die Arbeiten stehen kostenlos auf unserer Website zur Verfügung (<http://www.igw.edu/downloads>). Dort finden Sie auch Referate und Präsentation von Forschungstagen und IGW-Kongressen.

Für die Schulleitung

Dr. Fritz Peyer-Müller, Rektor IGW International; info@igw.edu

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG.....	1
1.1 Einführung und Begründung der Themenwahl	1
1.1.1 Die Relevanz von Phil 2,5-11 für mein eigenes Leben als Nachfolger Christi	1
1.1.2 Die Relevanz der Christologie Karl Barths	1
1.2 Begründung der Gliederung	2
1.3 Forschungsziel	2
1.4 Forschungsfrage	2
1.5 Arbeitshypothese	3
1.6 Forschungsmethodik	3
1.7 Eingrenzung und Hinweis zur konsultierten Literatur	3
2. HAUPTTEIL 1: EXEGESE ZU PHIL 2,5-9	4
2.1 Vorbemerkungen	4
2.2 Textthema	4
2.3 Gliederung	4
2.3.1 Textgliederung	4
2.3.2 Struktur der Texteinheit (vereinfacht)	5
2.3.3 Textschaubild (ergänzt mit Stilfiguren, vgl. 2.6)	5
2.4 Ursprüngliche Kommunikationssituation	6
2.4.1 Wer ist der Verfasser der Texteinheit?	6
2.4.2 Wo wurde die Texteinheit verfasst?	6
2.4.3 Wann wurde die Texteinheit verfasst?	7
2.4.4 Für wen wurde die Texteinheit verfasst?	7
2.4.5 Aus welchem Anlass und mit welchem Ziel wurde die Texteinheit verfasst?	8
2.5 Kontexteinbindung	8
2.5.1 Einbettung der Texteinheit im Buchkontext	8
2.5.2 Funktion der Texteinheit im Abschnittskontext	9
2.5.3 Abgrenzung der Texteinheit	9
2.6 Gattung und Form	9
2.7 Eigentliche Auslegung	10
2.7.1 Die Gesinnung (Phil 2,5) – von φρονέω (froneō = denken; den Sinn richten auf, bedacht sein auf)	10

2.7.2	Der Raub (V. 6) – <i>ὁ ἀρπαγμός</i> (ho harpagmos = das „An-sich-Reissen“; die Beute, der Raub)	12
2.7.3	Die Entäusserung (V. 7) – von <i>κενόω</i> (kenoō = entleeren, gering machen, entäussern)	14
2.7.4	Die Erniedrigung (V. 8) – von <i>ταπεινόω</i> (tapeinoō = erniedrigen)	17
2.7.5	Die Erhöhung (V. 9) – von <i>ὑπερυψόω</i> (hyperypsoō = über die Massen erhöhen)	20
2.8	Schlussfolgerungen aus dem ersten Hauptteil	22
3.	HAUPTTEIL 2: ERNIEDRIGUNG UND ERHÖHUNG JESU CHRISTI IN DER DOGMATIK	
	KARL BARTHS	23
3.1	Begründung der Auswahl	23
3.2	Skizzierung der biografischen und theologischen Entwicklung Karl Barths	23
3.2.1	Liberaler Phase – oder wie der Stein ins Rollen kam	24
3.2.2	Dialektische Phase – oder die „Theologie der Krisis“	25
3.2.3	Von der Dialektik zur Analogie – ein Übergangsstadium	27
3.2.4	Vierte und letzte Phase – oder der „sich erniedrigende Gott“	28
3.3	Die Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi in der „Kirchlichen Dogmatik“ Karl Barths – mit Seitenblick auf seine Spätwerke	29
3.3.1	Einleitung	29
3.3.2	Die Gesinnung (Phil 2,5) – von <i>φρονέω</i> (froneō = denken; den Sinn richten auf, bedacht sein auf)	32
3.3.3	Der Raub (V. 6) – <i>ὁ ἀρπαγμός</i> (ho harpagmos = das „An-sich-Reissen“; die Beute, der Raub)	35
3.3.4	Die Entäusserung (V. 7) – von <i>κενόω</i> (kenoō = entleeren, gering machen, entäussern)	36
3.3.5	Die Erniedrigung (V. 8) – von <i>ταπεινόω</i> (tapeinoō = erniedrigen)	39
3.3.6	Die Erhöhung (V. 9) – von <i>ὑπερυψόω</i> (hyperypsoō = über die Massen erhöhen)	42
3.4	Schlussfolgerungen aus dem zweiten Hauptteil	45
4.	SCHLUSSFOLGERUNGEN	46
4.1	Schlussfolgerungen aus dem ersten Hauptteil	46
4.2	Schlussfolgerungen aus dem zweiten Hauptteil	47
4.3	Präzisierende Ergänzungen	50
4.3.1	Gerade weil er in Gottes Gestalt war	50
4.4	Schlussthesen	50
5.	AUSBLICK	51
5.1	Die Praxisrelevanz von Phil 2,5-9 in der Nachfolge Christi	51
5.2	Erniedrigung im Leben eines Nachfolgers Christi – oder: „Willkommen im Klub der Antihelden!“	51

5.3	Erhöhung im Leben eines Nachfolgers Christi – oder: „Unser Bürgerrecht ist im Himmel!“	53
5.4	Erniedrigung <i>und</i> Erhöhung – die beidseitige Realität im Leben eines Nachfolgers Christi!.....	53
5.5	Schlussbemerkungen.....	54
6.	BIBLIOGRAFIE.....	56
6.1	Bibeln	56
6.2	Bücher zum Hauptteil 1: Exegese zu Phil 2,5-9.....	56
6.2.1	<i>Kommentare zum Philipperbrief</i>	56
6.2.2	<i>Bücher zum exegetisch-theologischen Arbeiten</i>	56
6.3	Bücher zum Hauptteil 2: Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi in der Dogmatik Karl Barths.....	57
6.3.1	<i>Primärliteratur Karl Barths</i>	57
6.3.2	<i>Biografien zu Karl Barth</i>	57
6.3.3	<i>Theologische Interpretationen zu Karl Barth und seiner „Kirchlichen Dogmatik“</i>	58
6.4	Weiterführende und ergänzende Literatur	58
6.5	Lexika / Wörterbücher.....	59
6.6	Einleitungen zum NT, Umwelt und Zeitgeschichte des NT	59
7.	ANHANG.....	60
7.1	Schlussthesen.....	60
7.2	Überblick über die „Kirchliche Dogmatik“ (KD) Karl Barths.....	60

1. EINLEITUNG

1.1 Einführung und Begründung der Themenwahl

1.1.1 Die Relevanz von Phil 2,5-11 für mein eigenes Leben als Nachfolger Christi

Der sogenannte „Christushymnus“ in Phil 2,5-11 fasziniert mich nun schon seit vielen Monaten. Meines Erachtens wird an keiner anderen Stelle der Bibel der Weg, den Jesus Christus auf dieser Welt gegangen ist, so eindrücklich und dicht zusammengefasst dargestellt. Mein persönliches und alltägliches Ringen mit diesen Versen haben mein Gottesbild erweitert und bis auf seinen tiefsten Grund verändert. Insofern ist diese Philipperstelle Auslöser dieser Arbeit gewesen.

Des Weiteren habe ich mich für die Untersuchung dieses Weges Jesu Christi entschieden, weil ich mich schon bald nach dieser Entdeckung gefragt habe, was dieser Weg nun mit *meinem* Weg zu tun hat, auf welchem ich als Nachfolger und an Jesus Christus Glaubender heute in dieser Welt unterwegs bin. Ich sehe in Jesus Christus eine Person, die gerade deshalb ehrenvoll, ruhmreich und mächtig ist, weil sie auf weltliche Ehre, Ruhm und Macht verzichtet hat. Zeigt sich das auch in meinem Leben? Widerspiegle ich dieses Sein und Handeln als Nachfolger Christi?

Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich nicht zu schnell in den Bereich der persönlichen Anwendung schreiten, indem ich etwa die gewonnenen Erkenntnisse zu einem persönlichen „Lebensprinzip“ mache und z.B. die Frage stelle, wo ich mich erniedrigen kann, soll oder sogar muss. Der Fokus dieser Untersuchung soll *bewusst* und *klar* auf der Person Jesu Christi selbst bleiben – ohne dabei jedoch ausser Acht zu lassen, dass das, was wir hier und in dieser Person entdecken, klare Relevanz für die Frage nach unserem eigenem Leben hat! Ich bin überzeugt, dass *sein* Weg in Wahrheit auch *unser* Weg ist (vgl. u.a. Gal 2,19f).

Ich denke, wir können am meisten über ihn *und* uns selbst lernen, wenn wir uns in erster Linie auf ihn allein konzentrieren. Zu oft hält uns unsere egozentrische Nabelschau davon ab, unseren Blick auf den menschengewordenen, uns auf gleicher Augenhöhe begegnenden und offenbarenden Gott zu richten. Das Schauen auf ihn wird uns verändern, weil wir von ihm und seinem Geist in unserem Innersten umgestaltet werden. Im Rahmen dieser Untersuchung halte ich mich primär an folgende Worte Sören Kierkegaards (1980:315):

Die rechte Nachfolge kommt nicht dadurch zustande, dass gepredigt wird: Du sollst Christo nachfolgen; sondern dadurch, dass man davon predigt, was Christus für mich getan hat. Begreift und empfindet ein Mensch dies recht tief und wahr, wie unendlich viel es ist, so folgt schon die Nachfolge.

1.1.2 Die Relevanz der Christologie Karl Barths

Während eines Theologiestudiums ist man immer wieder mit den Ansichten unterschiedlichster Theologen konfrontiert. Dabei ist man gezwungen, sich mit den Gedanken jener Menschen aus-

einandersetzen und sich zu fragen: Welche Antworten geben wir auf Fragen, die bereits gestellt worden sind? Welche Rückfragen haben wir auf Antworten zu stellen, die wir so doch nicht ganz stehen lassen wollen und dürfen? Ein Mann, mit dessen Werk und Theologie ich mich schon seit Längerem etwas eingehender beschäftigen wollte, ist der Schweizer Theologe Karl Barth (1886 – 1968). Noch bevor ich tiefere Einblicke in sein mächtiges Schaffen gewonnen hatte, erwartete ich in dessen (späteren) Theologie den einen oder anderen Schatz zur Thematik der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi zu entdecken. Deshalb habe ich mich auf die Suche gemacht und mir im Rahmen dieser Arbeit einen Blick hinter die Kulissen verschafft.

1.2 Begründung der Gliederung

Im ersten Hauptteil werde ich die Bibelstelle Phil 2,5-9 (vgl. 1.7!) genauer untersuchen, bevor ich mich im zweiten Hauptteil mit korrespondierenden christologischen Aspekten in der Dogmatik Karl Barths auseinandersetze. In einem verhältnismässig kurzen dritten Teil werde ich aus beiden Hauptteilen die wichtigsten Schlüsse ziehen, welche in Form von je drei Thesen dargestellt werden. Aus diesen summarischen Thesen wird ersichtlich werden, worin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Hauptteile liegen. Schliesslich werden wir uns in einem kurzen Ausblick der Frage widmen, wozu die in dieser Arbeit aufgestellte *christologische Grundlage* dienen könnte, indem wir darüber nachdenken, wie die Thematik der Erniedrigung und Erhöhung ganz konkret und praktisch im Alltag eines Nachfolgers Christi erlebt wird.

1.3 Forschungsziel

Mir scheint das Betrachten des irdischen Weges Jesu Christi von grosser Bedeutung für unser Gottesbild zu sein, da hier der selbsthingebende Gott in besonderer Weise entdeckt und bestaunt werden kann. Ich möchte meinen Teil dazu beitragen, dass wir gerade unser Bild von Jesus Christus überdenken und gegebenenfalls auch erneuern lassen. Jesus Christus war alles andere als ein Held im irdischen Sinne. In einem weltlichen Verständnis ist er geradezu ein Antiheld, ein Versager, ein Verachteter. Aber in seiner scheinbaren Niederlage am Kreuz liegt gerade sein Triumph. Gerade in seiner Menschwerdung und seinem Weg, den er bis zur tiefsten Tiefe ging – bis in den schrecklichen Kreuzestod – liegt seine wahre Göttlichkeit verborgen.

1.4 Forschungsfrage

Im Rahmen der hier vorliegenden Bachelor-Diplomarbeit möchte ich die Frage zu beantworten versuchen, worin sich der Weg, den Jesus Christus hier auf dieser Erde gegangen ist, auszeichnet hat. Dabei geht es um das Rätsel, wie Erniedrigung und Erhöhung auf seinem Weg zu beurteilen sind. Der Kern dieser Arbeit dreht sich um folgende Forschungsfrage: *In welchem Verhältnis stehen Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi zueinander?*

1.5 Arbeitshypothese

In dieser Untersuchung gehe ich von folgender Arbeitshypothese aus: Auf dem von Jesus Christus gegangenen Weg fallen Erniedrigung und Erhöhung zusammen.

1.6 Forschungsmethodik

Im ersten Hauptteil, in der Untersuchung zu Phil 2,5-9, werde ich exegetisch vorgehen, während ich im zweiten Hauptteil mittels einer Literaturanalyse Auszüge aus der Dogmatik Karl Barths auf seine Christologie hin untersuchen werde – besonders im Hinblick auf seinen Beschrieb des sich erniedrigenden und „heruntergekommenen“ Gottes in Jesus Christus. In einem kurzen dritten Teil möchte ich die gewonnenen Erkenntnisse aus beiden Hauptteilen synthetisch zusammentragen und daraus die bedeutendsten Schlüsse ziehen.

1.7 Eingrenzung und Hinweis zur konsultierten Literatur

Der „Christushymnus“ in Phil 2 wird in keiner vom Verfasser konsultierten Literatur aufgeteilt – das bedeutet, dass Phil 2,5-11 (bzw. ohne den einleitenden V. 5: Phil 2,6-11) in den allermeisten Fällen zu Recht als eine streng zusammenhängende Sinneinheit verstanden wird. Allerdings sehe ich die Thematik der Erniedrigung und Erhöhung als Beschrieb des Weges Jesu Christi bereits bis und mit V. 9 ausreichend deutlich abgedeckt. Den wichtigen Versen 10 und 11 möchte ich mich nur am Rande widmen, da sie aus meiner Sicht bereits stark *eschatologischen* Charakter innehaben und eine Realität beschreiben, die eher als teleologische Konsequenz des Weges Jesu Christi verstanden werden soll. Zudem sehe ich V. 10f schon in V. 9 stark antizipiert. Um beim Beschrieb des irdischen Weges Jesu Christi zu verweilen, habe ich mich dazu entschieden, diese doch sehr unkonventionelle Unterteilung vorzunehmen. Somit halte ich die Einschränkung auf die Verse Phil 2,5-9 angesichts des konkreten Rahmens dieser Untersuchung für legitim und angebracht.

Im zweiten Hauptteil der Untersuchung korrespondierender christologischer Aspekte in der Dogmatik Karl Barths mussten weitere massive Einschränkungen vorgenommen werden: So konzentriert sich meine Forschung auf punktuelle Stellen in der „Kirchlichen Dogmatik“ (dem äusserst umfangreichen Hauptwerk Karl Barths) und auf einige ausgewählte Spätwerke, die sich direkt auf unsere Bibelstelle in Phil 2 beziehen oder zumindest von damit eng verwandten Inhalten handeln. Ein äusserst hilfreiches Werk aus der Frühzeit des theologischen Schaffens Karl Barths war dabei auch seine „Erklärung des Philipperbriefes“.¹

¹ Zu den Literaturangaben der hier aufgeführten Werke verweise ich auf die Bibliografie am Schluss dieser Arbeit.

2. HAUPTTEIL 1: EXEGESE ZU PHIL 2,5-9

2.1 Vorbemerkungen

2.2 Textthema

Mein *Textgegenstand* (auch im Hinblick auf den *Kontext* des Christushymnus in Phil 2,6-11) lautet: „Eine einheitliche Gesinnung untereinander haben.“ Die Leitfrage, die sich dann unweigerlich stellt, ist: „Wie können wir eine einheitliche Gesinnung untereinander haben?“ Die Antwort darauf heisst: „Wir sollen unsere Gesinnung in Jesus Christus haben und erkennen, dass sie auch wirklich dort ist.“ Dies stellt also die *Textaussage* dar (vgl. Stadelmann & Richter 2007:153). Zur Erklärung: Nur *in Jesus Christus* ist Einheit auch im Miteinander zu finden. Somit komme ich zu folgendem *Textthema*: „Um eine einheitliche Gesinnung untereinander zu haben, sollen wir unsere Gesinnung in Jesus Christus haben und erkennen, dass sie auch wirklich dort ist.“

2.3 Gliederung

2.3.1 Textgliederung

1. Paulus fordert eine (einheitliche) Gesinnung unter den Philippern (V. 5a)
 - a. Paulus legt dar, dass diese Gesinnung (im Sein) in Jesus Christus wohnt (V. 5b)
 - I. Die Gesinnung Jesu Christi wird an seinem Weg der Erniedrigung und Erhöhung gezeigt/erklärt (V. 6-11):
 1. Jesus Christus war in Gottes Gestalt (V. 6a)
 2. Jesus Christus hielt nicht gierig am Gottgleichsein fest (V. 6b)
 3. Jesus Christus entleerte sich selbst (V. 7a)
 4. Jesus Christus nahm Sklavengestalt an (V. 7b)
 5. Jesus Christus wurde den Menschen gleich (V. 7c)
 6. Jesus Christus wurde auch in Bezug auf seine konkrete Erscheinung als Mensch erkannt (V. 7d)
 7. Jesus Christus erniedrigte sich selbst (V. 8a)
 8. Jesus Christus wurde gehorsam bis zum Kreuzestod (V. 8b.c)
 9. Gott hat Jesus Christus *darum* über alle Massen erhöht (V. 9a)
 10. Gott hat Jesus Christus *den* Namen aus Gnaden geschenkt (V. 9b)
 - a. Dieser Name ist über allen anderen Namen (V. 9c)

2.3.2 Struktur der Texteinheit (vereinfacht)

V. 5a: Forderung einer (einheitlichen) Gesinnung

V. 5b: In wem diese Gesinnung ist

Aufforderung zum Finden und Erkennen dieser einheitlichen Gesinnung, die allein in Jesus Christus verwirklicht und vorhanden ist!

V. 6-9: Inhalt/Konkretion des Weges Jesu Christi, in welchem seine Gesinnung, v.a. aber seine liebende Beziehung zum Vater und zu uns Menschen dargelegt ist

2.3.3 Textschaubild (ergänzt mit Stilfiguren, vgl. 2.6)

5 Habt diese Gesinnung in euch, (*Aufforderung*)

die nämlich in Christus Jesus [ist]. (*Beschrieb der „Lokalität“ dieser Gesinnung*)

6 Der, ... es nicht für ein [gierig] festzuhaltendes Raubgut hielt, (*Beschrieb*)

weil er in Gottes Gestalt war, (*Begründung*)

Gott gleich zu sein, (*Beschrieb*)

antithetischer
Parallelismus
(6a:6b)

synthetischer
Parallelismus
(7a:7b)

7 sondern sich selbst entleerte, (*Beschrieb*)

Sklavengestalt annahm (*Beschrieb*)

synthetischer
Parallelismus
(7c:7d)

[und] in Gleichheit der Menschen wurde (*Beschrieb*)

– auch in Bezug auf [seine] konkrete Erscheinung wurde er als Mensch erkannt. (*Präzision, Konkretion*)

synthetischer
Parallelismus
(8a:8b.c)

8 Er erniedrigte sich selbst (*Beschrieb*)

[und] wurde gehorsam bis zum Tod, (*Beschrieb*)

sogar [bis] zum Tod am Kreuz. (*Steigerung, Präzision*)

synthetischer
Parallelismus
(9a:9b.c)

9 Darum hat Gott ihn auch zur höchsten Höhe erhöht (*Folge, Erklärung*)

und hat ihm aus Gnaden den Namen geschenkt, (*Folge, Erklärung*)

der über jedem [anderen] Namen [ist]. (*Präzision, Steigerung*)

2.4 Ursprüngliche Kommunikationssituation

2.4.1 Wer ist der Verfasser der Texteinheit?

Einhellig wird in der gesamten von mir konsultierten Literatur bestätigt, dass der Apostel **Paulus** der Verfasser dieses Briefes ist (vgl. Phil 1,1; 3,4-7). Allerdings wird in Bezug auf meine *Texteinheit* an einer paulinischen Verfasserschaft gezweifelt. Gnilka (1968:131) etwa schreibt, die *vor-paulinische* Abfassung dieses „Liedes“ (s. 2.6) werde heute weitestgehend anerkannt (s. auch Eckey 2006:81). Gründe dafür sind v.a. sprachlicher und stilistischer Natur: Schnelle (2007:160) erwähnt etwa das Vorkommen von Ausdrücken, die im gesamten NT an keiner anderen Stelle vorkommen (zu diesen sogenannten „Hapaxlegomena“ s. 2.7.2).

Ich teile die Meinung, dass der Apostel **Paulus** der Verfasser des Phil ist. Was den Christushymnus in Phil 2,6-11 anbelangt, lege ich mich darauf fest, dass Paulus hier einen (Lied-)Text zitiert (was nicht ausschliesst, dass er ihn vor Abfassung des Phil *selbst gedichtet* haben könnte!).

2.4.2 Wo wurde die Texteinheit verfasst?

Folgende Hypothesen konnte ich anhand der von mir konsultierten Fachliteratur ausarbeiten:

1. **Rom** (so Schlatter 1964:60, De Boer 1957:27, Barclay 2006:14, Schnelle 2007:155)
2. **Cäsarea** (lediglich Lohmeyer 1974:3)
3. **Ephesus** (so Eckey 2006:31, G. Barth² 1979:9, Gnilka 1968:24³, Hörster 2006:248)

Der Phil wurde aus der Gefangenschaft geschrieben (u.a. Phil 1,12-17) – aber von wo genau?

Was spricht für **Rom**? Bis zum 20. Jh. vertraten die Ausleger die Rom-Hypothese fast einhellig, was eine beachtliche Tradition ist (so z.B. Gnilka 1968:18). Was sind die Gründe für diese Hypothese? (1) In Phil 1,13 lesen wir vom „*Prätorium*“, worunter die *kaiserliche Prätorianergarde in Rom* gemeint sein könnte (u.a. Hörster 2006:246). In Phil 4,22 erwähnt Paulus das „*Kaiserhaus*“, wobei *Bedienstete vom kaiserlichen Hof* gemeint sein könnten (u.a. :246). (2) Apg 28 berichtet über die Haft von Paulus in Rom, welche zwar ganze zwei Jahre lang dauerte (Apg 28,30f), dennoch aber eher mild verlief (vgl. Phil 1,13f; 2,25; 4,10ff), sodass Paulus z.B. Mitarbeiter wie Timotheus (Phil 1,1; 2,20-24) empfangen durfte (u.a. Schnelle 2007:153, Eckey 2006:21).

Was spricht **gegen Rom**? (1) „*Prätorium*“ (1,13) kann auch die *Residenz eines Statthalters* bezeichnen, die es in *jeder römischen Provinzhauptstadt* gab (u.a. G. Barth 1979:9). Die aus dem *Kaiserhaus Grüssenden* (Phil 4,22) können auch *Kaisersklaven* sein, welche es im *ganzen römischen Imperium* gab (u.a. G. Barth 1979:9). (2) Nach Röm 15,24.28 wollte Paulus nach seiner römischen Gefangen-

² Es wird im Folgenden keine Verwechslungsgefahr zwischen *Gerhard Barth* und *Karl Barth* bestehen, zumal G. Barth ausschliesslich im ersten, K. Barth hingegen ausschliesslich im zweiten Hauptteil zitiert wird.

³ Gnilka (1968:18ff) plädiert für eine *Aufteilung* des Phil in einen *Gefangenschaftsbrief* Phil A (Phil 1,1-3,1a; 4,2-7.10-23) und einen späteren *Kampfbrief* Phil B (Phil 3,1b-4,1.8f). Ersterer sei wohl in **Ephesus** (:24), Letzterer vermutlich in **Korinth** (:25) verfasst worden. Diese Hypothese der *Briefkomposition* (:18) lehne ich ab, da sie m.E. die im Phil *durchgängige Kohärenz* ausser Acht lässt.

schaft nach Spanien weiterreisen – dagegen geht aus Phil 2,24 (vgl. 1,26) hervor, dass Paulus zunächst Philippi besuchen möchte (u.a. Hörster 2006:246). (3) Die *Entfernung* zwischen Rom und Philippi ist sehr gross, wenn man bedenkt, dass der Phil einen *regen Kontakt* zwischen Paulus und der Gemeinde vorgibt ((1) Philipper hören von der Haft des Paulus, und (2) senden Epaphroditus zu ihm; (3) Epaphroditus erkrankt, was die Philipper auch erfahren; (4) Paulus sendet Epaphroditus zurück; vgl. Schnelle 2007:154f).

Was spricht für **Cäsarea**? Diese Hypothese ist erst im 18. Jh. als Alternative zu Rom aufgekommen (Eckey 2006:25). (1) Nach Apg 23-26 war Paulus auch in Cäsarea mindestens zwei Jahre lang in Haft (:25). Diese Meinung wird vom Grossteil der Ausleger mehr widerlegt als verfochten (Gnilka 1968:19). Aus unserer Literatur vertritt sie allein Lohmeyer (so z.B. 1974:3).

Was spricht für **Ephesus**? Diese Hypothese ist erst im 20. Jh. aufgekommen. (1) Rom und Cäsarea sind mehr als doppelt so weit entfernt wie Ephesus von Philippi (u.a. Eckey 2006:30). Dass Timotheus bereits „in Kürze“ nach Philippi gesandt wird und dass Paulus die Gemeinde danach auch besuchen möchte (Phil 2,19-24; vgl. 1,26), das ist von Ephesus aus besser vorstellbar (:30). (2) Einige Ausleger meinen gerade in den Korintherbriefen Hinweise auf eine Gefangenschaft in Ephesus zu erkennen (u.a. 1 Kor 15,32; 2 Kor 1,8f – z.B. G. Barth 1979:9, Gnilka 1968:21f).

Gegen Ephesus spricht: Kein Buch im NT berichtet explizit über eine Gefangenschaft in Ephesus (u.a. Gnilka 1968:21)! Dieser *fehlende innerbiblische Zusammenhang* wiegt m.E. *sehr schwer*!

Ich entscheide mich für **Rom**. Begründung: (1) Bei dieser Hypothese sehe ich diesen soeben erwähnten *innerbiblischen Bezug am deutlichsten* (Apg 28!). (2) Dass Prätorianer und Kaisersklaven *gleichzeitig* aufkommen, ist in Rom nach wie vor am wahrscheinlichsten (vgl. De Boor 1957:24). Zudem waren die Verkehrsverbindungen zwischen Philippi und Rom über die *Via Egnatia* und die *Via Appia* (vgl. Schnelle 2007:154) erstaunlich gut. Schiffsreisen dauerten rund zwei, Reisen über den Landweg rund vier Wochen (was *trotz regem Kontakt* bei einer *zweijährigen Haft* realistisch ist!).

2.4.3 Wann wurde die Texteinheit verfasst?

Wann der Phil verfasst wurde, ist aufs Engste mit der Ortsfrage verknüpft (vgl. G. Barth 1979:8). Für **Rom** als Abfassungsort gilt eine verhältnismässig **späte Datierung** (s. Schnelle 2007:153). (1) Wenn **Ephesus** der Abfassungsort ist, so kommen die Ausleger auf einen Zeitraum zwischen 52-56 n. Chr. (Eckey 2006:31: 54/55; G. Barth 1979:10: 53-55; Gnilka 1968:24: 55/56 [Phil A]; Hörster 2006:248: 52-54). (2) Lohmeyer (1974:4) plädiert mit seiner *Cäsarea*-Hypothese für 58 n. Chr. (3) Für **Rom** wird von Hörster (2006:245) **58-60 n. Chr.** vorgeschlagen, Schnelle (2007:155) meint **um 60**.

Ich schliesse mich Schnelle an und entscheide mich für eine Abfassungszeit um **60 n. Chr.**

2.4.4 Für wen wurde die Texteinheit verfasst?

Diese Frage wird in der von mir konsultierten Literatur kaum debattiert, zumal man sich einig ist, dass sich Paulus an eine **im mazedonischen Philippi gelegene Gemeinde** richtet. Der

mazedonische König Philipp II., der Vater Alexanders des Grossen (G. Barth 1979:7), hat die Stadt Philippi ca. 356 v. Chr. gegründet (Schnelle 2007:155). Ab 27 v. Chr. entwickelte sie sich als *Colonia Julia Augusta Philippensis* zur römischen Militärkolonie (:155). Der Gemeinde in Philippi, welche Paulus auf seiner **zweiten Missionsreise gegründet** hat (die Zahlen schwanken zwischen 49 und 52 n. Chr.), steht der Apostel besonders nahe. Das zeigt sich darin, dass er sich von ihr unterstützen liess (Phil 4,15f; vgl. 2 Kor 11,8f). Apg 16,11ff berichtet über die Anfänge dieser ersten paulinischen Gemeinde Europas (Schnelle 2007:156). Hier werden drei Personen beschrieben: Lydia, eine asiatische Purpurchandlerin aus der Oberschicht, die wahnsinnige griechische Magd, welche als Wahrsagerin ausgenutzt wurde und der römische Kerkermeister, ein Vertreter der Mittelklasse (Barclay 2006:13). „Die christliche Gemeinde wurde zum Begegnungspunkt innerhalb des römischen Weltreiches“, kommentiert Barclay (:13) diese bunte Mischung.

Ich schliesse mich diesen kaum kontroversen Ausführungen an.

