

Paulus und „seine“ Philipper: Geschäftspartner, Freund, Vereinsgründer?

Sozialgeschichtliche Perspektiven auf den Philipperbrief

BENJAMIN SCHLIESSER

Die Literaturproduktion zum Philipperbrief trägt fast schon industrielle Züge. Im neutestamentlichen Forschungsbetrieb herrscht ein enormer Produktions- und Innovationsdruck, der die Halbwertszeit älterer exegetischer „Werkstücke“ immer kürzer werden und diese nicht selten in Vergessenheit geraten lässt. Umso wichtiger sind regelmäßige Inventuren, die den Gang ins Archiv wagen und die teils angestaubten wissenschaftlichen Erzeugnisse hervorholen und sie vergleichend neben neuere Modelle stellen.

Der vorliegende Beitrag ist der Versuch einer solchen Inventur. Sein Thema ist das Verhältnis des Paulus zu „seinen“ Philippem im Lichte zeitgenössischer sozialer Konventionen und Beziehungsformen.¹ Seit gut dreieinhalb Jahrzehnten wird diese sozialgeschichtliche Frage in der Philipperforschung kontrovers diskutiert, doch es fehlt eine aktuelle Dokumentation und Bewertung der verschiedenen Zugänge.² Ich konzent-

¹ Die hier geleistete Aufarbeitung der sozialgeschichtlichen Forschung zum Philipperbrief wird dem Jubilar Samuel Vollenweider zwar nicht eigene Erkundungsgänge abnehmen können, doch ich hoffe, dass sie seinem in Arbeit befindlichen Philipperkommentar zugutekommen mag. Ich selbst habe bei der Abfassung des Beitrags sehr von seinen sachkundigen Anmerkungen profitiert.

² Lukas Bormann hat den Gang der Forschung in seiner Dissertation nachgezeichnet (L. BORMANN, Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus, NT.S 78, Leiden 1995, 161–205), doch ist seine Darstellung mittlerweile fast 20 Jahre alt und hat etwa im Vereinswesen eine Leerstelle (vgl. aber jetzt die knappe, skeptische Bemerkung in L. BORMANN, Philipperbrief, in: O. Wischmeyer [Hg.], Paulus. Leben-Umwelt-Werk-Briefe, UTB 2767, Tübingen/Basel ²2012, 257–272 [269f.]). John Reumanns großer Anchor-Kommentar kennt und nennt fast alle wichtigen Positionen, ist aber aufgrund seiner abkürzenden und unübersichtlichen Darstellung nur mit Mühe auszuwerten (J. REUMANN, Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 33B, New Haven 2008, v. a. 693–698). Andere Übersichten sind unbefriedigend, weil sie zu knapp gehalten sind bzw. die Position anderer zugunsten der eigenen Aussageabsicht ignorieren oder verzeichnen (vgl. zuletzt z. B. J. M. OGEREAU, Paul's Koinonia with the

riere mich auf Phil 4,10–20, also auf den Teil des Briefes, in dem Paulus in mutmaßlich „unkonventioneller“ Weise auf die finanzielle Unterstützung der Philipper reagiert und zugleich die Einzigartigkeit ihres reziproken Verhältnisses herausstreicht: „Ihr in Philippi wisst ja selbst, dass am Beginn der Ausbreitung des Evangeliums, als ich von Makedonien aufbrach, keine Gemeinde mit mir Gemeinschaft hatte im Geben und Nehmen außer euch“ (Phil 4,15).³

Fünf antike soziale Paradigmen wurden in der Forschung vorgeschlagen, um das besondere Verhältnis des Paulus zur Philippergemeinde zu charakterisieren: (1.) die *societas*, (2.) die Freundschaftsbeziehung, (3.) das Benefizialwesen, (4.) das Patronat und (5.) das Vereinswesen. Es ist offensichtlich, dass die jeweiligen Paradigmen als soziologische Kategorien nicht ein und derselben Gattung angehören: *Societas* und Verein stehen auf einer (quasi)institutionellen Ebene, Patronat und Freundschaft bezeichnen ein asymmetrisches bzw. symmetrisches Beziehungsgefüge zwischen Individuen, und mit Wohltäterschaft ist zunächst das Ethos innerhalb eines Sozialverhältnisses umschrieben. Hinzu kommt, dass die genannten Paradigmen nicht voneinander zu trennen sind, sondern offene Ränder aufweisen und miteinander verschränkte Teilphänomene einer komplexen sozialen Wirklichkeit darstellen.⁴ Grundsätzlich ist ein Vergleich nur dann sinnvoll, wenn für die zu vergleichenden Phänomene ein „analytischer Fokus“ und ein übergeordneter Bezugsrahmen bestimmt werden. Daraus ergibt sich das *tertium comparationis*, das „analytisch einschlägig sein [muss], um in empirischer Hinsicht verschiedene Gegenstände miteinander in Beziehung setzen zu können.“⁵ Der analytische Fokus richtet sich im vorliegenden Beitrag auf die spezifische Gestalt des Verhältnisses zwischen Paulus und der christlichen Gemeinde in Philippi, wie Paulus es im Philipperbrief aus seiner Sicht und in bestimmter Absicht in Worte fasste und wie es sich vor dem Hintergrund der antiken Sozialgeschichte darstellt. Das *tertium comparationis* liegt in der Rolle bzw. Funktion, die Paulus in dem Beziehungsgefüge zuzuweisen ist: Tritt er der

Philippians. A Socio-Historical Investigation of a Pauline Economic Partnership, WUNT 2/377, Tübingen 2014, 311–316).

³ Die Übersetzung der biblischen Stellen folgt meist der Zürcher Bibel.

⁴ S. u. S. 109f. Ogereau beobachtet darüber hinaus in der neutestamentlichen Forschung „[a] common lack of precision and clarity vis-à-vis ancient conventions“ (OGEREAU, Paul’s Koinonia [s. Anm. 2], 315).

⁵ V. KRECH, Wie lassen sich religiöse Sachverhalte miteinander vergleichen?, in: A. Mauz / H. von Sass (Hg.), Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren, Interpretation interdisziplinär 8, Würzburg 2011, 149–176 (151).

Gemeinde primär als Geschäftspartner, Freund, Empfänger einer Wohltat, Patron oder Vereinsgründer entgegen?⁶

Die einzelnen Abschnitte sind analog aufgebaut. Sie bieten einführend eine konzentrierte Darstellung des relevanten Quellenmaterials, die zwar die paulinischen Formulierungen und Denkfiguren im Hinterkopf hat, aber nicht gleich nach Einflüssen und Abhängigkeiten fragt. Vielmehr sollen die Texte in ihrer Eigenart als Teil der komplexen „ecology“ der antiken Welt wahrgenommen werden,⁷ als Dokumente von ineinander verflochtenen Diskursen und Konventionen, mit denen Paulus als „Reiseexistenz“⁸ auf vielfältige Weise in Berührung kam und an die er als kreativer Kulturhermeneut und veritabler Denker eigenständig anschließt. In einem weiteren Schritt wird der Ertrag forschungsgeschichtlich relevanter Arbeiten präsentiert. Der Abschnitt „kritische Würdigung“ wägt die Überschneidungen und die Unterschiede zwischen dem jeweils vorgeschlagenen antiken Modell und der Beziehung des Paulus mit der Philippergemeinde ab und macht die „Überstände“ kenntlich, die einer vollständigen Einpassung in das jeweilige Modell im Weg stehen. Den Schluss bilden einige Reflexionen zur sozialgeschichtlichen Methode in der Exegese, die sich aus der Zusammenschau der Forschungsansätze ergeben. Die Frage nach der Beziehung des Paulus zu „seinen“ Philippern erweist sich m. E. als ein Modellfall für die Komplexität der sozialgeschichtlichen Fragestellung wie auch für die Kurzsichtigkeit von einlinigen und an Moden orientierten Erklärungsmodellen. Im Ergebnis wird sich zeigen, dass Paulus' *κοινωνία εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως*, die er mit den Philippern pflegte, der Aus-

⁶ Auch andere Rollen und Funktionen werden erwogen; sie fließen teils mit den hier diskutierten zusammen: Paulus als Oberhaupt eines Hauses (*pater familias*) bzw. als „Vater“ (vgl. C. GERBER, Paulus und seine „Kinder“. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe, BZNW 136, Berlin 2005), als Pädagoge (vgl. S. EASTMAN, Imitating Christ Imitating Us. Paul's Educational Project in Philippians, in: J. R. Wagner / C. K. Rowe und A. K. Grieb [Hg.], *The Word Leaps the Gap* [FS R. B. Hays], Grand Rapids 2008, 427–450), als Haupt einer philosophischen Schule oder als Vorsteher einer christlichen „Synagogengemeinschaft“ (vgl. W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven [1983] 2003, 74–83; s. zur neueren Diskussion E. ADAMS, *First-Century Models for Paul's Churches. Selected Scholarly Developments Since Meeks*, in: T. D. Still / D. G. Horrell [Hg.], *After The First Urban Christians. The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*, London / New York 2009, 60–78; ferner J. M. G. BARCLAY, *Introduction*, in: ders., *Pauline Churches and Diaspora Jews*, WUNT 275, Tübingen 2011, 3–33).

⁷ Zum Begriff „ecology“ in diesem Zusammenhang vgl. A. J. MALHERBE, *Introduction*, in: ders., *Light from the Gentiles. Hellenistic Philosophy and Early Christianity Collected Essays, 1959–2012*, Band 1 (hg. von C. R. Holladay / J. T. Fitzgerald / J. W. Thompson / G. E. Sterling), NT.S 150, Leiden 2013, 1–8 (4). S. u. S. 108f.

⁸ So U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2014, 1.

druck eines „neuen“ sozialen Phänomens ist.⁹ Zwar lässt sich das Neue – entwicklungstheoretisch gesprochen – „komponentiell vollständig mit den Kategorien des Bisherigen durchbuchstabieren,“ doch ist damit sein Charakter noch nicht hinreichend erfasst. Denn „[d]as Neue ist kausal nicht auf diese Komponenten und Kategorien des Bisherigen zu reduzieren. Es hat ein eklatantes ‚Mehr‘, das durch Sprünge und Brüche entsteht.“¹⁰ Auf diesem „Mehr“ und auf der treibenden Kraft, die es aus sich heraussetzt, liegt daher ein besonderes Augenmerk.

1 Ein Verhältnis auf „Geben und Nehmen“

1.1 Die paulinische Beschreibung des Verhältnisses

Zur Gemeinde in Philippi wusste sich Paulus – so die gängige Meinung – auf besondere, herzliche Weise verbunden (Phil 2,2–4; 4,1): „If Paul had a favourite church, it would have been the church in Philippi.“¹¹ Dieses einzigartige Verhältnis ist schon im Proömium ersichtlich. Mit Freude verrichtet Paulus sein Gebet (1,4), in dem er Gott dankt für „eure Teilhabe hinsichtlich des Evangeliums“ (κοινωνία ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον) (1,5); er dankt, dass die Philipper „meine Mitteilhaber an der Gnade“ (συγκοινωνοὶ μου τῆς χάριτος) (1,7) sind. Hier fallen bereits Schlüsselbegriffe, die dem ganzen Brief sein Gepräge geben und die Beziehung zwischen Paulus und den Philippern auf prägnante Weise charakterisieren.¹² Die Gemeinschaft bzw. Teilhabe, auf die Paulus die Gemeinde anspricht, ist nun nicht in einem allgemeinen Sinn, sondern von der Anteilnahme der Philipper an der Bedrängnis des Paulus (4,14: συγκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει) her zu verstehen. „[D]ie Beziehung zu 4,14 legt wohl nahe, daß Paulus auch auf die Liebesgaben der Gemeinde anspielt, mit denen sie ihn als Apostel bei seiner Missionsarbeit unterstützt hat.“¹³ In seiner Erwiderung auf die fi-

⁹ Vgl. M. BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians*, BNTC, London 1998, 36.

¹⁰ Die Formulierungen stammen von Berndt Hamm, der so das Phänomen der Reformation zu begreifen versucht (B. HAMM, *Die Emergenz der Reformation*, in: ders. / M. Welker [Hg.], *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen 2008, 1–27 [16]).

¹¹ J. D. G. DUNN, *Beginning from Jerusalem, Christianity in the Making* 2, Grand Rapids 2008, 1017. Vgl. R. PESCH, *Paulus und seine Lieblingsgemeinde. Paulus – neu gesehen. Drei Briefe an die Heiligen von Philippi*, HerBü 1208, Freiburg i. Br. 1985.

¹² Vgl. weiter die Begriffe κοινωνία (Phil 1,5; 2,1; 3,10), συγκοινωνός (1,7), συγκοινωνεῖν (4,14) und κοινωνεῖν (4,15).

¹³ U. B. MÜLLER, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, ThHK 11/1, Leipzig ²2002, 42. Zu einem anderen Ergebnis kommt freilich, wer die literarische Integrität des Philipperbriefes bestreitet. So beispielsweise REUMANN, *Philippians* (s. Anm. 2), 145 (vgl. 152 u. ö.): „Letter A (see 4:10–20) earlier thanked the Philippians for gifts of money and a

nanzielle Unterstützung der Philipper liegt ihm daran zu betonen, dass er, als er von Makedonien aufbrach, mit keiner anderen Gemeinde eine vergleichbare Austauschbeziehung „im Geben und Nehmen“ hatte (4,15: οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι). Weitere Motive belegen die besondere Nähe des Paulus zu den Philippem: sein Wunsch, bei der Gemeinde zu sein (1,7–8; 4,1; vgl. 2,26), das solidarische Engagement für die Sache des Evangeliums auch in beschwerlichen Zeiten (1,7; 2,17–18; 4,14), Einmütigkeit (1,27: ἐν ἐνὶ πνεύματι; μᾶ ψυχῇ; 2,2: τὸ αὐτὸ φρονεῖν; σύμψυχοι; τὸ ἔν φρονεῖν; vgl. 4,2: τὸ αὐτὸ φρονεῖν), ein am himmlischen πολίτευμα ausgerichtetes Leben (3,20).¹⁴

Der Briefteil Phil 4,10–20 wird zumeist als eine inhaltlich kohärente Einheit angesehen, die nach einem (erneuten) Ausdruck der Freude (4,10: ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως) mit einer apostolischen Selbstdarstellung einsetzt, bei der die Philipper nicht wie in Phil 4,10.14–20 Gesprächspartner, sondern Publikum sind.¹⁵ Der Abschnitt ist geprägt von Begriffen, die auf einen Lernprozess anspielen (ἔμαθον, οἶδα [bis], μεμύημαι),¹⁶ der umfassend angelegt ist (ἐν οἷς εἰμι, ἐν παντί, ἐν πᾶσιν) und ein konkretes Lernziel hat: αὐτάρκης εἶναι. Für unsere Fragestellung sind die religionsgeschichtliche Verortung der paulinischen „Autarkie“ und die Interpretation des „Adiaphorakatalogs“ von untergeordneter Bedeutung;¹⁷ der Hinweis mag genügen, dass „Autarkie“ ein Schlüsselbegriff der kynisch-stoischen Philosophie ist und von Paulus subtil auf seine Mangelsituation und die Unterstützung der Philipper (περισσεύειν καὶ ὑστερεῖσθαι) hin gewendet wird (4,12). Wenn er im Anschluss nun die Quelle seiner Kraft und Unabhängigkeit benennt, tut er das in einer offenen Formulierung: „Alles vermag ich durch den, der mir die Kraft dazu gibt“ (4,13).¹⁸

Im Neueinsatz Phil 4,14 kommt Paulus wieder auf die Hilfsmaßnahme der Philipper zu sprechen. Schon sehr früh, spätestens seit dem 4. Jh., wurde in

helper, Epaphroditus. There is no need to strain for references in 1:3–11 to Paul's thanks for the Philippians gifts.“

¹⁴ Vgl. S. K. STOWERS, Friends and Enemies in the Politics of Heaven. Reading Theology in Philippians, in: J. M. Bassler (Hg.), Pauline Theology 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon, Minneapolis 1991, 105–121 (109f.), der diese Motive der griechischen φιλία-Konzeption zuordnet.

¹⁵ Vgl. M. EBNER, Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus, FzB 66, Würzburg 1991, 332.

¹⁶ Vgl. W. SCHENK, Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar, Stuttgart 1984, 32f.

¹⁷ Vgl. hierzu EBNER, Leidenslisten (s. Anm. 15), 338–345.

¹⁸ Die „Leerstelle“, die darin besteht, dass Paulus das Partizip ἐδύναμοῦντι nicht präzisiert, ist von den Rezipienten auszufüllen. Dabei dürfte den Philippem die christologische Durchdringung der paulinischen Theologie nicht verschlossen geblieben sein, d. h. sie werden die Leerstelle mit „Christus“ ergänzt haben (so auch etliche spätere Textzeugen: ἐδύναμοῦντι Χριστῷ). Manche lehnen dies zu Unrecht als „harmonisierende Konjekture“ ab und vermuten stattdessen, Paulus habe sich eine „fremde Maske“ übergezogen und sei „in die Rolle eines kynischen Wanderphilosophen“ geschlüpft (BORMANN, Philippi [s. Anm. 2], 150).

der Philipperexegese darauf hingewiesen, dass Paulus sich in Phil 4,15–18 der Sprache des Marktes und des Bankwesens bedient.¹⁹ Auffallen musste es freilich schon den ersten Rezipienten des Briefes, denn die terminologischen Übereinstimmungen sind frappierend. Doch zunächst sei daran erinnert, wie Paulus nach seiner Selbstdarstellung nun die Philipper anspricht: Er verwendet mit der Bezeichnung Φιλιππήσιοι eine Form, die schlicht das lateinische *Philippenses* übersetzt und die sich „in der gesamten griechischen Literatur vor Paulus nirgendwo nachweisen“ lässt.²⁰ Es ist sicherlich keine psychologisierende Überinterpretation, wenn man darin eine emphatische Anrede – „sit up and take note of what I am about to say“²¹ – und zugleich eine respektvolle Höflichkeit gegenüber seiner Gemeinde sieht.²² Auf das Verb κοιωνεῖν²³ in Phil 4,15 folgt mit der Formel εἰς λόγον ein „kaufmännischer Ausdruck“²⁴ bzw. ein „Kontoführungsterminus“²⁵ der in zahlreichen antiken Dokumenten im Zusammenhang von geschäftlichen Vorgängen belegt ist und eine Verbuchung „auf ein Konto“ bzw. „zur Abrechnung“ meint. Die Gegenseitigkeit der „Geschäftsbeziehung“ wird durch die zweigliedrige Formel δόσις καὶ λήμις zum Ausdruck gebracht, die in der Buchhaltung auf die Transaktionen auf der „Einnahmen (Haben)“- und „Ausgaben (Soll)“-Seite verweist.²⁶ Das kommerzielle Sprachspiel setzt sich fort in der Formulierung ἐπιζητεῖν τὸ δόμα, die „möglicherweise terminus technicus für die Einforderung der Zinszahlung“ ist,²⁷ sowie in der Wendung καρπός ... εἰς λόγον ὑμῶν, mit welcher der Ertrag eines Geschäftes bezeichnet wird, der einem Konto – hier dem Konto der Philipper – gutgeschrieben wird. Am Ende des Ab-

¹⁹ Vgl. die Angaben bei H. A. A. KENNEDY, *The Financial Colouring of Philippians 4.15–18*, ExPT 12 (1900/1901), 43–44. – Eine detaillierte Untersuchung des kommerziellen Hintergrunds von Phil 4,15–18 mit zahlreichen Belegen aus der griechischen Literatur und Papyri bietet P. MARSHALL, *Enmity in Corinth. Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, WUNT 2/23, Tübingen 1987, 157–164.

²⁰ P. PILHOFER, *Philippi*, Band 1: Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, 116.

²¹ G. D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT, Grand Rapids 1995, 439 Anm. 10.

²² So W. M. RAMSAY, *The Philippians and Their Magistrates*, JThS 1 (1900), 114–116 (116). Etwas vorsichtiger PILHOFER, *Philippi I* (s. Anm. 20), 117, der vermutet, „daß Paulus ganz bewußt die völlig un-griechische Form Φιλιππήσιοι gewählt haben muß, falls er diese Form nicht sogar selbst geprägt hat.“

²³ Auch κοιωνεῖν mag für die Rezipienten eine finanzielle Nuance gehabt haben (vgl. Röm 15,27; Gal 6,6; aber auch Phil 1,5,7; 4,14).

²⁴ M. DIBELIUS, *An die Thessalonicher I, II. An die Philipper*, HNT 11, Tübingen 1937, 96.

²⁵ EBNER, *Leidenslisten* (s. Anm. 15), 333.

²⁶ Vgl. Sir 42,7: καὶ δόσις καὶ λήμις, πάντα ἐν γραφῇ; Epictet, diss. 2,9,12.

²⁷ J. GNILKA, *Der Philipperbrief*. Auslegung, HThK 10/3, Freiburg i. Br. 1968, 179.

schnittes steht mit ἀπέχω δὲ πάντα nochmals ein Fachterminus aus dem Geschäftsleben: „ἀπέχω ist das Quittungswort der Antike,“²⁸ und es gibt zu erkennen, dass Paulus den Empfang des Geldbetrags bescheinigt. „[I]t must be observed that he uses the technical word ἀπέχω have received – found on thousands of commercial documents to acknowledge the receipt of money or goods; a word as unmistakable as the mark of a rubber stamp on a bill, PAID.“²⁹ Das Verb πληροῦν schließlich kann für die „volle Zufriedenstellung durch Zahlung“ stehen.³⁰

An zwei Stellen leuchten agrarische bzw. gärtnerische Metaphern auf, nämlich dort, wo Paulus seiner Freude Ausdruck verleiht, dass die Philipper „wieder aufblühen“ (ἀναθάλλειν) (4,10), sowie in seiner Bemerkung, dass er die „Frucht“ (καρπός) der Philipper mehrt (4,17). Von Interesse sind hier noch das Eingeständnis des Paulus, dass ihn die Gabe der Philipper in einer Situation des „Mangels“ bzw. „Bedarfs“ erreichte (Phil 4,16; vgl. 2,25), ein Eingeständnis, das Paulus kontrastiert mit der Bemerkung, sich eine „genügsame“ (αὐτάρκης) Haltung angeeignet zu haben (Phil 4,11). Ab Phil 4,18b verschwindet die Geschäftsterminologie von der Bildfläche und macht Wendungen Platz, die dem Bereich des Sakralen entlehnt sind: Paulus apostrophiert die Gabe der Philipper als einen „lieblichen Duft, ein willkommenes, Gott wohlgefälliges Opfer.“

Der eigenartige „danklose Dank für die angenommene Liebesgabe der Philipper“ am Ende des Briefes hat schon Carl Holsten,³¹ „de[n] geistvollste[n] und scharfsinnigste[n] Schüler“ F. C. Baur,³² irritiert und ihn zum Urteil bewogen, dass der Philipperbrief „nicht im Geiste und Bewusstsein des Paulus, sondern in einem fremden Geiste und Bewusstsein ... entstanden ist.“³³ Statt eines Dankes für die „Gabe der Liebe ... weist Paulus die Philipper in aller Weise darauf hin, dass seinetwegen die Gabe nicht notwendig gewesen sei und übergießt die Wärme der Liebe, die sich innig gefreut hat, des Paulus Not lindern zu können, mit dem Eiswasser stolzer

²⁸ DIBELIUS, An die Philipper (s. Anm. 24), 97.

²⁹ F. W. BEARE, A Commentary on the Epistle to the Philippians, BNTC, London 1959, 150. Für Beare und zahlreiche andere impliziert die Quittierformel einen kurzen Zeitraum zwischen Empfang der Gabe und „Dankesbrief“ und damit die Notwendigkeit, Phil 4,10–20 aus dem vorliegenden Zusammenhang herauszulösen; eine Quittung gehöre in eine „direkte Antwort“ (BORMANN, Philippi [s. Anm. 2], 112). Dagegen z. B. GNILKA, Philipperbrief (s. Anm. 27), 179 Anm. 152: „Die relativ späte ‚Quittierung‘ zwingt aber durchaus nicht zu Annahme eines selbständigen Briefes.“

³⁰ EBNER, Leidenslisten (s. Anm. 15), 333.

³¹ C. HOLSTEN, Der Brief an die Philipper. Eine exegetisch-kritische Studie, Jahrbücher für protestantische Theologie 2 (1876), 58–165 (164). Die Bezeichnung „dankloser Dank“ hat sich in der Folgezeit zu einem geflügelten Wort verselbständigt.

³² So B. WEISS, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, Berlin ²1889, 13.

