

**Die Knechtsgestalt des Erlösers –
Gottfried Thomasius und
die Lehre von der Kenosis**

**Masterthesis
im Fach Historische Theologie**

**an dem
Wisconsin Lutheran Seminary
(Mequon, USA)**

**vorgelegt von
Pfarrer Holger Weiß
Thermalbad Wiesenbad, März 2012**

0. Vorwort

„Warum haben wir eigentlich keine Kirchengemeinschaft mit den lutherischen Landeskirchen?“ So oder so ähnlich lautet eine häufig gestellte Frage an uns Pfarrer der Evangelisch-Lutherischen Freikirche (ELFK), einer kleinen lutherischen Bekenntniskirche. Sie wird sowohl von Außenstehenden wie von unseren eigenen Gliedern häufig mit der Bitte um eine tiefgreifende, überzeugende Antwort an uns herangetragen. Vielen erscheint da auf den ersten Blick kein Unterschied zu bestehen, schließlich sind doch beide Kirchen „lutherische“ Kirchen.

Die vorliegende Masterthesis will helfen, diese Frage zu beantworten. Am Beispiel des Erlanger Dogmatikers Gottfried Thomasius soll die unterschiedliche Entwicklung verdeutlicht werden, die das landeskirchliche Luthertum und das Bekenntnisluthertum in Deutschland genommen haben. So wird erkennbar, dass trotz der gemeinsamen Bezeichnung „lutherisch“ große Unterschiede in Lehre und Praxis zwischen den lutherischen Landeskirchen und der Ev.-Luth. Freikirche bestehen. Aufgrund dieser Unterschiede ist es bis heute nicht möglich, Kirchengemeinschaft aufzurichten. Zudem soll den Lesern dieser Masterthesis in Übersee ein tieferer Einblick in die Verhältnisse des Luthertums in Deutschland hinsichtlich seiner neueren Geschichte (19./20. Jahrhundert) ermöglicht werden.

Danken möchte ich zunächst der Fakultät des Wisconsin Lutheran Seminary, das mir zur Anfertigung dieser Masterthesis eine Sondergenehmigung erteilt hat. Insbesondere möchte ich Prof. John Brenner für die Betreuung der Masterthesis danken. Daneben gilt mein besonderer Dank Astrid und Rich Miller, Student Jacob Haag und meinem Amtsbruder Karsten Drechsler, die in unermüdlichem Fleiß bei der Übersetzung ins Englische geholfen haben. Danken möchte ich auch meinem Lehrer Dr. Gottfried Herrmann, der mich von den Anfängen beraten, unterstützt und ermutigt hat. Ebenso möchte ich mich an dieser Stelle auch bei meiner Familie bedanken, die diese Arbeit so wunderbar mitgetragen hat. Doch vor allem gilt mein Dank dem wahren, lebendigen Gott, der in seiner Gnade dieses Werk ermöglicht hat. Möge er seinen Segen auf diese Masterthesis legen!

Pfarrer Holger Weiß
Schönfeld im März 2012

Inhaltsverzeichnis

0.	Vorwort	2
1.	Einleitung	5
2.	<u>Leben und Werk des Gottfried Thomasius</u>	9
2.1	Kindheit und Jugendzeit	9
2.2	Studienzeit	10
2.3	Im Dienst der Kirche	13
2.4	Akademische Wirksamkeit	15
2.5	Theologische Schriften	17
2.6	Thomasius als Prediger und Mann der Kirche	21
2.7	Zusammenfassung	21
3.	<u>Der kryptisch-kenotische Streit</u>	23
3.1	Zum Begriff	23
3.2	Die maßgeblichen Theologen im kryptisch-kenotischen Streit	24
3.2.1	Balthasar Mentzer, d.Ä. (1565-1627)	24
3.2.2	Justus Feuerborn (1587-1656)	25
3.2.3	Lukas Osiander, d.J. (1571-1638)	25
3.2.4	Melchior Nikolai (1578-1659)	26
3.2.5	Theodor Humm (1586-1630)	27
3.2.6	Matthias Hafenreffer (1561-1619)	27
3.3	Die eigentliche Streitfrage und Grundzüge der verschiedenen Positionen	28
3.4	Der Verlauf des kryptisch-kenotischen Streites	29
3.5	Beurteilung einzelner Streitfragen innerhalb des kryptisch-kenotischen Streites	32
3.5.1	Die Allgegenwart Jesu	32
3.5.2	Jesu Teilnahme an der Weltregierung	34
3.5.3	Das eigentliche Fundament der Allgegenwart Jesu nach der menschlichen Natur	35
3.6	Die Ursache des kryptisch-kenotischen Streites	36
3.7	Grundsätzliche Einschätzung des kryptisch-kenotischen Streites	37
3.8	Die Einschätzung des kryptisch-kenotischen Streites durch Gottfried Thomasius	39

4.	<u>Thomasius‘ Lehre von der Kenosis</u>	42
4.1	Jesu Erniedrigung als Prozess der Personwerdung	42
4.2	Erniedrigung als Verzicht auf den Besitz göttlicher Eigenschaften	45
4.3	Erniedrigung als Fortsetzung der göttlichen Selbstbeschränkung	48
4.4	Die biblische Begründung der Kenosislehre	52
4.4.1	Der „Schriftbeweis“ zur Erniedrigung	53
4.4.2	Der „Schriftbeweis“ für die Selbstentäußerung des Logos	55
5.	<u>Jesu Erniedrigung und Erhöhung – Exegese zu Phil 2,5-11</u>	60
5.1	Einleitende Vorarbeiten am deutschen Bibeltext	60
5.1.1	Gedankenaufbau und Skopus des Textes	60
5.1.2	Der engere Kontext der Perikope	60
5.1.3	Der weitere Kontext	61
5.2	Exegetische Einzeluntersuchungen	62
5.2.1	Textkritik	62
5.2.1.1	Philipper 2,5	62
5.2.1.2	Philipper 2,6	63
5.2.1.3	Philipper 2,7	63
5.2.1.4	Philipper 2,9	63
5.2.1.5	Philipper 2,11	64
5.2.1.6	Zusammenfassung	65
5.2.2	Übersetzung	65
5.2.3	Historische Analyse (Einleitungsfragen)	65
5.2.3.1	Der Verfasser des Philipperbriefes	65
5.2.3.2	Die Empfänger des Philipperbriefes	67
5.2.3.3	Abfassungsort und Abfassungszeit des Philipperbriefes	69
5.2.3.4	Anlass und Thema des Philipperbriefes	73
5.2.4	Literarische Form	75
5.2.5	Analyse der Textstruktur	76
5.2.5.1	Kernsätze und untergeordnete Gedanken	76
5.2.5.2	Pronomen und Konjunktionen	77
5.2.5.3	Verben	78
5.2.5.4	Textschaubild	80
5.2.6	Begriffsanalyse und Einzelauslegung	81
5.2.6.1	Philipper 2,5	81
5.2.6.2	Philipper 2,6	82
5.2.6.3	Philipper 2,7	88
5.2.6.4	Philipper 2,8	93
5.2.6.5	Philipper 2,9-11	94
6.	Zusammenfassung	97
7.	Literatur	103

1. Einleitung

Evangelische Theologie wird heute an allen staatlichen Universitäten Deutschlands, die einen solchen Studiengang anbieten, im Sinne der historisch-kritischen Bibelauslegung gelehrt, die seit ihrer Entstehung im 18. Jahrhundert einen unaufhörlichen Siegeszug durch deutsche Hochschulen angetreten hat.¹ Als „Vater“ der historisch-kritischen Theologie gilt der Hallische Theologe Johann Salomo Semler (1725-1791), der als erster in der Bibel zwischen Gottes Wort und Menschenwort unterschied. Nachdem die kritische Auslegung der Heiligen Schrift ferner durch Ernst Troeltsch (1865-1923) systematisch dargestellt und klassisch definiert worden war², breitete sie sich unaufhörlich an deutschen Universitäten aus. Biblische Bücher wurden zu Fälschungen erklärt. Maßgebliche Lehren der Bibel wie die Jungfrauengeburt Jesu, seine leibliche Auferstehung von den Toten oder die Erlösung durch sein Blut wurden angezweifelt und bestritten.³ Darum hat schon so mancher seinen Glauben verloren, der mit kindlichem Glauben ein Theologiestudium begann, aber dann von seinen Professoren angeleitet wurde, alles, was die Schrift sagt, mit dem Maßstab der sündigen Vernunft kritisch zu hinterfragen.

Auch wenn dies prinzipiell für alle staatlichen Universitäten in Deutschland gesagt werden muss, die evangelische Theologie als Studiengang anbieten, gibt es doch zwischen den Universitäten graduelle Unterschiede. Gilt die Marburger Universität infolge der Wirksamkeit von Rudolf Bultmann, der die Bibel von allen sog. „Mythen“ säubern wollte, als besonders radikal, stehen andere theologische Fakultäten in dem Ruf, „konservativer“ zu sein. Zu ihnen gehört bis heute die Universität Erlangen. Vor Jahren erzählte mir ein landeskirchlicher Pfarrer, er habe sich aus diesem Grund für ein Studium in Erlangen entschieden und dort sogar erlebt, dass Professoren mit den Studenten beteten. Dies wäre an der Marburger Universität (zumindest während meiner Studienzeit) kaum vorstellbar gewesen. Woher kommt es, dass Erlangen in seiner theologischen Haltung zumindest ein wenig konservativer erscheint als andere Universitäten, obwohl dort wie überall die historisch-kritische Theologie gelehrt und praktiziert wird?

¹ Ähnliches muss leider auch von den meisten Seminaren deutscher Freikirchen gesagt werden. Vergleiche dazu den Bericht von Anita Kupfermann über ihr Studium an einer Bibelschule und dem theologischen Seminar der Baptisten: Anita Kupfermann. *Meine Lebenswende: Wie mir Gott nach Erfahrungen mit bibelkritischer Theologie Glauben schenkte*. In: „Bibel und Gemeinde“ 111 (2011): 9-14.

² Mauerhofer, Erich. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Bearb. D. Gysel. 3. Aufl. Band 1. Nürnberg und Hamburg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft und Reformatorischer Verlag Beese, 2004. S. 13f.

³ Dies ist im weiteren Sinne eine Folge von Aufklärung und Rationalismus, welche eine kritische Beurteilung der Heiligen Schrift durch die menschliche Vernunft forderten und in deren Folge die historisch-kritische Bibelauslegung entstand.

Die theologische Fakultät in Erlangen erlebte wie die gesamte lutherische Landeskirche in Bayern im 19. Jahrhundert ein geistliches Erwachen, das zu einer konfessionellen Neubesinnung führte. Zuvor herrschten auch in Bayern und Erlangen wie überall in Deutschland Rationalismus und Vernunftgläubigkeit. Dann kam es jedoch in der Mitte des 19. Jahrhunderts zu einer Rückbesinnung auf Schrift und Bekenntnis, die zu einem Wiedererwachen evangelischen Lebens führte und –zumindest an der Erlanger Fakultät– für längere Zeit sichtbare Spuren hinterließ.

Untrennbar verbunden mit dieser konfessionellen Neubesinnung ist der Name Gottfried Thomasius. Thomasius hat dieses geistliche Erwachen nicht nur miterlebt, sondern zu einem großen Teil maßgeblich mitgestaltet. Er wurde auf Betreiben des obersten Kirchenregiments, das diese Rückführung zum lutherischen Bekenntnis förderte und mit großem Eifer vorantrieb, als Professor an die Erlanger Fakultät berufen. In seinem Werk „Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns“ hat Thomasius selbst über die Hinwendung zum Luthertum berichtet, die sich in dieser Zeit in Bayern vollzog. Und wer die von Gottfried Thomasius verfasste Dogmatik liest, der bemerkt auf den ersten Blick, dass sie sich in deutlicher Weise von Rationalismus und Vernunftgläubigkeit absetzt. Im Mittelpunkt seiner Dogmatik steht Jesus Christus und das von ihm vollbrachte Heilswerk. Jeder Glaubensartikel wird durch Schriftbeweis und Darstellung der Dogmengeschichte begründet. Keine Frage, Gottfried Thomasius ist ein konservativer Lutheraner, dem Schrift und Bekenntnis am Herzen liegen. Und neben anderen bedeutenden Theologen der „Erlanger Schule“ wie Hofmann oder Zahn ist es wohl gerade zu einem großen Teil Thomasius zu verdanken, dass es im 19. Jahrhundert in Erlangen zu einer Rückbesinnung auf Schrift und Bekenntnis kam. Denn als Dozent für Dogmatik hat er ja die Studenten jener Zeit maßgeblich im Sinne des lutherischen Bekenntnisses ausgebildet und geprägt.

Trotz dieser positiven Entwicklung in Bayern und Erlangen kam es nicht zu einer engeren Verbindung dieses sogenannten „Neuluthertums“ mit dem Bekenntnisluthertum in Deutschland und anderen Ländern. In seiner Synodalrede vom Jahr 1894 machte der damalige Präses der Evangelisch-Lutherischen Freikirche Otto Willkomm deutlich, was die lutherischen Landeskirchen von der Evangelisch-Lutherischen Freikirche unterschied:

„Gerade die herrschenden, anerkannten Kirchen, welche den Namen ‚lutherisch‘ tragen und jetzt besonders gegenüber uns Freikirchen mit Nachdruck sich aneignen, werden doch von der Zeichnung, die der Papst von ihnen entwirft, allermeist getroffen. Oder wo ist eine lutherische Landeskirche, in welcher nicht die göttliche Eingebung der Schrift geleugnet würde? Wo ist eine, die nicht wenigstens Kenotiker unter ihren Theologen zählte, d.h. solche Leute, die da lehren, dass Christus während seines Erdenwandels auch nach seiner Gottheit die göttliche Allmacht nicht gehabt

habe, von welcher Lehre unser Bekenntnis sagt, dass durch dieselbe ‚der verdammten arianischen Ketzerei der Weg bereitet werde, dass endlich Christus (sic) ewige Gottheit verleugnet und also Christus ganz und gar samt unserer Seligkeit verloren‘ würde (Form. Conc. Epit. VIII bei Müller S. 550)?⁴

Neben der grundlegenden Leugnung der göttlichen Inspiration der Heiligen Schrift stand vor allem die Lehre von der Kenosis trennend zwischen dem Neuluthertum und dem Bekenntnisluthertum des 19. Jahrhunderts. Maßgeblich entworfen wurde diese Lehre, welche dem Heiland im Stand der Erniedrigung die göttliche Allmacht sogar nach seiner göttlichen Natur bestritt, von niemand anderem als dem Erlanger Theologen Gottfried Thomasius, der sich damit trotz seiner gewollten Nähe zum konfessionellen Luthertum bewusst über das lutherische Bekenntnis hinwegsetzte. Thomasius gesteht dies auch unumwunden ein, wenn er in seiner Dogmatik erklärt, die Konkordienformel nehme zwar „das Wesentliche“ der lutherischen Anschauung in sich auf, gehe aber noch nicht in „durchgreifender Weise“ auf den Unterschied der Stände Christi ein. Sie lasse sich zwar bereits über Luther selbst hinausgehend auf dieses Gebiet ein, unterscheide aber noch zwischen Besitz und Gebrauch der der menschlichen Natur mitgeteilten göttlichen Eigenschaften. Darum fordert Thomasius eine Weiterentwicklung des Dogmas.⁵ Indem er aber auf der anderen Seite die von ihm entworfene Lehre von der „Selbstbeschränkung des Göttlichen“ in Christus während des Standes der Erniedrigung mit detaillierten exegetischen Schlussfolgerungen zu belegen versucht, erweckt Thomasius den Eindruck, als wenn hier die Lehre der Heiligen Schrift zumindest nicht in ausreichender Weise durch das lutherische Bekenntnis wiedergegeben wäre.

Darum soll in dieser Masterthesis der Frage nachgegangen werden, inwiefern die von Gottfried Thomasius entwickelte Lehre von der „Kenosis Christi“ der Lehre der Heiligen Schrift entspricht. Dazu sollen die von ihm gezogenen exegetischen Schlussfolgerungen bedacht und anhand der klaren Schriftaussagen überprüft werden. Auch soll die wesentliche Kernstelle zur Lehre von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu (Phil 2,5-11) gründlich exegetisch untersucht werden, um die von Thomasius vollzogene Auslegung und darauf gegründete Anschauung von der „Kenosis Christi“ auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Zunächst erscheint es jedoch sinnvoll, sich ein wenig mehr mit Gottfried Thomasius selbst vertraut zu

⁴ *Über den Ehe- und Hausstand: Verhandlungen der achtzehnten Jahresversammlung der Synode der ev.-luth. Freikirche in Sachsen u.a. St.* Zwickau: Verlag des Schriftenvereins der sep. ev.-luth. Gemeinden in Sachsen, 1894. S. 7. Otto Willkomm nimmt hier Bezug auf eine zuvor erschienene Enzyklika des römischen Papstes, welche die Protestanten allgemein einer kritischen Beleuchtung unterzog.

⁵ Thomasius, Gottfried. *Christi Person und Werk: Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus.* Zweiter Teil. Erlangen: Verlag von Theodor Bläsing, 1855. S. 208.

machen, wie auch mit dem kryptisch-kenotischen Streit zwischen lutherischen Theologen in Gießen und Tübingen, an den Thomasius mit seiner Lehre von der Kenosis anknüpfen wollte. So soll in dieser Masterthesis die Frage geklärt werden, ob sich Gottfried Thomasius mit der Lehre von der Kenosis auf Grundlage der Heiligen Schrift zu Recht über das lutherische Bekenntnis hinwegsetzte, oder ob nicht vielmehr die Väter des Bekenntnisluthertums im Recht waren, als sie den Kenotikern die Kirchengemeinschaft verweigerten, da die Lehre von der „Selbstbeschränkung des Göttlichen“ in Christus nicht nur dem lutherischen Bekenntnis, sondern auch der Heiligen Schrift widerspricht. Entscheidend ist dabei, was Gott uns in seinem irrtumslosen Wort der Heiligen Schrift offenbart. Denn die Heilige Schrift ist als *norma normans* die absolute Norm für Glaube und Lehre der christlichen Kirche (vgl. Eph 2,19f; 2. Tim 3,16ff; 2. Petr 1,19-21).

2. Leben und Werk des Gottfried Thomasius

2.1 Kindheit und Jugendzeit

Christian Thomasius (1655-1728) lehrte als Jurist in Leipzig, bis er 1690 ein vollständiges Rede- und Veröffentlichungsverbot erhielt.⁶ Als er von Kurfürst Friedrich III. (von Brandenburg) mit der Abhaltung von juristischen und philosophischen Vorlesungen an der Ritterakademie in Halle beauftragt worden war, wurde er zum Mitbegründer der dortigen Universität. Christian Thomasius war Empirist und Vertreter der praktischen Aufklärung. Seit 1687 lehrte er als Erster nicht wie bisher auf Latein, sondern in deutscher Sprache.⁷

Als Urenkel dieses berühmten deutschen Rechtsgelehrten wurde Gottfried Thomasius am 26. Juli 1802 in Egenhausen geboren.⁸ Der zum bayrischen Franken gehörige Ort bildet heute einen Ortsteil der westlich von Nürnberg gelegenen Marktgemeinde Oberzenn.⁹ Gottfrieds Vater Friedrich Christian Thomasius (1770-1847)¹⁰ war Pfarrer. Später wurde er zum Dekan erhoben, kehrte dann aber wieder in den „einfachen Pfarrerstand“ zurück. Obwohl er selbst nicht zu den Erneuerern des kirchlichen Lebens gehörte, stand er doch der damals herrschenden Aufklärung eher ablehnend gegenüber. Mehr und mehr wandte er sich dem Supranaturalismus zu. Bei dem sog. „Supranaturalismus“ handelt es sich um eine in der Zeit zwischen 1780 und 1830 in der Kirche auftretende Strömung, die zwar nicht prinzipiell einen Gegensatz, wohl aber ein nötiges und heilsames Gegengewicht zum Rationalismus bildete. Ihr mangelte es an der inneren Kraft, den Rationalismus zu überwinden. Aber sie bildet in gewisser Hinsicht eine Art Bindeglied zwischen dem Zeitalter der Orthodoxie und der an Schrift und Bekenntnis sich gebunden wissenden Theologie des 19. Jahrhunderts. Bekannte Vertreter waren Gottlob Christian Storr, Franz Volkmar Reinhard, Tzschirmer, Baumgarten-Crusius, Flatt, Hahn, Steudel, Tholuck, Hengstenberg und Olshausen.¹¹ Hoenecke urteilt:

„Ein schwaches Wiederaufleben der lutherischen Dogmatik finden wir bei den supranaturalistischen Dogmatikern. Ein Wiederaufleben derselben ist es insofern, als

⁶ Die Gründe dafür waren sein Angriff auf die Intoleranz der herrschenden Theologie, Thomasius eigene tolerante Haltung bezüglich der Mischehe des lutherischen Moritz Wilhelm zu Sachsen-Zeitz mit einer Reformierten und seine tolerante Haltung in einem Gelehrtenstreit um die Begründung der fürstlichen Souveränität.

⁷ Hohlwein, H. *Thomasius, Christian*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. Kurt Gallig [u.a.]. 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 6. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1962: 866-867. Vor diesem Zeitpunkt wurde in Latein gelehrt.

⁸ Vgl. zu dem Folgenden grundlegend: von Stählin, Adolf. *Löhe, Thomasius, Harleß: Drei Lebens- und Geschichtsbilder*. Abdruck aus der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1887. S. 35-58.

⁹ http://de.wikipedia.org/wiki/Gottfried_Thomasius (abgerufen am 28.11.2011).

¹⁰ Beutel, Albrecht. *Thomasius, Gottfried*. In: „Theologische Realenzyklopädie“. Hg. Gerhard Müller [u.a.]. Studienausgabe. Band 33. Berlin und New York: de Gruyter, 1988. 488.

¹¹ Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. Band 6. Leipzig: Verlag von J. Neumann, 1900. S. 503f.

sie den altlutherischen Grundsatz wieder aufstellen, dass die Schrift die Quelle der Theologie sei, und dass eine Offenbarung nötig sei. Schwach aber ist dies Aufleben nur, weil nicht wirklich rechter Ernst mit diesem Grundsatz gemacht wird. Unentwegtes Halten an der Schrift war ihnen ebenso fremd, wie ihnen das auf den Schild heben der Vernunft missfiel.¹²

Gottfrieds Mutter entstammte selbst einem Pfarrhaus und zeichnete sich durch eine tiefe, praktische, aus Gottes Wort und den Liedern der Kirche genährte Frömmigkeit aus. So empfing der junge Gottfried von seinen Eltern das Erbe der Pflichttreue, Gottesfurcht und einer kirchlich geprägten Frömmigkeit.

Nachdem er bis zu seinem 16. Lebensjahr durch den eigenen Vater unterrichtet worden war, besuchte Gottfried Thomasius dann bis zum Beginn des Universitätsstudiums das Gymnasium in Ansbach. Dort wurde er beeinflusst durch Christian von Bomhard, der ihn tiefer in Geschichte und Philosophie einführte, und durch Kirchenrat Theodor Lehmus. Dieser hatte sich unter Kämpfen mit Hilfe der Philosophie Schellings zum evangelischen Kirchenglauben „durchgearbeitet“ und erteilte am Gymnasium in Ansbach den Religionsunterricht. Zudem wurde er schließlich der Schwiegervater von Gottfried Thomasius und hielt für Tochter und Schwiegersohn die Traurede am 9. Juni 1830.

So sind aus der Kindheit und Jugendzeit verschiedene Einflüsse erkennbar, die Gottfried Thomasius für sein späteres Leben prägten. Da ist zunächst die Frömmigkeit der Mutter und der Supranaturalismus des ebenfalls als Pfarrer tätigen Vaters, welche Gottfried eine Hochschätzung der Heiligen Schrift vermitteln. Auf der anderen Seite wurde aber mit diesem guten und wichtigen Grundsatz im Supranaturalismus des Vaters nicht wirklich rechter Ernst gemacht (s.o.). Zum anderen traten daneben die Einflüsse aus der Philosophie, die Gottfried Thomasius in seiner Schulzeit erhielt, und die durch das folgende Studium verstärkt wurden.

2.2 Studienzeit

Gottfried Thomasius begann sein Studium der Philosophie und Theologie zunächst 1821 in Erlangen. Nach anderthalb Jahren wechselte er für die folgenden drei Semester nach Halle, wo er aber durch den dort herrschenden Rationalismus abgestoßen wurde. Einflüsse in der exegetischen Arbeit erhielt er von Georg Christian Knapp (1753-1825), den letzten Vertreter des Halleschen Pietismus.¹³ Infolge des ihm vom Vater vermittelten Supranaturalismus erschien Thomasius das Bibelstudium als wichtigster Teil der Theologie. Er glaubte, dadurch

¹² Hoenecke, Adolf. *Ev.-Luth. Dogmatik*. Band 1. Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1909. S. 288.

¹³ Meusel, Carl. [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. Band 4. Leipzig: Verlag von J. Neumann, 1894. S. 20.

exegetische, historische und kritische Angriffe der Gegner widerlegen zu können. Auf der anderen Seite erschien ihm jedoch die Widerlegung philosophischer Angriffe erheblich schwieriger.

Für das letzte Jahr seines Theologiestudiums (1825/1826) wechselte Thomasius von Halle nach Berlin. Dort wurde er maßgeblich beeinflusst von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), der seit der Gründung der Universität 1810 als Professor in Berlin tätig war. Schleiermacher vertrat die Auffassung, Religion sei die Sache des unmittelbaren Bewusstseins, des Gefühls. Er verstand Religion als absolutes Abhängigkeitsgefühl, das in der christlichen Religion mit dem Bewusstsein, durch Christus erlöst zu sein, verbunden sei. Christliche Dogmen seien Beschreibungen der frommen Gemütszustände in lehrhafter Form. Ihr Gegenstand sei das christliche Bewusstsein, wie es durch Gott und die göttlichen Dinge bestimmt sei. Der Dogmatiker schöpft demzufolge seine Lehre nicht aus der Heiligen Schrift, sondern aus dem christlichen Bewusstsein. Das entscheidende Wort spricht nicht die Heilige Schrift, sondern die jeweilige philosophische Ansicht des Theologen. Schleiermachers eigene Theologie war pantheistisch. In seinen „Reden über die Religion“ von 1799 leugnete er die Persönlichkeit Gottes und erklärte, Gott sei das Universum. Später stellte Schleiermacher das „Gegebensein“ Gottes in Abrede und sprach von einem unbestimmten „woher“ des Abhängigkeitsgefühls.¹⁴ Gottfried Thomasius kritisierte zwar die pantheistische Seite des von Schleiermacher gelehrten Systems. Aber das Streben der Philosophie, das Christentum spekulativ zu konstruieren, imponierte ihm. Wie stark der Einfluss Schleiermachers auf Thomasius war, zeigt sich in dem grundlegenden Ansatz, den er in seiner Dogmatik verfolgte. Wie andere Erlanger Theologen übernahm Thomasius von Schleiermacher die Methode, das Lehrsystem aus dem gläubigen Bewusstsein zu entwickeln. Ebenfalls von Schleiermacher stammte der dann von Thomasius so leidenschaftlich verfolgte Gedanke der Weiterentwicklung des Dogmas.¹⁵ Auch Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), der seit 1818 in Berlin Philosophie lehrte¹⁶, hat Thomasius während seiner Studienzeit beeinflusst. Doch ist der tatsächliche Einfluss Hegels auf Thomasius unterschiedlich beurteilt worden. Wahrscheinlich blieb er auf den von Thomasius vertretenen Ansatz einer dialektisch-prozesshaften Geschichtsschau beschränkt.¹⁷

Beeinflusst wurde Gottfried Thomasius ferner von Philipp Konrad Marheinecke, der seit Frühling 1811 an der neu gegründeten Universität in Berlin historische Fächer, Dogmatik und

¹⁴ Adolf Hoenecke, aaO., S. 295f.

¹⁵ Ebd., S. 310.

¹⁶ Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. Band 3. Leipzig: Verlag von J. Neumann, 1891. S. 200.

¹⁷ Albrecht Beutel, aaO., S. 488.

Praktische Theologie lehrte. Aus Anlass der Reformationsjubiläen gab er eine Darstellung der Reformationsgeschichte heraus. Marheinecke glaubte, das wahre Bedürfnis seiner Zeit sei, den Glauben mit dem Wissen und das Wissen mit dem Glauben zu versöhnen. Diese Aufgabe könne die Dogmatik nicht lösen, ohne mehr als äußerlich von der Philosophie Notiz zu nehmen. Er verfasste die erste Auflage seiner „Grundlehren der christlichen Dogmatik“ von 1819 auf der Grundlage der Philosophie Schellings, die zweite von 1827 auf der Grundlage der Philosophie Hegels.¹⁸

Weitere Einflüsse erhielt Gottfried Thomasius durch Johann August Wilhelm Neander (1789-1850), der seit 1812 in Berlin an der Seite seines ehemaligen Lehrers Schleiermacher eine weit- und tiefgreifende Wirksamkeit entfaltete. Er lehrte Kirchengeschichte, neutestamentliche Exegese und nach Schleiermachers Tod auch Dogmatik und Ethik. Neander konnte die Studenten begeistern und zog viele zum Studium nach Berlin. Unter den Erneuerern des kirchlichen Lebens nach dem „Winterschlaf des Rationalismus“ gebührt ihm einer der vornehmsten Plätze. Doch in Fragen der Lehre nahm es Neander offensichtlich nicht allzu genau. Solange ihm die „Liebe zu Christo“ begegnete, war Neander auch bei verkehrten Richtungen weitherzig. Sah er aber diesen Mittelpunkt gefährdet, wurde er abweisend. Gegenüber den Bekenntnissen nahm er eine subjektive Haltung ein und er kämpfte gegen die am Ende seines Lebens aufkommende konfessionelle Richtung. Das individuell Christliche galt ihm mehr als das zu festen Formen drängende Kirchliche.¹⁹ Neander gehörte zu den auf der „rechten Seite“ von Schleiermacher stehenden Vermittlungstheologen, die zwischen den Ansprüchen der modernen Wissenschaft, der Philosophie, dem alten Kirchenglauben und der Schrift vermitteln wollten. Sie legten mehr Nachdruck auf ein Bibelchristentum, waren aber abgeneigt gegenüber der Orthodoxie.²⁰

Zu diesem rechten Flügel der Vermittlungstheologie gehörte auch Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877), von dem Thomasius ebenfalls während seines Theologiestudiums in Berlin beeinflusst wurde. Tholuck lehrte vor seinem Wechsel nach Halle in der Zeit von 1820 bis 1826 in Berlin vor allem Neues Testament. 1824 erschien seine Auslegung des Römerbriefes, die noch in späteren Jahren als erster Schritt zur Wiedergeburt der Exegese gefeiert wurde.²¹ Adolf Hoenecke, der in Halle zu den Studenten Tholucks zählte, urteilt:

¹⁸ Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. Band 4, S. 450f.

¹⁹ Ebd., S. 746ff.

²⁰ Adolf Hoenecke, aaO., S. 301 und 306.

²¹ Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. Band 6, S. 670.

„Tholuck hat viele von seinen Schülern, denen er auch einen großen Teil seiner Erholungszeit widmete, auf den Weg zum Leben gewiesen, wurde ihnen aber gram, wenn sie strenger konfessionelle Bahnen einschlugen wie der Verfasser dieser Dogmatik, der ihn aber doch allzeit als einen Mann verehrt hat, dem er viel zu verdanken hatte.“²²

Von diesen namhaften Theologen erhielt Gottfried Thomasius seine theologische Ausbildung, während er das letzte Jahr seines Studiums in Berlin zubrachte. Seine eigene Haltung wird daran sichtbar, dass er sich vehement gegen die damals in Berlin stark vertretene „mystisch-pietistische“ und „separatistische“ Richtung aussprach. Nach seiner Auffassung schade das Konventikelwesen der Kirche. Es lästere den Wert der Wissenschaft, erniedrige die Philosophie zur Stallmagd und setze das Gefühl auf den Thron. In einem Brief aus diesem letzten Jahr seiner Studienzzeit äußerte Thomasius:

„(...) seit ich im Auslande²³ bin, habe ich, das darf ich sagen, mein Streben darauf gerichtet, Wahrheit zu finden, und mit Gottes Hilfe glaube ich in manchen Dingen das Rechte ergriffen und auf den Fels meine Hoffnung gestellt zu haben, außer welchem kein Grundstein ist. Freilich habe ich in anderen Dingen dabei manches weniger gelernt, aber das tut nichts. Ich habe mit des Zweifels dreiköpfiger Hydra gekämpft, zwar den Sieg nicht in allem gewonnen, doch die Mitte und die Hauptsache erhalten. Mir ist die Wissenschaft hoch und heilig geworden und sie hat mich auch vor manchem jetzt so nahe liegendem Abweg bewahrt.“²⁴

2.3 Im Dienst der Kirche

Nach seinem Universitätsabschluss wollte sich Gottfried Thomasius eigentlich gleich der akademischen Laufbahn widmen. Da er aber durch äußere Verhältnisse daran gehindert wurde, betrat Thomasius zunächst die gewöhnliche Laufbahn eines Kandidaten der bayrischen Landeskirche. Nach dem Vikariat in Cadolzburg wurde er Pfarrverweser in Kalchreuth.²⁵ 1827 bestand Thomasius sein Zweites Theologisches Examen und wirkte zunächst in einem Dorf zwischen Erlangen und Nürnberg.

Der Ruf einer trefflichen Predigtgabe führte ihn aber schon 1829 nach Nürnberg, wo er zum dritten Pfarrer an die „Kirche zum Heiligen Geist“ berufen wurde. Als dritter Pfarrer war Thomasius für die Gottesdienste am Sonntagnachmittag verantwortlich, die offensichtlich nur schlecht besucht waren. Doch langsam wuchs der Zuhörerkreis. Auch angesehene Männer der Stadt wie der Rektor des Gymnasiums Karl Ludwig Roth oder die Professoren Fabi und Nägelbach fanden sich ein und suchten bei Thomasius Befriedigung ihrer geistlichen

²² Adolf Hoenecke, aaO., S. 306.

²³ Thomasius meint damit seinen Aufenthalt außerhalb Bayerns.

²⁴ Zitiert nach: Adolf von Stählin, aaO., S. 38.

²⁵ Albrecht Beutel, aaO., S. 488.

Bedürfnisse. 1830 wurde Thomasius dann von Roth der Religionsunterricht am Gymnasium übertragen, woraufhin etliche Schüler aus eigenem Antrieb die Nachmittagspredigten von Thomasius besuchten. Aus dieser Lehrtätigkeit erwuchs das zweibändige Lehrbuch „Grundlinien zum Religions-Unterricht an den mittleren und oberen Klassen gelehrter Schulen“. Es wurde 1841 durch königlichen Erlass an den höheren Schulen Bayerns eingeführt und blieb ein halbes Jahrhundert in Gebrauch. Noch 1912 ist es bereits in der elften Auflage im Druck erschienen.²⁶

Am 9. Juni 1830 heiratete Gottfried Thomasius Emilie Lehmus (1808-1871). Aus der Ehe gingen zwei Töchter hervor. Im folgenden Jahr 1831 wechselte Thomasius an die St. Lorenz-Kirche in Nürnberg, wo er ebenfalls als dritter Pfarrer arbeitete.²⁷ 17 Jahre ist Gottfried Thomasius in der praktisch kirchlichen Arbeit tätig gewesen. Doch widmete er sich auch schon in dieser Zeit der akademischen Tätigkeit. Die Entstehungsgeschichte seines wissenschaftlichen Erstlingswerkes reicht sogar bis in die Vikarszeit zurück. Es erschien 1837 schließlich unter dem Titel „Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts“. Darin bettet Thomasius seine Darstellung der Theologie des Origenes in die geschichtstheoretische Konstruktion ein, die für seine eigene „Christliche Dogmengeschichte“ wie für die Geschichtsauffassung der ganzen Erlanger Theologie bestimmend wurde. Gottfried Thomasius unterscheidet dabei grundlegend zwischen der objektiv gegebenen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der subjektiven Aneignung dieser Offenbarung im individuellen und kirchlichen Glaubensbewusstsein. Der Glaube des Einzelnen wie der Glaube der Kirche eigne sich durch einen unmittelbaren Akt die ganze Wahrheit zu und befinde sich im vollständigen Besitz des ganzen in Christus erschienen Heils. Aber das Glaubensbewusstsein sei nur in der Lage, sich diesen Heilsbesitz mittelbar und sukzessiv als ein fortwährendes Wachstum an Einsicht in das Wesen der Offenbarung zu erschließen. Dieses Wachstum vollende sich in der dogmatischen Fixierung der Glaubenseinsicht. Der Prozess dieser kirchlichen Dogmenbildung sei eine mit innerer Notwendigkeit stufenweise fortschreitende, wahrhaft dialektische Bewegung, die mit jedem neuen Schritt den reichen Inhalt des christlichen Glaubensbewusstseins vollständiger auseinanderlege. Der Motor dieses dogmengeschichtlichen Entwicklungsprozesses sei der Geist Gottes, der dessen Folgerichtigkeit gewähre.²⁸ An dieser Stelle wird der Einfluss von Schleiermacher auf Thomasius deutlich erkennbar. Wie Schleiermacher geht auch Thomasius von der Grundlage aus, dass die Lehre nicht in erster Instanz aus der Heiligen Schrift, sondern aus dem

²⁶ Albrecht Beutel, aaO., S. 488.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., S. 489.

christlichen Bewusstsein geschöpft wird. Aber das Haus der Kirche wird nach dem Neuen Testament nicht auf dem Fundament des „Glaubensbewusstseins“, sondern auf dem Wort der Apostel und Propheten erbaut (Eph 2,20). Darum urteilt Franz Pieper zu Recht:

„Eine Selbsttäuschung liegt ferner vor, wenn die moderne Theologie an die Stelle der Schrift den ‚Glauben‘ oder das ‚Glaubensbewusstsein‘ als Bezugsquelle der christlichen Lehre setzt, wie dies nicht nur die links-, sondern auch die rechtsstehenden neueren Theologen tun. Es gibt freilich ein christliches Glaubensbewusstsein und auch ein Reden oder Lehren aus diesem Bewusstsein. ‚Ich glaube, darum rede ich‘, ἐπίστευσα, διὸ καὶ ἐλάλησα. Aber dieser christliche Glaube vermittelt sich in der Christenheit ebenfalls n u r durch den Glauben an der Apostel Wort, wie Christus Joh. 17,20 ausdrücklich erklärt (...). Der Glaube, welcher nicht Glaube an der Apostel Wort ist, nicht der Apostel Wort zur Quelle und Norm hat, sondern sich von diesem Wort losmacht, ist ex toto, seinem ganzen Umfang nach, menschliche Einbildung, wie der Apostel Paulus 1. Tim 6,3 ausdrücklich erklärt, indem er jedem Lehrer, der nicht bei den gesunden Worten Christi bleibt, Typhose²⁹ und Unwissenheit zuschreibt.“³⁰

2.4 Akademische Wirksamkeit

Bereits 1839 wurde eine Berufung von Gottfried Thomasius an die theologische Fakultät der Universität Erlangen vorgesehen, die aber nicht zustande kam. Schließlich wurde er am 1. April 1842 zum ordentlichen Professor für Dogmatik ernannt.³¹ Die Erlanger Fakultät und das Kirchenregiment hatten sich einstimmig für Thomasius erklärt.

Die Berufung von Gottfried Thomasius markiert einen bedeutsamen Wendepunkt für die Erlanger Fakultät und die gesamte lutherische Landeskirche in Bayern. Bereits in den Jahren, in denen Thomasius im praktischen Dienst der Kirche tätig war, hatte eine denkwürdige Umgestaltung in der bayrischen Landeskirche eingesetzt. Durch den reformierten Pfarrer Johann Christian Gottlob Ludwig Krafft (1784-1845), der 1818 zum Professor ernannt wurde und in Erlangen Pastoraltheologie, Dogmatik, neutestamentliche Exegese und Missionsgeschichte lehrte, wurde in Bayern eine tiefgreifende und nachhaltige Erweckung hervorgerufen, die sich positiv auf die bayrische Landeskirche und die in Bayern tätige Pfarrerschaft auswirkte.³² Zudem bildete sich in dem von Christian Philipp Heinrich Brandt (1790-1857) ab 1825 herausgegebenen „Homiletisch-liturgischen Korrespondenzblatt“ (ein Vorläufer der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“) aus der Mitte der Geistlichkeit eine geistesmächtige Reaktion gegen den herrschenden Rationalismus. Dieses neu erwachte geistliche Leben in einer von Haus aus lutherischen Kirche, die zudem nie von der in anderen

²⁹ „Typhose“ meint „Verblendung“.