2.4.5 Aus welchem Anlass und mit welchem Ziel wurde die Texteinheit verfasst?

Während der **Dank** für die erhaltene Spende (Phil 4,14.18) durchaus eine Rolle spielt, wird er m.E. von vielen Auslegern *überbewertet*, was auch Lohmeyer (1974:3f) feststellt. Auch das Ergehen von **Epaphroditus** und die **Information von Paulus** über seine eigene Lage in der Gefangenschaft (u.a. Hörster 2006:243) sind meiner Ansicht nach nur *Nebenaspekte*. Gnilka (1968:12) schreibt, der *eigentliche Anlass* des Schreibens drehe sich nicht um Paulus selbst, sondern um die **seelsorgerliche Stärkung** der Gemeinde. Weiter betont dieser (s. Phil 3,1ff) die **Abwehr von Irrlehre** (:13).

Gewiss, die **Stellungnahme zu inneren Konflikten und Streitigkeiten** (Phil 1,27-2,18; 3,1-18; 4,2) ist stark vertreten. Barclay (2006:15) kommt meiner Vorstellung aber am nächsten, wenn er schreibt, dass der Brief an die **Einheit der Gemeinde appelliert**. Das geschieht hie und da mit scharfen Worten (3,2!), doch strahlt die *liebende Einheit von Vater und Sohn im Christushymnus* so stark hervor, dass der eigentliche Anlass und das wahre Ziel m.E. hier begründet sind: Nur **in dieser Einheit** findet auch die Gemeinde ihre Einheit (2,1-5). *Daran möchte Paulus erinnern!*

2.5 Kontexteinbindung

2.5.1 Einbettung der Texteinheit im Buchkontext

Hörster (2006:241) gibt den Versen 1,27-2,18 den Titel „Mahnungen an die Gemeinde“, ähnlich nennt sie G. Barth (1979:5) „Ermahnungen zum rechten Wandel“. Lohmeyer (1974:5f) sieht im ganzen Hauptteil, den er von 1,12 bis 4,9 ansetzt, das *Martyrium* im Zentrum, wobei er den Abschnitt 1,27-2,16 mit „Martyrium der Gemeinde“ betitelt (:5). Eckey (2006:9) spricht in Bezug auf 1,27-2,18 zwar auch von einer Mahnrede (sog. „Paränese“), dennoch sei sie gleichzeitig Ermutigung – „zur Standhaftigkeit im Leiden und zur Einmütigkeit“ (:9). Etwas unklar bleibt Gnilkas (1968:VII) Formulierung „Die Aufgabe der Gemeinde (1,27-2,18)“.

Ich stimme Eckey (2006:9) zu, wenn er zur Einbettung unserer Texteinheit im ganzen Phil *Ermahnung* und *Ermutigung* nebeneinandersetzt. Sicher ist, dass wir uns hier im „Briefkorpus“ (vgl. 2.6) befinden. Neben dem Leitmotiv der *Freude* (s. Phil 1,18.25; 2,2.17f.29; 3,1; 4,1.4; vgl. De Boor 1957:29, Barclay 2006:16f) sehe ich das eigentliche Zentrum, wie Hörster (2006:243f) das auch bemerkt, im *Evangelium von Jesus Christus*, welches im *Christushymnus* (2,5-11) dargelegt wird.

2.5.2 Funktion der Texteinheit im Abschnittskontext

G. Barth (1979:5) nennt die den Christushymnus umschließenden Verse 2,1-4 „Ermahnungen zu Eintracht und selbstlosem Verhalten“ und 2,12-18 „Zusammenfassende Ermahnungen“. Lohmeyer (1974:5f) nennt die Verse 2,1-4 „Mahnungen zur Einheit im Inneren“, 2,12-16 „Praktische Folgerungen“. De Boor (1957:68) gibt dem Abschnitt 2,1-11 den Titel „Seid eins in der rechten Liebe!“, was mir sehr gut gefällt. Noch treffender schreibt m.E. Schnelle (2007:163):

In Phil 2,1-5.6-11.12-18 verdeutlicht Paulus die Ausrichtung christlicher Existenz am Kyrios Jesus Christus, der Begründer, Bewahrer und Vollender des Heils ist. Als Urbild ermöglicht Jesus Christus die neue Existenz der Christen, als Vorbild prägt er sie durch sein eigenes Verhalten ... Die paulinische Ethik wurzelt nicht in einem idealistischen Vollkommenheitsstreben, sondern in dem Wissen um die Kraft Gottes, die im Pneuma gegenwärtig wirkt (vgl. Phil 1,19; 4,12f).

Die Funktion des Christushymnus ist mehr als die *Präsentation des Vorbilds*, das man jetzt nur bewundern und möglichst nachahmen soll – vielmehr schildern diese Zeilen den Weg, in den ich in *Jesus Christus* hineingenommen bin, wobei *Gott* das Wollen und Vollbringen wirkt (Phil 2,13)!

2.5.3 Abgrenzung der Texteinheit

Das „Christuslied“ in Phil 2,5-11 (bzw. ohne den einleitenden V. 5: Phil 2,6-11) wird als eine streng zusammenhängende Sinneinheit verstanden, was sich ja auch in der strophischen Gliederung und der dichterischen Sprache zeigt. Weshalb ich mich trotzdem dazu entschieden habe, auf die genauere Betrachtung von V. 10f zu verzichten, das habe ich unter 1.7 erörtert.

2.6 Gattung und Form

Von seiner **Gattung** her ist der Phil ein *Brief*. Dabei erkennen wir das typisch hellenistisch-paulinische Briefformular (Stadelmann & Richter 2007:94f+105), das ich so auf den Phil anwende: (1) *Briefeinleitung* (Phil 1,1f): *Präskript* (Briefeingang) mit *superscriptio* (Absender) (1,1), *adscriptio* (Adressat) (1,1) und *salutatio* (Gruss) (1,2). (2) *Proömium* als einleitendes Vorwort und Übergang zum Hauptteil, mit Danksagung und Fürbitte (1,3-11). (3) *Briefkorpus*: Hauptteil (1,12-4,9). (4) *Briefschluss*: persönliche Hinweise (4,10-20), Grüsse (4,21f) und Segenszuspruch (4,23). Der Brief ist als „Privatbrief an eine dem Apostel eng verbundene Gemeinde“ (Hörster 2006:242) zu verstehen.

Von der **Form** her haben wir es in dieser Texteinheit mit einem Lied, einem *Hymnus* zu tun. „Der Hymnus hat einen preisenden, rühmenden Klang und fällt formal durch seinen Relativ- und

Partizipialstil und teilweise durch strophischen Aufbau auf“ (Stadelmann & Richter 2007:106). Da er sich auf Christus bezieht, handelt es sich hier um einen *Christushymnus* (:106). Coenen & Haacker (2010:761) schreiben, das „entscheidende Argument für den hymnischen Charakter“ unserer Texteinheit liege in der **Stilfigur** des *Parallelismus*. Wie im Deutschen der Reim die Grundform der Poesie darstellt, sind es in der hebräischen Dichtung die Parallelismen (Stadelmann & Richter 2007:116). Der *zweistrophige* Hymnus mit V. 9 als „Scharnier“ (vgl. u.a. Eckey 2006:80f) zeichnet sich v.a. durch *synthetische (oder weiterführende) Parallelismen* aus (s. 2.3.3!).

2.7 Eigentliche Auslegung⁴

2.7.1 Die Gesinnung (Phil 2,5) – von φρονέω (*froneō* = denken; den Sinn richten auf, bedacht sein auf)

Phil 2,5: Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ...

Habt diese Gesinnung in euch, die nämlich⁵ in Christus Jesus [ist]: ...

Nach den ersten vier Versen in Phil 2, wo Paulus v.a. an die *Einheit* unter den Philippern appelliert (V. 2!), fordert er nun eine Gesinnung in und unter ihnen, die meiner Meinung nach eng an die Person Jesu Christi selbst gebunden ist. G. Barth (1979:40) übersetzt den Vers wie folgt: „Seid so gesinnt, wie es (dem Leben) in Christus Jesus (entspricht)“ (vgl. Eckey 2006:79, der statt „Leben“ „Verbundenheit“ einfügt). Dazu schreibt G. Barth (:40), die alte Lutherübersetzung („Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war“ (:40)), könne das Missverständnis wecken, dass die Gesinnung Christi „lediglich“ als *Vorbild* betrachtet werden könnte (so z.B. Lohmeyer 1974:90, der Phil 2,5-11 „nur“ mit „Das Vorbild Christi“ überschreibt). Diese bekannte Übersetzungsvariante „übersieht, dass das ‚in Christus Jesus‘ bei Paulus eine feste formelhafte Wendung zur Bezeichnung des mit Christus gegebenen Heilsbereiches ist“ (G. Barth 1979:40).

Es wäre bestimmt falsch zu behaupten, dass es hier *nicht* um das Vorbild Christi geht – viele andere neutestamentliche Bibelstellen erinnern uns mit Recht daran, dass Christus unser Vorbild ist (Mk 10,42-45; Lk 22,25-27; Joh 13,15; Röm 15,7; 1 Kor 11,1; 1 Petr 2,21-25; s. auch Eph 5,1). Aber erstens geht es nicht *nur* um Christi Vorbild und zweitens ist nie gemeint, dass wir dem Weg folgen, den Jesus Christus gegangen ist; sondern dem, der ihn gegangen ist – er *selbst* ist ja der Weg zum Vater (Joh 14,6). Es geht in erster Linie also um die *persönliche Verbundenheit* mit Jesus Christus. Auch Gnika (1968:108) kommt zum Schluss, dass ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ („in Christus Jesus“) mehr als „nur“ *exemplarisch* ausgelegt werden sollte. Er schreibt, der viel umstrittene V. 5 werde erst dann richtig verstanden, wenn man sich seinen überleitenden Charakter vor Augen

⁴ *Nota bene:* Der griechische Text folgt gänzlich demjenigen von **Nestle-Aland** (2001:517f), die deutsche Übersetzung stammt (wenn nicht anders deklariert) **von mir selbst** und wird laufend begründet.

⁵ M.E. ist es sinnvoll, καὶ an dieser Stelle *explikativ* zu übersetzen (s. hierzu auch Bauer 1988:797).

halte (:108): Einerseits klingen die Mahnungen in V. 1-4 noch nach (was sich im Imperativ des Verbs φρονεῖν bestätigt), andererseits richtet er sich klar auf das nachfolgende Christuslied.

Missverstanden wurde der zweite Teilvers v.a. deshalb, weil ein Verb fehlt. Jeder Übersetzer muss daher ein Prädikat ergänzen. Gnilka (:109) etwa fügt ein φρονεῖν πρέπει hinzu, was einerseits φρονεῖν aus V. 5a wiederaufgreift, andererseits mit πρέπει ein „es ist recht, es gehört sich“ ergänzt (ähnlich wäre hier auch δεῖ, vgl. :109). Demnach übersetzt Gnilka (:108) V. 5b so: „... was auch in Christus Jesus (zu sinnen sich schickt)“⁶. Meiner Meinung nach ist diese Übersetzung allerdings zu komplex und äusserst schwer verständlich. Welche Gesinnung „schickt sich“ nun? Und überhaupt, was heisst hier „sich schicken“ konkret? Enttäuschend finde ich auch Gnilkas (:109) anknüpfenden Worte, wo er auf 2 Kor 5,14f (vgl. 2 Kor 8,9) verweisend meint:

Der paränetische [= „mahnende“, S. L.] Verweis auf Christus betrifft nicht so sehr dessen Person als das Christusgeschehen ... Deshalb muss auch hier an dieses Christusgeschehen gedacht werden, in das die Philipper mit ihrem Gläubig- und Getauftwerden hineingenommen sind ...

Eine solche Trennung zwischen der *Person* Jesu Christi und seinem *Heilsgeschehen* halte ich schlicht für falsch – auch wenn sie uns in etlichen dogmatischen und exegetischen Schriften begegnet. Gnilka (:110) scheint sich selbst zu widersprechen, wenn er darauf doch wieder den *personalen* Bezug zu Christus herausstellen möchte. Allerdings stimme ich dem Ausleger nach wie vor zu, dass nicht die *imitatio* (= „Nachahmung“) *Christi* in unserem Hymnus im Vordergrund steht (vgl. :111). Weiter schreibt Gnilka (:110) treffend, „dass für Paulus der einzelne nicht in seinem ekklesiologischen Bezug aufgeht, sondern in diesem Bezug gerade auch als der einzelne vor Gott konstituiert wird. Sachlich ist ... das In-Christus-Sein identisch mit der Zugehörigkeit zum ‚Leib Christi‘“. Dennoch kommt in Gnilkas Argumentation gerade das Sein in Christus aus meiner Sicht zu kurz. Wie in der *exemplarischen* Interpretationsvariante, die wir vorwiegend in der älteren Auslegung antreffen (s. S. 10), rückt Jesus Christus auch hier in den historischen Hintergrund. Christus wird hier meiner Meinung nach genauso zum *Auslöser* degradiert, wobei er nicht mehr der *gegenwärtige Träger* und „Ort“ dieser Gesinnung ist.

Ich habe mich in V. 5b für die implizite Ergänzung des Verbs εἰμί entschieden: Das griechische Verb für „sein“ wird am häufigsten weggelassen. Überdies darf es meines Wissens auch nur *präsentisch* fehlen, weshalb ich eine *gedankliche* Ergänzung von ἐστίν(ν) („er, sie, es ist“)⁷, was sich gleichzeitig gegen das Hinzufügen einer *Vergangenheitsform* von „sein“ (vgl. S. 10!) abgrenzt, mehr als legitimiert sehe. Jesus Christus ist noch heute die Mitte und der Anker unserer Gesinnung untereinander (und jedes Einzelnen auch individuell!). Es geht ja nicht nur um die

⁶ Ähnlich wird das auch in der neueren Elberfelder-Übersetzung (2009:1379 – s. Bibliografie!) als Variante hinzugefügt.

⁷ V. 5b, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ + ἐστίν(ν), könnte dann mit „was [Nom. Sg. Neutr.] nämlich in Jesus Christus **ist**“ übersetzt werden. Da wir in V. 5a den Imperativ τοῦτο φρονεῖτε („dies sinnt“, „seid so gesinnt“) substantiviert mit „diese Gesinnung“ wiedergaben, muss V. 5b im Deutschen mit einem weiblichen Relativpronomen eingeleitet werden: „... die nämlich in Jesus Christus ist“ (vgl. S. 10!).

pragmatische Mahnung, eines Sinnes zu sein, sondern vielmehr bezieht Paulus seine Ausführungen „auf die die Gemeinde begründende und tragende Christuswirklichkeit“ (Coenen & Haacker 2010:281). Unser Vers bestätigt, dass im Neuen Testament und allen voran bei Paulus „eine enge Verflechtung von Sein und Gesinntsein bezeugt wird: das neue Sein in Christus schafft und fordert das neue Gesinntsein, das in der Einheit der Gemeinde konkret wird“ (:281). Nur in Jesus Christus finden wir auf *gemeinschaftlicher* Ebene Einheit und Einmütigkeit.

Doch auch in Bezug auf den *Einzelnen* geht es hier um ein In-Christus-Sein. Dabei geht es weniger um ein *Streben nach* ihm, sondern um ein *Sterben mit* ihm. Nicht *wie* er, sondern *mit* und *in* ihm. Einige Verse zuvor schreibt Paulus, ihm sei das Leben *Christus*, das Sterben aber *Gewinn* (Phil 1,21). Gleiches lesen wir in Gal 2,19f: Auch hier schreibt Paulus, dass er zusammen mit Christus gekreuzigt ist und nicht mehr er selbst, sondern *Christus* in ihm lebt. In diesem Licht des *Lebens aus dem Sterben* muss aus meiner Sicht der Christushymnus in Phil 2 verstanden werden.

Unsere Gesinnung wird in die Gesinnung Christi hineingezogen, wie das auch mit unserer Gestalt geschieht. Zu Letzterem meint Bonhoeffer (2001:59): „Das geschieht nicht durch Anstrengungen ‚Jesus ähnlich zu werden‘, wie wir es auszudrücken pflegen, sondern dadurch, dass die Gestalt Jesu Christi ... unsere Gestalt nach ihrer eigenen prägt ... Christus bleibt der einzige Gestalter.“ Der Nachfolger Christi „gewinnt keine eigene, selbständige Gestalt, sondern ... die Gestalt Jesu Christi selbst.“ (:61) Nouwen (2009:78) bringt die beiden Begriffe „Gestaltung“ und „Gesinnung“ in wunderbarer Weise zusammen, indem er schreibt: „Gestaltung der Spiritualität heisst Um-Gestaltung des Lebens, und Umgestaltung bedeutet einen wachsenden Gleichklang mit der Gesinnung Christi“. Alles Sinnen, Denken und Betrachten wird in uns immer christusähnlicher, weil sein Geist die Kraft ist, die uns am Leben erhält (:78). Und so hält Nouwen (:47) fest: „Der Weg des Kreuzes, Gottes Weg nach unten, wird unser Weg, nicht weil wir versuchen, Jesus nachzuahmen, sondern weil wir durch unsere Beziehung zu seinem Geist in einen lebendigen Christus verwandelt werden.“ Diesen Weg möchten wir uns nun vergegenwärtigen.

2.7.2 Der Raub (V. 6) – ὁ ἀρπαγμός (*ho harpagmos* = das „An-sich-Reissen“; die Beute, der Raub)

Phil 2,6: ... ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ...

Der, weil er in Gottes Gestalt war, es nicht für ein [gierig] festzuhaltendes Raubgut hielt, Gott gleich zu sein, ...

Die Bedeutung von μορφή wird unterschiedlich aufgefasst. Im Neuen Testament finden wir das Wort neben Phil 2,6f nur noch in Mk 16,12 (Coenen & Haacker 2010:761). Was ich hier mit „Gestalt“ wiedergegeben habe, muss allerdings noch genauer erklärt werden, da es sonst missverständlich sein könnte. Während z.B. Haubeck & von Siebenthal (2007:1073) (vgl. Bauer (1988:1069)) neben „Gestalt“ auch „äussere Erscheinungsform“ als mögliche Übersetzungen angeben, lehne ich letztere Variante entschieden ab, da sie leicht eine „äussere, sichtbare Hülle“ als

Übersetzung suggeriert. Lohmeyer (1974:91) geht weiter und meint, „Gestalthaftigkeit“ sei Zeichen und Inbegriff des göttlichen *Wesens* – dennoch sei diese nicht mit „Wesen“ gleichzusetzen. Gnllka (1968:114) schreibt: „Eine Gestalt hat man, aber man ist nicht in ihr.“ Mit μορφή könne weder „Gestalt“, „Stellung“ noch „Status“ gemeint sein. Vielmehr sei damit „die das Sein von seinem Wesen her prägende Daseinsweise“ (:114) gemeint. Dagegen schreiben Coenen & Haacker (2010:761), in Gnllkas Übersetzung der „Daseinsweise“ liege ein dem Text fremdes *Substanzdenken* vor, dass dem direkten und von gnostischer Anschauung geprägten Übersetzen mit „Substanz“ oder „Wesen“ (οὐσία) zu *nahe* komme. Dennoch gehe es in Phil 2,6f auch nicht um einen „blossenen Wechsel der äusseren Erscheinungsformen“, wobei das Wesen des Trägers unberührt bliebe (:761). Das kollidiert „mit V. 6b, der die Gottgleichheit des Präexistenten betont ... [und] mit V. 7c.d, wo in anthropologisch grundsätzlicher Weise seine Menschwerdung beschrieben wird“ (:761). Coenen & Haacker (:762) denken, μορφή dürfte „am ehesten die *spezifische Gestalt* meinen, an der die *Identität, Position* oder auch *Stellung* der betreffenden Person hängen“.

Wie sollen wir diesen Begriff nun verstehen? De Boor (1957:75) schreibt, „Gestalt“ dürfe nicht gegensätzlich zu „Wesen“ verstanden werden – in der Gestalt drücke sich gerade das Wesen aus (:75). Wir können festhalten, dass μορφή dem Wesensbegriff zumindest nahe kommt und irgendwo zwischen den deutschen Begriffen „Gestalt“ und „Wesen“ liegt. Aufschlussreich sind Barclays (2006:48) Ausführungen: Μορφή meine „die *eigentliche, unveränderliche Gestalt*, die jemand oder etwas hat“ (:48). So bleibe die eigentliche μορφή eines Menschen etwa stets dieselbe. Paulus verwende hier diesen Begriff, um zu zeigen, dass Jesus seinem unveränderlichen Kern nach göttlich ist und bleibt (:48). Hierzu Schlatter (1964:75): „Paulus beginnt mit der vollkommenen Einheit, in der Jesus als der Sohn Gottes mit dem Vater steht.“

Während Bauer (1988:1669f) das Verb ὑπάρχω quasi als Ersatz für εἰμί darstellt, ist Barclay (2006:47) der einzige Ausleger, der dieses Verb genauer beleuchtet. Er meint, ὑπάρχω beschreibe das, was *unveränderlich* sei, was einem nicht geraubt werden könne. Dies bekräftigt m.E. eine Übersetzung von μορφή irgendwo zwischen „Gestalt“ und „Wesen“. De Boor (1957:75) übersetzt ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων wörtlich sogar mit „in Gottes Gestalt *wesend*“: Diese altertümliche Übersetzung gefällt mir sehr, zumal ich finde, dass sie den genauen Wortsinn gut wiedergibt.⁸

Hier ist noch zu erwähnen, dass ὑπάρχων eine Partizipialform ist. Meist wird sie in *konzessivem* Sinn (vgl. z.B. Haubeck & von Siebenthal 2007:1073) übersetzt, im Sinne von „*Obwohl* er in Gottes Gestalt war, hielt er es nicht für ein [gierig] festzuhaltendes Raubgut, Gott gleich zu sein.“ Ich selbst übersetze diesen Satz jedoch bewusst *kausal* – was der Auslegungstradition gemäss sehr unkonventionell erscheinen mag. In 2 Kor 8,9b (eine wichtige Stelle in Bezug auf Phil 2,5-11!) wird aber eine ähnliche Aussage gemacht: „Denn ihr kennt die Gnade unseres Herrn Jesus Christus: *obwohl* er reich ist, wurde er doch arm um eurer willen, damit ihr durch seine Armut

⁸ Der μορφή-Begriff wird in der nachfolgenden Auslegung zu V. 7 (2.7.3) weiter behandelt.

reich würdet.“ [Hervorhebung S. L.] (Luth 1984) Auch *dieses* „obwohl“ könnte meiner Meinung nach *kausal* übersetzt werden. Gerade *weil* Jesus Christus reich ist, wurde er arm um unsertwillen (das ist gerade seine Gnade! 2 Kor 8,9a!), und gerade *weil* Jesus Christus in Gottes Gestalt war, hielt er nicht an seinem Gott-gleich-Sein fest (s.u.). Jesus überlegte nicht, was er zu verlieren hätte, sondern er sah uns Menschen und konnte, ja wollte nicht anders, als uns zu lieben, als herunter-zusteigen und für und mit uns zu sterben, damit wir mit ihm leben können.⁹

Schliesslich müssen wir einen letzten Ausdruck klären: „Das Gott-gleich-Sein“ (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) hielt Jesus Christus nicht für „ein [gierig] festzuhaltendes Raubgut“ (ἄρπαγμόν). Coenen & Haacker (2010:104) (vgl. Bauer 1988:218) schreiben: „ἄρπαγμός ... hat in der profanen ... [alt-griechischen Sprache] ... die Bedeutung *das Rauben*, was aber in Phil 2,6 keinen Sinn gibt.“ Dieses ἄρπαγμός ist ein sogenanntes „Hapaxlegomenon“ (s. 2.4.1; vgl. Gnllka 1968:115). Gnllka (:116) und G. Barth (1979:42) meinen, es handle sich hier um eine *Redensart*: Letzterer vergleicht sie mit der deutschen Redewendung „etwas für ein gefundenes Fressen halten“. Ich finde, dieser bildhafte Vergleich hilft uns sehr beim Verständnis dieses Textes. Die Auslegetradition hat den besagten Begriff oft mit ἄρπαγμα gleichgesetzt, das im negativen Sinn „Beute“, im positiven etwa „Glücksfund“ oder „Gewinn“ heissen könne (Coenen & Haacker 2010:104).

Schlatter (1964:76) kommentiert, dass Jesus Christus in seiner Sohneswürde nicht einen Raub sah, den er eigenmächtig für sich sichern wollte – vielmehr sah er darin „die Gabe der göttlichen Liebe, in deren Gebrauch die Liebe ihn leitet“ (:76). Während Satan das Gleichsein mit Gott tatsächlich für einen Raub hielt (Lohmeyer 1974:92, De Boor 1957:76), sah es Jesus Christus als reines Geschenk der Liebe, als freie Gabe seines Vaters (:76). Liebe sucht nicht das Ihre (1 Kor 13,5; vgl. S. 17)! Nun verfolgen wir den *konkreten* weiteren Verlauf des Weges Jesu Christi.

2.7.3 Die Entäusserung (V. 7) – von κενόω (*kenōō* = entleeren, gering machen, entäussern)

Phil 2,7: ... ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι ἐρεθὲς ὡς ἄνθρωπος ...

... sondern sich selbst entleerte, Sklavengestalt annahm [und] in Gleichheit der Menschen wurde – auch¹⁰ in Bezug auf [seine] konkrete Erscheinung wurde er als Mensch erkannt.

Dieser Vers beginnt mit einem Gegensatz zu V. 6b – Jesus hielt nicht an seinem Gott-gleich-Sein fest, „sondern“ (ἀλλὰ) „er entleerte sich selbst“ (ἑαυτὸν ἐκένωσεν). Die Grundform von ἐκένωσεν lautet κενόω und heisst tatsächlich ursprünglich „entleeren“ (u.a. Rienecker 2003:458), auch wenn u.a. in der Luth und Schl das Verb mit „entäussern“ übersetzt wird. Barclay (2006:49) erklärt, dieses Verb werde gebraucht, „wenn ein Gefäss bis auf den letzten Rest geleert oder wenn etwas bis auf den letzten Tropfen ausgegossen wird“. De Boor (1957:78) meint, „statt des für uns

⁹ Auf S. 17 wird der Grund für dieses Sein und Handeln genauer erörtert.

durch lange kultische Gewöhnung schon wieder ‚schön‘ gewordenen und ‚erbaulichen‘ Ausdrucks ‚Er entäusserte sich‘“ sollte man tatsächlich wohl besser den herben, wörtlichen Sinn des Verbs anwenden. Wunderschön fügt De Boor (1957:78) hinzu:

So also müssen wir Jesus, den Menschen Jesus, auf Erden sehen! ‚Gottmensch‘ heisst gerade nicht ‚halb Mensch, halb Gott‘. Jesus ist gerade nicht ein verkleideter Göttersohn, unter dessen dürftiger Verhüllung ‚eigentlich‘ lauter Gold und Silber hervorblitzt. Ganz gewiss, es bleibt das Ungeheure, ohne das es keine Rettung für uns und die Welt gäbe: Dieser Mensch Jesus ist Gott!

Ein weiterer wichtiger Hinweis für das Verständnis dieses Verses liefert Rienecker (2003:458): Er sagt: „Überall, wo ἐαυτὸν vorangestellt wird, geschieht es um des Nachdrucks willen; es lässt ... den immensen Inhalt des geopfertem Gutes hervortreten.“ *Sich selbst* hat Jesus Christus entleert.

Freiwillig hat dieser „Sklavengestalt angenommen“ (μορφῇ δούλου λαβών). Wieder ist hier von μορφή die Rede – nur ist dieses Mal von der *Sklaven*-, nicht von der *Gottes*gestalt die Rede. Was wir aber unter V. 6 über μορφή gesagt haben (vgl. S. 12f), gilt auch hier! Auf unsere Situation angewandt bedeutet dies: Jesus hat nicht wie ein Schauspieler eine Rolle gespielt, sondern war *wirklich* Mensch (vgl. Barclay 2006:49). Ist es aber nicht verblüffend, dass in V. 7 zuerst vom *Sklavensein* und erst dann vom *Menschsein* die Rede ist (vgl. Gnllka 1968:119f)?

Was ist hier mit „Sklave“ (δοῦλος) gemeint? Während z.B. Eckey (2006:85) den *sozialrechtlichen* Aspekt des Sklavendaseins betont, so verbindet Lohmeyer (1974:94) den Sklavensbegriff mit Jes 53, wo wir vom עֶבֶד (= „Knecht, Sklave“) Jahwes¹¹ lesen. G. Barth (1979:42) lehnt beide Hypothesen ab und meint, das *Menschsein selbst* sei als Sklavendasein gemeint. Ich denke nicht, dass dies abschliessend geklärt werden kann: Den Begriff δοῦλος sehe ich in V. 7 irgendwo in der Schwebe zwischen diesen verschiedenen Ansätzen (wobei ich die Gottesknechtshypothese wegen ihres starken innerbiblischen Zeugnisses sehr begrüsse). G. Barths Argumentation geht m.E. stark auf Gnllka (1968:119) zurück: Dieser meint, die Entleerung werde anhand dieser Sklavengestalt verdeutlicht, wobei δοῦλος v.a. den *grundlegenden Wandel* von der Gottes- in die Sklavengestalt skizziere (:117-119). Aber aufgepasst: Hier muss wieder in Anbetracht des Begriffes μορφή betont werden, dass keine „Metamorphose“ stattfand (De Boor 1957:78). De Boor (:78) schreibt, „in Gestalt Gottes wesend“ (ὑπάρχων) sei in sich selbst ewig und nicht verlierbar (vgl. S. 13f). Und weiter: „Auch über dem Menschen Jesus auf dem Leidensweg und gerade über Ihm steht Gottes ‚Das ist Mein lieber Sohn, an welchem Ich Wohlgefallen habe‘.“ (:78) Ähnlich drückt das Schlatter (1964:77) aus: „Die Liebe des Vaters bleibt ihm auch jetzt, da er sich seiner Herrlichkeit entäussert hat und als Knecht ... vor ihm steht. In dieser Liebe ... ruht sein Anteil an der göttlichen Herrlichkeit unverletzt; durch sie ist ihm die göttliche Gestalt auch in seiner Erniedrigung gesichert.“ Ist es nicht unglaublich, dass gerade *dieser Sklave* zum *Herrn* wird (V. 9-11; vgl. S. 21f)?