³³ HOLSTEN, Der Brief an die Philipper (s. Anm. 31), 164.

Ablehnung.³⁴ Eine solche kalte und abwehrende Reaktion sei „für Paulus unnatürlich und unmöglich.“³⁵ Heutzutage wird die Echtheit des Briefes zwar nicht mehr ernsthaft bestritten, so dass die markante Betonung seiner Bedürfnislosigkeit anders erklärt werden muss. Lässt sie sich einer spezifischen philosophischen Richtung zuordnen – der aristotelisch-epikureischen, der kynischen oder der stoischen?³⁶ Oder zeigt sich hier allgemein seine Teilhabe am breitgefächerten zeitgenössischen Moraldiskurs, die ihn zu den „Moralisten“ seiner Zeit gesellt?³⁷ Oder sollte die paulinische „Autarkielehre“ in ihrem eigenen Recht und von ihren eigenen – christologischen – Voraussetzungen her betrachtet werden, ohne sogleich disparate Gedankensysteme mit einem bestimmten Interesse zu vergleichen?³⁸

Mindestens ebenso wie die Selbstdarstellung jedoch bereitete die Verkettung des „danklosen Dankes“ mit der Kaufmanns- und Banksprache Kopfzerbrechen: Will Paulus sie im wörtlichen Sinne verstanden wissen und damit eine kommerzielle Austauschbeziehung oder eine vertraglich fixierte Rechtsbeziehung bezeichnen, die er mit den Philippern unterhält? Oder ist Paulus als „well-to-do *bourgeois*“ peinlich berührt von seiner Mangelsituation und kann die finanzielle Zuwendung der Philipper nur dann annehmen, wenn er dem ganzen Vorgang einen geschäftlichen Stempel aufdrückt?³⁹ Oder läuft er durch die Annahme der Zuwendung Gefahr,

³⁴ HOLSTEN, Der Brief an die Philipper (s. Anm. 31), 160.

³⁵ HOLSTEN, Der Brief an die Philipper (s. Anm. 31), 161. – Gerhard Friedrich hält die Reaktion zumindest für „fast unhöflich“ (G. FRIEDRICH, Der Brief an die Philipper, in: J. Becker / H. Conzelmann / G. Friedrich, Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonischer und Philemon, NTD 8, Göttingen 1990, 125–175 [127]; zustimmend zitiert bei H. WOJTKOWIAK, Christologie und Ethik im Philipperbrief. Studien zur Handlungsorientierung einer frühchristlichen Gemeinde in paganer Umwelt, FRLANT 243, Göttingen 2012, 279).

³⁶ Vgl. z. B. T. ENGBERG-PEDERSEN, Self-Sufficiency and Power. Divine and Human Agency in Epictetus and Paul, in: J. M. G. Barclay / S. J. Gathercole (Hg.), Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment, London 2006, 117–139 (135). – S. a. auch den Beitrag von Troels Engberg-Pedersen im vorliegenden Band.

³⁷ Vgl. MALHERBE, Introduction (s. Anm. 7), 7. Vgl. seine frühere Untersuchung A. J. MALHERBE, Paul’s Self-Sufficiency (Philippians 4:11), in: J. T. Fitzgerald (Hg.), Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament, NT.S 82, Leiden 1996, 125–139 = in: ders., Light from the Gentiles (s. Anm. 7), 325–338.

³⁸ Vgl. J. M. G. BARCLAY, Security and Self-Sufficiency. A Comparison of Paul and Epictetus, *Ex Auditu* 24 (2008), 60–72 (mit einem Fokus auf grundlegende Differenzen).

³⁹ So die psychologisierende Deutung bei C. H. DODD, The Mind of Paul: I, in: ders., *New Testament Studies*, Manchester 1953, 67–82 (72). Vgl. a. a. O., 71f.: „Here Paul is trying to say a graceful word of thanks for a gift of money. How much he hated taking it, we may infer from 1 Cor 9.15–18. He can scarcely bring himself to acknowledge that the

von der Rolle des Patrons in die Rolle Klienten gedrängt zu werden, was ihm als Gemeindegründer nicht behagen kann? Oder hat eine solche kommerzielle Sprache ihren Ort auch in ‚nicht-kommerziellen‘ Sozialformen wie dem Freundschaftsverhältnis⁴⁰ und ist daher im übertragenen Sinne zu verstehen? Oder hatte er lediglich im Sinn, sein Verhältnis zu den Philippnern gleichnishaft zum Ausdruck zu bringen, und sich dabei „zu einem brillierenden Sprachspiel, mit einem feinen Humor“ hinreißen lassen, wohl wissend, dass die Leser die „Anführungszeichen“ wahrnehmen und sogleich heraushören: es geht um ihr „geistliches Konto“?⁴¹ Je mehr der sozialgeschichtliche Kontext und die Konventionen der antiken Welt in die Auslegung einbezogen werden, desto konturierter und plastischer erscheint die Austauschbeziehung zwischen Paulus und den Philippnern, gerade auch in ihrer Besonderheit.

Lange Zeit wurde die Forschung zum Philipperbrief und zum paulinischen Gemeinschaftsgedanken von einem theologischen Auslegungsparadigma beherrscht, das mit dem Ziel antrat, „die Eigenaussagen des Paulus aus[zu]schöpfen, bevor man nach außertextlichen Analogien und Erklärungsmöglichkeiten sucht.“⁴² Mit dem Aufkommen sozialgeschichtlicher und sozialwissenschaftlicher Methoden in der neutestamentlichen Exegese⁴³ rückte spätestens seit den 1980er Jahren auch die Frage nach der

money was welcome to him, and covers up his embarrassment by piling technical terms of trade, as if to give the transaction a severely ‚business‘ aspect.“

⁴⁰ Schon im ‚alten‘ Wettstein findet sich ein Verweis auf Cicero, Lael. 58 und das lateinische Äquivalent zur Wendung λόγος δόσεως καὶ λήμψεως: *ratio acceptorum et datorum* (J. J. WETTSTEIN, *Novum Testamentum Graecum...*, Band 2, Amsterdam 1752, 280; s. u. S. 58f.).

⁴¹ N. BAUMERT, *Der Weg des Trauens. Übersetzung und Auslegung des Briefes an die Galater und des Briefes an die Philipper*, Würzburg 2009, 338f. Ähnlich GNILKA, *Philipperbrief* (s. Anm. 27), 177f.: „Es ist freilich ein eigenartiges Soll und Haben, das sie verbindet. Auf dem einen Blatt stehen πνευματικά, auf dem anderen σαρκικά (vgl. 1Kor 9,11).“ Am Anfang dieser beliebten Deutungslinie steht offensichtlich die Paraphrase des Chrysostomos: εἰς λόγον δόσεως σαρκικῶν καὶ λήψεως τῶν πνευματικῶν (zitiert z. B. bei J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Philippians. A Revised Text with Introduction, Notes and Dissertations*, London 1868, 163, der jedoch Chrysostomos' Auslegung „plainly inappropriate“ findet: „for the intermingling of different things destroys the whole force of the clause εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως which is added to define the kind of contributions intended.“).

⁴² So J. HAINZ, *KOINONIA bei Paulus*, in: L. Bormann / K. Del Tredici / A. Standhartinger (Hg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World* (FS D. Georgi), NT.S 74, Leiden 1994, 375–391 (391). Er bleibt damit seinem eigenen Ansatz treu, den er in seiner Habilitationsschrift ausführlich entfaltet hatte (J. HAINZ, *Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, BU 16, Regensburg 1982).

⁴³ Vgl. den Überblick bei D. G. HORRELL, *Introduction. Social-Scientific Interpretation of the NT. Retrospect and Prospect*, in: ders. (Hg.) *Social-Scientific Approaches to*

Eigenart des paulinischen *κοινωνία*-Verständnisses im Gegenüber zu „paganen“ Gemeinschaftsformen ins Blickfeld. Man suchte nach Vergleichskategorien, die Paulus' Beziehung zu seiner „Lieblingsgemeinde“ in ihrem sozialen Kontext zu erhellen vermögen. Dabei wurde der Brief(teil) Phil 4,10–20 in der sozialgeschichtlich interessierten Philipperexegese am intensivsten diskutiert, und er verspricht in der Tat den größten Ertrag. Es machte sich bald die Einsicht breit, dass moderne westliche Annahmen über soziale Reziprozität („Geben und Nehmen“) oder die kulturellen Codes des Dankes nur sehr begrenzte Aussagekraft für die Gestalt und Gestaltung sozialer Konventionen im westlichen Mittelmeerraum zur Zeit des Paulus haben. Es vollzog sich ein Perspektivenwechsel, der die Beziehungen zwischen Paulus und den Philippnern „in die dominierende Lebenswirklichkeit der Gemeinde“ einzuzeichnen suchte.⁴⁴ Wie sehr sich die Realisierung dieses Programms davon beeinflussen lässt, welche Texte zum Vergleich herangezogen werden, welche „heuristic lens“⁴⁵ getragen wird und welche Forschungsgegenstände gerade en vogue sind, wird der Gang der vorliegenden Untersuchung erweisen.

1.2 Übersicht über die verwendeten Quellen

In den einzelnen Abschnitten stehen jedem Vergleichsparadigma ausgewählte Texte voran, die deren Sachgehalt und „Geist“ im originären Zusammenhang zu erfassen suchen, zugleich aber in Hinsicht auf terminologische und gedankliche Korrespondenzen zum Philipperbrief referiert werden. Zunächst sei jedoch ein Überblick über die in der Forschung primär herangezogenen Quellen geboten:

(1) Der Versuch, das Verhältnis des Paulus zu den Philippnern in Analogie zum römischen Rechtsinstitut der *societas (unius rei)* zu bestimmen, recurriert zunächst auf meist recht späte juristische Texte zum Sozietätsrecht (*ius societatis*). Herangezogen werden v. a. die Institutionen des Gaius (161 n. Chr.) sowie aus dem Corpus Iuris Civilis (533/534 n. Chr.) die Institutionen des Justinian (3,25), der Codex Iustinianus (4,37) und die Digesten (17,2), „die mit vierundachtzig Fragmenten und teilweise detaillierten Untergliederungen am ausführlichsten sind“.⁴⁶ Zeitlich näher

New Testament Interpretation, Edinburgh 1999, 3–12, sowie ausführlich R. HOCHSCHILD, Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung, NTOA 42, Freiburg/CH 2000.

⁴⁴ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 163 und 164 Anm. 10.

⁴⁵ So die Metapher bei D. E. Briones, Paul's Financial Policy. A Socio-Theological Approach, LNTS 494, London 2013, 225.

⁴⁶ A. M. FLECKNER, Antike Kapitalvereinigungen. Ein Beitrag zu den konzeptionellen und historischen Grundlagen der Aktiengesellschaft, Forschungen zum römischen Recht 55, Köln 2010, 121. Zu einer Übersicht des Quellenmaterials, das – verglichen mit ande-

zum Philipperbrief stehen zwei Gerichtsreden des Cicero, die er in Zivilprozessen vorgetragen hat: Pro Publio Quinctio und Pro Quinto Roscio comoedo. Erst in jüngster Zeit werden vermehrt Papyrustexte und inschriftliche Überlieferungen einbezogen, um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die dokumentarischen Quellen der Sprache des Neuen Testaments näher stehen als Prosatexte.⁴⁷ Eine Auswertung des Materials legt nahe, dass die Termini *κοινωνία*, *κοινωνός* und *κοινωνεῖν* im Zusammenhang mit einer ökonomischen Partnerschaft stehen können.⁴⁸ Wohlgemerkt sind die *κοινωνία*-Belege recht spärlich; viel häufiger findet sich *κοινωνός* im Sinne von „Geschäftspartner“.

(2) Diejenigen Autoren, die den Philipperbrief (bzw. Phil 4,10–20) im Lichte der *Freundschaft* lesen, greifen zunächst auf Aristoteles' Beschreibung der *φιλία* in der Nikomachischen Ethik zurück,⁴⁹ die in ihrer popularisierten und durch zahllose Interpreten und Adepten fortgeführten Form weite Verbreitung gefunden hat. Wichtig sind auch lateinische Autoren, darunter Cicero, der nicht unbeeinflusst von Aristoteles eine ausführliche eigene Abhandlung über die Freundschaft verfasste (*Laelius de amicitia*)⁵⁰ und über 900 Briefe hinterließ, von denen viele an Freunde gerichtet waren. Anschaulich wird der Charakter einer Freundschaftsbe-

ren Instituten des antiken Rechts- und Wirtschaftslebens – recht umfangreich ist, vgl. a. a. O., 121–123.

⁴⁷ Zum Informationsgehalt dieser Quellen hinsichtlich organisatorischer und struktureller Fragen vgl. aber das *caveat* bei FLECKNER, Antike Kapitalvereinigungen (s. Anm. 46), 121.135.

⁴⁸ Vgl. die Dokumentation und Analyse von zahlreichen dokumentarischen Quellen in OGEREAU, Paul's Koinonia (s. Anm. 2) (v. a. 353–390: „Appendix A: Κοινων-Cognates in Inscriptions“; 391–499: „Appendix B: Κοινων-Cognates in Papyri“). Ein Exzerpt findet sich in J. M. OGEREAU, Paul's *κοινωνία* with the Philippians. *Societas* as a Missionary Funding Strategy, NTS 60 (2014), 360–378 (364–370).

⁴⁹ Aristoteles widmet der Freundschaft auffällig viel Raum (das 8. und 9. Buch; vgl. auch das 7. Buch der Eudemischen Ethik). Schon Plato hatte das Wesen der Freundschaft eingehend erörtert (*Lysis*; *Symposium*), und auch bei Epikur erlangte sie eine hohe Bedeutung. Text und Übersetzung in: Aristoteles, Die nikomachische Ethik, übers. von O. Gigon; neu hg. von R. Nickel, Sammlung Tusculum, Düsseldorf 2001. Vgl. hierzu u. a. A. W. PRICE, Love and Friendship in Plato and Aristotle, Oxford 1989; DERS., Friendship (VIII und IX), in: O. Höffe (Hg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Klassiker auslegen 2, Berlin 1995, 229–251; S. STERN-GILLET, Aristotle's Philosophy of Friendship, New York 1995; L. SMITH PANGLE, Aristotle and the Philosophy of Friendship, Cambridge 2003.

⁵⁰ Text und Übersetzung folgen auch hier der Tusculum-Ausgabe: Cicero, Cato der Ältere über das Alter. *Laelius* über die Freundschaft: lateinisch-deutsch (hg. von M. Faltner), Sammlung Tusculum, Düsseldorf 31999. Vgl. hierzu B. FIORE, The Theory and Practice of Friendship in Cicero, in: J. T. Fitzgerald (Hg.), Greco-Roman Perspectives on Friendship, SBL.RBS 34, Atlanta 1997, 59–76; SMITH PANGLE, Aristotle and the Philosophy of Friendship (s. Anm. 49), 105–122.

ziehung auch in einer Reihe von Papyrus-Briefen, von denen der „Freundschaftsbrief“ Papyrus Merton I 12 in der Philipperexegeese am häufigsten herangezogen wird.⁵¹

(3) Ein häufig zitierter Referenztext zur Freundschaftsthematik ist auch Senecas Werk *de beneficiis*,⁵² dessen sieben Bücher zwischen 56 und 64 n. Chr. entstanden⁵³ und welches somit auch zeitlich dem Philipperbrief sehr nahe steht.⁵⁴ Bloß mahnt die Tatsache, dass Seneca das Thema „Freundschaft“ nur am Rande verhandelt, zur Zurückhaltung. Zwar ist Seneca der Auffassung, dass dem Gabentausch eine freundschaftsstiftende Wirkung innewohnt, doch sieht er darin einen „Spezialfall der vielen verschiedenen Möglichkeiten, die mit dem Erweis von Wohltaten gegeben sind.“⁵⁵ Die meisten neueren Autoren interpretieren Senecas Schrift in einem weiteren Rahmen, der die Freundschaftskonzeption zwar einschließt, sie aber nicht zur Leitkategorie erhebt. Seine Abhandlung „über die Wohltaten“ sei vor dem Hintergrund des kaiserzeitlichen *Benefizialwesens* bzw. der die römische Gesellschaft durchdringenden sozialen Reziprozität zu verstehen.⁵⁶

(4) Eine spezifische Gestalt sozialer Reziprozität manifestiert sich im *Patronatswesen*. Auch hierbei rekurren manche neueren Studien auf Senecas *de beneficiis*, was aber nicht unproblematisch ist.⁵⁷ Wichtiger für die Rekonstruktion der Patron-Klient-Beziehung ist für die Forschung zum Philipperbrief die idealisierte Darstellung in den *Antiquitates Romanae*

⁵¹ Vgl. grundlegend S. K. STOWERS, *Letter Writing in Graeco-Roman Antiquity*, LEC 5, Philadelphia 1986; J. L. WHITE, *Light from Ancient Letters*, Philadelphia 1986. Beide verweisen auf den genannten Brief P.Mert. I 12.

⁵² Text und Übersetzung in: Seneca, *Philosophische Schriften: lateinisch und deutsch* (hg. von M. Rosenbach), Band 5: *De clementia. De beneficiis. Über die Milde. Über die Wohltaten*, Darmstadt 1989. Zur Interpretation vgl. M. T. GRIFFIN, *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford 2013; Jan WOLKENHAUER, *Senecas Schrift De beneficiis und der Wandel im römischen Benefizienwesen*, Göttingen 2014.

⁵³ Vgl. GRIFFIN, *Seneca on Society* (s. Anm. 52), 92.

⁵⁴ Vgl. G. W. PETERMAN, *Paul's Gift from Philippi. Conventions of Gift Exchange and Christian Giving*, MSSNTS 92, Cambridge 1997, 52; REUMANN, *Philippians* (s. Anm. 2), 681: „Lucius Annaeus Seneca ..., *De beneficiis* ..., is esp. pertinent for Philippi.“

⁵⁵ BORMANN, *Philippi* (s. Anm. 2), 171. Die ältere Forschung neigte dazu, *de beneficiis* als Traktat über die Freundschaft zu lesen (vgl. z. B. W. H. ALEXANDER, *Lucius Annaeus Seneca de Beneficiis Libri VII: The Text Emended and Explained*, University of California Publications in Classical Philology 14 [1950], 1–45).

⁵⁶ Auch Senecas *Epistolae morales ad Lucilium*, die wohl zeitgleich mit den späten Teilen des Werks *de beneficiis* entstand (ca. 62–64 n. Chr.), verhandeln an manchen Stellen das Ineinander von Geben und Nehmen innerhalb persönlicher Beziehungen, auch innerhalb von Freundschaften (so z. B. *epist.* 3, 6, 9, 40, 81, 94).

⁵⁷ GRIFFIN, *Seneca on Society* (s. Anm. 52), 33.

(ant. 2,9–11) des Dionys von Halikarnassos, veröffentlicht im Jahr 7 v. Chr.⁵⁸

(5) Die Rolle des Patrons oder Wohltäters war gerade im antiken *Vereinswesen* von herausragender Bedeutung. Auch wenn zahlreiche Vereine Mitgliedsbeiträge einforderten, hingen sie finanziell zumeist am Tropf eines oder mehrerer wohlhabender Patrone, deren Zuwendungen etwa die Durchführung von Festen gewährleisteten. Diejenigen Forschungsarbeiten, die die Gemeinschaftsstruktur der Christen in Philippi in Hinsicht auf das hellenistisch-römische Vereinswesen zu beschreiben versuchen, legen das Augenmerk zunächst auf Inschriften, die aus Philippi und dem gesamten makedonischen Raum überliefert sind, beschränken sich aber nicht auf das regionale Vergleichsmaterial, da die Anzahl der Inschriftentexte aus dieser Gegend schlicht zu gering wäre.⁵⁹

Aus diesen einführenden Bemerkungen, in denen die paulinische Selbstbeschreibung seines Verhältnisses zu den Philippnern rekapituliert und das relevante Quellenmaterial skizziert wurde, ergibt sich nun der sozialgeschichtliche Fragehorizont, der nun anhand einschlägiger Forschungsbeiträge ausgeleuchtet werden soll.

2 *Societas*

Eine *societas* „entstand durch Abschluß eines Konsensualvertrages (*consensus*) zw[ischen] zwei, manchmal auch drei oder mehr Gesellschaftern (*socii*), die zu Geld- oder Sacheinlagen, aber auch zu Dienstleistungen für die *s[ocietas]* verpflichtet waren.“⁶⁰ Die in unserem Zusammenhang rele-

⁵⁸ Text und englische Übersetzung in der Loeb-Ausgabe: The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus, 7 Bände, übers. von E. Cary, Cambridge 1937–1950. Zu ant. 2,9–11 vgl. jetzt J. NICOLS, Civic Patronage in the Roman Empire, Mnemosyne Supplements 365, Leiden 2014, 88–92.

⁵⁹ Vgl. R. S. ASCOUGH, Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians, WUNT 2/161, Tübingen 2003, 19. Zum Quellenmaterial vgl. P. PILHOFER, Philippi, Band 2: Katalog der Inschriften von Philippi, WUNT 119, Tübingen 2009; J. S. KLOPPENBORG / R. S. ASCOUGH, Greco-Roman Associations. Texts, Translations, and Commentary, Band 1: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace, BZNW 181, Berlin 2011; R. S. ASCOUGH, P. A. HARLAND und J. S. KLOPPENBORG, Associations in the Greco-Roman world. A Sourcebook, Waco 2012. Eine umfassende Präsentation und Auswertung der Vereinszeugnisse wird vom Copenhagen Associations Project erwartet.

⁶⁰ J. ANDREAU, Art. Societas, DNP 11, 664f. (664). Vgl. ausführlich FLECKNER, Antike Kapitalvereinigungen (s. Anm. 46), 119–143. Andreas Fleckner hat die folgenden Abschnitte zur *societas* dankenswerterweise durchgesehen und mir zudem einen Entwurf seines Aufsatzes „Roman Business Associations“ zur Verfügung gestellt, der im Band „Roman Law and Economics“ (hg. von G. Dari-Mettiaci) erscheinen wird.

vante Form der *societas unius rei* bzw. *unius negotiationis*⁶¹ wurde von einem genau bestimmten „Geschäftszweck“ (z. B. Geld-, Warengeschäfte oder Sklavenhandel) zusammengehalten und konnte auf Wunsch eines oder mehrerer *socii* nach Beendigung des Geschäfts oder im Todesfall aufgelöst werden.⁶² Eine *societas* hat „keine vom Willen ihrer Teilhaber unabhängige Existenz.“⁶³ In den Institutionen des Gaius aus dem 2. Jh. n. Chr. findet sich in kodifizierter Form der alte Grundsatz, dass eine *societas* besteht, solange die Beteiligten gleichen Sinnes sind, d. h. solange über den „Geschäftszweck“ Übereinstimmung besteht: *Manet autem societas eo usque, donec in eodem <con>sensu perseverant* (Gai. Inst. 3,151).⁶⁴ Es stand Menschen aus allen Bevölkerungsschichten offen, eine *societas* einzugehen.

2.1 Quellenmaterial

Cicero, Pro Publio Quinctio

Ciceros Rede Pro Publio Quinctio, die das älteste Dokument der Tätigkeit Ciceros als Anwalt darstellt,⁶⁵ hat eine *societas* zum Gegenstand. Zankapfel ist in dem Rechtstreit ein Landgut in Gallien, das Publius Quinctius zusammen mit seinem Geschäftspartner Sextus Naevius bewirtschaftete (Quinct. 12: *societas earum rerum, quae in Gallia comparabantur*). Aufgrund eines – so die Anklage – vertragswidrigen Verhaltens des Naevius kam es zum Rechtstreit, den der 25jährige Cicero für Quinctius als Ankläger führte.⁶⁶ Juristisch besteht zwischen den Streitparteien eine sachenrechtliche *societas* hinsichtlich der gemeinsamen Ländereien und Sklaven, wobei jedoch auffällt, dass Cicero daraus „im Verhältnis von Naevius und Quinctius Pflichten zu besonderer Rücksichtnahme und Loyalität ableitet“ und damit Maßstäbe geltend macht, die nicht eigentlich zur sachenrechtlichen, sondern zur schuldrechtlichen Gemeinschaft gehören.⁶⁷ „Denn wenn

⁶¹ Gewöhnlich werden drei *societas*-Formen unterschieden: 1. *societas omnium/universorum bonorum* (Vereinigung des gesamten Vermögens), 2. *societas negotiationis alicuius* (Betrieb eines beliebigen Geschäfts), 3. *societas unius rei* (Partnerschaft mit einem „Geschäftszweck“) (vgl. FLECKNER, Antike Kapitalvereinigungen [s. Anm. 46], 126f.). OGEREAU, Paul's Koinonia (s. Anm. 2), 24.337f. unterscheidet vier Typen.