³⁰ Pieper, Franz. *Christliche Dogmatik*. Band 1. St. Louis: Concordia Publishing House, 1924. S. 76.

³¹ Albrecht Beutel, aaO., S. 488.

³² Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. Band 4, S. 89.

Gebieten Deutschlands einsetzenden Union zwischen Lutheranern und Reformierten berührt worden ist³³, strebte wie von selbst einer konfessionellen Ausrichtung zu. Es trug sozusagen schon in seiner Wurzel lutherisch-kirchlichen Charakter.

Diese kirchliche Erneuerung wurde durch die Tätigkeit des obersten Kirchenregiments, das eine konservative Haltung hatte, gefördert. Männer wie Riethammer und Roth erstrebten eine Rückführung der Kirche auf den Grund des Bekenntnisses. Sie erreichten durch unermüdlichen Eifer und interessante Verhandlungen eine Besetzung der theologischen Lehrstühle in Erlangen mit kirchlich gesinnten Professoren. Die Fundamente des Lehrens und Glaubens sollten auf diese Weise gegen die Anfechtung durch einen alle positiven Lehren erschütternden Rationalismus wie auch gegen einen „alle wissenschaftliche Begründung geringschätzenden Mystizismus“ gesichert werden.

So ernannte man 1833 Johann Wilhelm Friedrich Höfling (1802-1853) und Gottlieb Christoph Adolf von Harleß (1806-1879) als erste Vertreter einer konfessionellen Theologie auf Separatantrag des Oberkonsistoriums zu Professoren. Dadurch wurde innerhalb der Erlanger Fakultät der Grund zu einer Richtung gelegt, welche bald das Übergewicht erhielt und sich allmählich völlig durchsetzte. Trotz der Hinwendung zum Luthertum blieb aber ein deutlicher Unterschied zum Bekenntnisluthertum, das sich uneingeschränkt an Schrift und Bekenntnis gebunden wusste. Das Neuluthertum der Erlanger Fakultät wollte die Treue zum lutherischen Bekenntnis und Hingabe an kirchliche Interessen mit „echter Wissenschaft“ und energischem theologischen „Fortbildungsstreben“ verbinden.

Gottfried Thomasius hat an der Herausbildung eines einheitlichen Charakters dieser Bewegung und am Aufblühen der Erlanger Fakultät entscheidend mitgewirkt. Er hielt Vorlesungen über Dogmatik, Dogmengeschichte, Symbolik, praktische Behandlung der Perikopen und praktische Exegese. 33 Jahre lehrte er mit ungeheurer Anziehungskraft, obwohl es an ihm so manche „liebevolle Schwachheit“ gab. Beispielsweise soll er sich leicht versprochen haben und durch Störungen von außen leicht in Verwirrung geraten sein. Aber er wird als „echt theologische, priesterliche Persönlichkeit“ beschrieben. Selbst tief im Glauben verwurzelt, schloss er mit fühlbarer Freude das Reich des Glaubens auf und behielt dabei den Dienst für den Herrn und die Erbauung der Gemeinde immer im Blick. Zugleich forderte er seine Studenten zur Mitarbeit auf und ließ sie an seinem unermüdlichen Forschen und Arbeiten teilnehmen. Es waren wohl die Verschmelzung von hohem wissenschaftlichen Ideal mit praktischen, seelsorgerlichen Elementen wie auch die stille Begeisterung für den

³³ Solche kirchlichen Unionen wurden beispielsweise im 19. Jahrhundert in Preußen und Hessen-Nassau eingeführt, wo lutherische und reformierte Kirchen zu „unierten Landeskirchen“ vereinigt wurden.

Gegenstand und der große Gewissensernst von Thomasius, welche diese enorme Anziehungskraft auf die Studenten ausübten.

Etwa einen Monat nach seiner Ernennung zum ordentlichen Professor übertrug man Thomasius am 31. Mai 1842 zudem das Amt des Universitätspredigers. Im folgenden Jahr 1843 wurde er zum D. theol. h.c. promoviert. Als Thomasius im April 1850 einen Ruf an die Leipziger Theologische Fakultät erhielt, lehnte er ab, obwohl man ihm ein höheres Gehalt in Aussicht gestellt hatte. Möglicherweise ist ihm auch die Stelle des Oberhofpredigers in Dresden angetragen worden, was aber nicht eindeutig aus den Akten zu belegen ist. Thomasius blieb in Erlangen, wo er neben seiner Lehrtätigkeit bis 1867 das Amt des Universitätspredigers und von 1867 bis 1872 das Amt des Universitätsseelsorgers ausübte.³⁴ Gelehrt hat er bis kurz vor seinem Tod. Noch im Wintersemester 1874/1875 hielt Thomasius eine exegetische Vorlesung über den Philipperbrief. Ausgerechnet bei der Behandlung des Abschnittes Phil 2,6ff musste er jedoch die Vorlesung abbrechen. Nachdem er in seinen letzten Tagen noch manches Schwere durchlebt hat, starb Gottfried Thomasius schließlich am 24. Januar 1875. Beigesetzt wurde er auf dem Neustädter Kirchhof in Erlangen.³⁵

2.5 Theologische Schriften

Neben dem bereits erwähnten Werk über Origines erschienen in den 40er Jahren zunächst einige Vorläufer des späteren dogmatischen Hauptwerkes. Bereits in den „Beiträgen zur kirchlichen Christologie“ entwarf Thomasius 1845 die Grundzüge eines Versuchs, die Lehre von der Erniedrigung Jesu weiterzuentwickeln. Kurz darauf folgte 1845/1846 „Dogmatis de obedientia Christi activa historica et progressionibus inde a confessione Augustana ad formulam usque concordiae, particular prima, altera et tertia“. Und im Jahr 1848 verfasste Thomasius eine Apologie der lutherischen Bekenntnisschriften mit dem Titel „Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Konsequenz seines Prinzips“.

Das Hauptwerk von Thomasius bildet aber seine Dogmatik, die 1852 bis 1862 in drei Bänden unter dem Titel „Christi Person und Werk: Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus“ erschien. Eine zweite Auflage erfolgte bereits 1856-1863, die dritte gekürzte Auflage schließlich 1886-1888. Thomasius verfasste eine christologisch zentrierte Dogmatik, da er Christi Person und Werk als den wesentlichen Inhalt des Glaubens erkannte:

³⁴ Albrecht Beutel, aaO., S. 489.

³⁵ Ebd.

„Wie also Christi Person und Werk der Mittelpunkt des Christentums und der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens ist, so ist beides auch von jeher der Gegenstand der kirchlichen Erkenntnis, ja das Centrum derselben gewesen.“³⁶

Im ersten Band behandelt er zunächst die „Voraussetzungen der Christologie“: Gotteslehre, Anthropologie, Urstandslehre und Hamatiologie. Darauf folgt im zweiten Band die „Person des Mittlers“: Inkarnation, Jesu Person und die Stände Jesu. Unter dem Stichwort „Das Werk des Mittlers“ folgen dann im dritten Band, der in zwei Teilbänden herausgegeben wurde, die Versöhnungslehre, Pneumatologie, Wort- und Sakramentenlehre, die Lehre vom Glauben, Rechtfertigung und Heiligung, Ekklesiologie und Eschatologie.

Ausgangspunkt ist für Thomasius die Glaubenserfahrung des Einzelnen als Prinzip der dogmatischen Theoriebildung. Demzufolge stellt er in jedem Paragraph zunächst „die Aussage unseres persönlichen Glaubens“ dar, bevor dieser Glaubensinhalt dann anhand einschlägiger Schriftstellen und dem „kirchlichen Konsens“ entfaltet wird. Thomasius will unter Versenkung in Bekenntnis und Geist der lutherischen Kirche und unter Berücksichtigung der dogmatischen Vorgeschichte, während er aber zugleich der kirchlichen Theologie als solcher frei gegenübersteht, das Dogma neu und frisch reproduzieren. Er verknüpft kirchliche Gebundenheit mit wissenschaftlicher Freiheit, so dass die konfessionelle Richtung durch Thomasius wissenschaftliche Selbstrechtfertigung, Vertiefung und Verstärkung zu finden meinte. Dabei erstrebte Thomasius, wie er selbst in seiner Schrift „Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayern’s“ klar zum Ausdruck brachte (S. 285f), einen „theologischen Fortschritt“:

„(...) nie haben wir die Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts dem festen kirchlichen Bekenntnis gleichgestellt, nie haben wir sie als abschließende Normen und Grenzen theologisch-kirchlicher Wissenschaft angesehen, sondern uns stets eine freie Stellung zu ihnen bewahrt. Vorwärts haben auch wir gewollt auf allen Gebieten der Theologie, nur keinen solchen Fortschritt, der die alten Grundvesten erst abbricht, keinen solchen, der lediglich in der Luft schwebt, sondern einen Fortschritt auf dem guten, alten Grunde, d.h. einen organischen³⁷ Fortschritt.“³⁸

Dieser theologische Fortschritt wird dann vor allem in der Kenosislehre greifbar, die das eigentliche Proprium der von Thomasius verfassten Dogmatik darstellt und die für die ganze Erlanger Schule eigentümlich geworden ist. Unter Berufung auf Phil 2,5-11 lehrt Thomasius

³⁶ Thomasius, Gottfried. *Christi Person und Werk: Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus*. Erster Teil. Erlangen: Verlag von Theodor Bläsing, 1853. S. 2f.

³⁷ Hierin setzte sich ein Gedanke der Romantik fort: Man kann etwas verändern oder weiter entwickeln, doch es bleibt der gleiche Organismus (wie ein Körper wächst und sich verändert).

³⁸ Zitiert nach: Adolf von Stählin, aaO., S. 46.

eine radikale Selbstentäußerung des göttlichen Logos, die das *vere homo* des Mensch gewordenen Sohnes Gottes voll zur Geltung bringen soll:

„Umgewandt aber, hätte der Sohn Gottes der menschlichen Natur, indem er sie annahm, s o f o r t die Fülle seiner Gottesherrlichkeit mitgeteilt und sie in seine göttliche Seins- und Wirkungsweise verklärt, so wäre sie damit der ihr natürlich anhaftenden irdischen Beschränktheit entkleidet, der Homogenität mit unserm gegenwärtigen Lebens- und Leidensstande entnommen, und von vorn herein zu einer Vollendung potenziert worden, von welcher aus jedenfalls keine Geschichte mehr möglich gewesen wäre.“³⁹

Thomasius unterscheidet zwischen den immanenten göttlichen Eigenschaften (absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit, Liebe), die dem Herrn Christus zu aller Zeit zu Eigen gewesen wären, und den relativen göttlichen Eigenschaften (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart), die Jesus während des Standes der Erniedrigung sowohl nach seiner menschlichen wie nach seiner göttlichen Natur weder gebraucht noch besessen hätte.⁴⁰ Zudem vertritt Thomasius in seiner Dogmatik auch eine bedenkliche Trinitätslehre, die zwischen einer streng kirchlichen Fassung und einem gewissen Subordinationismus schwankt.

Gegen Ende seines Lebens verfasste Thomasius „Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs“. Der erste Band über die Dogmengeschichte der alten Kirche erschien 1874. Der zweite Band über Mittelalter und Reformationszeit wurde nicht mehr ganz durchgearbeitet nach seinem Tod herausgegeben. Thomasius gab darin das bis dahin übliche Verfahren auf, den periodisch geordneten Stoff nach den einzelnen Loci abzuhandeln. Stattdessen fasst er die ganze Lehrentwicklung der Kirche als „organisch-dialektischen Prozess“, der im Luthertum (vor allem in der Konkordienformel) seinen einstweiligen Abschluss gefunden habe. Unter „Dogma“ versteht Thomasius die Form, in der sich der „christliche Gemeinglaube“ nach seinen wesentlichen Momenten einen bestimmten und gemeingültigen Ausdruck gegeben habe. Die Entwicklung der Dogmengeschichte verlaufe zum einen hinsichtlich ihres Inhalts „organisch“, d.h. als eine „successive“ Auseinanderlegung und naturgemäße Aufeinanderfolge ihrer im Keim beschlossenen Momente. Hinsichtlich ihrer Form verlaufe diese Entwicklung „dialektisch“⁴¹ in der strukturellen Abfolge von „unmittelbarer Einheit, Gegensatz, Vermittlung“. Diese Dialektik setze sich fort, bis sich die Kirche vollständig mit dem Irrtum auseinandergesetzt und ihn nach beiden Seiten überwunden habe. Dass die dogmenbildende Arbeit mit dem

³⁹ Thomasius, Gottfried. *Christi Person und Werk*. Zweiter Teil, S. 130.

⁴⁰ Albrecht Beutel, aaO., S. 490.

⁴¹ Hier lehnt sich Thomasius an das (ursprünglich von Aristoteles stammende) dialektische Schema Hegels an, das von Ferdinand Christian Baur auf die Theologie angewendet wurde.

lutherischen Bekenntnis zum Abschluss gekommen sei, ist für Thomasius ein historisches Urteil. Seither hätten sich keine neuen symbolischen Bestimmungen herausgebildet. Die zusammenhängende, fortschreitende, organische Entwicklung, mit der die Kirche ihren Gemeinglauben zum ausgestalteten Lehrbegriff entwickelt und ihm symbolisch Ausdruck gegeben habe, sei der geschichtliche Beweis, dass in ihr das Walten des Heiligen Geistes am Werk gewesen sei.⁴²

⁴² Ebd., S. 490f.

2.6 Thomasius als Prediger und Mann der Kirche

Obwohl Gottfried Thomasius 1842 von der praktischen Pfarramtsarbeit in die akademische Lehrtätigkeit eines Universitätsprofessors wechselte, ist er doch stets seiner Kirche verbunden geblieben und hat sich nach Kräften auch weiter an der praktischen Arbeit der Kirche beteiligt.

In den Jahren 1852-1860 erschienen fünf Sammlungen von Predigten, die 1861 nach der Ordnung des Kirchenjahres zu einem Ganzen verbunden herausgegeben wurden. In seinen Predigten betonte Thomasius besonders die Lehre von den Gnadenmitteln und bemühte sich, aus dem rechtfertigenden Glauben heraus den ganzen Reichtum der christlichen Heilswahrheit zu verkündigen. Zudem entwarf Thomasius eine eigene Perikopenreihe, welche am 15. Juli 1868 vom bayrischen Oberkonsistorium zum fakultativen Gebrauch zugelassen wurde.⁴³ Ernst H. Wendland hat die von Thomasius entworfene Perikopenreihe in sein Werk „Sermon Texts“ aufgenommen und mit einigen einleitenden Bemerkungen versehen.⁴⁴ So wird sie bis heute auch im Bekenntnisluthertum verwendet.

Als Fakultätsvertreter beteiligte sich Thomasius an der bayrischen Generalsynode von 1853 bis 1869. Auf fünf Synodalversammlungen hielt er Referate zu den Themen Agende, Katechismus oder Kommunalschule. Von 1846 bis 1859 war er Mitherausgeber der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ und Vorstandsmitglied im lutherischen Missionsverein seit 1843. Nachdem er 1873 von seiner Universitätspredigerstelle zurückgetreten war, wurde er im Februar 1873 vom Oberkonsistorium zum „Geheimen Kirchenrat“ ernannt.⁴⁵

2.7 Zusammenfassung

Der Erlanger Dogmatiker Gottfried Thomasius gehört ohne Frage zu den herausragenden Gestalten des 19. Jahrhunderts. Als konservativer Lutheraner hat er maßgeblich dazu beigetragen, dass es in Erlangen wie in der ganzen lutherischen Landeskirche Bayerns nach der Zeit des Rationalismus zu einer Rückbesinnung auf Schrift und Bekenntnis kam.

Die erste wesentliche Weichenstellung dazu geschah zweifellos bereits im Elternhaus, wo Thomasius von seinen gläubigen Eltern nicht im Sinne der herrschenden Vernunftfrömmigkeit erzogen wurde. Allerdings war der Vater auch kein überzeugter konfessioneller Lutheraner. Vielmehr hing er dem Supranaturalismus an, der zwischen biblischem Glauben und der Vernunftfrömmigkeit vermitteln wollte. Diese vermittelnde

⁴³ Albrecht Beutel, aaO., S. 488.

⁴⁴ *Sermon Texts*. Hg. Ernst H. Wendland. Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1984. S. 18ff.

⁴⁵ Albrecht Beutel, aaO., S. 488f.

Haltung, die letztlich nichts anderes als ein „Hinken auf beiden Seiten“ ist, hat auch Thomasius eingenommen und zeitlebens nicht aufgegeben.

Eine weitere wichtige Weichenstellung geschah durch das Studium der Theologie und Philosophie. Gottfried Thomasius wurde von solch bedeutenden Persönlichkeiten wie Schleiermacher, Marheinecke, Tholuck oder Neander ausgebildet und geprägt. Vor allem der Einfluss Schleiermachers ist in der von Thomasius gelehrten Dogmatik deutlich erkennbar. Von ihm hat Thomasius zum einen die Methode übernommen, das Lehrsystem aus dem „gläubigen Bewusstsein“ zu entwickeln. Zum anderen folgt er ihm auch in der Überzeugung von einer Weiterentwicklung des Dogmas. Darin ist der Unterschied zum bekennnistreuen Luthertum begründet, das sich in allen Fragen der Lehre uneingeschränkt an die Heilige Schrift und das lutherische Bekenntnis gebunden weiß.

Dieser Unterschied wird vor allem in der Kenosislehre greifbar, die Thomasius maßgeblich entwickelt hat und die dann für die ganze Erlanger Theologie eigentümlich geworden ist. Diese Lehre soll nun im Folgenden eingehender dargestellt und am Maßstab der Heiligen Schrift geprüft werden. Dazu ist es jedoch zunächst sinnvoll, etwas weiter in der Geschichte zurückzugehen zu dem kryptisch-kenotischen Streit des 17. Jahrhunderts, an den Thomasius mit seiner Kenosislehre anknüpfen wollte.

3. Der kryptisch-kenotische Streit

3.1 Zum Begriff

Der „kryptisch-kenotische Streit“ war eine theologische Auseinandersetzung, die sich zwischen 1619 und 1627 innerhalb der lutherischen Kirche ereignete.⁴⁶ Die beiden Adjektive „kryptisch“ und „kenotisch“ greifen die wesentlichen Stichworte der beiden Positionen auf, die sich in diesem Streit gegenüberstanden. Der erste Ausdruck geht auf das griechische Substantiv κρύψις zurück. Dabei handelt es sich um einen poetischen Begriff, der das „Verbergen“ oder „sich Verstecken“ bezeichnet.⁴⁷ Das zweite Adjektiv geht auf das griechische Substantiv κένωσις zurück. Es bezeichnet die „Ausleerung“⁴⁸, ist aber in diesem Zusammenhang eher im Sinne eines „Verzichts“ zu verstehen.⁴⁹

Der Lehrstreit wurde im Wesentlichen zwischen den theologischen Fakultäten der Universitäten in Gießen und Tübingen ausgetragen. Er betraf eine sehr diffizile Frage bezüglich der Lehre von der Erniedrigung Jesu innerhalb der Christologie. Während die Gießener Theologen die Auffassung vertraten, Jesus Christus habe im Stand der Erniedrigung auf den vollen Gebrauch seiner göttlichen Eigenschaften verzichtet (κένωσις), erklärten die Tübinger Theologen, der Heiland habe seine göttlichen Eigenschaften auch im Stand der Erniedrigung gebraucht, diesen Gebrauch aber verhüllt (κρύψις).⁵⁰ Dabei ist jedoch zu beachten, dass es sowohl den Gießener wie auch den Tübinger Theologen lediglich um die menschliche Natur Jesu ging. Beide Seiten lehrten klar, dass Christus nach seiner göttlichen Natur auch während der Erniedrigung an der überweltlichen Herrlichkeit und Herrschaft des himmlischen Vaters teilnahm. Strittig war nur die Frage des Gebrauchs der infolge der persönlichen Vereinigung (*unio personalis*) auch der menschlichen Natur mitgeteilten göttlichen Eigenschaften. Während die Tübinger lehrten, Jesus habe diese göttlichen Eigenschaften auch nach seiner menschlichen Natur verhüllt gebraucht, lehrten die Gießener Theologen, Christus habe im Stand der Erniedrigung nach seiner menschlichen Natur auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften weitgehend verzichtet.⁵¹

⁴⁶ Vgl. zu der folgenden Darstellung grundlegend: Pieper, Franz. *Christliche Dogmatik*. Band 2. St. Louis: Concordia Publishing House, 1917. S. 337-358.

⁴⁷ Benseler, Gustav E. *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*. Bearb. von Adolf Kaegi. 11., vielfach verbesserte Aufl. Leipzig: Teubner, 1900. S. 480.

⁴⁸ Ebd., S. 450.

⁴⁹ Heussi, Karl. *Kompendium der Kirchengeschichte*. 10. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1949. §§ 95f.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Dellling, G. und Althaus, P. *Kenosis*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. K. Galling [u.a.]. 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 3. Tübingen: Mohr, 1959. 1244.

3.2 Die maßgeblichen Theologen im kryptisch-kenotischen Streit

Bevor die einzelnen Positionen und der eigentliche Verlauf des Streites näher dargelegt werden sollen, erscheint es zunächst sinnvoll, sich mit den maßgeblich am Streit beteiligten Personen etwas eingehender vertraut zu machen. Hier standen den Gießener Theologen Mentzer und Feuerborn, auf Tübinger Seite Osiander, Nikolai, Thummus und Hafenreffer gegenüber.

3.2.1 Balthasar Mentzer, d.Ä. (1565-1627)

Der am 27. Februar 1565 in Allendorf (an der Werra) geborene Balthasar Mentzer gilt als der Patriarch des echten Luthertums in Hessen. Er studierte in Marburg Theologie und erhielt dort nach vorübergehender pastoraler Tätigkeit in Kirtorf 1596 eine Professur.

Da es aber dann zur Calvinisierung der Marburger Universität und des ganzen Gebietes Hessen-Kassel durch die „Mauricianischen Verbesserungspunkte“⁵² kam, gab Mentzer seine Professur in Marburg 1605 auf. Er siedelte nach Gießen über, wo Landgraf Ludwig ihn 1607 an der neugegründeten Gießener Universität als Vertreter einer genuin lutherischen Theologie anstellte. 1625 kehrte Mentzer jedoch nach Marburg zurück, als die Gießener Universität nach Marburg verlegt wurde. Dort ist er 1627 gestorben.

Mentzer hat als Hauptvertreter der „Gießener Theologie“ im kryptisch-kenotischen Streit die Richtung verfochten, die schließlich durch die sog. „Decisio Saxonica“ 1624 gegenüber der Tübinger Auffassung den Durchbruch erzielte. Seine Schriften wurden von seinem Sohn, Balthasar Mentzer, d.J. (1614-1679) gesammelt und unter dem Titel „Opera theologica latina“ 1669 herausgegeben. Darin verteidigt Mentzer die lutherische Rechtgläubigkeit in Bezug auf den sakramentlichen Genuss im Abendmahl, Christi menschliche Natur und Erniedrigung wie

⁵² Der zum Calvinismus neigende Landgraf Moritz von Hessen-Kassel verlangte von den lutherischen Theologen Marburgs die Befolgung von drei (bzw. vier) „Verbesserungspunkten“:

1. Die „gefährlichen und unerbaulichen Disputationen“ von der Person Christi sollten eingezogen werden. Von der Allenthalbenheit Christi und was derselben anhängig sei, solle in concreto (= Christus ist allenthalben) und nicht in abstracto (= die Menschheit Christi ist allenthalben) gelehrt werden.
2. Die zehn Gebote sollten nach alttestamentlicher Fassung gelehrt und die vom Papsttum noch übrig gebliebenen Bilder entfernt werden.
3. Das gesegnete Brot nach der Einsetzung des Herrn sollte in Administration und Gebrauch „gemein Speisbrot“ sein und gebrochen werden.

Das 1605 von Moritz begonnene „Verbesserungswerk“ war für ihn wie für die hessische Kirche verhängnisvoll. In Niederhessen konnte er sein Werk unter Anwendung von roher Gewalt durchführen, wodurch dieses Gebiet der lutherischen Kirche entfremdet und schweren inneren Kämpfen verwickelt wurde. Die Marburger Theologen leisteten Widerstand, da sie infolge der „Verbesserungspunkte“ eine völlige Calvinisierung der Kirche befürchteten. Darauf wurde die Bilderreform mit brutaler Gewalt durchgeführt, die lutherischen Professoren vertrieben und 54 oberhessische Pfarrer ihres Amtes enthoben. Aber 1623 rächte sich diese Willkür in Oberhessen (Marburg): Das Gebiet wurde Moritz durch ein Urteil des Reichshofrates entzogen und durch vorläufigen Anschluss an Darmstadt (zumindest vorerst) für die lutherische Kirche gerettet. Vgl. dazu: Meusel, Carl [u.a.] *Kirchliches Handlexikon*. Band 4, S. 675f, und Band 7. Leipzig: Verlag von Justus Naumann, 1902. S. 60f.

auch die *communicatio idiomatum* gegenüber den reformierten Theologen Johannes Crocius (Marburg), Johann Sadeel (Paris und Genf), Matthias Martinius (Herborn) und Paul Stein (Kassel, Schönfeld, Pareus). Die bekannteste Schrift von Mentzer ist die erstmals 1603 erschienene und öfter aufgelegte „Exegesis Augustanae confessionis“. Er erlebte noch den Ausbruch des synkretistischen Streites mit Calixt und kritisierte dessen „Epitome theologiae“.⁵³

3.2.2 Justus Feuerborn (1587-1656)

Justus Feuerborn wurde 1587 in Herford geboren. Ab 1612 studierte er in Gießen. 1614 wurde er Magister, 1616 Doktor der Theologie und 1617 Professor, Prediger und Stipendiatenephorus in Gießen. 1627 wurde Feuerborn erster theologischer Professor in der bereits 1624 nach Marburg verlegten Gießener Fakultät.⁵⁴ An der Seite seines Schwiegervaters Balthasar Mentzer trat Feuerborn gegen die Tübinger Theologen auf. Er vertrat die Auffassung, Christus habe als Mensch sich der göttlichen Eigenschaften gänzlich entäußert und diese weder hinsichtlich seiner Bestimmung unter den Menschen noch hinsichtlich der allgemeinen Weltregierung gebraucht. Seine Wunder habe Jesus nicht vermöge seiner göttlichen Natur, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes gewirkt.⁵⁵ 1628 wirkte Feuerborn bei der General-Kirchen- und Schulvisitation Georgs II. mit. 1650 wurde er Superintendent der Marburger Ämter. Sechs Jahre später ist Justus Feuerborn gestorben.⁵⁶

3.2.3 Lukas Osiander d.J. (1571-1638)

Lukas Osiander ist ein Enkel des Nürnberger Reformators Andreas Osiander (1498-1552), der den Osiandrischen Streit hervorrief, und der Sohn des gleichnamigen Vaters Lukas Osiander d.Ä. (1534-1604), einem der Hauptverfasser der Maulbronner Formel, die der Konkordienformel zugrunde gelegt wurde. Geboren wurde er 1571. Schon 1591 wurde er Diakonus in Göppingen, 1601 Superintendent zu Leonberg, 1612 Abt in Bebenhaus und 1616

⁵³ Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. Band 4, S. 558.

⁵⁴ Steitz, H. *Feuerborn, Justus*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. K. Galling [u.a.]. 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958. 931.

⁵⁵ Meusel, Carl. [u.a.] *Kirchliches Handlexikon*. Band 2. Leipzig: Verlag von Justus Naumann, 1889. S. 538.

⁵⁶ H. Steitz, aaO., 931.

in Maulbronn. 1619 wurde Osiander dann Professor zu Tübingen und Superintendent des Stifts⁵⁷, 1620 Kanzler der Universität.⁵⁸ Gestorben ist er 1638.

Bekannt wurde Lukas Osiander d.J. zum einen infolge seiner Beteiligung am kryptisch-kenotischen Streit. In einem Brief an den Tübinger Hafentreffer hatte Balthasar Mentzer zur Verteidigung der Ubiquität der menschlichen Natur Christi gegenüber den Reformierten erklärt, dass die göttliche Allgegenwart wesentlich Wirken sei. Osiander verfasste gemeinsam mit Hafentreffer und Thummius eine Antwort, in der diese Auffassung abgewiesen wurde. Später polemisierte Osiander bei einer Disputation gegen diese Auffassung, ohne dabei allerdings einen Namen zu nennen. Da jedoch ein opponierender Student den Namen Mentzer nannte, wurde der bislang nur unter Theologen ausgetragene Streit in die Öffentlichkeit gezogen.

Bekannt wurde Osiander ferner durch seinen leidenschaftlichen Angriff auf die im Interesse der pfälzischen Politik geschehenen Unionsbestrebungen des pfälzischen Hofpredigers Scultetus und durch sein nach dem Tod von Johann Arnd veröffentlichtes „Theologisches Bedenken“ gegen das von Arnd verfasste „Wahre Christentum“.⁵⁹

3.2.4 Melchior Nikolai (1578-1659)

Melchior Nikolai wurde 1578 in Schondorf geboren. Nachdem er bereits mehrere geistliche Stellen verwaltet hatte, wurde er 1619 Professor in Tübingen. Nach der Verwaltung mehrerer Prälaturen wurde Nikolai 1631 ordentlicher Professor und Superintendent des theologischen Stifts. 1632 wurde er Rektor und 1639 Vizekanzler. 1649 wurde Nikolai Konsistorialrat und Propst in Stuttgart, wo er 1659 gestorben ist.

Im kryptisch-kenotischen Streit nahm Nikolai eine schwankende Haltung ein. Anfangs neigte er zu den Anschauungen Balthasar Mentzers über die Kenose. Später trat er jedoch auf die Seite seiner Tübinger Kollegen. Seine Hauptschrift ist die gegen die Gießener gerichtete „Consideratio IV, quaestionum controv. de profundissima κενώσει Dom. J. Chr.“ von 1622. Daneben verfasste er u.a. 1624 ein gegen die Jesuiten gerichtetes „Symbolum Lutheranum“.⁶⁰

⁵⁷ Das „Tübinger Stift“ ist das Studienhaus der Evangelischen Landeskirche in Württemberg mit enger Anbindung an die Universität Tübingen. Die Einrichtung wurde 1536 von Herzog Ulrich von Württemberg gestiftet und existiert noch heute. Vgl. <http://www.evstift.de> (abgerufen am 22.12.2011).

⁵⁸ Dollinger, R. *Osiander, Lukas II.* In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.“ Hg. K. Galling [u.a.]. 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 4. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960. 1731.

⁵⁹ Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon.* Band 5. Leipzig: Verlag von Justus Naumann, 1897. S. 89.

⁶⁰ Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon.* Band 4, S. 790.

3.2.5 Theodor Thumm (1586-1630)

Theodor Thumm (oder „Thummius“) wurde 1586 im württembergischen Hausen a.d. Zaber geboren. Nach dem Besuch der Pädagogien zu Esslingen und Stuttgart studierte er im Tübinger Stift. 1603 wurde er Magister. Fünf Jahre später wurde Thumm Diakonus und Hospitalprediger in Stuttgart, 1614 Pfarrer und Spezial-Superintendent in Kirchheim unter Teck. 1618 erhielt er einen Ruf zum ordentlichen Professor der Theologie nach Tübingen und promovierte zum Doktor der Theologie. Thumm übernahm das Fach der neutestamentlichen Exegese. 1620 wurde er 2. ordentlicher Professor der Fakultät (Decanus).

Im kryptisch-kenotischen Streit war Thumm der Hauptgegner der Gießener Theologen und beteiligte sich durch eine große Anzahl von Schriften an der Auseinandersetzung. Im Namen der Württemberger Theologen veröffentlichte er 1624 eine „Amica admonitio super decisione de quatuor per aliquot anno sinter nonnullos Aug. Conf. theologos agitatis controversis quaestionibus de omnipraesentia Christi ad creaturas ejusdemque vera et profunda humiliatione et inanitione“. 1625 gab er die „Acta Menzeriana“ heraus.

Ferner verteidigte Thumm die lutherische Lehre gegenüber Calvinisten und protestantischen Sektierern. Er behandelte Fragen der Zeit wie das Recht auf Kriegsführung, des Zinsnehmens, des Widerstandes gegen die Obrigkeit und besonders die Frage des Hexenwahns.⁶¹ In seiner 1617 herausgegebenen Streitschrift „Ob ein evangelischer Christ auf Begehren und Nötigen weltlicher Obrigkeit mit gutem Gewissen zur päpstlichen Religion sich begeben könne“ warf Thumm dem Papst vor, blutschänderische Ehen zu billigen. Zum Beweis verwies er auf Philipp von Spanien und Erzherzog Karl von Österreich, die sich mit Töchtern der Schwester vermählt hatten. Daraufhin wurde Thumm von den Jesuiten bei Kaiser Ferdinand denunziert, der seine Auslieferung verlangte. Um dem Kaiser genug zu tun, ließ der Herzog Theodor Thumm im Jahre 1627 auf der Tübinger Burg gefangen setzen. Auf Fürbitte der Universität wurde er jedoch 1628 wieder freigelassen und noch im gleichen Jahr zum Rektor der Universität gewählt. Am 22. Oktober 1630 ist Theodor Thumm dann in „Amt und Würden“ gestorben.⁶²

3.2.6 Matthias Hafenreffer (1561-1619)

Matthias Hafenreffer wurde am 24. Juni 1561 in Lorch geboren. Gestorben ist er am 22. Oktober 1619 in Tübingen. Seit 1588 war er zunächst im Pfarramt in Ehningen tätig. 1590

⁶¹ Dawid, O. *Thumm, Theodor*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. K. Galling [u.a.]. 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 6. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1962. 881.

⁶² Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. Band 6, S. 686.

wurde er Hofprediger und Konsistorialrat in Stuttgart und gehörte als Schwiegersohn von Brenz zur kirchlichen Führungsschicht in Württemberg. 1592 wurde er zunächst Stiftssuperintendent (sic!), dann Professor für Altes Testament, Dogmatik, Patristik und Mathematik. Schließlich wurde er 1617 Propst und Kanzler der Tübinger Universität.

Sein bekanntestes Werk „Loci theologici“ von 1600, ein dogmatisches Grundbuch für Studium und Disputation, erlangte weite Verbreitung bis nach Schweden und erhielt in Württemberg beinahe symbolische Autorität.⁶³ Weniger bekannt ist seine Auslegung von Hesekiel 40-48, die außer israelitischer Altertumskunde ein Kompendium evangelischer Lehre enthielt und 1613 unter dem Titel „Templum Ezechielis“ erschien. In einem Briefwechsel mit Kepler hat Hafentreffer viel dazu beigetragen, den großen Astronomen in den kirchlichen Schranken zu halten.⁶⁴ Im kryptisch-kenotischen Streit vertrat Hafentreffer als Wortführer die kryptische Haltung der Württemberger gegenüber der kenotischen Haltung der Gießener Theologen.⁶⁵

3.3 Die eigentliche Streitfrage und Grundzüge der verschiedenen Positionen

In der lutherischen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts bestand volle Einigkeit in der Überzeugung, dass Christus auch im Stand der Erniedrigung auch nach seiner menschlichen Natur der Besitz (κτῆσις) der göttlichen Majestät zuzuschreiben ist. In der Konkordienformel wurde symbolisch festgestellt und bekannt:

„Daher hat auch die menschliche Natur die Erhöhung nach der Auferstehung von den Toten über alle Kreatur im Himmel und auf Erden, welche nichts anders ist, denn dass er Knechtsgestalt ganz und gar von sich gelegt und gleichwohl die menschliche Natur nicht abgelegt, sunder (sic!) in Ewigkeit behält und in die völlige Possess⁶⁶ und Gebrauch der göttlichen Majestät nach der angenommenen menschlichen Natur eingesetzt; welche Majestät er doch gleich in seiner Empfängnis auch in Mutterleibe gehabt, aber, wie der Apostel zeuget, sich derselben geäußert und, wie D. Luther erkläret, im Stand seiner Erniedrigung heimlich gehalten und nicht allezeit, sondern wenn er gewollt, gebraucht hat.“⁶⁷

⁶³ Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. Band 3, S. 127.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Fausel, H. *Hafentreffer, Matthias*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. Kurt Galling [u.a.]. 3. völlig neu bearb. Aufl.. Band 3. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1959. 22.

⁶⁶ Der Ausdruck „Possess“ darf nicht dahingehend missverstanden werden, als habe Christus nach seiner Menschheit die göttliche Majestät erst im Himmel voll besessen. Nach dem Zusammenhang ist darunter nicht Besitz, sondern Gebrauch zu verstehen. Vgl. dazu auch die Aussage von Chemnitz: „Lest anyone get the idea, however, that because He refrained from using these characteristics, therefore Christ's humanity had lost the fullness of the Deity: Christ at the very time of His humiliation and whenever He wished could show forth the fullness which dwelt in his flesh, and when He willed and to that degree that He willed He made use of it, manifested it, and exercised it through His assumed humility.“ (Chemnitz, Martin. *The Two Natures in Christ*. Übers. J.A.O. Preus. Chemnitz's Works 6. 2. Aufl. St. Louis: Concordia Publishing House, 2007. S. 489).

⁶⁷ FC VIII, 26 (BSLK., S. 1025).

Klar war auch, dass Jesus im Stand der Erniedrigung seine göttliche Herrlichkeit normalerweise nicht äußerte. Aber hier stellte sich nun die Frage, wie diese Nichtäußerung zu verstehen ist: als ein wirklicher Nichtgebrauch oder ein verbergender Gebrauch, ob als eine Entäußerung (κένωσις) oder nur als Verhüllung (κρύψις) des Gebrauchs (τῆς χρήσεως).

So ging es im kryptisch-kenotischen Streit um die Frage, inwieweit Christus nach seiner menschlichen Natur der Gebrauch (χρῆσις) der göttlichen Majestät und Herrlichkeit zukam, welche der menschlichen Natur durch die persönliche Vereinigung (*unio personalis*) mitgeteilt war. Die lutherische Kirche bekennt, dass göttliche und menschliche Natur in Christus nach der Heiligen Schrift so vereint sind, dass a) der Sohn Gottes die menschliche Natur in seine Person aufgenommen hat (Joh 1,14; 1. Tim 3,16; Kol 2,9), b) in dieser einen Person jede der beiden Naturen an den Eigenschaften und Handlungen der anderen teilhat (Jes 9,5; Mt 28,20b; Apg 3,15; 1. Joh 1,7; Joh 8,58) und c) dass die menschliche Natur zu ihren Wesenseigenschaften noch die göttlichen Eigenschaften empfangen hat (Mt 28,18; 11,27; Joh 5,27).⁶⁸ Aber wie hat unser Erlöser, der wahrer Mensch und wahrer Gott ist, diese Eigenschaften nach seiner menschlichen Natur gebraucht?

Beide Seiten im kryptisch-kenotischen Streit hielten sowohl an der Lehre von der persönlichen Vereinigung (*unio personalis*) wie an der Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) fest. Die Tübinger Theologen lehrten an sich für den Stand der Erniedrigung einen verhüllten Gebrauch der göttlichen Eigenschaften. Bei der Ausrichtung des hohepriesterlichen Amtes lehrten sie jedoch eine Zurückziehung (*retractio*) der göttlichen Herrlichkeit, vertraten also die Auffassung, dass der Heiland bei der Ausrichtung der stellvertretenden Genugtuung wirklich auf seine göttliche Majestät verzichtet und diese nicht nur verborgen hat. Demgegenüber lehrten die Gießener Theologen für den ganzen Stand der Erniedrigung eine wirkliche Entäußerung (κένωσις) des Gebrauchs. So betraf die eigentliche Differenz das königliche Amt Christi. Gerungen wurde mit der Frage, ob der Gottmensch Jesus Christus im Stand der Erniedrigung nach seiner Menschheit bei den Kreaturen gegenwärtig gewesen sei und das ganze Universum regiert habe.