¹⁰ Zur Betonung der Steigerung und Präzision habe ich καί mit seiner Nebenbedeutung „auch“ übersetzt.

¹¹ „A. Jeremias hat kürzlich behauptet, ‚Lamm‘ sei im Aramäischen auch durch ‚Knecht‘ zu übersetzen. Ganz schön, im Hinblick auf Jes. 53!“ (Bonhoeffer 1997:193) Das ist in der Tat „ganz schön“!

Derselbe *steigernde* und *konkretisierende* Gedankengang, den wir bei der Entleerung (V. 7a) und Annahme der Sklavengestalt (7b) gesehen haben, findet sich nun auch in V. 7c und 7d (Gnilka 1968:117f). Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (V. 7c) – „er wurde in Gleichheit der Menschen“. Jesus reiht sich in die Geschichte und Begrenztheit der Menschen (Plural!) ein! Das Wort ὁμοίωμα kann „Gleichheit“, aber auch „(Ab-)Bild“ bedeuten (Haubeck & von Siebenthal 2007:1073). Während Bauer (1988:321) „menschenähnlich“ übersetzt, meinen Coenen & Haacker (2010:808), es sei in der Vergangenheit immer wieder versucht worden, diese *Gleichheit* zu schmälern. Im Zusammenhang mit V. 7d plädiere ich entschieden für „*Gleichheit* der Menschen“ (vgl. auch Gnilka 1968:121). Wir haben es hier mit der *vollen* Inkarnation zu tun! Eindrücklich bringt das Bonhoeffer (2001:51) auf den Punkt: „... seht den menschengewordenen Gott, das unergründliche Geheimnis der Liebe Gottes zur Welt. Nicht einen Idealmenschen, sondern den Menschen wie er ist, nicht eine Idealwelt, sondern die wirkliche Welt ... Gott wird Mensch, wirklicher Mensch.“ In Hebr 2,17a lesen wir: „Daher musste er in allem seinen Brüdern gleich werden“ (Luth)! *In allem* musste er uns gleich werden und *in allem* wurde er auch versucht wie wir – mit einem Unterschied: Er blieb *ohne* Sünde (Hebr 4,15) – so aber trug er *alle* Sünde am Kreuz!

Im „Licht“ dieser Entleerung und Inkarnation können wir festhalten, dass δοῦλος also durch ἄνθρωπος erläutert und konkretisiert wird. Γενόμενος kommt vom Verb γίνομαι und beschreibt keinen Zustand, sondern etwas *Werdendes* (Barclay 2006:49). Mit Teilvers 7c endet sozusagen der Beschrieb der *Menschwerdung*. Diese Bewegung kommt in V. 7d vorläufig zur Ruhe (Gnilka 1968:120), wenn es heisst: καὶ σχήματι εὑρεθείς ὡς ἄνθρωπος – „auch in Bezug auf [seine] konkrete Erscheinung wurde er als Mensch erkannt“. „Die Welt Gottes ist gänzlich verlassen, die niedere Menschenwelt ist endgültig erreicht“, schreibt Gnilka (:118). Εὑρεθείς kommt vom Verb εὑρίσκω („finden“), das übertragen auch „erkennen“ oder „wahrnehmen“ bedeuten kann (Bauer 1988:657f). Als hier vorliegendes Partizip Passiv kann es mit „befunden werden“ oder „sich erweisen“ übersetzt werden (Haubeck & von Siebenthal 2007:1073). Nun ist also vollends von Christi *Menschsein* die Rede. Und zwar wurde er seiner σχῆμα nach als Mensch erkannt: Dieser Begriff kann u.a. „Haltung“, „äussere Erscheinung“ oder „Aussehen“ heissen (Haubeck & von Siebenthal 2007:1073). Wie μορφή können wir im Deutschen auch σχῆμα mit „Gestalt“ übersetzen (Barclay 2006:48). Der Unterschied ist aber, dass σχῆμα eher die äussere Form meint, die sich von Zeit zu Zeit und je nach Situation verändert (:48). Barclay (:48) schreibt: „Säuglinge, Kinder, Jugendliche, Erwachsene und Alte besitzen stets die *morphe* der Menschennatur, doch das äussere *schema* ist verschieden.“ Μορφή nimmt Bezug auf etwas *objektiv Vorhandenes*, während σχῆμα mehr über die *Art und Weise* aussagen möchte, wie sich etwas seiner „Aussenwirkung nach dem Betrachter darstellt“ (Coenen & Haacker 2010:764). Eckey (2006:86) spricht im Falle von σχῆμα von der „spezifischen Erscheinungsweise“, was den Wortinhalt m.E. gut trifft. Σχήματι steht übrigens im *Dativus respectus/relationis* (Haubeck & von Siebenthal 2007:1377) – *in Bezug und Hinsicht* auf seine konkrete, äussere Erscheinung wurde Jesus Christus von seiner Aussenwelt als

Mensch erkannt und wahrgenommen. Er war wirklicher Mensch, nicht nur ein Himmelwesen, das in einer Menschenhülle erscheint (Eckey 2006:86) – also nicht „wie etwa in der griechischen Mythologie Götter in Menschengestalt auf die Erde kommen“ (G. Barth 1979:42) und ihre Privilegien doch nicht wirklich ablegen (vgl. S. 15). Jesus war kein „Pseudomensch“, er war es ganz.¹² Und doch war er auch ganz Gott! Aber gerade in der Aufgabe seiner göttlichen Privilegien sehe ich seine wahre göttliche Grösse. So De Boer (1957:78f):

Die ‚Gestalt Gottes‘ und die ‚Art der Sklaven in Gleichheit der Menschen‘ ist gleichzeitig in Jesus da ... Man kann es nur im kühnsten Denkwiderspruch aussprechen: Das eben ist die wahre Gottheit Jesu, alle ‚Gottheit‘ abzulegen und Sklavengestalt zu wählen.

Gott ist Gott, weil er auf sein Gott-gleich-Sein verzichten kann. Das ist Liebe. Liebe gibt sich hin und schaut nicht auf sich selbst (Joh 3,16; Röm 8,32; 1 Joh 3,16). Sie sucht nicht das Ihre (1 Kor 13,5), was auch in unserem Kontext in Phil 2 zum Ausdruck kommt: „... und ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was dem andern dient“ (Phil 2,4; Luth). „Nicht das Meine suchen“ bedeutet nach Phil 2,20f: Das suchen, was Jesu Christi ist (Phil 2,21). Einander zu lieben und „eines Sinnes zu sein“ geschieht nur *im Herrn* (Phil 4,2). Christus und der Vater sind eins (Joh 10,30), und nur in *dieser* Einheit finden auch die Nachfolger Christi Einheit untereinander (Joh 17,21-23)! Nicht im Schauen auf den vorbildlichen Weg, den Jesus Christus auf dieser Erde gegangen ist, sondern in der Gemeinschaft mit ihm (vgl. S. 12): in ihm und er in uns; denn ohne ihn können wir nichts tun (Joh 15,5). Wie können wir aber mit ihm in Gemeinschaft treten? Wir können es nicht. Aber er kann es. Er kommt zu uns. Bonhoeffer (1937:277) schreibt: „Gott selbst nimmt die Gestalt des Menschen an und kommt zu ihm“ (:277). Und wie er zu uns kommt! Der Vater hat seinen Sohn „in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“ (Röm 8,2f; vgl. :277) in diese Welt gesandt. Nicht minder hart schreibt Kierkegaard (1979:64):

Wenn mir Macht gegeben wäre, ein einziges Wort oder einen einzigen Satz so auszurufen, dass er sich einprägen müsste und niemals vergessen würde – meine Wahl wäre getroffen, ich habe das Wort, ich würde sagen: Unser Herr Jesus Christus war – Nichts; gedenke dessen, o Christenheit!

Jesus Christus wurde zum Knecht aller Knechte¹³ – gerade „er, der über Legionen Engel gebieten konnte, ja über Bestand und Untergang der Welt, er ging wehrlos umher“ (:38)! Dieser bis in den Kreuzestod reichenden Erniedrigung gehen wir im nächsten Kapitel nach.

2.7.4 Die Erniedrigung (V. 8) – von ταπεινόω (*tapeinoō* = erniedrigen)

Phil 2,8: ... ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γινόμενος ὑπὸ ἥκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

¹² Deshalb verzichte ich auch bewusst auf die Übersetzung „äussere Erscheinung“ für σχῆμα – eine solche Übersetzung steht m.E. in der Gefahr, der Vorstellung einer rein optischen, oberflächlichen Menschwerdung Tür und Tor zu öffnen. Vielmehr geht es um die *konkrete* Menschwerdung – auch äusserlich, aber nicht nur!

¹³ Der wahre *servus servorum* („Knecht der Knechte“) ist nur der Sohn Gottes – und kein anderer (vgl. Kierkegaard 1980:59)!

Er erniedrigte sich selbst [und] wurde gehorsam bis zum Tod, sogar [bis]
zum Tod am Kreuz.

Phil 2,8 beginnt mit den Worten ἐταπείνωσεν ἑαυτόν – „er erniedrigte sich selbst“. Das Verb „erniedrigen“ (ταπεινῶ) kommt interessanterweise aus dem gleichen Wortfeld wie „Demut“ (ταπεινοφροσύνη – vgl. Phil 2,3!) (Coenen & Haacker 2010:254). Wie in V. 7a (s. S. 14f) begegnen wir auch hier diesem ἑαυτόν – *sich selbst* erniedrigt er. Jesus hat seinen Weg *gewählt*! Eine weitere Parallele zu V. 7 liegt im erneut auftauchenden γινόμενος: Wir sahen, dass damit etwas *Werdendes* beschrieben wird (s. S. 16; vgl. Barclay 2006:49). Γινόμενος ὑπήκοος (vgl. Phil 2,12: ὑπηκούσατε) heisst, dass er „gehorsam wurde“, dass das also kein fester und gegebener Zustand war. „So hat er, obwohl er Gottes Sohn war, doch an dem, was er litt, *Gehorsam gelernt*. Und als er vollendet war, ist er für alle, die ihm gehorsam sind, der Urheber des ewigen Heils geworden“ [Hervorhebung S. L.] (Hebr 5,8f; Luth). Jesu Leiden auf seinem Weg nach unten lehrten ihn Gehorsam!

In diesen Gehorsam möchte er uns hineinnehmen, dass wir teilhaben an seiner Herrlichkeit. In Röm 5,19 lesen wir: „Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten.“ (Luth) Jesus Christus („der Eine“ in Röm 5,19b) setzt den tötenden Sog der Sünde ausser Kraft, der seit Adam (der „eine Mensch“ in V. 19a) wütete. Bonhoeffer (1937:209) schreibt:

So war der menschengewordene Sohn Gottes beides, Er selbst und die neue Menschheit. Was er handelte, handelte er zugleich für die neue Menschheit, die er in seinem Leibe trug. So ist er ein zweiter Adam, der ‚letzte‘ Adam (1Kor15,45) ... Auch Adam trug die ganze Menschheit in sich. In ... ‚Adam‘ (Mensch) fiel ‚der Mensch‘ (Röm5,19). Christus ist der zweite Mensch (1Kor15,47), in dem die neue Menschheit geschaffen wird. Er ist der ‚neue Mensch‘.

Der Nachfolger ist „zusammen mit Christus gestorben“ (Röm 6,8; Kol 2,20), „zusammen mit Christus gekreuzigt“ (Röm 6,6; Gal 2,19b), „zusammen mit Christus begraben“ (Röm 6,4; Kol 2,12), ein „Zusammengepflanzter (mit) der Gleichheit seines Todes“ (Röm 6,5) (vgl. Bonhoeffer 1937:211). Der mit Christus gestorbene und gekreuzigte Mensch wird eben darin aber auch mit Christus leben (Röm 6,8; 2 Kor 7,3; Eph 2,5; Kol 2,12; 1 Thess 5,10; 2 Tim 2,11) (vgl. :211). Paulus schreibt an die Römer: „Wenn nun der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt.“ (Röm 8,11; Luth) Der Geist Gottes macht lebendig (2 Kor 3,6b)! Diese Mitauferweckung geschieht nur, weil Christus auch wirklich an unsere Stelle getreten ist, *für* und *mit* uns leidet und stirbt – weil er wirklich unser Fleisch trägt (Joh 1,14; Röm 8,3; Hebr 2,14-17) (vgl. Bonhoeffer 1937:212). In Röm 8,29 heisst es: „Denn die er ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, dass sie gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes, damit dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.“ (Luth) Jesus Christus ist der Erstgeborene, er ist der Neuanfang – deshalb ist er auch der „zweite Adam“ (vgl. Röm 5,12-21)! Und damit verbunden verrät uns Hebr 2,11 mehr über unsere Bruderschaft mit Christus: „Denn weil sie alle von einem kommen, beide, der heiligt und die geheiligt werden, darum schämt er

sich auch nicht, sie Brüder zu nennen.“ (Luth) In allem musste Christus seinen Brüdern gleichwerden, damit er ihnen auch aus ihrer Not heraushelfen konnte (Hebr 2,14-17). An unserer Stelle und für uns wurde Christus zur Sünde gemacht – gerade er, „der von keiner Sünde wusste“ (2 Kor 5,21)! Nur der Sündlose kann unsere Sünde am Kreuz tragen (vgl. S. 16). Darin ist Jesus Christus dem ersten Adam haushoch überlegen! Christus ist und bleibt aber „nicht nur einer, sondern er macht uns alle mit sich selber ‚zu einem Einzigen‘ (Gal 3,28), zu einer neuen Menschheit“, schreibt Ratzinger (2007:384). Er ruft uns in diese neue Menschheit und daher in die Gemeinschaft mit Gott hinein: „Wie der (erste Mensch, Adam) von der Erde irdisch war, so sind es auch seine Nachfahren. Und wie der, der vom Himmel kommt, himmlisch ist, so sind es auch seine Nachfahren“ (1 Kor 15,48).“ (:384) Wir werden mitverwandelt in dasselbe Bild!¹⁴

Was wir soeben angeschaut haben, handelt von einem Wunder, das kein anderer Mensch für uns hätte tun können. Bis ans Ende liebend (Joh 13,1) gibt dieser zweite Adam sein Leben für uns hin und erträgt all das Böse, das ihm so Fremde, für und anstelle von uns (vgl. Ratzinger 2007:384). Sein Weg führte ihn nach Phil 2,8b „bis zum Tod, sogar [bis] zum Tod am Kreuz“ – μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Μέχρι meint das Mass, den Grad (Bauer 1988:1043f) dieses Gehorsams, dieses Weges der Selbsterniedrigung: *bis in den Tod!* θανάτου δὲ σταυροῦ konkretisiert diese Aussage, wobei δέ steigernd wirkt (Rienecker 2005:459). „In eine tiefere Schmach und Schande kann ein Mensch nicht sinken“, schreibt Eckey (2006:86) zu recht.

Doch gerade *dieser* Tod ist der Beweis dafür, dass sich Jesus wirklich ganz erniedrigt hat – da, an diesem absoluten Tiefpunkt angelangt, liegt der Grund der Herrschaft und des Sieges Jesu (vgl. Schlatter 1964:79). Gerade durch sein Sterben (und unser Sterben mit ihm!) kommen wir zum Leben, das er selbst ist (vgl. S. 20): Christus ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14,6). Die Liebe Gottes wird für mich darin konkret, dass er seinen Sohn für mich in den Tod gibt¹⁵, wodurch ich Leben erhalte, weil dieser mein Leben wird (Phil 1,21). Der Geist, der lebendig macht (2 Kor 3,6) und Christus von den Toten auferweckt hat, der wird auch uns lebendig machen, wenn der Geist in uns wohnt (Röm 8,11). „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit dem Christus in Gott.“ (Kol 3,3; Luth) Mein Leben ist mit Christus in Gott zu suchen, mein Tod geschah mit Christus auf Golgatha (vgl. S. 18). Aber es ist noch verborgen in dem (Kol 3,3), in welchem allein alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind (Kol 2,3). Wir erinnern uns: In Phil 2,5-9 geht es um viel mehr als um eine exemplarische Vorstellung, um ein Ideal, wonach wir streben sollten (s. u.a. S. 12+17). Es geht darum, dass ich meinen Weg in Christi Weg zu finden und anzunehmen weiss. Deshalb schreibt Paulus in Gal 6,17b, dass er die „Malzeichen“ (στίγματα) Jesu Christi an seinem eigenen Leib trage. Es geht nicht um ein billiges Nachäffen (vgl. Kierkegaard 1979:12), sondern um ein echtes Hinein-genommen-Werden (vgl. S.

¹⁴ Zu dieser Gleichgestaltung s. auch die Ausführungen zu V. 5 auf S. 12.

¹⁵ Vgl. Joh 3,16, wo οὕτως [*hútōs*] die Art und Weise dieser Liebe charakterisiert, die nämlich eine *hingebende* ist!

12) in sein Leiden – wobei es letztlich *sein* Leiden bleiben wird. Eine Schlüsselstelle des Phil sehe ich in Phil 3,10f: „Ihn möchte ich erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden und so seinem Tode gleichgestaltet werden, damit ich gelange zur Auferstehung von den Toten.“¹⁶ Meiner Meinung nach geht es im Phil um diese Erkenntnis Christi, um die Gemeinschaft seiner Leiden, um die Gleichgestaltung seines Todes, um mit ihm auch in der Auferstehung gleich zu sein (vgl. Röm 6,5; 8,17; vgl. Phil 1,29f). Es geht im Christushymnus m.E. zutiefst um meine *Identifikation* mit Christus, um meine *Identität* in ihm! Ich existiere nicht mehr als ein abstraktes, losgelöstes Ich – mein Ich ist ganz in ihm, meine Existenz, mein ganzes Sein ist in ihm verborgen (vgl. Kol 3,3). Watchman Nee (1998:31) schreibt: „Als der Herr Jesus am Kreuz starb, wurde er dort nicht nur für die Sünder gekreuzigt, ... sondern er starb dort am Kreuz gemeinsam mit den Sündern.“ Doch dieser „Tod schliesst die Tür zum Leben auf“ (:63). Bonhoeffer (1937:106) meint: „Niemand hat grössere Liebe, denn die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde. Das ist die Liebe des Gekreuzigten.“ Diese Worte werden in genialer Weise von folgenden Gedanken Kierkegaards (1979:112) präzisiert: „Und mehr vermag doch kein Freund zu tun als höchstens, dass er durch seinen Tod einem anderen das Leben *rettet*; Er aber, Er hat mir durch seinen Tod das Leben *gegeben*; ich, ich war tot, und Sein Tod gab mir das Leben.“

Dieses Kapitel möchte ich mit folgenden Worten Ratzingers (2007:302) schliessen und damit gleich zum nächsten überleiten: „Das Kreuz ist nicht Ende, sondern neuer Beginn ... Es öffnet den Horizont für ein neues Handeln Gottes ... Gott scheitert nicht.“

2.7.5 Die Erhöhung (V. 9) – von ὑπερυψώω (*hyperypsoō* = über die Massen erhöhen)

Phil 2,9: διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα, ...

Darum hat Gott ihn auch zur höchsten Höhe erhöht und hat ihm aus Gnaden den Namen geschenkt, der über jedem [anderen]¹⁷ Namen [ist].

Das kleine, fast unscheinbare Wörtchen διὸ am Anfang dieses Verses hat eine gewaltige Wirkung. Hier findet in Phil 2,6-11 nicht nur wie an einem Scharnier der „Wechsel“ (oder wie es Lohmeyer 1974:96 ausdrückt: „Peripetie“) zwischen Erniedrigung und Erhöhung statt, „sondern es wird auch die gehorsame Erniedrigung als der Grund für die Erhöhung bezeichnet.“ (G. Barth 1979:43) Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν – „darum hat Gott ihn auch zur höchsten Höhe erhöht“. Mit diesem Vers können wir auch einen *Subjektwechsel* beobachten: War es in den vorhergehenden Versen der Sohn selbst, so handelt nun der Vater (u.a. Eckey 2006:86). „Nachdem der Sich-Erniedrigende am tiefsten Punkt seines Weges angekommen ist und es mit ihm zu Ende zu sein scheint, greift Gott handelnd ein“, schreibt (Gnilka 1968:125). *Gott* ist es, er seinen Sohn erhöht

¹⁶ Zu dieser Gleichgestaltung s. auch die Ausführungen zu V. 5 auf S. 12.

¹⁷ Zu dieser Ellipse, also Auslassung von „andere[n]“, s. Haubeck & von Siebenthal (2007:1073).

(vgl. Apg 2,36). Doch das Verb, das hier verwendet wird, beschreibt mehr als nur „erhöhen“, wie es z.B. in der Luth übersetzt ist. Die Elb kommt dem eigentlichen Wortsinn bereits näher, wenn es heisst, dass „Gott ihn auch hoch erhoben“ habe. Ὑπερυψώ heisst „über die Massen erhöhen“ (Haubeck & von Siebenthal 2007:1073) oder „zur höchsten Höhe erheben“ (Bauer 1988:1678). Es könnte auch mit „übererheben“ übersetzt werden.¹⁸ Christus ist auferstanden! An jenem Tag hat „Gott von Neuem und für alle Ewigkeit unter den Menschen Wohnung gemacht hat ... Siehe ich bin bei euch ..., nicht der ferne, sondern der nahe Gott, das ist Ostern.“ (Bonhoeffer 2001:88)

De Boor (1957:81) schreibt: „Der tiefen hingebenden Liebe des Sohnes entspricht die gewaltige, erhöhende Liebe des Vaters.“ So tief der Sohn sich erniedrigt hat, so hoch erhöht ihn der Vater, der „ihm aus Gnaden den Namen geschenkt hat, der über jedem [anderen] Namen [ist]“ – καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομάτων. Hinter dem, was ich mit „aus Gnaden geschenkt“ übersetzt habe, steht das Verb χαρίζομαι. Schnell erkennt man die Nähe zu χάρις („Gunst, Dank, Wohlwollen“) und χάρισμα („aus Wohlwollen geschenkte Gabe“) (Coenen & Haacker 2010:817). Im ganzen Neuen Testament ist nur *hier* von einer χάρις die Rede, die dem Sohn Gottes zuteil wird (Gnilka 1968:125)! „Der Name“ (τὸ ὄνομα), von dem hier die Rede ist, ist also ein *Gnadengeschenk* vom Vater an seinen geliebten Sohn. Heisst das: Der Sohn lässt sich begnaden, er wird begnadigt?! Das erwartet man doch von allen anderen Menschen – aber nicht von *diesem* Menschen! Ich kann mir diese Sache nicht anders erklären, als dass sich hier wieder die *Identifikation* zeigt, die wir auf S. 20 bereits angesprochen haben: Nicht nur ich soll und darf mich mit Jesus Christus identifizieren – Jesus Christus selbst hat sich bereits mit mir identifiziert! Meine Identität in Christus, seine Identität in mir: Wir haben es hier mit einem geheimnisvoll *wechselseitigen* Geschehen zu tun. Er ist an meinen Platz getreten und wurde an meiner Stelle begnadigt, er mit mir und ich mit ihm. Jesus Christus lässt sich wegen und mit mir vom Vater beschenken! Glaube ich es, dass ich zusammen mit ihm ein vom Vater Beschenkter bin?

Aber um welchen Namen mag es hier gehen? Gemeint ist wohl der Name, der in V.9f bereits angedeutet, ja antizipiert ist, in V. 11 aber vollends zum Ausdruck kommt: κύριος Ἰησοῦς Χριστός – **Herr** (ist) Jesus Christus! Der Gottesname *Jahwe* wurde in der „Septuaginta“ (s. Fusszeile) mit ebendiesem κύριος übersetzt. Der Herrenname Gottes ist/wird auch der Name des Sohnes (vgl. Offb 19,16; vgl. Coenen & Haacker 2010:1384)! Umgekehrt können wir aber auch betonen: κύριος Ἰησοῦς Χριστός – Herr (ist) **Jesus Christus!**¹⁹ Er ist Herr, der Name dieses Kyrios ist eben *Jesus Christus!* Der Kyrios hat sich in *diesem* Menschen, der auch ganz Gott war, offenbart!

Wir müssen weiter bedenken, dass man in der Antike einem Namen eine viel grössere Bedeutung zumass, als wir das heute kennen. In unserer Kultur haben wir diese Sicht leider ver-

¹⁸ Dieses Verb findet sich im Neuen Testament nur in Phil 2,9, wobei es wohl an Ps 96,9 (bzw. 97,9) in der Septuaginta (LXX), der ursprünglichen griechischen Bibel, anknüpft (Coenen & Haacker 2010:985).

¹⁹ In der von mir konsultierten Literatur steht zuweilen der Kyrios-Name so stark im Vordergrund, dass m.E. die Gefahr besteht, dass sein *Träger* beinahe in den Hintergrund rückt. Aber letztlich geht es doch um *diesen*!

loren. Damals war „der Name untrennbar mit dem Wesen seines Trägers verbunden“ (G. Barth 1979:43). Er kennzeichnete die Stellung und Würde dessen, der ihn trug (:43). Mit κύριος Ἰησοῦς, dem wohl ältesten christlichen Glaubensbekenntnis (Coenen & Haacker 2010:930), anerkennt die Gemeinde Jesus Christus als ihren Herrn und als Weltherrscher (vgl. V. 10f)! Aber wie ist seine „Weltherrschaft“ beschaffen? „Nicht die Macht Jesu Christi zwingt die Menschen dazu, sich ihm zu unterwerfen, sondern die wunderbare Liebe Jesu Christi lässt uns in Ehrfurcht und Liebe vor ihm niederknien.“ (Barclay 2006:52) Es geht im Weg Jesu um Vollmacht aus der Ohnmacht – das ist seine Art zu herrschen! Gerade in Christi Erniedrigung liegt seine wahre Grösse, gerade in seiner Entleerung seine Göttlichkeit – gehorsam den Weg in die Tiefe gehend, bis ins Totenreich (1 Petr 3,19; 4,6; vgl. Eph 4,8f; vgl. Rienecker & Maier 2004:424)! Und damit ehrte er den Vater (V. 11). In Joh 10,17a lesen wir: „Darum liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben lasse“ (Luth). Echte Liebe ist Selbsthingabe (vgl. S. 17). Der Sohn liebt und gibt sich selbst hin, er lässt sein Leben für uns. Weil und indem der Sohn liebt, liebt ihn auch der Vater. In Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (Kol 2,9) – er ist das Abbild seines Vaters! In 1 Joh 3,16a heisst es: „Daran haben wir die Liebe erkannt, dass er sein Leben für uns gelassen hat“ (Luth). Jesus Christus hat seine „Seele gesetzt“ (wie der letztgenannte Vers wohl besser zu übersetzen wäre!), was uns seine Liebe erkennen lässt. Darin zeigt sich auch die Liebe seines Vaters, dass er seinen Sohn für uns hergibt (Joh 3,16; vgl. Röm 5,8). Die selbsthingebende Liebe des Sohnes ist eins mit der Liebe des Vaters. Durch seine Entsagung hat Christus seinem Vater alles, ja sich selbst hingegen – aber gleichzeitig haben der Vater und der Sohn auch uns alles hingegen. Es fehlt nichts, was noch hinzugetan werden könnte (Röm 8,32!; vgl. Schlatter 1964:79).

Phil 2,5-9 berichtet darüber, dass der Höchste zum Niedrigsten wurde – worin er sich gerade als der Höchste erweist! – bevor er dann von seinem Vater zum Höchsten „übererhöht“ wurde: Das ist das Wunder aller Wunder, das Geheimnis aller Geheimnisse! **Erniedrigung ist Erhöhung!** Dem in seiner Erniedrigung Erhöhten möchte ich nachfolgen und schliesse diesen Hauptteil mit den Worten Kierkegaards (1979:43): „Es gibt im Leben *eine* selige Freude: Christus nachzufolgen; und im Tode *eine* letzte selige Freude: Christus nachzufolgen zum Leben!“

2.8 Schlussfolgerungen aus dem ersten Hauptteil

Die Schlussfolgerungen aus dem ersten Hauptteil werden unter 4.1 aufgeführt, gefolgt von den Schlussfolgerungen aus dem zweiten Hauptteil. Aus meiner Sicht dient diese Gliederung der allgemeinen Übersichtlichkeit und besseren Verständlichkeit.

3. HAUPTTEIL 2: ERNIEDRIGUNG UND ERHÖHUNG JESU CHRISTI IN DER DOGMATIK KARL BARTHS

3.1 Begründung der Auswahl

George Hunsinger (2009:26) schreibt in seinem hervorragenden, preisgekrönten Werk Folgendes über Karl Barths theologisches Denken:

Karl Barth, oft als der bedeutendste Theologe des 20. Jahrhunderts bezeichnet, erfreut sich der zweifelhaften Ehre, in aller Munde zu sein, aber wenig gelesen zu werden. Dafür mag es viele Gründe geben; einer ist aber sicher der, dass die Lektüre von Karl Barths Werken eine eher entmutigende Erfahrung sein kann.

Ich hätte mir die Sache tatsächlich leichter machen können, wenn ich mich *nicht* für die nähere Betrachtung eines Theologen wie Karl Barth entschieden hätte. Aber genau dieser Herausforderung wollte ich mich stellen. Barth hat ein so reiches Schrifttum hinterlassen, dass man schnell den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sieht. Und noch uferloser ist die Fülle der Sekundärliteratur über ihn und sein Schaffen. Es ist nachvollziehbar, dass viele vor diesem grossen Berg zurückschrecken und ihn lieber umgehen.