⁶² Vgl. Institutiones Iustiniani 3,25,4–6. Zur zwingenden Auflösung einer *societas* in bestimmten Konstellationen vgl. FLECKNER, Roman Business Associations (s. Anm. 60), den Abschnitt „Mandatory dissolution, withdrawal, seizure.“

⁶³ FLECKNER, Antike Kapitalvereinigungen (s. Anm. 46), 342.

⁶⁴ Vgl. Gaius, Institutiones = Die Institutionen des Gaius, hg., übers. und kommentiert von U. Manthe, Texte zur Forschung 81, Darmstadt 2004, 280.

⁶⁵ Vgl. J. PLATSCHEK, Studien zu Ciceros Rede für P. Quinctius, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 94, München 2005, 1.

⁶⁶ Zum zugrunde liegenden Sachverhalt vgl. PLATSCHEK, Studien (s. Anm. 65), 11f.

⁶⁷ PLATSCHEK, Studien (s. Anm. 65), 24.

die Freundschaft durch Wahrhaftigkeit, das Gesellschaftsverhältnis durch Treue, die Verwandtschaft durch Liebe erhalten wird, bekennt zwangsläufig derjenige, der versucht hat, einen Freund, einen Gesellschafter, einen Verwandten seines guten Rufs und seines Vermögens zu berauben, dass er falsch ist, treulos und lieblos“ (Quinct. 26). Nach Cicero hat Naevius durch sein rücksichtsloses Verhalten seine Treuepflicht (*fides*) verletzt und der *societas* massiv geschadet.

Papyrusurkunden: P.Bour. 13

Weitere Quellen, v. a. juristische aus späterer Zeit, könnten an dieser Stelle präsentiert werden, doch treten die charakteristischen Wesenszüge einer *societas* schon in der Rede Ciceros ausreichend hervor. Das Inschriften- und Papyrusmaterial belegt die weite Verbreitung und Vielgestaltigkeit von Geschäftsbeziehungen, bringt aber ebenfalls keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte. Aus den wenigen Textbeispielen, in denen *κοινωνία* als ökonomische Partnerschaft zu fassen ist, ragt P.Bour. 13 aus dem ägyptischen Memphis heraus (98 n. Chr.). Zwei Händler vereinbaren ein „joint venture“, das den Verkauf von Linsen auf dem örtlichen Markt regelt: „Petosiris ... und Petermouthis ... bestätigen, dass sie miteinander eine Partnerschaft und eine (geschäftliche) Gemeinschaft (*μετοχήν καὶ κοινωνίαν*) eingegangen sind.“⁶⁸ Das Nebeneinander von *μετοχή* und *κοινωνία* legt nahe, dass es sich bei der vorliegenden Übereinkunft um einen rechtlich bindenden „Gesellschaftsvertrag“ handelt, der die beiden Männer zu einer – so die spätere Terminologie – *societas unius negotiati-onis* zusammenschließt.⁶⁹

2.2 Paulus als Geschäftspartner

J. Paul Sampley

Ende der 1970er Jahre entfaltete Paul Sampley die These, dass die Rechtsform der *societas* für das im Philipperbrief zutage tretende Gemeinschaftsverständnis Pate stand.⁷⁰

⁶⁸ Text und Übersetzung nach OGÉREAU, Paul's *κοινωνία* (s. Anm. 48), 369; Paul's *Koinonia* (s. Anm. 2), 462; zur Interpretation vgl. a. a. O. 206f.

⁶⁹ OGÉREAU, Paul's *Koinonia* (s. Anm. 2), 206, mit Verweis auf P. M. MEYER, Juristischer Papyrusbericht V, ZRG 48 (1928), 615.

⁷⁰ J. P. SAMPLEY, *Pauline Partnership in Christ. Christian Community and Commitment in Light of Roman Law*, Philadelphia 1980, 51–77 (zum Philipperbrief). (Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk. Analoges gilt für alle weiteren besprochenen Arbeiten.) Mit seiner Monographie erweitert Sampley eine These, die er erstmals im Jahr 1977 präsentierte: J. P. SAMPLEY, *Societas Christi. Roman Law and Paul's Conception of Christian Community*, in: W. Meeks / J. Jervell (Hg.), *God's Christ and His People* (FS N. A. Dahl), Oslo 1977, 158–174. – Schon einige Jahre zuvor gelang-

Die Kardinalzeugen für seine Auffassung sind die Ciceroreden Pro Publio Quinctio und Pro Quinto Roscio comoedo, die Institutionen des Gaius sowie der Titel Pro socio aus den Digesten. Die freiwillige *societas* sei charakterisiert durch ein gemeinsames Ziel („shared goal“), zu dem alle Partner nach ihrem Vermögen beitragen, und durch eine gleichberechtigte, brüderliche („quasi-brotherly“) Partnerschaft, die auch gravierende Statusunterschiede wie zwischen Sklaven und Freien überwindet (17).

Anhand dieses Modells habe Paulus sowohl die Beziehung zwischen ihm und der philippischen Gemeinde als auch die innere Struktur der Gemeinde gestaltet. Paulus und die Philipper bilden nach Sampley eine *societas Christi* (72), sie sind „equal partners in living and preaching the gospel“ (61).⁷¹ Der paulinische Terminus κοινωμία ist Äquivalenzbegriff zu *societas* (60–62). Aus dem Text des Philipperbriefes erhebt Sampley nun drei Merkmale, die ihn das Verhältnis zwischen Paulus und den Philippern als gegenseitige Geschäftspartnerschaft verstehen lassen. (1) Das Wort χρεία (Phil 2,25; 4,16) bezeichnet nach Sampley nicht lediglich den persönlichen „Mangel“ oder „Bedarf“ des Paulus, sondern ein formal eingereichtes Begehren an die Philipper. Sie mögen ihrer partnerschaftlichen Pflicht nachkommen und ihn für seine Auslagen materiell entschädigen. Wenn Paulus dann die Annahme der Unterstützung durch das Verb ἀπέχειν bezeichnet (Phil 4,18), bringe er zum Ausdruck, dass er die angeforderte Ausgleichszahlung gemäß geltendem Recht erhalten habe. (2) Die Kaufmannsprache, die Paulus in Phil 4,10–20 verwendet, impliziere eine Gemeinschaftsform, die auch wirtschaftliche Züge trägt. „The commercial technical terms ... leave it unmistakable that the partnership is *societas*“ (60f.) (3) In einer *societas* ist es unabdingbar, hinsichtlich des gemeinsamen Zieles „eines Sinnes“ zu sein und zu bleiben (15). Entgleitet der Partnerschaft das gemeinsame Ziel oder das gegenseitige Vertrauen, wird sie aufgelöst. Unter Berufung auf den häufig wiederkehrenden Gedanken des φρονεῖν im Philipperbrief (1,7; 2,2.5; 3,15.19; 4,2.10), v. a. des τὸ αὐτὸ φρονεῖν (2,2; 4,2), folgert Sampley, dass auch die Partnerschaft zwischen Paulus und seiner Gemeinde auf einer solchermaßen rechtlich gefassten Gesinnungsgenossenschaft gründe (62–72). Gerade durch ihre materielle Unterstützung hätten die Philipper signalisiert, dass sie weiter-

te Jean Fleury zum Ergebnis, dass Paulus mit den Philippern eine Geschäftspartnerschaft unterhielt; vgl. J. FLEURY, Une société de fait dans l'Eglise apostolique (Phil 4:10 à 22), in: Mélanges Philippe Meylan, Band 2, Lausanne 1963, 41–59; kritisch jedoch Sampley, a. a. O., 58–60).

⁷¹ Auf die Frage, warum sich gerade mit den Philippern ein solches Verhältnis anbot, antwortet Sampley u. a.: „The church was apparently little marked by internal strife it was early and enduringly a stable, unified Christian community“ (SAMPLEY, Pauline Partnership [s. Anm. 70], 104). Eine vergleichbar arrangierte Partnerschaft kennzeichne allerdings auch sein Verhältnis mit Philemon (a. a. O., 79–81) und mit Petrus, Jakobus und Johannes (a. a. O., 21–50; zu Gal 2,9).

hin ihrer Fürsorgepflicht nachkommen und dadurch zum gemeinsamen Ziel beitragen: der Ausbreitung des Evangeliums (Phil 4,10).⁷²

Julien M. Ogereau

Inspiziert von Sampley (und Jean Fleury) hat Julien Ogereau in einer jüngst erschienenen großen Monographie argumentiert,⁷³ „that Paul employed the term *κοινωνία* in reference to the strategic economic partnership he established with the Philippians, whereby they cooperated in his missionary activities by providing material and human resources, while he performed the work of the ministry“ (15). Eine umfassende Analyse von 100 Inschriften und 370 Papyri lässt ihn zum Schluss kommen, dass mit der Wortgruppe *κοινων-* eine geschäftliche Partnerschaft bezeichnet wird, die aus sozialökonomischer und rechtlicher Sicht mit einer römischen *societas* korrespondiere. Paulus brachte *ars et opera* in die Partnerschaft ein, die Philipper *pecunia* (50.349). Fixiert wurden die Details und die Bedingungen des Abkommens wohl in mündlichen Absprachen (290). Bei aller Kritik, die an Sampley zu richten sei, bestätige sich also dessen Grundannahme. Die paulinische Rede von der *κοινωνία* ... εἰς τὸ εὐαγγέλιον (Phil 1,5) sei als ein kollaboratives Engagement an einer gemeinsamen Sache (*res*), d. h. der Förderung (*προκοπή*) des Evangeliums (1,15) zu verstehen, weshalb sich das Verhältnis zwischen ihm und den Philippem am besten als *societas unius rei* – im Sinne einer *societas evangelii* – fassen lasse (25.338.349).

Die kommerzielle Sprache in 4,10–20 sei nicht metaphorisch, sondern wörtlich zu nehmen: Paulus sei gewissenhaft („scrupulously“) der entsprechenden ökonomischen Konvention gefolgt und habe das Modell einer Geschäftspartnerschaft in innovativer Weise für seine Zwecke realisiert (308). Angesichts seiner begrenzten finanziellen Mittel sei das *societas*-Modell für Paulus attraktiv gewesen, da dies allein auf dem *consensus* beider Parteien basiert und er so nicht in die Abhängigkeit eines wohlhabenden Patrons geriet (344). Entgegen theologisch enggeführter Annah-

⁷² In Anlehnung an Sampley wollte Brian Capper eine Entwicklung von einer *societas* hin zu „nascent canon law“ nachweisen (B. CAPPER, Paul’s Dispute with Philippi. Understanding the Argument of Philippians 1–2 from Paul’s Thanks in 4.1–20, ThZ 49 [1993], 193–214 [196]). Auf der Grundlage von Phil 4,10 versuchte er zu zeigen, dass die Philipper temporär aus dem Vertrag ausgestiegen sind, weil Paulus als Inhaftierter seinen Gesellschafterpflichten nicht mehr nachkommen konnte (zur Kritik vgl. BORMANN, Philippi [s. Anm. 2], 186f.).

⁷³ OGEREAU, Paul’s Koinonia (s. Anm. 2); vgl. die Zusammenfassung DERS., Paul’s *κοινωνία* (s. Anm. 48), ferner J. M. OGEREAU, Customs Law of the Roman Province of Asia (*lex portorii Asiae*), in: S. R. Llewelyn / J. R. Harrison / E. J. Bridge (Hg.), New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published between 1988 and 1992, North Ryde 2012, 95–109 (105f.).

men zum paulinischen Gemeinschaftsverständnis sei davon auszugehen, dass Paulus sein Missionsgeschäft proaktiv und strategisch gemanagt habe, um sich die nötigen Mittel und die finanzielle Unterstützung für seine Arbeit zu beschaffen (349).

2.3 Kritische Würdigung

Wie nicht anders zu erwarten, nahmen sich die Reaktionen auf Sampleys Vorstoß zwiespältig aus. Während Josef Hainz in seiner Untersuchung zur „Kirche“ bei Paulus indigniert feststellte, dass Sampley den „paulinischen Koinoniagedanken gründlich verdorben“ habe,⁷⁴ äußerte Wolfgang Schenk volle Zustimmung: Paulus gestaltete seine Beziehung zur philippischen Gemeinde nach dem „ganz spezifische[n] Modell der ‚gegenseitigen Geschäftspartnerschaft‘ (*societas* = *κοινωνία*) auf gegenseitigen Gewinn und Verlust“ – und zwar „im vollen rechtlichen und nicht nur metaphorischen Sinne.“⁷⁵

Unbestreitbar entwirft Sampley ein „beeindruckende[s] Gesamtbild“,⁷⁶ das nach wie vor Anziehungskraft besitzt und das von Ogereau in ein erheblich detail- und farbenreicheres Bild umgearbeitet wurde. Es macht wahrscheinlich, dass die Philipper Anklänge – wenngleich nicht (bewusste) Anspielungen – auf das ihnen wohl geläufige Rechtsinstitut der *societas* wahrgenommen haben. Zugleich trägt es der Tatsache Rechnung, dass sich Paulus in Phil 4,10–20 geradezu „ungeniert kaufmännischer Termini“ bedient,⁷⁷ eine freiwillige Gegenseitigkeit im „Geben und Nehmen“ zugrunde legt und den Gemeinschaftsgedanken eng mit einer Gesinnungsgenossenschaft verkettet.⁷⁸ Offensichtlich ist: „Paul had actually received some kind of material contribution.“⁷⁹ Ogereau hat in seiner Untersuchung der dokumentarischen Quellen nachgewiesen, dass der Begriff *κοινωνία*

⁷⁴ HAINZ, *Koinonia* (s. Anm. 42), 189. Hainz steht in der Tradition derer, die den paulinischen Begriff *κοινωνία* apriorisch als religiösen Terminus interpretieren (vgl. H. SEESEMAN, *Der Begriff κοινωνία im Neuen Testament*, BZNW 14, Gießen 1933, 99: „Nirgends ist uns *κοινωνία* bei Paulus als ‚Gemeinschaft‘ im Sinn von *societas* = Genossenschaft begegnet.“).

⁷⁵ W. SCHENK, *Der Brief des Paulus an Philemon in der neueren Forschung (1945–1987)*, ANRW 2,25,4, Berlin 1987, 3439–3495 (3474f.; vgl. aber Schenks Sicht zur Freundschaft, s. u. S. 65 Anm. 129).

⁷⁶ BORMANN, *Philippi* (s. Anm. 2), 181.

⁷⁷ BORMANN, *Philippi* (s. Anm. 2), 152.

⁷⁸ Vgl. G. W. HANSEN, *The Letter to the Philippians*, PNTC, Grand Rapids 2009, 307, der mit Sampleys Entwurf sympathisiert. Auch G. HAWTHORNE / R. P. MARTIN, *Philippians*, WBC 43, Nashville 2004, 274. Gegen Sampley betont Ogereau, dass eine *societas* eine stabile Beziehung zwischen den Vertragspartnern voraussetzt, nicht aber hervorbringt (OGEREAU, *Paul’s Koinonia* [s. Anm. 2], 335f.347: „Trustworthy relationships were a prerequisite rather than a by-product of partnerships.“). Vgl. hingegen zur intrinsischen Instabilität einer *societas* jetzt FLECKNER, *Roman Business Associations* (s. Anm. 60) („the high level of instability has been neglected so far“).

⁷⁹ OGÉREAU, *Paul’s Koinonia* (s. Anm. 2)

im Sinne einer kommerziellen Partnerschaft belegt ist (allerdings sehr selten!)⁸⁰ und dass mit *κοινωνός* ein Geschäftspartner bezeichnet werden konnte. Schließlich mag noch in Anschlag gebracht werden, dass manche Mitglieder der philippischen Gemeinde möglicherweise als Geschäftsleute (aus Kleinasien) nach Philippi gelangt sind⁸¹ und folglich mit den Konventionen einer ökonomischen *κοινωνία* vertraut waren.

Gleichwohl ergeben sich gewichtige Einwände gegen Sampleys innovativen Ansatz. Die Kritik an Sampley trifft im Grundsatz auch Ogereaus Reformulierung der *societas*-These, denn er stellt sie zwar auf eine breitere Quellenbasis und argumentiert weitaus differenzierter, bleibt im Ergebnis aber von Sampley abhängig.⁸² Die schiere Masse der von Ogereau beigebrachten dokumentarische Belegtexte für den Wortstamm *κοινων-* vermag die Beweiskraft der These nur bedingt zu verstärken, da diese Quellen über die Struktur und die Organisation der *societas* nur spärliche Informationen enthalten. So bleibt auch Ogereau in seiner rechtshistorischen Analyse wie Sampley auf späte juristische Texte angewiesen. Problematisch sind in beiden Ansätzen (1.) ihr stark konstruktiver Charakter, der vorschnell von sprachlichen auf sachliche Konvergenzen schließt, und (2.) das Verständnis der paulinischen Ekklesiologie im Sinne einer vertragsbasierten Gemeinschaftsbildung.

1. Manche der exegetischen Urteile Sampleys und Ogereaus strapazieren die paulinischen Formulierungen ungebührlich, um sie an die Ausgangsthese anzupassen. Noch häufiger wird *e silentio* argumentiert. Wie Ogereau selbst einräumt, repräsentiert seine Rekonstruktion der paulinischen *societas* ein „exercise in historical imagination“,⁸³ da der kurze Brief des Paulus nur wenige Details preisgibt. In der Tat braucht es ein

⁸⁰ Neben P.Bour. 13 (s. o.) kann Ogereau auf lediglich vier weitere Papyri verweisen, in denen *κοινωνία* eine ökonomische Färbung annimmt (vgl. OGEREAU, Paul's Koinonia [s. Anm. 2], 207f.), weshalb er selbst von einem „rare use of *κοινωνία*“ spricht (a. a. O. 207): P.Flor. III 370 (Hermopolis, 132 n. Chr.), P.Princ. II 36 (Herkunft unklar, 195–197 n. Chr.), P.Lond. V 1795 (Hermopolis, 6. Jh. n. Chr.) und P.CtYBR inv. 616 (Herkunft unklar, 99 n. Chr. [unveröffentlicht]). Auch zum Inschriftenbefund räumt Ogereau ein: „Inscriptions in which *κοινωνία* denotes a business partnership, or even a commercial organisation, are admittedly rather rare“ (a. a. O. 172). Eine Weiheinschrift aus dem Nymphenheiligtum von Kafizin IKafizin 119 (Zypern, 225–218 v. Chr.) dokumentiert beispielsweise die Existenz einer Gesellschaft (*κοινωνία*) für den Flachs- und Leinsamenhandel.

⁸¹ Vgl. L. PORTEFAIX, Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Seen by First-century Philippian Women, CB.NT 20, Uppsala 1988, 137.

⁸² Ogereau beanstandet an der Argumentation Sampleys insbesondere dessen unkritischen und lückenhaften Umgang mit Quellentexten, seine linguistischen Prämissen und seine unpräzisen Beschreibungskategorien für die Art der paulinischen *societas* (OGEREAU, Paul's Koinonia [s. Anm. 2], 22–27). Gleichwohl hält er fest: „Along with Fleury, Sampley deserves to be acknowledged as one of the trail-blazers who provided much of the impetus and inspiration for the present study“ (27).

⁸³ OGEREAU, Paul's Koinonia (s. Anm. 2), 339.

großes Maß an geschichtlicher und exegetischer Vorstellungskraft, um ausgehend von der paulinischen Formulierung *κοινωνία εἰς (!) τὸ εὐαγγέλιον* auf eine *societas evangelii* (oder *Christi*) zwischen ihm und den Philippern zu schließen. Aus linguistischer Sicht wurde Sampleys apriorische Ineinssetzung von *κοινωνία* und rechtlich konnotierter *societas* schon früh in Frage gestellt. Auch Ogereau hält die sprachliche Analyse Sampleys für unzureichend, da sie die Vieldeutigkeit des *societas*-Begriffes unterschlägt. Dennoch ist er davon überzeugt, „that a meticulous investigation of the documentary evidence gives support to Sampley’s initial intuition that *κοινωνία* could correspond to the legal and commercial Roman concept of *societas*.“⁸⁴ Außerdem ist zwar richtig, dass eine *societas* die gleiche Gesinnung und „guten Glauben“ voraussetzt, doch daraus kann nicht umgekehrt abgeleitet werden, dass eine Verbindung *in eodem (con)sensu* und *bona fide* notwendig die Sozialform einer rechtlichen *societas* impliziert. Gänzlich unplausibel ist schließlich Sampleys Annahme, dass *χρεία* zugleich „Bedarf“ und (formal eingereichtes) „Gesuch“ meint, denn für eine solche Doppelbedeutung gibt es keine linguistische Evidenz. Paulus macht ja auch unmissverständlich klar, dass er nicht auf die Gabe der Philipper aus war (Phil 4,17: οὐχ ὅτι ἐπιζητῶ τὸ δόμα), geschweige denn einen Antrag gestellt hat. Es bleiben viele Fragen offen, über die sich mangels einschlägiger Briefaussagen nur spekulieren lässt und die zusammengenommen die Gesamtthese brüchig werden lassen:⁸⁵ War Paulus überhaupt mit den ökonomischen Konventionen im vorausgesetzten Maße vertraut? Was bewog ihn missionsstrategisch, mit den

⁸⁴ OGHEREAU, Paul’s Koinonia (s. Anm. 2), 219. Zur Kritik an Sampleys philologischen Prämissen vgl. zunächst G. H. R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity*, Band 3, North Ryde 1983, 19; sodann REUMANN, *Philippians* (s. Anm. 2), 146 Anm. 21; B. WITHERINGTON, *Paul’s Letter to the Philippians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2011, 279; BRIONES, *Paul’s Financial Policy* (s. Anm. 45), 72. PETERMAN, *Paul’s Gift from Philippi* (s. Anm. 54), 125f., fasst den Einwand so zusammen: „The fact that *κοινωνία* can have the meaning ‚partnership‘ does not demonstrate that *κοινωνία* was used by Greek speakers as a label for the Roman association of *societas*, nor does it demonstrate that Paul employs *κοινωνία* in *Philippians* with the meaning *societas*. These assertions must be demonstrated by harder evidence. Since Sampley is attempting to attribute a specialized, technical meaning to *κοινωνία*, the burden of proof must rest with him to demonstrate a connection between *societas* and *κοινωνία*.“ Es ist Ogereaus erklärtes Ziel, den von Peterman eingeforderten Beweis durch sein Studium der dokumentarischen Quellen zu führen (OGHEREAU, a. a. O., 152).

⁸⁵ Auf einem anderen Blatt steht die Frage, ob und inwieweit römisches Recht in diesem Teil des Reiches überhaupt Anwendung fand. Vgl. A. M. FLECKNER, *Europäisches Gesellschaftsrecht*, in: S. Grundmann et al. (Hg.), *Unternehmen, Markt und Verantwortung* (FS K. J. Hopt), Band 1, Berlin 2010, 659–687 (666): „Auch die Ausbreitung des römischen Reiches begründete kein gemeines ... Gesellschaftsrecht. Denn die Römer zeigten wenig Interesse daran, ihr Recht in den eroberten Gebieten einzuführen.“

Philippern eine solche singuläre Beziehungsform einzugehen? Wann drängte sich den *socii* der Eindruck auf, dass ihre Gemeinschaft in eine „Evangeliumsgenossenschaft“ münden sollte? Wer hat das Vertragsverhältnis initiiert und wodurch erlangte es seine rechtliche Bindekraft – durch die Übergabe der Unterstützung durch die Philipper oder durch die Quittierung (ἀπέχειν) derselben durch Paulus in Thessalonich, durch eine mündliche Übereinkunft, durch einen Vertrag? Wer stand Paulus als *socius* gegenüber – die gesamte Gemeinde, einzelne Leitungspersönlichkeiten (vgl. Phil 1,1), Epaphroditus?⁸⁶ Wie wurde der Referenzrahmen des „Unternehmensgegenstands“ vertraglich fixiert, handelt es sich doch um eine nichtmaterielle, nichtmessbare Größe – mittels einer Näherbestimmung der einzubringenden Leistungen (*ars et opera, pecunia*), durch eine Zielvereinbarung hinsichtlich der Zahl der Konvertiten oder neugegründeter Gemeinden, durch eine kontraktierte Missionsstrategie? Wie ließ sich die Partnerschaft angesichts der geographischen Distanz der Partner und anderer Unwägbarkeiten (z. B. Haft des Paulus) in die Tat umsetzen – durch gegenseitige Besuche und schriftliche Korrespondenz, mithilfe eines Gelddepots, auf das beide Parteien bei Bedarf zugreifen konnten? Wäre nicht zu erwarten, dass der vom Tode bedrohte „Gesellschafter“ Paulus wenigstens in einer Anspielung auf das möglicherweise bevorstehende Ende der *societas* Bezug nimmt?