3.4 Der Verlauf des kryptisch-kenotischen Streites

Der kryptisch-kenotische Streit wurde eigentlich durch eine längere Auseinandersetzung hervorgerufen, die der Gießener Theologe Balthasar Mentzer mit dem Bremer Reformierten

⁶⁸ *Was wir glauben: Luthers Kleiner Katechismus erklärt von Henry Schwan. 2., durchgesehene Aufl.* Zwickau: Concordia-Verlag, 2002. S. 118f (Frage 126).

Matthias Martini führte.⁶⁹ In dieser Auseinandersetzung äußerte Mentzer, dass die Allgegenwart Gottes nicht als „Allenthalbensein“ (*adessentia simplex*), sondern stets als „Allenthalbenwirken“ (*omnipraesentia operativa*) zu definieren wäre. Dem widersprachen die Gießener Theologen J. Winkelmann und J. Gisenius. Doch konnte die Sache zunächst auf Betreiben des Landgrafen Ludwig von Hessen durch die Erklärung beigelegt werden, dass Wesen und Wirkung der göttlichen Allgegenwart nicht zu trennen sei.

Balthasar Mentzer war aber mit dem Ergebnis nicht zufrieden. So wandte er sich 1616 brieflich an den Tübinger Universitätskanzler Matthias Hafenreffer. Mentzer erbat sich ein Gutachten bezüglich seiner Lehre von der Allgegenwart Gottes, die er nicht als eine bloß ruhende Präsenz (*nuda adessentia*), sondern als stets wirksam und operativ fassen wollte. Dabei streifte er auch das Gebiet der Christologie und der Omnipräsenz Christi.⁷⁰ Hafenreffer hatte anscheinend zunächst Bedenken und ließ die Angelegenheit zwei Jahre liegen. Als Mentzer jedoch sein Gesuch wiederholte, verfasste Lukas Osiander d.J. im Auftrag der Tübinger Fakultät ein Gutachten, das verschiedene Sätze Mentzers und seinen Begriff von der Allgegenwart verwarf. Da Hafenreffer inzwischen verstorben war, wandte sich Mentzer mit seiner Replik an Theodor Thumm, der aber bei den erhobenen Vorwürfen blieb.⁷¹

Durch eine Disputation des Lukas Osiander d. J. „de omnipraesentia Christi hominis“ gelangte der Streit im Dezember 1619 an die Öffentlichkeit. Fortan beteiligten sich auch Mentzers Schwiegersohn Justus Feuerborn und der Gießener Theologe Winkelmann sowie die Tübinger Melchior Nikolai und Pregizer an der Auseinandersetzung. Diese spitzte sich nun zu auf die Frage: „Ob der Gottmensch Jesus Christus im Stande der Erniedrigung nach seiner Menschheit den Kreaturen gegenwärtig gewesen sei und das ganze Universum (obschon latent *κατὰ κρύψιν*) regiert habe“.⁷²

Von den Tübingern wurde die Frage mit „Ja“ beantwortet. Sie lehrten eine Verhüllung des Gebrauchs (*κρύψις*) der göttlichen Eigenschaften im Stand der Erniedrigung von Seiten der menschlichen Natur Christi. Allerdings habe Christus bei der Ausrichtung des Erlösungswerkes den *usus reflexus* in Bezug auf seine eigene Person (nicht aber den *usus directus* in Bezug auf die Kreaturen) aufgegeben. Demgegenüber wurde die Frage von den

⁶⁹ Baur, Jörg. *Ubiquität*. In: „Creator est Creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation“. Hg. Oswald Bayer und Benjamin Gleede. Theologische Bibliothek Töpelmann 138. Berlin und New York: de Gruyter, 2007. 294f.

⁷⁰ Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. Band 3, S. 754.

⁷¹ Die Tübinger widersprachen der Definition Mentzers, dass Allgegenwart stets als wirkende Allgegenwart aufzufassen sei, wie auch dessen daraus gezogener Schlussfolgerung, dass Christus im Stand der Erniedrigung keine Allgegenwart zukomme. Sie warfen Mentzer vor, dass er die *unio personalis* als Grund der Allgegenwart Christi nach der Menschheit beiseiteschiebe.

⁷² Carl Meusel, aaO., S. 754.

Gießener Theologen verneint, da sie von einer Entäußerung (κένωσις) des Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften ausgingen. Allerdings lehrten sie hinsichtlich des Besitzes der göttlichen Eigenschaften, speziell der Allgegenwart, ebenfalls eine Verhüllung (κρύψις) im Stand der Erniedrigung.

Trotz der Wirren des 30-jährigen Krieges setzte sich der Streit zwischen Gießen und Tübingen fort. Kurfürst Johann Georg von Sachsen unternahm einen Versuch, zwischen den Parteien zu vermitteln. Während die Gießener bereit waren, die Vermittlung anzunehmen, schlugen die Württemberger die Vermittlung aus. Nach verschiedenen erfolglosen Korrespondenzen der Höfe und Theologen berief der sächsische Kurfürst schließlich 1623 einen Konvent der Wittenberger und Jenaer Theologen nach Dresden. Hier wurde zur Schlichtung des Streits von Höpfner (unter dem Einfluss Hoës von Hoënegg) die „Solida verboque Dei et Libro concordiae congrua Decisio“ abgefasst, die meist schlicht als der „Sächsische Entscheid“ (*Decisio Saxonica*) bezeichnet wird. Sie erschien 1624 und wurde sächsischen und hessischen Theologen als Lehrnorm vorgeschrieben.

Im Wesentlichen stellte sich die *Decisio Saxonica* auf die Seite der Gießener Theologen, nur dass sie stärker hervorhob, dass Christus seine Gottesherrlichkeit auch im Stand der Erniedrigung in seinen Wundern sporadisch gebraucht hat. Die Frage, ob Jesu Allgegenwart als bloß ruhende Präsenz (*nuda adessentia*) oder als stets wirksame und operative Allgegenwart zu verstehen ist, wird nicht beantwortet. Zudem macht Pieper darauf aufmerksam, dass die *Decisio* in ihrer Argumentation bedenklich inkonsequent ist:

„Die ‚Decisio‘ führt nämlich gegen die Tübinger aus, dass Christi Teilnahme an der Weltregierung nach der Menschheit das ganze Erdenleben Christi, insonderheit das Von-Gott-Verlassensein und sein Leiden und Sterben, auf einen bloßen Schein reduzieren würde. (...) Bekanntlich machte auch Zwingli Luther darauf aufmerksam, dass Luther Dinge miteinander verbinde, die sich unmöglich miteinander vertragen. Zwingli suchte mit einem ziemlichen Aufwand von Rhetorik dem Publikum im Allgemeinen und Luther im Besonderen klar zu machen, dass das ‚Sein im Himmel‘ (esse in coelo), das Luther Christo nach der Menschheit schon im Stand der Niedrigkeit zuschrieb, sich nicht zum Erdenleben Christi schicke, sondern es in einen bloßen Schein verwandle.“⁷³

Zudem wollte die *Decisio* die Aussage von Joh 5,17 nur auf die einzelne Handlung der Heilung des Bethesdakranken, nicht aber auf die dauernde Wirkung in der Welt beziehen, was aber nicht nur dem Kontext der Aussage (vgl. Joh 5,19), sondern auch der eigenen Bekämpfung des sog. *Extra Calvinisticum*⁷⁴ widerspricht.⁷⁵ Die Tübinger ließen sich auch

⁷³ Franz Pieper, aaO., S. 356f.

⁷⁴ Calvin lehrte, der Logos sei auch nach der Vereinigung mit der menschlichen Natur (auch) außer ihr.

⁷⁵ Franz Pieper, aaO., S. 342f.

nicht durch die *Decisio* zum Schweigen bringen. Aber die Kriegswirren jener Zeit ließen allmählich das Interesse an dieser Frage erlahmen. Die lutherische Lehrtradition bewegte sich künftig in der durch die *Decisio* vorgegebenen Richtung.⁷⁶

3.5. Beurteilung einzelner Streitfragen innerhalb des kryptisch-kenotischen Streites

3.5.1 Die Allgegenwart Jesu

Eine der zentralen Differenzen im kryptisch-kenotischen Streit betrifft die Frage, ob Jesus auch im Stand der Erniedrigung nach seiner Menschheit bei den Kreaturen gegenwärtig war. Diese Frage ist von der Heiligen Schrift her deutlich zu bejahen. Dabei ist aber zu beachten, dass Jesus nicht nach sichtbarer oder räumlicher Weise (d.h. als Kind in der Krippe oder im Tempel), sondern nach der übernatürlichen oder göttlichen Weise bei den Geschöpfen gegenwärtig war, d.h. nach der Weise, nach der er mit Gott eine Person ist. Weil Jesu Menschheit in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen worden ist, ist sie überall dort, wo die Person des Sohnes Gottes ist. Nach der Menschwerdung gab es auch im Stand der Erniedrigung keinen Sohn Gottes außerhalb der menschlichen Natur (*extra carnem*). Der Apostel Johannes bezeugt: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ (Joh 1,14). Und der Apostel Paulus bekennt: „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig.“ (Kol 2,9).⁷⁷ Georg Stöckhardt urteilt zu Recht:

„Schließlich nöthigt uns das Evangelium auch, zu bekennen, dass dieser Mensch Jesus von Nazareth, auch in den Tagen seines Fleisches, allgegenwärtig war, was vollends den Kenotikern eine Thorheit ist. Dass Jesus an dem Abend nach der wunderbaren Speisung des Volks den Menschen, die ihn zum König machen wollten, entwich und auf einem Berg allein war, während seine Jünger ein Schiff betraten und über das Meer nach Capernaum fuhren, dass Jesus dann plötzlich in der Nähe jenes Schiffes, das seine Jünger trug, auf dem Meer wandelte, dass dieses Schiff, sobald Jesus eingestiegen war, alsbald am Lande war, Joh. 6,14-21., beweist schon, dass dieser Mensch Jesus über seinen Leib und die räumliche Vergegenwärtigung seines Leibes eine Macht besaß, wie sie sonst keinem Menschen eignet.“⁷⁸

Die Frage, ob die göttliche Allgegenwart als göttliches Allenthalbensein (*adessentia simplex*) oder als göttliches Allenthalbenwirken (*omnipraesentia operativa*) zu definieren ist, enthält jedoch einen falschen Gegensatz. Wo Gott ist, da wirkt er oder da lässt er sein Wirken nach seinem Wohlgefallen ruhen. Gott wirkt stets, da die Geschöpfe alleine durch Gottes

⁷⁶ Carl Meusel, aaO., S. 754f.

⁷⁷ Franz Pieper, aaO., S. 339.

⁷⁸ St[öckhardt], G. *Die moderne Kenose im Licht der Heiligen Schrift*. In: „Lehre und Wehre“ 34 (1888): 337.

Wirken in ihrer Existenz und natürlichen Tätigkeit erhalten werden (vgl. Apg 17,25.28; Ps 104). Aber die Heilige Schrift schreibt Gott auch ein Ruhen oder Suspendieren der Wirkung zu. So war Gott bei den Kanaanitern in all ihren Missetaten stets gegenwärtig. Aber er ließ seine strafende Allmacht ruhen, da deren Missetat nach seinem Urteil noch nicht voll war (1Mose 15,16). Das strafende Wirken Gottes vollzog sich erst, als Gottes Zeit gekommen war.

Ähnliches gilt für die Person unseres Erlösers. Dieselbe Fülle der Gottheit war in Christi Natur leibhaftig vor und nach seiner Erhöhung. Aber im Stand der Erniedrigung offenbarte sich die Gottheit nur teilweise und zeitweilig durch Wirkung in der menschlichen Natur. Erst im Stand der Erhöhung kommt die Gottheit Christi in seiner menschlichen Natur ununterbrochen und völlig zur Wirksamkeit und damit auch zur Offenbarung. Chemnitz hat diesen biblischen Sachverhalt folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

„For at the time of His humiliation His glory and majesty did not reveal themselves openly in and through the assumed nature, as we have indicated. For at that time the Logos did not exercise the power of the divine nature through the humanity as much as He manifested the assume of infirmities of the humanity and endured sufferings of every kind. (...) The humiliation mentioned in Philippians 2, therefore, does not indicate a deprivation, removal, robbing, exclusion, taking away, degradation, putting away, lack, absence, loss, bareness or emptiness of the fullness of the Godhead which dwelt in Christ bodily from the very moment of the conception. But it has to do with the use or exercise of it, that is, the brilliance of Christ did not always shine out in the time of His humiliation, since it was covered with infirmity, and it did not always assert itself plainly and clearly because of the humiliation. For Christ drew in and restrained to some degree the divine power and presence which dwelt bodily in Him by working in and through his humanity, as Ambrose puts it, and He permitted the natural characteristics and the other assumed infirmities to prevail and predominate and assert themselves in His assumed nature as if they were alone.”⁷⁹

Christus hat im Stand der Erniedrigung die gegenwärtige und leibhaftig einwohnende göttliche Kraft von ihrer Wirksamkeit durch die menschliche Natur ein wenig zurückgezogen oder zurückgehalten. Im Stand der Erhöhung kommt sie voll, offenbar und in Herrlichkeit zur Wirksamkeit.

So ist festzuhalten, dass Jesu Allgegenwart nach der Menschheit auch im Stand der Erniedrigung eine wirkliche und wesentliche Allgegenwart ist. Weil die Gottheit seit der Menschwerdung nicht außerhalb, sondern innerhalb der Menschheit wohnt, hat sie die Menschheit ohne räumliche Ausdehnung überall dort gegenwärtig gesetzt, wo die Gottheit war. Aber die göttliche Majestät wirkte, betätigte oder offenbarte sich im Stand der Erniedrigung nur teilweise und zeitweilig durch die menschliche Natur (Joh 2,11; 1,14; 5,17).

⁷⁹ Martin Chemnitz, aaO., S. 487-489.

Im Stand der Erhöhung wirkt, betätigt und offenbart sich die göttliche Majestät völlig und andauernd durch die menschliche Natur (Lk 24,26; Joh 17,5; Eph 1,20-23; Mt 25,31).⁸⁰

3.5.2 Jesu Teilnahme an der Weltregierung

Die Konkordienformel bekennt von unserem Erlöser, dass er durch den Stand der Erhöhung „sed in omnem aeternitatem retinet et ad plenam possessionem et divinae maiestatis usurpationem secundum assumptam humanam naturam evectus est.“ (FC VIII,26). Die menschliche Natur Christi ist nun völlig von der göttlichen Herrlichkeit durchstrahlt und auf den Herrscherthron in Kirche und Welt gesetzt.

Im Stand der Erniedrigung war Jesus aber nach seiner menschlichen Natur noch nicht in demselben Grad wie dann im Stand der Erhöhung (*plena maiestatis usurpatione*) an der Weltregierung beteiligt. Jesus hatte auch im Stand der Erniedrigung nach seiner menschlichen Natur göttliche Macht und Majestät. Seine Wunder wirkte er nicht außerhalb, sondern innerhalb und durch die menschliche Natur. Genauso vollzog sich auch seine andauernde, ununterbrochene göttliche Erhaltung und Regierung der Welt innerhalb und durch die menschliche Natur. Jesus sagt von sich im Stand der Erniedrigung: „Mein Vater wirket bis auf diesen Tag und ich wirke auch“ (Ο πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὼ ἐργάζομαι⁸¹) (Joh 5,17). Wie es kein Sein des Sohnes Gottes außerhalb der menschlichen Natur gibt, gibt es auch keine göttliche Welterhaltung oder –regierung außerhalb der menschlichen Natur. Darum erklärten die Tübinger zu Recht, dass auch das Kind in der Krippe die Welt regiert hat.

Aber es war nicht schriftgemäß, wenn die Tübinger dann auch das „Sitzen zur Rechten Gottes“ schon im Stand der Erniedrigung der menschlichen Natur zuschreiben wollten. Eben dieses „Sitzen zur Rechten Gottes“ (*sessio ad dextram Dei*) bringt zum Ausdruck, dass die menschliche Natur völlig von der göttlichen Herrlichkeit durchstrahlt und auf den Herrscherthron in Kirche und Welt gesetzt ist (*plena usurpatio maiestatis divinae*). Dies gehört aber eigentümlich und unterscheidend dem Stand der Erhöhung an. Die menschliche Natur Jesu blieb bei vorübergehenden Wunderwirkungen und bei der Teilnahme an der Weltregierung, die sie auch im Stand der Erniedrigung innehatte (Joh 5,17), in Knechtsgestalt und unverklärt. Jesus spricht von der Verherrlichung, die erst durch die Erhöhung eintritt, wenn er im hohepriesterlichen Gebet sagt: „Und nun, Vater, verherrliche mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“ (Joh 17,5). Das „Im-Himmel-Sein“ (*esse*

⁸⁰ Franz Pieper, aaO., S. 350-352.

⁸¹ Der Indikativ Präsens drückt eine andauernde, kontinuierliche Tätigkeit aus.

in coelo) kommt Christus nach seiner menschlichen Natur auch schon im Stand der Erniedrigung zu (vgl. Joh 1,18; 3,13). Aber das Sitzen zur Rechten Gottes gehört zum Stand der Erhöhung. Denn nun erst ist die menschliche Natur in der Fülle von der göttlichen Herrlichkeit durchdrungen und durchstrahlt, dass sie unter völliger Beseitigung der Knechtsgestalt auf den Thron der Weltherrschaft gesetzt ist.⁸²

3.5.3 Das eigentliche Fundament der Allgegenwart Jesu nach der menschlichen Natur

Der eigentliche Kern der Auseinandersetzung betraf schließlich die Frage, ob die *unio personalis*, der Wille und das Wohlgefallen Gottes oder die Erhöhung zur Rechten Gottes das Fundament der Allgegenwart Christi nach der menschlichen Natur darstelle. Die Tübinger Theologen erhoben gegenüber Balthasar Mentzer den Vorwurf, dass er mit seiner Behauptung, dass Jesus nach seiner Menschheit im Stand der Erniedrigung keine göttliche Allgegenwart zukomme (da Allgegenwart stets als wirkende Allgegenwart aufzufassen sei), die *unio personalis* als Grund der Allgegenwart nach der Menschheit beiseiteschiebe.

Doch ein Gegensatz zwischen der *unio personalis* einerseits und dem Willen Gottes, der Verheißung Gottes oder Erhöhung Gottes andererseits ergebe nur einen Sinn, wenn bei der Menschwerdung nur ein Teil der Fülle der Gottheit in die menschliche Natur eingegangen wäre. Aber Paulus bezeugt von Christus: „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ (ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς) (Kol 2,9). Die Gießener wollten daran festhalten, dass die Fülle der Gottheit leibhaftig in der menschlichen Natur Christi wohnt. Folglich mussten sie auch daran festhalten, dass der Wille Gottes, die Verheißung Gottes oder eine Erhebung zur Rechten Gottes nicht neben der *unio personalis* das eigentliche Fundament der Allgegenwart Jesu nach der menschlichen Natur sein kann.

Denn die Fülle der Gottheit, Gottes Wille, Gottes Kraft und Gottes Wirkung bilden eine Einheit. Darum schreibt die Heilige Schrift die Auferweckung Christi nicht nur der Herrlichkeit des Vaters zu (Röm 6,4). Sie sagt auch, dass Christus sich selbst auferweckte und das Leben aus eigener Macht wieder an sich nahm (vgl. Joh 2,19-22; 10,18). Martin Chemnitz erklärt deshalb zu Recht:

„Since it is beyond controversy that the most intimate, close, full, and perfect presence or communion of God with any creature exists in the personal union by which the whole fullness of the Godhead dwells in Christ bodily [Col 2:9], that is in His flesh or in His assumed nature, as the ancients interpreted it, therefore no sane person can say

⁸² Franz Pieper, aaO., S. 341-345.

that the exaltation and glorification of the human nature in Christ comes from outside or from elsewhere than from the personal union with the Deity (...).”⁸³

Ebenso nennt auch die Konkordienformel die *unio personalis* als Fundament alles dessen, was von der Majestät Christi nach seiner Menschheit in beiden Ständen gesagt wird (FC VIII, 26). Folglich lässt sich dieser so bald nach Erscheinen der Konkordienformel im kryptisch-kenotischen Streit aufgekommene Gegensatz eigentlich nur dadurch erklären, dass für die Theologen in Gießen und Sachsen teilweise in den Hintergrund getreten war, was es mit der Menschwerdung Jesu und der *unio personalis* (die sie festhielten und bekannten!) auf sich hatte.

3.6 Die Ursache des kryptisch-kenotischen Streites

Von den Theologen des 19. Jahrhunderts an ist immer wieder die Behauptung aufgestellt worden, der kryptisch-kenotische Streit sei eine Folge der christologischen Gegensätze gewesen, die zwischen Schwaben und Sachsen vor der Entstehung der Konkordienformel geherrscht hätten. Die Konkordienformel stelle nur einen Kompromiss dar, weil diese Gegensätze nicht ausgetragen wurden.

Unter Bezugnahme auf Frank⁸⁴ macht Franz Pieper⁸⁵ aber zu Recht deutlich, dass gerade die Hauptsächlichsten der behaupteten Gegensätze gar nicht existierten: 1.) Nicht nur die Schwaben sprachen von einer „Verbergung“ oder „Heimlichhaltung“ der göttlichen Majestät im Stand der Erniedrigung, sondern auch Martin Chemnitz in seinem bedeutenden Werk über die Zwei-Naturen-Lehre. Beide Seiten beschrieben auch die Erniedrigung als Nichtgebrauch der göttlichen Majestät, da Einigkeit darin bestand, dass Christus die göttliche Majestät seit der Empfängnis nach der menschlichen Natur besaß. 2.) Es war auch keine Eigentümlichkeit der Schwaben, das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschheit in Christus als Wirkung der Gottheit in der Menschheit und durch die Menschheit aufzufassen. Schon Luther verstand die Menschheit Jesu als Instrument der Gottheit. Er sagt in seiner Auslegung zu Lk 2,40: „Darum sollen wir die Worte Lucä aufs allereinfältigste verstehen von der Menschheit Christi, welche ist gewesen ein Handzeug (Werkzeug) und Haus der Gottheit. (...).“⁸⁶

⁸³ Martin Chemnitz, aaO., S. 488.

⁸⁴ Frank, Fr. H. R. *Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet*. Teil III. Erlangen: Blaesing, 1863. S. 210ff.

⁸⁵ Franz Pieper, aaO., S. 354f.

⁸⁶ Luther, Martin. *Am Sonntag nach dem Christtage (Predigt über Luc. 2,33-40)*. In: „Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften“. Hg. Johann Georg Walch. Band 11. Nachdruck der 2., überarb. Aufl. Groß-Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Harms, 1987. 283.

Von daher stellt auch die Konkordienformel keinen „Kompromiss“ dar. Sie war Ausdruck des gemeinsam bekannten Glaubens. Folglich kann der kryptisch-kenotische Streit nicht als Folge „unbereinigter Gegensätze“ erklärt werden. Vielmehr bewahrheitete sich hier einmal mehr, was Pieper in diesem Zusammenhang zu Recht feststellt:

„Es wird dabei bleiben, dass sowohl im Leben der einzelnen Christen und Theologen als auch im Leben der Kirche als Gemeinschaft die göttliche Wahrheit immer wieder von neuem erworben und erkämpft werden muss, und zwar gegen Widerspruch von innen und außen.“⁸⁷

3.7 Grundsätzliche Einschätzung des kryptisch-kenotischen Streits

Die Theologen der lutherischen Orthodoxie äußerten sich eher zurückhaltend über die kryptisch-kenotische Auseinandersetzung zwischen Gießen und Tübingen. Calov gelangte zu dem Urteil, dass die Gießener und Tübinger Theologen möglicherweise nur in der Redeweise differierten.⁸⁸ Die Gießener behaupteten, Christus habe sich im Stand der Erniedrigung wahrhaft entäußert, aber nur betreffend des Gebrauchs der göttlichen Herrlichkeit. Sie wollten auch das Allenthalbensein Christi nach der menschlichen Natur im Stand der Erniedrigung nicht leugnen; sie wollten es nur nicht Allgegenwart nennen. Die Tübinger wiederum bestritten nicht, dass sich Jesus Christus wahrhaft entäußert hat. Sie sagten, Christus habe sich in all den Dingen entäußert oder entleert, welche die Vollbringung des aktiven und passiven Gehorsams zur Erlösung der verlorenen Sünder hätte hindern können. Sie betonten, dass Christus seine allgemeine Herrschaft im Himmel und auf Erden verborgen geführt habe. Doch auch die Gießener gestanden zu, dass der Besitz (κτῆσις) der göttlichen Herrlichkeit im Stand der Erniedrigung verborgen war und sich auch der Gebrauch (χρησις) nicht überall und unterbrochen kundgab. Calov meinte sogar, dass eine Einigung zwischen Gießener und Tübinger Theologen möglich gewesen wäre, wenn sie sich nur in der Hitze der Auseinandersetzung richtig verstanden hätten. Denn die Gießener leugneten weder, dass Christus göttliche Allmacht und Allwissenheit der Potenz nach (*actu primo*) besaß, noch dass er diese Eigenschaften auch tatsächlich (*actu secundo*) gebraucht hat, wenn auch nicht vollkommen und ununterbrochen. Sie gaben sogar die Allgegenwart Christi im Stand der Erniedrigung hinsichtlich des Ungetrenntseins von den Kreaturen (*quantum ad ἀδιαστασίαν*) zu. Calov hält den Gießenern vor, dass sie ja auch unbeschadet ihrer Orthodoxie von einem verborgenen Gebrauch der göttlichen Majestät in Bezug auf die allgemeine Regierung der Welt reden konnten. An den Württembergern tadelt er, dass sie *a primo conceptionis momento* vom Sitzen zur Rechten Gottes sprachen. Aber er bemerkt, dass die Tübinger gar

⁸⁷ Franz Pieper, aaO., S. 354.

⁸⁸ Calov, Abraham. *Systema locorum theologicorum* VII, 618 sq. Vgl. dazu: Franz Pieper, aaO., S. 345.

nicht leugneten, was von der sächsischen *Decisio* als Hauptstreitpunkt aufgestellt wurde. Auch Johann Gerhard äußerte sich eher zurückhaltend und wollte einer Verurteilung der Tübinger nicht zustimmen. Jene Kontroverse hat damals einen großen Anstoß hervorgerufen, der vielleicht hätte vermieden werden können, wenn die Auseinandersetzung mit mehr Besonnenheit geführt worden wäre. Johann Georg Walch (1693-1775) bemerkt in seinem Werk „Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche“:

„Dieser Controvers gab damals ein gros Aergernis und nahmen sonderlich die Papisten Gelegenheit, die Uneinigkeiten der Lutheraner durchzuheheln und ihr Gespött damit zu treiben, unter denen Laurentius Forerus, ein Jesuit zu Ingolstadt 1627 das *bellum ubiquitisticum, verus & nouum* lateinisch und 1629 deutsch unter dem Titel: alter und neuer Lutherischer Karzen-Krieg von der ubiquität drucken lies, worauf aber niemand von den unsrigen ausser Andreas Keßler in der *solida&modesta responsione* 1629 antwortete. Und in der That war dieser Streit etwas ärgerlich, der entweder gar hätte unterbleiben; oder mit mehrerer Gelassenheit geführt werden können. In der haupt-Sache (sic!) waren so wohl die Tübingschen; als die Gießischen Theologen einig, daß eine würlkliche (sic!) Vereinigung der beyden Naturen in Christo geschehen und daß krafft dieser Vereinigung die Eigenschaften der Gottheit wahrhaftig der menschlichen Natur mitgetheilet wären, nur kams auf den Umstand an, wieweit sich der Gebrauch der göttlichen Eigenschaften bei Christo in den Tagen seines Fleisches erstrecket, und weil man dabey vornehmlich auf das Erlösungs-Werk zu sehen, umdeswegen sich Christus eben in dem Stand der Erniedrigung befande, so erklärten sich die Tübinger auch so, daß selbiges bey ihrer Meynung keinen Schaden litte, weil sie ausdrücklich sagten, Christus habe sich in den Stücken, die zum Werck der Erlösung gehörten, seiner göttlichen Allmacht enthalten, und also kams nur auf den Gebrauch der göttlichen Allwissenheit und Allgegenwart nach der Menschheit an. Die Gießischen wollten vertheidigen, er habe solche Eigenschaften ordentlicher weise nicht gebraucht; die Tübingschen hingegen, er habe sich deren und zwar auf eine verborgene Art bedienet, da sie denn protestirten, als sagten sie schlechterdings, es bestünde der Stand der Erniedrigung in einer κρύψει oder Versteckung der göttlichen Eigenschaften. Es liefen damahls freylich viele Affecten mit unter, welche bey allen solchen Streitigkeiten die größte Weitläufftigkeiten und Unruhe machen.“⁸⁹

In ähnlicher Weise urteilt auch Franz Pieper, dass die aufgekommene Uneinigkeit wohl auf persönliche Erregung zurückzuführen ist, wie sie ein Streit leicht erzeugen kann, so dass man trotz gemeinsamer Basis diesen oder jenen Punkt aus dem Auge verliert. Denn beide Seiten hielten an der persönlichen Vereinigung (*unio personalis*) von Gott und Mensch in Christus fest, infolge der dem Sohn Gottes nach der Menschwerdung kein Sein und Wirken außerhalb der menschlichen Natur (*extra carnem*) zukommt. Und doch machten beide Seiten Fehler. Die Gießener und die sächsischen Theologen leugneten *Christi praesentiam apud creatures secundum humanitatem* oder wollten sie nicht „Allgegenwart“ nennen. Sie neigten dazu, Christus nach seiner menschlichen Natur von der Erhaltung und Regierung der Welt auszuschließen. Dies widerspricht aber klaren Schriftaussagen (vgl. Joh 3,13; 5,17), der Lehre von der *unio personalis* und der von den Gießenern selbst vertretenen Verwerfung des *extra calvinisticum*. Daran nahmen die Tübinger zu Recht Anstoß. Und die Gießener nahmen sogar

⁸⁹ Johann Georg Walch. *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirchen, von der Reformation an bis auf jetzige Zeiten*. Hg. Johann Georg Walch. Jena: Meyer, 1730. S. 214f.

teilweise eine Korrektur vor, wenn sie erklärten, dass Christus auch nach seiner menschlichen Natur in das Reich der Natur oder in die Regierung der Welt eingriff (z.B. bei der Stillung des Sturms oder der Speisung der 5000). Sie verloren aus den Augen, dass wir nur aufgrund der Aussagen der Heiligen Schrift bestimmen können, wie viel Gebrauch der göttlichen Majestät sich mit der Knechtsgestalt verträgt. Die Tübinger wollten auf der anderen Seite aus der *unio personalis* folgern, dass Christus auch schon im Stand der Erniedrigung das Sitzen zur Rechten Gottes zukomme. Dies schreibt die Heilige Schrift aber erst dem Stand der Erhöhung zu. Von daher handelten beide Seiten nicht lutherisch. Die Gießener gerieten in Widerspruch zu Schriftstellen, die Christus im Stand der Erniedrigung nach seiner Menschheit nicht vom Wirken der Gottheit, insbesondere der Erhaltung und Regierung der Welt, ausschließen (Joh 5,17). Die Tübinger gerieten in Widerspruch zu Schriftstellen, die das Sitzen zur Rechten Gottes erst mit der Erhöhung beginnen lassen (vgl. Eph 1,20ff). Beide Seiten handelten auch inkonsequent. Die Tübinger schränkten nämlich wieder das Sitzen zur Rechten Gottes im Stand der Erniedrigung ein. Sie lehnten *plenarium et universalem usum acceptae maiestatis in statu humiliationis* ab, da dies die stellvertretende Genugtuung unmöglich gemacht und die nachfolgende Erhebung in die Herrlichkeit in das Erdenleben verlegt hätte. Die Gießener wiederum erklärten, dass sich Jesu Wunder und Eingriffe in das Weltregiment wie die Stillung des Sturmes durch die menschliche Natur vollzogen hätten, ohne dass dadurch die Knechtsgestalt auf einen bloßen Schein reduziert worden wäre. Sie lehnten jedoch die Teilnahme der menschlichen Natur an der ununterbrochenen göttlichen Wirkung auf die Welt ab, obwohl diese in Joh 5,17 klar gelehrt wird.⁹⁰

3.8 Die Einschätzung des kryptisch-kenotischen Streit durch Gottfried Thomasius

Wie beurteilte der Erlanger Theologe Gottfried Thomasius nun die Auseinandersetzung zwischen Gießen und Tübingen? Seine Einschätzung unterscheidet sich deutlich von dem Urteil Calovs, Gerhards oder Piepers. Prinzipiell geht Thomasius unter dem Einfluss Schleiermachers davon aus, dass sich das Dogma weiterentwickelt. So hält er die Auseinandersetzung zwischen Gießen und Tübingen für einen wichtigen Schritt in dieser Entwicklung. Sie steuere durch diese Auseinandersetzung bereits auf ihren Abschluss hin: der von Thomasius entwickelten Lehre der Kenosis. Thomasius urteilt in seiner Dogmatik:

„So strebt also die lutherische Christologie am Schluss ihrer kirchlichen Entwicklung dem ersten Momente jenes Dilemma's zu, welches die Tübinger aufgestellt haben – einer Selbstbeschränkung des Göttlichen. (...) Mich dünkt, der Zug dahin ist unverkennbar; das Dogma selbst zeigt uns auf seinem letzten Stadium den Schritt, der

⁹⁰ Franz Pieper, aaO., S. 345-349 und 355f.

noch zu einer Selbstvollendung erübrigt. Von ihm erhoffe ich die Lösung der Schwierigkeiten, mit denen es noch behaftet ist, die Ausgleichung der Gegensätze, ohne Beeinträchtigung der alten unveräußerlichen Grundlagen die consequente (sic!) Durchführung des lutherischen Grundgedankens.⁹¹

Thomasius meint, auf beiden Seiten ein bedeutendes Moment der Wahrheit zu finden. Positiv an den Tübinger Theologen sei die Konsequenz des Systems, das strenge Festhalten an dem Begriff der persönlichen Einheit und die energische Durchführung der realen, tiefinnigen, unzertrennlichen Gemeinschaft der Naturen und Tätigkeiten in Christus.⁹² Die Gießener wiederum hätten mit ihrer Lehre von der Entäußerung unbestreitbar das geschichtliche Lebensbild Christi für sich:

„Die Wahrheit seines menschlich-natürlichen Lebens, die Realität der Erlösungsthaten (sic!), der von der Schrift so stark betonte Unterschied der Stände kommt hier zu seinem Rechte, und zwar mit solcher Evidenz, dass die gesammte (sic!) nachfolgende Theologie selbst da, wo sie mit der Ausführung nicht einverstanden war, doch auf ihre Seite getreten ist.“⁹³

Allerdings hätten beide Seiten das jeweils vertretene Wahrheitsmoment so stark geltend gemacht, dass dies zur Negation des auf der anderen Seite vertretenen, ebenso berechtigten Wahrheitsmomentes geführt hätte. Die Gießener hätten faktisch den lutherischen Grundsatz *nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον* aufgegeben, indem sie den göttlichen Logos ohne Mitbeiligung der menschlichen Natur die Welt erfüllen und regieren ließen. Dadurch hätten sie die Einheit der Person gefährdet und den Grundgedanken lutherischer Christologie aufgegeben.⁹⁴ An dieser Stelle helfe dann auch die von den Gießenern vorgenommene „Vorkehrung“ der Unterscheidung zwischen „Besitz“ und „Gebrauch“ nicht, da dieser „misslungene Versuch“, das Prinzip zu retten, eine „haltunglose Inkonsequenz“ sei.⁹⁵

Die Tübinger wiederum gefährdeten durch ihre „bloße κρύψις“ die Realität des geschichtlichen Lebens Jesu. Indem sie Jesus während der Erniedrigung auch als Mensch von der mitgeteilten göttlichen Herrlichkeit unbeschränkten und aktuellen Gebrauch machen ließen, verbreiteten sie über die Tatsachen seines irdischen Lebens einen „doketischen Schein“⁹⁶. Der schriftgemäße Unterschied der beiden Stände Jesu werde durch die Tübinger aufgehoben oder zu einem bloß subjektiven Unterschied herabgesetzt.⁹⁷ Dagegen schütze

⁹¹ Thomasius, Gottfried. *Christi Person und Werk*. Zweiter Teil, S. 344f.

⁹² Ebd., S. 436.

⁹³ Ebd., S. 437.

⁹⁴ Ebd., S. 437.

⁹⁵ Ebd., S. 437f.

⁹⁶ Der „Doketismus“ war eine gnostische Irrlehre, die Christus nur einen Scheinleib zuschrieb (von griechisch δοκέω = meinen, scheinen).

⁹⁷ Gottfried Thomasius, aaO., S. 438.

auch die Annahme einer Entäußerung lediglich für das hohepriesterliche Amt nicht, da diese Beschränkung Phil 2,6 widerspreche.⁹⁸

So habe sich auf der einen Seite herausgestellt, dass für das Stadium der Erniedrigung Jesu notwendig eine Entäußerung oder „Beschränkung“ statuiert werden müsse. Anderenfalls lasse sich die Realität des irdischen Lebens Christi und der geschichtlichen Erlösungstatsachen nicht festhalten.⁹⁹ Auf der anderen Seite habe sich herausgestellt, dass die Entäußerung notwendig die ganze ungeteilte Person des Erlösers nach beiden Naturen zum Subjekt haben und eine Selbstbeschränkung auch des Göttlichen sein müsse. Anderenfalls lasse sich die Einheit der Person nicht festhalten.¹⁰⁰

Letztlich gehen für Gottfried Thomasius also sowohl die Gießener Theologen wie auch die Tübinger Theologen nicht weit genug. Sie bleiben sozusagen auf halbem Weg stehen, da sie nicht in Bezug auf die göttliche Natur von einer Selbstbeschränkung oder Entäußerung sprechen. Im kryptisch-kenotischen Streit ging es ja immer nur um die der menschlichen Natur mitgeteilte göttliche Macht und Majestät. Hier, in der Selbstbeschränkung der göttlichen Natur, sieht Thomasius die Lösung des vermeintlichen Dilemmas und den Abschluss der Entwicklung des christologischen Dogmas. Damit sind wir bei der Lehre von der sog. „Kenosis“ angekommen, die Gottfried Thomasius maßgeblich entwickelt hat.¹⁰¹ Es ist nun an der Zeit, dass diese Lehre eingehender dargestellt und dann am Maßstab der Heiligen Schrift, dem irrtumslosen Wort Gottes, geprüft wird.

⁹⁸ Ebd., S. 441.

⁹⁹ Ebd., S. 443.

¹⁰⁰ Ebd., S. 444.

¹⁰¹ Thomasius vertrat als erster die Lehre einer Kenosis der göttlichen Natur in seinen „Beiträgen zur lutherischen Christologie“ 1845 und später dann etwas abgewandelt in seiner Dogmatik. Später folgten Delitzsch, Hofmann und eine große Anzahl reformierter und unierter Theologen, so dass sich bald eine förmliche Schule dieser neuen Entdeckung bildete. Vgl. Eirich, P. *Die neue Kenosislehre und deren neuester emendator*. In: „Lehre und Wehre“ 23 (1877): 194.

4. Thomasius‘ Lehre von der Kenosis

Im Folgenden soll nun die Lehre von der Kenosis näher dargestellt und auf ihre Übereinstimmung mit Schrift und Bekenntnis eingehend untersucht werden. Dabei dient die Darstellung als Leitfaden, die Thomasius im zweiten Teil seiner Dogmatik veröffentlicht hat. Zunächst wird hier zu fragen sein, wie Thomasius die Erniedrigung Jesu und die „Selbstentäußerung des Gottessohnes“ versteht. Anschließend sollen die exegetischen Schlussfolgerungen zu der Kernstelle über die Erniedrigung und Erhöhung Jesu (Phil 2,5ff) dargestellt und geprüft werden, mit denen Thomasius seine Sichtweise biblisch zu begründen versucht.