Gerade in evangelikalen Kreisen fällt mir auf, wie wenig man über diesen Theologen weiss. Oft wird einseitig über dessen Schlagseiten diskutiert (die Karl Barth durchaus hatte). Die Gefahr ist mir durchaus bewusst, dass Barth in der hier vorliegenden Untersuchung wohl auch zu gut wegkommen mag. Es stimmt, dass man aus Fehlern lernt – auch aus seinen! Aber ich behaupte, dass man noch viel mehr lernt, wenn man auf die erfreulichen Seiten achtet und nach genauem Prüfen, das durchaus kritisch und ehrlich verlaufen soll, das „Gute“ behält (vgl. 1 Thess 5,21). Letztlich bleibt es meine Absicht, in dieser Arbeit ein – wenn nicht *das!* – Herzstück der Christologie Karl Barths genauer zu beleuchten. Ich bin daher gezwungen, ganze Bereiche aus dem Leben und Werk dieses Theologen auszublenden. Der hier zu betrachtende Sektor in Barths Theologie wird nicht untersucht, um ihn und sein Schaffen als ein Ganzes in ein besseres Licht zu rücken – vielmehr geschieht dies deshalb, weil er vielen Theologen im Beschrieb der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi (und insbesondere wie beide Momente zusammenfallen) aus meiner Sicht weit voraus ist. Ich bitte den Leser deshalb um die Bereitschaft und Offenheit, von diesem Theologen zu lernen.

3.2 Skizzierung der biografischen und theologischen Entwicklung Karl Barths

Blicke ich auf meinen Weg zurück, so komme ich mir vor wie einer, der, in einem dunklen Kirchturm sich treppaufwärts tastend, unvermutet statt des Geländers ein Seil ergriffen, das ein Glockenseil war, und nun zu seinem Schrecken hören musste, wie die grosse Glocke über ihm soeben, und nicht nur für ihn be-

merkbar, angeschlagen hatte. Er hatte das nicht gewollt und er kann und wird das nicht wiederholen wollen. (Karl Barth, zitiert nach Wehr 1979:8f)

Diese selbstkritischen Worte Karl Barths stammen aus seiner Festschrift anlässlich seines 70. Geburtstages. Im Folgenden möchten wir dieses abenteuerliche Leben genauer unter die Lupe nehmen, um herauszufinden, was es mit diesem ohrenbetäubenden Glockenschlag auf sich hatte.

3.2.1 Liberale Phase – oder wie der Stein ins Rollen kam

Karl Barth wurde am 10. Mai 1886 in Basel geboren (Bockmühl 2001:84). Drei Jahre nach seiner Geburt zog seine Familie nach Bern (Wehr 1979:11). Sein Vater war ebenfalls Theologe: Er war ehemaliger Schüler des bibeltreuen Theologen Johann Tobias Beck (1804-1878) (Bockmühl 2001:84). Karl Barth stammte also aus einem orthodoxen und frommen Pfarrhaus, was bei vielen liberalen Theologen²⁰ des 19. und 20. Jahrhunderts der Fall war – etwa bei Adolf von Harnack (1851-1930) und Albrecht Ritschl (1822-1889).

Barths Theologiestudium nahm seine Anfänge in Bern. Leider gelang es seinen damaligen Lehrern nicht, in ihm grösseres Interesse für ihre Arbeit zu wecken (Busch 2005:46). Was Barth jenen Dozenten dennoch zu verdanken meinte, war Folgendes: „Ich habe damals das Gruseln verlernt, habe nämlich die ‚historisch-kritische‘ Schule²¹ ... so gründlich durchlaufen, dass mir die Äusserungen ihrer späteren ... Nachfolger nicht mehr unter die Haut oder gar zu Herzen, sondern ... nur noch auf die Nerven gehen konnten.“ (Barth, zitiert nach Busch 2005:46) Nach seinem nicht allzu spektakulären Studienbeginn in Bern wechselte Barth nach Berlin an die bekannteste theologische Fakultät seiner Zeit (Bockmühl 2001:84). Hier wurde er Schüler vom oben erwähnten Adolf v. Harnack, was Barths Vater gar nicht behagte (:84). Wehr (1979:14) schreibt: „Barth, der spätere christozentrische Denker, ist Schüler gerade dieses Harnack, von dem der provozierende Satz stammt: ‚Nicht der Sohn, sondern der Vater allein gehört in das Evangelium hinein.‘“ Es folgte eine Zeit in Tübingen, bevor Barth schliesslich nach Marburg wechselte (Bockmühl 2001:84). Es kann wohl mit Recht gesagt werden, dass Barth sein Theologiestudium im Grossen und Ganzen als *liberaler* Theologe beendet hat (:84).

Von 1909 bis 1911 predigte Barth in Genf, wo er Nelly Hoffmann kennenlernte, welche zum ersten Jahrgang seiner Unterweisungsschüler gehörte und 1910 von ihm selbst konfirmiert wurde (Busch 2005:70). Trotz des Altersunterschieds verlobten sie sich und heirateten schliesslich im Jahr 1913 (Bockmühl 2001:84f). Die nächste Station in seinem Pfarrberuf nach

²⁰ In der Liberalen Theologie bzw. dem sogenannten „Liberalen Protestantismus“, einer Bewegung, die mehrheitlich im 19. Jahrhundert in Deutschland stattfand, wurde „die Kontinuität zwischen Religion und Kultur“ (McGrath 2007:583) betont. Ihre Blüte erlebte sie in der Zeitspanne zwischen F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) und Paul Tillich (1886-1965) (:583).

²¹ Eng mit dieser „Schule“, wie Barth sie bezeichnet, ist freilich die historisch-kritische *Methode* verknüpft. An Texte wie die Bibel geht diese mit dem Verständnis heran, dass „ihr eigentlicher Sinn ... sich nur auf der Grundlage der konkreten historischen Bedingungen feststellen [lasse], unter denen sie entstanden seien.“ (McGrath 2007:582)

Genf war Safenwil²², ein Industriedorf im Kanton Aargau (:85). Barth gehört zu den wenigen Theologieprofessoren, die sich nach dem Studium zuerst mehrjährig dem Pfarramt gewidmet haben (:85). In einem Interview im Jahr 1968 meinte Barth (1969:19): „Meine ganze Theologie, wissen Sie, ist im Grunde eine Theologie für die Pfarrer. Sie ist herausgewachsen aus meiner eigenen Situation, wo ich unterrichten, predigen und ein wenig Seelsorge üben musste.“ In Safenwil setzte er sich auch mit dem Sozialismus, insbesondere mit der Gewerkschaftsbewegung, auseinander (:19). Schliesslich wurde der junge Pfarrer Sozialdemokrat und erläuterte diesen Schritt wie folgt: „Gerade weil ich mich bemühe, Sonntag für Sonntag von den letzten Dingen zu reden, liesse ich es mir nicht mehr zu, persönlich in den Wolken über der jetzigen bösen Welt zu schweben“ (Barth, zitiert nach Wehr 1979:21). Diese Worte schrieb Barth an seinem guten Freund Eduard Thurneysen (1888-1974), mit dem er sein Leben lang in engstem Kontakt stand: Die beiden Theologen schrieben sich insgesamt rund 1000 Briefe (Busch 2005:86).²³

3.2.2 Dialektische Phase – oder die „Theologie der Krisis“

„Der Henker des Liberalismus kam selbst aus dem Lager der Liberalen: Karl Barth“ (Bockmühl 2001:60). Schon bald kehrte Barth das ganze theologische Arbeiten des 19. Jahrhunderts auf den Kopf: Er begann mit *Gott als Subjekt* und ging von da aus den Weg nach unten (Zahrnt 1996:39). Dass alles bei Gott ansetzen muss, das stand im Gegensatz zur Liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, die stark anthropozentrisch geprägt war. Diese Wende wurde mehr oder weniger abrupt im Jahr 1914 eingeleitet: Mit dem Datum des Kriegsausbruchs erschien auch „das schreckliche Manifest der 93 deutschen Intellektuellen, die sich vor aller Welt mit der Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. ... identifizierten. Und unter denen, die es unterschrieben hatten, musste ich mit Entsetzen auch die Namen ungefähr aller meiner deutschen Lehrer entdecken“ (Barth, zitiert nach Busch 2005:93). Für Barth schien eine ganze Welt der Theologie zusammenzubrechen (:93). Statt eine Harmonisierung zwischen Kultur und Religion zu suchen, wie das dem Liberalen Protestantismus bzw. dem – *nomen est omen!* – „Kulturprotestantismus“ eigen war, suchte Barth diese Bereiche strikt auseinanderzuhalten (Bockmühl 2001:60). 1916 meinte Barth an einem Vortrag in Aarau: „Es wird sich ... vor allem darum handeln, dass wir Gott überhaupt wieder als Gott anerkennen ... Das ist eine Aufgabe, neben der alle kulturellen, sozialen und patriotischen Aufgaben ... Kinderspiel sind.“ (Barth, zitiert nach Busch 2005:101) Barth sah in der Liberalen Theologie eine typische „Bindestrich- und Anpassungstheologie“ (Pöhlmann 1984:28), die ihren Fokus

²² Barth scheint es nie an Selbstbewusstsein gefehlt zu haben, zumal er schon damals voraussagte, „dass die Theologiestudenten diesen Ortsnamen später einmal kennen müssten“ (Bockmühl 2001:85)!

²³ In ihrem Bekanntenkreis kursierte über ihre Diskussionsfreude folgende Anekdote: „Wir zwei seien uns einmal einen ganzen Nachmittag rauchend gegenübergesessen. Nach einer Stunde habe *ich* gesagt: Vielleicht!! und nach einer Stunde weitem Schweigens [Thurneysen]: vielleicht auch nicht!!! und das sei unser Gespräch gewesen“ (Barth, zitiert nach Busch 2005:130f).

so stark auf das Denken der Zeit richtete, dass sie „den biblischen Grund des christlichen Glaubens preisgab“ (:28). Gleichermassen distanzierte sich Barth in dieser Zeit auch von den „Religiös-Sozialen“ (:28).

Während des Ersten Weltkrieges durfte Barth die Bibel ganz neu „als die einzige Quelle christlichen Glaubens“ (:29) entdecken, was sich besonders in der ersten Ausgabe seiner Römerbriefauslegung niederschlug, die 1919 veröffentlicht wurde (:29). Dieser Schrift verdankte Barth 1921 seine Berufung nach Göttingen „auf einen mit Hilfe amerikanischer Presbyterianer neu begründeten Lehrstuhl für reformierte Theologie“ (Busch 2005:135). In einem Brief an seinen Freund Thurneysen gestand Barth offen und ehrlich: „O ich werde mich noch schön blamieren auf dieser Universität mit meinen zusammengerafften Brocken und meiner historischen Weit-sichtigkeit, bei der mir alle Konturen ineinander verschwimmen“ (Barth, zitiert nach Wehr 1979:31).²⁴ Nichtsdestotrotz schien sich im Denken des jungen Theologen in der unmittelbaren Nachkriegszeit tatsächlich eine mehr und mehr kompakte, klare und durchschlagskräftige Richtung abzuzeichnen, der man bald das Prädikat „dialektisch“ hinzufügte. In Anlehnung an die „dialektische“ Philosophie des dänischen Philosophen und Theologen Sören Kierkegaard (1813-1855) wurde damit die Entwicklung von der liberalen „*Anthropozentrik*“ hin zur „*Theozentrik*“ bezeichnet (Bockmühl 2001:91). Den dialektischen Theologen lag es am Herzen zu betonen, dass Gott „*totaliter aliter*, der ganz andere“ (:92) ist. Auch Emil Brunner (1889-1966), ein in Zürich wirkender Theologe, trieb die Dialektische Theologie voran. Er meinte, Gott sei die *Krise* des Menschen (:93+138). Deshalb wird diese theologische Phase statt „Dialektische Theologie“ oft „Theologie der Krise“ genannt (:93). Geprägt wurde diese daneben von Friedrich Gogarten (1887 – 1967) und bis zu einem gewissen Grad auch von Rudolf Bultmann (1884 – 1976).

Das wichtigste Werk der Theologie der Krise war Barths zweite Auflage des Römerbriefkommentars (1922), worin er die Vorgängerversion (1919) völlig auf den Kopf stellte²⁵ (:93). So schrieb Barth (1922:XII) im Vorwort der Neuausgabe:

Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden.‘

Zwischen uns und Gott befindet sich eine „Gletscherspalte“, eine „Polarregion“, eine „Verwüstungszone“ – Barth scheint sich vor lauter bilderreichen Beschreibungen dieser „Diastase“ kaum mehr erholen zu können (Zahrnt 1996:23). Ob Barth mit dieser Trennung aber nicht zu weit geht? Ist das der Gott des Evangeliums? Andererseits muss man anerkennen, dass er wie ein alt-testamentlicher Prophet für Gottes Heiligkeit eifert (:23). Aber eben dies tut er in derart para-

²⁴ Wehr (1979:31) fügt hinzu: „Dabei ist es derselbe Barth, dessen monumentale ‚Kirchliche Dogmatik‘ ... heute nichts mehr ahnen lassen von den schwierigen Anfängen.“ Wie oft vergisst man, dass alles einst klein angefangen hat, *auch* und *gerade* in der Theologie!

doxen Formulierungen, dass der „unendliche qualitative Unterschied“ zwischen Gott und Mensch geradezu als ihre einzige Beziehungsgrundlage zu sein scheint (:24; vgl. Barth 1922:XII).

3.2.3 Von der Dialektik zur Analogie – ein Übergangsstadium²⁶

Ende der Zwanzigerjahre geriet die Theologie der Krise quasi selbst in die Krise (Busch 2005:206). Ihre führenden Köpfe schienen sich alle auseinanderzuentwickeln und unterschiedliche Schwerpunkte zu setzen. Ob sie eingesehen hatten, dass sie längerfristig nicht nur kritisieren durften, sondern auch einen *positiven Eigenstand* in ihrer Theologie finden mussten? Jedenfalls ist es kennzeichnend für den ganzen Weg, den Karl Barth als Theologe ging, dass er immer wieder auf sich allein gestellt war. Doch das hielt ihn zeitlebens nicht davon ab, produktiv zu sein: Bereits 1932 brachte er den ersten Band seines Lebenswerkes heraus – der bis zum Schluss fast 10'000 Seiten schweren, dreizehnbändigen „Kirchlichen Dogmatik“²⁷ (1932-1967) (Bockmühl 2001:85). Es ist wohl nicht verkehrt zu behaupten, dass dieses Werk die bedeutendste theologische Leistung des letzten Jahrhunderts darstellt (McGrath 2007:122). Leider blieb die Versöhnungslehre (Band IV) unvollständig, während Band V („die Lehre von der Eschatologie“) sogar ganz fehlte (:122; vgl. 7.2!). Nach einem 1927 veröffentlichten Entwurf der Dogmatik, dessen erster Band auch sein letzter bleiben sollte, glaubte Barth nun besser zu wissen, was er in seiner Kirchlichen Dogmatik sagen wollte, was ihre Mitte bilden müsse. So Barth (zitiert nach Busch 2005:223):

Das positiv Neue war ...: ich hatte in diesen Jahren zu lernen, dass die christliche Lehre ausschliesslich und ... in allen ihren Aussagen direkt oder indirekt Lehre von Jesus Christus als von dem uns gesagten lebendigen Wort Gottes sein muss ... Und ich habe die Erfahrung gemacht, dass ich in dieser Konzentration alles ... klarer, unzweideutiger, einfacher und bekenntnismässiger und zugleich doch auch ... freier, aufgeschlossener und umfassender sagen konnte als vorher.

Schon hier sollte sich also diese so bezeichnende „christologische Konzentration“ zeigen, der Barth bis zum Ende seines Lebens m.E. äusserst treu geblieben ist. Auch *äusserlich* hat sich im ersten Teilband der „Kirchlichen Dogmatik“ gegenüber dem 1927 gestarteten Versuch einiges verändert: So wollte Barth biblisch-theologischen und theologiegeschichtlichen Anmerkungen mehr Raum geben, welche er in die Form kleingedruckter Zwischensätze zusammenfasste.²⁸

Von der theologischen Methodik her war Barths Kirchliche Dogmatik vorwiegend durch das Prinzip der „Analogie“ bestimmt (Bockmühl 2001:120). Genauer handelt es sich dabei um eine *analogia fidei* (eine „Glaubensanalogie“), die von oben nach unten verläuft: Bevor wir vom

²⁵ Dieses „Auf-den-Kopf-Stellen“ wurde geradezu zum *Merkmal* des theologischen Schaffens Barths! Vgl. 3.2.3.

²⁶ Gerade in diesem Kapitel kommt zum Vorschein, dass man dem theologischen Weg Barths Gewalt antut, wenn man ihn in einzelne Stücke zerreisst. Das Ganze muss als *Prozess* verstanden werden, in dem viele Farben und Facetten *ineinanderfliessen*.

²⁷ Einen groben Überblick über diesen „Weissen Wal“ (Pöhlmann 1984:39) findet der Leser im Anhang dieser Arbeit (s. 7.2).

²⁸ Diese „Zwischensätze“ waren Barth so wichtig, dass er zuweilen mit dem Gedanken spielte, *diese* gross und seine eigenen, auch für Nichttheologen besser zugänglichen Gedanken, *klein* zu drucken (Busch 2005:225f).

Menschen sprechen, muss zuerst von Gott die Rede sein (:120). Besonders der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar (1905-1988) hat die allmähliche Ersetzung des Prinzips der Dialektik durch dasjenige der Analogie in den ersten Bänden der Kirchlichen Dogmatik beobachtet (vgl. Balthasar 1962:116). Barth wehrte sich allerdings mit allen Mitteln gegen eine *analogia entis*, eine „Seinsanalogie“: Gleichheit könne zwischen dem *Sein* Gottes und demjenigen des Menschen nicht vorhanden sein – sonst hätte nach Barth entweder Gott aufgehört Gott zu sein, oder der Mensch wäre selbst ein Gott geworden (:118). *Ungleichheit* sei allerdings nicht minder auszuschliessen, denn sonst könnten wir Menschen Gott überhaupt nicht mehr erkennen (:118). Die *analogia fidei* kommt nach Barth genau in der Mitte der beiden Extreme zum Tragen (:118). Des Weiteren verweist Weber (2002:93) auf die *analogia relationis* (die „Beziehungsanalogie“) in Barths Theologie. Gerade im dritten Band seiner Kirchlichen Dogmatik, der „Lehre von der Schöpfung“ (KD III, s. 7.2 des Anhangs), kommt diese Form häufig zur Sprache. Der Begriff geht u.a. auf Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) zurück und meint, dass das Merkmal des göttlichen Wesens in seinem Kern in der Beziehung eines „Ich und Du“ wurzelt (:93). Diese Analogie gelte laut Barth noch heute: Gott spreche den Menschen auch jetzt als ein Du an (:93).

Ein folgenschwerer Einschnitt in Barths Leben war die Machtergreifung der Nationalsozialisten im Jahr 1933 (Bockmühl 2001:85). Anfangs der Dreissigerjahre lehrte Barth in Bonn (Busch 2005:223). Kurz nach jener Machtergreifung verfasste er dann die Schrift „Theologische Existenz heute“, die im Widerstand der Christen gegen das sich anbahnende Regime eine wichtige Rolle spielte (Bockmühl 2001:85). Barth meinte dazu: „Ich hatte ... nichts Neues zu sagen, sondern eben das, was zu sagen ich mich immer bemüht hatte: dass wir neben Gott keine anderen Götter haben können“ (Barth, zitiert nach Busch 2005:239). Als sich sein Verhältnis zu den Führungskräften Deutschlands in zunehmendem Mass verschlechterte²⁹, wurde seine Stelle als Universitätsprofessor gestrichen (Bockmühl 2001:85). Barth kehrte in sein Heimatland zurück und war ab 1935 für 27 Jahre Professor für Systematische Theologie in Basel (:85). Danach lebte er bis zu seinem Tod in der Nacht vom 9. auf den 10. Dezember 1968 als Emeritus (:84f).

3.2.4 Vierte und letzte Phase – oder der „sich erniedrigende Gott“

Gott ist der, der *über* uns ist – er ist „Gott in der Höhe“, meint Barth (1987:41, vgl. Lk 2,14) in seinem Werk „Dogmatik im Grundriss“. Barth hat im Laufe der Jahre allerdings erkannt, dass dieses „in der Höhe sein“ noch präzisiert werden muss. Gerade in diesem Buch, der „Dogmatik im Grundriss“³⁰, ist diese Verschiebung besonders stark ersichtlich. Und so meinte Barth (:41):

²⁹ U.a. hatte Barth sich geweigert, seinen Unterricht mit dem Hitlergruss zu starten (Busch 2005:254f).

³⁰ In der Neuausgabe dieses Werkes von 1977 schrieb Hinrich Stoevesandt im Nachwort „Dreissig Jahre später“: „Wo der ‚Grundriss‘ über den damals erreichten Stand der KD hinausgreift, namentlich in der Christologie, nimmt er doch, besonders mit den Stichworten ‚Erniedrigung Gottes‘ – ‚Erhöhung des Menschen‘ ... Entscheidendes vorweg, was später geradezu zum dominierenden Strukturprinzip der Versöhnungslehre wurde.“ (Barth 1987:191)

Gott in der Höhe heisst nicht, ein ganz Anderer, der mit uns nichts zu tun hat, uns nichts angeht, der uns ewig fremd wäre, sondern Gott in der Höhe ... heisst: der, der aus der Höhe sich zu uns herniederneigt, der zu uns gekommen, der der unsrige geworden ist.

Dieser Abschnitt beweist, dass Barths dialektisches Gottesbild des *totaliter aliter* sich stark geöffnet hat – hin zu einem biblischeren und insofern auch „humaneren“ Gottesbild. Der Mensch kann von sich aus nicht zu Gott kommen – aber Gott kann und will zu ihm kommen, und hat das bis zum bitteren Ende getan! Das ist es, was Barth aus meiner Sicht seit den späten Vierziger- bzw. den frühen Fünfzigerjahren stets betont hat. Mehr und mehr schien er den *Bund* zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf zu betonen, welcher in der „Selbstdahingabe Gottes“ begründet liegt (Barth 1987:44). Gott möchte der Gott des verachteten Völkchens Israel sein und gibt sich dahin, als schwaches Kindlein in dieses Volk hineinzukommen, um es in seinem Tod und seiner Auferstehung auch zu erlösen (:44). Barth (:44) schreibt, dieser ganze Weg Gottes stehe unter dem Zeichen des Namens seines Sohnes Jesus Christus. „Gott in der Höhe“ ist eben der Gott, der in seiner Barmherzigkeit heruntersteigt und so seine Erhabenheit in grösster Liebe offenbart (:45). Barth meint, „indem wir Bund sagen, sagen wir *Jesus Christus*“ (:73).

Während in seinem zweiten Römerbriefkommentar etwa die Betonung auf der Transzendenz³¹ Gottes lag, so liegt sie in der letzten Phase seines Schaffens meiner Meinung nach ganz auf der KonDESCENDENZ³². Gott sei nicht nur *neben* oder *über* dem Menschen, sondern *bei* und *mit* ihm – vor allem aber sei er *für* den Menschen (Barth 1962:17). Dies ist er aber nicht nur als Herr, sondern auch als Vater, Bruder und Freund – „und das nicht in Verminderung oder gar Preisgabe, sondern in Bestätigung gerade seines *göttlichen* Wesens“ (:17). Der Gott des Evangeliums ist dem Menschen nicht nur fern und fremd in seiner Divinität, sondern wie erhaben er auch ist, so niedrig ist er – „erhaben gerade in seiner Niedrigkeit“ (:17).

3.3 Die Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi in der „Kirchlichen Dogmatik“ Karl Barths – mit Seitenblick auf seine Spätwerke

3.3.1 Einleitung

3.3.1.1 Vorbemerkung

Um die nachfolgende Abhandlung sinnvoll zu gliedern und möglichst angemessen und fruchtbar für einen Dialog mit Hauptteil 1 vorzubereiten, habe ich mich bemüht, die gewonnenen Erkenntnisse in der Reihenfolge der in Phil 2,5-9 untersuchten Versen entsprechend zu ordnen.³³

³¹ Von lat. *transcendere*, „hinübersteigen“. Transzendenz ist „das die Welt Übersteigende“ (Pöhlmann 1984:35).

³² Von lat. *condescendere*, „hinabsteigen“ (Pöhlmann 1984:35).

³³ *Nota bene*: Die Zitate beziehen sich nicht immer *expressis verbis* auf unsere Philipperstelle; wann immer ein solcher expliziter Bezug zu Phil 2,5-9 aber fehlt, besteht m.E. doch ein ganz enger thematischer Zusammenhang.

3.3.1.2 *Dogmatisch-christologischer Einschub: die „Zweinaturenlehre“ und die „Ständelehre“ aus der Sicht Karl Barths*

Bevor ich weiterfahre, halte ich es für sinnvoll, vorerst in groben Zügen darzulegen, wie Barth die christologische Zweinaturenlehre und Ständelehre der alten Dogmatik beurteilte. Auch wenn damit gewisse Aspekte aus Barths Sicht von Phil 2,5-9 schon antizipiert werden, so dient dieser Einschub aus meiner Warte einem leichteren Verständnis der nachfolgenden Kapitel.

Barth (IV,2 – 1990:68) schreibt, in Jesus Christus sei göttliches und menschliches Wesen vereinigt, ohne dass diese identisch seien. So Barth (:68):

Er ist miteinander, in echter, realer Vereinigung, aber ohne Zerstörung weder des Einen noch des Anderen, als Versöhner und Mittler zwischen Gott und den Menschen, als Wiederhersteller und Erfüller des von Gott gestifteten Bundes zwischen Gott und Mensch, *Beides*: göttlichen und menschlichen Wesens, ‚wahrhafter Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhafter Mensch, von der Jungfrau Maria geboren‘ (Luther).

Barth (IV,1 – 1986:145) spielt mit offenen Karten und meint: Im Vergleich zur alten Dogmatik werde schnell klar, dass die Lehre von den zwei „Ständen“ Christi – „dem seiner Erniedrigung (*status exinanitionis*) und dem seiner Erhöhung (*status exaltationis*)“ (:145) – in seiner Darstellung mehr betont werde. Dabei spricht Barth (:145) nie „von zwei aufeinanderfolgenden ‚Ständen‘ (*status*) Jesu Christi ..., sondern von zwei Seiten ... dessen, was in Jesus Christus zur Versöhnung des Menschen mit Gott *geschehen* ist.“⁴³ In den Begriffen „Erniedrigung“ und „Erhöhung“ sei das *doppelte* Tun des *einen* Werkes Jesu Christi „als des Knecht gewordenen Herrn und als des Herr gewordenen Knechtes“ (:145) beschrieben. Wir reden hier von zwei Seiten *derselben* Medaille, die wir daher auch nicht auf einzelne Zeiten der Existenz des menschengewordenen Sohnes Gottes zuordnen dürfen (:146). Barth (:146) fragt, „ob das dem Zeugnis des Neuen Testamentes von Jesus Christus nicht besser entspricht? Wo und wann wäre er da nicht der Erniedrigte und der Erhöhte: der auch in seiner Erniedrigung schon Erhöhte und auch in seiner Erhöhung noch Erniedrigte?“

Noch einschneidender ist Barths Ansatz, dass er diese „Ständelehre“ von der „Zweinaturenlehre“ – „die Lehre von den zwei ‚*Naturen*‘ Christi: seiner wahren Gottheit und Menschheit“ (:145) – her interpretiert (und umgekehrt) (:146). Das *vere Deus vere homo* („wahrer Gott, wahrer Mensch“) werde dabei nicht geschmälert (:146). Nur kann es nach Barth (:146) keine „*selbständige* Zweinaturenlehre ..., die *nicht mehr* oder *noch nicht* das in ihm geschehene *Tun* Gottes gegenüber und mit dem Menschen zum Gegenstand hätte“ (:146) geben. Aber auch umgekehrt ergibt eine von der Zweinaturenlehre unabhängige Ständelehre für ihn keinen Sinn (:146).

Diese gegenseitige Erklärung führt uns nun zum wichtigsten Unterschied gegenüber der alten christologischen Tradition: Gott erweist seine Göttlichkeit in Jesus Christus gerade darin, „dass er sich ... in das Elend des menschlichen Geschöpfes begibt, dass er, der Herr, Knecht wird ...

und sich selbst erniedrigt“ (:146f). Gerade darin unterscheidet sich unser Gott auch von allen falschen Göttern, die nur die Erhabenheit kennen und sich nicht selbst hergeben (vgl. :147). Umgekehrt bedeutet das, „dass der *Mensch* in Jesus Christus, ... ohne Verlust oder Einschränkung seines Menschseins, ... dank der Erniedrigung Gottes der ... durch Gott *erhöhte* Mensch ist.“ (:147) In Jesus Christus geschieht die *Erniedrigung Gottes* und die *Erhöhung des Menschen* (:147) – „und zwar Erniedrigung Gottes zur höchsten Ehre, ... im Erweis gerade seines göttlichen Wesens – und Erhöhung des Menschen als Gnadenwerk Gottes“ (:147). Anders ausgedrückt: „Menschheit in Ihm ist *erhöhte* Menschheit, wie Gottheit in Ihm *erniedrigte* Gottheit ist“ (:144). „Wer ‚Jesus Christus‘, wer also ‚Gott und Mensch‘ sagt, der sagt im Blick auf den Einen, der Beides ist: *Erniedrigung des Sohnes Gottes* und *Erhöhung des Menschensohnes*.“ (Barth IV,2 – 1990:121)

Im Grunde genommen habe das auch die alte Christologie gesagt, gesteht Barth (:122). Nur habe sie, indem sie von zwei *verschiedenen* und *sich folgenden* Ständen gesprochen habe, die Ganzheit und Einheit Jesu Christi auseinandergenommen (:122). War denn Jesus Christus zuerst *nur* der Erniedrigte, bevor er dann *nur* noch der Erhöhte war und ist (:122)? Hat er denn jetzt nichts mehr mit dem im Stall von Bethlehem geborenen Kind und mit dem auf Golgatha gekreuzigten Mann zu tun (:122+152)? Barth (:122) meint empört: „Welche Zerreissung der Joh. 3, 13 und Eph. 4, 9f. angezeigten Einheit des ‚Hinaufgestiegenen‘ und ‚Hinabgestiegenen‘!“ Barth (:122) fragt, ob man Jesus Christus richtig sieht und versteht, „wenn man ihn nicht in dieser doppelten Bewegung, und zwar wirklich zugleich in dieser *und* in jener Bewegung sieht und versteht, in welcher es gerade zu keinem Stillstand und also auch zu keinem Stand kommt?“ (:122)³⁵

Allerdings fragt sich Barth (IV,1 -1986:135) im Laufe seines Lebens immer mehr, inwiefern in einer „Christologie“, die beide diese Lehren fein säuberlich behandelt, dennoch die Gefahr eines *Schematismus* vorliegt. An einem Vortrag, an dem Barth aufgefordert wurde, zu einer vom dortigen Redner geforderten *christologischen Konzentrierung der Theologie* Stellung zu nehmen, sagte er (Barth, zitiert nach Busch 2005:426):

Es geht nicht um Christologie, sondern es geht um *Ihn selber*. Und alle Beschäftigung mit Christologie – und ich habe mich auch ein bisschen damit beschäftigt – kann doch nur kritische Hilfsarbeit sein, um zu dem Punkt vorzudringen, wo es ... dann geschehen mag, dass es heisst wie bei den Jüngern auf dem Berg der Verklärung: ‚Sie sahen niemand denn Jesum allein‘.