2. Fragt man weiter, wie Paulus selbst das Zustandekommen einer christlichen Gemeinschaft sieht, fällt sogleich seine christologische Begründungsstruktur auf: Die Glaubenden teilen miteinander ihren Glauben nicht „auf Grund einer freiwilligen Übereinkunft ...“, sondern weil sie in eine von Christus her bestimmte Beziehung eingetreten sind.⁸⁷ Auch hinsichtlich der Eigenart des gemeinsamen Ziels herrscht eine Diskrepanz zwischen einer *societas* und einer christlichen Gemeinde, die weder Sampley noch Ogereau hinreichend reflektieren: Die Genossenschaft der *socii* bezieht sich auf einen einzigen, „externen“ Geschäftszweck (z. B. Linsenhandel), nicht wie bei Paulus auf einen ganzheitlichen Lebensentwurf, der religiöse, soziale und ethische Fragen einbezieht. Mit dem Etikett *societas Christi* bzw. *societas evangelii* wird die sonst klar abgegrenzte „gemeinsame Sache“ innerhalb einer *societas* sehr vage umschrieben. Es geht einer *societas unius rei* um ein fest umrissenes wirtschaftliches Interesse zwischen Vertragspartnern, das der von Paulus angestrebten geschwisterlichen

⁸⁶ Sampley und Ogereau scheinen Ersteres vorauszusetzen. Vgl. aber FLECKNER, Antike Kapitalvereinigungen (s. Anm. 46), 135: „[D]en Quellen zur *societas* [ist] eines gemein: Fast alle Vereinigungen scheinen aus ganz wenigen, oft allein zwei Teilhabern zu bestehen.“ Zahlreiche in Ogereaus Werk abgedruckte Papyri und Inschriften bestätigen gerade diesen Sachverhalt!

⁸⁷ P. MÜLLER, Der Brief an Philemon, KEK 9/3, Göttingen 2012, 124f. Anm. 248.

„Gemeinschaft im Evangelium“ (Phil 1,5) und der „Förderung des Evangeliums“ (1,12) kaum als Folie dienen konnte.⁸⁸ Die paulinische Ekklesio-logie sperrt sich sodann gegen die Annahme, dass er mit einer Gemeinde eine besondere, rechtlich ausgestaltete Partnerschaft unterhielt und mit anderen nicht. Die Finanzsprache in Phil 4,10–20, mit der Paulus sein besonderes Verhältnis zu den Philippnern umschreibt, muss sich durchaus nicht auf eine rechtliche Vertragspartnerschaft beziehen, sondern kann schlicht den für die gemeinsame Sache geleisteten finanziellen Einsatz der Gemeinde meinen oder aber im übertragenen Sinn verstanden werden. Letztere Sicht steht im Mittelpunkt des nun folgenden Paradigmas, der Freundschaft.

3 Freundschaftsverhältnis

Der weitere Gang der Forschungsgeschichte zeigt: „Sampley’s view was superseded by application of ‚friendship‘.“⁸⁹ In der Tat hatte in den 1990er Jahren eine alternative Sicht Hochkonjunktur, die das Verhältnis des Paulus zur Gemeinde in Philippi im hellenistisch-römischen Paradigma der Freundschaft verstehen will – bei allen Differenzierungen und Differenzen im Detail. Das Bedeutungsspektrum der griechischen *φιλία* ist sehr breit und kann sogar eine Geschäftspartnerschaft einschließen: „[T]he Greek word *φιλία* can cover all bonds of affection, from the closest erotic and familial ties to political loyalties, humanitarian sympathies, business partnerships, and even love for inanimate things.“⁹⁰

Die *φιλία* ist nicht deckungsgleich mit der römischen *amicitia*.⁹¹ Die *amicitia* erstreckt sich beispielsweise nicht auf verwandtschaftliche Beziehungen. Andererseits ist Freundschaftsterminologie innerhalb des spezifisch römischen Patronatswesens gebräuchlich. Umstritten ist unter Althistorikern, ob sich die beiden Kategorien teilweise überschnei-

⁸⁸ Vgl. BOCKMUEHL, *Philippians* (s. Anm. 9), 36: „It is in any case less than plausible to construe Paul’s unique ‚partnership in the gospel‘ with the Philippians in predominantly material terms.“ Sampley ist sich freilich im Klaren, dass sich eine *societas* auf wirtschaftliche und finanzielle Bereiche erstreckt (SAMPLEY, *Pauline Partnership* [s. Anm. 70], 18 Anm. 10; vgl. 13f.). Einen Beleg aus dem Bereich des Religiösen können weder er noch Ogereau anführen.

⁸⁹ REUMANN, *Philippians* (s. Anm. 2), 695; vgl. 147.

⁹⁰ SMITH PANGLE, *Aristotle and the Philosophy of Friendship* (s. Anm. 49), 2. Vgl. umfassend D. KONSTAN, *Friendship in the Classical World, Key Themes in Ancient History*, Cambridge 1997, sowie zum römischen Freundschaftsverständnis C. A. WILLIAMS, *Reading Roman Friendship*, Cambridge 2012.

⁹¹ Um eine scharfe Unterscheidung bemüht sich u. a. WILLIAMS, *Reading Roman Friendship* (s. Anm. 90), 32: „The two words do not have the same set of associations and resonances, let alone denotative range. *Amicitia*, in short, is as uniquely and quintessentially Roman as such concepts as *patria potestas*, *clientele*, or *pietas*.“

den oder ob sie klar unterscheidbar bleiben. Während beispielsweise Richard Saller für einen zum Patronat hin offenen Freundschaftsbegriff plädiert, beharrt etwa David Konstan auf einer scharfen Trennung: *Amicus* „means only ‚friend‘, and does not mean ‚client‘ at all.“⁹²

Dessen ungeachtet interessieren sich die in der Philipperexegese zum Vergleich herangezogenen Philosophen – Aristoteles, Cicero und Seneca – jedoch primär für einen spezifischen Ausschnitt des Freundschaftsparadigmas, nämlich die Idealgestalt der Freundschaft zwischen guten, tugendhaften, statusgleichen Individuen.⁹³ Wesentliche Impulse erhielt die bibelwissenschaftliche Erschließung der *φιλία* bzw. *amicitia* durch Abraham Malherbes Vortrag „Hellenistic Moral Philosophy and the New Testament“ aus dem Jahr 1990. Seine Anregungen fanden breiten Widerhall, und es entstanden in den Folgejahren einschlägige Sammelbände zur Freundschaftskonzeption in der griechisch-römischen Welt⁹⁴ und im Neuen Testament, mit einem ausdrücklichen Fokus auf Paulus und den Philipperbrief.⁹⁵ Mittlerweile ist die Literatur Legion, und Freundschaft ein „major buzzword“⁹⁶ in der Philipperforschung. Die große Zahl an Exegetinnen und Exegeten, die den Philipperbrief vor dem Hintergrund des Freundschaftsethos lesen, sieht das Schreiben regelrecht von *φιλία*-Terminologie und -Motivik durchtränkt⁹⁷ und nimmt ein überlegtes und gewandtes Spiel des Paulus mit der Sprache der Freundschaft wahr.⁹⁸ Verwiesen wird dabei

⁹² Vgl. R. P. SALLER, *Patronage and Friendship in Early Imperial Rome*, in: A. Wallace-Hadrill (Hg.), *Patronage in Ancient Society*, London/New York 1989, 50–62 (56); D. KONSTAN, *Patrons and Friends*, *Classical Philology* 90 (1995), 328–342 (329).

⁹³ Eine knappe Übersicht mit für den Philipperbrief relevanten Belegen aus dem griechisch-römischen Schrifttum bietet REUMANN, *Philippians* (s. Anm. 2), 680–682.

⁹⁴ Fitzgerald (Hg.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship* (s. Anm. 50). Dieser Band ist wie auch der in folgender Fußnote erwähnte die Frucht einer SBL-Arbeitsgruppe, die sich auf Malherbes Impulse hin formierte.

⁹⁵ Fitzgerald (Hg.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech* (s. Anm. 37). Den Philipperbrief behandeln die folgenden Beiträge: J. REUMANN, *Philippians, Especially Chapter 4, as a ‚Letter of Friendship‘*. *Observations on a Checkered History of Scholarship*, 83–106; K. L. BERRY, *The Function of Friendship Language in Philippians 4:10–20, 107–124*; A. J. MALHERBE, *Paul’s Self-Sufficiency (Philippians 4:11)* (s. Anm. 37), 125–139; J. T. FITZGERALD, *Philippians in the Light of Some Ancient Discussions of Friendship*, 141–160.

⁹⁶ J. A. MARCHAL, *With Friends Like These... A Feminist Rhetorical Reconsideration of Scholarship and the Letter to the Philippians*, *JSNT* 29 (2006) 77–106 (78).

⁹⁷ Vgl. STOWERS, *Friends and Enemies* (s. Anm. 14), 106f.; A. C. MITCHELL, „Greet the Friends by Name.“ *New Testament Evidence for the Greco-Roman Topos on Friendship*, in: Fitzgerald (Hg.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship* (s. Anm. 50), 225–262 (233); MALHERBE, *Introduction* (s. Anm. 7), 6.

⁹⁸ MALHERBE, *Paul’s Self-Sufficiency* (s. Anm. 37), 338 („deft use of the language of friendship“).

u. a. auf Phil 1,6–11.21–27; 2,2.6–11.17–18.25–30; 3,18; 4,1–3.10–20.⁹⁹ Der „Schlüssel“ des Briefes sei – so G. Walter Hansen – Freundschaft,¹⁰⁰ und ihr sprachlicher „Höhepunkt“ die Anrede in Phil 4,1: „Paul’s use of the language of friendship throughout his letter to the Philippians comes to is the climax in an accumulation of friendship terms in 4:1: ‚my brothers and sisters, you whom I love and long for, my joy and crown, dear friends.‘“¹⁰¹

3.1 Quellenmaterial

Aristoteles, Nikomachische Ethik

Die Nikomachische Ethik des Aristoteles bietet die ausführlichste Abhandlung zum Thema der Freundschaft aus dem klassischen griechischen Schrifttum. Ihrer Darstellung widmet Aristoteles mehr Raum als allen anderen Tugenden. Bekanntlich unterscheidet er zwischen drei Arten von Freundschaften: Nutzenfreundschaft, Lustfreundschaft und Tugendfreundschaft. Sie entspringen den Motiven, deretwegen man liebt: das Nützliche (τὸ χρήσιμον), das Angenehme (τὸ ἡδύ) und das Gute (τὸ ἀγαθόν) (8,3 [1156a 6–12]).¹⁰² Am wenigsten kann er der Nutzenfreundschaft abgewinnen, denn sie ist an äußeren Werten (Besitz, Bildung) und nicht an inneren Werten (Charakter) interessiert, egozentrisch, meist kurzlebig und anfällig für Enttäuschungen.¹⁰³ Gleichwohl ist die Nutzenfreundschaft im alltäglichen Leben weit verbreitet. Die vorzügliche Form der Freundschaft erwächst aus der Ausrichtung am Guten. „Jede Freundschaft beruht auf Gemeinschaft (ἐν κοινῶνια ... πᾶσα φιλία ἐστίν)“ (8,14 [1161b 11]), und sie beruht auf Gleichheit, ja sie *ist* – wie man (sprichwörtlich) sagt – Gleichheit (φιλότης ἰσότης) (8,7 [1157b 36]): „Alle Sprichwörter stimmen damit überein: ‚eine Seele (μιά ψυχή)‘, ‚unter Freunden ist alles gemeinsam (κοινὰ τὰ φίλων)‘, ‚Freundschaft ist Gleichheit‘ und ‚das Knie ist näher als die Wade‘“ (9,8 [1168b 6–8]). In ihrer idealen Gestalt ist Freund-

⁹⁹ Vgl. REUMANN, Philippians (s. Anm. 2), 680.

¹⁰⁰ Vgl. G. W. HANSEN, Transformation of Relationships. Partnerships, Citizenship, and Friendship in Philippi, in: A. M. Donaldson / T. B. Sailors (Hg.), New Testament Greek and Exegesis (FS G. F. Hawthorne), Grand Rapids 2003, 181–204 (198–204).

¹⁰¹ HANSEN, Philippians (s. Anm. 78), 6. Man beachte die Übersetzung von ἀγαπητοί mit ‚dear friends‘ (vgl. auch a. a. O., 169)!

¹⁰² Vgl. ausführlich SMITH PANGLE, Aristotle and the Philosophy of Friendship (s. Anm. 49), 37–56.

¹⁰³ Vgl. dagegen die Auffassung Epikurs: „Jede Freundschaft ist um ihrer selbst willen erstrebenswert, ihren Ursprung aber hat sie vom Nutzen“ (πᾶσα φιλία δι’ ἑαυτὴν <αἰρετή>, ἀρχὴν δὲ εἴληφεν ἀπὸ τῆς ὠφελείας). Dazu E. BROWN, Epicurus on the Value of Friendship (*Sententia Vaticana* 23), Classical Philology 97 (2002), 68–80 (der die Frage nach der viel diskutierten Emendation in der *editio princeps* des *Gnomologium Vaticanum* aus dem Jahr 1888, die αἰρετή für ἀρετή setzte, neu aufrollt).

schaft eine Verbindung zwischen tugendhaften Männern: „Vollkommen ist die Freundschaft der Tugendhaften und an Tugend Ähnlichen (τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων)“ (8,4 [1156b 7–8]).

Eine Freundschaftsbeziehung ist immer auch eine Austauschbeziehung. Wer eine Gabe oder Wohltat empfangen hat, ist verpflichtet, sie in angemessener Weise zu erwidern. Auch Aristoteles verweist auf das reziproke, verpflichtende Wesen der Freundschaft: „Schön ist es nun, Gutes zu tun ohne die Absicht, Gutes zu erfahren, nützlich aber, Gutes zu erfahren. Wer also kann, soll den Gegenwert dessen, was er erhalten hat, geben, und zwar freiwillig (δυναμένω δὴ ἀνταποδοτέον τὴν ἀξίαν ὣν ἔπαθεν καὶ ἐκόντι)“ (8,15 [1162b 36–1163a 2]). Der innerhalb einer Freundschaftsbeziehung Unterlegene kann seine Schuldigkeit auch durch Ehrerweise (τιμῇ) ableisten (8,16 [1163b 3]).

Recht ausführlich diskutiert Aristoteles die Frage nach dem Verhältnis von Selbstgenügsamkeit und Freundschaft.¹⁰⁴ In ihr äußert sich die Spannung zwischen der „göttlichen“ Natur, die frei ist von Bedürfnissen, und der „politischen“ Natur des Menschen, die auf Gemeinschaft angelegt ist. Im Eingangsteil seiner Ethik gibt Aristoteles Auskunft über das „Endziel (τέλος) des Handelns“ (1,5 [1097a 22f.]): Es besteht in der „Glückseligkeit (εὐδαιμονία)“, die u. a. mit einer uneingeschränkten „Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια)“ einhergeht. Dasjenige ist selbstgenügsam, „was für sich allein das Leben begehrenswert macht, so dass es keines weiteren bedarf. Für etwas Derartiges halten wir die Glückseligkeit, und zwar so, dass sie das Wünschenswerteste ist, ohne dass irgendetwas anderes hinzugezählt werden könnte“ (1,5 [1097b 15–18]).¹⁰⁵ Bedarf nun der Glückselige der Freunde oder nicht? Manche seien, so Aristoteles, nämlich der Auffassung, „dass die Glückseligen und die sich selbst genug sind, keiner Freunde bedürfen (οὐθὲν ... δεῖν φίλων τοῖς μακαρίοις καὶ αὐτάρκεσιν)“ (9,9 [1169b 4f.]). Weil nun aber der Mensch als soziales Wesen geschaffen ist und sein Leben besser mit Freunden und Tugendhaften als mit Fremden und Beliebigen verbringt, „bedarf der Glückselige der Freunde“ (9,9 [1169b 22]). Und weil im Zusammenleben mit dem tugendhaften Freund Tugend geübt wird, „bedarf der Glückselige tugendhafter Freunde“ (9,9 [1170b 18f.]). Aristoteles' Darlegungen lösen die Spannung nicht auf,¹⁰⁶ und er vererbt diese Spannung an die beiden Römer Cicero und Seneca weiter. Denn auch sie ringen mit dem Nebeneinander der beiden Gedankenlinien, dass einer-

¹⁰⁴ Vgl. A. W. H. ADKINS, „Friendship“ and „Self-Sufficiency“ in Homer and Aristotle, *Classical Quarterly* 13 (1963), 30–45; STERN-GILLET, *Aristotle's Philosophy of Friendship* (s. Anm. 49), 123–145; S. LYNCH, *Philosophy and Friendship*, Edinburgh 2005, 44–53.

¹⁰⁵ Vgl. PRICE, *Friendship* (s. Anm. 49), 231: Aus dem paradoxen Gedanken, dass ein Freund ein „anderes Selbst“ darstellt (vgl. 9,4 [1166a 31f.]), ergeben sich Fragen: „How can one person's *eudaimonia* extend over others? ... Why is the extension desirable for the agent? And what are the limits of the resultant altruism?“

¹⁰⁶ STERN-GILLET, *Aristotle's Philosophy of Friendship* (s. Anm. 49), 54.

seits der Weise vollkommen selbstgenügsam ist und sich andererseits doch Freundschaften herbeiwünscht und ihrer bedarf.¹⁰⁷

Cicero, Laelius [sive] de amicitia

Ciceros Laelius gehört ebenfalls zu den wirkmächtigsten antiken Abhandlungen über die Freundschaft. Er gibt hier die Gedankengänge eines Gesprächs wieder, das der Staatsmann und Scipio-Freund Laelius mit seinen beiden Schwiegersöhnen wenige Tage nach dem Tod Scipios geführt hat. Ausdrücklich wird die Frage gestellt, ob die Freundschaft zwischen Laelius und Scipio aus Not und Bedürfnissen entstand: „Was meint ihr denn? Hat mich etwa Africanus [sc. Scipio] ‚gebraucht‘? Bei Herkules nicht! Aber auch ich ‚brauchte‘ ihn nicht“ (30). Doch sein Verständnis der Freundschaft als Aktivität, die aus Liebesdiensten und Hilfestellungen besteht, treibt ihn in einen Widerspruch. Denn im weiteren Verlauf führt er aus:

„Es wäre vielleicht gar nicht einmal gut, wenn die Freunde überhaupt nie etwas bräuchten. Denn worin hätte sich die Kraft unserer gegenseitigen Liebe auswirken können, wenn Scipio niemals meines Rates, niemals meiner Bemühungen bedurft hätte, weder im Frieden noch im Krieg? Es ist also nicht zuerst der Nutzen (*utilitas*) und dann erst die Freundschaft gekommen, sondern Freundschaft war zuerst da, und sie hatte den Nutzen zur Folge“ (51).¹⁰⁸

Es zeigt sich hier die Unterscheidung zwischen „wahrer, vollkommener (*vera et perfecta*) Freundschaft“ und „alltäglicher und unvollkommener (*vulgaris et mediocris*) Freundschaft“. In ihrer alltäglichen Gestalt kann Freundschaft zwar „Freude und Nutzen“ spenden, erreicht aber niemals die Höhe einer wahren Freundschaft: Nur diese macht ein Leben lebenswert, verleiht dem Glück hellen Glanz und macht das Unglück durch gemeinsame Anteilnahme leichter zu ertragen (22).¹⁰⁹ Wahre, vollkommene Freundschaft ist nur zwischen „Guten“ möglich, wobei „gut“ nicht im ‚sophistischen‘, d. h. für Cicero alltagsfernen und abgehobenen Sinn zu verstehen ist, sondern im ‚stoischen‘, d. h. innerhalb dessen, „was im Bereich der alltäglichen Lebenserfahrung liegt“ (18). Am Anfang einer wahren Freundschaft stehen nicht „menschliche Schwäche und Bedürftigkeit“ (*imbecillitas atque inopia*), sondern – wie das Wort *amicitia* andeutet – der aus der angeborenen Natur hervorgegangene *amor*. „Die Liebe nämlich, amor, wovon das Wort ‚amicitia‘ abgeleitet ist, gibt den ersten

¹⁰⁷ SMITH PANGLE, Aristotle and the Philosophy of Friendship (s. Anm. 49), 115.

¹⁰⁸ Vgl. SMITH PANGLE, Aristotle and the Philosophy of Friendship (s. Anm. 49), 117f.

¹⁰⁹ In zwei ausführlichen Redegängen gibt Laelius seinen Schwiegersöhnen Regeln und Ratschläge für die beiden Gestalten von Freundschaft an die Hand (Lael. 36–76 und 77–99).

Impuls, ein Band der gegenseitigen Zuneigung zu knüpfen“ (26).¹¹⁰ Zur Liebe treten „Güte“ (*benevolentia*) (49–50), „Festigkeit“ (*constantia*) (62–64) und „Treue“ (*fides*) (65).¹¹¹ Sollten freilich notvolle Situationen und Gefahren drohen, wird der wahre Freund daran erkannt, dass er freimütig Gefahren auf sich nimmt (24) und im Unglück Gefährte ist: *amicus certus in re incerta cernitur* (64, ein Ennius-Zitat).

Ihrem Wesen nach ist Freundschaft „nichts anderes als die Übereinstimmung (*consensio*) in allen irdischen und überirdischen Dingen, verbunden mit Zuneigung und Liebe“ (20), „eine uneingeschränkte Gemeinschaft (*communitas*) in allen Angelegenheiten, Plänen und Wünschen“ (61). Durch die Liebe vermag es ein Mensch gar, „eine so vollkommene Wesensvereinigung zu vollziehen, dass er sozusagen fast eines aus zweien macht“ (81). Die innere seelische Verbindung zwischen zwei Menschen lässt es so erscheinen, wie wenn der eine im anderen „ein Vorbild seiner selbst“ (*exemplar ... sui*) erblickt. „So kommt es, dass Abwesende zugegen, Arme reich, Schwache stark und, was man kaum mit Worten bezeichnen kann, Tote lebendig sind“ (23). Status- und Standesunterschiede, die unlegbar Teil der sozialen Wirklichkeit sind, werden im Raum der Freundschaft unbedeutend. „Von größter Wichtigkeit in der Freundschaft ist es, dass man sich einem niedriger Stehenden gleichstellt“ (69), was wiederum umgekehrt heißt, „dass sich die Niedrigerstehenden gewissermaßen emporheben sollen“ (72). Insofern *consensio* und *communitas* wesentlich zur Freundschaft gehören, kann Verschiedenheit ihr Ende bedeuten: „Wenn nämlich die Charaktere (*mores*) und demzufolge die Interessen (*studia*) verschieden sind, dann löst diese Verschiedenheit die Freundschaft auf (*dissimilitudo dissociat amicitias*)“ (74).

Der Ertrag der Freundschaft ist nicht etwas von außen Hinzukommendes, sondern besteht in der Liebe selbst (31: *omnis eius fructus in ipso amore inest*); die Liebe unter Freunden ist „gleich stark und von derselben Art“, und ist sie erst entzündet, entsteht ein „ehrentvoller Wettstreit“ (*honesto certatio*), der „größte Nützlichkeiten“ (*utilitates ... maximae*) zeitigt (32). Wer eine Freundschaft eingeht, um von ihr zu profitieren oder um Geben und Nehmen aufzurechnen (58: *ratio acceptorum et datorum*), sitzt einem groben Missverständnis auf und hat von wahrer Freundschaft nichts verstanden. Denn: „friendship is greater than a calculus of equality.“¹¹² Darin, dass eine utilitaristisch-berechnende Form der Freundschaft die Bezeichnung „Freundschaft“ im Grunde gar nicht verdient, ist er sich mit Seneca einig.¹¹³

¹¹⁰ An anderer Stelle kann Cicero auch sagen, dass die „Tugend (*virtus*)“ als das „höchste Gut (*summum bonum*)“ es ist, „die Freundschaft hervorbringt und zusammenhält“ (Lael. 20).

¹¹¹ Vgl. FIORE, *Theory and Practice of Friendship* (s. Anm. 50), 60–62.

¹¹² FIORE, *Theory and Practice of Friendship* (s. Anm. 50), 64.