4.1 Jesu Erniedrigung als Prozess der Personwerdung

Thomasius eröffnet seine Ausführungen über die Erniedrigung Jesu, indem er zunächst kurz schildert, wie er die persönliche Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus versteht. Schon an dieser Stelle setzt sich Thomasius von der Lehre der lutherischen Kirche ab, die aufgrund der Heiligen Schrift die Enhypostasie bekennt. Pieper schreibt:

„Eine Besonderheit der menschlichen Natur Christi ist, dass sie nicht eine eigene Person bildet, wie sonst jede menschliche Natur eine eigene Person bildet. Da die menschliche Natur vom ersten Augenblick ihrer Existenz an in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen war, so hat sie keinen Augenblick als eigene Person existiert. Dies ergibt sich aus der Art und Weise der Menschwerdung des Sohnes Gottes, worüber die Schrift genau berichtet (Joh 1,14; Hebr 2,14; Gal 4,4; Luk 1,35).“¹⁰²

Und er hält weiter fest:

„Es ist entschieden abzulehnen, dass die göttliche und die menschliche Natur Christi erst allmählich zu einer Person zusammengewachsen seien (...). Vielmehr war die Vereinigung sofort eine vollständige, d.h. die menschliche Natur war vom ersten Augenblick ihrer Existenz an mit der Person des Sohnes Gottes vereinigt.“¹⁰³

Thomasius setzt jedoch bei seinem Verständnis der persönlichen Vereinigung nicht primär bei den Aussagen der Heiligen Schrift ein. Vielmehr orientiert er sich an der gewöhnlich zu beobachtenden menschlichen Entwicklung, die er dann auf Christus überträgt. So wie sich bei allen Menschen die Person erst allmählich entwickle, so wirke sich auch die Person des Gottmenschen erst im Verlauf einer allmählichen Entwicklung aus, obwohl sie bereits mit dem Akt der Inkarnation vollständig gesetzt sei:

„Diese Entwicklung beginnt mit der Menschwerdung. Mit ihr ist zwar das Selbstbewusstsein der Potenz nach schon gesetzt, aber noch verflochten in das Dunkel

¹⁰² Pieper, Franz. *Christliche Dogmatik*. Bearb. J.T. Müller. St. Louis: Concordia Publishing House, 1946. S. 327.

¹⁰³ Ebd., S. 328.

des Naturlebens, in welches das gottmenschliche Ich dahingegeben ist. Aus diesem Zustand wirkt es sich allmählich aus, auf ähnliche Weise, wie dies bei allen Andern geschieht. Indem dem werdenden und wachsenden Jesuskinde das Bewusstsein um seine innerste Natur aufgeht, erschließt sich ihm zugleich das Bewusstsein seiner Gottessohnschaft, seines Verhältnisses zum Vater, und seines Berufs zum Erlöser der Welt, gleichwie uns im Verlauf der natürlich-geistigen Lebensentfaltung mit dem Selbstbewusstsein das Bewusstsein um unsre Gottverwandtschaft entsteht und unsre irdische Bestimmung. **Es ist also ein Prozess, in welchem die Person des Gottmenschen wird** (Hervorhebung HW), aber dieser Prozess bewirkt weder erst die persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm, noch ist er eine sich steigernde Durchdringung beider, sondern er hat ihre persönliche Einheit zur Voraussetzung, und bringt nur die vorhandene zum Bewusstsein.¹⁰⁴

Was Thomasius sagt, klingt im ersten Moment gut lutherisch. Hält er doch fest, dass die persönliche Vereinigung bereits mit der Inkarnation vollständig gesetzt und diese Vereinigung auch die Voraussetzung für die Entwicklung sei, die der Heiland während seines Erdenlebens durchlaufe. Andererseits erklärt er jedoch, es sei ein Prozess, in dem die Person des Gottmenschen werde, da die seit der Inkarnation bereits vorhandene persönliche Vereinigung dem Heiland erst allmählich bewusst werde. Ausgangspunkt ist hier offensichtlich die Annahme, dass auch der Mensch erst allmählich durch eine Bewusstseinsbildung zu einer Person wird. Thomasius überträgt diese Grundannahme auf Christus und versteht demzufolge den Stand der Erniedrigung als Prozess einer allmählichen Bewusstseinsbildung und Personwerdung.

Der Motor dieser Entwicklung sei der Heilige Geist, der die Erzeugung des Mittlers vermittelt habe und von demselben Moment an auf analoge Weise wie bei allen Gotteskindern auch dem Erlöser innewohne:

„(...) der heil(ige) Geist waltet zunächst ausgestaltend in der Tiefe seines Natur- und Personlebens, und teilt sich ihm sodann in eigentümlicher Fülle zu seinem Beruf mit, er zeigt ihm die Zeitmomente des göttlichen Heilswillens und vermittelt seiner menschlichen Natur das Vermögen zum Vollzug desselben.“¹⁰⁵

Die Einwirkung des Heiligen Geistes auf Jesus habe unmittelbar im Anschluss an die Empfängnis begonnen und sei niemals unterbrochen worden. Sie habe schon in den Zustand der „relativen Bewusstlosigkeit“ hineingeleuchtet und das noch ruhende Bewusstsein frühzeitig zum Licht des gottmenschlichen Selbstbewusstseins aufgeschlossen.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Gottfried Thomasius, aaO., S. 210f.

¹⁰⁵ Ebd., S. 211.

¹⁰⁶ Ebd., S. 211f.

So werde nun der ewige Gotteswille, der auch in den innersten Tiefen seines Wesens latent vorhanden sei, zum Inhalt von Jesu gottmenschlichen Bewusstsein und Wollen. Er erhalte für ihn die Gestalt einer göttlichen Forderung und Berufung:

„Ihm gemäß begibt sich Christus in die Stellung williger Unterordnung unter den Willen des Vaters, und bestimmt sich, die göttliche Lebensmacht nur da und nur so weit, als der Vater darreicht und will (...) zu gebrauchen. Er geht alle die natürlichen Stufen und Ordnungen des beschränkten menschlichen Daseins und des israelitischen nationalen Gemeinwesens hindurch, um auf jeder derselben die Gemeinschaft mit Gott (das göttliche Ebenbild) darzustellen (...).“¹⁰⁷

Thomasius versteht, wie im Folgenden noch deutlich werden wird, die Erniedrigung als fortgesetzten Verzicht auf die göttliche Seins- und Wirkungsweise.¹⁰⁸ Da die Person des Erlösers weder hinsichtlich der menschlichen noch hinsichtlich der göttlichen Natur allmächtig, allwissend und allgegenwärtig ist, gebraucht Jesus „die göttliche Lebensmacht“ nur da und nur so weit, wie der himmlische Vater „darreicht“ und „will“. Jesus selbst durchläuft alle Stufen des „beschränkten menschlichen Daseins“.

Dass der Mensch erst im Laufe der Bewusstseinsbildung zu einer Person werde, ist eine weit verbreitete Überzeugung. Noch heute erklären Befürworter von Abtreibung und Gentechnik, der Mensch gehöre zwar vom ersten Augenblick an zur „Gattung Mensch“. Da er aber erst allmählich zu einer Person werde, sei Abtreibung und Gentechnik bis zu einem bestimmten Zeitpunkt dieser Entwicklung ethisch vertretbar. Im Licht der Heiligen Schrift ist eine solche Sichtweise aber entschieden abzulehnen. Da der Mensch vom ersten Augenblick der Empfängnis ein Sünder ist, ist er auch vom ersten Moment an eine vollwertige Person (vgl. Ps 51,7). Propheten und Apostel wurden sogar schon vor der Geburt von Gott zu ihrem Dienst berufen (vgl. Jer 1,5; Gal 1,15).¹⁰⁹

Von daher ist schon die von Thomasius vertretene Grundannahme, dass der Mensch erst durch Bewusstseinsbildung zur Person werde, aus biblischer Perspektive zu verwerfen. Noch weit mehr gilt dies im Blick auf unseren Heiland und Erlöser Jesus Christus. Es ist zwar durchaus richtig, dass Jesus hinsichtlich seiner Menschheit und Niedrigkeit eine geistige Entwicklung durchlaufen hat. Stöckhardt schreibt:

„Der Knabe entwickelte sich, wie andere Knaben, wuchs, körperlich (ἡλικία), aber auch an Geist, an Weisheit. Luc. 2,40.51.52. Seine geistigen Anlagen entfalteten sich allmählich. Er schritt fort in der Erkenntnis, lernte die himmlische Weisheit erkennen

¹⁰⁷ Ebd., S. 212.

¹⁰⁸ Ebd., S. 214.

¹⁰⁹ Vgl. dazu: Weiß, Holger. *Was macht den Mensch zum Menschen? Der Beginn menschlichen Lebens angesichts von Schwangerschaftsabbruch und Gentechnik*. Wissenschaftliche Hausarbeit zum 2. Theologischen Examen am Lutherischen Theologischen Seminar Leipzig. Glauchau, 2001.

durch den Dienst menschlicher Lehrer. Dass er dort unter den Lehrern Israels saß, zuhörte, fragte, antwortete, zeigt seine Art und Gewohnheit. Luc 2,46.47.“¹¹⁰

Aber diese allmähliche Entwicklung bedeutet nicht, dass die Person des Gottmenschen erst allmählich wurde. Gottheit und Menschheit waren in Jesus vom Moment der Menschwerdung und Enhypostasie zu einer Person vereinigt. Die Personwerdung des Gottmenschen ist kein Prozess, der mit der Menschwerdung begann. Der Erlöser ist vom ersten Augenblick an die vollwertige Person des Gottmenschen, er wird nicht erst zur Person im Zuge der Bewusstseinsbildung. Und er hat auch nicht, wie Thomasius meint, auf die göttliche Seins- und Wirkungsweise verzichtet. Zu aller Zeit hat Jesus die göttliche Herrlichkeit besessen. Seine Jünger haben diese Herrlichkeit gesehen, wenn sie u.a. in Jesu Wundern strahlenartig aufblitzte, auch wenn sie im Stand der Erniedrigung meist unter der Knechtsgestalt verborgen war (vgl. Joh 1,14).

4.2 Erniedrigung als Verzicht auf den Besitz göttlicher Eigenschaften

Wie im Folgenden noch näher dargelegt werden soll (vgl. 4.3), versteht Thomasius die Menschwerdung als „Selbstbeschränkung des Göttlichen“, d.h. als Aufgabe der göttlichen Seins- und Wirkungsweise.¹¹¹ Demzufolge ist dann die Erniedrigung die „gottmenschliche Fortsetzung jener Selbstbeschränkung durch den Weg der Niedrigkeit und der Leiden, durch den Kreuzweg hindurch, also immer tiefer in die einmal eingeschlagene Richtung“.¹¹²

Damit will Gottfried Thomasius nicht bestreiten, dass Jesus Gottes Sohn ist. Vielmehr erklärt er, der Erlöser habe auch während seines Erdenlebens absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe besessen und gebraucht. Thomasius bezeichnet diese Eigenschaften als „immanente“ göttliche Eigenschaften, die von Gottes Wesen nicht zu trennen wären. Allerdings versteht er dabei „absolute Macht“ eben gerade nicht im Sinne der göttlichen Allmacht, sondern „als die Freiheit der Selbstbestimmung, als der sein selbst vollkommen mächtige Wille“.¹¹³

Die Allmacht rechnet Thomasius nämlich zu den sogenannten „relativen“ göttlichen Eigenschaften, in denen sich die „immanenten“ Eigenschaften nach außen hin manifestieren und zur Erscheinung kommen. Diese relativen göttlichen Eigenschaften, nämlich die göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, habe der Erlöser aufgegeben. Darin besteht für Thomasius der Verzicht auf die göttliche Seins- und Wirkungsweise, in den der Sohn Gottes

¹¹⁰ Stöckhardt, Georg. *Die moderne Kenose im Licht der Heiligen Schrift*, S. 214.

¹¹¹ Gottfried Thomasius, aaO., S. 128f.

¹¹² Ebd., S. 213.

¹¹³ Ebd., S. 214.

durch seine Inkarnation eingetreten wäre. Das heißt, der Erlöser verzichtet nicht nur auf den Gebrauch der seiner menschlichen Natur mitgeteilten göttlichen Macht und Herrlichkeit. Er verzichtet auch nach seiner göttlichen Natur auf den Besitz von Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart.¹¹⁴

So habe der Erlöser während seines Erdenlebens die göttliche Allmacht weder gebraucht noch besessen: „(...) er regierte nicht aktuell die Welt, während er als Mensch auf Erden wandelte, litt und starb, er übte überhaupt keine andere Herrschaft, als die ethische der Wahrheit und der Liebe aus (...).“¹¹⁵ Dies bedeutet nicht, dass Thomasius Jesu Wunder anzweifelt. Aber er will auch die Wunder nicht als Beweis für Jesu Allmacht akzeptieren:

„Er war kein allmächtiger Mensch. Auch die Wunder, die er vollbrachte, beweisen dagegen nichts; denn das sind die Werke, die ihm der Vater gibt; er tut sie nicht aus eigenem Vermögen, sondern in der Kraft, auf das Geheiß dessen, der ihn gesandt hat; sie gehören mit zu den Berufswerken, zu denen seine Menschheit mit dem heil(igen) Geist gesalbt ist.“¹¹⁶

Ähnliches gilt in Bezug auf die Allwissenheit.¹¹⁷ Jesus sei zwar während seines Erdenlebens zu einem „Tiefblick“ in das Wesen der Natur fähig gewesen und habe eine durchdringende Kenntnis menschlicher Herzen besessen. Dies sei aber noch keine Allwissenheit. Sein Einblick in die künftige Geschichte seines Reiches wäre „prophetischer Anschauung“ vergleichbar, nicht aber jener „intuitiv göttlichen“, vor der Vergangenheit und Zukunft wie eine „aufgeschlagene Gegenwart“ daliegen. Jesu Wissen habe sich sukzessiv mit den wachsenden Geisteskräften unter natürlichen Vermittlungen und Bedingungen entwickelt. Auch in dem gereiften Mann habe es seine Grenze gehabt. Es habe nur so weit gereicht, wie es der Vater ihm dargereicht und sein Erlöserberuf „erheischt“ hätte. So kommt Thomasius zu dem Fazit: „Der Mittler war kein allwissender Mensch.“¹¹⁸

Noch kämpferischer und selbstbewusster tritt Thomasius dann auf, als er auf die Allgegenwart zu sprechen kommt. Die Annahme, der Heiland habe während seines Erdenlebens außerhalb der Beschränkung des Raumes existiert, zerstöre die Wahrheit seines ganzen geschichtlichen Lebens. Eine solche Existenzweise widerspreche der natürlichen Gebundenheit und Bedingtheit des irdisch-materiellen Leibes. Sie widerspreche dem Zustand der geist-leiblichen Menschennatur, wie sie „dermalen in Allen bestimmt“ sei. Die leibliche Existenz Jesu beschränke sich auf den Schauplatz seiner Erlösungstätigkeit, sein Wandeln von

¹¹⁴ Ebd., S. 214f.

¹¹⁵ Ebd., S. 215.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd., S. 215f.

¹¹⁸ Ebd., S. 216.

Ort zu Ort. Sie sei ein „wahrhaft lokales Verhalten“ gewesen. Nicht einmal in seiner „inneren Anschauung“ wäre Jesus das ganze Universum gegenwärtig gewesen.¹¹⁹

Darum spricht sich Gottfried Thomasius explizit gegen die Annahme aus, dass die Erniedrigung eine bloße Verhüllung der göttlichen Herrlichkeit war. Sie wäre vielmehr eine „wirkliche Kenosis“ gewesen. Jesus habe nicht nur auf den Gebrauch, sondern auch auf den Besitz von Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart verzichtet: „Wir sagen also einfach: der Erlöser war während seines irdischen Lebensstandes weder allmächtig, noch allwissend, noch allgegenwärtig.“¹²⁰ Und dies gelte von der ungeteilten Person Jesu, also nicht nur von seiner Menschheit, sondern auch von seiner Gottheit. Die Erniedrigung sei die gottmenschliche Fortsetzung der in der Inkarnation enthaltenen Selbstbeschränkung und der durch die Inkarnation begründeten irdisch-beschränkten Existenzweise. Jesu Leiden und Sterben bilde als letzte Stufe der Erniedrigung nicht nur den Durchgangspunkt zu dem mit der Erhöhung eintretenden Herrlichkeitszustand. Es habe diesen Zustand auch vermittelt, da sich durch den Tod die materielle Gebundenheit gelöst habe und die Schranke zusammengebrochen sei, die Jesus zuvor an der eigenen Natur gehabt hätte.¹²¹

So bleibt Gottfried Thomasius mit seiner Kenosislehre am Ende trotz aller Beteuerung, er wolle an der Gottheit Jesu festhalten, doch dem Rationalismus verhaftet. M. Schütze urteilt zu Recht:

„Gegenüber der radikalen, negativen Theologie will man mit allem Ernst an der Gottheit Christi festhalten, aber zu gleicher Zeit lehrt man fast allgemein eine Kenosis des Logos bei der Menschwerdung, welche einer Leugnung der Gottheit Christi während seines niedrigen Erdenwandels gleichkommt. Mit feinem Rationalismus will man den groben aus dem Feld schlagen. Das heißt aber mit zerbrochenen Waffen kämpfen.“¹²²

Die von Thomasius gelehrte Kenosis ist nichts anderes als eine feine Spielart des Rationalismus. Sie wird der reinen Lehre der Heiligen Schrift in keiner Weise gerecht. Denn die Schrift bezeugt über den wahren Gott: „Du aber bleibst, wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende“ (Ps 102,28). Weil Gott in seinem Wesen unveränderlich ist, kann die Gottheit Jesu weder erniedrigt noch erhöht werden. Der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \acute{\alpha}\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\omicron\varsigma$ kann sich nicht gewisser Eigenschaften zum Zweck der Erniedrigung entäußern. Würde sich der Sohn in

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd., S. 217.

¹²¹ Ebd., S. 217f.

¹²² Schütze, M. *Die lutherische Lehre von der Entäußerung Christi*. In: „Theologische Quartalsschrift“ 5 (1908): 141.

dieser Weise selbst beschränken, während der Vater und der Heilige Geist in voller göttlicher Herrlichkeit verbleiben, wäre das innertrinitarische Verhältnis gestört.¹²³

Zum anderen lehrt die Heilige Schrift klar und deutlich, dass Christus auch während seines Erdenlebens allwissend, allmächtig und allgegenwärtig war. Der Apostel Johannes bezeugt: „Aber Jesus vertraute sich ihnen nicht an; denn er kannte sie alle und bedurfte nicht, dass ihm jemand Zeugnis gab vom Menschen; denn er wusste, was im Menschen war“ (Joh 2,24f). Als Nathanael hörte, dass Jesus ihn schon kannte, bevor er von Philippus gerufen wurde, und dass Jesus ihn bereits gesehen hat, als er unter dem Feigenbaum saß, da bekannte er: „Rabbi, du bist Gottes Sohn, du bist der König von Israel“ (Joh 1,49). Jesus bewies seine Allmacht durch seine Wunder, die nicht Ausfluss einer fremden, ihm bloß geliehenen Kraft sondern seiner ihm als Gottessohn innewohnenden Gotteskraft waren. Wer ihn anrührte, wurde gesund. Jesus verlieh auch seinen Jüngern Macht über Dämonen und Macht zu Krankenheilungen. Durch das Wunder bei der Hochzeit zu Kana offenbarte er seine göttliche Herrlichkeit (Joh 2,11). Und er war auch im Stand der Erniedrigung allgegenwärtig. Schließlich bezeugte Jesus bereits im Stand der Erniedrigung: „Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ (Mt 18,20).¹²⁴

4.3 Erniedrigung als Fortsetzung der göttlichen Selbstbeschränkung

Die Heilige Schrift lehrt nicht nur, dass Gottes Sohn durch Annahme menschlichen Leibes und Blutes ein Mensch wurde¹²⁵. Sie bezeugt auch, dass Gottes Sohn durch Empfängnis und Geburt von einer Frau als Kind im Leib seiner Mutter Mensch geworden ist. Der Apostel Paulus schreibt: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfangen“ (Gal 4,4f). Und der Engel Gabriel verkündete Maria, als er die Empfängnis und Geburt des Heilands ankündigte: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das geboren wird, Gottes Sohn genannt werden“ (Lk 1,35). Schon das Kind im Mutterleib ist ὁ κύριος, Gott der Herr, weil es in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen ist. Darum fragte Elisabeth, als die schwangere Maria sie besuchte: „Und wie geschieht mir das, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ (Lk 1,43). Deshalb lehrt die lutherische Kirche mit der Heiligen Schrift die Anhypostasie bzw. Enhypostasie der menschlichen Natur Jesu. Im

¹²³ Ebd., S. 143.

¹²⁴ Ebd., S. 148f.

¹²⁵ „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14).

Unterschied zu allen anderen menschlichen Naturen bildet die menschliche Natur Jesu keine eigene Person. Durch die Art und Weise der Menschwerdung (*modus incarnationis*) des Sohnes Gottes war die menschliche Natur Christi vom ersten Augenblick an in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen. Sie hat keinen Augenblick als eigene Person existiert.¹²⁶

Gottfried Thomasius versteht die Inkarnation jedoch nicht als Aufnahme der menschlichen Natur in die Person des Sohnes Gottes.¹²⁷ Vielmehr versteht er den Vorgang der Inkarnation als eine „Selbstbeschränkung“ des Göttlichen. Sofern der ewige Sohn Gottes in der angenommenen, menschlichen Natur in seiner göttlichen Seins- und Wirkungsweise geblieben wäre, dann wäre das Verhältnis beider Naturen mit einer „gewissen Duplizität“ behaftet gewesen. Dies ist aber nach Ansicht von Thomasius kategorisch abzulehnen. Denn in einem solchen Fall gehe das Göttliche mit seinem Wissen, Leben und Wirken unendlich weit über das Menschliche hinaus. Das Bewusstsein, das der Sohn von sich und seinem universalem Walten habe, falle dann nicht mit dem historischen Christus in eins zusammen und decke sich nicht mit seinem gottmenschlichen Tun im Stand der Erniedrigung. Und diese doppelte Sinnesweise bzw. diese doppelte Leben zerstöre die Einheit der Person. In einem solchen Fall komme es nicht zu einer vollständigen Durchdringung beider Seiten und zu keinem eigentlichen „Menschsein Gottes“.

Hätte der Sohn Gottes sofort der menschlichen Natur die Fülle der Herrlichkeit mitgeteilt und sie in seine göttliche Seins- und Wirkungsweise verklärt, dann wäre die menschliche Natur der ihr von Natur aus anhaftenden irdischen Beschränktheit entkleidet gewesen. Aber mit einer solchen „Vergottung des Menschlichen“ wäre eine stufenweise natürliche, menschliche Lebensentwicklung und ein natürlich-menschliches Leiden nicht zu vereinbaren. Von daher habe die Menschwerdung darin bestanden, dass die zweite Person Gottes sich in die Form der menschlichen „Umschränktheit“, die Schranke einer zeiträumlichen Existenz, die Bedingungen einer menschlichen Entwicklung und die Grenze eines geschichtlichen Daseins dahingegeben hätte. Freilich hätte der Erlöser deshalb nicht aufgehört, Gott zu sein. Durch diese „Selbstbeschränkung“ habe Gottes Sohn ja nicht auf das verzichtet, was der Gottheit wesentlich sei, um Gott zu sein. Die „immanenten“ göttlichen Eigenschaften (absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe) habe der Erlöser ja auch während seiner Erniedrigung besessen und gebraucht. Doch er habe sich der göttlichen Seinsweise an die menschlich kreatürliche Existenzform entäußert und damit auf die göttliche Herrlichkeit verzichtet, die er von Anfang an beim Vater hatte.

¹²⁶ Pieper, Franz. *Christliche Dogmatik*. Band 2, S. 84f.

¹²⁷ Gottfried Thomasius, aaO., S. 128ff.

Die Inkarnation sei eine Selbstbeschränkung des Sohnes Gottes gewesen, da er bei der Annahme der menschlichen Natur sich selbst entäußert habe. Die Erniedrigung Jesu sei, als Akt betrachtet, die gottmenschliche Fortsetzung der in der Inkarnation enthaltenen Selbstentäußerung. Als Zustand gedacht, sei die Erniedrigung Jesu die Fortdauer der durch die Inkarnation begründeten irdisch-beschränkten Existenzweise.¹²⁸ Der Erlöser hörte zwar nicht auf, Gott zu sein, da er noch die „immanenten Eigenschaften“ besaß (absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe). Aber er beschränkte sich selbst, da er den Besitz seiner Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart preisgab und diese „relativen Eigenschaften“ von daher während der Zeit seiner Erniedrigung weder gebrauchte noch besaß.

Wenn Thomasius mit seiner Behauptung, Gottes Sohn habe auf die göttliche Herrlichkeit verzichtet, die er von Anfang beim Vater hatte, Recht hätte, wie kann dann der Apostel Johannes unter der wörtlichen Eingebung des Heiligen Geistes über die Menschwerdung des Erlösers sagen: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14)? Jesu Jünger sahen die Herrlichkeit des Sohnes Gottes auch im Stand der Erniedrigung Jesu. Hier war diese Herrlichkeit zwar meist durch die Knechtsgestalt des Erlösers verhüllt. Dennoch leuchteten immer wieder Strahlen dieser verborgenen Herrlichkeit auf, wenn der allmächtige Heiland seiner Wunder wirkte. Und der Heiland offenbarte sich auf dem Berg der Verklärung seinen drei vertrautesten Jüngern in seiner göttlichen Herrlichkeit. In Erinnerung an dieses bedeutsame Ereignis bekennt der Apostel Petrus: „Denn wir sind nicht ausgeklügelten Fabeln gefolgt, als wir euch kundgetan haben die Kraft und das Kommen unseres Herrn Jesus Christus; sondern wir haben seine Herrlichkeit selber gesehen. Denn er empfing von Gott, dem Vater, Ehre und Preis durch eine Stimme, die zu ihm kam von der großen Herrlichkeit: Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Und diese Stimme haben wir gehört vom Himmel kommen, als wir mit ihm waren auf dem heiligen Berge“ (2. Petr 1,16-18).

Thomasius ist der Auffassung, dass Gottes Sohn sein Wesen verändert hat, als er in Jesus Christus Mensch geworden ist. Darin sehen liberale Theologen des 20. Jahrhunderts die bleibende Bedeutung der Kenotiker. Paul Althaus schreibt beispielsweise:

„Die K(enosis)-Lehre der genannten Theologen hat kaum Nachfolge gefunden. Dennoch ist sie nicht ohne bleibende Bedeutung. Ihre Kritik der orthodoxen luth. Lehre vom *genus maiestaticum* ist unwiderlegbar. Die orthodoxe Lehre ebnete den Unterschied der Stände des Herrn ein; die Kenotiker machen mit ihm wieder Ernst. Die Erhöhung betrifft nicht nur, wie in der Orthodoxie, die menschliche Natur Christi,

¹²⁸ Gottfried Thomasius, aaO., S. 218.

sondern ihn ganz. Auch gebührt den Kenotikern das Verdienst, den traditionellen Begriff der Unveränderlichkeit Gottes durch ihre Erwägungen zum Problem gemacht zu haben.¹²⁹

Wie man die Leugnung der Unveränderlichkeit Gottes durch Thomasius und andere Kenotiker als „verdienstvoll“ ansehen kann, ist jedoch für einen konservativen Lutheraner nicht nachvollziehbar. Schließlich lehrt doch die Heilige Schrift klar und deutlich die Unveränderlichkeit des wahren, lebendigen Gottes. Der Psalmist bekennt: „Du aber bleibst, wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende“ (Ps 102,28) Und der Verfasser des Hebräerbriefes bezeugt uns über unseren Heiland: „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit“ (Hebr 13,8). Die Unveränderlichkeit Gottes zu leugnen, heißt, den wahren, lebendigen Gott mit einem wandelbaren Götzen auf eine Stufe zu stellen. Was ist denn noch gewiss, wenn Gott sich ändert? Woher wollen wir dann wissen, dass Gott nicht am Ende sagen wird: „Ich habe es mir anders überlegt. Es kommen nicht die in den Himmel, die an Christus geglaubt haben, sondern diejenigen, die immer nur grüne Schuhe und gelbe Jacken getragen haben?“ Obwohl Thomasius dem Rationalismus eigentlich den Rücken kehren wollte, ist er doch nicht voll davon losgekommen. Denn sein Verständnis der Erniedrigung Jesu und seine Auffassung von der Selbstbeschränkung des Göttlichen ist nichts anderes als eine feine Spielart des verderblichen Vernunftglaubens. Man muss Pieper zustimmen, wenn er in seiner Dogmatik urteilt:

„Dorner bemerkt, dass die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi in der neueren Dogmatik ziemlich allgemein aufgegeben sei, und zwar im Interesse der Menschheit Christi. Man findet es schwierig, sich vorzustellen, wie Gott und Mensch eine Person bilden können, ohne dass dabei die menschliche Natur und ihre Entwicklung zu kurz kommt. So lässt man die menschliche Natur Christi eine eigene Person bilden, um auf diese Weise ihre Menschheit zu retten und ihr für eine ‚echt menschliche Entwicklung‘ Raum zu schaffen. Man kann diese Weise, die hier vorliegende Schwierigkeit zu beseitigen, nur naiv nennen. Es muss allerdings zugegeben werden, dass man einen ‚echt menschlichen‘ Christus gewinnt, wenn man die menschliche Natur Christi eine eigene Person bilden lässt. Aber damit hört dann auch alles auf, das heißt, damit ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes aufgegeben. Es kann doch von einer Menschwerdung des Sohnes Gottes so lange nicht die Rede sein, als der Mensch Christus noch eine eigene Person bildet, das heißt, noch persönlich vom Sohne Gottes geschieden ist. Kein Aufwand von Rhetorik kann an dieser Sachlage etwas ändern, auch nicht die Versicherung, dass Gott in dem Menschen Christus in ganz einzigartiger Weise zur Wirksamkeit gekommen sei, dass der Mensch Christus, weil in ihm das Hemmnis der Sünde nicht vorhanden war, den Willen Gottes ganz vollkommen zur Ausprägung gebracht habe usw.“¹³⁰

¹²⁹ Delling, G. und Althaus, P. *Kenosis*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. K. Galling [u.a.]. Dritte, völlig neu bearb. Aufl. Band 3. Tübingen: Mohr, 1959. 1245.

¹³⁰ Franz Pieper, aaO., S. 85f.

Thomasius lässt den Erlöser zwar noch scheinbar Gott sein, indem er Jesus im Stand der Erniedrigung den Besitz und Gebrauch der „immanenten“ göttlichen Eigenschaften zubilligt. Doch er ist ein „anderer“ Gott geworden, da er die „relativen“ Eigenschaften Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart abgelegt hat. Letztlich hat hier nicht der Sohn Gottes die menschliche Natur in seine Person aufgenommen, sondern Gottes Sohn hat sein Wesen radikal verändert, um in die begrenzte menschliche Natur eingehen zu können. Auf der einen Seite betont er zwar die Gottheit Christi. Doch auf der anderen Seite stellt er diese durch seine Auffassung von der göttlichen Selbstbeschränkung wieder ganz in Frage. Die von ihm gelehrt Kenosis des Logos bei der Menschwerdung kommt einer Leugnung der Gottheit Christi während seines niedrigen Erdenwandels gleich,¹³¹ was durch die glanzvolle Argumentation und Rhetorik nur verdeckt wird.

4.4 Die biblische Begründung der Kenosislehre

Wie wir gesehen haben, entwickelt Thomasius sein Lehrsystem in der Nachfolge Schleiermachers aus dem „gläubigen Bewusstsein“. Zugleich verknüpft er jedoch die einzelnen Abschnitte jeweils mit einem „Schriftbeweis“, der das aus dem „gläubigen Bewusstsein“ Entwickelte biblisch begründen soll. Thomasius gibt zwar unumwunden zu, dass seine Kenosislehre über das lutherische Bekenntnis hinausgeht:

„Die Concordienformel steht mit ihrer Fassung des Dogmas noch um einen Schritt dem Ziele näher, vor dem wir ausgegangen sind. Indem sie das Wesentliche der lutherischen Anschauung in sich aufnimmt, lässt sie sich doch bereits auf das Gebiet ein, welches der große Reformator noch nicht betreten hat: auf den Unterschied der Stände Christi, und damit auf den von Besitz und Gebrauch, von potentia und actus; nur tut auch sie das noch nicht in durchgreifender Weise. Sie bezeichnet also einen bedeutenden Fortschritt in der Entwicklung des Dogma's, aber noch nicht den Abschluss derselben.“¹³²

Die Konkordienformel ist also dem „Ziel“ schon recht „nahe“, da sie bereits zwischen den Ständen Jesu unterscheidet. Aber sie tut dies nach Meinung von Thomasius noch nicht in „durchgreifender Weise“. Darum sieht er die Notwendigkeit, die Lehre des lutherischen Bekenntnisses weiterzubilden – mit seiner Auffassung von der göttlichen Selbstbeschränkung des Logos bei der Menschwerdung. Indem Thomasius sowohl seine Auffassung von der Selbstbeschränkung wie auch sein Verständnis der Erniedrigung Jesu mit einem „Schriftbeweis“ versieht, erweckt er damit den Eindruck, als wenn hier die Schriftlehre nicht ausreichend durch das lutherische Bekenntnis wiedergegeben sei. Dadurch ergibt sich an

¹³¹ M. Schütze, aaO., 141.

¹³² Gottfried Thomasius, aaO., S. 208.

dieser Stelle die Notwendigkeit, die von Thomasius angegebenen exegetischen Schlussfolgerungen genauer zu besehen und auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

4.4.1 Der „Schriftbeweis“ zur Erniedrigung

In seinem „Schriftbeweis“ bezüglich der Erniedrigung Jesu verweist Thomasius auf Stellen, die eine allmähliche Lebensentwicklung Jesu ausdrücken (Lk 2,40; 2,46-49.52). Das bekannte Wort über die Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14) sage nicht ein „Annehmen“ oder „Anziehen“ der menschlichen Natur aus, sondern ein „Übergehen“ in die menschliche Natur. Es fordere, „dass das unendliche Logosbewusstsein ein endlich menschliches geworden sei. (...) War der Logos Mensch geworden, so war er auch an die Gesetze des Fleisches gebunden.“¹³³ Zudem verweist Thomasius auf die ganze Darstellung der Evangelien über das geschichtliche Leben Jesu, das zum einen fortwährende Unterwerfung unter den Willen des Vaters und zum andern Unterwerfung unter alle natürlich-menschlichen und national-israelitischen Lebensordnungen (Beschneidung, Taufe, Sabbat- und Festgesetze, überhaupt das ganze Gesetz) gewesen sei. Die Unterwerfung unter den Willen des Vaters findet Thomasius in Joh 5,19 begründet. Jene Aussage dürfe nicht auf das Menschliche in Christus im Unterschied zu dem Göttlichen beschränkt werden, da die ganze gottmenschliche Person das Subjekt sei. Das ausgedrückte Nichtkönnen des Sohnes sei aber kein Zwang, sondern demütige Selbstunterordnung in heiligem Gehorsam. Zugleich sei es ein „Nichtwollen“, das für den Heiland als Konsequenz eines bereits vollzogenen Entschlusses zum bestimmenden Gesetz geworden wäre.¹³⁴

Dies bezeichne der Apostel Paulus in Phil 2,7 als „Erniedrigung“ Jesu. Thomasius schließt sich hier der Auslegung seines Erlanger Kollegen Hofmann an. Zunächst habe Christus sich in seinem Verhältnis zu Gott entäußert. Er habe die göttliche Seinsweise, in der er göttliche Machtherrlichkeit übte, mit der knechtlichen Seinsweise eines von Gott abhängigen und Gott dienstbaren Menschen vertauscht. Auf diese Entäußerung folgte dann Jesu Selbsterniedrigung im Verhältnis zu den Menschen. Sie habe darin bestanden, dass er sich sein ganzes Leben lang alle menschlichen Ordnungen gefallen ließ, die für die sündigen Menschen gesetzt seien, und alle die Leiden über sich ergehen ließ, „die Bosheit und Unverstand der Menschen über den Gerechten bringen mögen“.¹³⁵

Der Verzicht auf den Besitz und Gebrauch der relativen göttlichen Eigenschaften ergebe sich aus dem „negativen Beweis“ des „Stillschweigen der Schrift“. Zwar seien von den

¹³³ Gottfried Thomasius, aaO., S. 221.

¹³⁴ Ebd., S. 222f.

¹³⁵ Ebd., S. 223.

Dogmatikern des 17. Jahrhunderts Stellen wie Mt 28,18; 11,27; Hebr 2,8; Ps 8; Ps 110; Eph 1,22 oder Phil 3,21 als Beweis für die göttliche Allmacht Jesu angeführt worden. Diese Stellen seien aber mit Ausnahme von Mt 11,27 auf die Erhöhung zu beziehen, mit der dem Heiland das *dominium* über alles übergeben worden sei. Demzufolge könne auch Mt 11,27 nicht als Beweis für den Besitz jener göttlichen Eigenschaften im Stand der Erniedrigung gebraucht werden: „Denn sonst müsste sie im Widerspruch stehen mit allen übrigen, die Christo die Weltherrschaft erst als Lohn für seinen Gehorsam zufallen lassen.“¹³⁶ Gemeint sei, dass der Vater dem Sohn alles zur Verfügung übergeben habe, jedoch zunächst nur als „Beilage“, deren wirkliche Besitzergreifung erst mit dem Stand der Erhöhung eintrete. Gleiches gelte für solche Stellen wie Mt 28,10; Joh 14,22; Eph 1,22; 4,10, welche man als Beleg für die Allwissenheit Jesu angeführt habe. Und schließlich sei auch die Allgegenwart nicht durch Mt 28,20 und Mt 18,20 belegt, da diese Stellen eine Verheißung für die Gemeinde seien, die Jesus als Erhöhter erfüllen werde. Die dann noch bleibende Stelle Joh 3,13 sei so dunkel, dass sie nicht zur Begründung eines dogmatischen Satzes dienen könne.¹³⁷

Aber gerade aus der Darstellung der Evangelien über das Leben Jesu, auf die Thomasius sich mit seiner Auffassung von der göttlichen „Selbstbeschränkung“ berufen will, schildern uns viele Beispiele für Jesu Allwissenheit im Stand der Erniedrigung. Jesus kannte Nathanael, bevor er von Philippus gerufen wurde, und sah ihn, als er unter dem Feigenbaum saß (Joh 1,48-50). Bei seinem ersten Wirken in Jerusalem vertraute sich Jesus vielen, die an seinen Namen glaubten, nicht an, weil er ihre Herzen kannte und nicht auf ein fremdes Zeugnis über den Menschen angewiesen war (Joh 2,23-25). Stöckhardt bemerkt dazu:

„Und nun schließt der Evangelist an dieses Factum die allgemeine Bemerkung an, die sich auf den ganzen folgenden Lebenslauf des Herrn bezieht, dass Jesus nicht bedurfte, irgend Jemandes Zeugnis über einen Menschen zu hören, um diesen Menschen kennen zu lernen, dass er selber, von sich aus, wohl wusste, was im Menschen war. Also alle Menschen, mit denen er in Berührung kam, sahe er nicht nur mit leiblichen Augen, nach ihrer äußeren Gestalt. Nein, die hatte Christus sofort mit seinem Alles durchdringenden Blick durchschaut, er wusste sofort, wie innerlich geartet, wie sie gesinnet, wess Geistes Kinder sie waren. Er war der Herzenskündiger. Und das ist eine Prärogative Gottes.“¹³⁸

Jesus sah den Glauben des Gichtbrüchigen und seiner Freunde, und er las die Gedanken der Pharisäer (Mt 9,2f). Er erkannte die hochmütigen Gedanken seiner Jünger und ermahnte sie zur Demut (Lk 9,46f). Und er antwortete auf die Gedanken des Pharisäers Simon, die dieser gar nicht ausgesprochen hatte (Lk 7,39f). Der Samariterin am Jakobsbrunnen deckte er die

¹³⁶ Ebd., S. 226.

¹³⁷ Ebd., S. 225-227.