Es geht um *ihn*. Gerade in der „Christologie“ besteht doch immer wieder die Gefahr, dass sie nicht mehr „Rede von Jesus Christus“, ihrem Zentrum ist! „Wir müssen uns ... vergegenwärtigen, dass

³⁴ Barth (u.a. IV,2 – 1990:325) umschreibt den Begriff *exinanitio* oft mit den Worten „Ausgang des Sohnes Gottes in die Fremde“ und den Begriff *exaltatio* mit „Heimkehr des Menschensohnes“.

³⁵ Watchman Nee (1998:89) weist darauf hin, dass Christus ausgerechnet in der Offb am häufigsten als „Lamm“ bezeichnet wird. Er schreibt dazu: „Wie bedeutungsvoll: Gott nennt gerade in dem Buch über die zukünftige Ewigkeit seinen Sohn besonders häufig das Lamm, und dieses Lamm ist gerade geschlachtet, und seine Wunden sind noch zu sehen! ... Die Herrlichkeit des Kreuzes des Herrn Jesus wird in Ewigkeit nicht vergehen.“ (:89)

die christliche Botschaft in ihrer Mitte keinen Begriff und keine Idee ausspricht“ (Barth IV,1 – 1986:16). Vielmehr berichtet sie von einem Namen: vom Namen *Jesus Christus* (:16).

3.3.1.3 Einführende und kontexttechnische Gedanken Barths zum Christushymnus in Phil 2

In seiner „Erklärung des Philipperbriefes“, der Wiedergabe einer 1926/27³⁶ gehaltenen akademischen Vorlesung, schreibt Barth (1947:47f) über Phil 2,1-11: „Man kann wohl nicht gesammelt und aufmerksam genug an einen Text wie diesen herantreten, der in so wenigen Versen so vieles, ein kleines Kompendium des paulinischen Zeugnisses bietet.“ Barth (:48) schreibt, das zweite Kapitel des Phil beginne mit dem persönlichen Werben und Bitten des Apostels, bevor Paulus dann zum Kern seiner *Ethik* (vgl. Röm 12,3f) übergehe: nämlich „dass ein jeder von dem Thron, auf dem er sitzt, heruntersteigen und auf das *Eine* sinnen und sehen solle, das dann auch des *Andern* ist, in dem sich alle finden *müssen* zur Einheit.“ (:48) Der von Paulus in Phil 2,6ff zitierte Hymnus auf den erniedrigten und erhöhten Jesus Christus steht nach Barth (IV,1³⁷ – 1986:216) also in direktem Zusammenhang mit der Mahnung zur Eintracht und zur Demut (vgl. Phil 2,1-4). In ähnlichem Zusammenhang weist Barth (IV,2 – 1990:359) auf Eph 4,3f und meint, dass dort „ein Leib“ identisch sei mit „ein Geist“. Es gäbe in der Gemeinde Jesu Christi letztlich nur *eine* Einheit, nämlich die Einheit *im Geist* (:359). Im Heiligen Geist ist uns Freiheit zur Liebe geschenkt: Liebe ist *freies*, nicht aber *grundloses* Tun (:854). Gottes Liebe ist eine „schöpferische“ Liebe, „durch deren Werk die von ihm Geliebten selber Liebende werden“ (:880). Weber (2002:280) schreibt zu dieser Stelle: „Gott greift ja als die Liebe, im Heiligen Geist, aus sich selbst heraus, er macht den Menschen kraft seiner Liebe frei und bestellt ihn zu seinem eigenen ‚Nachahmer‘ (vgl. Eph. 5, 1 f.). Lieben heisst Empfangen, Dürfen, Antwort geben, Nachbilden!“ Die Frage nach dem Geist ist für Barth (IV,2 – 1990:389) die Frage nach dem *Geist Jesu Christi* (vgl. Joh 14,18; Apg 5,9; Röm 8,9; Phil 1,9). Das führt uns in wunderbarer Weise zum nächsten Kapitel.

3.3.2 Die Gesinnung (Phil 2,5) – von φρονέω (*froneō* = denken; den Sinn richten auf, bedacht sein auf)

In Bezug auf Phil 2,5 meint Barth (1947:57), das „Sinnet auf das Eine“ aus V. 2 verliere an dieser Stelle keinesfalls an Strenge, aber „es wird nun klar, woher jener absolute Ton kommt, in dem geredet wurde, klar, dass es sich um keine Ideologie handelt“ (:57). So übersetzt Barth (:57) den fünften Vers folgendermassen: „*Sinnet unter euch auf das, auf das man im Christus Jesus sinnen*

³⁶ **Nota bene:** Ich bin der Überzeugung, dass Barth einiges, was er in dieser *frühen* Auslegung schreibt, im Laufe seines Lebens anders ausgedrückt hätte (was man m.E. in korrespondierenden Abschnitten der Kirchlichen Dogmatik auch durchaus beobachten kann). Für unsere Untersuchung bleibt diese Philippererklärung aber nach wie vor ein sehr zentrales Werk.

³⁷ Im Folgenden wird der jeweilige (Teil-)Band zusätzlich angegeben, wann immer aus der Kirchlichen Dogmatik Barths direkt oder indirekt zitiert wird. Damit können allfällige Verwechslungen vermieden werden.

muss.“³⁸ (:57) Augenscheinlich ist, dass V. 5b mit „man muss sinnen“ ergänzt wurde, was Barth (:57) im Griechischen mit $\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ $\delta\epsilon\iota$ ³⁹ ausdrückt. Barth (:57) wehrt sich entschieden gegen die Variante „ein jeglicher sei gesinnt wie Jesus Christus *auch* war.“ [Hervorhebung S. L.] Denn: „Nicht durch den Verweis auf das *Beispiel* Christi will Paulus das in V 1-4 Gesagte bekräftigen, sondern indem er das Sinnen ... gleichsetzt *dem* Sinnen, das geboten ... [ist] innerhalb der mit der Formel $\epsilon\nu$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omega$ $\iota\eta\sigma\omega\upsilon$ (im [sic] Christus Jesus) ... bezeichneten *Ordnung*.“ Dieses „im Christus Jesus“ bezeichne nämlich die Wirklichkeit und den Ort, worin sich die Angesprochenen befinden (:57). Die Philipper „befinden sich in der *Gemeinschaft* des Christus Jesus, sie sind Glieder an seinem *Leibe*.“ (:57f) Sie sollen also auf die Wahrheit sinnen, die *da* enthüllt und erkannt ist, wo sie stehen (:58). Dieser Ort sei „die Gnade Gottes im Christus Jesus“, meint Barth (:58).⁴⁰

Ich denke, dass Barth später in Bezug auf dieses „Sinnen“ weiter ging und konkreter wurde, als wir es in den obigen Ausführungen aus 1927 lesen. In Band IV,1 seiner Kirchlichen Dogmatik schreibt Barth (IV – 1986:709) nämlich: „Es geht nach Phil. 2, 5 um ein ganz bestimmtes $\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$, das primär, ursprünglich, eigentlich ‚in Christus Jesus‘ stattfindet, sein eigenes $\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ ist, eben darum sich aber in denen, die ‚in Christus Jesus‘ sind, die sich als in ihm seiend erkennen und begreifen, wiederholen muss.“ Die Demut aus V. 3f ist die Demut, in der Jesus Christus gelebt hat – und diese widerspiegelt sich nun in denen, die an ihn glauben (:709). M.E. deckt sich diese „Korrektur“ mit meinen Gedanken unter 2.7.1.

In Jesus Christus gelte *zuerst* das Gesetz der $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\sigma\phi\rho\sigma\upsilon\eta$ („Demut“), meint Barth (IV,1 – 1986:206). „Eben auf die Beugung unter dieses *sein* Gesetz sollen auch *sie* sich ausrichten“, schreibt er weiter (:206). Ganz zentral erscheint mir diesbezüglich der nachfolgende Gedankengang, in dem Barth (1947:48) in seiner Philippererklärung unterstreicht, dass im Christushymnus von Phil 2 letztlich viel mehr als ein ethisches Ideal vorliegt. So Barth (1947:48):

Das eben aufgerichtete Gesetz ist ja erfüllt, die Christen können nur von dieser Erfüllung *herkommen*: denn was unter ihnen geschehen muss, ist schon geschehen. Jene ‚Einheit im Geist‘ ist kein Ideal, sie ist da, sie ist gegeben in der Gemeinschaft derer, die ‚im Christus Jesus‘ sind.

Für Barth (IV,2 – 1990:607) ist klar, dass der Nachfolger kein Ideal, sondern die *rufende Person* im Blick hat. Das haben wir ähnlich auch unter 2.7.1 angedeutet. Dass es hier über das Zeichnen eines Ideals hinausgehen muss, das sehe ich in den inzwischen bereits oft erwähnten Worten aus Phil 1,21 begründet: „Denn Christus ist mein Leben, und Sterben ist mein Gewinn.“ (Luth) Barth

³⁸ In Barths Werken werden wichtige Begriffe und Sätze häufig gesperrt geschrieben. In dieser Arbeit werden diese allerdings, um eine gewisse formale Einheitlichkeit und Übersicht zu wahren, in *kursiver* Form wiedergegeben.

³⁹ Ähnlich macht das Gnilka (2002:109), wie wir unter 2.7.1 gesehen haben: Er ergänzt neben dem Infinitiv $\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ noch den unpersönlichen Ausdruck $\pi\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$ (:109), wo Barth (1947:57) den stärkeren Ausdruck $\delta\epsilon\iota$ („es ist nötig“, „man soll“) hinzufügt.

⁴⁰ Auch wenn ich das Anliegen Barths hier verstehe und teile, bleibe ich bei meiner Übersetzung (s. S. 10f): Die Ergänzung einer *Präsensform* von „sein“, die Barth hier gar nicht in Erwägung zieht, stellt m.E. *keinen Widerspruch* zu den obigen Überlegungen dar. Auf S. 11f habe ich diesen Entscheid in Auseinandersetzung mit der Übersetzung Gnilkas (2002:109) erläutert.

(1947:35) meint, der entscheidende Kommentar zu diesem Schlüsselvers werde von Gal 2,20 geliefert: „Ich lebe, aber *nicht* mehr *ich* ..., es *lebt* in mir *Christus*.“ (:35) Er erwähnt verwandte Stellen (2 Kor 4,10.16; 5,15.17; Kol 3,3) und kommt zum Schluss: „Christus lebt stellvertretend für mich, so könnte man zusammenfassen.“ (:36) An einer anderen Stelle (KD II,1: S. 166f⁴¹) schreibt er: „Es muss in der christlichen Lehre ... rücksichtslos ernst gemacht werden mit der paulinischen Grunderkenntnis Kol.3,3, die die der ganzen heiligen Schrift ist: dass unser Leben unser mit Christus in Gott verborgenes Leben ist.“ (Barth, zitiert nach Hunsinger 2009:38) Es geht um ein Leben *mit* Christus – nie *ausser* ihm, nie *selbständig* oder *unabhängig* von ihm (:38). „Wir selbst *sind* gerade erstlich und letztlich, was wir *in Ihm* sind“, schreibt Barth (IV,2 – 1990:299). Hunsinger (2009:125) stellt allgemein fest, dass der Gedanke, „dass unser wahres Sein als Sein in Christus zu erkennen sei“ (:125), bei Barth nicht nur in der Rechtfertigungslehre, sondern auch in seiner Lehre der Heiligung einen wichtigen Platz einnimmt. Beides spielt sich Barths Ansicht nach letztlich in Christus selbst ab, Heiligung und Rechtfertigung sind in ihm alleine zu suchen und zu finden – sie sind beide christologisches Ereignis (:125). *Er* ist unsere Rechtfertigung und Heiligung (:125)! Barth hütet sich an vielen Stellen immer wieder davor, Werk und Person Jesu Christi voneinander zu trennen (s. z.B. Busch 2005:392). Wieder sehen wir eine deutliche Parallele zu 2.7.1!

Was bedeuten obige Ausführungen zu Phil 2,5 nun aber für die an Jesus Christus Glaubenden? Barth (IV,1 – 1986:610) stellt dies in Beziehung zu Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi und sagt: „In jenem grossen Drama sind wir ... wirklich *Beteiligte*. Jene Geschichte ist wahrhaftig unsere *eigene* Geschichte ... in unverhältnismässig viel direkterer, intimerer Weise unsere Geschichte als alles, was uns in unserem Selbsterlebnis als unsere Geschichte vor Augen stehen mag“. Denn: „Es kommt auch unser Leben in und mit ihm von seinem Tode her – wir selbst in unserem neuen Sein aus dem Tod, den wir in seinem Tod wirklich gestorben sind.“ (Barth IV,2 – 1990:336) Röm 6,8 haben wir bereits unter 2.7.4 betrachtet: „Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden.“ (Luth) Barth (1962:170) schreibt hierzu: „... das Erste nicht ohne, sondern in Gemeinschaft mit Ihm – und so auch das Zweite nicht ohne, wohl aber wieder in Gemeinschaft mit Ihm.“ Weber (2002:312) meint, dieses Verhältnis verstehe Barth wechselseitig: Christus sei in den Christen, gleichzeitig seien die Christen aber auch in Christus (vgl. KD IV,3: S. 629; vgl. Joh 17,10-26; s. auch S. 17). Als Berufene sind die Christen Zeugen Jesu Christi, dürfen sie an Gottes Werk „mitwirken“ (:313, vgl. KD IV,3: S. 687f). Doch nach Barth gibt es keine Berufung des Einzelnen, die nicht auch in eine *Gemeinschaft* der Berufenen Christi führe (Weber 2002:315; vgl. KD IV,3: S. 781). Die Einheit, die wir in Christus allein finden und in die wir berufen sind, führt uns auch in die Einheit untereinander (vgl. 3.3.1.3 – ferner beachte man in Bezug auf die Kongruenz der Einheit untereinander und der

⁴¹ *Nota bene:* In dieser Form (ohne Jahreszahl) gebe ich Stellen in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik wieder, die lediglich in der Sekundärliteratur erwähnt und in dieser Arbeit weder in der Vorbereitung noch in der Schreibphase verwendet wurden.

Einheit in Jesus Christus die grosse Affinität zu 2.2; 2.3; 2.7.1; 2.7.3). Dies rundet die Untersuchung zu V. 5 mit grossem Bezug zu den vorangehenden Versen in guter Weise ab.

3.3.3 Der Raub (V. 6) – ὁ ἀρπαγμός (*ho harpagmos* = das „An-sich-Reissen“; die Beute, der Raub)

In seiner Philippererklärung leitet Barth (1947:58) die nachfolgenden Verse mit folgenden Worten ein: „Was nun V 6 ff zu lesen steht, muss man verstehen, wie wenn Paulus auf einmal einen Vorhang lüftete oder eine Tür öffnete: die Wirklichkeit selbst kommt zur Sprache, in der Paulus redet und die Philipper hören.“ Diese Wirklichkeit ist Jesus Christus selbst, das Haupt der Gemeinde (:58). Barth (:58f) übersetzt V. 6 wie folgt: „Der Christus, *welcher, da er in Gottesgestalt war, das Gottgleichsein nicht als Beute ansah*.“ Barth (:58f) übersetzt das Partizip ὑπάρχων also kausal⁴², d.h. mit „da er ... war“ (:58f). Eben gerade weil er „in Gottesgestalt“ (ἐν μορφῇ θεοῦ) war, „sah er das Gott-gleich-Sein nicht als Beute“ (οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) (:59). Jesus Christus ist *Gott gleich*: „Das ist der Anfang seines zu schildernden Weges, das wird (V 9-11) auch das Ende sein“, erläutert Barth (:59). Es folgt ein Satz, der m.E. äusserst zentral ist: „Aber nicht von diesem Gottgleichsein Christi will er an unsrer Stelle reden, sondern von dem, was Christus, handelnd als der Gottgleiche, ist, tut und bedeutet.“ (:59) Letztlich müssen wir uns vor Augen führen, dass es hier nicht um einen statischen Beschrieb der göttlichen Natur in Jesus Christus geht, sondern um den Weg, den er wählt, um die Dynamik, um die Liebe, die sich frei für den hier zu untersuchenden Weg entscheidet und ihn auch bis zum bitteren Ende geht! Barth (:59) erinnert an V. 3f, wo es darum geht, dass die Christen in Philippi nicht das Ihrige suchen sollen. Ebendieses ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι („als Beute ansehen“, vgl. 2.7.2) sei letztlich ein stärkerer Ausdruck für die gleiche Sache (:59). Barth (:59) streicht schön heraus:

Christus hat auch ein ‚Seiniges‘, ... er könnte auch auf seine ... Herrlichkeit ... pochen, mit unverhältnismässig viel mehr Grund als wir ... Er könnte darauf die Hand legen, seinen Besitz behaupten und verteidigen wie ein Räuber seine Beute. Das heisst ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι: krampfhaft an etwas festhalten ...

Weil er sich aber seines Gott-gleich-Seins sicher ist, bedarf er eines solchen Festklammerns nicht (:60). Je sicherer man sich einer Sache ist, desto weniger braucht man sie wie einen Raubbesitz festzuhalten (:60). Räubergebärden würden an dieser Stelle nur von Unsicherheit zeugen (:60)! Weiter führt Barth (:60) aus: „In dem Mass, als z. B. zwei Liebende einander wirklich gehören, in dem Mass können sie sich auch frei geben, ohne Furcht sich zu verlieren.“ Christus gab sein Gottgleich-Sein frei, er hat nicht krampfhaft daran festgehalten (:59f).

⁴² S. hierzu S. 13f: Auch ich habe mich für die Variante der *kausalen* Übersetzung entschieden. Dies stellt in der Übersetzungstradition eher eine Seltenheit dar, da in dieser die konzessive Variante („obwohl“) fast immer vorgezogen wird. Auf diese Parallele gehen wir unter 4.3.1 noch einmal näher ein.

Während der Lektüre ist mir immer wieder aufgefallen, wie sehr es Barth am Herzen liegt zu betonen, dass Jesus Christus auch ganz Gott und eins mit seinem Vater war. Diese bedeutende Tatsache finde ich sehr gut geeignet, um die Betrachtung von V. 6 abzurunden. Exemplarisch möchte ich dies anhand eines Ausschnitts einer langen Aufzählung von Bibelstellen zeigen, die bereits sehr früh in Barths (I,1 – 1987:421f) Kirchlicher Dogmatik auftaucht: (1) 2 Kor 5,19: „θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ“ („Gott war in Christus“) (:421); (2) Kol 2,9: „ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς“ („in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“) (:421); (3) Jesus Christus wird in Tit 2,13 als „ὁ μέγας θεός“ („der grosse Gott“) genannt (:421); nach Phil 2,6⁴³ (vgl. Joh 5,18!) ist Christus „ἴσος τῷ θεῷ“ („Gott gleich“) (:421); (4) Joh 3,13 (vgl. 3,31): Jesus Christus ist „ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς“ („der aus dem Himmel Herabgestiegene“) (:421); (5) Joh 10,30: Er sagt von sich selbst: „ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν“ („ich und der Vater sind eins“) (:421); (6) Jesus Christus ist vom Vater gekommen (Joh 16,28) (:421f); (7) er „hat das Leben in sich selber, wie sein Vater das Leben in sich selber hat“ (Joh 5,26) (:422); (8) wer Jesus Christus sieht, der sieht den Vater (Joh 14,9) (:422); (9) in Hebr 1,8 (vgl. Ps 44,7 [LXX]) lässt der Vater seinen Sohn so anreden: „ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος“ („dein Thron, [o] Gott, ist von Äon zu Äon“) (:422); (10) Jesus Christus ist nach Hebr 13,8 „das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte ..., gestern und heute derselbe und in Ewigkeit“ (:422).

3.3.4 Die Entäusserung (V. 7) – von κενόω (*kenōō* = entleeren, gering machen, entäussern)

Barth (1947:60f) übersetzt V. 7a.b.c wie folgt: „*Er entäusserte sich selbst* (jener Gestalt) *und nahm Knechtsgestalt an, wurde den Menschen gleich.*“ Besonders hebt Barth (:61) dieses ἐαυτόν („sich selbst“) hervor und meint, es sei kein Schicksal, das über Jesus komme; nicht „einmal der Wille des Vaters wird namhaft gemacht als Grund dafür, dass er jenen Verzicht vollzieht. Er *will* es so.“ (:61; vgl. S. 15) Er, der reich ist, wurde arm (2 Kor 8,9); er hat *sich selbst* „überliefert“ (Gal 2,20; Eph 5,2) (Barth IV,1 – 1986:180f). *Er will es* – er ist gekommen, sein Leben hinzugeben (Mk 10,45) (:181).

Ganz „in der Gottesgestalt seiend“ (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) und frei über sie verfügend, verzichtet Jesus Christus darauf, *nur* in dieser Gottesgestalt zu sein (:196). Er nimmt Menschen-gestalt an (V. 7), und ist „als Gott also (ohne aufzuhören Gott zu sein) nur sich selbst kenntlich, in der Welt und für die Welt aber als solcher unkenntlich“ (:196). Die Freiheit zu dieser Herablassung betätigte Jesus Christus „gerade in der *Kraft* und also nicht unter Verlust, nicht unter Minderung oder Veränderung seiner Gottheit“ (:196f). Seine göttliche Herrlichkeit ist von nun an aber eine *verborgene* Herrlichkeit (:196), weil er, wie wir im vorhergehenden Kapitel (3.3.3) gesehen haben, an seinem Gott-gleich-Sein nicht wie an einer Räuberbeute festgehalten hat. In seiner göttlichen Freiheit legt Jesus Christus seine Gottesgestalt, „alle Erkennbarkeit seines Seins ab“ (Barth 1947:61). Das Wort ἐκένωσεν („er entleerte sich“) heisst eben mehr als nur „verbergen“

⁴³ Barth (I,1 – 1987:421) schreibt fälschlicherweise Phil 2,7.

(:61). Der Sohn Gottes „begibt sich dahin, wo nur er selbst sich so kennt, wie der Vater ihn kennt.“ (:61) Noch einmal erinnert Barth (:61) daran, dass dieser Schritt „in das Inkognito“ (:61) ganz in Christi *eigenem und freiem Willen* begründet ist. „Er wurde den Menschen gleich“ – „wir denken zur Erklärung an ... ,und das Wort ward Fleisch‘ Joh 1,14 und an die noch schärfere paulinische Parallele Röm 8,3 ... ,in der Gestalt des sündenbeherrschten Fleisches‘!“, ergänzt Barth (:61). Wo bleibt der „Strahlenkranz seiner Gottheit“ (:61)? Barth (:61) schreibt: „Wie ein Vorhang bedeckt eben die *humilitas carnis* die *divina majestas* (die Niedrigkeit des Fleisches die göttliche Hoheit), sagt Calvin. Sie tut es auf der ganzen Linie. Man darf an dem ἐκένωσεν (entäusserte) und an dem ὁμοίωμα ([den Menschen] gleich) nicht drehen und deuteln.“⁴⁴

Barth (IV,1 – 1986:193) meint: „Dass Gott als Gott zu solcher Herablassung, zu solcher Erniedrigung seiner selbst fähig, willig und bereit ist: das ist ... das Geheimnis der ‚Gottheit Christi‘.“ Dass der Herr Knecht wird, das ist gerade der Beweis dafür, dass er der wahre Herr ist! Gerade in seiner Fleischwerdung und seiner Existenz im Fleisch wird ersichtlich und erkannt, dass Jesus Christus „Gott und göttlicher Art ist“ (:193; vgl. auch 2.7.3; 3.3.1.2)!

V. 7d übersetzt Barth (1947:61) gleich mit V. 8 zusammen⁴⁵: „Indem er in seiner Haltung als ein Mensch erfunden wurde, [demütigte er sich selbst, wurde gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz.]“ In seinem Buch „Dogmatik im Grundriss“ schreibt Barth (1987:78f): „Gott hat Gestalt. Ein Name ertönt, ein Mensch steht an Stelle Gottes vor uns. Hier scheint der Allmächtige gar nicht allmächtig ... Nun hören wir von einem *Hier und Jetzt* ... der Schöpfer selber wurde Geschöpf.“ Aber: „Statt ihn da zu finden, wo er selbst uns gesucht hat, nämlich eben in der Gegenständlichkeit, suchen wir ihn dann dort, wo er ... nicht zu finden ist.“ (Barth KD II,1: S. 10, zitiert nach Hunsinger 2009:79) Gott begegnet uns auf gleicher Augenhöhe, dass wir ihn wirklich erkennen und fassen können – er hat sich uns so *offenbart*. Offenbarung bedeutet nach Barth (1969:37): „Jemand, der verborgen ist, hat sich gezeigt; jemand, der geschwiegen hat, hat geredet – und: jemand, der bis jetzt nicht gehört hat, hat etwas davon vernommen ... Offenbarung ist eine Geschichte zwischen diesem Jemand und uns Anderen, uns Menschen.“ Offenbarung hängt nach seinem Verständnis also zutiefst mit der Freiheit Gottes zusammen, der sich in seiner Gnade uns Menschen auch wirklich offenbaren *will* (:39). „Eben in seiner Offenbarung, eben in Jesus Christus, hat sich ja der verborgene Gott fassbar gemacht ... Nicht für das Schauen, sondern für den Glauben ... Nicht unter Aufhebung seiner Verborgenheit also – aber fassbar.“ (Barth KD II,1:

⁴⁴ Anmerkung des Verfassers: Das ist schlicht zu wenig! Auch Barths Zusatz „Sie tut es auf der ganzen Linie.“ ändert an dieser Aussage letztlich nicht viel. Die ganze Menschwerdung und das konkrete Menschsein kommt hier definitiv zu kurz, zumal diese Worte Calvins Jesu Menschlichkeit beinahe als ein Kleid, das seine Göttlichkeit umgibt, degradieren lassen. Diese Textstelle ist aus meiner Sicht ein hervorragendes Beispiel dafür, dass das Buch, die „Erklärung des Philipperbriefes“, zu den frühesten Werken Barths gehörte. Ich bin mir sicher, dass Barth ein solches Zitat in späteren Schriften bestimmt nicht mehr so stehen gelassen hätte! S. auch die Fusszeile auf S. 32.

⁴⁵ Ganz ähnlich geschieht das auch in der Schl-Übersetzung, wo der Teilvers 7d in den achten Vers übernommen wird (was übrigens auch in älteren Elb-Übersetzungen gemacht wurde). V. 8 wenden wir uns allerdings erst im nächsten Kapitel zu.

S. 223, zitiert nach Hunsinger 2009:249). Und wie fassbar der Sohn selbst war! „Als ein Mensch wie wir, in unserer ganzen Gebrechlichkeit und Begrenztheit“ (Barth IV,2 – 1990:394) ging er über diese Erde und war er in unserer Mitte! Staunend meint Barth (:394): „Was für ein Herr unter einem Volk von Knechten: dieser eine, vollkommene Knecht, gerade indem er das ganz war!“ Er war aber mehr als solidarisch mit uns – an unserer Stelle trug er unsere Not, Schuld und Schande (:394)! Indem er selber ganz wurde, wie und was wir sind (s. S. 16; vgl. Hebr 2,14f), hat er auch unser Elend auf sich genommen (Barth IV,1 – 1986:462). Gott will des Menschen Gott sein (vgl. S. 39; 44; 52), dazu bestimmt er sich selbst (Barth IV,2 – 1990:92; vgl. Barth I,2 – 1989:161)!

Gott gibt sich selbst hin, er gibt seinen eigenen Sohn (vgl. S. 17; 22; 29) – und dies „nicht für nichts, sondern zugunsten des Menschen, des von ihm geschaffenen und von ihm abgefallenen Menschen“, schreibt Barth (II,2 – 1988:176). Über diesen sich selbst hingebenden Sohn heisst es an einer anderen Stelle: „Die Welt wurde, sie ist geschaffen und getragen durch das Kindlein, das zu Bethlehem geboren wurde, durch den Mann, der am Kreuz von Golgatha gestorben und am dritten Tage wieder auferstanden ist.“ (Barth 1987:66)

In ihm, in Jesus Christus, ist alles beschlossen über uns (Barth 1987:106f). Denn: „Es ist das Bild dieses Einen, das Gottesbild, nach welchem der Mensch als Mensch geschaffen ist.“ (:107) Jesus Christus ist der „zweite Adam“ (Röm 5,12-21; 1 Kor 15,22.45; vgl. 2.7.4)! Adam ist als „Urmensch“ auch „Ursünder“ – und darin *der* Repräsentant des Menschen, „exemplarisch für alle“ (Barth IV,1 – 1986:568), der „Exponent der Regel, unter der alle Menschen stehen“ (:571). „Jesus von Nazareth war und ist ein Mensch wie wir, unser Bruder. Er war und ist aber unser *erstgeborener* Bruder. Er war und ist – als Mensch wie alle Menschen – aller Menschen *Haupt*. Er ist, indem er ein Knecht wurde für uns, unser *Herr* geworden“, schreibt Barth (IV,2 – 1990:75). Jesus wurde nicht einfach *irgendein* Mensch: Er wurde *der* Mensch; eben, der *zweite* Adam (vgl. 2.7.4)!