¹¹³ Vgl. SMITH PANGLE, *Aristotle and the Philosophy of Friendship* (s. Anm. 49), 111: „Against Epicurus, both Cicero and the Roman Stoic philosopher Seneca argue that if friendship is simply utilitarian, and if it is openly regarded as such, it cannot be relied upon to fulfill even the narrow function assigned to it.“

Seneca, de beneficiis; epistulae morales ad Lucilium

In seinem der Wohltätigkeit und dem Gabentausch gewidmeten Werk *de beneficiis* kommt Seneca en passant auch auf die Freundschaft zu sprechen.¹¹⁴ Der Konnex zwischen Wohltaten und Freundschaft könnte so beschrieben werden: „Receiving a benefit creates a relationship of friendship which is then consolidated by further interchanges of benefit.“¹¹⁵ Eindrücklich veranschaulicht Seneca, dass die Wahl eines Wohltäters mehr Sorgfalt erfordert als die Wahl eines Gläubigers. „Diesem nämlich muss ich wiedergeben, wieviel ich erhalten habe, und wenn ich zurückgegeben habe, bin ich ledig und frei hingegeben jenem muss ich erstens mehr zahlen, und zweitens hängen wir nichtsdestoweniger auch dann miteinander zusammen, wenn der Dank abgestattet ist; ich muss nämlich, wenn ich erwidert habe, von neuem beginnen, und es bleibt die Freundschaft“ (2,18,5). Insbesondere im sechsten Buch stellt Seneca Überlegungen zur Freundschaft an. Er spottet dort etwa über die üble Angewohnheit der Hochmütigen, das „Volk der Freunde“ (*populus amicorum*) (6,34,1) in Klassen einzuteilen. Sie haben „Freunde erster Klasse, hatten Freunde zweiter Klasse, niemals wahre Freunde“ (6,34,2) und machen dies dadurch kenntlich, dass sie die einen unter vier Augen empfangen, die anderen in kleinen Gruppen usw. Doch wahre Freunde, so Seneca, werden nicht im Atrium, sondern „im Herzen“ (*in pectore*) gesucht und „im Gefühl“ (*in sensus*) festgehalten (6,34,5).

In seinen Briefen, auf die hier nicht vertieft eingegangen werden kann, vertritt Seneca rigoros das stoische Ideal, dass der wahrhaft Weise „aufrecht [steht] – unter jedwedem Gewicht“ und „seine Kräfte kennt: er weiß, er ist dazu da, Belastung zu tragen“ (epist. 71,26). Er ist „mit sich selber zufrieden (*contentus*)“ (epist. 9,3). „Derart ist der Weise mit sich zufrieden, daß er nicht ohne Freund sein *will*, sondern *kann*. Und das, was ich ‚kann‘ nenne, ist folgendes: Verlust [des Freundes] trägt er mit Gleichmut“ (epist. 9,5). Gleichwohl scheint er angesichts des Todes eines Freundes unter diesem Ideal zu zerbrechen: „Das schreibe ich dir, derjenige, der ich den Annaeus Serenus, der mir am teuersten, so maßlos beweint habe“ (epist. 63,14). „Seneca’s ideal of self-sufficiency simply breaks down in the face of his deep need for friendship, which he has not fully accepted or understood. He is, by his own admission, not wholly wise.“¹¹⁶ Die schon bei Aristoteles beobachtete Spannung tritt hier in existentieller Weise zutage.

Papyrusbriefe: P.Mert. I 12

Ein faszinierendes Beispiel dafür, wie freundschaftliche Umgangsformen in einer alltäglichen Situation Gestalt gewinnen können, ist der „Freund-

¹¹⁴ Vgl. REUMANN, Philippians (s. Anm. 2), 682: „Sen[eca] treats benefits *apart from* friendship or *only on the margin of amicitia*.“ WOLKENHAUER, *De beneficiis* (s. Anm. 52), 27.

¹¹⁵ GRIFFIN, *Seneca on Society* (s. Anm. 52), 28.

¹¹⁶ SMITH PANGLE, *Aristotle and the Philosophy of Friendship* (s. Anm. 49), 116.

schaftsbrief“ Papyrus Merton I 12. Als Abfassungsdatum lässt sich der 26. April 59 n. Chr. erschließen¹¹⁷; er stammt wohl aus Oxyrhynchos oder Hermopolis (Ägypten). Ein gewisser Chairas bedankt sich bei dem Arzt Dionysios für die Übersendung zweier Rezeptabschriften und bittet ihn um ergänzenden medizinischen Rat. Der Briefinhalt weist auf zwei (nicht vor-schnell zu verallgemeinernde) Sachverhalte hin: Unter Freunden ist es ungebräuchlich, einen Gefallen mit einem verbalisierten Dank zu erwidern; gleichwohl nimmt die erwiesene Gunst in die Pflicht und verlangt einen (materiellen) Ausgleich.

„Chairas seinem lieben Dionysios (Χαιρᾶς Διονυσίῳ τῷ φιλάτῳ) vielmals Grüße und allezeit Gesundheit. Als ich deinen Br[ief] erhielt, war ich so voller Freude, [als ob] ich tatsächlich zu Hause wäre, denn o[hne] das ist (alles) nichts. Dir große Danksagungen (μεγάλας εὐχαριστίας) zu schreiben, verbietet sich jedoch; denn nur denen, die keine Freunde sind, muß man mit Worten Dank sagen (δεῖ γὰρ τοῖς μὴ φίλοις οὖσι διὰ λόγων εὐχαριστεῖν). Ich vertraue aber darauf, daß ich in einer gewissen heiteren Ruhe ganz munter bin, und wenn dir vielleicht auch nicht dasselbe (τὰ ἴσα) zu bieten ist, werde ich doch wenigstens etwas Kleines für deine Liebe zu mir bieten... Lebewohl, und denk an das Gesagte! ... [Rückseite] An den Arzt Dionysios.“¹¹⁸

3.2 Paulus als Freund

Peter Marshall

Einer der ersten, der sich dem Trendthema „Freundschaft“ aus neutestamentlicher Perspektive annäherte, war Peter Marshall. In seine Arbeit „Enmity in Corinth“, die bereits im Jahr 1987 veröffentlicht wurde,¹¹⁹ flossen zahlreiche Anregungen seines Lehrers E. A. Judge,¹²⁰ aber auch Impulse von Abraham Malherbe ein.¹²¹ Wie der Titel des Buches vermuten lässt, sind die Ausführungen zu den relevanten Philipperbriefpassagen recht knapp gehalten (157–164). Der Wert der Arbeit für die Philipperexe-gese liegt v. a. in der materialreichen Dokumentation einschlägiger Texte

¹¹⁷ Vgl. A. JÖRDENS, Griechische Texte aus Ägypten, in: B. Janowski / D. Schwemer (Hg.), *Texte zur Heilkunde*, TUAT.NF 5, Gütersloh 2010, 317–350 (335 Anm. 62).

¹¹⁸ Erstveröffentlichung in H. I. Bell / C. H. Roberts, *A Descriptive Catalogue of the Greek Papyri in the Collection of Wilfred Merton*, Band 1, London 1948. Deutsche Übersetzung in JÖRDENS, *Griechische Texte aus Ägypten* (s. Anm. 117), 335; vgl. STOWERS, *Letter Writing* (s. Anm. 51), 61f.; WHITE, *Light from Ancient Letters* (s. Anm. 51), 145.

¹¹⁹ MARSHALL, *Enmity in Corinth* (s. Anm. 19).

¹²⁰ Vgl. u. a. E. A. JUDGE, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century. Some Prolegomena to the Study of New Testament Ideas of Social Obligation*, London 1960; DERS., *The Early Christians as a Scholastic Community*, JRH 1 (1960/1961), 4–15.125–137; DERS., *St. Paul and Classical Society*, JAC 15 (1972), 19–36.

¹²¹ Marshall verweist auf A. J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity* (1977), Philadelphia²1983.

zur antiken *φιλία*-Konzeption. Aus ihnen rekonstruiert er ein Freundschaftsethos, das wesentlich in der Korrespondenz von „Geben und Nehmen“, d. h. in einem auf Gegenseitigkeit beruhenden Austausch besteht.¹²² Ein so breit angelegter Freundschaftsbegriff umfasst nicht nur Sozialbeziehungen zwischen Statusgleichen, sondern auch zwischen Patronen und Klienten.

Marshall ist sich wohlbewusst, dass Paulus an keiner Stelle die Begriffe *φιλία* und *φίλος* verwendet, auch nicht dort, wo sie sich seiner Meinung nach nahelegen würden (133). Dennoch hält fest: „[W]e will find that Paul does not dismiss the practice of friendship and that many of its conventions continue to govern his relationships with others“ (134). Paulus habe sich faktisch als Teil eines freundschaftlich-patronalen Beziehungsgeflechts gesehen („patronal friendship“¹²³), doch habe ihn seine Vorstellung von christlicher Gemeinschaft davon abgehalten, sie in *φιλία*-Terminologie zu kleiden. Er habe – sehr zum Erstaunen seiner Gegenüber – „servile terms“ bevorzugt, sowohl für sich und seine apostolische Tätigkeit als auch für seine Partner und deren Engagement (133f.).¹²⁴ Insofern der patronalen Freundschaft das Statusdenken inhärent sei, taue der Begriff *φιλία* für Paulus nicht als Beschreibungskategorie für die Beziehung unter Glaubenden (146: „deliberate reaction against traditional notions of status distinction“). Die Unterordnung unter Christus schaffe eine Einheit, die alle Glaubenden unterschiedslos zusammenbinde. Dennoch findet Marshall in den Paulusbriefen fünf Aspekte, die ein Freundschaftsverhältnis auszeichnen, von denen der letzte für die Interpretation des Philipperbriefes von besonderer Relevanz ist: „hospitality, patronal relations, recommendation, the antithetical relationship of enmity, and giving and receiving“ (136; vgl. 137–157).

Wenn sich Paulus in Phil 4,15 mittels der Formulierung *κοινωνεῖν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως* der Sprache des Kommerzes bediene, tue er dies möglicherweise in der Absicht, die Gabe der Philipper als „investment“ zu deklarieren, das von Gott mit Zinszahlungen erwidert werde (159). Wichtiger ist für Marshall allerdings die Tatsache, dass Cicero eine äquivalente Formulierung verwendet: *ratio acceptorum et datorum* (Lael. 58; s. o.) – und das in seiner Abhandlung über die Freundschaft. Dort allerdings charakterisieren diese Worte, wie Marshall eingesteht, eine defizitäre, „alltägliche“ Gestalt von Freundschaft, die lediglich auf einen

¹²² Marshall macht hier das kultursoziologische Modell des „Gabentauschs“ von Marcel Mauss fruchtbar. Dazu jüngst S. MOEBIUS, *Geben, nehmen, erwidern, opfern und anerkennen. Zur Soziologie und Diskussion von Marcel Mauss' Essai sur le don*, JBTh 27 (2012), Neukirchen-Vluyn 2013, 3–21.

¹²³ Marshall will zwischen „patronage“ und „friendship in the patronal sense“ bzw. „patronal friendship“ unterscheiden (MARSHALL, *Enmity in Corinth* [s. Anm. 49], 143), wobei er die Beziehungen des Paulus zu seinen „Freunden“ und Förderern als „patronal friendship“ betrachtet. Er ist sich dabei über die Schwierigkeit im Klaren, dass eine patronale Beziehung immer Statusungleichheit impliziert (a. a. O., 145).

¹²⁴ Marshall orientiert sich hier an E. A. JUDGE, *Paul as a Radical Critic of Society*, *Interchange* (1974), 191–203 (196f.). Im Philipperbrief ist nach Marshall an die Begriffe *σύζυγος* (4,3), *συνέργος* (2,25; 4,3) oder *δουλεύειν* (2,22) zu denken bzw. an die Selbstbezeichnung *δοῦλος* (1,1).

Ausgleich zwischen Geben und Nehmen und damit auch auf den eigenen Nutzen aus ist. Marshall lässt sich von Ciceros Kritik einer „berechnenden“ Freundschaft allerdings nicht beirren und macht darauf aufmerksam, dass ein solches Kalkül durchaus auch in einem neutralen Sinne zu finden sei. Um die reziproke Austauschbeziehung einer Freundschaft sprachlich abzubilden, griffen die antiken Autoren regelmäßig auf kommerzielle Termini zurück, ob abwertend oder neutral. Diese Ambivalenz sei darauf zurückzuführen, dass *jede* Beziehung, auch eine Freundschaft, nach antiken Verständnis von einer ‚Gegenseitigkeitsethik‘ geregelt sei, die auch eine kommerzielle Dimension in sich berge. Für die Auslegung von Phil 4,15 heißt das: „[G]iven the financial basis of the majority of friendships and the common use of commercial language and ideas in describing them, it is fair to suggest that the entire phrase, *κοινωνεῖν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως*, is an idiomatic expression indicating friendship“ (163).¹²⁵

Die Annahme der Gabe der Philipper sieht Marshall im Kontrast zur Ablehnung der korinthischen Unterstützung. Die Korinther seien über die „Inkonsistenz“ des paulinischen Verhaltens im Bilde gewesen: „His refusal of their gift was construed by them as a hostile act and a refusal of friendship and his acceptance of gifts from his Philippian friends led to the charge that he viewed the Corinthians unfavourably“ (257). Marshall will sich nicht auf eine Hilfskonstruktion einlassen, die die Inkonsistenz auf ein „höheres Prinzip“ oder eine „übergreifende Strategie“ zurückführt: „The chameleon in Paul must be allowed its full range of colours“ (402).

Marshall's Vorschlag, Phil 4,10–20 und v. a. 4,15 vor dem Hintergrund des griechisch-römischen Freundschaftsethos' zu lesen, wurde v. a. in der angelsächsischen Forschung breit rezipiert und fand eine zumeist wohlwollende Aufnahme in Kommentaren und Aufsätzen.¹²⁶ Im Folgenden werden einige Studien aufgeführt, die auch andere Passagen des Philipperbriefes im Lichte des Freundschaftsparadigmas lesen.

¹²⁵ Vgl. MARSHALL, *Enmity in Corinth* (s. Anm. 19), 163 Anm. 147 u. a. die Verweise auf Aristoteles, *eth. Nic.* 2,7 (1107b 8f.); 4,1 (1119b 25 und 1120a 8f.) (für die Wendung *δόσις καὶ λήψις*); Cicero, *Lael.* 26 (*ut dandis recipiendisque meritis*); Seneca, *benef.* 1,1,1 (*quam quod beneficia nec dare scimus nec accipere*).

¹²⁶ Vgl. z. B. P. T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids 1991, 534f.; FEE, *Philippians* (s. Anm. 21), 440–447; WITHERINGTON, *Philippians* (s. Anm. 84), 235 mit Anm. 11.270f.278. Eine völlig konträre (und ausdrücklich gegen Marshall gerichtete) Sicht auf das Klima im Verhältnis zwischen Paulus und den Philippnern nimmt Davorin Peterlin ein (D. PETERLIN, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, NT.S 79, Leiden 1995).

L. Michael White

Michael Whites Arbeit „Morality Between Two Worlds“, erschienen in der Festschrift für Abraham Malherbe (1990),¹²⁷ orientiert sich weitgehend an Marshalls Analyse und appliziert die in ihr erhobenen Wesenszüge einer Freundschaft auf den „Philipperrhymnus“, um diesen freundschaftsethisch zu deuten. Das Modell der Freundschaft als Tugend dient ihm als „key moral paradigm“, um sowohl den Hymnus als auch seinen Kontext im Philipperbrief zu verstehen (211). Das Heilsdrama von Christi Selbsterniedrigung und Erhöhung, sein Geschick und sein Verhalten zeigten exemplarisch, wie Freundschaft im Zusammenleben der Gemeinde und im Verhältnis zwischen Paulus und den Philippern Gestalt gewinnen könne. „The model of selflessness, the willingness to give up one’s own status and share another’s troubles, is the ultimate sign of true friendship. As Aristotle says: ‚To a noble man there applies the true saying that he does all for the sake of his friends ... if need be, even to the point of death‘ (*Eth. Nic.* 1169a ...)“ (210f.). Mit Blick auf das Verhältnis zwischen Paulus und den Philippern spekuliert White, dass Phil 4,10–20 eine Störung der Freundschaft widerspiegelt, provoziert möglicherweise durch Euodia und Syntyche, die eine weitere Unterstützung des Paulus ablehnten (214 mit Anm. 59).

Stanley K. Stowers

In seinem Aufsatz „Friends and Enemies in the Politics of Heaven“ (1991) notiert Stanley Stowers für den Philipperbrief eine fast schon überwältigende Zahl von Verbindungen mit antiken Freundschaftsmotiven.¹²⁸ Über die häufig genannten Motive hinaus weist er auf „antithetical models“ hin, d. h. auf Passagen, wo das Freundschaftsverhältnis *via negationis* zum Ausdruck kommt: Die Gegner, die nicht Teil des ‚Freundeskreises‘ sind, werden als neidisch, streitlustig und unlauter (Phil 1,15–17) apostrophiert und mit den Etiketten „Widersacher“ (1,28) und „Feinde des Kreuzes Christi“ (3,18) versehen. Stowers bereichert die Diskussion um die Beobachtung, dass Paulus *in absentia* moralische Instruktionen per Brief gibt, um den Tugendfortschritt (1,25: προκοπή) der Philipper zu fördern. Daher seien die ethischen Mahnungen (1,27–2,13) umrahmt von Verweisen auf die Anwesenheit und Abwesenheit des Apostels (1,27; 2,12). Stowers nimmt den Faden von White auf, indem er die hellenistische Morallehre

¹²⁷ L. M. WHITE, *Morality Between Two Worlds. A Paradigm of Friendship in Philipians*, in: D. L. Balch, W. A. Meeks und E. Ferguson (Hg.), *Greeks, Romans, and Christians* (FS A. J. Malherbe), Minneapolis 1990, 201–215.

¹²⁸ STOWERS, *Friends and Enemies* (s. Anm. 14), 106f. („massive, almost overwhelming number of connections with ancient, especially Greek, friendship motifs“).

als Basis der ethischen Ermahnung des Paulus versteht: Phil 2,6–11 „would have recalled ... stories about those who gave up their own lives for their friends“ (119).

Martin Ebner

Auch in der deutschsprachigen Forschung hielt der Trend, die Beziehung zwischen Paulus und den Philippnern im Lichte der Freundschaftsthematik zu erklären, zu Beginn der 1990er Jahre Einzug.¹²⁹ Recht ausführlich befasst sich Martin Ebner in seiner von Hans-Josef Klauck¹³⁰ betreuten Dissertation „zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus“ mit dem Thema „Freundschaft und Autarkie“ in Phil 4,10–20.¹³¹ Auch Ebner knüpft an Marshalls Studie an, ergänzt das beigebrachte Material und wertet es für die Philipperpassage aus. Dabei will er zwischen zwei Konzepten unterscheiden, die sich bei Paulus überlagern: die auf Quantität ausgerichtete „commercial language“ des Gebens und Nehmens (346–356) und die an der Qualität interessierte „Freundschaftskoinonia“ (356–358).

Ebner rekurriert ebenfalls auf das lateinische Äquivalent zum paulinischen εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως bei Cicero und resümiert, dass „Freundschaft für den einfachen Mann eine Art ‚Darlehensgeschäft‘ [ist], bei dem jeder ... auf seine Kosten kommen will und sich dafür den Gesetzen des Kreditgeschäftes unterwirft“ (348). Wie Marshall geht Ebner sodann von einem weitgefächerten Freundschaftskonzept aus, unter welches er auch das bei Seneca dargelegte Reziprozitätsethos subsumiert. Mit Marshall hält er schließlich fest, dass der „Mann von der Straße“ wie auch der Philosoph kommerzielle Sprache zur Beschreibung von Freundschaftsbeziehungen verwendet (349). Im metaphorischen Gebrauch von Banktermini ließen sich einzelne Nuancen zum Ausdruck bringen, die ein Freundschaftsverhältnis charakterisieren, darunter ihre Ausgewogenheit, ihr Verpflichtungscharakter und die agonistische Maxime, sich an Gefälligkeiten übertreffen zu wollen (351.358). Da sich die Gegenseitigkeit einer Freundschaft auch in einem Aus-

¹²⁹ Ein Vorläufer dieser Entwicklung ist Wolfgang Schenks Kommentar. Er geht davon aus, dass der Ausdruck τὸ ὑπὲρ ἑμοῦ φρονεῖν in Phil 4,10 ein Zitat aus einem Schreiben der Philipper darstellt. „Unter dem gleichen Archilexem des griechischen Freundschaftskonzepts sagen die Philipper mit ihrer Wendung [sc. τὸ ὑπὲρ ἑμοῦ φρονεῖν] dasselbe, was Paulus in seiner Sprache V. 14f. als synonyme Bezeichnung verwendete. So gehören φρονεῖν wie κοινωνεῖν hier als Hyponyme zu dem Wortfeld φιλία“ (SCHENK, Philipperbriefe [s. Anm. 16], 65).

¹³⁰ Auch Klauck trat mit einer Arbeit zur Freundschaft im frühen Christentum hervor: H.-J. KLAUCK, Kirche als Freundesgemeinschaft? Auf Spurensuche im Neuen Testament, MThZ 42 (1991), 1–14; Vgl. DERS., Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus, Freiburg i. Br. 1992, 108–113. Ferner J. SCHOON-JANSSEN, Umstrittene „Apologien“ in den Paulusbriefen, GTA 45, Göttingen 1991, 136–138, 145: „Paulus tritt den Philippern wohl ganz bewußt ... als Freund entgegen.“ P. WICK, Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts, BWANT 135, Stuttgart 1994, 149–157.

¹³¹ EBNER, Leidenslisten (s. Anm. 15), 331–364.

tausch von finanziellen Zuwendungen ausdrücken kann, will Ebner von einer „*Realmetapher*“ sprechen (351). Ebner bekräftigt das Auslegungsmodell, das bereits Chrysostomos propagierte, und erklärt das Geben der Philipper im Sinne ihrer finanziellen Unterstützung und das Geben des Paulus im Sinne seiner „Evangeliumsverkündigung“ (353): Paulus’ Währung ist geistlicher Natur – er gibt „als ‚Wissender‘“ –, und die Philipper erwidern ihrerseits in materieller Weise (354).¹³² Nach Ebner hat Paulus selbst die Zweiseitigkeit der Beziehung durch die Wahl der Bankmetaphorik herausgestellt, um dem Eindruck zu wehren, es handle sich um eine einseitige Aktion der Philipper. Aus Phil 4,17 (ἐπιζητῶ τὸν καρπὸν) liest Ebner heraus, dass Paulus auch von den Philippnern „geistliche“ Frucht erwarte, die allerdings nicht ihm zugutekommen soll, sondern ihnen selbst. Im Blick auf die zweite Ebene, die „Freundschaftskoinonia“ kommt Ebner zum Schluss, dass die wesentlichen Komponenten griechischer Freundschaftskoinonia, die sich in der gemeinsamen Teilhabe am Geld (finanziell), der Wohnung (lokal) und der Stimmungslage (moralisch) darstellen, mit dem paulinischen (συγ-)κοινωνεῖν „völlig parallel“ stünden (358).

Die von vielen Auslegern intuitiv wahrgenommene Ambivalenz von Freude und „unhöflicher“ Zurückhaltung hänge „sachlich mit der Entgegensetzung von Autarkie und Freundschaft zusammen“ (360), die auch in den klassischen Abhandlungen zum Freundschaftsthema diskutiert werde: Wer nichts braucht, braucht auch keinen Freund. In der „Kontrastposition zum Freundschaftsmodell ist offensichtlich der Sinn und Zweck des Autarkiekataloges zu suchen“ (361). Paulus intendiere, das Freundschaftsverständnis der Philipper in zwei Schritten zu korrigieren: zunächst durch die ruppige Proklamation seiner Autarkie, die er durch die Wendung *καλῶς ἐποιήσατε* wieder auffangen musste (361), sodann durch zwei markante Rollenwechsel, mit denen er das Raster des Freundschaftsmodells durchbreche: In Phil 4,17 und in 4,19 schlüpfe er in die Rolle des „Bankbeamten“ bzw. „Vermittlers“, der nicht mehr als freundschaftlich-geschäftliches Gegenüber der Philipper fungiere und seinen Verpflichtungen nachkomme, sondern der ihre Interessen an eine andere Stelle weiterleite (359). Gott Sorge dafür, dass die „geistliche“ Frucht (καρπός) der Philipper bei ihnen selbst zu Buche schlage (4,17), und Gott komme auch für die partnerschaftlichen Ansprüche der Philipper an Paulus auf (4,19). In 4,18 schlüpft er in die Rolle des Priesters, der als Mittelsmann für die Philipper Opfer darbringt. Ziel der Korrektur sei es, dass Gott den Platz des Paulus in der Beziehung einnimmt, dass also die von den Philippnern vorausgesetzte wechselseitige „Freundschaftskoinonia“ in eine dreidimensionale „Koinonia mit Gott“ transformiert wird (364). „Der Intermediator Paulus tritt zurück und reicht die Gemeinde an Gott als direktem Partner weiter“ (363).