¹³⁸ Georg Stöckhardt, aaO., 298f.

schwerwiegenden Verfehlungen in der Vergangenheit und Gegenwart auf (Joh 4,17ff). Jesu Wunder wiederum bestätigen, dass Jesus auch im Stand der Erniedrigung allmächtig war. Mit der Heilung des Gichtbrüchigen bewies Jesus seine Vollmacht zur Sündenvergebung (Mt 9,6f). Demzufolge wirkte er dieses Wunder aus der Macht, die er selbst besaß. Er gab seinen Jüngern Vollmacht zu Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen. Er machte durch seinen eigenen Willen Kranke gesund (Mt 8,2f). Und er war schon im Stand der Erniedrigung allgegenwärtig, da er nicht nur nach seiner Auferstehung seinen Jüngern die Verheißung gab: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Mt 28,20b), sondern schon in den Tagen seiner Erniedrigung sagt: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

4.4.2 Die „Schriftbeweis“ für die Selbstentäußerung des Logos

Bezüglich der sogenannten „Selbstentäußerung“ des Gottessohnes verweist Thomasius zunächst auf Schriftstellen, die ein „Herabkommen“ vom Vater und „Hereinkommen“ in die Welt ausdrücken: Joh 3,13.16.27; 6,38; 8,23.42. Jene Stellen seien weder lokal noch sinnlich zu deuten. In ihnen komme eine Veränderung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater zum Ausdruck, der Übergang aus einer überweltlichen Stellung in eine innerweltliche Stellung und die menschliche Seinsweise. Dies will Thomasius nun auch aus den bekannten Worten ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο lesen (Joh 1,14). Hier werde gesagt, der Logos sei Fleisch geworden – und damit etwas, „was er zuvor nicht war, nämlich das, was wir alle sind (...)“.¹³⁹ Die Bitte des hohepriesterlichen Gebets „Und nun, Vater, verherrliche du mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“ (Joh 17,5) bezeichne den Besitz, den der Logos wirklich hatte, aber nun, im Fleischesleben nicht mehr habe. Jesus habe etwas der Gottheit Eignendes entäußert. Der Ausdruck πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι weise hinein in das innere Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Jesus habe auf die vormenschliche und vorweltliche Gottesherrlichkeit verzichtet, die volle, schaubare Gleichheit mit dem Vater, die Erscheinungsweise des absoluten göttlichen Wesens.¹⁴⁰

Als eigentlichen Beleg für seine Lehre von der „Selbstentäußerung“ des Sohnes Gottes führt Thomasius schließlich seine Auslegung von Phil 2,6ff an. Hier meint er, seine Auffassung von der Kenosis des göttlichen Logos biblisch begründet zu finden. Diese wesentliche Kernstelle zu der Lehre von Jesu Erniedrigung und Erhöhung (Phil 2,5-11) soll im folgenden Abschnitt gründlich ausgelegt werden. Darum soll hier zunächst auf eine

¹³⁹ Gottfried Thomasius, aaO., S. 134.

¹⁴⁰ Ebd., S. 134f.

Beurteilung der exegetischen Schlussfolgerung verzichtet und die von Thomasius vorgetragene Argumentation schlicht dargelegt werden.

Thomasius wendet sich zunächst der Frage zu, ob diese Stelle von der Menschwerdung Christi oder einem davon zu unterscheidenden Akt spreche. Paulus stelle Christus hier als Beispiel der Selbstverleugnung hin, indem er alle unter den Begriff der Selbstverleugnung fallenden Momente seines Tuns zusammenfasse von der Annahme der Knechtsgestalt bis zum Kreuzestod. Somit sei der historische Christus gemeint. Aber die Frage, ob es hier um die Menschwerdung Jesu oder einen anderen Akt gehe, entscheide sich nicht an dem Subjekt, sondern an dem ganzen Inhalt des Satzes. Hier aber sei gewiss, dass die Worte *ἐαυτὸν ἐκένωσε μορφῆν δούλου λαβών* etwas aussagten, was nicht in das zeitgeschichtliche Leben Jesu falle. Folglich hindere nichts daran, die Worte unmittelbar von der Menschwerdung Christi zu verstehen, was überdies durch den Zusammenhang gefordert sei.

Paulus bezeichne den Akt, um den es gehe, als *ἐαυτὸν κενοῦν*, „d.h. sich entleeren, eines wirklichen Besitzes sich entäußern, se exspoliare; alle Abschwächungen dieses Begriffes, wie wir sie bei den Älteren finden (...) sind textwidrig.“¹⁴¹ Entleert habe sich Christus der *μορφῆ θεοῦ*, wie der Gegensatz *μορφῆν δούλου* beweise. Die neuere Auslegung zur Stelle¹⁴² habe zu dem gemeinsamen Resultat geführt, dass *μορφῆ* nicht im Sinne von *οὐσία*, *φύσις* oder *status*, sondern im Sinne von *forma*, die Erscheinung, zu verstehen sei. Thomasius verweist hier unter anderem auf den Kommentar von Heinrich Meyer, der zu dem Ausdruck bemerkt:

„Demnach ist *μορφῆ*, welches ein treffender concreter Ausdruck der erscheinbaren göttlichen *δόξα*, (...) weder gleich *φύσις* oder *οὐσία* zu fassen (...), noch *status* (...). Wohl aber setzt die *μορφῆ θεοῦ* die göttliche *φύσις* als *ὁμόστολος μορφῆς* (...) voraus, und bestimmt den göttlichen *status* näher, nämlich als *Zustands-Form*, dem Wesen, mithin der Homousie, entsprechend und den Zustand *darstellend*, so dass *μορφῆ θεοῦ* seine erschöpfende Erklärung Hebr 1,3 findet (...).“¹⁴³

Genauer gesagt sei die *μορφῆ θεοῦ* die dem Wesen Gottes entsprechende Herrlichkeitsgestalt. Sie unterscheide sich von der *δόξα* dadurch, dass hier zugleich die Erscheinung dieser Herrlichkeit der Welt gegenüber mit einbegriffen sei. Die *μορφῆ δούλου* sei hingegen die „Erscheinung inweltlicher Dienstbarkeit und Abhängigkeit, nicht der Dienstbarkeit unter Menschen, sondern der geschöpflichen Abhängigkeit von Gott.“¹⁴⁴ Dies

¹⁴¹ Gottfried Thomasius, aaO., S. 137.

¹⁴² Thomasius verweist hier auf Meyer, Tholuck, Liebner, Lünemann, Wiesinger und Rübiger.

¹⁴³ Meyer, Heinrich August Wilhelm. *Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und an Philemon*. Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 9. Abteilung. 3., verb. und verm. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1865. S. 56f.

¹⁴⁴ Gottfried Thomasius, aaO., S. 138. Er verweist bei dieser Definition auf die Ausführungen von Hofmann und Liebner.

fordere sowohl das gegensätzliche μορφή θεοῦ wie auch das hinzugefügte ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος καὶ σχήματι εὐρέθεις ὡς ἄνθρωπος. Jener Zusatz bringe zum Ausdruck, dass Christus auf gleiche Weise wie die Menschen geworden und geboren und dem ganzen Habitus nach als Mensch vor den Menschen erfunden worden sei. Paulus sage nicht „er nahm menschliche Natur an“, weil es ihm gerade um die Existenzform zu tun sei. Dass dieses Sein das Wesen der Menschlichkeit voraussetze, verstehe sich aber von selbst, so wie es sich von selbst verstehe, dass die μορφή θεοῦ die θεότης zur Voraussetzung habe. Die κένωσις habe folglich darin bestanden, dass Christus eine Existenzform mit der anderen vertauschte. Christus habe sich der Herrlichkeit der dem Wesen Gottes entsprechenden Herrlichkeitsgestalt, der μορφή θεοῦ, entleert, um die Erscheinung innerweltlicher Dienstbarkeit und Abhängigkeit (nämlich der Abhängigkeit von Gott), die μορφή δούλου, anzunehmen. Die κένωσις sei ein Akt freier Selbstverleugnung, der im Verzicht auf die göttliche, Christus als Gott zustehende Herrlichkeitsgestalt und in der Annahme der menschlich-beschränkten und bedingten Lebensgestalt bestanden habe.¹⁴⁵

Der Akt der Entäußerung werde dann noch durch die Aussage ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ näher charakterisiert.¹⁴⁶ Mit diesen Worten deute Paulus an, in welcher Weise Christus statt in der Knechtsgestalt auch hätte erscheinen können. Im Anschluss an Tholuck und Wiesinger versteht er das οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο als *non rapiendum sibi duxit* (= „er hielt es nicht für etwas an-sich-zu-reißendes“). Wiesinger bemerkt dazu:

„(...) er hielt es nicht für etwas, das er an sich reißen müsse, Gott gleich seyn. Damit fallen dann alle die Ausdeutungen dieser Worte weg, welche unter ἄρπαγμός eine res rapta verstehen, z.B. Christus habe das Gottgleichseyn nicht für etwas Usurpirtes erachtet, oder er habe es nicht, wie ein Räuber seine Beute, hartnäckig festhalten wollen, oder es nicht, wie ein Sieger seine Spolien, triumphirend zur Schau tragen wollen u.A.“¹⁴⁷

Demzufolge meine der Ausdruck τὸ εἶναι ἴσα θεῷ etwas, was Christus nicht schon zuvor besaß. Somit könne nicht darunter die μορφή θεοῦ zu verstehen sein, die Christus als Gott zustand. Der Ausdruck τὸ ἴσα εἶναι heiße auch nicht „Gott gleich sein“, sondern „auf eine Weise sein, wie Gott ist“. Folglich sei nicht wieder die göttliche Existenzweise selbst, sondern eine Gott gleiche Existenzweise gemeint. Dies sei diejenige Existenzform, in welcher Christus als Mensch hätte erscheinen können, das gottgleiche Sein, das er sofort hätte an sich

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd., S. 138-140.

¹⁴⁷ Wiesinger, August. *Die Briefe des Apostels Paulus an die Philipper, an Titus, Timotheus und Philemon*. Biblischer Commentar über sämmtliche (sic!) Schriften des Neuen Testaments. Hg. H. Olshausen, J.H.A. Ebrard, A. Wiesinger. Band 5. Königsberg: Unzer, 1850. S. 75.

nehmen und sich darin sehen lassen können. Diese Existenzform sei ihm aber erst nach Annahme der Knechtsgestalt und als Lohn des Gehorsams in ihr am Ende seines Weges zugefallen, wie Paulus in den Versen 9 und 10 deutlich mache. Im Anschluss an Hofmann versteht Thomasius auch diese Aussage als Charakterisierung der göttlichen Selbstbeschränkung: Statt die gottmenschliche Herrlichkeit, die ihn am Ende des Weges erwartete, an sich raffen zu wollen, habe Christus die ihm als Gott eignende göttliche Seinsgestalt mit der „knechtlichen“ vertauscht. Somit gehe die Menschwerdung nicht in der *assumptio naturae humanae* auf, sondern die Menschwerdung sei zugleich eine Entäußerung des Logos. Der dann folgende, mit dem Verb ἐταπείνωσεν eingeleitete Satz weise dann in das geschichtliche Leben des Erlösers hinein, in dem sich die Entäußerung des Logos fortsetze.

Ergänzend zu Phil 2,6ff verweist Thomasius schließlich noch auf 2. Kor 8,9. Der Reichtum, dessen sich Christus entäußert habe, sei seine göttliche Herrlichkeit gewesen, welche er ursprünglich besaß und um unsertwillen aufgegeben habe.¹⁴⁸ Ferner ergebe sich das aus den genannten Stellen Dargelegte auch „negativ“ aus der Reflexion über das geschichtliche Lebensbild Christi.¹⁴⁹ Ohne die Voraussetzung einer Selbstentäußerung des Göttlichen bleibe das geschichtliche Lebensbild Christi unbegreiflich. Es werde sogar zerstört, da entweder die Einheit der Person oder die Wahrheit des menschlichen Lebens Jesu verloren gehe. Hätte der Logos allwissend die Zeiten und Dinge durchschaut und allgegenwärtig und allmächtig das Universum regiert, dann läge dieses Bewusstsein und diese Machtübung außerhalb des Lk 2,40.52 ausgedrückten „allmählich aufdämmernden Kindesbewusstseins und Kindeslebens Jesu“. Durch diese „Duplicität“ des Bewusstseins und der Tätigkeiten werde die Einheit des Subjekts vernichtet. Gehe man davon aus, dass das Menschsein von der Empfängnis an in die „volle Aktuosität des göttlichen Bewusstseins und Lebens“ aufgenommen sei, bleibe zwar die persönliche Einheit gewahrt. Aber die Wahrheit des Kindesbewusstseins und der natürlichen Lebensentwicklung gehe zugrunde. Was die Evangelien darüber berichteten, erscheine dann nur noch wie ein äußerer Schein oder „wie ein bloßer Nichtgebrauch eines wirklichen seiner Menschheit eignenden göttlichen Wissens und Kennens für einzelne Momente oder Fälle“.¹⁵⁰ Offensichtlich hat Thomasius auch diese letztgenannte Auffassung noch im Blick, scheint ihr aber nicht viel abgewinnen zu können.

Als weiteres Beispiel führt er Mt 9,23 an. Gehe man nicht von einer Selbstbeschränkung des Logos aus, hätte der Erlöser, während er im Schiff schlief, nach seiner Gottheit gewacht

¹⁴⁸ Gottfried Thomasius, aaO., S. 140f.

¹⁴⁹ Ebd., S. 141ff.

¹⁵⁰ Ebd., S. 142.

und den Sturm selbst herbeigeführt und danach gestillt. Hätte der fleischgewordene Logos auch die Weltregierung und Weltherrschaft aktuell ausgeübt, dann löse sich das Wunder auf in einen bloßen Schein und die Einheit des Subjekts falle auseinander. Ja, Thomasius könne sich gar nicht denken, wie der Erlöser wirklich geschlafen haben soll, wenn die schlummernden Tiefen der menschlichen Person zugleich das helle, klare, wache Bewusstsein des Absoluten trage.

Und schließlich verweist Thomasius auf Mk 13,32. Hier bekenne der Erlöser, dass er den Tag des Endes nicht kenne, während der Vater ihn weiß. Hier sei ein wirkliches Nichtwissen ausgedrückt, welches den Besitz des Wissens ausschließe. Dieser Punkt hänge aufs engste mit dem Geheimnis der Heilsgeschichte zusammen. Sei damit folglich nicht auch angedeutet, dass der Menschgewordene die Momente der Heilsgeschichte nicht in ihrer zeitlichen Distinktion von einander kenne, sondern mehr nach Art einer prophetischen Anschauung, der sich das, was aufeinander folgt, in einem großen Gesamtbild darstellt? Und sage jene Aussage nicht auch ein anderes Verhältnis des menschgewordenen Sohnes zur göttlichen Regierung der Welt voraus? Wisse der Vater nicht allein das Ende, weil er des ganzen Verlaufs der Weltgeschichte mächtig sei?

Thomasius schließt seinen „Schriftbeweis“ für die von ihm dargestellte Lehre von der Selbstbeschränkung mit einer kühnen Forderung:

„Verhält es sich aber so, dann steht uns die Anerkennung einer solchen nicht mehr frei; die Schrift zwingt dazu. Und dass sie schon in den Akt der Menschwerdung selbst gesetzt werden müsse, das erweisen nicht nur die (...) angeführten Stellen, die ganze evangelische Darstellung fordert es.“¹⁵¹

Thomasius betrachtet seine Lehre von der Kenosis des Logos somit als reine Lehre der Heiligen Schrift, zu deren Annahme der schriftgläubige Christ folglich gezwungen sei. Wir wollen nun im Folgenden prüfen, inwieweit diese kühne Behauptung gerechtfertigt ist. Dazu wenden wir uns dem entscheidenden Schriftabschnitt über die Lehre von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu zu (Phil 2,5-11). Wir wollen anhand einer sorgfältigen Exegese des griechischen Urtextes prüfen, was der Heilige Geist uns an dieser Stelle wirklich durch den Apostel Paulus lehrt.

¹⁵¹ Ebd., S. 144.

5. Jesu Erniedrigung und Erhöhung – Exegese zu Philipper 2,5-11

5.1 Einleitende Vorarbeiten am deutschen Bibeltext

Philipper 2,5-11 (Revidierte Lutherbibel von 1984)

5 Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht: 6 Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, 7 sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. 8 Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. 9 Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, 10 dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, 11 und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.

5.1.1 Gedankenaufbau und Skopus des Textes

Paulus beginnt den Abschnitt Phil 2,5-11 mit einer Aufforderung, die an das vorher Gesagte (Phil 2,1-4) anknüpft: Die Philipper sollen untereinander so gesinnt sein, wie es der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht.¹⁵² Diese grundlegende Aufforderung erläutert Paulus dann, indem er den Philippern die Gesinnung und das Handeln Jesu als Vorbild vor Augen stellt.

Dazu beschreibt er zunächst die Entäußerung und Erniedrigung Jesu (Phil 2,6-8). Er bezeugt, dass Jesus in göttlicher Gestalt war (6a). Doch er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern er entäußert sich selbst (6b-7). Diese Entäußerung beschreibt Paulus dann näher als Annahme der Knechtsgestalt. Jesus wurde den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und wurde gehorsam bis zum Kreuzestod (8).

Daran anschließend beschreibt Paulus die Erhöhung, die Jesus infolge seiner Entäußerung und Erniedrigung zuteil geworden ist (Phil 2,9-11). Gott hat ihn erhöht und Jesus den Namen gegeben, der über allen Namen steht. Die Folge dieser Erhöhung ist, dass sich im Namen Jesu alle Knie beugen und alle Zungen Jesu Herrschaft zur Ehre Gottes bekennen sollen. Von daher kann man den Skopus der Perikope folgendermaßen formulieren: „Paulus ermahnt die Philipper, untereinander der Gesinnung Jesu zu folgen, der sich selbst entäußerte und erniedrigte und deshalb von Gott erhöht worden ist.“

5.1.2 Der engere Kontext der Perikope

In den vorangehenden Versen (Phil 2,1-4) ruft Paulus die Philipper zu Einmütigkeit und Eintracht auf. Er stellt fest, dass christliche Ermahnung, liebevoller Trost, geistliche Gemeinschaft und herzliche Liebe und Barmherzigkeit in der Gemeinde vorhanden sind. Nun

¹⁵² Luther übersetzte „Ein jeder sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war“.

sollen sie seine Freude durch Einmütigkeit und Eintracht vollkommen machen; sie sollen eines Sinnes sein und gleiche Liebe haben. Dazu sollen sich die Philipper um Demut und Uneigennützigkeit bemühen. Sie sollen nichts aus Eigennutz oder wegen eitler Ehre tun. Stattdessen sollen sie den Anderen höher achten als sich selbst. Sie sollen nicht nur auf das bedacht sein, was ihnen selbst dient, sondern auch auf das, was den Anderen dient.

Daran anknüpfend ruft Paulus die Philipper auf, der Gesinnung Jesu zu folgen (Phil 2,5-11). Er entäußerte und erniedrigte sich selbst bis zum Tod am Kreuz, damit wir verlorene Sünder selig werden können. Darum ist er von Gott erhöht worden. Sein Name steht nun über allen Namen, so dass sich alle Knie seinem Namen beugen und alle Zungen seine Herrschaft bekennen sollen.

In der Perikope, die auf unseren Abschnitt folgt, ermahnt Paulus die Philipper, auch in seiner Abwesenheit zu schaffen, dass sie selig werden. Das Wollen und Vollbringen wirkt Gott in ihnen. Sie sollen ohne Murren und Zweifel mitten unter einem verdorbenen Geschlecht ein makelloses Leben führen. Indem sie am Wort des Lebens festhalten, sollen sie als Lichter in der Welt scheinen. Dann hat Paulus nicht vergeblich gearbeitet und kann sich freuen, auch wenn er geopfert wird. Und die Philipper sollen sich mit ihm darüber freuen (Phil 2,12-18).

5.1.3 Der weitere Kontext

1. Einleitung (1,1-11)

- 1.1 Präskript (Verfasser, Empfänger und Gruß) 1,1-2
- 1.2 Die herzliche Verbundenheit und Glaubensgemeinschaft zwischen Paulus und den Philippnern (Dank und Fürbitte für die Gemeinde) 1,3-11

2. Hauptteil (1,12 -4,20)

- 2.1 Die Freude des Paulus in seiner Gefangenschaft 1,12-26
 - 2.1.1 Die Gefangenschaft ist zur Förderung des Evangeliums geraten 12-18a
 - 2.1.2 Die Gefangenschaft wird für Paulus zum Heil ausgehen 18b-26
- 2.2 Ermutigung zu einem Lebenswandel würdig des Evangeliums Christi 1,27-2,30
 - 2.2.1 Einleitung 1,27-30
 - 2.2.2 Ermutigung zu Einmütigkeit und Eintracht 2,1-11
 - 2.2.3 Schaffet, dass ihr selig werdet mit Furcht und Zittern 2,12-18
 - 2.2.4 Zwei selbstlose Vorbilder für die Gemeinde 2,19-30
 - 2.2.4.1 Timotheus 19-24
 - 2.2.4.2 Epaphroditus 25-30
- 2.3 Die Rechtfertigung durch den Glauben ohne Werke des Gesetzes 3,1-11
- 2.4 Leben in himmlischer Gesinnung 3,12-21
- 2.5 Steht fest in dem Herrn! 4,1-9
- 2.6 Dank für die Gabe der Gemeinde 4,10-20

3. Schluss 4,21-23

5.2 Exegetische Einzeluntersuchungen

5.2.1 Textkritik

5.2.1.1 Philipper 2,5

In Vers 5 fügen P⁴⁶ (um 200 n.Chr.), Codex Sinaiticus (2. Korrektur), Codex Claromontanus (6. Jh.), Codex Augiensis (9. Jh.), Codex Boernerianus (9. Jh.), die Majuskeln 075 und 0278, Minuskeln 1739 und 1881, der Mehrheitstext, altlateinische und Vulgatahandschriften sowie die Bearbeitung des syrischen Textes durch Thomas von Harkel¹⁵³ nach dem Demonstrativpronomen τοῦτο noch die Konjunktion γάρ ein. Nur Minuskel 2492 und wenige andere haben stattdessen die Konjunktion οὖν. Ursprünglich dürfte jedoch die kürzeste Lesart ohne eingefügte Konjunktion sein, die durch die ursprüngliche Fassung des Codex Sinaiticus (4. Jh.; Repräsentant des Alexandrinischen Texts), Codex Alexandrinus (5. Jh.), Codex Vaticanus (4. Jh., nach Aland die bedeutendste Majuskelhandschrift), Codex Ephraemi Syri rescriptus (5. Jh.), Codex Athous Laurensis (8./9. Jh.), die Minuskeln 33,81, 1241^s, 2464, 2495 und wenige andere, Altlateiner t, Manuskripte der Vulgata, die koptische Überlieferung sowie durch die Kirchenväter Origenes (gest. 254) und Augustinus (gest. 430) belegt ist.

Ferner lesen Codex Ephraemi Syri rescriptus (2. Korrektur), Codex Athous Laurensis, die Majuskeln 075 und 0278, der Mehrheitstext und der Kirchenvater Origenes als Prädikat die Verbform φρονεῖσθω. Dabei handelt es sich um die 3. Person Singular, Präsens Imperativ Medium oder Passiv von φρονέω, so dass man die Aussage „Es soll sich der Sinn in/unter euch auf dieses richten“ oder „Lasst auf dies den Sinn in/unter euch gerichtet sein“ übersetzen müsste. Die von Aland bevorzugte Lesart φρονεῖτε ist jedoch aufgrund ihrer guten und frühen Bezeugung als ursprüngliche Lesart vorzuziehen. Belegt wird sie von P⁴⁶, Codex Sinaiticus, Codex Alexandrinus, Codex Vaticanus, der ursprünglichen Fassung des Codex Ephraemi Syri rescriptus, Codex Claromontanus, Codex Augiensis, Codex Boernerianus, den Minuskeln 33,81, 1175, 1739, 1881 und wenigen anderen, der altlateinischen Überlieferung und der syrischen Überlieferung.¹⁵⁴

¹⁵³ Der Mönch Thomas von Harqel unterzog 616 n.Chr. im Kloster Enaton (nahe bei Alexandria) die sog. „Philoxeniana“, eine ältere syrische Übersetzung des Neuen Testaments, einer Revision. Vgl. dazu: Aland, Kurt und Barbara. *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*. 2. ergänzte und erweiterte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989. S. 204.

¹⁵⁴ *Novum Testamentum Graece*. Hg. Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo Martini, Bruce Metzger. 27. revid. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. S. 517.

5.2.1.2 Philipper 2,6

Zu Philipper 2,6 gibt es zwar keine Variante in den Handschriften des Neuen Testaments. Reinach¹⁵⁵ hat jedoch vorgeschlagen, die Aussage οὐχ ἀρπαγμὸν in **οὐκ ἀπράγμων** zu ändern. Das nicht im Neuen Testament vorkommende Adjektiv ἀπράγμων bedeutet „geschäftlos“, „untätig“, „müßig“, „frei von Staatsgeschäften“, „friedliebend“, „frei von Mühen“, „mühelos“, „behaglich“. Im Neutrum substantiviert bezeichnet es die „Untätigkeit“.¹⁵⁶ Nach dieser vorgeschlagenen Konjektur wollte Paulus also sagen, dass Christus es nicht für eine „Untätigkeit“ erachtete, Gott gleich zu sein. Da es für diese vorgeschlagene Textänderung aber keinerlei Beleg in den Handschriften des Neuen Testaments gibt, handelt es sich hier um eine unbegründete Spekulation, die aufgrund des Handschriftenbefundes deutlich abzuweisen ist.¹⁵⁷

5.2.1.3 Philipper 2,7

Einige Handschriften haben in Philipper 2,7 den Plural ἀνθρώπων durch den Genitiv Singular ἀνθρώπου ersetzt. Belegt wird diese abweichende Lesart von P⁴⁶ (um 200 n.Chr.), der altlateinischen Handschrift t (7.-11. Jh.), einigen Manuskripten der Vulgata, dem Häretiker Marcion nach Tertullian (2. Jh.) und von Cyprian (gest. 258). Demzufolge kann diese Lesart zwar einige frühe Zeugen für sich beanspruchen, ist aber insgesamt nur sehr schwach belegt. Von daher dürfte der Genitiv Plural ἀνθρώπων, der von allen anderen Textzeugen belegt ist, die ursprüngliche Lesart sein.¹⁵⁸

5.2.1.4 Philipper 2,9

Der Artikel το fehlt in einer ganzen Reihe von Handschriften vor dem Substantiv ὄνομα. Nach dieser Variante müsste der Text übersetzt werden „Deswegen hat auch Gott ihn erhöht und hat ihm einen Namen gegeben, der über allen Namen steht“. Belegt wird diese kürzere Lesart von Codex Claromontanus (6. Jh.), Codex Augiensis (9.Jh.), Codex Boernerianus (9.Jh.), Codex Athous Laurensis (8./9.Jh.), den Majuskeln 075 und 0278, Minuskel 1881, dem Mehrheitstext und von Theodotus, dem Gnostiker (Clemens ex Theodoto). Die längere Lesart findet sich bereits in P⁴⁶ (um 200 n.Chr.), ferner im Codex Sinaiticus (4. Jh.,

¹⁵⁵ Salomon Reinach (1858-1932) war ein französischer Archäologe, fruchtbarer Schriftsteller und rationalistisch-humanitär ausgerichteter Religionsforscher. Vgl. Goldammer, K. *Reinach, Salomon*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. 3. völlig neu bearbeitete Aufl. Hg. Kurt Galling [u.a.]. Band 5. Tübingen: Mohr, 1961. 945.

¹⁵⁶ Gemoll, Wilhelm. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. Durchgesehen und erweitert von Karl Vretska. 9. Aufl. München: Oldenbourg, 1991. S. 116.

¹⁵⁷ *Novum Testamentum Graece*, S. 517.

¹⁵⁸ Ebd., S. 518.

Alexandrinischer Text), Codex Alexandrinus (5. Jh.), Codex Vaticanus (4. Jh., nach Aland die bedeutendste Majuskelhandschrift), Codex Ephraemi Syri Rescriptus (5. Jh.) wie auch in den Minuskeln 33, 629, 1175, 1739 und wenigen anderen. Die längere Lesart ist demnach schon früh und durch viele hochwertige Textzeugen belegt und von daher als ursprüngliche Lesart anzusehen.¹⁵⁹

5.2.1.5 Philipper 2,11

Eine größere Zahl von Handschriften liest anstelle der Verbform ἐξομολογήσῃται wie in der ähnlichen Aussage von Röm 14,11 die 3. Person Singular, Indikativ Futur Medium **ἐξομολογήσεται**. Nach dieser Variante muss die Aussage übersetzt werden „(...) und jede Zunge wird bekennen (...)“. Belegt wird diese abweichende Lesart von Codex Alexandrinus, Codex Ephraemi Syri Rescriptus, Codex Claromontanus, Codex Augiensis (in der ursprünglichen Fassung), Codex Boernerianus, Codex Mosquensis (9. Jh.), Codex Angelicus (9. Jh.), Codex Porfirianus (9. Jh.), Codex Athous Laurensis (wie es scheint), den Majuskeln 075 und 0278, den Minuskeln 6, 33, 81, 365, 630*, 1175, 1241¹, 1505, 1739, 1881, 2464 und vielen anderen sowie von einer Alternativlesart des Kirchenvaters Irenäus (2. Jh.). P⁴⁶ (um 200 n.Chr.), Codex Sinaiticus (4. Jh., Alexandrinischer Text), Codex Vaticanus (4. Jh., nach Aland die bedeutendste Majuskelhandschrift), die korrigierte Fassung des Codex Augiensis, die Minuskel 104, 323, 2495 und viele andere sowie die Kirchenväter Irenäus und Clemens bezeugen jedoch an dieser Stelle die Verbform ἐξομολογήσῃται. Dabei handelt es sich um die 3. Person Singular, Konjunktiv Aorist Medium von ἐξομολογέω. Nach dieser Lesart muss die Aussage übersetzt werden: „(...) und jede Zunge soll bekennen“. Offensichtlich handelt es sich hierbei um die ursprüngliche Lesart, die durch frühere und hochwertigere Textzeugen belegt ist. Wahrscheinlich wurde sie später durch den Indikativ Futur ersetzt, um die Aussage an die ähnliche Aussage von Röm 14,11 anzugleichen.

Ferner lesen Codex Augiensis, Codex Boernerianus, eine Korrektur des Codex Alexandrinus (scheinbar), Minuskel 1505* und wenige andere, die altlateinischen Handschriften b (8./9. Jh.) und g (9. Jh.), eine Handschrift der Vulgata, ein sahidisches Manuskript und ein Teil der lateinischen Überlieferung des Origines κύριος Ἰησοῦς. Lediglich der Codex Mosquensis liest Χριστὸς κύριος. Ursprünglich dürfte jedoch die von Aland bevorzugte Lesart κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς sein, da sie von allen anderen Handschriften des Neuen Testaments belegt ist.¹⁶⁰

¹⁵⁹ *Novum Testamentum Graece*, S. 518.

¹⁶⁰ Ebd.

5.2.1.6 Zusammenfassung

Nach Analyse des textkritischen Apparates ergibt sich an keiner Stelle die Notwendigkeit, vom Text des *Novum Testamentum Graece* abzuweichen. Es finden sich zwar vereinzelt einige abweichende Lesarten in den Handschriften, die aber allesamt als sekundäre Lesarten einzustufen sind. Wir werden folglich den Text der 27. Aufl. des *Novum Testamentum Graece* für die folgende Übersetzung und Exegese zur Grundlage nehmen.

5.2.2 **Übersetzung**

(5) Seid unter euch¹⁶¹ auf dieses gesinnt, was auch in Christus Jesus (war), (6) der, obwohl er in Gestalt Gottes war, es nicht für eine Beute¹⁶² hielt, Gott gleich zu sein, (7) sondern er entäußerte sich selbst, indem er eine Gestalt des Knechtes annahm, um in Gleichheit¹⁶³ der Menschen zu sein; und um¹⁶⁴ in äußerer Erscheinung¹⁶⁵ wie ein Mensch erfunden zu werden, (8) erniedrigte er sich selbst, indem er gehorsam wurde bis zum Tod, aber zum Tode des Kreuzes.

(9) Deswegen erhöhte Gott ihn auch hoch und gab ihm den Namen, der über alle Namen (ist), (10) damit durch¹⁶⁶ den Namen Jesu sich jedes himmlische, irdische und unterirdische Knie beuge¹⁶⁷ (11) und jede Zunge zur Ehre Gottes des Vaters¹⁶⁸ bekenne, dass Jesus Christus Herr (ist).

5.2.3 **Historische Analyse (Einleitungsfragen)**

5.2.3.1 Der Verfasser des Philipperbriefes

Gleich zu Beginn des Philipperbriefes, der wie alle Paulusbriefe formal nach dem Hellenistisch-Paulinischen Briefformular¹⁶⁹ aufgebaut ist, nennt sich Paulus neben seinem Mitarbeiter Timotheus namentlich als Verfasser des Briefes: „Paulus und Timotheus (Παῦλος καὶ Τιμόθεος), Knechte Christi Jesu, an alle Heiligen in Christus Jesus in Philippi samt den

¹⁶¹ Oder: „in euch“.

¹⁶² Oder: „ein Geraubtes“.

¹⁶³ Oder: „in Gestalt“.

¹⁶⁴ Oder: „während er in äußerer Erscheinung wie ein Mensch erfunden wurde“.

¹⁶⁵ Oder: „in Gestalt“.

¹⁶⁶ Oder: „in dem Namen“.

¹⁶⁷ Oder: „jedes Knie der Himmelsbewohner, Erdbewohner und unterirdischen Wesen“.

¹⁶⁸ Das εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς steht eigentlich am Ende der Aussage. Da es aber meines Erachtens auf Subjekt und Prädikat des Finalsatzes zu beziehen ist, habe ich es vorgezogen, um an dieser Stelle die Syntax durch die Übersetzung klarer zum Ausdruck zu bringen.

¹⁶⁹ Vgl. dazu: Stadelmann, Helge. *Schriftgemäß predigen: Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt*. 2. Aufl. Wuppertal und Zürich: Brockhaus, 1991. S. 123.

Bischöfen und Diakonen“ (Phil 1,1). Nur wenige Verse später wechselt Paulus allerdings in die 1. Person Singular: „Ich danke (εὐχαριστῶ) meinem Gott, sooft ich euer gedenke (...)“ (Phil 1,3). Und er gibt persönlich Auskunft über seine Situation in der Gefangenschaft: „Ich lasse euch aber wissen, liebe Brüder: Wie es um mich steht, das ist nur mehr zur Förderung des Evangeliums geraten“ (Phil 1,12). Daran wird deutlich, dass der Brief von Paulus verfasst wurde. Timotheus steht als Mitabsender gemeinsam mit Paulus für den Inhalt des Briefes ein, der jedoch durchweg von Paulus in der 1. Person Singular verfasst ist. Immer wieder wendet sich Paulus an die Philipper durch Aussagen in der 1. Person Singular (vgl. z.B. Phil 1,27; 2,2; 2,12; 3,1 u.v.a.). Und er dankt der Gemeinde im letzten Kapitel für die Unterstützung, die ihm in seiner Gefangenschaft durch die Philipper zuteil geworden ist (Phil 4,10ff). So kann aufgrund des inneren Zeugnisses des Philipperbriefes kein Zweifel daran bestehen, dass wir es hier mit einem echten Paulusbrief zu tun haben. Der Philipperbrief wurde durch den Apostel Paulus unter der wörtlichen Inspiration des Heiligen Geistes verfasst und von Timotheus, einem Mitarbeiter des Paulus, mit verantwortet.

Dieses innere Zeugnis des Philipperbriefes wird zudem durch das übereinstimmende Zeugnis der frühen Kirche bestätigt, welche den Philipperbrief zu den Homologumena rechnete. Bereits Clemens Romanus (um 95 n.Chr.) und möglicherweise auch schon Ignatius (gest. 117 n.Chr.) spielten auf den Philipperbrief an. Die Verfasserschaft durch Paulus wird von Polycarp, dem Kanon Muratori, Irenäus, Clemens Alexandrinus, Tertullian und Cyprian bestätigt.¹⁷⁰

Sogar von historisch-kritischen Theologen wird die paulinische Verfasserschaft des Philipperbriefes heute kaum noch in Zweifel gezogen, wie es noch im 19. Jahrhundert durch Baur und seine Schüler geschah.¹⁷¹ Allerdings wird die Einheitlichkeit des Philipperbriefes vielfach durch moderne Teilungshypothesen in Frage gestellt. Liberale Theologen gehen davon aus, dass der Philipperbrief eigentlich aus drei unterschiedlichen Briefen zusammengesetzt wäre: Brief A („Dankbrief“, Phil 4,10-20), Brief B (Phil 1,1-3,1 und 4,21-23) und Brief C („Kampfbrief“, Phil 3,2-4,1). Die verbleibenden Verse Phil 4:2-9 werden unterschiedlich einem der drei Briefe zugeteilt.¹⁷² Im Wesentlichen werden diese

¹⁷⁰ Mauerhofer, Erich. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Bearb. David Gysel. 3. Aufl. Band 2. Nürnberg und Hamburg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft und Reformatorischer Verlag Beese, 2004. S. 153f.

¹⁷¹ Ebd., S. 154.

¹⁷² Philipp Vielhauer. *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*. De Gruyter Lehrbuch. Nachdruck der 2. Aufl.. Berlin and New York: de Gruyter, 1985. S. 163. Willi Marxsen. *Einleitung in das Neue Testament: Eine Einführung in ihre Probleme*. 2. Aufl.. Gütersloh: Mohn, 1964. S. 59. Marxsen nimmt Phil 4,4-7 zu „Brief B“ und Phil 4:2-3.8-9 zu „Brief C“. Vielhauer wiederum rechnet Phil 4,4-9 zu „Brief B“ und Phil 4,2-3 zu „Brief C“.

Teilungshypothesen durch Auffälligkeiten im Stil des Briefes begründet. Demgegenüber hält der konservative Neutestamentler Erich Mauerhofer zu Recht daran fest, dass der Philipperbrief so von Paulus verfasst wurde, wie er uns heute in unserer Bibel vorliegt, und nennt dafür folgende Argumente: 1.) Der Brief ist keine systematische Abhandlung. Darum können Themen beiseitegelegt und später wieder aufgenommen werden, so dass auch Übergänge zu anderen Themen zu finden sind. 2.) Inhaltliche und stilistische Zusammenhänge ziehen sich durch den ganzen Philipperbrief und belegen seine Einheitlichkeit (z.B. Hinweise auf die Gefangenschaft des Paulus). 3.) Alle Handschriften des Neuen Testaments enthalten den Philipperbrief in der uns noch heute vorliegenden Form.¹⁷³ Von daher halten wir mit Mauerhofer daran fest, dass der Philipperbrief so, wie er uns heute in unserer Bibel vorliegt, durch den Apostel Paulus unter der wörtlichen Inspiration des Heiligen Geistes verfasst wurde.

5.2.3.2 Die Empfänger des Philipperbriefes

Paulus richtet den Philipperbrief an „alle Heiligen in Christus Jesus in Philippi samt den Bischöfen und Diakonen“ (Phil 1,1). Die ursprünglichen Empfänger dieses Briefes waren also die Christen der Gemeinde Philippi, die hier gemeinsam mit den Leitern der Gemeinde (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις) angesprochen werden.