Der Sohn Gottes wurde den Menschen gleich (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γεόμενος) – als *der wahre Mensch* ist er uns aber auch ganz ungleich (:75). Warum? Weil in ihm ja *Gott selbst* Mensch wurde! Er wurde zwar einer von uns, er hat sich in die Reihe der gegen Gott rebellierenden Menschen gestellt und wurde sogar als *ein Mensch erkannt und gesehen* (V. 7d!) – um sich aber (und hier liegt genau der *Unterschied*, hier ist *Gott am Werk*!) unsere Stelle und unsere Schuld zu *eigen zu machen* (Barth IV,1 – 1986:285)! Er musste „an den Ort, der dem Geschöpf Gott gegenüber zukommt“ (:285), treten, um *da* dem Menschen zu helfen, um an seiner Stelle und für ihn das Rechte zu tun (:285): Den Menschen von seiner Schuld Gott gegenüber freikaufen! Um uns aber wirklich freizukaufen, musste er uns gleich werden. Gottes Allmacht geht eben so weit, „dass er auch schwach, ja ohnmächtig sein kann, wie eben ein Mensch schwach und ohnmächtig ist. Er ist der, der sich gerade in seiner Freiheit auch binden kann und tatsächlich bindet: in derselben Weise, wie wir alle gebunden sind“, schreibt Barth (:142) (vgl. S. 17+22). Gott bleibt nicht in seinem Strahlenglanz verhaftet – Barth (:142) schreibt weiter:

So ist er Gott, dass er sich selbst nicht nur in die geschöpfliche *Bindung*, sondern in das *Elend* des menschlichen Geschöpfes ... begibt, einer von *diesen* Menschen wird, das Gericht, unter dem sie stehen, über sich selbst ergehen ... [lässt], ihren verdienten Tod ... stirbt.

Diese Erkenntnisse gehören m.E. zu den wichtigsten dieser ganzen Literaturanalyse! So ist er Gott! Alle falschen Götter kennen diese Selbsterniedrigung nicht (vgl. S. 15; 17; 31; 44): Sie unterscheiden sich dadurch vom wahren Gott, dass sie sich nicht in diese Tiefe der echten Menschwerdung und des echten Menschseins und des Tragens aller menschlichen Not und Schuld geben *wollen*, geschweige denn *können* (:142; vgl. Barth IV,2 – 1990:45). Gottes Gottheit umfasst eben *auch* die Tiefe, die Demut, die Knechtschaft (:92). „In der Höhe throne ich *und* bei den Zerschlagenen und Demütigen“, zitiert Barth (1962:17) Jes 57,15 in einem korrespondierenden Abschnitt seiner „Einführung in die evangelische Theologie“. Wir haben es hier mit dem Immanuel, mit dem „Gott ist mit uns“, zu tun (vgl. :17)! Gott „wird sich selber damit nicht fremd, dass er in seinem Sohn auch in die Fremde geht. Er wird damit kein Anderer, dass er in Jesus Christus auch Mensch wird und ist.“ (Barth IV,2 – 1990:92) In Phil 2,7 erkennen wir: Gerade in seiner Menschwerdung und seinem Menschsein erweist sich die Göttlichkeit Jesu Christi (vgl. :92)!

3.3.5 Die Erniedrigung (V. 8) – von ταπεινός (*tapeinōō* = erniedrigen)

Barth (1947:62) übersetzt V. 8, wie wir zu Beginn von 3.3.4 gesehen haben, zusammen mit V. 7d: „[Indem er in seiner Haltung als ein Mensch erfunden wurde,] demütigte er sich selbst, wurde gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz.“ Barth (:62) streicht schön heraus: „Dieser den Menschen gleich Gewordene, in seiner Haltung als ein Mensch Erfundene tut als solcher denselben Schritt in die Tiefe noch einmal.“ Gemeint ist, dass Jesus Christus auch als Mensch nicht in einer (menschlichen) Höhe bleibt, sondern sich selbst demütigt und erniedrigt (vgl. :62), wobei Barth (:62) den Leser erneut an die ταπεινοφροσύνη („Demut“) aus V. 3 erinnert (vgl. S. 33). In dem Sinne geht es hier um eine *doppelte* Erniedrigung! Seinen Ansatz unterstreicht Barth (:63) nun damit, dass er dafür plädiert, V. 7 und 8 „nicht als eine zusammenhängende Reihe, sondern als zwei auf verschiedener Höhe gezogene, im Grund denselben Vorgang beschreibende Parallelen“ (:63) zu verstehen. „Was dem Menschen Jesus widerfährt in seiner Demütigung, das ist nur der Reflex dessen, was dem Gottgleichen widerfährt in seiner Entäusserung“ (:63), heisst es weiter. Auf Golgatha wird offenbart, was Bethlehem, was die Inkarnation des Gottessohnes wirklich heisst (:63)! Der Tod am Kreuz ist die *konsequente Weiterführung* dessen, dass Gott „in seiner königlichen Majestät ... aus der Höhe seiner göttlichen Existenz heraustritt und herniederkommt in die Niedrigkeit des von ihm geschaffenen Kosmos“, schreibt Barth (1987:33). In beidem, in der Inkarnation und in der Kreuzigung geht es letztlich darum: der Gottessohn *erniedrigte sich selbst* (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν) (vgl. :146). Sein Tod „ist der *vollendete* Vollzug der Fleischwerdung des Wortes und also der Erniedrigung des Gottessohnes“, schreibt Barth (IV,2 – 1990:157; vgl. 1.3).

Jesus Christus gehorchte seinem Vater ganz. Weber (2002:207) zeigt den Zusammenhang schön auf, den Barth zwischen Gehorsam und der „Vater-Sohn-Beziehung“ sieht: „Nicht trotz seiner Sohnschaft ist er der Gehorsame, sondern im Vollzuge dieser Sohnschaft“ (vgl. auch Barth IV,1 – 1986:171). Über diesen Gehorsam lesen wir in Hebr 5,8 sogar, dass Jesus Christus an dem, was er litt, Gehorsam *lernte* (vgl. :180; s. S. 18)! Darin entdecken wir nach Barth (II,2 – 1988:196): „... gerade indem er ganz allein Gott wählt, ist er ganz frei“. Der Vater, der Sohn und der Geist – alle haben sie diese Kondeszendenz, dieses Heruntersteigen *gewählt* (vgl. Barth IV,1 – 1986:217)! Und so *wollte* Jesus gehorsam sein (vgl. S. 15+36). Der dreieinige Gott „wählt die Erniedrigung, die Demut, den Gehorsam. So erleuchtet er die Finsternis, so schliesst er das Verschlussene auf. So hilft er, wo sonst keine Hilfe ist.“ (:217) Aber Gott musste sich wirklich selbst geben, der Vater musste seinen Sohn wirklich „überliefern“ (Röm 8,32) (Barth IV,1 – 1986:181; vgl. S. 17+22). „Es steht über den Menschensohn *geschrieben*, ‚dass er viel leiden und verachtet werden soll‘“, erinnert Barth (:181) an Mk 9,12. In „Dogmatik im Grundriss“ schreibt Barth (1987:119) Folgendes:

Das Leben Jesu Christi ist nicht Triumph, sondern Erniedrigung, nicht Erfolg, sondern Misserfolg, nicht Freude, sondern Leiden. Eben damit enthüllt es den menschlichen Aufruhr gegen Gott und den ihm notwendig folgenden Zorn Gottes über den Menschen, aber auch die Barmherzigkeit, in der Gott sich die Sache des Menschen und also dessen Erniedrigung, Misserfolg und Leiden zu eigen gemacht hat, damit sie die Sache des Menschen nicht mehr sein müsse.⁴⁶

Christus ist der leidende Gottesknecht aus Jes 53 (Apg 8,26-35), seine Lebensgeschichte wird in allen Evangelien „als eine genau genommen von Anfang an sich ankündigende und in zunehmendem Gefälle sich verwirklichende *Sterbensgeschichte*“ (Barth I,1 – 1987:407) beschrieben. Der Verfasser des Hebr versteht ihn als Hohepriester des neuen Bundes, der selbst das Opfer ist, das er darbringt (:407). Jesus Christus ist selbst das Weizenkorn, das in die Erde fallen und sterben muss, um viele Frucht zu bringen (Joh 12,24) (:407)! Aber gerade in dieser (scheinbaren) Ohnmacht liegt seine Macht, gerade in dieser (scheinbaren) Niederlage liegt Christi Sieg verborgen (Barth IV,2 – 1990:186)!

Christus musste seine Entäusserung und Erniedrigung bis zum Tod (μέχρι θανάτου) gehen. Hier kannte Gott keine Gnade! Diese Verdeutlichung, dass der Tod sogar ein „Tod am Kreuz“ war, interpretiert Barth (1947:63) so: „Dass diese der Entäusserung des Gottgleichen entsprechende Demütigung des nun den Menschen Gleichen bis zum *Tode* ging, das ist ihre *vorletzte* – ‚bis zum Tode am Kreuz‘, dem *Verbrechertode*, das ist ihre letzte und tiefste Stufe.“ Hier wurde wirklich gelitten, hier hat er, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, die schlimmsten Qualen erlitten (vgl. Barth 1987:122f). Diesem Leiden und Sterben gegenüber ist alle Theodizeefrage, jede Frage

⁴⁶ *Anmerkung des Verfassers:* Was das *Sühneleiden* und den *Sühnetod* betrifft, so hat Barth recht: Das muss und kann ein Nachfolger Christi nicht auf sich nehmen – wozu auch? Es ist bereits in Jesus Christus erfüllt, ein für allemal (Röm 6,10). Allerdings müssen wir kritisch entgegnen und ergänzen, dass „Erniedrigung, Misserfolg und Leiden“ im Leben eines Nachfolgers Christi durchaus eine Realität darstellen (vgl. 5.2-5.4).

danach, warum Gott so viel Leid auf dieser Welt zulässt, „völlig blass“ (Barth IV,1 – 1986:271). Er, der selbst Gott war, hat sich an unsere Stelle gestellt; er hat sich „in die Tiefe der völligen *Hilflosigkeit*, des gänzlichen Nichtverfügenkönnens und Nichtverfügenwollens“ (:509) begeben und hat selbst das Gericht über unsere Sünden erlitten (:509). Damit dieses Gericht an unserer Stelle *gültig* und *wirksam* war, musste Gott aber wirklich Mensch werden und sich zu uns herablassen (:617). In treuem Gehorsam hat der Sohn, der in unserem Fleisch war, dem Zorn seines Vaters, mit dem er eins ist (Joh 10,30!), „volle Genüge getan“ (:617). Jesus Christus hat in seinem Tod den hohen Preis für unsere Sünden wirklich bezahlt! Dieser Verbrechertod ist unsere Sache, sie hat mit uns zu tun – *wir* hätten sie verdient! Aber mit Christi Tod sind auch wir, als Täter dieser Sünde, für die hier bezahlt wurde, mit Christus zusammen getötet, begraben und auferweckt worden (:617)! Jesus Christus hat, indem er an unsere Stelle trat und für uns litt, „das nicht getan, was wir Unrechttäter beständig tun, und getan, was wir nicht tun“, schreibt Barth (:617). Wo wir hochmütig sind, ist er demütig gewesen; wo wir uns stolz erheben, ist er zu uns herabgestiegen (:617). Der Herr wurde Knecht, der Richter der Gerichtete (:617)! In dieser Herablassung wird Gottes Liebe sichtbar (:141f; vgl. S. 14; 17; 20-22). Gott ist „ganz und gar schenkende Liebe“ (Barth II,2 – 1988:190)! „*Da* erfahren wir, was Liebe ist: dieses Begehren des Anderen um seiner selbst willen, so dass der Eine nicht mehr allein ist, sondern ganz und gar mit dem Anderen zusammen. Das ist Liebe, das ist Gottes *freie* Liebe.“ (Barth 1987:45)

In seinem Teilband IV,2 seiner Kirchlichen Dogmatik schreibt Barth (IV,2 – 1990:325), dass „gerade der ... *Tod* des Menschensohnes die Tat und das Zeichen der ewigen Liebe Gottes und darum das Ziel des menschlichen Lebens Jesu und in ihm der Neuanfang des unsrigen.“ Wir sind nicht mehr alleine in unserem todgeweihten, sündigen Fleisch: „Unser Fleisch, unser menschliches Wesen ist in ihm zu Gott erhoben. Das ist das Ende seines Werkes: Wir mit Ihm droben! Wir mit Ihm bei Gott!“ (:146) Im Tod ist es nicht geblieben – weder für den Menschensohn noch für die Menschheit, die in diesem zweiten Adam (s. S. 18f+38) getragen und gerecht gesprochen ist! Hinblickend auf V. 9 zitieren wir folgende Worte Barths (:141):

Indem seine Barmherzigkeit gerade in seiner Erniedrigung triumphiert, kommt es ja zur *Erhöhung* Jesu Christi. Und wenn wir ... sagten, es gehe in der Erniedrigung um den Sohn Gottes und also um *Gott* selber, so müssen wir nun betonen: es handelt sich in der Erhöhung um den *Menschen*.

Der Mensch wird in Jesus Christus zu einem Befreiten und Erhöhten (vgl. :146): Im Neuen Testament wird der juristische Begriff ἀπολύτρωσις (*apolytrōsis*) benutzt, „der den Loskauf eines Sklaven bezeichnete“ (:141). Wir werden im erhöhten Menschensohn Jesus Christus in eine andere Rechtslage versetzt (:141). Barth (:141) kommt hier zu diesem nicht ganz unpolemischen Satz: „Der Mensch wird als Sünder von Gott nicht mehr ernst genommen.“ Dort am Kreuz auf Golgatha wurde der Sünder erhöht (:142)! Erniedrigung und Erhöhung sind beides Beschriebe ein und derselben Geschichte (vgl. S. 30+43f): der Geschichte des Weges, den Jesus Christus auf dieser Erde gegangen ist. „Das ‚Datum‘ der Erniedrigung *und* der Erhöhung Jesu Christi [umfasst] sein

ganzes menschliches Leben mit Einschluss seines Sterbens“, schreibt Barth (IV,2 – 1990:333). Ausgerechnet eben an diesem Tiefpunkt angelangt, hier am Kreuz, wo alle menschliche Hoffnung längst aufhört, liegt nach Barth (s. Busch 2005:413) die christliche Hoffnung begründet. In der Erniedrigung Christi, die in seinem Gehorsam bis zum Kreuzestod ging (V. 8c), musste „die Türe ... ins Schloss fallen, bis eben *nichts* mehr übrig bleibt“, schreibt Barth (1947:65). Der Satz geht aber noch weiter: „... als das Wort, das Gott allein sprechen kann, das Wort *Auferstehung*.“ (:65) Jetzt musste der Vater eingreifen. Und wie dieser eingegriffen hat, betrachten wir im Folgenden.

3.3.6 Die Erhöhung (V. 9) – von ὑπερυψώω (*hyperypsoō* = über die Massen erhöhen)

„Und nun die Wendung, die doch so gar keine Wendung zu etwas Anderem, sondern erst recht ein Festhalten der Aufmerksamkeit bei diesem einen nun erreichten zwingenden Punkte bedeutet: *Darum hat ihn Gott erhöht und ihm den Namen über alle Namen geschenkt*.“ (Barth 1947:63f) Mit dem neunten Vers wird unterstrichen und verdeutlicht, was in den vorangegangenen bereits gesagt wurde: „...*dieser* ist das Haupt und der Herr der Gemeinde, da stehen wir ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (in Christo Jesu), *darum* hat ihn Gott erhöht, *als solcher*: als der sich selbst entäussert und gedemütigt hat, steht Christus dort ... in der Herrlichkeit zur Rechten Gottes.“ (:64) Barth (:64) begrüsst, dass die alten Maler die Wundmale gerade beim *auferstandenen*, im Himmel thronenden Christus gezeichnet haben (vgl. u.a. Lk 24,39; s. S. 31). Seiner Meinung nach werde dies gerade durch das διό („darum“; vgl. S. 20) zu Beginn unseres Verses bekräftigt (:64): Dieses Wort meine nicht, „dass der Erniedrigte und Gedemütigte *nachher* erhöht worden, wohl gar ... für seine Entsagung und seinen Gehorsam belohnt worden sei“⁴⁷, sondern dass eben der Erniedrigte und bis zum Gehorsam des Kreuzestodes Gedemütigte *auch* der Erhöhte sei.“ [Hervorhebung S. L.] (:64)

Die letzte Äusserung Barths gehört m.E. zu den wichtigsten in seiner gesamten „Erklärung des Philipperbriefes“. Ferner finde ich es interessant, wie er darauf hinweist, dass es in unserem Hymnus nichts über ein „Wiederanziehen der ‚Gottesgestalt‘“ (:64) heisst: *Dieser, der Menschgewordene und Gekreuzigte* wird erhöht (:64)! Seine Erniedrigung wird nicht rückgängig gemacht, sondern gerade er als der Erniedrigte wird erhöht (:64). Barth (:64) streicht heraus, es heisse mit starker Betonung, dass *Gott* Jesus Christus erhöht hat (:64). Während bei der Erniedrigung und Demütigung „sich selbst“ (ἐαυτόν) steht (vgl. S. 14f; 18; 36; 39), kommt es hier nun zu einem Wechsel der Person – „mit der ja kein anderes, zweites Subjekt des Wollens und Handelns eingeführt sein kann“ (:64f; vgl. S. 20f). Der „Name über allen Namen“ sei der Name „Kyrios“, meint Barth (:65; s. V. 11; vgl. S. 21f). „Dieser Name kommt, das ist die Kraft seiner Auferstehung, diesem Erniedrigten und Gedemütigten zu.“ (:64f) *Diesen* erhöht der Vater zum Herrn, „dass in dem Namen Jesu jedes Knie sich beuge: der Himmlischen, der Irdischen und derer unter der Erde, und jede Zunge bekenne: der Herr ist Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters.“ (:65f) Barth (:66) schreibt, Jesus

Christus habe darin „sein Recht gefunden, dass er *in* seiner Erniedrigung und Demütigung der *Herr* ist über Alle. Darin hat Gott seine Ehre gefunden, durch unbegreifliche Herablassung sein Reich zuzubereiten.“ (:66) Verblüffend ähnlich heisst es an einer anderen Stelle: „Das heisst doch: nicht trotzdem, sondern *weil* und *indem* er sich selbst entäusserte und demütigte, *weil* und *indem* in ihm jene Selbsthingabe und Verborgtheit Gottes (in und unter der Knechtsgestalt) Ereignis war, gehört ihm jener Name“ (Barth IV,1 – 1986:206).

Die Herkunft des Kyrios-Namens ist nach Barth (I,1 – 1987:420) allerdings „von allerlei Dunkelheit“ (:420) umgeben. Worauf geht dieser Begriff zurück? Auf den *hellenistisch-ägyptischen Titel des göttlichen Weltherrschers* (:420)? Oder auf den *Titel des syrischen Kultgottes* (:420)? Oder doch auf den *Kaisertitel in der römischen Kaiserreligion* (:420)? Eines ist sicher: Bei dem „engen Zusammenhang zwischen der Urgemeinde und der palästinensischen und hellenistischen Synagoge“ (:420) kann es „unmöglich unbewusst und unbeabsichtigt geschehen sein“ (:420), dass mit diesem Namen auch der alttestamentliche Gottesname „Jahve-Adonai“ (:420) übersetzt und nun auf Jesus Christus angewandt wurde (:420). Wie im *alttestamentlichen*, so ist damit auch im *neutestamentlichen* Gebrauch „der den Menschen offenbarte Jahve“ (:420) gemeint! Wir erinnern uns (vgl. 3.3.1.2), wie Barth (IV,1 – 1986:16) einschärft, dass sich das Evangelium im Kern nicht um Begriffe kreist, sondern vielmehr „einen Namen ausspricht“ (:16): den Namen *Jesus Christus* (:16).

Wir blicken noch einmal zurück: Bei der vorangegangenen Besprechung von V. 8 haben wir gesehen, dass bei Barth Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi nicht voneinander zu trennen sind (s. S. 41f+44). Nach Barth (vgl. u.a. IV,2 – 1990:122) ist Jesus Christus in seiner Erniedrigung *schon erhöht*, während er in seiner Erhöhung *noch erniedrigt* ist (Weber 2002:247). Weber (:246) weist darauf hin, dass in der Kirchlichen Dogmatik nirgendwo so klar zum Ausdruck komme wie hier, dass Barth von einem Geschichtsverständnis ausgeht, das über ein horizontales „Vorher-Nachher“ hinausgehe (:246). Vielmehr spreche Barth dabei von einer „vertikalen Bewegung“, in der es um Gottes Handeln geht, das in seinem trinitarischen Sein gegründet ist (:247). Und doch kann Barth (IV,2 – 1990:77) behaupten, dass beide Momente *derselben* Geschichte, Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi, *nicht dasselbe* sind (vgl. S. 49). So Barth (:77):

Das erste, seine Erniedrigung als Sohn Gottes, bedeutet, dass er *Mensch* wurde.
Das zweite, seine Erhöhung als Menschensohn bedeutet aber *nicht*, dass er *Gott* wurde. Wie sollte er das erst werden, was er doch als Sohn Gottes von Ewigkeit her schon war und auch als Menschensohn zu sein nicht aufhörte?

Jesus Christus wurde nach Barth (:77) nicht nur ansatzweise oder vorübergehend Mensch! Wenn seine Fleischwerdung wieder rückgängig gemacht worden wäre, wäre er dann noch unser Bruder, Mittler und Versöhner (:78)? Barth lehnt ab und meint: „Er hört auch in seiner Erhöhung nicht auf, Mensch zu sein wie wir – sonst wäre er nicht unser Bruder, sonst könnte er ja nicht an unserer Stelle stehen, und ... unsere Verwerfung tragen und hinwegtragen.“ (Barth IV,2 –

⁴⁷ Besonders in der *Reformationszeit* wurde über diese Sicht von der Erhöhung Jesu Christi heftig debattiert (vgl. Barth 1947:64).

1990:400). Christus „sollte und wollte schon in Gottes ewigem Willen ... nicht nur Gott sein, sondern Immanuel, Gott *mit dem Menschen*, und in Vollstreckung dieses ‚mit‘, nach der freien Wahl seiner Gnade, *dieser Mensch*, Jesus von Nazareth.“ (:111) Damit hat Christus aufgehört, *nur* Gott zu sein, und hat menschliches Wesen für alle Ewigkeit erhalten und behalten (:111)! Er ist eben „Gott im Fleische“ (:111), was ihn gerade von allen menschengemachten Abgöttern unterscheidet (:111): „Des wahren Gottes in seinem Sohn ins Werk gesetzte und offenbarte Ehre, Würde und Majestät besteht darin, Gott im Fleische zu sein“. Nach Barth (:29) meine die Erhöhung Jesu Christi im Neuen Testament „nicht eine Beseitigung, ja nicht einmal eine Alterierung seiner Menschlichkeit: sie hebt also seine Gleichheit mit uns nicht auf, sie macht ihn nicht zu einem Gespenst“ (:29). Wir müssen immer das Ganze der Geschichte Jesu Christi im Blick behalten: „Wer ‚Jesus Christus‘ sagt, der kann nicht nur ‚Erniedrigung des Gottessohnes‘ sagen; er hat eben damit schon ‚Erhöhung des Menschensohnes‘ gesagt.“ (:30; vgl. :333; s. S. 41f+43) Und doch betone Barth (vgl. IV,2 – 1990:332f), „dass zwischen Kreuz und Auferstehung eine ‚unumkehrbare Reihenfolge‘ besteht“, meint Weber (2002:253).

Schliesslich bleibt die Auferstehung das Letzte in dieser Sache. Gegen den Schluss seiner Kirchlichen Dogmatik (KD IV,3: S. 47) schreibt Barth (zitiert nach Busch 2005:441): „Wenn es ein christlich-theologisches Axiom gibt, so ist es dieses: Jesus Christus ist auferstanden, er ist wahrhaftig auferstanden!“ Barth (1987:143) schreibt:

„Jesus ist Sieger ... Mag es dahinten brennen – und wahrhaftig, es brennt – aber nicht auf das haben wir zu schauen, sondern auf das Andere: dass wir eingeladen sind und aufgerufen, den Sieg der Herrlichkeit Gottes in diesem Menschen Jesus ernst zu nehmen und uns seiner zu freuen.“

Es bleibt beim Nachfolger Christi aber nicht „nur“ bei dieser Freude über den Sieg und die Auferstehung Jesu Christi. Barth (1947:103) schreibt zu Phil 3,10: „Ostern erkennen heisst für den Erkennenden in aller Strenge: verwickelt werden in das Geschehen des Karfreitags: *In seinen Tod hineingestaltet werden*“. Durch diese Gleichgestaltung mit seinem Tod ist uns auch die Hoffnung der eigenen Auferstehung gegeben: „Sind wir mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm *leben* werden“ (Röm 6,8), συνζήσομεν!⁴⁸ (:105; vgl. S. 18f+34) Dasselbe kann nun auch über unsere Erniedrigung und Erhöhung gesagt werden – so Barth (IV,2 – 1990:327):

Ist er aber ... in seiner *Erniedrigung* zur Bruderschaft mit uns, gerade als der, der unsere Niedrigkeit auf sich nahm, der Heilige Gottes, erhoben und erhöht zum Menschen des göttlichen Wohlgefallens, dann ist offenbar auch diese seine Erhöhung *als* die seinige *nicht nur* die seinige, sondern auch die derer, für die er sich erniedrigte, dann ist also in ihm *unsere* Erhöhung geschehen, sind in ihm kraft seines Todes auch *wir* ... Gottes *Heilige*, auch *wir* ... Menschen seines Wohlgefallens.

⁴⁸ Wie in diesem Zitat bereits zum Ausdruck kommt, heisst das griechische Wort συνζήσομεν (*synzēsomen*) „wir werden leben (zusammen) mit“.

In Christi Erniedrigung als Gottessohn ereignet sich seine Erhöhung als Menschensohn (:19; vgl. S. 41-44). Barth (:19) schreibt: „In *seiner* Gemeinschaft mit Gott und so in *unserer* aktuellen Gemeinschaft mit *ihm*, ... kommt es zu unserer Gemeinschaft mit Gott, zu jener Bewegung des Menschen von unten nach oben, von sich selbst zu Gott hin.“ Der Mensch ist in Jesus Christus versöhnt mit Gott, er ist „aus der grössten Gottesferne in die grösste Gottesnähe versetzt“ (:111). Der Weg, den Jesus ging, führte ihn von Bethlehem nach Golgatha, „wo er für uns verurteilt, aber auch freigesprochen wurde“ (:158). In seinem Kreuzestod sind wir eben in dieser Verurteilung mit Gott versöhnt worden (Barth 1962:104; vgl. S. 41f). Was vor uns steht, ist das Bild „eines unbegreiflichen Tausches, einer *katalage*, d. h. Vertauschung. Darin geschieht die Versöhnung des Menschen mit Gott, dass Gott sich an die Stelle des Menschen setzt und der Mensch an die Stelle Gottes gesetzt wird ... Eben dieses unbegreifliche Wunder ist unsere *Versöhnung*.“ (Barth 1987:135) Der Bund zwischen Gott und Mensch ist in diesem „Vertauschen“ (:21) wiederhergestellt und erneuert: „Gottes *exinanitio*, Erniedrigung, gegen des Menschen *exaltatio*, Erhöhung. Gott ging in die Fremde, der Mensch kehrte heim.“⁴⁹ (:21) Beides geschah in der *einen* Geschichte des Hinabsteigens und Hinaufsteigens (Eph 4,9f!) des *einen* Jesus Christus (:21)! In diesem Kyrios geschah das Wunder aller Wunder: „Menschheit in Ihm ist *erhöhte* Menschheit, wie Gottheit in Ihm *erniedrigte* Gottheit ist, wobei eben dadurch, dass die Gottheit in Ihm erniedrigt ist, die Menschheit in Ihm erhöht ist.“ (Barth IV,1 – 1986:144)

3.4 Schlussfolgerungen aus dem zweiten Hauptteil

Die Schlussfolgerungen aus dem zweiten Hauptteil werden unter 4.2 unmittelbar nach den Schlussfolgerungen aus dem ersten Hauptteil aufgeführt (vgl. 2.8).

⁴⁹ *Anmerkung des Verfassers*: Ähnlich wie wir das auf S. 40 in einer Fusszeile gesagt haben, so müssen wir auch an dieser Stelle betonen, dass der heute auf dieser Welt lebende Nachfolger Christi eben noch nicht auf der ganzen Linie „heimgekehrt ist“. Worin sich seine Erniedrigung auch heute noch zeigt, die letztlich die Erniedrigung Jesu Christi „lediglich“ widerspiegelt, das schauen wir unter 5.2-5.4 kurz an.

4. SCHLUSSFOLGERUNGEN

4.1 Schlussfolgerungen aus dem *ersten* Hauptteil

Im Folgenden werden die Schlüsse, die ich aus dem *ersten* Hauptteil ziehe, in Form von *drei Thesen* dargestellt.

Vor allem unter der Auslegung zu V. 5 (s. 2.7.1; vgl. auch 2.7.4) habe ich aufzuzeigen versucht, dass die Gesinnung der Philipper, ja die Gesinnung eines jeden Nachfolgers in Jesus Christus selbst zu erkennen und zu finden ist. Mein ganzes Leben gehört und ist letztlich *Christus selbst* (Phil 1,21; s. S. 12+19)! Der von uns untersuchte Weg ist nicht „nur“ der Weg Jesu Christi; ebenso handelt es sich dabei auch um *unseren* Weg, da wir in Jesus Christus in seinen Weg hineingenommen worden sind (vgl. S. 9). Somit komme ich zu folgender These:

These I: Jesus Christus ist mehr als ein Ideal, dem es nachzueifern gilt. Das ganze Sein und Leben seiner Nachfolger ist in ihm verborgen. Sein Weg ist zu ihrem Weg geworden und nur hier finden sie auch wahre Einheit untereinander. Ihre Gesinnung, Identität, ja jegliche Eigenexistenz ist in Jesus Christus aufgehoben⁵⁰.