¹³² Vgl. EBNER, Leidenslisten (s. Anm. 15), 354 Anm. 139: „Insgesamt ergeben sich also drei Stufungen im Gebrauch der Banktermini: (1) Realsinn in 4,18; (2) Realmetapher für die Seite der Philipper in 4,15; (3) reine Metapher für die Seite des Paulus.“ Zu Chrysostomos s. o. S. 41 Anm. 41.

John T. Fitzgerald

In seiner Studie „Philippians in the Light of Some Ancient Discussions of Friendship“ (1996)¹³³ erkennt John Fitzgerald in den Worten des Paulus eine subtile Korrektur des Freundschaftsverständnisses der Philipper. In Phil 4,8 zähle Paulus eine Reihe von Tugenden auf, die alle eine Nähe zur *φιλία*-Thematik aufweisen, genauer: zu der von Aristoteles bevorzugten Tugendfreundschaft. „My conjecture, simply put, is this: Throughout Philippians Paul is seeking to elevate the Philippians’ understanding of friendship and place it on a higher plane.“ (157). Paulus stehe also auf der Seite derjenigen Philosophen, die mittels der Begrifflichkeit der Freundschaft eine utopische, ideale Gemeinschaft zugleich beschreiben und formen wollen („both descriptive and prescriptive“). Paulus rekurriere beständig auf das antike Freundschaftsideal, etwa wenn er von einem „würdigen“ Lebenswandel spricht (Phil 1,27: *ἀξίως*), ein nicht-utilitaristisches Ethos propagiert, das – wie Christus (Phil 2,5–11) – nicht auf den eigenen Nutzen abhebt (Phil 2,4), sondern auf die Sache Christi (Phil 2,21; vgl. 2,20: Timotheus; 2,30: Epaphroditus; 4,3: *σύζυγος*). Indem Paulus seine Genügsamkeit (Phil 4,11) herausstelle, rücke er die auf den Nutzen (Phil 4,16: *χρεία*) bedachte Tat der Philipper zurecht. „Indeed, as Abraham J. Malherbe has suggested, it is likely that the Philippians sent a letter to Paul in conjunction with their gift, and in that letter they indicated that, as the apostle’s friends, they wanted to meet his needs. Because Paul insisted on his *αὐτάρκεια*, however, he refused to accept the gift on that basis. He nevertheless accepted the benefaction and did so joyfully, because they did well to send it and thereby partake of his affliction (4:14)“ (158).¹³⁴ Die Klimax dieser Gedankenreihe bilde der Begriff *ὑπετή* in Phil 4,8: Er ist der Inbegriff des paulinischen Anliegens, die Gemeinschaft der Philipper von einer Nutzenfreundschaft in eine Tugendfreundschaft zu transformieren.

¹³³ FITZGERALD, *Philippians* (s. Anm. 95). Vgl. DERS., *Paul and Friendship*, in: J. P. Sampley (Hg.), *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook*, Harrisburg 2003, 319–343; DERS., *Christian Friendship. John, Paul, and the Philippians*, *Interpr.* 61 (2007), 284–296.

¹³⁴ Vgl. A. J. MALHERBE, *Did the Thessalonians Write to Paul?*, in: R. T. Fortna und B. R. Gaventa (Hg.), *The Conversation Continues* (FS J. L. Martyn), Nashville 1990, 246–257 (254 Anm. 44).

Joseph A. Marchal

Der Aufsatz „With Friends Like These“ von Joseph Marchal (2006)¹³⁵ markiert insofern eine Kehre in der Forschung, als er wie Peter Marshall hierarchische Aspekte des Freundschaftstopos ins Zentrum rückt, diese aber aus der Perspektive einer feministisch-befreiungstheologischen Hermeneutik beleuchtet. Nicht die egalitären Freundschaften innerhalb der sozialen Elite sind für Marchal interessant, sondern (in Anlehnung an Sallers offenen Freundschaftsbegriff) die vielfältigen asymmetrischen *amicitia*-Konstellationen, die durch Unterordnung und Machtausübung charakterisiert sind (85).¹³⁶ Hier sieht Marchal ein Defizit der früheren Philipperexegese, die das ausbeuterische Moment einer Freundschaft nicht hinreichend berücksichtigt habe: „To the extent, then, that friendship terms, images and institutions become intertwined and linked with this system that only worked when it was exploiting (rather than providing for) the majority in Roman society, ‚friendship‘ would carry some very unfriendly (in modern terms) associations for most people under Roman rule, including quite possibly Paul’s audience at Philippi“ (90). Derlei „unfreundliche“ und unerfreuliche Begleitvorstellungen werden bei den Philippern nach Marchal geweckt, wenn Paulus sich in „verstörender Häufigkeit“ als Modell inszeniert (96), wenn er sich in dissoziativer Weise mit der göttlichen Sphäre in Verbindung bringt (96f.) oder wenn er durch die Formulierung „Furcht und Zittern“ drohend Gehorsam einfordert (97). Letztlich wende Paulus die gleiche Verschleierungstaktik an wie die Römer, die ihre imperiale Expansion und ihre ausbeuterische Politik in Freundschaftsterminologie kleide. Marchal will diese rhetorische Strategie entlarven und ist davon überzeugt, dass es auch den „statussensiblen“ Philippenern nicht entgangen sein konnte, dass Paulus im Grunde seine autoritative Stellung konsolidieren wollte (98f.).

Gerald Peterman

In einer kleinen, aber recht einflussreichen Arbeit aus dem Jahr 1991 zum „danklosen Dank“ des Paulus untersucht Gerald Peterman 25 Papyrus-Briefe, in denen Privatpersonen auf den Erhalt von Gütern oder Gefälligkeiten antworten.¹³⁷ Hauptzeuge für eine regelrechte „thankless thanks‘ convention“ (262) ist für Peterman der oben im Ausschnitt wiedergegebene

¹³⁵ MARCHAL, *With Friends Like These* (s. Anm. 96); daneben u. a. DERS., *Hierarchy, Unity, and Imitation. A Feminist Rhetorical Analysis of Power Dynamics in Paul’s Letter to the Philippians*, SBL Academia Biblica 24, Atlanta 2006.

¹³⁶ Marchal verweist auf H. HUTTER, *Politics as Friendship*, Waterloo 1978, 109.

¹³⁷ G. W. PETERMAN, „Thankless Thanks“. *The Epistolary Social Convention in Philippians 4:10–20*, *TynBul* 42 (1991) 261–270.

ne Brief des Chairas an Dionysios (P.Mert. I 12), in dem der Schreiber explizit darauf verweist, dass innerhalb einer Freundschaftsbeziehung übertriebene Dankesbekundungen fehl am Platze sind. Lediglich vier der untersuchten Briefe weisen eine Dankesformel auf,¹³⁸ weshalb Peterman das Fazit zieht: „[T]hese letters allow us to assert that Paul’s response to the Philippians’ gift is not remarkable owing to the lack of εὐχαριστέω. Among these documents his so-called ‚thankless thanks‘ are not at all unusual“ (265f.). Ein fehlender „Dank“ sei also geradezu ein Ausdruck von Nähe und Wärme. Seine Erkundungen in die antike Epistolographie hat Peterman in seiner gleich vorzustellenden Dissertation noch um grundsätzliche Erwägungen zum römischen Benefizialwesen ergänzt, wobei er sich letztlich nicht um eine scharfe Unterscheidung müht.

3.3 Kritische Würdigung

Im Rahmen einer kritischen Würdigung ist festzuhalten, dass sich im Philipperbrief zweifelsohne Begriffe und Vorstellungen finden, die auch im antiken Freundschaftsdiskurs prominent sind. Das gilt sowohl für die ersten drei Kapitel, besonders aber für das vierte.¹³⁹

Der in vielfältigen Formulierungen wiederkehrende Gedanke der Einmütigkeit und Eintracht (vgl. Phil 1,27; 2,2; 4,2), die Verknüpfung von Freundschaft und „Gemeinschaft“ (κοινωνία) (vgl. 1,5.7; 2,2; 3,10; 4,14–15), in der Freud (2,18–19) und Leid (4,14) geteilt werden und gemeinsam für dieselbe Sache gekämpft wird (1,30),¹⁴⁰ Die Sehnsucht, räumliche Trennung zu überwinden (1,27; 2,12) und mit den „Brüdern“ (ἀδελφοί) und „Geliebten“ (ἀγαπητοί) (4,1; vgl. 2,25) zusammen zu sein,¹⁴¹ ist ein charakteristisches Motiv in freundschaftlichen Korrespondenzen.¹⁴² Die „Tugend“ (ἀρετή), die in Phil 4,8 explizit genannt und durch acht Näherbestimmungen anschaulich wird, bestimmt auch das Wesen der nobelsten Gestalt der Freundschaft. Auch die von Paulus als singulär bezeichnete Reziprozität seiner Beziehung mit den Philippnern (4,15: „Geben und Nehmen“), die er u. a. in die Sprache des Kommerzes und „Gärtnerischen“ (4,17: καρπός; vgl. 4,10: ἀναθάλλειν) hüllt, hat treffliche Analogien in den genannten Abhandlungen zur Freundschaft, und sein Verhältnis zu Epaphroditus mag als „ein frühchristlicher Fall freundschaftlicher Gemeinschaft“ bezeichnet werden.¹⁴³ Ein „handfeste[s] Geldgeschenk“, wie es Paulus von den Philippnern erhalten hat, ist erforderlich,

¹³⁸ Vgl. PETERMAN, „Thankless Thanks“ (s. Anm. 137), 265–268.

¹³⁹ Vgl. FITZGERALD, Philippians (s. Anm. 95), 144: „[C]hapter four marks the *culmination* of friendship language in Philippians, not its inception.“

¹⁴⁰ Zu bedenken sind noch auf die zahlreichen Komposita mit σύν (Phil 1,7.27; 2,17–18.25; 2,2.28–29; 3,1; 4,1.10).

¹⁴¹ Zur Anrede ἀδελφοί (die zweifellos Frauen einschließt: Phil 4,2) vgl. 1,12; 3,1.13.17; 4,1.8 (daneben 2,25; 4,21).

¹⁴² Vgl. z. B. E.-M. BECKER, Schreiben und Verstehen. Paulinische Briefhermeneutik im Zweiten Korintherbrief, NET 4, Tübingen/Basel 2002, 32f.

¹⁴³ Vgl. R. METZNER, In aller Freundschaft. Ein frühchristlicher Fall freundschaftlicher Gemeinschaft (Phil 2.25–30), NTS 48 (2002), 111–131.

wenn ein Freund in Not gerät,¹⁴⁴ und ein Freund weiß um den rechten Zeitpunkt (4,10: *καίρως*) der Hilfe. Der eigenartige „danklose Dank“ des Paulus mag vor dem Hintergrund freundschaftlicher Konventionen besser verständlich werden,¹⁴⁵ insofern sich in ihm eine paulinische Variation auf die häufig diskutierte Spannung zwischen Selbstgenügsamkeit und Freundschaft widerspiegelt. Schließlich ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Tonalität des Briefes die „ingroup features“ der philippischen Gemeinde und damit ihre kollektive Identität zu stärken in der Lage ist.¹⁴⁶

Als Minimalkonsens lässt sich daher festhalten, dass sich der Philipperbrief „als Ausdruck einer freundschaftlichen Beziehung zu den AdressatInnen“ lesen lässt,¹⁴⁷ womit freilich noch nicht gesagt ist, was das Attribut „freundschaftlich“ impliziert (vgl. z. B. P. Marshall vs. J. A. Marchal). Ein merkwürdiger, erklärungsbedürftiger Befund ist allerdings bereits der Totalausfall der Begriffe *φιλία* und *φίλος*. Dafür muss es einen triftigen Grund geben. Liegt es daran, dass die Semantik des hellenistisch-römischen Freundschaftsdiskurses selbstredend die Beziehungsform der *φιλία* einschließt und daher nicht eigens benannt werden muss?¹⁴⁸ Oder lässt sich die Leerstelle auf einen ideologiekritischen Impetus des Paulus zurückführen, mit dem er die Gefahr eines Status- oder Verpflichtungsdenkens vermeiden wollte?¹⁴⁹ Oder markiert seine Rede *καθ’ ὑπέρησιν* eine höhere Gesprächsebene, die der Freundschaftsterminologie nicht mehr bedarf?¹⁵⁰ Oder liegt es schlicht daran, dass Paulus „Freundschaft“ nicht zu seiner Leitkategorie erhob? Die nächstliegende Antwort scheint mir auch die sachgemäßeste. Es ist zu bezweifeln, dass Paulus seine Beziehung zu den Philippnern intentional nach dem Muster der Freundschaft gestaltete und ihnen mit dem Philipperbrief einen „Freundschaftsbrief“ zukommen ließ, der den Stempel einer „deliberative Graeco-Roman rhetoric“ trägt.¹⁵¹ Mit Blick auf die vorgestellten Studien sind u. a. folgende Aspekte zu bedenken: (1.) der Philipperbrief als „Freundschaftsbrief“, (2.) die von den

¹⁴⁴ EBNER, Leidenslisten (s. Anm. 15), 352.

¹⁴⁵ Vgl. v. a. PETERMAN, „Thankless Thanks“ (s. Anm. 137). John Reumann zählt acht Erklärungsversuche auf und stimmt schließlich Peterman zu: „Friendship ... provides the most promising explanation“ (REUMANN, Philippians [s. Anm. 2], 686).

¹⁴⁶ So S. ROSELL NEBREDÁ, *Christ Identity. A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5–11*, FRLANT 240, Göttingen 2011, 252. Vgl. auch die Verwendung von *fides* = Loyalität im Zusammenhang der Freundschaft bei Cicero (Lael. 65) und Seneca (epist. 81,12); dazu MARSHALL, *Enmity in Corinth* (s. Anm. 19), 21f.

¹⁴⁷ GERBER, *Paulus und seine „Kinder“* (s. Anm. 6), 28. Vgl. FEE, *Philippians* (s. Anm. 21), 4 („modified expression of ‚friendship‘“).

¹⁴⁸ In diesem Sinne FITZGERALD, *Paul and Friendship* (s. Anm. 133), 331; DERS., *Christian Friendship* (s. Anm. 133), 286–289.

¹⁴⁹ So MARSHALL, *Enmity in Corinth* (s. Anm. 19).

¹⁵⁰ So MALHERBE, *Paul’s Self-Sufficiency* (s. Anm. 37), 338.

¹⁵¹ So aber B. WITHERINGTON, *Friendship and Finances in Philippi: The Letter of Paul to the Philippians*, NTinC, Valley Forge 1994, 11.

Philosophen propagierte Gestalt der Freundschaft im Verhältnis zur paulinischen Austauschbeziehung, (3.) die Stilisierung des Paulus einerseits als „Moralphilosoph“, andererseits als „Machtmensch“, (4.) die Kondeszenz Christi im Rahmen des antiken Freundschaftsdiskurses und (5.) Fallstricke einer komparatistischen Hermeneutik am Beispiel des Freundschaftstopos.

1. Die häufig vollzogene Rubrizierung des Philipperbriefes unter die Gattung „Freundschaftsbrief“ ist aus mehreren Gründen zu hinterfragen. Auch wenn das Schreiben Übereinstimmungen mit antiken Freundschaftsbriefen aufweist, etliche Termini und Topoi der Freundschaftsrhetorik verwendet und einen „philophronetischen“ Ton anschlägt, bleiben doch etliche Abweichungen vom Formular des Freundschaftsbriefes. So kam es in der Forschung zu qualifizierenden Bezeichnungen – etwa „hortatory letter of friendship“¹⁵² – oder es wurden alternative antike Briefftypen als Gattungsmodelle vorgeschlagen wie der Familienbrief¹⁵³ oder der Trostbrief.¹⁵⁴ David Aunes viel zitierte Feststellung scheint sich auch hier zu bestätigen: „Most early Christian letters are multifunctional and have a ‚mixed‘ character, combining elements from two or more epistolary types.“¹⁵⁵ Damit ist freilich noch nicht die Frage beantwortet, ob Paulus bewusst eine solche Vermengung von Briefgattungen herbeiführte bzw. ob er aufgrund seines Bildungshintergrunds überhaupt dazu in der Lage war.¹⁵⁶ Doch schon der Umstand, dass der Philipperbrief nicht an eine Einzelperson, sondern an eine Gruppe gerichtet ist¹⁵⁷ und nicht nur ein privat gehaltenes Gelegenheits Schreiben darstellt, sondern über die gegenwärtige Situation hinaus Relevanz beanspruchen kann, weist über die Gattung des Freundschaftsbriefes hinaus. John Reumann fasst m. E. die gattungskriti-

¹⁵² STOWERS, *Friends and Enemies* (s. Anm. 14), 107; daran anknüpfend FEE, *Philippians* (s. Anm. 21), 12: „Christian ‚hortatory letter of friendship‘.“

¹⁵³ L. C. A. ALEXANDER, *Hellenistic Letter Forms and the Structure of Philippians*, *JSNT* 37 (1989), 87–101; WICK, *Philipperbrief* (s. Anm. 130), 153–157.

¹⁵⁴ P. A. HOLLOWAY, *Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*, *MSSNTS* 112, Cambridge 2001, 55–83

¹⁵⁵ D. E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8, Philadelphia 1987, 203

¹⁵⁶ Vgl. den allzu kühnen Schluss von Tor Vegge, der behauptet, dass „Paulus eine literarische Ausbildung in ihrer allgemeinen griechisch-hellenistischen Form erhielt und ... die Progymnasmata durchlief, wodurch er sich die Grundlage seiner literarischen Virtuosität verschaffte“ (T. VEGGE, *Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Bildung des Paulus*, *BZNW* 134, Berlin 2006, 462).

¹⁵⁷ Vgl. P. HARTOG, *Philippians*, in: D. E. Aune (Hg.), *Blackwell Companion to the New Testament*, Chichester 2009, 475–488 (482): „[T]here are no known examples of one person sharing a letter of friendship with a collective group.“

sche Diskussion zutreffend zusammen, wenn er sagt: „A *topos*, not a Gattung is involved.“¹⁵⁸

2. Die ideale Gestalt der Freundschaft zwischen weisen und tugendhaften Individuen stellt eine Sonderform der *φιλία* dar, in der die menschliche Liebe auf bedeutungsvollste und reichste Weise Gestalt gewinnt.

„Complete friendship is the friendship of men who are good, and alike in virtue.“¹⁵⁹ Diese Einsicht jedenfalls kennzeichnet die *φιλία*-Konzeption des Aristoteles und aller bedeutenden griechisch-römischen Autoren nach ihm.¹⁶⁰ In der allein erstrebenswerten Form der Freundschaft kommt es zu einer singulären „intellektuellen Symbiose“ und zu einer vollkommenen Form moralischer Erfahrung.¹⁶¹ Als ein „Interaktionsverdichtungsmodell“ – so könnte man mit Niklas Luhmann sagen – ist Freundschaft nach antik-philosophischem Verständnis „ein, wenn nicht das, Perfektionsprinzip der Gesellschaft.“¹⁶² Der Interaktionsbereich, in dem nicht nur Intellektualität und Moralität gepflegt werden, sondern auch ein „ehrenvoller Wettstreit“ über den Austausch von Wohltaten ausgetragen wird, ist die soziale Oberschicht.¹⁶³

Wer also „Freundschaft“ zum Schlüssel des Philipperbriefes erklärt, muss davon ausgehen, dass Paulus nicht die Idealform der Freundschaft vor Augen gehabt hat, sondern eine alltägliche bzw. – nach dem Urteil der Philosophen – niedrige und „vulgäre“ Form. Und in der Tat legen manche der vorgestellten Arbeiten einen weit ausgedehnten Begriff von Freundschaft an, der sowohl Beziehungen zwischen Statusgleichen als auch zwischen Patronen und Klienten usw. umfasst.¹⁶⁴ U. a. stehen folgende Aspekte im Kontrast zur Idealgestalt der Freundschaft, wie sie oben skiz-

¹⁵⁸ REUMANN, *Philippians* (s. Anm. 2), 685. An anderer Stelle hatte Reumann auf den interessanten Sachverhalt hingewiesen, dass die griechischen Kirchenväter nirgendwo zu erkennen geben, dass sie den Philipperbrief für einen Freundschaftsbrief halten (REUMANN, *Philippians, Especially Chapter 4* [s. Anm. 95], 100–105). Vgl. jetzt auch die Diskussion bei BRIONES, *Paul's Financial Policy* (s. Anm. 45), 125f. und OGEREAU, *Paul's Koinonia* (s. Anm. 2), 234–243.

¹⁵⁹ PRICE, *Friendship* (s. Anm. 49), 234.

¹⁶⁰ Vgl. SMITH PANGLE, *Aristotle and the Philosophy of Friendship* (s. Anm. 49), 2.

¹⁶¹ Vgl. STERN-GILLET, *Aristotle's Philosophy of Friendship* (s. Anm. 49), 54.

¹⁶² N. LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 41991, 577.

¹⁶³ Der von Marchal herangezogene Satz Ciceros, dass Freunde wohlhabend, mächtig und tugendhaft sind (Lael. 51; vgl. MARCHAL, *With Friends Like These* [s. Anm. 96], 82), ist entgegen seinem Urteil gerade *kein* Ausdruck einer Hierarchie – im Gegenteil: diese Eigenschaften treffen auf beide Seiten des symmetrisch gedachten Beziehungsgefüges zu! Es ist unerklärlich, wie man unter Berufung auf diese Cicero-Passage zu folgender Aussage gelangen kann: „[F]riendship in the ancient sense presupposes a hierarchical relationship between the actors“ (J. T. LAMOREAUX, *Ritual, Women, and Philippi. Reimagining the Early Philippian Community, Matrix: The Bible in Mediterranean Context Series 8*; Eugene 2013, 16f.).

¹⁶⁴ Vgl. auch die Kritik bei G. O. KIRNER, *Apostolat und Patronage (I). Methodischer Teil und Forschungsdiskussion*, ZAC 6 (2002), 3–37 (6).

ziert wurde: die „Seniorität“¹⁶⁵ bzw. „die autoritäre Selbstthematization des Paulus“;¹⁶⁶ die Zusammensetzung der paulinischen Gemeinden aus Frauen und Männern, aus Menschen verschiedenen Standes und Ranges, aus verschiedenen Ethnien; schließlich der Umstand, dass es sich um eine Beziehung zwischen einem Einzelnen und einer Gruppe handelt, „deren Zusammensetzung ohne Einfluß des Partners wechselt.“¹⁶⁷ Auch der in der vorgestellten Literatur häufig wiederkehrende Rekurs auf Ciceros Formulierung *ratio acceptorum et datorum* (Lael. 58) als sprachliche und sachliche Parallele zum paulinischen λόγος δόσεως καὶ λήμψεως sowie auf die „commercial language“ insgesamt muss im Zusammenhang gelesen werden. Cicero hatte – wie auch Aristoteles und Seneca – für eine utilitaristisch motivierte, berechnende und auf die Balance von Geben und Nehmen fixierte Freundschaft wenig übrig.

3. Dadurch steht man vor dem merkwürdigen Befund, dass Paulus eine von den Philosophen unisono für *vulgaris et mediocris* gehaltene Form der Freundschaft, wie sie sich „der einfache Mann“ vorstellt,¹⁶⁸ für einzigartig und lobenswert erachtet hätte. Ebner und Fitzgerald versuchen dem Problem zu begegnen, indem sie aus dem Text herauslesen, dass Paulus das Freundschaftsverständnis der Philipper aufpolieren wollte. Nach Ebner beabsichtigte Paulus, die „begeisterten Freundschaftsbezeugungen“¹⁶⁹ der Philipper ihm gegenüber zu dämpfen und in eine dreiseitige „Koinonia mit Gott“ zu überführen, die letztlich in eine „Abkoppelung der freundschaftlichen Beziehungen zwischen der Gemeinde und ihm“¹⁷⁰ mündet. Fitzgerald nimmt an, dass Paulus die „Nutzenfreundschaft“ der Philipper auf eine höhere, an der Tugend orientierte Freundschaft heben wollte. Beide Thesen stellen attraktive Denkeperimente dar, sind aber auf ein subtiles und letztlich labiles exegetisches Argumentationsgerüst angewiesen. Zu einem völlig anderen, kaum plausibleren Ergebnis kommt Marchal, der die paulinische Freundschaftsrhetorik einer Hermeneutik des Verdachts unterzieht. Nach seiner Rekonstruktion tritt Paulus den Philippnern nicht in pädagogischer Absicht, sondern als machtbewusster Patron entgegen, der unter dem Deckmantel der Freundschaft seine Machtposition untermauern will und somit Teil des gesellschaftlich dominanten Ausbeutungssystems wird. Mithin werden dem Apostel auf der Basis desselben Gemeinschaftsmodells, d. h. der Freundschaft, zwei völlig konträre Rollenkonzepte übergestülpt: Den einen erscheint er als ein christlicher „Moralphilosoph“,

¹⁶⁵ BOCKMUEHL, Philippians (s. Anm. 9), 34.