Die **Stadt Philippi** war in römischer Zeit durch die berühmte „Via Egnatia“ mit der Hafenstadt Neapolis verbunden, von der es etwa 15 km in nordöstlicher Richtung entfernt lag. Die Gegend um das spätere Philippi war ursprünglich von den Thrakern bewohnt. 437 v.Chr. errichteten jedoch die Athener in Amphipolis eine Kolonie. Und der aus Athen verbannte Redner Kallistratos gründete um 360 v.Chr. von der Insel Thassos aus „Krenides“ (d.h. „kleine Quellen“), was möglicherweise der ursprüngliche Name der späteren Stadt Philippi war. Wahrscheinlich brachte sich dann Philipp II. von Mazedonien 356 v.Chr. in den Besitz des Ortes und benannte ihn nach sich selbst um in „Philippi“. Er befestigte den Ort und siedelte viele Neubürger dort an. Ferner beutete er die reichen Goldminen im nahegelegenen Simvolon-Gebirge aus, um auf diese Weise seine Eroberungskriege zu finanzieren. Die großen Wälder der Gegend lieferten Holz für den Schiffsbau. Nach der Schlacht von Pydna (168 v.Chr.) kam Philippi unter römische Herrschaft. Später sank die Stadt zu einer unbedeutenden Siedlung herab, nachdem die Goldvorkommen erschöpft waren. Doch 42 v.Chr. kam es ca. 3 km westlich von Philippi zur Entscheidungsschlacht zwischen den Cäsar-Mördern Brutus und Cassius und den damals noch verbündeten Antonius und Octavian. Mit

¹⁷³ Ebd., S. 155-157.

dem Sieg der zuletzt Genannten war das Ende der römischen Republik besiegelt und der Weg zur Alleinherrschaft der Kaiser frei. Zur Erinnerung an diesen Sieg wurde Philippi mit dem lateinischen Namen *Colonia Victrix Philippensium* in eine römische Kolonie umgewandelt und viele Militärveteranen dort angesiedelt. Im Gedenken an Julius Cäsar wurde die Kolonie 31 v.Chr. in *Colonia Iulia Philippensis* und dann noch einmal 27 n.Chr. in *Colonia Augusta Iulia (Victrix) Philippensium* umbenannt. Dadurch wollte Augustus zum Ausdruck bringen, dass er seine Sache mit der des Cäsar identifizierte. Als Militärkolonie erhielt Philippi zusammen mit anderen Privilegien (u.a. Steuerfreiheit) das italische Recht (*ius Italicum*), d.h. es wurde rechtlich behandelt, als ob es in Italien läge. Die Bevölkerung bestand zu neutestamentlicher Zeit mehrheitlich aus italischen Einwanderern. Der übrige Teil setzte sich aus Griechen, hellenisierten Thrakern und einigen zugezogenen Orientalen zusammen.¹⁷⁴

Paulus gelangte nach einer besonderen Berufung (Apg 16,9f) während der **zweiten Missionsreise** nach Philippi. Dort gab es zwar anscheinend keine Synagoge, doch am Fluss vor der Stadt versammelten sich Juden zum Gebet (Apg 16,13). Durch die Verkündigung des Paulus kam zunächst Lydia zum Glauben, eine gottesfürchtige Ppurhändlerin aus Thyatira. Nachdem sie mit ihrem Haus getauft war, nahm sie Paulus und seine Mitarbeiter als Gäste bei sich auf. Später befreite Paulus eine Magd von einem bösen Geist, der sie zur Vorhersage der Zukunft befähigt hat. Die folgende Verhaftung und die wunderbare Befreiung aus der Haft führten zur Bekehrung des Kerkermeisters, der mit den Seinen noch in der gleichen Nacht getauft wurde (Apg 16,23ff). Paulus und seine Mitarbeiter wurden von den Behörden der Stadt jedoch gebeten, die Stadt zu verlassen, und zogen daraufhin weiter nach Thessalonich. Doch während der 3. Missionsreise besuchte Paulus noch einmal die Gemeinde in Philippi (Apg 20,2.6). Mauerhofer bemerkt dazu:

„Er pflegte weiterhin einen regen Kontakt mit der Gemeinde und wurde durch sie mehr als durch andere Gemeinden unterstützt, so z.B. zweimal, als Paulus in Thessalonich war (vgl. Phil 4,10ff). Die Philipper-Gemeinde sandte auch nach Rom einen Gesandten, Epaphroditus, mit einer Gabe für den gefangenen Paulus (Phil 4,18).“¹⁷⁵

Die herzliche Verbundenheit mit der Gemeinde ist durchweg im Philipperbrief spürbar. Paulus weiß sich mit den dortigen Christen nicht nur im Glauben einig. Sie sind auch mit dem Apostel in herzlicher Weise verbunden und unterstützen seine Verkündigungsarbeit durch ihre Liebesgaben.

¹⁷⁴ Riesner, R. *Philippi*. In: „Das große Bibellexikon“. Hg. Helmut Burkhardt, Fritz Grünzweig, Fritz Laubach, Gerhard Maier. 2. Aufl. Band 3. Gießen und Wuppertal: Brunnen und Brockhaus, 1990. 1196.

¹⁷⁵ Erich Mauerhofer, aaO., S. 153.

5.2.3.3 Abfassungsort und Abfassungszeit des Philipperbriefes

Paulus bringt an mehreren Stellen des Philipperbriefes deutlich zum Ausdruck, dass er sich zum Zeitpunkt der Abfassung in Gefangenschaft befindet. So bezeugt er den Philippern gleich zu Beginn des Briefes: „Wie es denn recht und billig ist, dass ich so von euch allen denke, weil ich euch in meinem Herzen habe, die ihr alle mit mir an der Gnade teilhabt in meiner Gefangenschaft (ἐν τε τοῖς δεσμοῖς μου) und wenn ich das Evangelium verteidige und bekräftige“ (Phil 1,7). Dabei kann er positiv berichten, dass seine Gefangenschaft zur Ausbreitung des Evangeliums beigetragen hat: „Ich lasse euch aber wissen, liebe Brüder: Wie es um mich steht, das ist nur mehr zur Förderung des Evangeliums geraten. Denn dass ich meine Fesseln für Christus trage, das ist im ganzen Prätorium und bei allen andern offenbar geworden“ (Phil 1,12f) Durch das Vorbild des Paulus haben sich Mitchristen ermutigen lassen, kühner das Evangelium weiterzugeben. Allerdings tun dies manche offensichtlich auch aus zweifelhaften Motiven (vgl. Phil 1,14-18a). Der Apostel weiß auch, dass diese Gefangenschaft für ihn zum Heil ausgehen wird, unabhängig davon, ob er den Tod findet oder weiterleben wird (Phil 1,18b-26). Auch im weiteren Verlauf des Briefes spricht Paulus davon, dass er möglicherweise geopfert wird „bei dem Opfer und Gottesdienst eures Glaubens“ (Phil 2,17). Darüber sollen die Philipper jedoch nicht traurig sein, sondern sie sollen sich gemeinsam mit Paulus darüber freuen. Paulus vertraut aber darauf, dass er bald selber die Philipper besuchen kann (Phil 2,24). Und er hat Epaphroditus nach Philippi zurückgesandt, der Paulus im Auftrag der Gemeinde beigestanden hat und dabei offensichtlich schwer erkrankte. Inzwischen ist er genesen und soll nun von der Gemeinde mit Freude aufgenommen und in Ehren gehalten werden (Phil 2,25-30). Und schließlich dankt Paulus der Gemeinde, dass sie sich seiner Bedrängnis (θλίψει) angenommen und Paulus durch eine besondere Gabe unterstützt hat (Phil 4,10-20). Er fügt Grüße an die Philipper an, wobei er ausdrücklich hinzufügt: „Es grüßen euch alle Heiligen, besonders aber die aus dem Haus des Kaisers“ (οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας) (Phil 4,22).

Infolge dieser zahlreichen Hinweise ist der Philipperbrief vollkommen zu Recht zu den vier Gefangenschaftsbriefen des Paulus gerechnet worden (Epheserbrief, Kolosserbrief, Philemonbrief und Philipperbrief). Abfassungszeit und Abfassungsort des Philipperbriefes hängen folglich mit der Frage zusammen, welche Gefangenschaft des Paulus in diesen Briefen vorausgesetzt ist. Nimmt man alle Hinweise des Philipperbriefes zusammen, spricht vieles dafür, dass Paulus diesen Brief während der Gefangenschaft in Rom verfasst hat. Nach der längeren Haft in Cäsarea (Apg 23,23-26,32) und der Überführung nach Rom (Apg 27-28)

wartet Paulus in der Hauptstadt des römischen Reiches auf den Prozess vor dem Kaiser, auf den er sich vor dem Statthalter in Cäsarea berufen hat (vgl. Apg 25,11). Dieser Prozess kann sowohl mit einem Freispruch wie auch mit einer Verurteilung und Hinrichtung des Apostels enden. Rainer Riesner bemerkt zu dem Ausdruck $\pi\rho\alpha\iota\tau\omega\rho\acute{\iota}\omega$:

„Das griech. *praitorion* ist ein Lehnwort vom latein. *praetorium* und meint ursprünglich das Zelt des Militärbefehlshabers (*praetor*) im Feldlager. Später wurde der Ausdruck zur Bezeichnung der offiziellen Residenz röm. Statthalter, die sie nach Möglichkeit in den Königspalästen unterworfenen Länder einrichteten (...), um so die Überlegenheit des Imperiums zu demonstrieren.“¹⁷⁶

In diesem Sinn wird beispielsweise der Palast des Präfekten Felix, in dem Paulus in Cäsarea gefangen war, als „Prätorium“ ($\tau\hat{\omega}\ \pi\rho\alpha\iota\tau\omega\rho\acute{\iota}\omega$) bezeichnet. Zu der Aussage „im ganzen Prätorium und bei allen andern“ ($\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omicron}\lambda\omega\ \tau\hat{\omega}\ \pi\rho\alpha\iota\tau\omega\rho\acute{\iota}\omega\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \lambda\omicron\iota\pi\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$) in Phil 1,13 stellt Riesner fest:

„Hier ist offenbar in erster Linie an die Garnison des P(rätorium)s gedacht (...). An welchem Ort sich dieses selbst befand, hängt davon ab, wo der Philipper-Brief geschrieben wurde. Entscheidet man sich für Caesarea, handelte es sich um a. [= das Prätorium des Präfekten Felix in Caesarea; HW]. Denkt man an Rom, so ist wohl die Prätorianergarde gemeint, die Leibwache des röm. Kaisers.“¹⁷⁷

Nimmt man zu dieser Beobachtung noch die Tatsache hinzu, dass Paulus Grüße aus dem Haus des Kaisers übermittelt (vgl. Phil 4,22), sprechen diese Fakten schon sehr deutlich für eine Abfassung in Rom. Zudem wird Rom auch in den Subscriptionen einiger alter Handschriften als Abfassungsort des Philipperbriefes genannt (z.B. im Codex Vaticanus [1. Korrektur], Majuskel 075, Minuskeln 1739 und 1881 und im Mehrheitstext).¹⁷⁸

Trotzdem ist Rom als Abfassungsort des Philipperbriefes (und anderer Gefangenschaftsbriefe) in neuerer Zeit von verschiedenen Neutestamentlern in Frage gestellt worden. Einige haben stattdessen Ephesus als Abfassungsort vorgeschlagen, obwohl die Apostelgeschichte über keine Gefangenschaft des Paulus in Ephesus berichtet. Vertreter dieser Hypothese verweisen auf Stellen, die über Auseinandersetzungen und geistliche Kämpfe berichten, welche Paulus in Ephesus auszutragen hatte (Apg 19,9.33; 20,19; 21,27; 1. Kor 16,9). Man folgert, die Wirkungszeit in Ephesus sei für Paulus eine Zeit besonderer Gefahren gewesen (1. Kor 15,30ff; 2. Kor 1,8-10; Röm 16,4.7). Zudem berichten spätere Quellen, Paulus habe in Ephesus mit einem Löwen gekämpft und ein Gebäude in Ephesus sei als Gefängnis des

¹⁷⁶ Riesner, R. *Prätorium*. In: „Das große Bibellexikon“. Hg. Helmut Burkhardt, Fritz Grünzweig, Fritz Laubach, Gerhard Maier. 2. Aufl. Band 3. Gießen und Wuppertal: Brunnen und Brockhaus, 1990. 1221.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ *Novum Testamentum Graece*, S. 522.

Paulus bezeichnet worden. Ferner hält man es für wesentlich wahrscheinlicher, dass der Sklave Onesimus von seinem Heimatort Kolossä nach Ephesus geflohen sei. Ephesus lag erheblich näher als die viel weiter entfernte Hauptstadt Rom.¹⁷⁹ Paulus spricht auch in Phlm 22 von einem Besuch in Kolossä, der von Ephesus aus wesentlich wahrscheinlich wäre als von dem weit entfernten Rom. Auch die große Zahl von Mitarbeitern, die Paulus in den Gefangenschaftsbriefen erwähne, spreche eher für sein Wirken in Ephesus als für das Wirken des Paulus während der Gefangenschaft in Rom. Und schließlich verweist man darauf, dass der Philipperbrief auf eine häufige Kommunikation zwischen Paulus und der Gemeinde schließen lasse. Diese wiederholte Kommunikation sei erheblich wahrscheinlicher, wenn Paulus sich zu diesem Zeitpunkt in Ephesus befand.

Nichtsdestotrotz bleibt es eine Tatsache, dass im Neuen Testament keine Gefangenschaft des Paulus in Ephesus berichtet wird. Martin H. Franzmann weist darauf hin, dass die Aussage späterer Quellen über einen Kampf des Paulus mit einem Löwen wahrscheinlich auf einem Missverständnis der bildlichen Redeweise in 1. Kor 15,32 beruht.¹⁸⁰ Was die Flucht des Onesimus betrifft, kann man ebenso gut argumentieren, dass er viel sicherer war, wenn er sich weit von seinem Heimatort entfernte. Zudem konnte er in der Hauptstadt sicher gut untertauchen und die weite Reise dorthin ist keineswegs unmöglich, sofern er seinem Herrn auch Geld entwendet hatte.¹⁸¹ Ein Besuch des Paulus in Kolossä ist von Rom aus ebenso denkbar und die Frage, wie viele Mitarbeiter Paulus in Rom oder Ephesus zur Verfügung standen, kann heute bestenfalls in spekulativer Weise beantwortet werden.¹⁸² Auch die Häufigkeit der Kommunikation zwischen dem gefangenen Apostel und den Philippnern ist kein unwiderlegbarer Beweis für eine Gefangenschaft in Ephesus. Franzmann urteilt:

„This is no doubt the strongest argument for the Ephesian hypothesis. But this too is not an overwhelming argument. It has been conservatively estimated that the communications which had taken place between Paul and Philippi by the time of writing of the Letter to the Philippians need not have consumed more than six or seven months. They can be easily fitted into the two years of the Roman imprisonment. The journey between Philippi and Ephesus would require six or seven days, so that an imprisonment of considerable length would be necessary for the Ephesian hypothesis also.“¹⁸³

¹⁷⁹ Die Flucht des Sklaven Onesimus und seine Rückkehr zu seinem Herrn Philemon bilden den historischen Hintergrund des Philemonbriefes, der ebenfalls zu den Gefangenschaftsbriefen gerechnet wird.

¹⁸⁰ Franzmann, Martin H. *The Word Of The Lord Grows: A First Historical Introduction to the New Testament*. Missouri: Concordia Publishing House, 1961. S. 146.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Ebd., S. 147f.

Andere Neutestamentler wiederum halten Cäsarea für den Abfassungsort der Gefangenschaftsbriefe. Diese Hypothese hat für sich, dass die Heilige Schrift ausführlich über eine Gefangenschaft in Cäsarea berichtet. Dennoch urteilt Franzmann an dieser Stelle zu Recht:

„But this hypothesis really has very little to commend it. It is not likely that the runaway slave Onesimus would take refuge in a town like Caesarea, where he could hardly hope to escape detection. So far as we know, Paul never had any prospect of being released while at Caesarea, and he certainly never was in danger of being condemned and executed while there, something which Paul views as a distinct possibility in his Letter to the Philippians. Neither is it likely that Paul planned to visit his churches in Asia and Macedonia at this date; he was still turned Romeward and westward A.D. 56-58.“¹⁸⁴

Für Caesarea als möglichen Abfassungsort des Philipperbriefes könnte man ferner darauf verweisen, dass der Ausdruck $\pi\rho\alpha\iota\tau\omega\rho\acute{\iota}\omega$ den dortigen Palast des römischen Statthalters bezeichnen könnte, wie wir oben gesehen haben. Aber Paulus fügt ja am Ende des Briefes auch noch besondere Grüße aus dem Haus des Kaisers hinzu (Phil 4,22). Dazu bemerkt Gordon Fee in seiner Auslegung:

„(...) this little phrase joins with the mention of ‘Praetorian Guard’ in 1:13 as the strongest kind of evidence for the Roman origins of this letter. All objections to this must take the form of trying to gainsay a simple historical reality, namely, that both of these groups are especially ‘at home’ in Rome; whereas one must look under all kinds of ‘stones’ to turn up evidence for their existence in Ephesus or Caesarea. And to argue, as some do, that this does not necessarily mean the presence of Caesar’s household as such, but of people who were at one time members of that household, is both an unnatural reading of the text and fails to grasp the significance of this notation (...).“¹⁸⁵

Von daher halten wir an der traditionellen Ansicht fest, dass der Philipperbrief (wie die übrigen Gefangenschaftsbriefe) von Paulus während seiner ersten Gefangenschaft in Rom verfasst wurde. Es mag zwar durchaus gute Argumente für Ephesus oder Caesarea als möglichen Abfassungsort geben. Nimmt man jedoch alle Beobachtungen zusammen, ist es erheblich naheliegender, von Rom als Abfassungsort auszugehen. Dies passt am besten zu den Verhältnissen, die in der Apostelgeschichte von der Gefangenschaft des Paulus in Rom und Cäsarea berichtet werden. Und dies passt auch am besten zu den Aussagen des Philipperbriefes über die Situation, in der sich Paulus während der Abfassung des Briefes

¹⁸⁴ Ebd., S. 145.

¹⁸⁵ Fee, Gordon D. *Paul’s Letter to the Philippians*. The New International Commentary on the New Testament. Hg. N. Stonehouse, F. F. Bruce, G. Fee. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. S. 459.

befand. Paulus verfasste den Brief wahrscheinlich gegen Ende der ersten Gefangenschaft in Rom ca. 62 oder 63 n.Chr.¹⁸⁶

5.2.3.4 Anlass und Thema des Philipperbriefes

Der Philipperbrief wurde durch den Besuch des Epaphroditus veranlasst, der den gefangenen Apostel im Auftrag der Gemeinde in Rom aufsuchte und die Unterstützung der Gemeinde überbrachte. Wie es scheint, erkrankte er während seines Aufenthaltes in Rom lebensgefährlich. Nachdem er aber durch Gottes Hilfe wieder gesund geworden ist, sendet Paulus ihn mit einem Dank- und Antwortbrief nach Philippi zurück.¹⁸⁷ Paulus schreibt also zunächst einmal den Philipperbrief, um den dortigen Glaubensgeschwistern für ihre großzügige Gabe zu danken.

Von Epaphroditus hat Paulus aber auch einen Bericht über den Zustand der Gemeinde erhalten. Dieser Bericht war über weite Strecken positiv. Die Gemeinde hielt am wahren Glauben fest. Die Philipper führten einen christlichen Lebenswandel und waren bereit, für ihren Herrn zu leiden. Wie es scheint, waren sie weder durch Lehrkämpfe noch durch schwere Verfolgung bedrängt. Dennoch gab es Bereiche, in denen die Philipper Ermutigung benötigten. Paulus ermahnt sie durch den Philipperbrief zu Eintracht und Demut. Er warnt vor geistlichen Bedrohungen, von denen die Philipper umgeben sind. Und er ruft zwei Frauen der Gemeinde dazu auf, ihre Auseinandersetzungen in einer Gott wohlgefälligen Weise zu überwinden (Phil 4,2f). Durch viele praktische Anweisungen leitet er die Philipper zu einem Wachstum im Glauben und christlichen Leben an.

Ferner enthält der Philipperbrief auch manche persönliche Hinweise. Paulus informiert die Philipper über sein Ergehen während der Gefangenschaft und den Fortgang seines Prozesses. Er erklärt auch, warum er den nach seiner Krankheit genesenen Epaphroditus nach Philippi zurücksendet, damit er von der Gemeinde freundlich aufgenommen wird.

So kommen im Philipperbrief verschiedene Themen zur Sprache. Dennoch gibt es in all den einzelnen Fragen, die Paulus in diesem Brief anspricht, einen „roten Faden“, ein Thema, das die einzelnen Aussagen miteinander verbindet. Harlyn Kuschel schreibt im Kommentar der „People’s Bible“:

„The thread that holds together all the subjects that Paul treats in this very special epistle is the faith and joy in Christ that filled his heart. Joy in Christ, in fact, is the key thought of the entire epistle, the music that runs through it and the sunshine that radiates over it. The apostle had found the unique joy that comes only to those who

¹⁸⁶ Erich Mauerhofer, aaO., S. 163.

¹⁸⁷ *Lexikon zur Bibel*. Hg. F. Rienecker. 19. Gesamtaufl. Wuppertal und Zürich: Brockhaus und Gondrom, 1991. Sp. 345.

have been led by the Holy Spirit to rest their faith and hope in Christ. He was confident that nothing, not even the discouraging circumstances of his captivity, could take that joy away from him.”¹⁸⁸

¹⁸⁸ Kuschel, Harlyn J. *Philippians Colossians Philemon*. The People's Bibel. Hg. R. Ehlke, A. Panning, J. Albrecht. Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1986. S. 12.

5.2.4 Literarische Form

Seit Lohmeyer 1928 den Abschnitt Phil 2,6-11 erstmals als einen Hymnus bezeichnete, setzte sich unter Neutestamentlern die Überzeugung durch, dass man es hier mit einem alten Hymnus über Christus zu tun hat. Dafür werden im Wesentlichen vier Argumente angeführt: (1) Das einleitende ὅς in Phil 2,6 finde sich auch in anderen Abschnitten des Neuen Testaments, die als Hymnen über Christus aufgefasst werden (Kol 1,15.18; 1. Tim 3,16). (2) Der Abschnitt zeichne sich durch erhabene Sprache und rhythmische Qualität aus. (3) Die Struktur des Abschnitts erinnere an den Parallelismus semitischer Poesie. (4) Sprache und Struktur verleihe dem Abschnitt eine innere Geschlossenheit, grenze ihn aber zugleich von der gedanklichen Argumentation des Philipperbriefes an dieser Stelle ab.¹⁸⁹ Nachdem so der Abschnitt einmal als „Hymnus“ von seinem Kontext isoliert worden war, wurden bald einzelne Merkmale als „unpaulinisch“ bewertet. Am Ende bezeichnete man den gesamten Abschnitt als „vorpaulinisch“ oder „unpaulinisch“. Man erklärte, der Christushymnus sei ursprünglich aus dem heterodoxen Judentum, dem iranischen Mythos eines himmlischen Erlösers, dem hellenistischen (vor-christlichen) Gnostizismus, dem jüdischen Gnostizismus, den alttestamentlichen „Knecht“-Abschnitten, dem Genesisbericht Adams oder aus hellenistisch-jüdischen Weisheitsspekulationen hervorgegangen.¹⁹⁰

Gordon Fee¹⁹¹ argumentiert in seinem Kommentar jedoch überzeugend gegen die Annahme, dass es sich bei dem Abschnitt Phil 2,6-11 überhaupt um einen besonderen „Hymnus“ handelt: (1) Der angebliche semitische Parallelismus des Abschnittes unterscheidet sich von allen bekannten Beispielen hebräischen Psalmengesangs. (2) Erhabener Sprachstil muss nicht zwangsläufig bedeuten, dass man es in einem Abschnitt mit einem Hymnus zu tun hat. Paulus gebraucht stets einen erhabenen Sprachstil, wenn er das Werk Christi behandelt. (3) Der Gebrauch von ὅς in Phil 2,6 stimmt nicht präzise mit den angeblichen Parallelen überein. In Kol 1,15 bezieht sich das Relativpronomen zwar auf υἱοῦ in Kol 1,13. Doch handelt es sich nicht um eine glatte Verknüpfung des „Hymnus“ mit dem vorhergehenden Abschnitt. Und in 1Tim 3,16 ist das Relativpronomen mit dem Rest des Satzes in ungrammatischer Weise verbunden. In Phil 2,6 folgt das Relativpronomen jedoch, wie häufig im paulinischen Satzbau, unmittelbar auf sein Bezugswort (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ V. 5). (4) Die Sätze des Abschnittes sind trotz ihres erhabenen und rhythmischen Stils in perfekter, gewöhnlicher Prosa verfasst und folgen der typischen Argumentationsweise, wie man sie an vielen Stellen der Paulusbriefe findet – sogar an solchen Stellen, wo man nicht erwarten

¹⁸⁹ Vgl. dazu: Gordon Fee, aaO., S. 40.

¹⁹⁰ Ebd., S. 43f.

¹⁹¹ Ebd., S. 41f.

würde, dass Paulus Poesie zitiert oder einen Hymnus verfasst (vgl. 1Kor 1,22-25.26-28; 6,12f; 7,2-4 u.a.). (5) Sofern die einzelnen Aussagen als Bestandteile hebräischer Poesie verstanden werden, müssen etliche Aussagen als irregulär aufgefasst werden. Beispielsweise enthalten dann sechs Aussagen (V. 6 c, 8d, 9c, 10a, 10c, 11c) kein einziges Verb.

Ferner ist festzuhalten, dass Paulus zwar an vielen Stellen seiner Briefe Zitate einfügt, nämlich vor allem Belegstellen aus den Schriften des Alten Testaments. Dabei macht er aber gewöhnlich deutlich, dass es sich bei diesen Aussagen um Zitate handelt (vgl. Röm 3,5; 1. Kor 9,9). In Phil 2,6-11 gibt es jedoch im biblischen Text keinerlei Hinweis, dass es sich hier um „vorpaulinische“ oder gar „unpaulinische“ Aussagen handeln könnte. Der Abschnitt fügt sich entgegen der Annahme liberaler Neutestamentler auch wunderbar in den Gedankengang des Philipperbriefes ein, so dass der unvoreingenommene Bibelleser hier wohl kaum einen „Fremdkörper“ im Text vermuten würde. Mauerhofer trifft den Nagel auf den Kopf, wenn er über die stilkritischen Argumente liberaler Theologen zusammenfassend urteilt:

„Wir halten auch die Behauptungen, in *Phil 2,6-11* sei ein vorpaulinischer *Hymnus* zu finden, für *unhaltbar*, ohne dass wir im Rahmen dieses Buches eine genaue Untersuchung dieser Frage vornehmen können. Dass Paulus unter der Leitung des Heiligen Geistes durchaus auch poetische Abschnitte zu schreiben in der Lage war, beweisen Röm 8,31ff und 1. Kor 13.“¹⁹²

5.2.5 Analyse der Textstruktur

5.2.5.1 Kernsätze und untergeordnete Gedanken

Der Abschnitt beginnt in V. 5 mit einem einleitenden Hauptgedanken: τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν. Dem folgt als untergeordneter Gedanke ein Relativsatz (ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), der den einleitenden Gedanken erläutert. Daran schließt sich der Gedankengang von V. 6-8 an, der wiederum den Gedanken von V. 5b erklärt. Paulus zeigt, „was“ in Jesus war durch eine „negative“ Aussage (οὐχ ἠγήσατο) und zwei entgegengesetzte „positive“ Aussagen (ἐαυτὸν ἐκένωσεν, ἐταπείνωσεν ἐαυτὸν). Dem folgt der Gedankengang von V. 9-11, der sich wiederum an die Aussage von V. 6-8 anschließt. Hier bilden zunächst die einleitende Aussage διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερυψώσεν und der gleichgestellte zweite Gedanke ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα die Hauptgedanken des kurzen Abschnitts. Die beiden folgenden Verse 10+11 fügen als untergeordnete Gedanken die Absicht an, die Gott mit der Erhöhung Jesu verfolgte.

¹⁹² Erich Mauerhofer, aaO., S. 155.

5.2.5.2 Pronomen und Konjunktionen

Das einleitende **τοῦτο** in Vers 5 ist ein Demonstrativpronomen, verweist aber nicht auf das vorher Gesagte, sondern auf die folgende Aussage **ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ**. Die Philipper sollen ihren Sinn auf „das“ ausrichten, was auch im Heiland Jesus Christus zu finden war. Insofern hängt das Relativpronomen **ὁ** zum einen mit dem vorhergehenden Demonstrativpronomen **τοῦτο** zusammen, zum anderen verknüpft es die Aussage mit dem folgenden Gedankengang von V. 6-8. Hier erläutert Paulus, „was“ in Jesus Christus war.

Diese längere Aussage wird in V. 6 zunächst mit dem Relativpronomen **ὃς** eingeleitet, das sich auf das abschließende **ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ** am Ende von V. 5 bezieht. Paulus beschreibt zunächst, was nicht (**οὐχ**) in Jesus war: er hielt es nicht für einen „Raub“, eine „Beute“, Gott gleich zu sein. Die folgende Aussage in V. 7 wird durch die Konjunktion **ἀλλὰ** mit dem vorher Gesagten verknüpft. Dabei handelt es sich um eine nebenordnende (koordinierende), adversative Konjunktion. Sie leitet eine entgegengesetzte Aussage ein und ist nach einer Verneinung mit „sondern“ zu übersetzen.¹⁹³ Die dritte Aussage wird dann in V. 7b mit **καὶ** angeschlossen. Dabei handelt es sich um eine nebenordnende, kopulative Konjunktion, die mehrere Aussagen miteinander verbindet.¹⁹⁴ Dieser Aussage wird dann am Ende von V. 8 noch die kurze Aussage **θανάτου δὲ σταυροῦ** hinzugefügt. Bei der Konjunktion **δὲ** handelt es sich um eine koordinierende, adversative oder restriktive Konjunktion¹⁹⁵, die hier aber keinen Gegensatz ausdrückt, sondern den vorher erwähnten Tod Jesu als Kreuzestod genauer erklärt oder besonders betont.

Dem folgt als drittes der Gedankengang von V. 9-11, der mit der koordinierenden, konsekutiven Konjunktion **διὸ** eingeleitet wird.¹⁹⁶ Durch diese konsekutive Aussage beschreibt Paulus die Folge der Entäußerung und Erniedrigung: Jesus wurde von Gott erhöht. Mit der koordinierenden Konjunktion **καὶ** wird dann in V. 9b ein zweiter Gedanke mit dem Ersten verbunden, der dadurch ebenfalls konsekutiven Charakter erhält. Jesus wurde nicht nur von Gott erhöht, Gott hat ihm auch infolge der Entäußerung und Erniedrigung den Namen gegeben, der über allen Namen ist. Die Aussage von V. 10 wird dann durch die subordinierende Konjunktion **ἵνα** eingeleitet. Dabei handelt es sich um eine finale Konjunktion.¹⁹⁷ Paulus bringt zum Ausdruck, welche Absicht Gott damit verfolgte, dass er Jesus erhöht und ihm den Namen gegeben hat, der über allen Namen steht: jedes Knie soll

¹⁹³ Hoffmann, Ernst und von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Zweite, durchgesehen und ergänzte Aufl. Riechen: Immanuel, 1990. § 251 c.

¹⁹⁴ Ebd., § 251 a.

¹⁹⁵ Ebd., § 251 c.

¹⁹⁶ Ebd., § 251 e.

¹⁹⁷ Ebd., § 251 i.

sich vor Jesus beugen (πάν γόνυ κάμψη). Dieser ersten Absicht wird dann in Vers 11 durch die koordinierende Konjunktion **καί** eine weitere an die Seite gestellt: jede Zunge soll ein Bekenntnis ablegen (πάσα γλῶσσα ἑξομολογήσεται). Die folgende Konjunktion **ὅτι** ist abhängig von dem ἑξομολογήσεται und leitet demzufolge einen abhängigen Behauptungssatz ein.¹⁹⁸ Paulus nennt den Inhalt des Bekenntnisses, das jede Zunge ablegen soll, weil Gott Jesus erhöht und ihm den Namen über alle Namen gegeben hat: „Herr (ist) Jesus Christus“ (κύριος Ἰησοῦς Χριστός).

5.2.5.3 Verben

Bei **φρονεῖτε** (V. 5) handelt es sich um eine finite Verbform, die das Prädikat der grundlegenden Aussage angibt. Paulus fordert die Philipper dazu auf, ihren Sinn auf etwas auszurichten. Dabei bringt das Präsens einen andauernden, kontinuierlichen Aspekt zum Ausdruck.

Dem folgt in V. 6 als zweite finite Verbform das verneinte Prädikat **ἠγήσατο**, das durch die Zeitform des Aorists ein Geschehen in der Vergangenheit ausdrückt. Dem geht jedoch noch die Verbform **ὑπάρχων** voran. Dieses adverbiale Partizip Präsens Aktiv im Nominativ Singular Maskulinum ist auf das übergeordnete Prädikat ἠγήσατο bezogen. Es könnte konzessiv aufgefasst und mit „obwohl“ übersetzt werden. Ebenso kann es aber auch schlicht temporal gefasst werden und bringt dann als Partizip Präsens Gleichzeitigkeit zum Ausdruck. Demzufolge kann der Ausdruck auch übersetzt werden: „während er in Gestalt Gottes war“.¹⁹⁹ Die Verbform **εἶναι** ist der Infinitiv Präsens des Hilfsverbs εἶμι. Dieser ist hier aber mit dem Artikel τὸ konstruiert und bildet so im Satz ein Akkusativ-Objekt zu dem übergeordneten Verb ἠγήσατο. Das Verb ἠγέομαι ist demzufolge mit einem doppelten Akkusativ gebildet, nämlich mit einem Akkusativ des affizierten Objekts (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) und ein Prädikatsakkusativ (ἄρπαγμόν).

In Vers 7 wird das Prädikat durch die finite Verbform **ἐκένωσεν** ausgedrückt. Erneut geht es um ein Geschehen in der Vergangenheit, das durch den Indikativ Aorist beschrieben wird. Die folgende Verbform **λαβών** ist ein adverbiales Partizip Aorist Aktiv im Nominativ Singular Maskulinum. Es ist auf die übergeordnete Verbform ἐκένωσεν bezogen und von daher modal aufzufassen. Paulus beschreibt, auf welche Weise sich Christus entäußert hat, nämlich indem er eine Gestalt des Knechts annahm. Dem folgt dann ein weiteres adverbiales Partizip Aorist Medium im Nominativ Singular Maskulinum, das nicht durch eine

¹⁹⁸ Ebd., § 271 a.

¹⁹⁹ Ebd., § 232.

Konjunktion mit der vorhergehenden Aussage verbunden ist. Offensichtlich ist es jedoch auf das übergeordnete Verb ἐκένωσεν zu beziehen und beschreibt ebenfalls als modales Adverb die Art und Weise der Entäußerung Jesu („indem er in Gleichheit der Menschen war“). In Vers 7b folgt mit εὐρεθεὶς ein drittes adverbiales Partizip. Es handelt sich um das Partizip Aorist Passiv von εὐρίσκω im Nominativ Singular Maskulinum, das zumindest der Interpunktion nach auf das in V. 8 folgende übergeordnete Verb ἑταπείνωσεν zu beziehen ist. Für diese Beobachtung spricht auch, dass hier das Partizip nicht erneut asyndetisch mit der vorhergehenden Aussage verknüpft, sondern die Aussage durch ein καὶ an das vorhergehende angeschlossen ist. Allerdings ist zu beachten, dass die Interpunktion nicht zum ursprünglichen Text gehört, sondern erst in späterer Zeit durch die Einführung der Minuskelschrift dem Bibeltext beigegeben wurde. Und Georg Stöckhardt argumentiert ziemlich überzeugend, dass auch das dritte Partizip auf das vorhergehende übergeordnete Verb ἐκένωσεν bezogen werden sollte. Durch die beiden übergeordneten Verben wird das Satzgefüge von V. 6-8 klar strukturiert. Die beiden Aussagen ἐκένωσεν ἑαυτὸν und ἑταπείνωσεν ἑαυτὸν werden dann jeweils durch Partizipialsätze näher bestimmt. Die modalen Partizipien drücken aus, auf welche Weise Jesus sich selbst entäußert und sich selbst erniedrigt hat. Dagegen spricht auch nicht, dass in einem solchen Fall die Aussage von V. 8 ohne besondere Partikel an das Vorgehende angefügt ist. Vielmehr ist diese Tatsache sogar von entscheidender Bedeutung für die Aussage des Textes:

„Der zweite jener zwei Hauptsätze ‚Er erniedrigte sich selbst usw.‘ wird aber nun ohne Bindepartikel dem ersten nebengeordnet. Es heißt nicht: ‚und er erniedrigte sich selbst‘, auch nicht ‚dann erniedrigte er sich selbst.‘ Christi Selbsterniedrigung, sein Gehorsam läuft neben der Selbstentäußerung her. Das Eine ist dem Andern gleichzeitig.“²⁰⁰

Die Erniedrigung ist also keine Handlung, die erst zu einem späteren Zeitpunkt als die Selbstentäußerung stattfindet. Beides läuft gleichzeitig ab. Beide Aussagen stehen von der Struktur her auf einer Stufe und werden jeweils durch angefügte Partizipialaussagen erläutert. Von daher erscheint es naheliegender, das dritte Partizip noch auf das erste übergeordnete Verb ἐκένωσεν zu beziehen, anstatt es zu dem folgenden ἑταπείνωσεν zu nehmen.²⁰¹

So findet sich in V. 8 zunächst als Prädikat die finite Verbform ἑταπείνωσεν. Dabei handelt es sich um die 3. Person Singular, Indikativ Aorist Aktiv von ταπεινώω. Dem folgt dann wieder mit γενόμενος ein adverbiales Partizip Aorist Medium im Nominativ Singular

²⁰⁰ Georg Stöckhardt, aaO., 208.

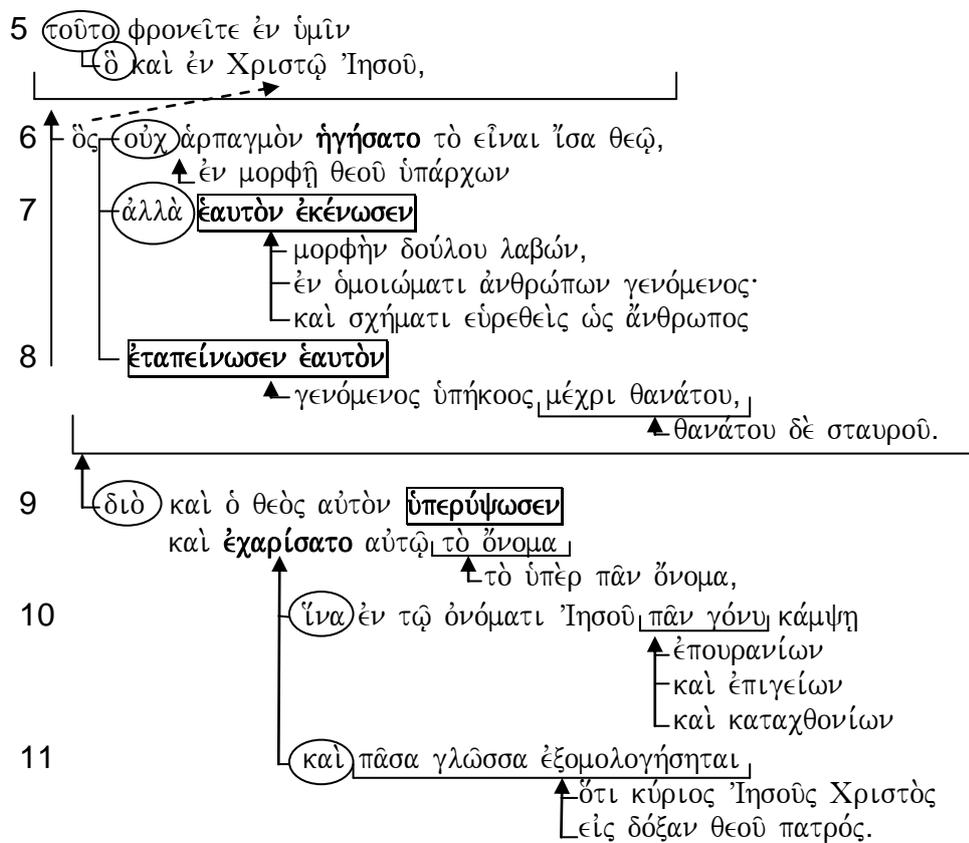
²⁰¹ Luther übersetzte: „(...) sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden, erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.“

Maskulinum. Es beschreibt in modaler Sinnrichtung die Art und Weise der Erniedrigung: Jesus erniedrigt sich, indem er gehorsam wurde, und dieser Gehorsam gipfelte in seinem Tod am Kreuz.