Wie wir in meiner Auslegung zu V. 7 (s. 2.7.3) gesehen haben, ist Jesus Christus „in Gleichheit der Menschen geworden“ (V. 7c, s. S. 16). Seine Inkarnation war in jeglicher Hinsicht „echt“: So wurde er „in seiner konkreten Erscheinung auch als Mensch erkannt“, wie ich V. 7d (s. 2.7.3) übersetzt habe. Aber auch in seiner ganzen *Menschwerdung* und in seinem ganzen *Menschsein* hat Jesus Christus seine Gottesgestalt nicht verloren, auch wenn sie auf seinem irdischen Weg im Verborgenen blieb: Gerade weil er in Gottesgestalt war (und es auch blieb!), hielt er nicht gierig an seinem Gottgleichsein fest (s. S. 13f)! Jesus Christus sagte auch auf seinem Erdenweg, er und der Vater seien eins (Joh 10,30). Ich formuliere meine zweite These:

These II: Jesus Christus wurde ganz Mensch und wurde in aller Konkretion des Menschseins erkannt. Genauso war er auf seinem irdischen Weg aber auch ganz Gott – gerade weil er in Gottes Gestalt war (und es auch blieb!), hielt er nicht gierig an seinem Gott-gleich-Sein fest.

Wie ich in meiner Auslegung zu V. 9 (2.7.5) gezeigt habe, wird Jesus Christus nach seinem Kreuzestod von seinem Vater „zur höchsten Höhe erhöht“ und „aus Gnaden mit dem Namen beschenkt, der über allen Namen ist“ (s. S. 21). Gerade dieser erniedrigte Mensch, der Knecht aller Knechte, wird erhöht: Gerade in seiner Erniedrigung ist er der von seinem Vater Erhöhte, gerade hier erweist sich seine wahre Göttlichkeit, gerade hier erweist sich seine Liebe zu uns Menschen (vgl. 1.3; s. S. 17; 19f; 22). Meine dritte und letzte These lautet:

⁵⁰ „Aufgehoben“ soll hier bewusst in seinem doppelten Wortsinn verstanden sein!

These III: Jesus Christus ist gerade in seiner Erniedrigung der Erhöhte. Seine gewählte und bis zum bitteren Ende durchlebte Erniedrigung ist der Erweis seiner wahren Göttlichkeit und seiner Liebe zu uns Menschen.

4.2 Schlussfolgerungen aus dem zweiten Hauptteil

Im Folgenden werden nun auch die Schlüsse, die ich aus dem *zweiten* Hauptteil ziehe, in Form von *drei Thesen* dargestellt.

Bevor ich allerdings mit den Thesen selbst weiterfahre, muss ich auf eine äusserst wesentliche Sache hinweisen. In der Beschäftigung mit den Schwerpunkten des *zweiten* Hauptteils (HT 2) bin ich nämlich zu folgender Erkenntnis gelangt: Was ich im *ersten* Hauptteil (HT 1) geschrieben habe, sagt auch Karl Barth, den ich in HT 2 möglichst oft und klar zu Wort kommen lassen wollte. Seine Darstellung umfasst jedoch nicht nur das, was in HT 1 geschrieben wurde – sie geht in einzelnen Themenfeldern sogar darüber hinaus. Anders ausgedrückt: Nach meinem Dafürhalten tauchen in HT 2 kaum Punkte auf, die in HT 1 anders gesagt wurden – allerdings finden wir in HT 2 einzelne zentrale Aspekte, die in HT 1 fehlen oder nur am Rande angedeutet wurden. Aus meiner Sicht ergänzen und präzisieren diese mehr oder weniger ausschliesslich in HT 2 vorkommenden Elemente die Ausführungen in HT 1 in einer äusserst interessanten und bedeutsamen Weise. Man könnte sagen, dass HT 1 von HT 2 umschlossen wird, dass also die Inhalte⁵¹ von HT 1 in denjenigen von HT 2 eingeschlossen sind. Grafisch könnte man das so darstellen:

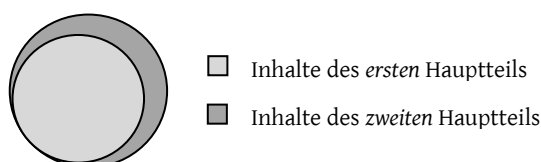


Abb. 1: Vergleich der Inhalte beider Hauptteile

Zur Erklärung: Der helle Bereich umfasst die Inhalte von HT 1. Diese sind aber genauso in HT 2 untergebracht (im Prinzip handelt es sich hier um den *unsichtbaren* dunklen Bereich hinter dem hellen). Der äussere und *sichtbare* dunkle Bereich beinhaltet alle thematischen Ergänzungen und Präzisierungen von HT 2, die in HT 1 fehlen oder nur am Rande angedeutet werden. Mit diesem Gedanken im Hinterkopf formuliere ich nun meine drei Thesen aus dem *zweiten* Hauptteil. Insofern stellen diese also bereits die *Schlussthesen* unserer Untersuchung dar (s. 4.4)!

Auch Karl Barth betont, dass Jesus Christus für seine Nachfolger viel mehr als nur ein Vorbild ist (vgl. u.a. 2.7.1 mit 3.3.2). An dieser Stelle wiederhole ich ein Zitat, das ich bereits auf S. 34

⁵¹ *Nota bene:* „Inhalte“ ist hier und im Folgenden nicht quantitativ, sondern *qualitativ* gemeint. Nicht der Umfang, sondern die einzelnen Bestandteile in ihrer Qualität sind gemeint.

aufgeführt habe: „Es muss in der christlichen Lehre ... rücksichtslos ernst gemacht werden mit der paulinischen Grunderkenntnis Kol.3,3, die die der ganzen heiligen Schrift ist: dass unser Leben unser mit Christus in Gott verborgenes Leben ist.“ (Barth, zitiert nach Hunsinger 2009:38) Für HT 2 kann ohne Weiteres dieselbe These verwendet werden, die ich aus HT 1 formuliert habe (s. S. 46):

These I: Jesus Christus ist mehr als ein Ideal, dem es nachzueifern gilt. Das ganze Sein und Leben seiner Nachfolger ist in ihm verborgen. Sein Weg ist zu ihrem Weg geworden und nur hier finden sie auch wahre Einheit untereinander. Ihre Gesinnung, Identität, ja jegliche Eigenexistenz ist in Jesus Christus aufgehoben⁵².

Genauso können wir mit gutem Recht die zweite These von HT 1 (vgl. S. 46) an dieser Stelle wiederholen. Allerdings mit einer wichtigen Ergänzung (dunkel eingefärbt, vgl. Schattierungen in Abb. 1, S. 47):

These II: Jesus Christus wurde ganz Mensch und wurde in aller Konkretion des Menschseins erkannt. Genauso war er auf seinem irdischen Weg aber auch ganz Gott – gerade weil er in Gottes Gestalt war (und es auch blieb!), hielt er nicht gierig an seinem Gott-gleich-Sein fest.

Wie Jesus Christus sein Gottsein in seiner Erniedrigung behielt, so behielt er auch sein Menschsein in seiner Erhöhung.

Wie komme ich auf diese Ergänzung? Barth (u.a. IV,2 – 1990:77) betont, dass Christi Menschwerdung keine vorübergehende war (vgl. S. 43f). An dieser Stelle erinnere ich an ein Zitat, das ich bereits auf S. 43f erwähnt habe: „Er hört auch in seiner Erhöhung nicht auf, Mensch zu sein wie wir – sonst wäre er nicht unser Bruder, sonst könnte er ja nicht an unserer Stelle stehen, und ... unsere Verwerfung tragen und hinwegtragen.“ (Barth IV,2 – 1990:400).

Wie Jesus Christus sein Menschsein nicht einfach zurückgelassen hat, so verhält es sich auch mit seiner Erniedrigung: Er bleibt der Erniedrigte, weil er bis ans Ende der Welt bei uns bleibt (Mt 28,20b), weil er Immanuel – Gott mit uns – ist (vgl. S. 39+43f). Wir vergegenwärtigen uns die von Barth (1962:17) zitierte Stelle in Jes 57,15: „Denn so spricht der Hohe und Erhabene, der ewig wohnt, dessen Name heilig ist: Ich wohne in der Höhe und im Heiligtum und bei denen, die zerschlagenen und demütigen Geistes sind, auf dass ich erquicke den Geist der Gedeimigten und das Herz der Zerschlagenen.“ (Luth; s. S. 39) Barth meint auch, dass Jesus Christus gerade in seiner Erniedrigung der Erhöhte ist, dass sich gerade darin seine wahre Göttlichkeit und Liebe zu uns Menschen erweist (s. S. 29-31; 35; 39; 41; 44f). Darüber hinaus hebt er aber in bemerkenswerter Deutlichkeit hervor, dass Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi nicht als chronologische und absolute Abfolge verstanden werden dürfen (s. u.a. 3.3.1.2). Wie wir auf S. 31 ge-

⁵² „Aufgehoben“ soll hier bewusst in seinem doppelten Wortsinn verstanden sein!

sehen haben, fragt Barth (IV,2 – 1990:122+152), ob der Auferstandene nun etwa nichts mehr mit dem im Stall von Bethlehem geborenen Kind und mit dem auf Golgatha gekreuzigten Mann zu tun habe. Der erhöhte Christus bleibt der Erniedrigte – was seine Erhöhung nur *unterstreicht*! Wieder auf derjenigen von HT 1 (s. S. 46f) aufbauend verfasse ich folgende erweiterte These:

These III-a: Jesus Christus ist gerade in seiner Erniedrigung der Erhöhte. Seine gewählte und bis zum bitteren Ende durchlebte Erniedrigung ist der Erweis seiner wahren Göttlichkeit und seiner Liebe zu uns Menschen.

Der Erhöhte begegnet seinen Nachfolgern auch heute noch da, wo sie mitten in dieser Welt stehen. Das macht er, weil er in seiner Erhöhung auch der Erniedrigte bleibt.

Meiner Ansicht nach stellt dies allerdings erst die Hälfte der hier ergänzten dritten These dar. Was noch hinzukommen muss, kommt in folgenden Zeilen Webers (2002:242) gut zum Ausdruck:

Im Grunde geht es, was den Kern der Versöhnungslehre betrifft, für Barth um eine zwiefache Einheit: *erstens* ist Jesus Christus in einem der sich selbst erniedrigende Gott und der von Gott erhöhte Mensch; *zweitens* ist er in Erniedrigung und Erhöhung immer zusammen mit den *Seinen* zu sehen ... Vom versöhnten Menschen kann ... nur deshalb die Rede sein, weil in Jesus Christus Gott mit dem Menschen eins ist ...

In Jesus Christus allein kommt es zu dieser Einheit: Er ist der *erniedrigte Gottessohn* und der *erhöhte Menschensohn*. Deshalb ist in ihm *Gott erniedrigt* und der *Mensch erhöht*. Gottes Erniedrigung ist unsere Erhöhung! Diese Präzisierung und Unterscheidung zwischen den Begriffen „Gottessohn“ und „Menschensohn“ – die an sich keine „Unterscheidung“, sondern lediglich das Betonen *beider* Seiten *einer einzigen* Geschichte ist – geht über meine Auslegung in HT 1 hinaus.⁵³ Ich formuliere die zweite Hälfte dieser dritten These:

These III-b: Jesus Christus ist der erniedrigte Gottessohn und der erhöhte Menschensohn. Daher ist in ihm auch Gott erniedrigt und der Mensch erhöht. Gottes Erniedrigung ist unsere Erhöhung!

Hier haben wir es mit der grössten und wichtigsten Ergänzung/Konkretion aus HT 2 gegenüber HT 1 zu tun: Weil Jesus Christus ganz Gott und ganz Mensch ist, findet in ihm *gleichzeitig* Erniedrigung und Erhöhung statt. Er vertritt Gott vor den Menschen, gleichzeitig vertritt er aber auch den Menschen vor Gott. Als der wahre Hohepriester, der sich selbst zum Opfer gibt, ist er der *bleibende* Mittler zwischen beiden (Hebr 2; 5; 7-12). Wenn auch einzelne Andeutungen in HT 1 in dieselbe Richtung weisen⁵⁴, so besticht Barths Ausführung hier durch ihre grössere Klarheit.⁵⁵

⁵³ *Anmerkung des Verfassers:* Dennoch bleibt in dieser „Unterscheidung“ die Gefahr bestehen, dass man in Jesus Christus die geheimnisvolle *Einheit* des Menschen- und Gottessohnes aus den Augen verlieren kann. Allerdings finde ich, dass man eine solche Engführung in Barths Werken glücklicherweise vergeblich sucht.

⁵⁴ Ich denke hier besonders an die Ausführungen zu Jesus Christus als dem „zweiten Adam“ (s. 2.7.4; s. auch diejenigen über die „Gleichgestaltung“ in 2.7.1).

4.3 Präzisierende Ergänzungen

4.3.1 Gerade *weil* er in Gottes Gestalt war ...

Ergänzen möchte ich an dieser Stelle eine weitere wichtige Parallele zwischen beiden Hauptteilen: Es geht um die Übersetzung von Phil 2,6a. Rufen wir uns noch einmal in Erinnerung, wie wir den griechischen Satz dieses Verses, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, übersetzt haben (s. S. 12): „Der, weil er in Gottes Gestalt war, es nicht für ein [gierig] festzuhaltendes Raubgut hielt, Gott gleich zu sein“. Vergleichen wir unsere Übersetzung nun mit derjenigen von Karl Barth (s. S. 35): „..., welcher, da er in Gottesgestalt war, das Gottgleichsein nicht als Beute ansah.“ (Barth 1947:58f) In beiden Fällen wird das Partizip ὑπάρχων *kausal* übersetzt, d.h. mit „*weil/da* er war“. Die überwiegende Mehrheit aller Kommentatoren und Übersetzungen gibt diese Stelle *konzessiv* wieder, d.h. mit „*obwohl* er war“ (vgl. S. 13+35).

In der ganzen Darstellung mag dies auf den ersten Blick wie ein zu vernachlässigendes Detail erscheinen. Persönlich halte ich es allerdings für eminent wichtig – gerade im Hinblick auf die Art der Liebe Gottes, die eine sich selbst verschenkende ist (vgl. Joh 3,16; 1 Joh 3,16; s. S. 17+22)! Gerade *weil* Jesus Christus in Gottes Gestalt war (und es auch blieb! – vgl. These II), konnte er sich selbst hingeben. Weshalb? Weil Gott Liebe ist, weil er *die* Liebe ist (1 Joh 4,16-19). Barth (1987:45) schreibt ganz richtig: „Wir wissen nicht, was Liebe ist ..., sondern *Gott* ist die Liebe ... Was ... Liebe ist, das haben wir von ihm zu lernen.“ (vgl. S. 41) Deshalb verschenkt sich der Sohn Gottes. Und wie sollte der Vater uns mit seinem Sohn nicht alles schenken (Röm 8,32b; vgl. S. 22)?

4.4 Schlussthesen

Aus der Synthese beider Hauptteile können in Form von *Schlussthesen* die wichtigsten Ergebnisse aus der Untersuchung dieser Arbeit zusammengefasst werden. Da diese allerdings **vollkommen deckungsgleich** sind mit den Thesen von HT 2 (s. 4.2), welche ja wiederum zu einem guten Teil auf den Thesen von HT 1 (s. 4.1) aufgebaut sind, werden sie an dieser Stelle nicht ein weiteres Mal aufgeführt. Wie ich schon unter 4.2 gesagt habe: Die Thesen von HT 2 stellen bereits unsere *Schlussthesen* dar. Im Anhang (7.1) sind diese noch einmal aufgezeichnet.

⁵⁵ Insofern meint Barth auch, dass Erniedrigung und Erhöhung *nicht dasselbe* sind (s. S. 43). Sie finden aber parallel und in der gleichen Person statt: In Jesus Christus sind beide „Stände“ und beide „Naturen“ vereint (vgl. 3.3.1.2). In *diesem* Sinne muss auch der Titel dieser Arbeit verstanden werden: Es handelt sich nicht um *dieselben*, wohl aber um *zusammenfallende* Momente!

5. AUSBLICK

5.1 Die Praxisrelevanz von Phil 2,5-9 in der Nachfolge Christi

Was können wir nun aus diesen Ausführungen auf unseren Weg als Christi Nachfolger mitnehmen? Ich habe aufzuzeigen versucht, dass der Christushymnus in Phil 2 in erster Linie zeigen sollte, worin die Liebe unseres Gottes besteht. Hier wird ein Weg beschrieben, der niemandem zumutbar ist. Dass aber gerade Gott diesen Weg in und mit dieser Welt gegangen ist, ist nichts anderes als das Sichtbarwerden seiner Liebe zu uns Menschen (s. u.a. S. 17; 22; 29; 35; 39; 41; 45).

Durch die Beschäftigung mit der Texteinheit in Phil 2 werden wir meiner Meinung nach ermutigt, unser ganzes Leben in Jesus Christus verborgen zu wissen. Ich bin überzeugt, dass Jesus Christus den in dieser Arbeit beschriebenen Weg nicht alleine gegangen ist. Wenn Christus unser Erlöser ist, so muss das heissen, dass unser alter Mensch mit ihm an jenem schändlichen Ort auf Golgatha gekreuzigt wurde (Röm 6,6; vgl. S. 18). Christus ist aber auferstanden, und mit ihm auch wir! Weil der Sohn den Weg bis in diese Kreuzestiefe gegangen ist, wurde er von seinem Vater erhoben (Phil 2,9). Dadurch haben auch wir neues Leben erhalten. Der Christushymnus soll uns in die Dankbarkeit und Anbetung Gottes für diesen von ihm selbst gegangenen Weg einstimmen.

5.2 Erniedrigung im Leben eines Nachfolgers Christi – oder: „Willkommen im Klub der Antihelden!“

Nun stellt sich aber unweigerlich die Frage, wie es um unsere eigene Erniedrigung und Erhöhung steht – schliesslich leben wir ja noch in dieser Welt, die auf uns alles andere als einen „erhöhten“ Eindruck macht. In den Medien sehen wir wohl am Deutlichsten, wie der Mensch zu einer Selbst-erhöhung bestärkt wird: „Setze dich gegen deine Konkurrenz durch, dann schaffst du es bis an die Spitze! Wenn du dieses oder jenes tust, dann wirst du endlich in Saus und Braus leben können! Strebe nach mehr Ehre und Ruhm! Kauf dir immer das Beste und Neuste, so wirst du glücklich sein!“ – Ja, wir kennen diese Parolen nur zu gut. Gewiss, oft treten sie viel subtiler und getarnter auf, verhüllt und zwischen den Zeilen. Aber das ist die Botschaft, welche die (westliche) Welt an uns richtet. Wie reagieren wir als Nachfolger Christi darauf, als Zeugen des Gekreuzigten und Auferstandenen? Wie antworten wir, wenn sogar Jesus selbst gesagt hat: „Wenn ich mich selber ehre, so ist meine Ehre nichts. Es ist aber mein Vater, der mich ehrt“ (Joh 8,54a; Luth⁵⁶).

Ich bin überzeugt, dass Jesus Christus noch heute den Weg mit uns gehen möchte. Wir sind damals nicht nur mit ihm gestorben, er lebt heute in uns. Er wird immer bei uns sein, bis ans Ende der Welt (Mt 28,20), denn es ist sein Geist, der bei uns bleibt und in uns lebt (Joh 14,16). Wir

⁵⁶ Im Folgenden werden alle Bibelzitate aus der Luth 1984 (s. Bibliografie) stammen.

sind nicht als Waisen zurückgelassen worden: *Er* ist zu uns gekommen (14,17). Ich glaube nicht, dass wir Christus damit ehren, wenn er nur noch unser „Ideal“, „Demutsmuster“ und „Prototyp“ ist. Dafür ist er nicht zu uns gekommen. Darüber hinaus bleibt ein *Vorbild* letztlich meist doch in unerreichbarer Ferne stehen. Ich glaube, Paulus meint mehr, wenn er sagt, dass Christus sein Leben sei (Phil 1,21). In der ersten Hälfte meiner dritten These aus HT 2 (III-a, vgl. S. 48f) habe ich behauptet, dass der Erhöhte uns auch heute noch genau da begegnet, wo wir in dieser Welt stehen. Er ist auch jetzt nicht der ferne Gott, der weit über uns thront. Christus ist *hier*! „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und an dieser Fülle habt ihr teil in ihm, der das Haupt aller Mächte und Gewalten ist.“ (Kol 2,9f) Mit Christus haben wir es mit dem geoffenbarten Gott in seiner ganzen Fülle zu tun. Wer ihn sieht, der sieht den Vater (Joh 14,9)! Auch wenn Jesus nach seinem irdischen Weg zum Vater heimgekehrt ist und nun zu seiner Rechten im Himmel thront (Mk 16,19), so ist er doch in Gottes Geist noch hier bei uns (u.a. Röm 8,11; vgl. S. 18f).

In Joh 17,14f lesen wir, wie Jesus kurz vor seinem Tod zu seinem Vater betet: „Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehasst; denn sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin. Ich bitte dich nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie bewahrst vor dem Bösen.“ Wie Christus selbst, so sind auch wir in diese Welt gesandt (Joh 17,18). Weil wir aber nicht von der Welt sind, sondern von Christus aus der Welt erwählt sind, deshalb hasst uns die Welt (Joh 15,19). „Wenn euch die Welt hasst, so wisst, dass sie mich vor euch gehasst hat.“ (Joh 15,18) Wir werden gehasst, weil wir zu ihm gehören (vgl. Röm 8,9b), weil wir an ihn glauben, weil er in uns lebt. „Haben sie mich verfolgt, so werden sie euch auch verfolgen“, heisst es weiter in Joh 15,20b. Seinen Jüngern sagt Jesus Christus: „Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe ... Hütet euch aber vor den Menschen; denn sie werden euch den Gerichten überantworten und werden euch geisseln in ihren Synagogen.“ (Mt 10,16f) Das sind nicht gerade rosige Aussichten. Ein Nachfolger Jesu Christi lebt ein gefährliches und gefährdetes Leben. Nachfolge bedeutet *denselben* Weg gehen. Bestimmt wird unser Leben nicht mit einem *Versöhnungs*leiden enden (vgl. S. 40) – aber dass es mit Leiden enden wird, das ist sehr wohl möglich. Selig ist, wer Leid trägt und um der Gerechtigkeit willen verfolgt wird (Mt 5,4.10)!

Kierkegaard (1980:303) meint: „Käme Christus jetzt zur Welt, so würde er doch vielleicht nicht getötet werden, sondern ausgelacht. Dies ist das Martyrium in der Zeit des Verstandes; in der Zeit des Gefühls und der Leidenschaft wird man getötet.“ Das hat durchaus seine Richtigkeit, wenn auch in vielen Erdteilen nach wie vor (oder wieder?) die „Zeit des Gefühls und der Leidenschaft“ vorherrscht und Christen täglich verfolgt und getötet werden. Ein „Stein des Anstosses“ (Röm 9,32f; 1 Petr 2,8; vgl. Jes 8,14) bleibt Christus (*mitsamt* seinen Nachfolgern) aber überall.

Diese Zeilen halten uns die Realität vor Augen: Ein Nachfolger Christi wird in dieser Welt kein Held sein. Um *seines* Namens willen, für und wegen *ihm* werden wir gehasst (Mt 10,22). Wer sein Leben aber verliert um Christi willen, der wird es finden (Mt 10,39). Wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden (Mt 23,11f; Mk 10,43f). Willkommen im Klub der Antihelden!

5.3 Erhöhung im Leben eines Nachfolgers Christi – oder: „Unser Bürgerrecht ist im Himmel!“

Wie ich in der zweiten Hälfte der dritten These aus HT 2 (III-b, vgl. S. 49) gesagt habe, so sind wir im erniedrigten Gottessohn *erhöht*. Mag die Zeit hier auf Erden noch so düster sein – uns erwartet am Ende der Zeit die Herrlichkeit, ein Leben in der unmittelbaren Gegenwart des dreieinigen Gottes, wo zuletzt „Gott alles in allem“ sein wird (1 Kor 15,28). In dieser Welt haben wir Angst; aber wir dürfen getrost sein, weil Christus die Welt überwunden hat (Joh 16,33b). Wir werden einmal das Bild des Himmlischen, das Bild des zweiten Adams in seiner Herrlichkeit tragen (1 Kor 15,49; vgl. Phil 3,21), wir werden in dasselbe Bild verklärt (2 Kor 3,18; vgl. u.a. 2.7.1).

In 1 Petr 5,10 lesen wir: „Der Gott aller Gnade aber, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus Jesus, der wird euch, die ihr eine kleine Zeit leidet, aufrichten, stärken, kräftigen, gründen.“ Schon in dieser „kleinen Zeit“, über die wir uns unter 5.2 einige Gedanken gemacht haben, spüren wir immer wieder einen Vorgeschmack des endgültigen „Aufgerichtetseins“. Wir wissen schon jetzt, dass eine Erhöhung folgen muss und wird, weil sie auch in Jesus Christus geschehen ist. Gottes Geist gibt unserem eigenen Geist Zeugnis, dass wir wirklich Gottes Kinder sind (Röm 8,17). Er hilft uns in unserer Schwachheit, er vertritt uns in unseren unvollkommenen Gebeten mit „unaussprechlichem Seufzen“ (Röm 8,26). Immer wieder richtet uns der Geist auf (Hes 2,2; 3,12.14.24; 8,3; 10,17; 11,1.24 etc.).

Wir sind mit Christus gestorben, worin wir schon auf unserem irdischen Weg von der Last der Sünde befreit sind (Röm 6,7). „Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden“ (Röm 6,8; vgl. S. 18; 34; 44). Wir blicken nicht zurück, sondern strecken uns aus nach dem, was noch vor uns steht: Wir jagen dem Ziel, „dem Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus“ nach (Phil 3,13f). Unser Bürgerrecht ist im Himmel (Phil 3,20)!

5.4 Erniedrigung und Erhöhung – die beidseitige Realität im Leben eines Nachfolgers Christi!

Paulus schreibt in Phil 4,11b-13: „.... denn ich habe gelernt, mir genügen zu lassen, wie’s mir auch geht. Ich kann niedrig sein und kann hoch sein; mir ist alles und jedes vertraut: beides, satt sein und hungern, beides, Überfluss haben und Mangel leiden; ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht.“ Diese Weitsicht wünsche ich mir auch für unser Leben. Ich halte es für eine der wichtigsten Eigenschaften unseres Gottes, dass er sowohl in der Höhe als auch in der Tiefe sein kann und auch wirklich ist (Jes 57,15!). Der wahre Gott kennt beides (vgl. u.a. S. 39; 48).

Ich wünsche dem Leser und mir, dass wir nach dem trachten, „was droben ist“ (Kol 3,2); *gleichzeitig* wünsche ich uns, dass wir nicht auf das Unsrige schauen, sondern auf das, was dem andern dient (Phil 2,4). Dies stellt für mich die Sicht der Erhöhung und Erniedrigung dar, in die wir bereits hier und jetzt, im irdischen Leben als Nachfolger Christi, hineinwachsen können.

Jesus Christus sagt: „Ein neues Gebot gebe ich euch, dass ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt. Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.“ (Joh 13,34f) Unser Vorbild ist Jesus Christus, dessen Liebe wir in seinem Weg erkannt haben, den er bis zum bitteren Ende gegangen ist, um bei uns zu sein. Dieselbe Liebe und Gesinnung (vgl. Phil 2,1-5) wirkt nun aber auch in uns. Das Einzige, was wir nun „tun“ können, ist es, unser Sein allein in Jesus Christus zu glauben und zu erkennen. Er selbst ist der Weinstock, in dem wir bleiben dürfen und so viel Frucht bringen werden (Joh 15,5). „Wir wissen aber, dass der Sohn Gottes gekommen ist und uns den Sinn dafür gegeben hat, dass wir den Wahrhaftigen erkennen. Und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben.“ (1 Joh 5,20)

Barths Lieblingsvers war Kol 3,3 (s. Bockmühl 2001:96; vgl. S. 34+47), wo es heisst: „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott.“ Dieses Geheimnis möchte ich dem Leser mit auf den Weg geben. Auf dieser Welt werden wir es nie durchschauen. Aber eines Tages wird es offenbar werden: „Wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, dann werdet ihr auch offenbar werden mit ihm in Herrlichkeit.“ (Kol 3,4) Es wird der Tag kommen, *an dem sich jedes Knie vor dem geoffenbarten Kyrios Jesus Christus beugen wird* (Phil 2,10f).

5.5 Schlussbemerkungen

Im Rahmen der hier vorliegenden Bachelor-Diplomarbeit konnte die Forschungsfrage (s. 1.4), in welchem Verhältnis Erniedrigung und Erhöhung auf dem irdischen Weg Jesu Christi zueinander stehen, beantwortet werden. Dies wurde auf der Grundlage einer Exegese zu Phil 2,5-9 und einer Literaturanalyse zu korrespondierenden Aspekten in der Christologie Karl Barths bewerkstelligt (s. u.a. 1.6). Ich habe aufgezeigt, wie sich Jesus Christus gerade in seiner Erniedrigung als der wahrhaft Erhöhte und Göttliche erwiesen hat (vgl. 4.1; 4.2). Vor allem in der Konsultation von ausgewählten Werken Karl Barths konnte ich entdecken, wie sich Jesus Christus nach seinem Erhöhtwerden durch seinen Vater (Phil 2,9) aber auch heute noch als der wahrhaft Erniedrigte und Menschliche erweist (vgl. 4.2). In Jesus Christus geschieht die Erniedrigung Gottes und die Erhöhung des Menschen zugleich. Auf dem von ihm gegangenen Weg fallen Erniedrigung und Erhöhung zusammen. In dem Sinne konnte die Arbeitshypothese (s. 1.5) *verifiziert* werden. Die aus der Synthese beider Hauptteile entstandenen Thesen (vgl. 4.2; 4.4) fassen unsere Erkenntnisse knapp zusammen, wobei der Verfasser damit in keiner Weise den Anspruch erhebt, das zu untersuchende Gebiet abschliessend behandelt zu haben.