¹⁶⁶ GERBER, Paulus und seine „Kinder“ (s. Anm. 6), 29.

¹⁶⁷ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 170.

¹⁶⁸ So EBNER, Leidenslisten (s. Anm. 15), 346.

¹⁶⁹ EBNER, Leidenslisten (s. Anm. 15), 364.

¹⁷⁰ EBNER, Leidenslisten (s. Anm. 15), 363.

der das hellenistische *φιλία*-Ethos religiös formatiert, indem er das bilateral angelegte Freundschaftsverhältnis in eine „Dreiecksbeziehung“ umgestalten bzw. ein defizitäres Freundschaftsverständnis an einem christlich modellierten Tugendideal ausrichten will.¹⁷¹ Auf der anderen Seite steht der „Machtmensch“ Paulus, der die hierarchische Struktur einer Freundschaft geschickt zu nutzen weiß, um die eigene Stellung gegenüber dem sozial schwächeren Partner zu stärken.

4. Einige der Studien äußern sich zum Einfluss von Freundschaftsmotiven auf den sog. „Philipperhymnus“. Die immer wieder aufgeworfene und wohl nie abschließend zu klärende Frage, ob der „Philipperhymnus“ primär ethisch-paränetisch, christologisch-soteriologisch, ekklesiologisch oder mystisch zu lesen sei, kann hier nicht aufgerollt werden.¹⁷² So viel ist jedoch zu sagen, dass die von White eingeführte und von Stowers aufgenommene These, Christus als wahren Freund und tugendhaftes Exempel zu präsentieren, sowohl der Paulus- als auch der Aristoteles-Passage keinesfalls gerecht wird. Am wenigsten überzeugt die zugrundeliegende Prämisse, dass das freundschaftsethische Sterben „für ein anderes“ (eth. Nic. 9,8 [1169a 25]) mit Statusverzicht einhergehe.¹⁷³ Denn Aristoteles ist überzeugt, dass wenn sich ein Partner einer Tugendfreundschaft dahingibt, er höchste Ehre und Gewinn erlangen wird. So ist nicht selbstlose Liebe das *Movens* des Sterbens, sondern die bewusste Entscheidung für „ein Großes und Edles“: *αἰροῦνται δὴ μέγα καλὸν ἑαυτοῖς* (9,8 [1169a 26]). Bei Paulus hingegen sticht in Phil 2,9 der zentrale Subjektwechsel ins Auge: Gott tritt als Subjekt auf den Plan, der Christus wegen seines Gehorsams erhöht (*διό*), und er ist es, dem am Ende die Ehre zuteil wird (2,11). Die Pointe von Phil 2,6–11 ist nicht in der Analogie zum *φιλία*-Denken zu suchen, sondern – wie Samuel Vollenweider herausgestellt hat – im Kontrast zum Herrschaftsdiskurs: Christus ist nicht Vorbild und Typ des wahren, selbstlosen Freundes, sondern wird „als Gegenbild zum Typ des sich selbst erhöhenden Herrschers dargestellt.“¹⁷⁴

¹⁷¹ Vgl. auch R. RAMSARAN, In the Steps of the Moralists. Paul's Rhetorical Argumentation in Philippians 4, in: T. H. Olbricht / A. Erikson (Hg.), Rhetoric, Ethic and Moral Persuasion in Biblical Discourse. Essays from the 2002 Heidelberg Conference, New York 2005, 284–300 (293).

¹⁷² Zu dieser Typisierung vgl. REUMANN, Philippians (s. Anm. 2), 341. Allein die letzten drei Jahre sahen mindestens drei monographische Versuche, den „Mt. Everest of Philippian study“ (REUMANN, Philippians [s. Anm. 2], 333) oder mindestens eine seiner Steilwände zu bewältigen: ROSELL NEBREDÁ, Christ Identity (s. Anm. 146); WOJTKOWIAK, Christologie und Ethik (s. Anm. 35); P.-B. SMIT, Paradigms of Being in Christ. A Study of the Epistle to the Philippians, LNTS 476, London 2013.

¹⁷³ Vgl. PETERMAN, Paul's Gift from Philippi (s. Anm. 54), 115f.; BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 167 Anm. 25.

¹⁷⁴ S. VOLLENWEIDER, Der „Raub“ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11), in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien

5. Diese knappen Bemerkungen zur Anwendung aristotelischer Denkkategorien auf den Philipperhymnus sind in einen übergeordneten Problemhorizont einzuzeichnen. Sie betreffen die Frage nach dem Sinn und der Durchführbarkeit eines „Systemvergleichs“.¹⁷⁵ Die wenigsten der in diesem Beitrag vorgestellten Studien geben Rechenschaft darüber, wie ein Vergleich zwischen einem situationsgebundenen, persönlich gehaltenen, „christlichen“ Gelegenheitsschreiben und rhetorisch stilisierten philosophischen Entwürfen methodisch zu kontrollieren ist. Je weiter Anlass und Grundanschauung zweier zu vergleichender Schriften auseinandertreten, desto wichtiger ist es, die Aussagekraft der Konvergenzen auf den Prüfstand zu stellen, ist deren Zahl auch noch so überwältigend.

Die Nikomachische Ethik des Aristoteles kann als Beispiel dienen: Seine grundlegende Argumentationsform liegt in der „Elimination des Nicht-Zutreffenden“,¹⁷⁶ d. h. in seiner Behandlung der Freundschaft gliedert er alle Fragestellungen aus, die sich dem menschlichen Einfluss entziehen (z. B. das Göttliche, Freundschaft mit Gott). Das entspricht konsequent seinem Programm, das er zuvor in seiner Tugendlehre entfaltet hatte: „Wir überlegen uns also die Dinge, die in unserer Gewalt (ἐφ’ ἡμῶν) sind und ausführbar sind. Denn das ist das einzige, was übrig bleibt“ (1112a 30f.). Alles, was dem menschlichen Zugriff entzogen ist, bleibt außer Betracht. Es fällt schwer, den Philipperbrief des Theologen Paulus hier einzuzeichnen, dessen Tugendbegriff (Phil 4,8) Grundlage einer an der „Evangeliumsgemeinschaft“ (1,5) orientierten Ethik ist,¹⁷⁷ dessen ἀνάρκεια (vgl. 4,11) sich darin erweist, dass Christus ihn ermächtigt (4,13), der als das „höchste Gut“ die eschatologische σωτηρία (2,12) erkennt, zu deren Erlangen Gott „Wollen und Vollbringen“ gibt (2,13). Die „Freude“ (χαρά) im Philipperbrief mag an den Freundschaftsdiskurs anklingen¹⁷⁸ und von ferne an die Vorstellung der „Glückseligkeit“ erinnern, doch avisiert Paulus nicht wie Aristoteles „the best possible life“¹⁷⁹ des einzelnen Tugendhaften,

zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, WUNT 144, Tübingen 2002, 263–284 (283).

¹⁷⁵ Vgl. hierzu auch S. VOLLENWEIDER, Lebenskunst als Gottesdienst. Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament, in: ders. (Hg.), Epiktet. Was ist wahre Freiheit?, SAPERE 22, Tübingen 2013, 119–162 (127–129). Dazu auch den Beitrag von Troels Engberg-Pedersen in diesem Band.

¹⁷⁶ Vgl. R. NICKEL, Einführung, in: Aristoteles, Die nikomachische Ethik (s. Anm. 49), 467–474 (469).

¹⁷⁷ Vgl. BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 170: „Die mit dieser Sozialbeziehung verbundenen Tugenden bilden keine gemeinschaftsorientierte Ethik, wie sie für die paulinischen Gemeinden charakteristisch ist, sondern orientieren sich am Individuum bzw. an der Freundschaftsbeziehung zweier männlicher Individuen.“

¹⁷⁸ Vgl. die Zwischenüberschrift bei METZNER, In aller Freundschaft (s. Anm. 143), 119: „Freundschaft und Freude“.

¹⁷⁹ So will John Ackrill die aristotelische εὐδαιμονία verstanden wissen: „The word *eudaimonia* has a force not at all like ‚happiness,‘ ‚comfort,‘ or ‚pleasure,‘ but more like ‚the best possible life‘ (where ‚best‘ has not a narrowly moral sense)“ (J. L. ACKRILL, Aristotle on Eudaimonia [I 1–3 and 5–6], in: Höffe [Hg.], Aristoteles [s. Anm. 49], 50).

sondern „eine Heilsgabe, die ihren eschatologischen Charakter darin bewährt, daß sie auf die Verwirklichung der Gemeinschaft der Christen aus ist.“¹⁸⁰

Angesichts solcher Grunddifferenzen zweier Gedankensysteme erscheint die Brücke, die von einer freundschaftsethischen „simple two-way transaction“¹⁸¹ zu einer dreidimensionalen „Koinonia mit Gott“ hinüberführt, zumindest brüchig. Kann die Freundschaft noch als Paradigma vorausgesetzt werden, wenn wie bei Marshall oder Ebner kurzerhand eine göttliche Dimension eingefügt oder die Erwidlung der Gabe in die „geistliche“ Sphäre verlagert wird (Phil 4,19)? Beide Denkfiguren sind in der antiken Freundschaftskonzeption schlechterdings nicht vorgesehen.

Der Ansatz von Gerald Peterman eröffnet bereits die Darstellung und Diskussion des Benefizialwesens. Sein Vorschlag, den „danklosen Dank“ des Paulus im Spiegel von nichtliterarischen Papyri zu lesen, fand in der Philippenforschung große Zustimmung,¹⁸² lässt aber methodisch und inhaltlich Fragen offen. In der Tat zeigt der Blick auf P.Mert. I 12, dass innerhalb einer Freundschaftsbeziehung verbale Dankesbekundungen zurückgehalten werden können, doch einerseits sollte die schmale Vergleichsbasis nicht zu Generalisierungen verleiten und andererseits bleibt offen, weshalb Chairas die mutmaßlich allgemein akzeptierte Konvention, innerhalb von Freundschaften von einem (großen!) Dankeswort abzusehen, seinem Freund gegenüber explizit benennt.¹⁸³ Überdies wird nun auch der folgende Abriss der Seneca-Schrift *de beneficiis* belegen, dass auch dieser einen mit Worten geäußerten Dankeserweis keineswegs für maßgebend hält. Er hält sich an das „stoische Paradoxon“,¹⁸⁴ dass schon die Haltung der Dankbarkeit eine angemessene Erwidlung auf eine Wohltat sei.

4 Benefizialwesen

Das lateinische Wort *beneficium* weist eine beachtliche Bedeutungsvielfalt und erschließt sich nur vor dem Hintergrund des komplexen römischen

¹⁸⁰ D. GEORGI, Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, ThF 38, Hamburg 1965, 53.

¹⁸¹ MARSHALL, Enmity in Corinth (s. Anm. 19), 163.

¹⁸² Vgl. exemplarisch S. E. FOWL, Philippians, Two Horizons New Testament Commentary, Grand Rapids 2005, 190; DERS., Know Your Context. Giving and Receiving Money in Philippians, Int 56 (2002) 45–58; Briones nennt weitere Autoren, die Peterman folgten (D. E. BRIONES, Paul’s Intentional „Thankless Thanks“ in Philippians 4.10–20, JSNT 34 (2011), 47–69 [48 Anm. 7]).

¹⁸³ Vgl. zur Kritik auch OGEREAU, Paul’s Koinonia (s. Anm. 2), 34f. Er weist darauf hin, dass eine Suche der Duke Databank of Documentary Papyri für das Verb εὐχαριστεῖν über 200 Treffer erzeugte.

¹⁸⁴ GRIFFIN, Seneca on Society (s. Anm. 52), 109.

Gesellschaftssystem, das seine zwischenmenschlichen Beziehungen nach dem Prinzip der Reziprozität gestaltete. So kann *beneficium* durchaus umschrieben werden als „jede Wohltat, die der Geber aus innerer Freiheit leistet und die einzig auf das Wohl des Empfängers gerichtet ist,“¹⁸⁵ wenn gleich damit noch nicht erfasst ist, dass dem Erweis einer Wohltat eine bindende Kraft innewohnt und der Empfänger zu einer Gegenleistung (*officium*) verpflichtet wird. Wohltaten werden innerhalb von Freundschaften ausgetauscht, wie der Auszug aus dem Brief des Chairas an den Arzt Dionysios zeigte (P.Mert. I 12). Mehr aber noch prägen *beneficia* das Verhältnis zwischen Patron und Klient: Der sozial und wirtschaftlich Höhergestellte lässt dem Schwächeren Unterstützung zukommen, die sich nicht im Materiellen erschöpft, sondern auch dessen gesellschaftliches Standing im Blick hat; in der Kaiserzeit war dies „vor allem ein System privater Sozialfürsorge und leistete das, wozu heute die Systeme staatlicher Existenzsicherung ... dienen.“¹⁸⁶ Aus diesem Grund wäre es durchaus naheliegend, das Benefizialwesen in Verbindung mit dem Patron-Klient-System zu verhandeln.

Zwei Gründe sprechen allerdings für eine Differenzierung: Zum einen liegt dem am häufigsten angerufenen Zeugen Seneca nach eigenem Bekunden weniger an den realen gesellschaftlichen Strukturen und Machtmechanismen als an der korrekten Handlungspraxis und ihrer theoretischen Fundierung. „What Seneca is concerned with in *De beneficiis*, ... is, a social code of conduct: what has been called ‚un’etica e un’eticetta‘, or a style of giving.“¹⁸⁷ Zum anderen erscheinen in Senecas Werk hierarchische Verhältnisse *de haut en bas* allenfalls am Rande der Betrachtung. Ihn interessieren primär auf Gleichheit beruhende Beziehungen, und zwar deshalb, weil er seinen Überlegungen ein zeitloses und universales moralisches Gesetz zugrunde legt: „zeitlos durch seine Einbindung in die unabänderliche kosmische Ordnung, universal, weil es alle Menschen, ungeachtet ihrer Stellung und Herkunft, gleichermaßen verpflichten will.“¹⁸⁸

¹⁸⁵ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 175f.

¹⁸⁶ M. ROSENBACH, Vorbemerkungen zur Übersetzung, in: Seneca, Philosophische Schriften 5 (s. Anm. 52), VI–X, VI.

¹⁸⁷ GRIFFIN, Seneca on Society (s. Anm. 52), 35 mit einem Zitat von M. LENTANO, La gratitudine e la memoria. Una lettura del *De beneficiis*, Bollettino di studi latini 39 (2009), 1–28 (19).

¹⁸⁸ WOLKENHAUER, *De beneficiis* (s. Anm. 52), 12. Wolkenhauer setzt sich in seiner kürzlich veröffentlichten Arbeit das Ziel, *hinter* die stoisch konzipierten, zeitlosen und universalen Grundanschauungen zu blicken und den Text auf seine Zeitgebundenheit hin durchsichtig zu machen. Der von Seneca vertretene Verhaltenskodex, seine Idealvorstellungen von Verhaltensweisen und seine moralische Urteile weisen seine Schrift als „ein charakteristisches Produkt ihrer Entstehungszeit“ aus (a. a. O. 21; vgl. 380f.).

4.1 Quellenmaterial

Seneca, de beneficiis

Austauschbeziehungen sind nach Senecas Überzeugung der soziale „Klebstoff“ der römischen Gesellschaft. Bei den *beneficia* handle es sich um eine Sache, die „die menschliche Gesellschaft am meisten zusammenhält“ (1,4,2). Menschen bedürfen der Regelungen und der Unterweisung, um das empfindliche Equilibrium sozialer Gegenseitigkeit wahrzunehmen und nicht durch Unwissenheit oder Willkür zu gefährden. In ausgedehnten und nicht ohne predigthafes Pathos vorgetragenen Gedankengängen legt Seneca dar, wie sich die Dialektik von *beneficium* und *officium*, von Gabe und Gegengabe im praktischen Lebensvollzug zu bewähren hat.

Seine praktische Ethik des Gebens setzt ein mit dem Grundsatz, dass ein Wohltäter um der Gabe selbst willen geben soll, nicht um Anerkennung zu erheischen oder um Profit herauszuschlagen. Interessant ist hier die buchhalterische Diktion: „Bei Wohltaten ist die Rechnung (*ratio*) einfach: soviel wird ausgegeben; wenn der Empfänger etwas erstattet, ist es ein Gewinn, wenn er nicht erstattet, ist es kein Verlust. *Ich* habe das gegeben, um zu geben (*ego illud dedi, ut darem*). Niemand schreibt seine Wohltaten in das Schuldverzeichnis (*in calendario*)... Schäbiger Wucher (*turpis feneratio*) ist es, eine Wohltat als Ausgabe zu buchen“ (1,2,3).¹⁸⁹ Ein *beneficium* zu geben ist „ein Merkmal von sittlicher Vollkommenheit“ (3,18,4), unabhängig von äußeren Umständen.¹⁹⁰ Die Gunst wird aus innerer Freiheit heraus, ohne Zögern und in Freundlichkeit erwiesen.¹⁹¹ Er könne es nicht oft genug wiederholen und sage es, „sooft es das Thema duldet: achten muss man auf die Freude (*gaudium*), die aus dem Wunsch des Empfangenden folgt“ (2,10,4).¹⁹²

¹⁸⁹ Unter den Kriterien, die allesamt als *movenda* für Wohltaten ausscheiden, nennt Seneca außerdem u. a. folgende kommerzielle Termini: „Gewinn“ (*lucrum*) (benef. 4,11,1), „(schmutzige) Berechnung“ (*[sordida] computatio*) (4,11,2). Wenn er Wohltat als „Kredit“ (*creditum*) bezeichnet, dann im Sinne eines „Bildes“ (*imago*) oder einer „Übertragung“ (*translatio*) (4,12,1).

¹⁹⁰ Daher kann auch ein Sklave seinem Herrn eine Wohltat zuteilwerden lassen (benef. 3,18,4)

¹⁹¹ Vgl. MARSHALL, *Enmity in Corinth* (s. Anm. 19), 8, mit zahlreichen Belegen. Vgl. auch Seneca, *epist.* 81,17 (und *Apg* 20,35).

¹⁹² Vgl. die definatorische Aussage benef. 1,6,1: „Was also ist eine Wohltat? Eine wohlwollende Handlung, die Freude schenkt und empfängt, dadurch, daß sie schenkt, zu dem, was sie tut, geneigt und aus eigenem Antrieb bereit.“ Ferner 2,31,2: „Wer eine Wohltat erweist, was nimmt er sich vor? Zu nutzen dem, dem er sie erweist, und ihm eine Freude zu machen. Wenn er geschafft hat, was er wollte, und seine Gesinnung mich erreicht und mich meinerseits mit Freude erfüllt, hat er davongetragen, was er sich wünscht.“

Auch die fügliche Annahme einer Wohltat orientiert sich an gewissen Regeln. Entscheidend ist eine Haltung der Dankbarkeit. Ein Geschenk oder eine Wohltat abzulehnen, ist inakzeptabel,¹⁹³ es in einer Haltung der Undankbarkeit anzunehmen, „schimpflich“ (*turpe*) (3,1,1). Undankbarkeit ist das schlimmste Verbrechen und die Wurzel aller anderen Verbrechen.¹⁹⁴ „Undankbar ist, wer eine Wohltat empfangen zu haben bestreitet, die er empfangen hat, undankbar, wer sie verleugnet, undankbar, wer sie nicht vergilt, am undankbarsten von allen, wer sie vergisst“ (3,1,3). An anderer Stelle ist ergänzend zu lesen: „Undankbar ist, wer eine Wohltat ohne Zinsen (*usura*) zurückzahlt: daher wird man auch auf diesen Sachverhalt Rücksicht nehmen, wenn man vergleicht Einnahmen und Ausgaben.“¹⁹⁵ Zuerst wird Dank aber dadurch abgestattet, dass wir eine erwiesene Gunst „mit guten Gedanken entgegennehmen“ (2,35,1); paradox formuliert: Schon die gewogene Annahme ist eine Form der Erwidmung (2,30,2: *qui libenter beneficium accipit, reddidit*).¹⁹⁶ Die Erfordernis, mit Worten Dank zu äußern, ist nicht Gegenstand der Betrachtung.¹⁹⁷

„[T]he first reward of a benefit is the consciousness of having performed a virtuous act; the secondary rewards are good repute and any material gain.“¹⁹⁸ Doch auch das in der Sache der Wohltat Liegende muss vergolten werden: „Daher – obwohl wir sagen, jener habe Dank abgestattet, der eine Wohltat gern entgegennimmt – heißen wir ihn dennoch, auch etwas dem Ähnlichen, was er empfangen hat, seinerseits zu schenken (*iubemus tamen et simile aliquid ei, quod accepit, reddere*)“ (2,35,1). Wer eine Wohltat nicht erwidert, beweist einen Mangel an „Loyalität“ (*fides*),¹⁹⁹ doch wäre dies eine weniger tragische Verfehlung als gar keine Wohltat zu erweisen: „Wer eine Wohltat nicht vergilt, verfehlt sich mehr, wer sie nicht erweist, schneller (*qui beneficium non reddit, magis peccat; qui non dat, citius*)“ (1,1,13).²⁰⁰ Nur für den Fall, dass unverschuldet die „Mög-

¹⁹³ Seneca (benef. 5,6,2–7) verweist wie Aristoteles als exzeptionelles Beispiel auf Sokrates' Ablehnung, sich der Entourage von König Archelaos anzuschließen (vgl. MARSHALL, *Enmity in Corinth* [s. Anm. 19], 16f.).

¹⁹⁴ Vgl. benef. 1,10,4: „Geben wird es Mörder, Gewaltherrscher, Diebe, Ehebrecher, Räuber, Tempelschänder, Verräter; unterhalb all dessen befindet sich der Undankbare, nur dass all das von dem Undankbaren herrührt...“

¹⁹⁵ Seneca, epist. 81,18. In diesem Brief „wimmelt es geradezu von Banktermini“ (EBNER, *Leidenslisten* [s. Anm. 15], 347).

¹⁹⁶ Mit Verweis auf benef. 7,22 erklärt Griffin die hyperbolischen Forderungen als pädagogische Strategie „that sets an impossibly high standard in order to achieve something sufficient and possible“ (GRIFFIN, *Seneca on Society* [s. Anm. 52], 337).

¹⁹⁷ Vgl. C. MOUSSY, *Gratia et sa famille*, Paris 1966, 264. Kritisiert wird lediglich der, der verstoßen Dank sagt, „im Winkel und in das Ohr“; der Dankende muss (wie der Wohltäter) Öffentlichkeit schaffen (benef. 2,23,1–2).

¹⁹⁸ GRIFFIN, *Seneca on Society* (s. Anm. 52), 46.

¹⁹⁹ Seneca, epist. 81,12.

²⁰⁰ Nach Brad Inwood liegt darin die Hauptbotschaft der Abhandlung: „man's ingratitude should never incite (and cannot justify) the abandonment of giving“ (B. INWOOD, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, 91).

lichkeit“ (*facultas*), d. h. die nötigen (finanziellen) Mittel fehlen oder die „Gelegenheit“ (*occasio*) ungünstig ist, kann begründet von einer raschen Entgegnung der Wohltat abgesehen werden (4,40,3). In Ausnahmefällen besteht für Seneca sogar die Möglichkeit, dass mit den Göttern eine „dritte“ Partei die Gegenseitigkeit der Beziehung aufrechterhält: Ein Schiffbrüchiger, dem ein Wohltäter ein Schiff baut, wird keine Gegenleistung erbringen können, sondern „beauftragt als Schuldner ... die Götter und bittet sie, sie mögen statt seiner Dank abstaten“ (4,11,3).