Mit **ὑπερύψωσεν** folgt dann in V. 9 erneut ein finites Verb zur Angabe des Prädikates. Dabei handelt es sich um die 3. Person Singular, Aorist Aktiv Indikativ von ὑπερυψόω. Anschließend an die Erniedrigung beschreibt Paulus nun die Erhöhung Jesu. Verbunden durch die nebenordnende Konjunktion καὶ wird diesem ersten Prädikat ein zweites an die Seite gestellt. Die Verbform ἐχαρίσαντο ist die 3. Person, Aorist Medium Indikativ von χαρίζομαι. Dem folgen dann in den Versen 10-11 zwei Verben im Konjunktiv (κάμψη und ἐξομολογήσεται). Sie sind durch das einleitende ἵνα mit dem Vorhergesagten verbunden und drücken die Absicht aus, die Gott mit der Erhöhung Jesu verbunden hat.

5.2.5.4 Textschaubild

Abschließend soll die Struktur des Abschnittes durch ein übersichtliches Schaubild graphisch dargestellt werden:



5.2.6 Begriffsanalyse und Einzelauslegung

5.2.6.1 Philipper 2,5

τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

Der Abschnitt, den man zu Recht als *sedes doctrinae* zur Lehre von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu versteht, beginnt eigentlich mit einer praktischen Ermahnung. Als gläubige Christen sollen sich die Philipper die Gesinnung Jesu zu eigen machen, die Paulus in den folgenden Versen näher beschreibt. Das Verb φρονέω bedeutet mit einem folgenden Akkusativ „den Sinn richten auf“ oder „bedacht sein auf“. So ruft uns Paulus in Kol 3,2 dazu auf, unseren Sinn nicht auf das, was auf Erden ist, auszurichten, sondern auf das, was „droben“ ist (τὰ ἄνω φρονεῖτε). Oder in Phil 3,19 sagt der Apostel über die Feinde des Kreuzes Christi: „Ihr Ende ist die Verdammnis, ihr Gott ist der Bauch, und ihre Ehre ist in ihrer Schande; sie sind irdisch gesinnt (οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες)“.²⁰² Der Modus des Imperativs bezeichnet eine apostolische Mahnung, wobei das Präsens einen durativen Aspekt zum Ausdruck bringt.²⁰³ Die Philipper sollen fortwährend, kontinuierlich ihren Sinn auf das ausrichten, was auch in Christus Jesus war.

Worauf die Philipper bedacht sein sollen, wird zunächst durch das einleitende Demonstrativpronomen τοῦτο angegeben, das dann durch den folgenden Relativsatz näher erläutert wird. Das Pronomen οὗτος bezieht sich zwar häufig zurück auf das, was vorher gesagt worden ist. Es wird aber auch öfter im Neuen Testament in Verbindung mit einem folgenden Relativum gebildet und bezieht sich dann nicht auf das vorhergehende, sondern auf die mit dem Relativum eingeleitete folgende Aussage. So fragen die Schriftgelehrten und Pharisäer, als Jesus dem Gelähmten die Vergebung seiner Sünden zugesprochen hat: „Wer ist der, dass er Gotteslästerungen redet (τίς ἐστὶν οὗτος ὃς λαλεῖ βλασφημίας)? Wer kann Sünden vergeben als allein Gott?“ (Lk 5,21). In diesem Fall bezieht sich οὗτος klar auf die mit dem Relativpronomen ὃς eingeleitete Aussage, die sich an das Demonstrativpronomen anschließt.²⁰⁴ In ähnlicher Weise wird in Phil 2,5 das im Akkusativ Singular Neutrum stehende Demonstrativpronomen τοῦτο durch den folgenden Relativsatz ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ erläutert: Die Philipper sollen den Sinn auf das ausrichten, was auch in Christus Jesus war. Die Präposition ἐν hat hier schlicht örtliche Bedeutung. Die in Jesus zu findende

²⁰² Bauer, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hg. Kurt und Barbara Aland. 6. völlig neu bearb. Aufl. Berlin und New York: de Gruyter, 1988. Sp. 1727

²⁰³ Hoffmann, Ernst und von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, § 194.

²⁰⁴ Walter Bauer, aaO., Sp. 1206.

Gesinnung, die Paulus in den folgenden Versen eindrücklich beschreibt, sollen sich die Philipper zum Vorbild nehmen und dann aus dieser Gesinnung heraus ihre Glaubensgeschwister höher achten als sich selbst und auf das bedacht sein, was dem Anderen dient (vgl. Phil 2,3f). Somit hat die Präposition ἐν auch in V. 5a örtliche Bedeutung, bezeichnet hier aber wohl die Gegenwart in einem bestimmten Kreis von Menschen: „unter euch“ (ἐν ὑμῖν). In ihrem Verhalten untereinander sollen die Philipper sich von der Gesinnung bestimmen lassen, die Jesus ihnen vorgelebt hat. Dabei ist Jesus nicht nur das perfekte Vorbild der selbstlosen Gesinnung, die sich die Philipper und wir Christen heute zu eigen machen sollen. Er ist auch die Quelle, aus der wir alleine die nötige Kraft zu einem solchen Leben in Demut und Liebe schöpfen können. Harlyn Kuschel schreibt:

„The attitude which accompanies triumph over self and results in true harmony among Christians is found perfectly in Christ. The more thoroughly believers come to know Christ, the more completely Christ and his love will fill their hearts. The more they are in Christ and Christ is in them, the more Christ-like and unselfish they will be in their attitudes and actions. So, by way of encouragement to Christians to adopt their Savior’s attitude as their own, Paul offers this magnificent description of the attitude of Christ.“²⁰⁵

5.2.6.2 Philipper 2,6

ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ,

Paulus beginnt nun in Vers 6, die Gesinnung Jesu, die sich die Philipper zu eigen machen sollen, näher zu beschreiben. Das einleitende ὅς bildet das Subjekt für die gesamte Aussage in Phil 2,6-8. Das Relativpronomen nimmt Bezug auf Χριστῷ Ἰησοῦ am Ende von V. 5. Paulus führt also in den kommenden Versen vor Augen, wodurch die selbstlose Gesinnung Jesu deutlich geworden ist, die sich die Philipper zum Vorbild nehmen sollen.

In der Auseinandersetzung mit Gottfried Thomasius und den übrigen Kenotikern ist hier zunächst genauer zu klären, was unter dem Subjekt dieser Verse zu verstehen ist: Bezeichnet das Relativpronomen ὅς in unserem Abschnitt den ewigen Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung (λόγος ἄσαρκος), oder ist damit der menschengewordene Gottessohn (λόγος ἐνσαρκος) gemeint? Thomasius sieht sehr wohl, dass aufgrund des Zusammenhangs nur der menschengewordene Gottessohn gemeint sein kann:

„Paulus stellt C h r i s t u m als Beispiel der Selbstverleugnung hin, und zwar nicht nach einem einzelnen Moment seines Lebens, sondern so, dass er alle unter den Begriff der Selbstverleugnung fallenden Momente seines Tuns zusammenfasst, von

²⁰⁵ Harlyn Kuschel, aaO., S. 42

der Annahme der Knechtsgestalt (was sie auch immer sei) an bis zum Kreuzestod. Er meint also den historischen Christus.²⁰⁶

Trotzdem bezieht Thomasius dann entgegen der eben gemachten Feststellung die Aussagen in Phil 2,6f auf die Menschwerdung Jesu. Dazu verweist er auf 1. Kor 8,6; Kol 1,13; Hebr 1,1-3 oder 1. Kor 10,4. Dort sage der Apostel ja auch von dem historischen Christus „rückwärts blickend“, dass durch ihn die Gesamtheit der Dinge geworden und alles geschaffen sei. Von daher entscheide sich die Frage nicht am Subjekt, sondern am ganzen Inhalt des Satzes. Die Worte $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\epsilon\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\ \nu\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon\ \lambda\alpha\beta\acute{\omega}\nu$ sagten etwas aus, was nicht in das zeitgeschichtliche Leben Jesu falle. Folglich hindere nichts daran, die Aussage unmittelbar von der Menschwerdung zu verstehen, was überdies durch den Zusammenhang gefordert sei.²⁰⁷

Demgegenüber muss aber deutlich festgehalten werden, dass nur der menschengewordene Gottessohn das Subjekt der Entäußerung sein und die Aussage $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\epsilon\nu$ auch nur auf den menschengewordenen Gottessohn ($\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$) bezogen werden kann²⁰⁸:

[1.] Das Subjekt der Aussage ist das Relativpronomen $\acute{\omicron}\varsigma$, das auf $\acute{\epsilon}\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega\ \text{'}\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon$ am Ende von Phil 2,5 zu beziehen ist. „Christus Jesus“ ist durchweg die Bezeichnung des geschichtlichen Christus, nicht des Gottessohns vor der Menschwerdung. Thomasius stellt zwar zu Recht fest, dass an anderer Stelle in der Heiligen Schrift von dem menschengewordenen Gottessohn auch göttliche, vorweltliche Akte ausgesagt werden (z.B. Kol 1,14-16). Es handelt sich schließlich immer um ein und dieselbe Person.²⁰⁹ Aber die Worte $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\epsilon\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\ \nu\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon\ \lambda\alpha\beta\acute{\omega}\nu$ beziehen sich – wie wir noch sehen werden – keineswegs auf etwas, das zeitlich vor das zeitgeschichtliche Leben Jesu fällt. Somit sind die Worte auch nicht auf die Menschwerdung Jesu zu beziehen.

[2.] Der Kontext unserer Aussage erfordert keineswegs, die Aussage auf die Menschwerdung Jesu zu beziehen (wie Thomasius meint). Vielmehr macht gerade der Kontext unmissverständlich deutlich, dass die Aussage auf den menschengewordenen Gottessohn bezogen werden muss. Paulus ermutigt die Philipper in Phil 2,5ff durch das Beispiel Christi zur Demut. Da wäre es äußerst unpassend, wenn Paulus den Philippern nicht den niedrigen Erdenwandel Christi, sondern die völlig unsichtbare Menschwerdung des $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ als Vorbild hingestellt hätte. Die Philipper sollten ja nicht erst Menschen werden, das waren sie schon!

²⁰⁶ Gottfried Thomasius, aaO., S. 136.

²⁰⁷ Ebd., S. 136f.

²⁰⁸ M. Schütze, aaO., 143f.

²⁰⁹ Georg Stöckhardt, aaO., 207.

Sie sollten sich durch das Vorbild Jesu ermutigen lassen, sich zu erniedrigen und Knechte der Menschen zu werden.

[3.] Bezieht man die Aussage wie Gottfried Thomasius auf die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes, so widerspricht eine solche Auslegung dem weiteren Kontext der ganzen Heiligen Schrift. Nach dem klaren Zeugnis der Schrift ist Gott seinem Wesen nach unveränderlich. Unter der wörtlichen Eingebung des Heiligen Geistes bekennt der Psalmeter über den wahren, lebendigen Gott: „Du aber bleibst, wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende.“ (Ps 102,28). Hätte der ewige Gottessohn sich -wie Thomasius meint- entäußert, indem er die göttliche Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht aufgegeben und erst bei seiner Erhöhung wieder erhalten hätte, dann hätte Gott aber sein Wesen verändert. Nach dem Zeugnis der Schrift kann die Gottheit weder erniedrigt noch erhöht werden. Zudem wäre das trinitarische Verhältnis der göttlichen Personen gestört, wenn man den Gottessohn sich erniedrigen ließe, während man Gott, den Vater, und Gott, den Heiligen Geist, weiter in voller göttlicher Herrlichkeit bestehen ließe.

[4.] Bezieht man die Aussage von Phil 2,6f auf die Menschwerdung des ewigen Gottessohnes, landet man schließlich im Verständnis der Partizipialaussage ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος bei der völlig schriftwidrigen Irrlehre des Dokerismus. Meyer erklärt beispielsweise in seinem Kommentar: „Seine Menschheit war insofern eine nicht adäquate, sondern nur *ähnliche* Existenzform, wie sie Menschen haben.“²¹⁰ Er fügt zwar in einer Fußnote hinzu, vom Dokerismus finde sich in unserer Stelle keine Spur. Doch bestätigt er ausdrücklich den Dokerismus, wenn er erklärt, Jesu Menschheit sei nur eine den übrigen Menschen „ähnliche“ Existenzform gewesen.

Von dem menschengewordenen Gottessohn Jesus Christus sagt Paulus also zunächst in der anschließenden Partizipialaussage ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Die Verbform ὑπάρχων ist ein adverbiales Partizip Präsens Aktiv im Nominativ Singular Maskulinum. Es ist auf die übergeordnete finite Verbform ἡγήσατο bezogen und naheliegender Weise temporal aufzufassen. Dabei bringt die Zeitform des Präsens Gleichzeitigkeit zum Ausdruck.²¹¹ Das Verb ὑπάρχω wird im Neuen Testament sehr häufig in Verbindung mit einem Prädikatsnomen oder in Verbindung mit ἐν als Ersatz für das Hilfsverb εἶναι verwendet. Jesus sagt beispielsweise in Lk 7,25: „Seht, die herrliche Kleider tragen und üppig leben (οἱ

²¹⁰ Meyer, Heinrich August Wilhelm. *Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und an Philemon*. Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 9. Abteilung. 3. verb. und vermehrte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht's Verlag, 1865. S. 65.

²¹¹ Hoffmann, Ernst und von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, § 288.

ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες), die sind an den königlichen Höfen.“²¹² Hier in Phil 2,6 wird das Partizip ὑπάρχων mit dem Präpositionalobjekt ἐν μορφῇ θεοῦ verbunden. Das Substantiv μορφή wird im Neuen Testament nur noch in Markus 16,12 gebraucht. Dort heißt es über den auferstandenen Jesus Christus: „Danach offenbarte er sich in anderer Gestalt (ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ) zweien von ihnen unterwegs, als sie über Land gingen“. Stöckhardt bemerkt dazu:

„μορφή bedeutet Gestalt, die äußere Erscheinung, in welcher das Wesen einer Person oder eines Dinges sich zu erkennen gibt. (...) die Gestalt Gottes ist demnach die Art und Weise, wie sich Gott der Welt gegenüber als Gott erzeigt, kundgibt, dass er z.B. Himmel und Erde allmächtig regiert, durch Werke seine Macht, große Strafgerichte usw. allem Fleisch bezeugt, dass er Gott ist.“²¹³

Es wäre völlig unsinnig, wenn man diese Aussage auf den ewigen Gottessohn vor seiner Menschwerdung beziehen wollte. Dass Gott in göttlicher Gestalt ist, braucht nicht erst besonders betont zu werden, das versteht sich von selbst! Paulus macht hier vielmehr deutlich, dass der Mensch Jesus Christus in göttlicher Gestalt war:

„(...) er hatte die göttliche Gestalt, göttliche Werke und Gebärden in seiner Macht und Hand, er hatte Macht und Recht, sich den Menschen auf Erden als Gott darzustellen, durchweg sich wie Gott zu gebaren, so dass Alle, die ihn sahen, auch die ungläubige Welt, sofort hätte erkennen und bekennen müssen: Siehe, hier wandelt Gott auf Erden!“²¹⁴

Infolge der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Natur war Jesus also auch seiner menschlichen, sichtbaren Natur nach der göttlichen Macht, Majestät und Herrlichkeit teilhaftig. Diese war zwar in der Regel unter der Knechtsgestalt verborgen, strahlte aber öfters auch im irdischen Leben des Herrn hindurch (z.B. in den Wundern oder während der Verklärung Jesu).²¹⁵

Paulus bezeugt von diesem sich in göttlicher Gestalt befindenden Jesus Christus: οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Thomasius ist der Auffassung, dass der Akt der Entäußerung Jesu durch diese Aussage näher charakterisiert werde:

„In welcher Weise Christus hätte auch erscheinen können statt in der Knechtsgestalt, soll damit angedeutet werden. Heißt nun οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο, wie nicht zu zweifeln, non rapiendum sibi duxit, dann wird das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ etwas bezeichnen, was er nicht auch schon zuvor besaß, also etwas anderes, als die μορφή θεοῦ, die ihm als Gott zustand. (...) Und darauf deutet auch die Form des Ausdrucks hin; denn τὸ ἴσα εἶναι heißt nicht Gott gleich sein, sondern ‚auf eine Weise sein, wie

²¹² Walter Bauer, aaO., Sp. 1670.

²¹³ Georg Stöckhardt, aaO., 209.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ M. Schütze, aaO., 145.

Gott ist‘, aequaliter Deo esse, ἔχειν ἴσως θεῶ, also nicht wieder ‚die göttliche Existenzweise selbst‘, sondern eine Gott gleiche.“²¹⁶

Gemeint wäre also an dieser Stelle nicht das gottgleiche Sein, sondern diejenige Existenzform, in welcher Christus als Mensch hätte erscheinen können. Er habe diese Existenzform aber nicht sofort an sich genommen und sich darin sehen lassen, sondern sie sei ihm erst nach Annahme der Knechtsgestalt und als Lohn des Gehorsams am Ende seines Weges zugefallen.²¹⁷ Was ist von dieser Auslegung zu halten?

Das Prädikat der Aussage steht in der 3. Person Singular, Indikativ Aorist Medium. In Verbindung mit einem doppelten Akkusativ bedeutet ἡγέομαι ‚jemanden oder etwas für etwas halten, ansehen“.²¹⁸ So sagt Paulus beispielsweise in Apg 26,2: „Es ist mir sehr lieb (ἡγήμαι ἐμαυτὸν μακάριον), König Agrippa, dass ich mich heute vor dir verantworten soll wegen all der Dinge, deren ich von den Juden beschuldigt werde“. In Phil 2,6 ist das Verb zunächst mit der Aussage τὸ εἶναι ἴσα θεῶ verknüpft. Der Infinitiv wird häufiger im Neuen Testament mit einem Artikel gebraucht, wodurch die nominale Seite des Infinitivs unterstrichen wird. Dabei ändert sich bei der Deklination nur der Artikel, da der Infinitiv ohne Kasusendung ist.²¹⁹ Durch die Verbindung mit dem Prädikat wird die Aussage hier zu einem der beiden Akkusativ-Objekte, die mit ἡγήσατο verknüpft sind. Das Adjektiv ἴσος wird häufiger im Neuen Testament verwendet und bedeutet ‚gleich“. Petrus gebraucht es beispielsweise in Apg 11,17 in Bezug auf die gleiche Gabe des Heiligen Geistes, die Juden und Heiden empfangen haben: „Wenn nun Gott ihnen die gleiche Gabe (τὴν ἴσην δωρεάν) gegeben hat wie auch uns, die wir zum Glauben gekommen sind an den Herrn Jesus Christus: wer war ich, dass ich Gott wehren konnte?“ Demzufolge gibt Bauer die Aussage ἴσα εἶναι τιμι mit ‚jemandem gleich sein“ wieder.²²⁰ Schütze bemerkt in zutreffender Weise: „Das τὸ εἶναι ἴσα θεῶ ist soviel als se pariter et aequaliter Deo gerere“²²¹, synonym der μορφή θεοῦ oder bestimmter ausgedrückt: Wirkung derselben.“²²² Dem Heiland Jesus Christus eignet also durchweg, auch während der Zeit der Entäußerung und Erniedrigung, das „Gottgleichsein“. In allen Stücken ist er Gott gleich, also auch in seiner Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart.²²³ Aber dieses Gottgleichsein hielt Jesus nicht für einen „Raub“. Bauer weist darauf hin, dass der Ausdruck ἀρπαγμός an sich das „Rauben“ bezeichnet, eine solche

²¹⁶ Gottfried Thomasius, aaO., S. 139f.

²¹⁷ Ebd., S. 140.

²¹⁸ Walter Bauer, aaO., Sp. 696.

²¹⁹ Hoffmann, Ernst und von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, § 223.

²²⁰ Walter Bauer, aaO., Sp. 772.

²²¹ „Sich gleich und auf gleiche Weise wie Gott verhalten“.

²²² M. Schütze, aaO., 146.

²²³ Georg Stöckhardt, aaO., 210.

Übersetzung aber für Phil 2,6 unmöglich erscheint. Darum schlägt er vor, den Ausdruck mit ἄρπαγμα gleichzusetzen, was sich zwar nicht durch außerbiblische Beispiele belegen lässt, aber sprachlich zu rechtfertigen ist.²²⁴ Normalerweise bezeichnen Substantive auf die Endung -μος gewöhnlich eine Handlung (z.B. διωγμός). Stöckhardt weist jedoch nach, dass es durchaus Ausnahmen für diese Regel gibt (z.B. δεσμός = die Fessel, das Band). Ferner geschieht es häufiger, dass ein Substantiv, das ursprünglich eine Handlung ausdrückt, zur Bezeichnung des Objekts der Handlung verwendet wird (z.B. verwendet die Septuaginta den Ausdruck ἄρπαγή, der ebenfalls das „Rauben“ bezeichnet, in Jes 3,14 für den „Raub“ oder die „Beute“). Stöckhardt stellt fest:

„Thomasius, Weiße übersetzen οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο: non rapiendum sibi putavit, und paraphrasieren dann die Aussage des Apostels so, dass Christus die künftige Herrlichkeit (?) nicht für ein Ding geachtet habe, dass er hätte rauben, mit Gewalt an sich bringen dürfen oder sollen, sondern auf dem Weg der Erniedrigung und des Gehorsams habe er jenes Ziel verfolgt und erreicht. Aber abgesehen davon, dass die künftige Herrlichkeit, der status gloriae, hier noch gar nicht in Frage steht, wie kommt das Substantiv ἄρπαγμός zu der Bedeutung des Gerundiums? Nein, das Einfachste ist, ἄρπαγμός im Sinn von ἄρπαγμα zu nehmen, für ‚Raub‘, ‚Beute‘. Das ist auch die fast einmütige Erklärung der alten griechischen Ausleger (Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt), welche doch griechisches Sprachgefühl hatten.“²²⁵

Christus hielt also das „Gottgleichsein“ nicht für einen „Raub“, oder eine „Beute“. Er riss nicht das Gottgleichsein nach seiner menschlichen Natur wie eine Beute an sich, um damit zu prahlen. Er hat nur zuweilen die göttliche Gestalt zum Dienst der Brüder manifestiert, sie ansonsten aber unter der Knechtsgestalt verborgen gehalten.²²⁶ Christus hat mit seiner Gottgleichheit nicht nach Willkür „geschaltet und gewaltet“, er hatte nicht Gefallen an sich selbst und ist nicht „wie ein Gott auf Erden“ umhergegangen.²²⁷ Luther bemerkt zutreffend in einer Predigt zu unserer Stelle:

„Aus diesem allen ist nun St. Pauli Meinung klar; denn er will also sagen: Christus war in göttlicher Gestalt, das ist, er hatte das Wesen samt den Gebärden; denn er nahm solch göttliche Gebärde nicht an, wie er die Knechtsgestalt annahm, sondern er war, er war, er war, sage ich, drinnen. In dem Wörtlein ‚war‘ liegt die Macht, dass er das göttliche Wesen hatte mit und samt der göttlichen Gestalt. (...) Christus aber, weil ers nicht raubt, sondern war drinnen und hatte es von Natur und mit dem Wesen, hielt er es nicht für einen Raub. Er konnte es auch nicht für einen Raub halten, weil er gewiss

²²⁴ Walter Bauer, aaO., Sp. 218.

²²⁵ Georg Stöckhardt, aaO., 211.

²²⁶ M. Schütze, aaO., 146.

²²⁷ Georg Stöckhardt, aaO., 211.

war, dass er drinnen das Wesen hatte und ihm angeboren war, sondern hielt es für sein natürlich ewiges Eigentum.²²⁸

5.2.6.3 Philipper 2,7

ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος

Paulus schließt die Aussage über die Entäußerung Jesu durch die Konjunktion ἀλλά an die vorhergehende Aussage an. Dabei handelt es sich um eine koordinierende adversative Konjunktion, die nach einer Negation mit „sondern“ zu übersetzen ist.²²⁹ Nachdem Paulus deutlich gemacht hat, was der menschengewordene Gottessohn nicht getan hat (nämlich das Gottgleichsein als Raub ansehen), führt er nun positiv aus, was Jesus stattdessen tat: ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Das Verständnis dieser Aussage ist der wesentliche Dreh- und Angelpunkt der Kenosislehre des Gottfried Thomasius. Thomasius deutet das Verb κενόω als Aufgabe eines wirklichen Besitzes und erklärt, alle anderen Deutungen seien textwidrig:

„Den Akt, um den es sich hier handelt, bezeichnet der Apostel als ein ἑαυτὸν κενοῦν d.h. sich entleeren, eines wirklichen Besitzes sich entäußern, se exspoliare²³⁰; alle Abschwächungen dieses Begriffs, wie wir sie bei den Älteren finden (...) sind textwidrig.“²³¹

Thomasius meint, das zu dem Verb gehörige Objekt müsse vom Ausleger anhand des Zusammenhangs ergänzt werden:

„Entleert aber hat er sich der μορφή θεοῦ, wie der Gegensatz μορφή δούλου beweist. (...) Hiermit ist nun klar, worin die κένωσις besteht: sie ist die Vertauschung der einen Existenzform mit der andern; jener sich entleerend hat Christus dagegen letztere angenommen; sie ist also ein Akt freier Selbstverleugnung, der zu seinen beiden Momenten die Verzichtung auf die göttliche, ihm als Gotte zustehende Herrlichkeitsgestalt, und die Annahme der menschlich-beschränkten und bedingten Lebensgestalt hat.“²³²

Unter der μορφή δούλου sei die „Erscheinung inweltlicher Dienstbarkeit und Abhängigkeit zu verstehen, nicht die Dienstbarkeit unter Menschen, sondern die geschöpfliche Abhängigkeit von Gott.“²³³ In diese Dienstbarkeit und Abhängigkeit hätte sich der ewige Sohn

²²⁸ Luther, Martin. *Am Palmsonntag (Predigt zu Phil 2,5-11)*. In: „Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften“. Hg. Johann Georg Walch. Band XII. Nachdruck der 2. überarb. Aufl. Groß-Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, 1987. 470.

²²⁹ Hoffmann, Ernst und von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, § 251.

²³⁰ Das lateinische Verb „exspoliare“ bedeutet „eines Besitzes völlig berauben, etwas rein ausplündern“. Vgl. dazu: Georges, K.E. *Kleines lateinisch-deutsches Handwörterbuch*. 6. verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig: Hahnsche Verlagsbuchhandlung, 1890. Sp. 972.

²³¹ Gottfried Thomasius, aaO., S. 137.

²³² Ebd., S. 137f.

²³³ Ebd.

Gottes durch seine Menschwerdung begeben, in dem er auf seine göttliche Gestalt verzichtete, nämlich auf seine göttliche Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht.

Demgegenüber ist zunächst deutlich festzuhalten, dass die willkürliche Ergänzung von μορφή θεοῦ als Objekt zu ἐκένωσεν sprachlich nicht zu rechtfertigen ist. Obwohl wir an dieser Stelle ein Genitivobjekt erwarten würden, wird das Verb ἐκένωσεν nicht durch ein solches Objekt, sondern durch die angefügten Partizipialaussagen erläutert. Dies stimmt mit dem übrigen Sprachgebrauch des Verbes überein, da κενόω auch an anderer Stelle ohne angefügtes Genitivobjekt gebraucht ist (vgl. Röm 4,14). Ferner ist die Aussage durch ἀλλά mit der vorherigen Aussage verknüpft. Die Entäußerung wird also dem „nicht für einen Raub halten“ entgegen gesetzt:

„In dieser Beziehung hat Christus Verzicht geleistet, sich selbst verleugnet, dass er mit seiner Gottgleichheit, was er wohl gekonnt hätte, nicht prangte und Aufsehen machte. Oder mit andern Worten: nicht das göttliche Wesen, nicht die göttliche Majestät selbst, sondern den freien, willkürlichen, schrankenlosen Gebrauch seiner göttlichen Majestät hat er abgelegt, abgethan, sich desselben enthalten. Er hat sich nicht als Gott gebärdet, nicht als Gott sehen lassen, obgleich er dazu Macht und Recht hatte.“²³⁴

Das Prädikat ἐκένωσεν steht in der 3. Person Singular, Indikativ Aorist Aktiv und ist mit dem Reflexivpronomen ἑαυτὸν als Objekt verbunden. Das Verb κενόω hat im klassischen Griechisch die Bedeutung „leer machen“, „ausleeren“, „entleeren“ oder „ausgießen“.²³⁵ Allerdings wird das Adjektiv κενός auch im profanen Griechisch schon mit übertragener Bedeutung verwendet:

„In übertragenem Gebrauch bezeichnet κενός (...) bei Sachen entweder den fehlenden Inhalt (...) oder die fehlende Wirkung, auf die bes. die Formulierung εἰς κενόν (...), *umsonst*, hinweist.“²³⁶

Auch in der Septuaginta begegnet der Ausdruck sowohl in wörtlicher (vgl. Jer 14,3; Ex 3,21), wie in übertragener Bedeutung (vgl. Ri 9,4; 11,3; Jes 30,7).²³⁷ Und nicht anders ist es im Neuen Testament, wo das Verb κενόω auch an anderen Stellen ein „Entleeren“ im übertragenen Sinn zum Ausdruck bringt. Es bezeichnet die „Entleerung“ eines Dinges, so dass es um seinen Gehalt kommt. Es kann zum Ausdruck bringen, dass etwas um seine „Kraft“ oder „Wirkung“ gebracht wird, also etwas sozusagen „entkräftet“ wird. So spricht Paulus beispielsweise davon, dass der Glaube seinen Inhalt, die Verheißung verlieren kann:

²³⁴ Georg Stöckhardt, aaO., 211f.

²³⁵ Gemoll, W. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. Durchgesehen und erweitert von K. Vretska. 9. Aufl. München: Oldenbourg, 1991. S. 432.

²³⁶ Tiedtke, E. und Link, H.-G. *Κενός*. In: „Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament“. Hg. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard. 4. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1986. 848.

²³⁷ Ebd.

„Denn wenn die vom Gesetz Erben sind, dann ist der Glaube nichts (κεκένωται ἡ πίστις), und die Verheißung ist dahin“ (Röm 4,14). Oder in 1. Kor 9,15 bringt Paulus klar zum Ausdruck, dass er auch in Zukunft von dem Recht, sich vom Evangelium zu nähren, keinen Gebrauch machen will, damit niemand seinen Ruhm zunichtemache: „Ich aber habe von alledem keinen Gebrauch gemacht. Ich schreibe auch nicht deshalb davon, damit es nun mit mir so gehalten werden sollte. Lieber würde ich sterben – nein, meinen Ruhm soll niemand zunichte machen (τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει)“. Wenn Paulus in Zukunft Lohn für seine Arbeit erhalten würde, dann hätte sein Rühmen keinen Gegenstand oder Grund mehr. Darum soll es auch in Zukunft so bleiben wie bisher. Und zu Beginn des 1. Korintherbriefes bezeugt Paulus, warum er das Evangelium nicht mit „klugen Worten“ predigt: „Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen – nicht mit klugen Worten, damit nicht das Kreuz Christi zunichte werde“ (ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ) (1. Kor 1,17). Die Botschaft vom Kreuz soll nicht durch „kluge Worte“ entleert, d.h. entkräftet werden.²³⁸ Von daher ist auch an unserer Stelle nicht an ein Entleeren im buchstäblichen Sinn zu denken. Vielmehr urteilt Schütze zu Recht:

„Bei dem Wort ‚entäußerte sich‘ (κενοῦν = ausleeren, zunichtemachen, unwirksam machen) ist an keine reale Entleerung, sondern an ein Zurückziehen, einen Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften zu denken. So ist dasselbe Wort κενοῦν 1. Kor 1,17 gebraucht, wo das Kreuz Christi durch die klugen Worte nicht vernichtet, sondern nur in seiner Wirksamkeit gehemmt wird. Ebenso 1. Kor 15,10; 2. Kor 16,1; 1. Thess 2,1. Die κένωσις ist keine οὐδένεσις, annihilatio. Christus vernichtete sich nicht in Beziehung auf die seiner menschlichen Natur einwohnenden göttlichen Eigenschaften, sondern er machte sich in Beziehung auf diese unwirksam, indem er sie nur in seltenen, von seinem Beruf gebotenen Fällen gebrauchte.“²³⁹

Paulus spricht also in Phil 2,7 nicht davon, dass der ewige Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung die göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart abgelegt hat. Vielmehr hat der menschgewordene Gottessohn sich selbst entäußert, indem er die seiner menschlichen Natur mitgeteilte göttliche Macht und Majestät nicht immer und nicht völlig gebrauchte.²⁴⁰

²³⁸ Vgl. dazu: Georg Stöckhardt, aaO., 211.

²³⁹ M. Schütze, aaO., 146.

²⁴⁰ Hartmut Günther ist der Auffassung, dass es in Phil 2,7 bereits um den Tod Jesu gehe. Er meint, die ansonsten nirgends überlieferte Wendung ἐκένωσεν ἑαυτὸν gehe auf eine hebräische Ausdrucksweise zurück und übersetzt in Anlehnung an Jes 53,12 („Dafür dass er sein Leben ausgeschüttet hat in den Tod ...“) mit „er schüttete sich selbst aus“. Diese Auslegung kann aber nicht überzeugen, da sie den neutestamentlichen Sprachgebrauch des Verbes unberücksichtigt lässt. Vgl. dazu: Günther, Hartmut. „Gemeinschaft am Evangelium“ im Philipperbrief: Eine pastoral-theologische Meditation. In: „Lutherische Theologie und Kirche“ 25 (2001), 39. Günther ist der Auffassung, die Kenosislehre könne sich zwar nicht unmittelbar aber dennoch abgeleitet auf unsere Stelle beziehen.

Die Aussage über die Entäußerung wird zunächst durch die Aussage μορφήν δούλου λαβών näher erläutert. Die Verbform λαβών ist ein Partizip Aorist Aktiv (Nominativ Singular Maskulinum), das auf das vorhergehende übergeordnete Verb ἐκένωσεν bezogen ist und modal aufgefasst werden sollte. Es beschreibt die Art und Weise, wie sich Jesus entäußert hat: Der menschengewordene Gottessohn „entleerte“ sich, indem er die Gestalt eines Knechts annahm. Paulus verwendet hier wie in V. 6 den Ausdruck μορφή. Der Begriff bezeichnet die „Gestalt“, die „äußere Erscheinung“, in der sich das Wesen einer Person oder eines Dinges zu erkennen gibt.²⁴¹ Allerdings wird der Begriff hier nun mit dem Genitiv δούλου verbunden, so dass es hier nicht um die Gestalt „Gottes“, sondern um die Knechtsgestalt geht, die Christus angenommen hat. Der Begriff δούλος bezeichnet den „Sklaven“.²⁴² Das Verb λαμβάνω heißt in Verbindung mit dem Akkusativ „etwas in Empfang nehmen“ oder „etwas annehmen“ (vgl. Mt 17,24; Mk 12,2).²⁴³ Der Heiland nahm also eine Gestalt an, in der er sich nicht nur als Mensch, sondern sogar als außerordentlich niedriger Mensch, als Knecht, zu erkennen gab:

„Obgleich Christus auch nach seiner menschlichen Natur die göttliche Macht und Herrlichkeit besaß, entäußerte er sich doch im Stande der Erniedrigung des vollen Gebrauchs derselben. Er wandelte vielmehr als Mensch in Knechtsgestalt. Wie ein König seinen königlichen Purpur unter dem Gewande des Bettlers verhüllend unerkant unter seinen Untertanen umher wandelt, nur Auserwählten und zu besonderen Zwecken die Insignien seiner königlichen Würde enthüllend, so wandelte Christus der HERR als Knecht unter Knechten.“²⁴⁴

Dem fügt Paulus mit ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος eine weitere Partizipialkonstruktion hinzu, die ohne besonderes Bindeglied an das Vorgehende angeschlossen ist (Asyndeton).²⁴⁵ Sind mehrere adverbial gebrauchte Partizipien einer Konstruktion untergeordnet, die Partizipien aber unverbunden („asyndetisch“), dann haben beide nicht denselben Rang. Welches Partizip welchem übergeordnet ist, muss in diesem Fall aus dem Kontext erschlossen werden.²⁴⁶ In Phil 2,7 erscheint es naheliegend, das zweite Partizip γενόμενος als angefügte Erläuterung zu der ersten Aussage aufzufassen. Insofern wird der Begriff „Knechtsgestalt“ durch die nun angefügte zweite Partizipialkonstruktion näher erläutert.²⁴⁷ Die Verbform γενόμενος ist Partizip Aorist Medium (Nominativ Singular

²⁴¹ Georg Stöckhardt, aaO., 209.

²⁴² Walter Bauer, aaO., Sp. 413.

²⁴³ Ebd., Sp. 944.

²⁴⁴ M. Schütze, aaO., 147.

²⁴⁵ Hoffmann, Ernst und von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, § 293 e.

²⁴⁶ Ebd., § 231 l.

²⁴⁷ Georg Stöckhardt, aaO., 212.

Maskulinum) von γίνομαι. Der Ausdruck ὁμοίωμα²⁴⁸ bezeichnet in der Septuaginta das „Gleichgemachte“, „Abbild“ (vgl. 2. Kön 16,10; 2. Chr 4,3 u.a.) oder die „Gestalt, wie etwas ist, in der etwas gesehen wird“ (vgl. Dtn 4,12.15. ; Jos 22,28 u.v.a.). Im Neuen Testament findet sich der Ausdruck jedoch nirgends in der Bedeutung „Abbild“. Es bezeichnet die „Gestalt“ als Konkretum, nicht als Abstraktum (Offb 9,7; Röm 1,23 u.v.a.). Somit bezieht der Begriff sich auch in Phil 2,7 auf die Gestalt, in der Jesus gesehen wurde. Cremer schreibt:

„Als was der Sohn auftrat, u(nd) sich darstellte, sein Manifestationsmittel war ein ὁμοίωμα σ. ἄ.; er war eine Gestalt des Fleisches der Sünde, wie wir (...). Ebenso Phil 2,7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, geworden, was u. wie die Menschen sind, so dass er dadurch ein ὁμοίωμα ἀνθρώπου war καὶ σχήματι εὐρ. ὡς ἄνθρ.“²⁴⁹

Jesus verzichtete darauf, die göttliche Macht und Majestät immer und völlig zu gebrauchen, die seiner menschlichen Natur infolge der persönlichen Vereinigung mit der göttlichen Natur mitgeteilt war. Stattdessen ließ er sich in der Gestalt eines schwachen, gewöhnlichen Menschen sehen. Dies war die Knechtsgestalt, die der Heiland während seiner Erdenzeit annahm:

„Er ist in die Gleiche der Menschen eingegangen, ein solcher Mensch geworden, wie sie jetzt alle sind. Man sah und erfand an ihm echt menschliches Gebahren, die Eigenheiten, also auch Schwächen und Gebrechen der Menschen. Er war ein gewöhnlicher Mensch, selbstverständlich nur ohne Sünde.“²⁵⁰

Die abschließende Aussage in V. 7 ist durch ein Semikolon abgetrennt und durch die koordinierende Konjunktion καὶ eingeleitet. So ist es vom Satzbau her naheliegend, die Aussage auf das folgende übergeordnete Verb ἐταπείνωσεν zu beziehen. Die Verbform εὐρεθεὶς ist ein adverbiales Partizip Aorist Passiv (Nominativ Singular Maskulinum). Bezieht man das Partizip auf die folgende Aussage, ist es naheliegend, das Partizip in temporaler Sinnrichtung zu fassen, wobei in diesem Fall das Partizip Aorist Gleichzeitigkeit zum Ausdruck bringt, da das übergeordnete Verb im Indikativ Aorist steht.²⁵¹ Rechtgläubige Ausleger haben das Partizip aber aus inhaltlichen Gründen auf die vorhergehende Aussage bezogen. Schütze schreibt:

„Das darauf folgende ‚an Gebärden als ein Mensch erfunden (σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος) verhält sich dann zu der Knechtsgestalt wie im Vorhergehenden das ‚Gottgleichsein‘ zur ‚göttlichen Gestalt‘. Es ist Wirkung der Knechtsgestalt, während die Knechtsgestalt den Stand der Niedrigkeit ausdrückt. Um das durch ein Beispiel zu

²⁴⁸ Vgl. zu dem Folgenden: Cremer, Hermann. *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*. 6. Aufl. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1889. S. 651f.

²⁴⁹ Ebd., S. 652.

²⁵⁰ Georg Stöckhardt, aaO., 212.