Es ist wohl ein gewagtes Unternehmen, in einer Bachelorarbeit einen solch berühmten, viel diskutierten und inhaltlich unglaublich dichten Bibeltext wie Phil 2,5-9 zu betrachten – aber darüber hinaus einen Theologen wie Karl Barth noch genauer unter die Lupe zu nehmen, das schien den Rahmen der hier vorliegenden Untersuchung (geschweige denn denjenigen meiner eigenen Kapazität!) manchmal vollends zu sprengen. Deshalb musste ich hierbei viele

interessante und weiterführende Fragen stehen lassen. Ich sehe zahlreiche Möglichkeiten, die Thematik der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi zu vertiefen:

(1) In dem von uns betrachteten Christushymnus könnte noch mehr exegetisches Gewicht auf die nur am Rande betrachteten Verse 10 und 11 gelegt werden. (2) Dogmengeschichtliche Untersuchungen zur Ausarbeitung und weiteren Entwicklung der Ständelehre (und ihr Verhältnis zur Zweinaturenlehre) würden weitere wichtige Hinweise für unser Thema liefern. (3) Eine detailliertere Erforschung weiterer Stellen in Karl Barths Werken (mitsamt seinen Briefen!) zu unserer Philipperstelle oder zu korrespondierenden inhaltlichen Schwerpunkten wäre äusserst interessant. (4) Oder: Wie haben andere grosse Theologen diese Stelle beurteilt? Welche Entwicklungen können wir in der Auslegungstradition von Phil 2,5-11 verzeichnen?

(5) Eine äusserst wichtige Weiterführung, die ich mir für spätere Projekte sehr gut vorstellen könnte, sehe ich im Vertiefen von Fragen, die unter 5.2-5.4 bereits teilweise angeschnitten wurden: Wie empfindet ein Nachfolger Christi die Thematik der Erniedrigung/Erhöhung Jesu Christi auf seinem eigenen geistlichen Weg? Wie erlebt es ein Nachfolger Christi, dass er sich immer mehr in den Weg Jesu Christi hineingenommen weiss; dass er immer mehr an seinem eigenen Leben erfährt, was Jesus Christus durchgemacht hat (vgl. Lk 9,23; 1 Kor 15,31; Gal 6,17)? Welche Konsequenzen hat besonders der Aspekt der *Erniedrigung* für die pastorale Praxis? Wie muss der „fromme Starkult“ im Fokus dieser Thematik beurteilt werden? Welche Rolle spielen unsere Erkenntnisse für das Leben eines frommen Theologieprofessors, eines Autors, eines Redners, eines Künstlers? Ich kann mir vorstellen, dass hier u.a. durch (qualitative) empirische Studien Licht in diese geheimnisvollen und unbequemen Themen gebracht werden könnte.

Tatsache ist: Ausgehen werden uns die Fragen hierzu bestimmt nicht. Gerade dann, wenn wir von unzähligen Ungewissheiten umgeben sind und vor der weiten Welt, vor allen unentdeckten oder in Vergessenheit geratenen Ländern und Ozeanen der Geheimnisse Gottes stehen, dürfen wir doch das Eine wissen: Jesus Christus ist den Weg nach unten gegangen, damit wir zusammen mit ihm den Weg zum Vater gehen dürfen – und werden! Bis dahin bleibt uns wohl nichts anderes übrig, als staunend vor diesem Gott zu stehen, der die Niedrigkeit und Schande nicht scheut, sondern Gott in unserer Mitte sein will. Hier können wir nur noch anbeten und den einzig wahren, in Selbsthingabe liebenden Gott preisen.

Schliessen möchte ich diese Arbeit mit dem für mich beeindruckendsten Zitat, das mir in Karl Barths Werken zu unserem Thema begegnet ist. So Barth (1987:45):

Er, dessen Natur und Wesen darin besteht, dessen Existenz sich darin erweist, herunterzusteigen in die Tiefe, er, der Barmherzige, der sich dahingibt für sein Geschöpf bis in die ganze Tiefe der Existenz seines Geschöpfes, er ist Gott in der Höhe. Nicht trotzdem, nicht in einem merkwürdigen paradoxen Gegensatz, sondern das ist die Höhe Gottes, dass er so herniedersteigt. Das ist sein erhabenes Wesen, diese seine freie Liebe ...

Sei es in meiner Erniedrigung oder in meiner Erhöhung: *Diesen* Gott will ich preisen.

6. BIBLIOGRAFIE

6.1 Bibeln

Die Bibel. Schlachter Bibel, neue revidierte Fassung (Version 2000). 1. Aufl. 2002. Genf: Genfer Bibelgesellschaft.

Elberfelder Studienbibel. Mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz. 1994. 6. Aufl. 2009. Witten: SCM R. Brockhaus / Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft.

Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece mit Wörterbuch.* 2001. 27., revidierte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Thompson Studienbibel. Luther Bibel, revidierte Fassung. 1986. 5. Auflage 2003. Holzgerlingen: Hänssler.

6.2 Bücher zum Hauptteil 1: Exegese zu Phil 2,5-9

6.2.1 Kommentare zum Philipperbrief

Barclay, William 1955. *Brief an die Philipper. Brief an die Kolosser. Briefe an die Thessalonicher.* Auslegung des Neuen Testaments. Sonderausg. 2006. Neukirchen-Vluyn: Ausaat.

Barth, Gerhard 1979. *Der Brief an die Philipper.* Zürcher Bibelkommentare. Bd. 9. Zürich: Theologischer Verlag.

De Boor, Werner 1957. *Die Briefe des Paulus an die Philipper, die Kolosser und die Thessalonicher.* Wuppertaler Studienbibel. Witten: SCM R. Brockhaus.

Eckey, Wilfried 2006. *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon. Ein Kommentar.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Gnilka, Joachim 1968. *Der Philipperbrief/der Philemonbrief.* Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Taschenbuchaufl. 2002. Freiburg im Breisgau, Basel, Wien: Herder.

Lohmeyer, Ernst 1974. *Der Brief an die Philipper.* Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 14. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schlatter, Adolf 1964. *Die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Timotheus und Titus.* Erläuterungen zum Neuen Testament. Bd. 8. Stuttgart: Calwer.

6.2.2 Bücher zum exegetisch-theologischen Arbeiten

Stadelmann, Helge & Richter, Thomas 2007. *Bibelauslegung praktisch. In zehn Schritten den Text verstehen.* 2. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus.

6.3 Bücher zum Hauptteil 2: Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi in der Dogmatik Karl Barths

6.3.1 Primärliteratur Karl Barths

Barth, Karl 1922. *Der Römerbrief*. 2., neu bearb. Aufl. München: Chr. Kaiser.

Barth, Karl 1947. *Dogmatik im Grundriss*. 7. Aufl. 1987. Zürich: Theologischer Verlag.

Barth, Karl 1927. *Erklärung des Philipperbriefes*. 6. Aufl. 1947. Zollikon: Evangelischer Verlag.

Barth, Karl 1962. *Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich: EVZ-Verlag.

Barth, Karl 1969. *Letzte Zeugnisse*. Zürich: EVZ-Verlag.

Barth, Karl 1986. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 21. *Der Gegenstand und die Probleme der Versöhnungslehre. Jesus Christus der Herr als Knecht I. Die Lehre von der Versöhnung*: KD IV,1 §§ 57-59. Studienausg. Zürich: Theologischer Verlag.

Barth, Karl 1986. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 22. *Jesus Christus der Herr als Knecht II. Die Lehre von der Versöhnung*: KD IV,1 § 60. Studienausg. Zürich: Theologischer Verlag.

Barth, Karl 1986. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 23. *Jesus Christus der Herr als Knecht III. Die Lehre von der Versöhnung*: KD IV,1 §§ 61-63. Studienausg. Zürich: Theologischer Verlag.

Barth, Karl 1987. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 2. *Die Offenbarung Gottes. 1. Abschnitt: Der dreieinige Gott. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*: KD I,1 §§ 8-12. Studienausg. Zürich: Theologischer Verlag.

Barth, Karl 1988. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 10. *Gottes Gnadenwahl I. Die Lehre von Gott*: KD II,2 §§ 32-33. Studienausg. Zürich: Theologischer Verlag.

Barth, Karl 1989. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 3. *Die Offenbarung Gottes. 2. Abschnitt: Die Fleischwerdung des Wortes. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik*: KD I,2 §§ 13-15. Studienausg. Zürich: Theologischer Verlag.

Barth, Karl 1990. Die Kirchliche Dogmatik. *Jesus Christus der Knecht als Herr I, II, III. Die Lehre von der Versöhnung*: KD IV,2 §§ 64-68. 5. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag.

Barth, Karl 1993. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 31. *Gesamtregister*. 2., durchges. und überarb. Studienausg. Zürich: Theologischer Verlag.

6.3.2 Biografien zu Karl Barth

Busch, Eberhard 1975. *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiografischen Texten*. Unveränderte Neuaufl. 2005. Zürich: Theologischer Verlag.

Wehr, Gerhard 1979. *Karl Barth. Theologe und Gottes fröhlicher Partisan*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

6.3.3 Theologische Interpretationen zu Karl Barth und seiner „Kirchlichen Dogmatik“

Balthasar, Hans Urs von 1951. *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. 2. Aufl. 1962. Köln: Hegner.

Busch, Eberhard 1967. *Humane Theologie. Texte und Erläuterungen zur Theologie des alten Karl Barth*. Zürich: EVZ-Verlag.

Hunsinger, George 2009. *Karl Barth lesen. Eine Einführung in sein theologisches Denken*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Weber, Otto 1950. *Karls Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht*. 12. Aufl. 2002. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

6.4 Weiterführende und ergänzende Literatur

Bockmühl, Klaus 2001. *Verantwortung des Glaubens im Wandel der Zeit. Protestantische Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*. Giessen: Brunnen.

Bonhoeffer, Dietrich 1937. *Nachfolge*. Stuttgart: Evangelische Buchgemeinde.

Bonhoeffer, Dietrich 1951. *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. 16. Aufl. 1997. Gütersloh: Chr. Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus.

Bonhoeffer, Dietrich 1996. *Das Ausserordentliche wird Ereignis. Kreuz und Auferstehung*. 3. Aufl. 2001. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Kierkegaard, Sören 1979. *Christenspiegel. Eine Auswahl*. Wuppertal: R. Brockhaus.

Kierkegaard, Sören 1980. *Die Tagebücher. Eine Auswahl*. Düsseldorf: Eugen Diederichs.

McGrath, Alister E. 1997. *Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung*. 2. Aufl. 2007. Giessen: Brunnen.

Nee, Watchman 1998. *Das Wort vom Kreuz*. Taschenbuch Nr. 33. Stuttgart: Der Strom.

Nouwen, Henri 2009. *Christi Weg nach unten. Eine Spiritualität für unsere Zeit*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Pöhlmann, Horst Georg 1984. *Gottesdenker. Prägende evangelische und katholische Theologen der Gegenwart: 12 Porträts*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH.

Ratzinger, Joseph 2007. *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Zahrnt, Heinz 1988. *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. 3. Aufl. 1996. München: R. Piper GmbH & Co. KG.

6.5 Lexika / Wörterbücher

Bauer, Walter 1988. *Griechisch-deutsches Wörterbuch. Zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearb. Aufl. Berlin/New York: de Gruyter.

Coenen Lothar & Haacker Klaus 2010. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. 1. Neuaufl. Witten: SCM R. Brockhaus.

Haubeck, Wilfrid & von Siebenthal, Heinrich 2007. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus – Offenbarung*. 1 Aufl. der Gesamtausgabe. Giessen: Brunnen.

Rienecker, Fritz 1950. *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament*. 21. Aufl. 2003. Giessen: Brunnen.

Rienecker, Fritz & Maier, Gerhard (Hrsg.) 1994. *Lexikon zur Bibel*. 4. Sonderausg. der neu bearb. Aufl. 2004. Wuppertal: R. Brockhaus.

6.6 Einleitungen zum NT, Umwelt und Zeitgeschichte des NT

Hörster, Gerhard 1993. *Bibelkunde mit Einleitung zum Neuen Testament*. Unveränd. Taschenbuchaufl. 2006. Wuppertal: R. Brockhaus.

Schnelle, Udo 2007. *Einleitung in das Neue Testament*. 6., neu bearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

7. ANHANG

7.1 Schlussthesen

Unsere Schlussthesen, welche den Thesen aus HT 2 (s. 4.2) *gänzlich entsprechen* (vgl. 4.4), lauten:

These I: Jesus Christus ist mehr als ein Ideal, dem es nachzueifern gilt. Das ganze Sein und Leben seiner Nachfolger ist in ihm verborgen. Sein Weg ist zu ihrem Weg geworden und nur hier finden sie auch wahre Einheit untereinander. Ihre Gesinnung, Identität, ja jegliche Eigenexistenz ist in Jesus Christus aufgehoben⁵⁷.

These II: Jesus Christus wurde ganz Mensch und wurde in aller Konkretheit des Menschseins erkannt. Genauso war er auf seinem irdischen Weg aber auch ganz Gott – gerade weil er in Gottes Gestalt war (und es auch blieb!), hielt er nicht gierig an seinem Gott-gleich-Sein fest.

Wie Jesus Christus sein Gottsein in seiner Erniedrigung behielt, so behielt er auch sein Menschsein in seiner Erhöhung.

These III-a: Jesus Christus ist gerade in seiner Erniedrigung der Erhöhte. Seine gewählte und bis zum bitteren Ende durchlebte Erniedrigung ist der Erweis seiner wahren Göttlichkeit und seiner Liebe zu uns Menschen.

Der Erhöhte begegnet seinen Nachfolgern auch heute noch da, wo sie mitten in dieser Welt stehen. Das macht er, weil er in seiner Erhöhung auch der Erniedrigte bleibt.

These III-b: Jesus Christus ist der erniedrigte Gottessohn und der erhöhte Menschensohn. Daher ist in ihm auch Gott erniedrigt und der Mensch erhöht. Gottes Erniedrigung ist unsere Erhöhung!

7.2 Überblick über die „Kirchliche Dogmatik“ (KD) Karl Barths

Den nachfolgenden *groben* Überblick über die „Kirchliche Dogmatik“ (KD) Karl Barths stammt von Gerhard Wehr (1979:65f):

„I. Band: **Die Lehre vom Wort Gottes**

Während der erste Teilband von 1932 dem Wort Gottes als Kriterium der Dogmatik gewidmet ist und rund 500 Seiten umfasst, erlangt der zweite Teilband (1938) dieser sogenannten Prolegomena bereits den doppelten Umfang. Das zeigt, wie breit angelegt das Werk geplant ist. Dieser Band umfasst grundlegende Ausführungen zum Wesen der Christologie, der Trinität und der Heiligen Schrift.

⁵⁷ „Aufgehoben“ soll hier bewusst in seinem doppelten Wortsinn verstanden sein!

II. Band: Die Lehre von Gott

ebenfalls auf zwei Teilbände gleichen Umfangs verteilt, erörtert Möglichkeiten und Grenzen christlicher Gotteserkenntnis, Wirklichkeit und Manifestation Gottes. Der zweite Teilband umfasst Grundlagen der christlichen Ethik.

III. Band: Die Lehre von der Schöpfung

Hier holt der Dogmatiker noch weiter aus, wenn er auf der breiten Basis von vier Teilbänden, zwischen 1945 und 1951 erschienen, das Werk der Schöpfung, das Geschöpf, den Schöpfer in der Beziehung zum Geschöpf, schliesslich das Gebot Gottes als des Schöpfers bedenkt. Dabei stellt der erste Teilband eine tiefgreifende Auslegung der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichten von Genesis Kapitel 1 und 2 dar. Im zweiten Teilband wird eine theologische Anthropologie, eine christliche Lehre vom Menschen entfaltet. Der dritte Teilband ist den Themenkreisen Vorsehung Gottes, den Mächten des ‚Nichtigen‘ (Bösen) und den Engeln gewidmet. Sehr konkret wird der Verfasser im vierten Teilband ..., in dem er eine christliche Ethik entwirft, die in umfassender Weise auf alle jene Fragen eingeht, die sich aus der Beziehung des Geschöpfes Mensch zum Mitmenschen und zu aller Geschöpflichkeit ergeben.

IV. Band: Die Lehre von der Versöhnung

trifft ins Zentrum der Barthschen Theologie überhaupt. Hier lässt sich ablesen, was ‚christologische Konzentration‘ vor dem Horizont einer ‚Kirchlichen Dogmatik‘ faktisch bedeutet. Nach einer Verständigung über den Gegenstand und die Probleme der Versöhnungslehre richtet sich die Besinnung auf die Themen: Jesus Christus der Herr als Knecht, Jesus Christus der Knecht als Herr, Jesus Christus der wahrhaftige Zeuge. Hinzu tritt ein Fragment über die Taufe als Begründung des christlichen Lebens. Allein dieser aus fünf Teilbänden bestehende IV. Band, der als solcher nicht ganz vollendet werden konnte, umfasst mehr als 3000 Druckseiten.

V. Band: Die Lehre von der Eschatologie

blieb unausgeführt. Somit blieb das weit über 9000 Seiten zählende dogmatische Werk ein Fragment, wiewohl Gesamtkomposition, Struktur und Durchführung der einzelnen 13 Teilbände implizit vieles vervollständigend von dem vorwegnehmen, was der Autor in dem abrundenden Band zu entfalten beabsichtigt haben wird.“

Kirche und Sozialarbeit

Virtuelle Sozialdiakonie?

«Wenn die Kirchen mehr leben würden, was sie predigen, dann würden Leute wie ich auch wieder hinkommen.» In den Kirchen wird zwar viel unternommen, um dieser Kritik zu begegnen. Aber für den grossen Teil der Gesellschaft ist die gute Nachricht von Jesus Christus, wie sie von der Kirche verkündet wird, zu wenig greifbar.

Gleichzeitig gibt es immer mehr Menschen, die am Rande stehen und durch die Maschen des Sozialstaates fallen. Die verschiedenen Sozialwerke sind angesichts zunehmender Not und abnehmender Mittel nicht mehr in der Lage, genügend Hilfe zu leisten. Menschen in unserem Land erhalten zwar finanzielle Unterstützung, sind aber trotzdem einsam, überfordert, haben



Olivier Enderli

keine sinnvolle Beschäftigung und können auch grundlegende Herausforderungen des Lebens nicht mehr alleine bewältigen.

Die Erkenntnis wächst, dass die Kirchen ihre gesellschaftliche Verantwortung neu wahrnehmen müssen. Hans-Peter Lang, Gründer und Leiter der Aargauer Stiftung Wendepunkt, moniert, dass wir «die christlichen Werte Wahrheit und Fürsorge – Grundlage des christlichen Abendlandes – verlassen haben. Die Kirche verkündet zwar gesellschaftlich relevante Sozialdiakonie, aber diese bleibt ein rein virtuelles Angebot. Wir Christen haben unsere Glaubwürdigkeit verloren und zer-

stören so das uns anvertraute Evangelium, weil wir die Botschaft der Liebe und Gnade nicht leben.»

Die drei Ur-Aufträge, die den Zweck der Kirche ausmachen, wollen wieder gemeinsam wahrgenommen werden: Bezeugung des Evangeliums (Martyria), die Anbetung Gottes (Liturgia) und schliesslich der praktische Dienst am Menschen (Diakonia). Daraus wächst eine ganzheitlich aktive, lebendige Gemeinde, wo der Dienst am Menschen durch die Menschen in den Kirchen geschieht und nicht nur an kirchliche Sozialwerke delegiert wird. Mit diesem Bild vor Augen brechen Gemeinden auf zu einem neuen Abenteuer von Kirche, die lebt, was sie predigt.

OLIVIER ENDERLI, Projektleiter FSSM

IGW und FSSM: eine «sehr wichtige» Partnerschaft

Die Herausforderung packen

Eine Kirche, die ihr sozialdiakonisches Engagement aufbauen will, sieht sich mit Herausforderungen konfrontiert, denen vor dem Hintergrund einer rein theologischen Ausbildung schwer zu begegnen ist. Häufig fehlen Wissen und Erfahrung für den Aufbau von Behördenkontakten und die Erarbeitung von Betreuungskonzepten. Projekte müssen geplant, Märkte analysiert, Businesspläne entwickelt und Finanzen beschafft werden. Die Ausbildungspartner Fachschule für Sozialmanagement (FSSM) und IGW haben sich das Ziel gesetzt, Menschen für diesen Dienst grundlegend und praxistauglich auszubilden.

«Für mich ist die Zusammenarbeit von IGW und FSSM sehr wichtig. In meiner Ausbildung am IGW bekam ich die Grundlage, welche Sicht Gott von den Menschen hat, wie Gemeinde sein soll und wie wichtig Ge-



Ruedi Eggenberger

meindearbeit ist. Durch die Kurse an der Fachschule für Sozialmanagement erkannte ich, wie die praktische Umsetzung der Theologie bei

Menschen ausserhalb der Gemeinden aussehen kann. In dieser Kombination kommen Worte und Taten in ein Gleichgewicht, das mein Denken und Handeln befruchtet. Ich will für mich als Jugendarbeiter verstehen, wie ich meine Arbeit effizienter und gesellschaftsrelevanter gestalten kann. Denn ich bin überzeugt: Mit Worten allein verändert man keine Gesellschaft – aber mit aufopfernder Liebe und Hingabe, wie das Beispiel von William Booth, Gründer der Heilsarmee zeigt. Oder auf mich als Vater bezogen: Was bedeutet meinem Kind mehr? Wenn ich ihm sage, dass ich es liebe oder wenn ich es einfach in den Arm nehme?»

Ruedi Eggenberger, Jugendarbeiter der Evangelischen Kirchgemeinde Niederuzwil, ist Absolvent des BA-Studienganges in der Fachrichtung Sozialdiakonie, die IGW im Jahr 2006 in Zusammenarbeit mit der Fachschule für Sozialmanagement lanciert hat.

CLA GLEISER, Studienleiter IGW

Beispiele aus der Praxis

- **Chrischona Frauenfeld**, Stiftung Wetterbaum, www.wetterbaum.ch
- **Heilsarmee Huttwil**, Beschäftigungsprogramm Leuchtturm, www.projekt-leuchtturm.ch
- **GvC Winterthur**, Stiftung Quellenhof, www.qhs.ch
- **Vineyard Bern**, DaN, www.vineyard-dan.ch
- **ICF Zürich**, Stiftung ACTS, www.icf.ch/acts.html
- **EMK Zürich 4**, NetZ4, www.netz4.ch



IGW bietet mit seinem gemeindeintegrierten und praxisorientierten Modell seit über 15 Jahren neue Ansätze in der theologischen Ausbildung. Der Schwerpunkt der neuen Fachrichtung Sozialdiakonie besteht im Verständnis des Zusammenspiels von Sozialarbeit, Management und Theologie. Studierende im Bachelor-Programm absolvieren das Grundstudium (2 Jahre) komplett bei IGW, bevor sie im Aufbaustudium (3. und 4. Jahr) Kurse im Bereich Sozialdiakonie bei der Fachschule für Sozialmanagement besuchen und ein dreimonatiges Praktikum in einem christlichen Sozialwerk absolvieren.

Alternativ besteht die Möglichkeit, die zweijährige, berufs begleitende Weiterbildung zum „Sozialmanager“ an der Fachschule für Sozialmanagement zu besuchen. Auch auf diesem Weg ist es möglich, nachträglich über IGW einen Abschluss auf Bachelor-Stufe nachzuholen.



Die Fachschule für Sozialmanagement bietet eine Weiterbildung für Menschen an, die sich im diakonischen und sozialen Bereich engagieren, Projekte realisieren oder Führungsverantwortung übernehmen wollen. Das modular aufgebaute Kursangebot umfasst die Fachbereiche Management, Sozialarbeit und Theologie. Es wird mit einem Praxiseinsatz abgerundet. Auch der Besuch einzelner Kurse als Gasthörer ist möglich. Gegründet wurde die Schule im Jahr 2004 von der Stiftung Wendepunkt.

www.igw.edu
www.sozialmanager.ch

Theologiestudium mitten im Leben – missional und innovativ

Für den nächsten Schritt ausgebildet

Wovon träumen Sie? Zieht es Sie zu einem Beruf wie Jugendarbeiter, Pastor, Zeltmacher, Evangelist, sozialdiakonischer Mitarbeiter, Streetworker, Pionier, Gemeindegründer, Missionar... und bis ans Ende der Welt? Oder haben Sie begabte jüngere Mitarbeiter in Ihren Reihen, die Sie gerne praxisbegleitend und «in house» zu vollzeitlichen Mitarbeitern ausbilden lassen möchten?

Unsere beiden neuen Studiengänge «Bachelor of Arts» und «Bachelor of Theology» sind dafür massgeschneidert und wären genau das Richtige hierfür! Warum?

Zielgruppe

Das Bachelor-Programm (BA) ist auf Personen ausgerichtet, die diese Ausbildung für einen vollzeitlichen Dienst in Gemeinde oder Mission absolvieren wollen und bereits in einer verbindlichen Mitarbeit in einer Gemeinde oder einem Missionswerk stehen: angehende Jugendarbeiter, Gemeindeleiter, Pastoren, sozialdiakonische Mitarbeiter, Missionare u. ä.



Michael Girgis

Zielsetzung

Die Studierenden erwerben in diesen 4- bis 6-jährigen theologischen Ausbildungen berufsqualifizierende Kompetenzen in den grundlegenden theologischen Fächern sowie wertvolle praktische Erfahrungen. (Eine Ausnahme bildet der 1-jährige Studiengang igw.network, der als Ausbildung für eine ehrenamtliche Tätigkeit angelegt ist.)

Tätigkeiten unserer Absolventen

75% unserer bisher insgesamt 173 Absolventen (Bachelor-Programm seit 1996) arbeiten heute in einem solchen vollzeitlichen leitenden Dienst, und zwar v. a. in folgenden Berufen:

- Gemeindeleiter
- Pastor
- Jugendpastor
- Mitarbeiter in Missionswerk
- sozialdiakonischer Mitarbeiter
- Jugendarbeiter

Die 7 Pluspunkte von IGW

1. fundierte theologische Ausbildung
 2. innovatives Ausbildungskonzept – studienbegleitende Praxis
 3. einzigartige Kombination von Theorie, Praxis und Persönlichkeitsentwicklung
 4. ganzheitliche Ausbildung
 5. mitten im Leben
 6. modular und massgeschneidert
 7. anerkannte Abschlüsse
- Auf www.igw.edu kann die ausformulierte Version dieser 7 Punkte heruntergeladen oder per E-Mail an girgis@igw.edu bestellt werden.

Ausgezeichnete Qualität

Unsere über 150 Studierenden im Bachelor-Programm, die uns zur grössten theologischen Ausbildungsstätte im deutschsprachigen Europa machen, irren sich nicht. Unsere Ausbildung hält, was sie verspricht. Das kürzlich erhaltene eduQa-Zertifikat bescheinigt IGW ein zeitgemässes, hochstehendes und praxisrelevantes Angebot (siehe Kasten).

Überzeugen Sie sich vor Ort an einem Schnuppertag. Wir freuen uns auf Sie und/oder Ihren Leiternachwuchs!

MICHAEL GIRGIS, Co-Rektor IGW

IGW ist eduQa-zertifiziert!

Mit dem eduQa-Zertifikat erhält IGW das wichtigste und bedeutendste schweizerische Qualitätszertifikat für Aus- und Weiterbildungsinstitutionen. Das eduQa-Zertifikat bescheinigt IGW ein zeitgemässes, hochstehendes sowie praxisrelevantes Angebot. Die Zertifizierung erfolgt durch die Schweizerische Vereinigung für Qualität und Management-Systeme (SQS).



Studiengänge und Angebote

Weiterbildung (MA)

Gerade in Zeiten der Veränderung ist lebenslange Weiterbildung wichtig: praxisrelevantes, theologisches Forschen, spannende Kurse, aktuelle Literatur und Einbezug der eigenen Praxis bilden die Grundlage unserer berufsbegleitenden Weiterbildung.

Fernstudium

fundierte biblische Ausbildung für ehrenamtliche Mitarbeitende mit massgeschneidertem, individuellem Studienprogramm aus Präsenz- und Fernkursen.

Kursbesuch als Gasthörer

IGW bietet eine grosse Vielfalt von Kursen und Seminaren an, die auch Hörerinnen und Hörer besuchen können. Eine ideale Gelegenheit, um IGW-Luft zu schnuppern oder zu interessanten Konditionen von kompetenten Referenten zu profitieren. Die Kursliste ist online einsehbar, unter «Kurse».

Downloads (NEU!)

Abschlussarbeiten, Handouts, Magazine und Artikel stehen in unserem Downloadbereich kostenlos zur Verfügung.



1991 gegründet, über 340 immatrikulierte Studierende.

www.igw.edu (CH) oder www.de.igw.edu (DE).



Die Studienangebote im Bereich Ausbildung (Bachelor)

Studiengang Bachelor of Arts (BA)

Dauer: 4 Jahre
Voraussetzung: abgeschlossene Berufslehre
Credits: 180 C. (ECTS)
Abschluss: Bachelor of Arts (BA)
Nach Abschluss kann im MA-Studiengang weiter studiert werden.

Studiengang Master of Theology (BTh-MTh)

Dauer: 6 Jahre
Voraussetzung: Matura/Abitur oder Berufsmatur plus «Passe-relle»
Credits: 300 C. (ECTS)
Abschluss: Bachelor of Theology (BTh) und anschliessend Master of Theology (MTh)

Studiengang igw.network

Dauer: 1 Jahr
Voraussetzung: abgeschlossene Berufslehre
Credits: 30 C. (ECTS)
Abschluss: igw.network-Zertifikat
Nach Abschluss kann in das zweite Jahr des BA-Studienganges eingestiegen werden.