²⁵¹ Hoffmann, Ernst und von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, § 228.

erläutern, so gehört das Nichtwissen des Tages des Gerichts zur Knechtsgestalt, dass er aber das Nichtwissen auch kundgab, gehörte zur σχῆμα ἀνθρώπου.²⁵²

Zwar ist aufgrund von Interpunktion und Satzstruktur die Aussage wohl eher mit zu dem Folgenden zu ziehen. Inhaltlich gehört sie aber zum Vorhergehenden, da das folgende Verb ἐταπείνωσεν dann durch die anschließende Partizipialkonstruktion erläutert wird. Das Substantiv σχῆμα bezeichnet in Bezug auf Personen das „Aussehen“ oder „die Gestalt“.²⁵³ Das Verb εὐρίσκω steht übertragen für das geistige Finden auf Grund einer Erwägung, Beobachtung oder Prüfung. Es bedeutet „ausfindig machen“, „erkennen“, „verstehen“, „einsehen“, „wahrnehmen“, „entdecken“.²⁵⁴ Stöckhardt schreibt:

„Das war also die Knechtsgestalt, nicht das Menschsein an sich, wie die Neueren meinen, sondern der jeweilige Zustand des menschlichen Geschlechts, welches den Folgen der Sünde, der Schwachheit, dem Leiden unterworfen ist. Solche Knechtsgestalt hat Jesus Christus angenommen. Er war in göttlicher Gestalt, hat aber nun die Gottgleichheit, mit der er eben nicht frei schaltete und waltete, auf deren Gebrauch er verzichtete, mit der Knechtsgestalt verdeckt, so dass die Menschen in ihm einen Menschen ihres Gleichen, einen armen, geringen Menschen erblickten.“²⁵⁵

5.2.6.4 Philipper 2,8

ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γένόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

Der ersten großen Aussage über die Entäußerung Jesu tritt nun die Aussage über seine Erniedrigung an die Seite. Das Prädikat ἐταπείνωσεν steht in der 3. Person Indikativ Aorist Aktiv und ist wie das ἐκένωσεν in Vers 7 mit dem Reflexivpronomen ἑαυτὸν verbunden. Das Verb ταπεινῶ heißt eigentlich „niedrig machen“. In dieser Bedeutung wird es beispielsweise in Lk 3,5 (Jes 40,3-5) gebraucht: „Alle Täler sollen erhöht werden, und alle Berge und Hügel sollen erniedrigt werden (πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται); und was krumm ist, soll gerade werden, und was uneben ist, soll ebener Weg werden.“ Häufig ist das Verb übertragen gebraucht. Eine Person wird erniedrigt, indem ihr eine geringere Stelle angewiesen wird oder indem man sie der Schande aussetzt. Paulus hat sich beispielsweise erniedrigt, als er auf eine Entlohnung verzichtete: „Oder habe ich gesündigt, als ich mich erniedrigt habe (ἐμαυτὸν ταπεινῶν), damit ihr erhöht würdet? Denn ich habe euch das Evangelium Gottes ohne Entgelt verkündigt“ (2. Kor 11,7).²⁵⁶

²⁵² M. Schütze, aaO., 146f.

²⁵³ Walter Bauer, aaO., Sp. 1590.

²⁵⁴ Ebd., Sp. 658.

²⁵⁵ Georg Stöckhardt, aaO., 212.

²⁵⁶ Walter Bauer, aaO., Sp. 1605.

Die Aussage über Jesu Erniedrigung wird durch die angeschlossene Partizipialkonstruktion *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου* näher erläutert. Einleitend gebraucht der Apostel hier erneut das Partizip Aorist Medium von *γίνομαι*. Es ist verbunden mit einem Adjektiv und bedeutet in diesem Zusammenhang „werden“.²⁵⁷ Das Adjektiv *ὑπήκοος* wird noch häufiger im Neuen Testament gebraucht und bedeutet „gehorsam“ (vgl. Apg 7,39; 2. Kor 2,9).²⁵⁸ Bei dem folgenden *μέχρι* handelt es sich um eine uneigentliche Präposition mit Genitiv. Sie kann örtliche oder zeitliche Bedeutung haben und heißt „bis“.²⁵⁹ An dieser Stelle liegt zweifellos die zeitliche Bedeutung vor, so dass Stöckhardt zu Recht folgert:

„Christi Selbsterniedrigung, sein Gehorsam läuft neben der Selbstentäußerung her. Das Eine ist dem Andern gleichzeitig. So wird ja auch vom Gehorsam Christi gesagt, dass er gehorsam ward b i s zum Tod am Kreuz. Der Gehorsam begann also schon früher, mit dem Anfang seines Lebens und reichte bis zum Tode. Mit den gesamten Aussagen, dass Christus sich selbst äußerte, wie ein gewöhnlicher Mensch sich gebärdete, sich erniedrigte, gehorsam wurde, wird offenbar das ganze Erdenleben Christi von Anfang an bis zum Tode umschrieben, sein Verhalten während seines ganzen Erdenlebens gekennzeichnet.“²⁶⁰

Das gesamte Erdenleben gehört zu dem aktiven Gehorsam Jesu. Er hat uns verlorene Sünder erlöst, indem er an unserer Stelle vollkommen Gottes Gesetz erfüllte und sich dann schließlich stellvertretend für unsere Sünde zum Tod am Kreuz verurteilen ließ. Auf diese tiefste Erniedrigung weist Paulus nun noch einmal ausdrücklich hin, indem er hinzufügt *θανάτου δὲ σταυροῦ*. Der Ausdruck *σταυρός* bezeichnet das bei der Strafe der Kreuzigung angewandte Hinrichtungswerkzeug, ein senkrechter Pfahl, auf dessen oberem Ende ein Querpfehl befestigt wurde.²⁶¹ Schütze bemerkt:

„Mit den folgenden Worten, ‚erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.‘ erreicht die Schilderung des Standes der Erniedrigung ihre Spitze und ihren Abschluss. So ward Christus dem Menschen ähnlich, dass, statt als Mensch in göttlicher Herrlichkeit einherzugehen, er in Gehorsam gegen den himmlischen Vater den Tod, ja den Tod eines gemeinen Verbrechers am Kreuze erlitt.“²⁶²

5.2.6.5 Philipper 2,9-11

9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, 10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνων κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων 11 καὶ πάντα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς.

²⁵⁷ Ebd., Sp. 319.

²⁵⁸ Ebd., Sp. 1678.

²⁵⁹ Hoffmann, Ernst und von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, § 252.37.

²⁶⁰ Georg Stöckhardt, aaO., 208.

²⁶¹ Walter Bauer, aaO., Sp. 1527.

²⁶² M. Schütze, aaO., 147.

Die einleitende Konjunktion διὸ ist eine nebenordnende, konsekutive Partikel und bedeutet „deshalb“.²⁶³ In den Versen 9-11 beschreibt Paulus die Folge der Entäußerung und Erniedrigung Jesu: Jesus wurde von Gott erhöht und erhielt den Namen, der über allen Namen steht. Das erste Prädikat ὑπερύψωσε ist die 3. Person Singular, Indikativ Aorist Aktiv von ὑπερύψω. In Verbindung mit dem Akkusativ der Person hat das Verb die Bedeutung „jemanden zur höchsten Höhe erheben“.²⁶⁴ Wie wir gesehen haben, lehrt Gottfried Thomasius unter der „Erhöhung“, dass Jesus mit dem Eintritt in den Stand der Herrlichkeit die göttliche Existenzform erhalten hätte, die er bei seiner Menschwerdung aufgab und die ihm nun nach Annahme der Knechtsgestalt und Lohn des Gehorsams zugefallen sei:

„(...) er muss jetzt als der Erhöhte im Vollbesitz der Gottesherrlichkeit, deren er sich entäußert hat, mithin in derjenigen Existenz- und Wirkungsweise stehen, zu welcher mit der Menschwerdung zwar schon die Möglichkeit gegeben war, die aber nicht eher eintreten sollte und konnte, als bis das Werk der Erlösung im Fleisch vollbracht war. Und dafür ist es nur ein anderer Ausdruck, wenn wir (...) sagen, dass der verherrlichte Christus allgegenwärtig, allmächtig und allwissend ist.“²⁶⁵

Jesu Entäußerung und Erniedrigung bestand aber nicht darin, dass der Sohn Gottes seine Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit preisgab. Nach seiner göttlichen Natur besaß Jesus zu aller Zeit seine göttliche Macht und Majestät. Lediglich nach seiner menschlichen Natur hat er im Stand der Erniedrigung darauf verzichtet, die der menschlichen Natur mitgeteilte Macht und Majestät immer und völlig zu gebrauchen:

„But during his earthly life and ministry Jesus emptied himself of the *full and constant use* of all the prerogatives of his divinity. He laid aside the unlimited exercise of his power and did not always use or demand his rights as God. Instead, he ‘took on the nature of a servant.’ It was as if he covered the glory of his divine majesty with the tattered rags of a beggar.“²⁶⁶

Während Jesus im Stand der Erniedrigung von der göttlichen Macht und Majestät nur gelegentlich Gebrauch machte (z.B. während er Wunder wirkte oder bei der Verklärung), macht er nun im Stand der Erhöhung von der seiner menschlichen Natur mitgeteilten Macht und Majestät immer und völlig Gebrauch:

„In his *state of humiliation* Jesus, the God-Man, laid aside the full and complete use of his divine powers, covering them with the ‘beggar’s cloak’ of lowly obedience. In his *state of exaltation* the beggar’s cloak, the slave’s form, has been dropped, and Jesus no longer treats with restraint the fact that he is God. Yes, Jesus is still the God-Man, but he is no longer subject to the weakness and the frailty of fallen humanity. No longer

²⁶³ Hoffmann, Ernst und von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*, § 251 e.

²⁶⁴ Walter Bauer, aaO., Sp. 1678.

²⁶⁵ Gottfried Thomasius, aaO., S. 244.

²⁶⁶ Harlyn Kuschel, aaO., S. 45.

does he use his divine qualities and powers in only a limited or restricted way. Now he fully exercises his majesty as the exalted God-man to rule over everything in heaven and on earth.”²⁶⁷

Mit der nebenordnenden Konjunktion καὶ fügt Paulus eine weitere Folge der Erniedrigung und Entäußerung Jesu an: Gott hat ihm einen Namen gegeben, der über allen Namen steht. Der Name „Jesus“ bringt zum Ausdruck, dass er der Heiland und Retter der verlorenen Sünder ist (vgl. Mt 1,21). Darum steht dieser Name über allen anderen Namen dieser Welt, denn „in keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig werden.“ (Apg 4,12)

Darum sollen sich diesem Namen alle Knie beugen und alle Zungen sollen Jesus als Herrn bekennen. Der Ausdruck γόγυ wird häufiger im Neuen Testament gebraucht. Er bezeichnet das „Knie“ (vgl. Hebr 12,12; Mk 15,19).²⁶⁸ Das Verb κάμπτω heißt intransitiv „sich beugen“.²⁶⁹ Gott hat den Heiland Jesus Christus erhöht, damit sich in dem Namen Jesu aller derer Knie beugen, „die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind“. Mit dieser Aufzählung fasst Paulus die gesamte Schöpfung zusammen:

„In his exaltation it is the Father’s will that he receive the homage of all created beings. (...) All created beings must and will confess Jesus as Lord: the saints and angels in heaven, all human beings on earth, even the demons and the damned in hell.”²⁷⁰

Gott hat den Heiland Jesus Christus erhöht, damit sich ihm alle Knie beugen und alle Zungen Jesu Herrschaft bekennen. Dieses lobpreisende Bekenntnis legen schon jetzt die Seligen und Engel im Himmel ab. In dieser Welt stimmen die Gläubigen in dieses Bekenntnis ein. Und einst im Jüngsten Gericht, wenn das ganze Universum vor dem Richter und Herr Jesus Christus versammelt ist, werden auch die Ungläubigen und selbst die bösen Geister Jesus als Herrn bekennen:

„Unbelievers, of course, will make that confession to their shame and disgrace. The devils will openly admit their eternal frustration. But believers on earth and in heaven will rejoice on that great day to confess together the most important truth in all the universe. They will joyfully confess throughout eternity that Jesus Christ is Lord. This universal acknowledgement will also glorify the Father, who sent Jesus into the world on his saving mission and exalted him as a consequence of that mission’s success.”²⁷¹

²⁶⁷ Ebd., S. 49f.

²⁶⁸ Walter Bauer, aaO., Sp. 329.

²⁶⁹ Ebd., Sp. 816.

²⁷⁰ Harlyn Kuschel, aaO., S. 51.

²⁷¹ Ebd.

5. Zusammenfassung

Der Erlanger Theologe Gottfried Thomasius stammte aus einem gläubigen Elternhaus. Sein Vater hatte sich mehr und mehr vom herrschenden Rationalismus ab- und dem sog. Supranaturalismus zugewandt, der wieder mehr die Heilige Schrift in den Blick zu nehmen versuchte. Allerdings wollte der Supranaturalismus weder uneingeschränkt an der Bibel festhalten, noch wollte er die uneingeschränkte Herrschaft der Vernunft anerkennen. Darum mangelte es an der nötigen Kraft, den Rationalismus wirklich zu überwinden. Neben der Erziehung im Elternhaus wurde Thomasius dann in seiner Studienzeit auf der einen Seite maßgeblich von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Philipp Konrad Marheinecke beeinflusst, andererseits prägten ihn konservativere Theologen wie Johann August Wilhelm Neander und Friedrich August Gotttreu Tholuck. So hat Thomasius ähnlich wie der Vater eine zwar konservative Grundhaltung eingenommen, ist dabei aber nie über eine vermittelnde Haltung zwischen Wissenschaft und einer auf Schrift und Bekenntnis gegründeten Theologie hinausgekommen. Nachdem er zunächst einige Jahre im Pfarramt und als Religionslehrer tätig gewesen ist, wurde er schließlich 1842 als Professor für Dogmatik an die Erlanger Universität berufen. Schon seit längerer Zeit war es zu einem Wiedererwachen geistlichen Lebens in der bayrischen Landeskirche gekommen und die Erweckung nahm wie von selbst eine konfessionelle Ausrichtung an. Das konservative Kirchenregiment strebte nach einer Rückführung der Kirche auf den Grund des Bekenntnisses und setzte sich dafür ein, dass die Lehrstühle in Erlangen durch Männer besetzt wurden, die dieses Ziel durch eine diesem Sinn entsprechende Ausbildung der künftigen Pfarrer verwirklichen sollten. So entstand in der Erlanger Fakultät die Bewegung des sogenannten „Neuluthertums“, das durch Gottfried Thomasius maßgeblich geprägt wurde. Thomasius wollte neben der Rückführung zu Schrift und Bekenntnis zugleich den „theologischen Fortschritt“. Greifbar wird dieser Fortschritt in der von ihm entwickelten Kenosislehre, wie er sie vor allem in seiner Dogmatik „Christi Person und Werk“ entfaltet. Thomasius erstrebt hier eine Weiterbildung des Bekenntnisses, das nach seiner Auffassung mit der Lehre von den Ständen Jesu sozusagen auf „halbem Weg“ stehen bleibt.

Anknüpfen wollte er dabei an den kryptisch-kenotischen Streit, der zwischen 1619 und 1627 zwischen lutherischen Theologen der Universitäten in Gießen und Tübingen ausgetragen wurde. Damals hielten beide Seiten uneingeschränkt daran fest, dass Jesus Christus nach seiner göttlichen Natur auch im Stand der Erniedrigung seine göttliche Macht und Majestät besaß und gebrauchte. Beide Seiten hielten auch daran fest, dass die göttliche Macht und Majestät infolge der persönlichen Vereinigung an die menschliche Natur mitgeteilt

worden ist. Strittig war lediglich, inwiefern die menschliche Natur von den mitgeteilten Eigenschaften im Stand der Erniedrigung Gebrauch gemacht hat. Die Tübinger Theologen lehrten einen verhüllten Gebrauch der göttlichen Eigenschaften. In der Ausrichtung des Hohepriesterlichen Amtes lehrten sie aber einen Verzicht, da sie von einer Zurückziehung (*retractio*) der göttlichen Herrlichkeit ausgingen. Die Gießener Theologen lehrten eine wirkliche Entäußerung des Gebrauchs für den Stand der Erniedrigung, gingen also davon aus, dass Jesus Christus nach seiner menschlichen Natur die mitgeteilte göttliche Macht und Majestät nicht immer und nicht völlig gebraucht hat. Thomasius geht im Anschluss an Schleiermacher von einer Weiterentwicklung des Dogmas aus. Die Auseinandersetzung zwischen Gießener und Tübinger Theologen hält er für einen wichtigen Schritt in dieser Entwicklung. Beide Seiten hätten ein wesentliches Moment der Wahrheit vertreten. Positiv sei an den Tübinger Theologen die Konsequenz des Systems, das strenge Festhalten an dem Begriff der persönlichen Einheit und die energische Durchführung der Gemeinschaft der Naturen und Tätigkeiten in Christus. Die Gießener hätten jedoch mit ihrer Lehre von der Entäußerung das geschichtliche Lebensbild Christi für sich. Allerdings sieht Thomasius auch auf beiden Seiten Probleme. Die Gießener hätten den Grundsatz *nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον* aufgegeben, indem sie den Logos ohne Mitbeteiligung der menschlichen Natur die Welt erfüllen und regieren ließen. Die Tübinger hätten durch ihrer bloße κρύψις die Realität des geschichtlichen Lebens Jesu gefährdet. Beide Seiten gehen nach der Auffassung von Thomasius nicht weit genug, da sie nicht in Bezug auf die göttliche Natur von einer Selbstbeschränkung oder Entäußerung sprechen. Dies ist die von Thomasius entwickelte Lehre von der *Kenosis*, die der Erlanger als maßgeblichen Abschluss des christologischen Dogmas und als nötige Weiterentwicklung der Lehre des lutherischen Bekenntnisses ansieht.

Thomasius versteht den Stand der Erniedrigung Jesu nicht nur als Verzicht auf den vollen und stetigen Gebrauch göttlicher Eigenschaften nach der menschlichen Natur. Er lehrt, dass der Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung auf den Besitz bestimmter göttlicher Eigenschaften (nicht nur nach der menschlichen, sondern auch nach der göttlichen Natur) verzichtet hat und diese erst bei seiner Erhöhung wieder erhielt. Dabei unterscheidet Thomasius zwischen „immanenten Eigenschaften“ (absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe) und „relativen Eigenschaften“ (Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart). Jesus habe auch im Stand der Erniedrigung die „immanenten Eigenschaften“ besessen, da diese nicht von Gottes Wesen zu trennen wären. Aber der Sohn Gottes habe bei seiner Menschwerdung auf die göttliche Seins- und Wirkungsweise verzichtet, indem er die göttliche Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart aufgegeben hätte. Der Erlöser habe also während der

Erdenzeit weder seine göttliche Allmacht, noch seine Allwissenheit oder Allgegenwart gebraucht oder besessen. Jesus habe seine Wunder nicht aus eigener Kraft bewirkt, sondern aus der Kraft, die ihm vom Vater dargereicht worden wäre. Thomasius versteht die Menschwerdung nicht als Aufnahme der menschlichen Natur in die Person des Sohnes Gottes. Vielmehr will er die Inkarnation als eine „Selbstbeschränkung des Göttlichen“ verstehen. Der Sohn Gottes habe sich in die Form der menschlichen „Umschränktheit“, die Schranke einer zeiträumlichen Existenz, den Bedingungen einer menschlichen Entwicklung und den Grenzen eines geschichtlichen Daseins hingegeben. Damit hätte der Erlöser allerdings nicht aufgehört, Gott zu sein. Er verzichtete ja nicht auf das, was nach der Auffassung von Thomasius für die Gottheit wesentlich ist (absolute Macht, Wahrheit, Heiligkeit und Liebe). Doch er habe sich selbst beschränkt, indem er den Besitz seiner Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart preisgab und diese „relativen Eigenschaften“ im Stand der Erniedrigung weder gebrauchte noch besaß.

Die von Thomasius entwickelte Kenosis ist nichts anderes als eine feine Spielart des Rationalismus und wird in keiner Weise der Heiligen Schrift gerecht. Schließlich bezeugt uns die Schrift über den wahren Gott: „Du aber bleibst, wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende“ (Ps 102,28). Trotzdem versucht Thomasius, seine Ansicht über Jesu Erniedrigung und die „Selbstbeschränkung des Göttlichen“ biblisch zu begründen. Als wesentlichen Beleg für die Lehre von der „Selbstentäußerung“ des Sohnes Gottes führt er vor allem Phil 2,6ff an, wo der Apostel Paulus über Jesu Erniedrigung und Erhöhung spricht. Thomasius bezieht die Aussage $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\epsilon\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\nu\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon\ \lambda\alpha\beta\acute{\omicron}\nu$ auf die Menschwerdung Jesu und übersetzt $\acute{\epsilon}\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\epsilon\nu$ mit „sich entleeren, eines wirklichen Besitzes sich entäußern“. Die $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\upsilon$ sei die „Erscheinung inweltlicher Dienstbarkeit und Abhängigkeit, nicht der Dienstbarkeit unter Menschen, sondern der geschöpflichen Abhängigkeit von Gott. Die $\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ habe demnach darin bestanden, dass Christus die göttliche Existenzform mit dieser Erscheinung innerweltlicher Dienstbarkeit und Abhängigkeit vertauscht habe. Das $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\alpha}\rho\pi\alpha\gamma\mu\omicron\nu\ \eta\gamma\eta\sigma\alpha\tau\omicron\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \acute{\iota}\sigma\alpha\ \theta\epsilon\acute{\omega}$ bezeichne die Existenzform, in der Christus als Mensch hätte erscheinen können (das gottgleiche Sein). Dies sei aber nicht geschehen, sondern diese Existenzform sei ihm erst nach Annahme der Knechtsgestalt und als Lohn des Gehorsams am Ende des Weges zugefallen.

Diese exegetischen Schlussfolgerungen halten aber einer gründlichen Prüfung nicht stand. Zum einen ist das Subjekt der Aussage von Phil 2,6ff nicht der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung, sondern der menschengewordene Gottessohn. Zum anderen ist bei dem Verb $\acute{\kappa}\acute{\epsilon}\nu\omega$ nicht an eine reale Entleerung, sondern an ein Zurückziehen oder einen Nichtgebrauch

der göttlichen Eigenschaften zu denken. Dies ergibt sich klar aus dem Gebrauch von κενόω in den übrigen Schriften des Neuen Testaments. Entgegen der von Thomasius vertretenen Auffassung machen gerade solche Aussagen wie ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων oder τὸ εἶναι ἴσα θεῷ in Phil 2,6 deutlich, dass der menschengewordene Gottessohn auch im Stand seiner Erniedrigung die göttliche Macht und Majestät besaß. Folglich bestand die Annahme der Knechtsgestalt nicht darin, dass der ewige Gottessohn sich selbst beschränkte und seine göttliche Existenz- und Seinsweise mit der Erscheinung „inweltlicher Dienstbarkeit und Abhängigkeit“ vertauscht hat, indem er seine Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart preisgab. Vielmehr bestand die Annahme der Knechtsgestalt darin, dass der Heiland während des Standes der Erniedrigung darauf verzichtete, die seiner menschlichen Natur mitgeteilte göttliche Macht und Majestät immer und völlig zu gebrauchen. Seine göttliche Herrlichkeit war größtenteils durch die Knechtsgestalt verhüllt. Gelegentlich brachen sich jedoch Strahlen dieser verborgenen Herrlichkeit durch, wenn Jesus Wunder wirkte oder als er auf dem Berg vor den Jüngern verklärt wurde. Demzufolge bringt die Erhöhung auch nicht zum Ausdruck, dass Jesus nun die Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit besitzt, auf die er zuvor im Stand der Erniedrigung verzichtet hat. Er macht nun von der seiner menschlichen Natur mitgeteilten göttlichen Macht und Majestät immer und völlig Gebrauch, seine göttliche Herrlichkeit ist nun nicht mehr unter der Knechtsgestalt verborgen.

Von daher ist die von Thomasius vertretene *Kenosislehre* nicht als nötige Weiterentwicklung des lutherischen Bekenntnisses auf biblischer Grundlage zu bewerten. Vielmehr handelt es sich um eine feine Spielart des Rationalismus und eine verderbliche Irrlehre, die den Heiland im Stand der Erniedrigung seiner göttlichen Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart beraubt. Mit seiner *Kenosislehre* fällt Thomasius unter die Verwerfung des lutherischen Bekenntnisses, das als falsche Lehre verwirft:

„Da gelehrt und der Spruch Matth. 28: ‚Mir ist gegeben alle Gewalt‘ usw. also gedeutet und lästerlich verkehret wird, dass Christo nach der göttlichen Natur in der Auferstehung und seiner Himmelfahrt restituiert, das ist wiederum zugestellt, worden sei aller Gewalt im Himmel und auf Erden, als hätte er im Stand seiner Niedrigung auch nach der Gottheit solche abgelegt und verlassen. Durch welche Lehre nicht allein die Wort des Testaments Christi verkehret, sondern auch der verdammten arianischen Ketzerei der Weg bereitet, dass endlich Christus ewige Gottheit verleugnet und also Christus ganz und gar samt unsrer Seligkeit verloren, da solcher falschen Lehr aus beständigem Grund göttlichen Wortes und unsres einfältigen christlichen Glaubens nicht widersprochen würde.“²⁷²

²⁷² Epit. VIII,39. Vgl. dazu: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 11. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1992. S. 812.

Von daher ist es völlig zu Recht im 19. Jahrhundert zu keiner engeren Verbindung zwischen dem Bekenntnisluthertum in Deutschland (und anderen Ländern) und dem Neuluthertum der Erlanger Schule gekommen. Die Väter der Evangelisch-Lutherischen Freikirche erkannten zu Recht, dass die Irrlehre der Kenosis trennend zwischen beiden Richtungen stand. Die Duldung solcher Kenotiker in lutherischen Landeskirchen machte einmal mehr deutlich, dass zwischen den lutherischen Landeskirchen und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche keine Einigkeit in Glaube und Lehre bestand. Dabei war die Kenosis ja nur einer der Punkte, an dem diese Differenz deutlich wurde. Noch weit größer war die Kluft, die schon zuvor durch den Rationalismus und die historisch-kritische Auslegung der Schrift hervorgerufen worden war. Dieser massive Abfall von Gottes Wort wurde auch nicht durch die Kenosis der Erlanger Theologen überwunden, die ja letztlich nur eine vermittelnde Haltung einnahm und sich bei genauer Prüfung als feine Spielart des Rationalismus entpuppt.

So verwundert es nicht sonderlich, dass sich heute in der lutherischen Landeskirche Bayerns Pluralismus und Bibelkritik wie in den übrigen Landeskirchen ausgebreitet haben. Ein Beispiel aus neuerer Zeit mag genügen, um diese Einschätzung zu belegen. Die Zeitschrift *idea spektrum* berichtete am 21. Dezember 2011 unter der Überschrift „Pfarrer und Imam vereint“ von der Feier eines islamischen Festes in einem evangelischen Kindergarten in Bayern:

„Die Einrichtung im unterfränkischen Karlstadt hatte Kinder und Eltern sowie Vertreter von Kirche, Stadt und islamischer Religionsgemeinschaft zur Feier des muslimischen Aschura-Tags eingeladen. (...) Am Aschura-Tag erinnern Muslime mit einer besonderen Suppe an den Propheten Noah, der im Koran wie in der Bibel als Retter seiner Familie und aller Tiere von der Sintflut beschrieben wird. Der Genuss der reichhaltigen Aschura-Suppe gilt als Zeichen dafür, dass Allah im kommenden Jahr Wohlstand schenken werde. Gebete, die während des Festes gesprochen würden, gingen in Erfüllung. Die Noah-Geschichte wurde vom evangelischen Pfarrer Paul Häberlein und dem Imam Ahmet Kusoglu erzählt, wobei die auf Türkisch gehaltene Ansprache des Muslims übersetzt wurde. Die Leiterin des Kindergartens, Evi Krempel, nannte das Fest eine ‚ideale Gelegenheit, die Gemeinsamkeit der Religionen aufzugreifen‘. (...)“²⁷³

Offensichtlich ist heute von der einstigen Rückbesinnung auf Schrift und Bekenntnis nicht mehr viel übrig geblieben. Die lutherische Landeskirche Bayerns beteiligt sich wie alle Landeskirchen an Ökumene und interreligiösem Dialog, was in keiner Weise durch Schrift und Bekenntnis gerechtfertigt werden kann. Waren schon die Väter der Evangelisch-Lutherischen Freikirche zu einem klaren Bekenntnisweg gegenüber den lutherischen Landeskirchen aufgerufen, wie viel mehr sind wir es dann heute, wo Bibelkritik und

²⁷³ *Pfarrer und Imam vereint*. In: „*idea spektrum*“ 51/52 (21. Dezember 2011): 38.

Pluralismus auch in lutherischen Landeskirchen in Deutschland immer weiter um sich greifen!

Man sollte auch nicht meinen, dass die *Kenosislehre* lediglich die Vergangenheit betrifft, da sie heute nicht mehr zu finden wäre. Die gleiche Zeitschrift druckte in der gleichen Ausgabe ein Interview mit Prof. Roland Deines ab, der in Nottingham (England) Neues Testament lehrt. In diesem Interview äußerte jener englische Neutestamentler Gedanken, die ebenso gut von Gottfried Thomasius stammen könnten:

„Menschwerdung Gottes bedeutet: Gott ist ab sofort ein anderer – er ist bereit, sein eigenes Wesen aus Liebe zu den Menschen zu verändern. (...) Die Menschwerdung Gottes widerspricht allen Vorstellungen, die wir uns von Gott machen. Dass Gott auf seine Allmacht verzichtet und sich mit seinen Geschöpfen identifiziert, sich also mit ihnen gleichmacht, wie es tiefer und enger nicht geht – das ist bis heute die große Überraschung (...).“²⁷⁴

Wenn Deines und Thomasius Recht hätten, dann stünde es schlecht um unseren Glauben und unsere ewige Hoffnung. Wenn Gott nicht unveränderlich ist, wie es die Schrift bezeugt, sondern sein Wesen auch ändern kann, welche Glaubensinhalte sind dann noch unumstößlich und gewiss? Woher wollen wir dann wissen, ob Gott nicht auch über die Erlösung des Sünders irgendwann einmal seine „Meinung“ ändert? Gott sei Dank, ist unser Gott ein ewiger, unveränderlicher Gott, der gleich bleibt, auch wenn sich um uns herum alles verändert. Sein Wort, das er uns in der Heiligen Schrift irrtumslos offenbart, bleibt ewig in Geltung, selbst wenn Himmel und Erde vergehen. An diesem Wort wollen wir in kindlichem Vertrauen festhalten und es klar gegen alle Irrlehren bekennen – damals wie heute!

²⁷⁴ Was bedeutet es, dass Gott Mensch wird? Aus: „idea spektrum“ 51/52 (21. Dezember 2011): 19.

6. Literatur

- Aland, Kurt und Aland, Barbara. *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. 2. ergänzte und erweiterte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- Bauer, Walter. *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hg. Kurt und Barbara Aland. 6. völlig neu bearbeitete Aufl. Berlin und New York: de Gruyter, 1988.
- Baur, Jörg. *Ubiquität*. In: „Creator est Creatura: Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation“. Hg. Oswald Bayer und Benjamin Gleede. Theologische Bibliothek Töpelmann 138. Berlin und New York: de Gruyter, 2007. 186-301.
- Benseler, Gustav E. *Griechisch-deutsches Schulwörterbuch*. Bearb. Adolf Kaegi. 11. vielfach verbesserte Aufl. Leipzig: Teubner, 1900.
- Beutel, Albrecht. *Thomasius, Gottfried*. In: „Theologische Realenzyklopädie“. Hg. Gerhard Müller [u.a.]. Studienausgabe. Band 33. Berlin und New York: de Gruyter, 1988. 488-492.
- Chemnitz, Martin. *The Two Natures in Christ*. Übers. J.A.O. Preus. Chemnitz's Works 6. 2. Aufl. St. Louis: Concordia Publishing House, 2007.
- Cremer, Hermann. *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*. 6. Aufl. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1889.
- Dawid, O. *Thumm, Theodor*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. Kurt Galling [u.a.] 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 6. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1962. 881.
- Delling, G. und Althaus, P. *Kenosis*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. K. Galling [u.a.] 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 3. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1959. 1243-1246.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 11. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Dollinger, R. *Osiander, Lukas II*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. Kurt Galling [u.a.] 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 4. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960. 1731.
- Eirich, P. *Die neue Kenosislehre und deren neuester emendator*. In: „Lehre und Wehre“ 23 (1877): 193-206, 242-246 und 257-269.
- Frank, Fr. H. R. *Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet*. Teil III. Erlangen: Blaesing, 1863.

- Fausel, H. *Hafenreffer, Matthias*. In: "Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft". Hg. Kurt Galling [u.a.] 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 3. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1959. 22.
- Fee, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians*. The New International Commentary on the New Testament. Hg. N. Stonehouse, F. F. Bruce, G. Fee. Grand Rapids: Eerdmann, 1995.
- Franzmann, Martin H. *The Word Of The Lord Grows: A First Historical Introduction to the New Testament*. Missouri: Concordia Publishing House, 1961.
- Gemoll, Wilhelm. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. Durchgesehen und erweitert von Karl Vretska. 9. Aufl. München: Oldenbourg, 1991.
- Georges, K.E. *Kleines lateinisch-deutsches Handwörterbuch*. 6. verbesserte und vermehrte Aufl. Leipzig: Hahnsche Verlagsbuchhandlung, 1890.
- Goldammer, K. *Reinach, Salomon*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. Kurt Galling [u.a.] 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 5. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1961. 945.
- Günther, Hartmut. „*Gemeinschaft am Evangelium*“ im *Philippenerbrief: Eine pastoral-theologische Meditation*. In: „Lutherische Theologie und Kirche“ 25 (2001): 35-50.
- Heussi, Karl. *Kompendium der Kirchengeschichte*. 10. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1949.
- Hoenecke, Adolf. *Ev.-Luth. Dogmatik*. 4 Bde. Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1909ff.
- Hoffmann, Ernst und von Siebenthal, Heinrich. *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. 2. durchgesehene und ergänzte Aufl. Riehen: Immanuel, 1990.
- Hohlwein, H. *Thomasius, Christian*. In: "Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft". Hg. Kurt Galling [u.a.] 3. völlig neu bearb. Aufl. Band 6. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1962. 866-867.
- http://de.wikipedia.org/wiki/Gottfried_Thomasius (abgerufen am 28.11.2011).
- <http://www.evstift.de> (abgerufen 22.12.2011).
- Kupfermann, Anita. *Meine Lebenswende: Wie Gott mir nach Erfahrungen mit bibelkritischer Theologie Glauben schenkte*. In: „Bibel und Gemeinde“ 111 (2011): 9-14.
- Kuschel, Harlyn J. *Philippians Colossians Philemon*. The People's Bible. Hg. R. Ehlke, A. Panning, J. Albrecht. Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1986.
- Lexikon zur Bibel*. Hg. F. Rienecker. 19. Gesamtaufl. Wuppertal und Zürich: Brockhaus und Gondrom, 1991.
- Luther, Martin. *Am Palmsonntag (Predigt zu Phil 2,5-11)*. In: „Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften“. Hg. Johann Georg Walch. Band XII. Nachdruck der 2. überarb. Aufl.

- Groß-Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, 1987. 466-477.
- Luther, Martin. *Am Sonntag nach dem Christtage (Predigt über Luc. 2,33-40)*. In: „Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften“. Hg. Johann Georg Walch. Band XI. Nachdruck der 2., überarb. Aufl. Groß-Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Harms, 1987. 232-283.
- Marxsen, Willi. *Einleitung in das Neue Testament: Eine Einführung in ihre Probleme*. 2. Aufl. Gütersloh: Mohn, 1964.
- Mauerhofer, Erich. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Bearb. D. Gysel. 3. Aufl. 2 Bde. Nürnberg und Hamburg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft und Reformatorischer Verlag Beese, 2004.
- Meusel, Carl [u.a.]. *Kirchliches Handlexikon*. 7 Bde. Leipzig: Verlag von Justus Naumann, 1887ff.
- Meyer, Heinrich August Wilhelm. *Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und an Philemon*. Kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 9. Abteilung. 3. verb. und verm. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1865.
- Novum Testamentum Graece*. Hg. Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo Martini, Bruce Metzger. 27. revid. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Pieper, Franz. *Christliche Dogmatik*. 3 Bde. St. Louis: Concordia Publishing House, 1917ff.
- Pieper, Franz. *Christliche Dogmatik*. Bearb. J. T. Mueller. St. Louis: Concordia Publishing House, 1946.
- Pfarrer und Imam vereint*. In: „idea spektrum“ 51/52 (21. Dezember 2011): 38.
- Riesner, R. *Philippi*. In: „Das große Bibellexikon“. Hg. Helmut Burkhardt, Fritz Grünzweig, Fritz Laubach, Gerhard Maier. 2. Aufl. Band 3. Gießen und Wuppertal: Brunnen und Brockhaus, 1990. 1196-1199.
- Riesner, R. *Prätorium*. In: „Das große Bibellexikon“. Hg. Helmut Burkhardt, Fritz Grünzweig, Fritz Laubach, Gerhard Maier. 2. Aufl. Band 3. Gießen und Wuppertal: Brunnen und Brockhaus, 1990. 1221-1222.
- Schütze, M. *Die lutherische Lehre von der Entäußerung Christi*. In: „Theologische Quartalschrift“ 5 (1908): 141-156.
- Sermon Texts*. Hg. Ernst H. Wendland. Milwaukee: Northwestern Publishing House, 1984.
- Stadelmann, Helge. *Schriftgemäß predigen: Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt*. 2. Aufl. Wuppertal und Zürich: Brockhaus, 1991.
- Steitz, H. *Feuerborn, Justus*. In: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft“. Hg. Kurt Galling [u.a.] 3.

völlig neu bearb. Aufl. Band 2. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958. 931-932.

St[öckhardt], G. *Die moderne Kenose im Licht der Heiligen Schrift*. In: „Lehre und Wehre“ 34 (1888): 204-217, 295-302 und 329-341.

Tiedtke, E. und Link, H.-G. *Κενός*. In: „Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament“. Hg. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard. 4. Aufl. Band 2. Wuppertal: Brockhaus, 1986. 848-849.

Über den Ehe- und Hausstand: Verhandlungen der achtzehnten Jahresversammlung der Synode der ev.-luth. Freikirche in Sachsen u.a. St. Zwickau: Verlag des Schriftenvereins der sep. ev.-luth. Gemeinden in Sachsen, 1894.

Thomasius, Gottfried. *Christi Person und Werk: Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus*. Erster Teil. Erlangen: Verlag von Theodor Bläsing, 1853

Thomasius, Gottfried. *Christi Person und Werk: Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus*. Zweiter Teil. Erlangen: Verlag von Theodor Bläsing, 1855.

von Stählin, Adolf. *Löhe, Thomasius, Harleß: Drei Lebens- und Geschichtsbilder*. Abdruck aus der Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1887.

Vielhauer, Philipp. *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter*. De Gruyter Lehrbuch. Nachdruck der 2. Aufl. Berlin und New York: de Gruyter, 1985.

Walch, Johann Georg. *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirchen, von der Reformation an bis auf jetzige Zeiten*. Hg. Johann Georg Walch. Jena: Meyer, 1730.

Was bedeutet es, dass Gott Mensch wird? Aus: „idea spektrum“ 51/52 (21. Dezember 2011): 19.

Was wir glauben: Luthers Kleiner Katechismus erklärt von Henry Schwan. 2. durchges. Aufl. Zwickau: Concordia-Verlag, 2002.

Weiß, Holger. *Was macht den Mensch zum Menschen? Der Beginn menschlichen Lebens angesichts von Schwangerschaftsabbruch und Gentechnik*. Wissenschaftliche Hausarbeit zum 2. Theologischen Examen am Lutherischen Theologischen Seminar Leipzig. Glauchau, 2001.

Wiesinger, August. *Die Briefe des Apostels Paulus an die Philipper, an Titus, Timotheus und Philemon*. Biblischer Commentar über sämtliche (sic!) Schriften des Neuen Testaments. Hg. H. Olshausen, J. H. A. Ebrard, A. Wiesinger. Band 5. Königsberg: Unzer, 1850.