Es gehört zum Wesen antiker sozialer Austauschbeziehungen, dass derjenige, der die Initiative ergreift und ein Geschenk gibt, sich in einer Machtposition befindet. Der Empfänger steht ab sofort in der Schuld des Wohltäters und muss versuchen, diesen einzuholen. Seneca malt diese ‚Zwangslage‘ mit einem Zitat Chrysipps sinnfällig vor Augen: „Wer dankbar zu sein beabsichtigt, möge, schon während er entgegennimmt, über den Dank nachdenken. Chrysippos hat einmal gesagt, jener müsse wie auf einen Wettlauf eingestellt und von den Schranken eingeschlossen seine Zeit erwarten, bei der er wie nach einem Startzeichen aufspringe; und er hat gewiss große Anstrengung nötig, große Schnelligkeit, um den vor ihm Laufenden einzuholen“ (2,25,3). Die beiden Parteien sollen sich, so Seneca, auf einen „in höchstem Grade sittlichen Wettstreit (*honestissima contentio*), mit Wohltaten Wohltaten zu übertreffen“, einlassen. Auch hier greift Seneca wieder auf ein Bild Chrysipps zurück, der sagt „man müsse fürchten, weil die Chariten Zeus’ Töchter sind, sei sich zu wenig dankbar zu verhalten Glaubensfrevel (*sacrilegium*), und so schönen Mädchen geschehe Unrecht“ (1,4,4).

4.2 Paulus als Empfänger einer Wohltat

Gerald Peterman

Mit Senecas *de beneficiis* als Basistext und „guide“ (51) untersucht Gerald Peterman in seiner Dissertation „Paul’s Gift from Philippi“ (1997) die sozialen Konventionen des Gebens und Nehmens in der griechisch-römischen Welt.²⁰¹ Er greift dort u. a. auf Marshalls Überlegungen zur hellenistisch-römischen Freundschaftskonzeption zurück, will sich aber nicht auf das Paradigma der Freundschaft beschränken, sondern fasst seine Leitkategorie weiter als „soziale Reziprozität“ – eine Bezeichnung, die bei ihm wiederum synonym zu „Geben und Nehmen“ (6 Anm. 19) bzw. mit „Austausch von Verpflichtungen“ (54) steht.

„Social reciprocity is a general convention and may operate at many levels and between various groups and individuals within a society. Thus friendship and patronage relation-

²⁰¹ PETERMAN, Paul’s Gift from Philippi (s. Anm. 54). S. zum Folgenden das Kapitel „Giving and Receiving in the Greco-Roman world“ (a. a. O. 51–89). Peterman beleuchtet auch den alttestamentlichen (a. a. O., 22–37) und jüdischen Kontext (a. a. O., 37–50).

ships are different manifestations of the same underlying phenomenon. Mutual obligations may be formed between economically equal individuals, between a rich and a poor individual, between one person and a group, between groups of persons or between countries, to name a few possible combinations“ (4; vgl. 195f.).

Aufgrund des „Transaktionscharakters“ (89) *aller* sozialen Verhältnisse in der griechisch-römischen Welt können nach Peterman auch Begriffe aus der Welt des Handels Verwendung finden; die kommerzielle Sprachform verweise auf den Verpflichtungscharakter einer Beziehung, die zwar einen Austausch von Geldern einschließen könne, im Wesentlichen aber eine soziale Verpflichtung darstelle (65).

Aus seiner Analyse des griechisch-römischen Materials ergeben sich für Peterman beachtliche Konsequenzen für die Exegese des Philipperbriefs, insbesondere für Phil 4,10–20 und Paulus' vermeintlich „unkonventionelle“ Reaktion auf die Gabe der Philipper. In der Forschung zu dieser Passage sei es häufig zu fragwürdigen Hypothesen gekommen, weil statt des antiken sozialen Kontextes neuzeitliche Vorstellungen interpretationsleitend waren (11–15.122).²⁰² Nicht der Verzicht auf das Wort εὐχαριστεῖν sei auffällig, sondern vielmehr wäre im Sinne der sozialen Reziprozität ein Ausdruck wie ὀφείλειν oder ἀποδιδόναι χάριν zu erwarten gewesen (148), der angibt, dass der Beschenkte durch die Annahme der Gabe „in die Pflicht genommen“ wurde. Eben das wolle Paulus vermeiden! Kein Wort über eine von ihm zu erwartende Gegenleistung oder über seine Absicht, das Geldgeschenk zu erwidern. Paulus setze alles daran, sein Verhältnis zu den Philippnern nicht als Abhängigkeitsverhältnis erscheinen zu lassen (8.147). In kritischer Reflexion der herrschenden Konventionen verbinde Paulus seine Wertschätzung der Gabe mit der Betonung seiner Unabhängigkeit (Phil 4,11) (134–138), füge persönliche Betrachtungen an, gebe ethischen Rat und deute die Gabe theologisch (158). Durch diese Kommunikationsstrategie habe Paulus ein mögliches Missverständnis der Philipper bereits im Keim erstickt: „Paul has not become socially obligated, and thereby in a sense inferior, by accepting their gifts. Rather, because he has accepted their gifts, they have been elevated to the place of partners in the gospel“ (159; vgl. 72 Anm. 63). So mache Paulus deutlich, dass die Philipper durchaus eine „Vergeltung“ zu erwarten haben (vgl. Phil 4,17). Diese aber werde ihnen von Gott her zuteil.

Peterman entlastet Paulus vom Vorwurf eines „chamäleonartigen“, inkonsistenten Verhaltens in seiner „Finanzpolitik“.²⁰³ Nach dem Kriterium der Präsenz/Absenz rekonstru-

²⁰² Als Negativbeispiel verweist Peterman mehrfach auf C. H. Dodds Auslegung, die in die Psyche des Paulus hineinzuhorchen versuchte (vgl. PETERMAN, Paul's Gift from Philippi [s. Anm. 54], 11 mit Anm. 39, 122 Anm. 4, 158 Anm. 196; s. o. S. 40).

²⁰³ Vgl. oben MARSHALL, Enmity in Corinth (s. Anm. 19), 402.

iert Peterman drei Unterstützungsszenarien (164–166):²⁰⁴ (1) Solange Paulus in einer Gemeinde weilt, nimmt er keine monetäre Hilfe an (2Kor 11,9; 12,14), selbst wenn ihm offensichtlich nach eigener Überzeugung eine Unterstützung zustünde (1Kor 9,11–12). (2) Wenn er sich auf den Weg macht, nimmt er Geld von der gastgebenden Gemeinde für die Reise an und fordert es sogar ein (vgl. 1Kor 16,6; 2Kor 1,16: *προπέμειν*). (3) Für seine missionarische Tätigkeit, d. h. in Zeiten der Abwesenheit, empfängt er materielle Güter – wie etwa von der Gemeinde in Philippi (Phil 4,16; vgl. 2Kor 11,9).

Lukas Bormann

Auch Lukas Bormann kann dem Modell des Benefizialwesens einiges abgewinnen, wenngleich er mit dem Patronatssystem ein anderes favorisiert (s. u.): „Paulus bewegt sich in seinem Umgang mit der philippischen Spende im Rahmen der Möglichkeiten, die die hellenistische Ethik in der Institution des *beneficium* zur Verfügung stellt“ (181).

Sein Ergebnis stimmt insofern mit Petermans überein,²⁰⁵ als auch er in Paulus' ambivalenter Reaktion auf die Gabe dessen Versuch erkennt, sich nicht in ein Abhängigkeitsverhältnis zu den Philippern zu begeben. Die missliche Lage, in der er sich als Gefangener befand, machte es ihm unmöglich, eine Gegenleistung zu erbringen, und so steckte er nach Bormanns Darstellung in einer Zwickmühle: Einerseits läuft er Gefahr, dass er schon durch die bloße Annahme der Gabe der Philipper in ein verhängnisvolles „Schuldverhältnis“ zu ihnen gerät (155). Aufgrund ihres Engagements haben sie nämlich „Rechte“ an ihn, wie er es „ausdrücklich anerkennt und hervorhebt“ (153). Doch solange er eingekerkert ist, werden sie ihre Rechte nicht geltend machen können, und dieser Umstand gefährde „die so wichtige Parität der Beziehung“ (159). Andererseits sollte er entsprechend der etwa bei Seneca dargelegten Etikette die Gabe in großer Dankbarkeit in Empfang nehmen, denn „die widerwillige Annahme einer Wohltat“ ist aufs schärfste zu verurteilen (178). Paulus' Ausweg führt über ein „interpretierendes“ Akzeptieren der Gabe: er will die Situation als „Bewährung“ verstehen, wie sie etwa aus der „Verführung durch materielle Güter“ erwachsen kann (178 mit Anm. 63).

Bormann legt in Phil 4,10–20 drei Ebenen frei, die spannungsvoll miteinander verknüpft seien und „Unsicherheiten und Brüche“ hervorrufen (206): eine „rhetorische Parenthese“ (4,11–13), in der Paulus in die „Rolle eines [autarken] kynischen Wanderphilosophen“ schlüpfe (150f.), eine opfermetaphorische Interpretation der ethischen Praxis der Philipper (4,18) (158) und die „Einbettung der konkreten Vorgänge in soziale Beziehungsmuster und Konventionen der hellenistisch-römischen Welt“ (206).

²⁰⁴ Peterman folgt W. PRATSCHER, Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden. Ein Aspekt seiner Missionsweise, NTS 25 (1978/79), 284–298.

²⁰⁵ Bormann stand die Dissertation von Peterman nach eigenen Angaben nicht zur Verfügung (BORMANN, Philippi [s. Anm. 2], 137 Anm. 44).

David E. Briones

David Briones' Artikel „Paul's Intentional ‚Thankless Thanks‘ in Philippians 4.10–20“ (2011), dessen These er in seiner jüngst veröffentlichten Dissertation weiter entfaltetete,²⁰⁶ müsste eigentlich unter der Rubrik des Patronatswesens vorgestellt werden. Doch weil sich Briones ebenfalls an Senecas *de beneficiis* orientiert – „Seneca is suitable ideologue for dialogue on gift with Paul“²⁰⁷ – und weil er sein eigenes „Brokerage Model“ unter den weiten Schirm antiker Reziprozität stellt, wird sein Entwurf an dieser Stelle eingeordnet.

Briones nimmt seinen Ausgangspunkt in einer Kritik des Freundschaftsparadigmas als eines angemessenen Modells für das Verhältnis zwischen Paulus und den Philippern. Denn es sei nicht in der Lage, der „dritten Partei“, d. h. dem göttlichen Bereich, einen systemimmanenten Platz einzuräumen. Briones will sich mit einer solchen Konstruktion nicht abfinden und schlägt vor, das römische Patronatswesen zur Leitkategorie zu erheben, und zwar in einem spezifischen Zuschnitt: „[U]nder the ancient system of Roman patronage resides a fiscal, social relationship called *brokerage*. It involves three participants, a source (patron), a mediator (broker) and a recipient (client) in reciprocal exchange of goods“ (51). Hinter Paulus' Verhalten als Klient stehe der Gedanke, dass nur demjenigen Dank abzustatten sei, auf den die Gabe zurückgeht (Gott), nicht aber dem Vermittler (Philipper). Der Klient sei verpflichtet, dem Patron Ehre, Loyalität, Gefolgschaftstreue oder öffentliche Dankesbekundungen zukommen zu lassen, um dessen Ansehen zu mehren. Durch die Ermöglichung des Austauschs zwischen Patron und Klient könne auch der „Broker“ Ehre erlangen und, was wichtiger sei, seinen Patron erfreuen (53).

Briones unterscheidet zwischen einer „empirischen“ und einer „theologischen“ Dimension der Austauschbeziehung zwischen Paulus und den Philippern. Die „empirische“ Sicht erkennt im eingekerkerten Paulus den bedürftigen Empfänger einer Gabe und in den Philippern die sozial bedeutendere Quelle der Gabe (53f.). Die „theologische“ Argumentationsstrategie des Paulus zielt nun nicht darauf, das horizontale, auf Gegenseitigkeit angelegte Band zwischen ihm und den Philippern zu zerschneiden, sondern im Sinne eines „three-way knot“ neu zusammenzubinden: Gott ist die dritte Partei, der sich Paulus wie auch die Philippergemeinde verpflichtet wissen.²⁰⁸ Wenn Paulus am Beginn des Ab-

²⁰⁶ BRIONES, Paul's Intentional „Thankless Thanks“ (s. Anm. 182). Vgl. DERS., Paul's Financial Policy (s. Anm. 45), 58–130 (zum Philipperbrief); daneben DERS., Mutual Brokers of Grace. A Study in 2 Corinthians 1.3–11, NTS 56 (2010), 536–556. In seiner Dissertation

²⁰⁷ BRIONES, Paul's Financial Policy (s. Anm. 45), 25. Vgl. die ausführliche Darstellung des Traktats a. a. O., 41–57.

²⁰⁸ BRIONES, Paul's Financial Policy (s. Anm. 45), 78; vgl. zur Konsequenz des dreigliedrigen Beziehungssystems a. a. O., 120: „Because God provides the immaterial and

schnitts Phil 4,10–20 von seiner „Freude im Herrn“ spreche, dann in der Absicht, Gott ins Spiel zu bringen, der durch die Philipper am Wirken sei (4,10). Sodann kennzeichne Paulus seine „Autarkie“ (4,11–13) im Gegensatz zum stoischen Ideal als Abhängigkeit von Gott (59: „self-sufficiency is divine-dependence“). Das Moment einer dreigliedrigen Reziprozität (4,15–20) vervollständige das propagierte „Brokerage“-Modell: Der finanzielle Einsatz, mit dem die Philipper dem Paulus zur Seite sprangen (4,16: *χρεία*), werde ihnen in materieller und eschatologischer Weise vergolten (4,19: *χρεία*) (61).²⁰⁹

Als Teilhaber an der göttlichen Heilsökonomie werden die Glaubenden in ein „pay it forward“ momentum of *χάρις*“ hineingezogen und zu gegenseitigen Gnadenvermittlern gemacht (63). Im Kreislauf der Gnade strömt die *χάρις* von Gott, dem Patron, aus zu den Glaubenden und kehrt schließlich in Gestalt der *εὐχαριστία* wieder zu Gott zurück (64).

4.3 Kritische Würdigung

Zweifellos finden wiederum eine Reihe von Motiven und Vorstellungen aus dem Benefizialwesen Wiederhall in den Formulierungen des Paulus, die von ihm allerdings durchweg theologisch akzentuiert werden.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit nenne ich folgende Elemente: Begriffe aus der Buchhaltung und kommerzielle Sprachformen (vgl. v. a. Phil 4,15–18), darunter auch die Rede vom Zins (vgl. 4,17), sind bei Seneca geläufig und reflektieren das reziproke Wesen antiker Sozialbeziehungen. Die Freude, die durch eine Gabe geweckt wird und die nach Seneca als Motivation für das Geben vollkommen ausreicht, leitet den „Dankesabschnitt“ Phil 4,10–20 ein; sie ist bei Paulus freilich christologisch gewendet: *Ἐχάρην ... ἐν κυρίῳ* (4,10; vgl. 3,1; 4,4).²¹⁰ Wohltaten sind in einer Haltung der Dankbarkeit in Empfang zu nehmen und angemessen – durch „Ähnliches“²¹¹ – zu erwidern. Paulus sollte man eine solche dankbare Haltung nicht einfach aufgrund eines fehlenden „Dankeschöns“ absprechen! Allerdings übergibt er die Verantwortung für die „Kontogutschrift“ an Gott und verknüpft dies mit dem Gedanken eines weiteren, opfertheologischen Bildfelds, dass

material benefits that Paul and the Philippians reciprocate, no party can claim ownership of their gifts. All gifts are God's.“

²⁰⁹ In Phil 4,19 sei *χρεία* weder nur „geistlich“ (so A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians*, London 1919, 105f.) noch nur materiell zu verstehen (so HAWTHORNE / MARTIN, *Philippians* [s. Anm. 78], 274), sondern umfasse beide Seiten (so auch FEE, *Philippians* [s. Anm. 21], 452).

²¹⁰ Die Kritik von Briones (BRIONES, *Paul's Intentional „Thankless Thanks“* [s. Anm. 182], 48 Anm. 1) an Schenk (vgl. SCHENK, *Philipperbriefe* [s. Anm. 16 83]) ist vorschnell. Schenk schlägt vor, die Freude (Phil 4,10) als Ausdruck der Dankbarkeit zu verstehen, was nach der Lektüre von Senecas Abhandlung durchaus legitim erscheint. Briones moniert: „[A]lthough joy may in fact communicate thankfulness, an unequivocal word of thanks is still missing.“ Nach Seneca jedenfalls ist ein „unequivocal word of thanks“ abkömmlich, nicht aber eine „Haltung der Dankbarkeit“. Auch Griffin betont „Seneca's insistence on mental attitudes as the essence of the social exchange of favours“ (GRIFFIN, *Seneca on Society* [s. Anm. 52], 109; vgl. a. a. O., 205: „... the main emphasis being on a grateful attitude“, zu benef. 2,35,5.).

²¹¹ So Seneca, benef. 2,35,1 (*simile aliquid*). Vgl. P.Mert. I 12 (*τὰ ἴσα*).

nämlich die materielle Wohltat als immaterieller Wohlgeruch Gott zukommt (4,18). Gott handelt nicht nach dem Ähnlichkeitsprinzip zwischenmenschlicher Beziehungen, sondern vergilt nach seinem Reichtum ἐν δόξῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (4,19), d. h. in Hinsicht auf die „eschatologische Vollendung“.²¹² Dass sich in der Erwidierung der Gabe Verzögerungen ergeben oder die Gelegenheit dazu ungünstig ist, ist nicht auszuschließen,²¹³ ja Seneca kennt sogar „die Möglichkeit, die Reziprozität der Beziehung über die göttliche Sphäre aufrechtzuerhalten.“²¹⁴ Paulus' Ankündigung, dass Gott die Unterstützung der Philipper angesichts seiner Inhaftierung ausgleichen werde (vgl. 4,19), mag manche Leser von Ferne daran erinnern.

Betrachtet man die einzelnen motivischen und begrifflichen Überschneidungen in ihrem jeweiligen Kontext, drängt sich keineswegs eine Identifikation der paulinischen Austauschbeziehung mit dem Benefizialwesen auf. Im Gegenteil! Der Philipperbrief des Paulus und der Traktat des Seneca stehen in ihren Prämissen und Anliegen weit voneinander entfernt. Zu bedenken sind (1.) die maßgebliche theonome Formatierung sozialer Beziehungen bei Paulus und (2.) dessen Verweis auf eine externe, göttliche Kraftquelle, die es ihm ermöglicht, „in allen Lagen unabhängig zu sein“ (Phil 4,11). Kritik ist (3.) auch da angebracht, wo die paulinischen Aussagen in das enge Korsett eines hypothetisch rekonstruierten Modells eingezwängt werden.

1. Seneca müht sich um eine Ethik und Etikette des Gebens und Nehmens. Ausgehend von den bestehenden gesellschaftlichen Zuständen und Missständen stößt er mit einem Gespür für die situative Erfordernis in grundsätzliche Dimensionen vor.²¹⁵ Demgegenüber ist die paulinische Darstellung durchwirkt von seinem grundlegenden theologischen Commitment: Er beschreibt seine Partnerschaft mit den Philippinern als κοινῶνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον (Phil 1,5), die sich auch – abhängig von der Situation – in einer konkreten materiellen Unterstützung ausdrücken kann.²¹⁶ In der agonistischen Metaphorik bei Seneca äußert sich eine frappierende Intensität, vielleicht sogar eine „geradezu aggressive Verbissenheit“, die dazu aufruft, einander an Wohltaten zu übertreffen.²¹⁷ Paulus lässt es nicht zu einem solchen „Gegenseitigkeitsdruck“ kommen, er lässt sich durch die Gabe der

²¹² MÜLLER, Philipper (s. Anm. 13), 209.

²¹³ „[This] was the reason for the Philippians' delay, and so, on that basis, he accepts their gift with joy (v. 10).“ So Fitzgerald, allerdings in Bezug auf die Freundschaft, von der in der genannten Stelle in de beneficiis nicht die Rede ist (FITZGERALD, Philippians [s. Anm. 95], 152).

²¹⁴ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 179.

²¹⁵ Inwood sieht in de beneficiis ein Beispiel für das stoische moralische Denken, „which mediates between the need for situational sensitivity and the demand for stable general principles“ (B. INWOOD, Rules and Reasoning in Stoic Ethics, in: K. Ierodikonou [Hg.], Topics in Stoic Philosophy, Oxford 1999, 95–127 [110]).

²¹⁶ BOCKMUEHL, Philippians (s. Anm. 9), 258.

²¹⁷ ROSENBACH, Vorbemerkungen (s. Anm. 52), VIII.

Philipper nicht verpflichtet, sondern führt mit seiner Charakterisierung der Gabe als wohlgefälliges Opfer (Phil 4,18) eine Deutekategorie ein, die „dem strikt innerweltlich denkenden Seneca nicht zur Verfügung“ stand.²¹⁸ Auch ist nach Seneca ein göttliches Eingreifen in das Gegenseitigkeitsethos, das dem Geber der Gabe zu seinem Recht verhilft, höchstens als Ausnahme vorstellbar. Für Paulus ist die „Dreiseitigkeit“ hingegen konstitutiv.²¹⁹ Insofern das solidarische Verhalten der Philipper dem Willen Gottes entspricht, erlangt es eine Bedeutung, die nicht auf das Hier und Jetzt beschränkt bleibt. Paulus verlagert den eigentlich bedeutsamen Vorgang in den Raum des Göttlichen und Jenseitigen, während Seneca ganz mit den „practicalities of ethical reasoning“²²⁰ befasst ist und des göttlichen Beistands nur innerhalb dieses Rahmens bedarf.

2. Wie bereits angedeutet, sind auch für Seneca Dankesworte nicht alles entscheidend; was zählt, sind eine Haltung der Freude und die angemessene Erwidern der Gabe. „Moderns ... may overdo courtesy („Danke schön, Bitte schön“)²²¹ – für die Zeitgenossen des Paulus galten andere Formen der Höflichkeit. Doch ist der zurückhaltende „Dank“ des Paulus ist nicht zuallererst nach Höflichkeitskriterien zu beurteilen, sondern im Kontext der theologisch motivierten Parenthese (Phil 4,11–13), die er unter das Vorzeichen seiner apostolischen Unabhängigkeit stellt. Der Einschub mag die Rezipienten des Briefs stutzig gemacht haben, aber als offener Affront gegen die Etikette kann er nach dem Ausdruck der großen Freude (4,10) nicht gelten. Befremdlicher mutet es im Spiegel zeitgenössischer Ideale an, dass Paulus sich bewusst vom Bild des Weisen distanziert, der, so Seneca, stets „aufrecht [steht]“ und „seine Kräfte kennt.“²²² Paulus nennt Christus als seine externe, göttliche Kraftquelle, die ihn ermächtigt.

3. Insbesondere in Auseinandersetzung mit Peterman ist Briones darauf bedacht, die dritte, göttliche Dimension in sein soziologisches Modell einzubinden: Paulus belässt es nicht bei der bilateralen Reziprozität, sondern fügt auf der Basis theologischer Überlegungen eine weitere Partei ein. Das

²¹⁸ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 180. Zu weiteren weltanschaulichen Differenzen zwischen Paulus und Seneca vgl. auch T. R. BLANTON, *The Benefactor's Account-book. The Rhetoric of Gift Reciprocation according to Seneca and Paul*, NTS 59 (2013), 396–414.

²¹⁹ Peterman vermutet dahinter das jüdische Erbe des Paulus (vgl. PETERMAN, *Paul's Gift from Philippi* [s. Anm. 54], 49f.). Er behauptet allerdings irrtümlich, dass in den griechisch-römischen Quellen von einer Entlohnung oder Gegenleistung durch Gott nirgendwo die Rede sei. Überhaupt zeichnet sich Petermans Arbeit durch zahlreiche Generalisierungen aus, die der Komplexität der Praxis des Gabentausches nicht gerecht wird (vgl. die Kritik bei OGÉREAU, *Paul's Koinonia* [s. Anm. 2], 30–34).

²²⁰ INWOOD, *Rules and Reasoning* (s. Anm. 215), 110.

²²¹ REUMANN, *Philippians* (s. Anm. 2), 685.

²²² Seneca, *epist.* 71,26; vgl. MÜLLER, *Philipper* (s. Anm. 13), 206.

hat zur Folge, dass die Philipper nun nicht mehr „Geber“, sondern lediglich „Vermittler“ sind. Abgesehen davon, dass Briones für die griechisch-römische „Vermittlungspraxis“ des Brokers lediglich auf einige, kaum in diese Richtung auswertbare Briefstellen Plinius' des Jüngeren verweist,²²³ muss die Frage erlaubt sein, was durch die Erweiterung des zugrunde gelegten Basismodells um eine dritte Kategorie sachlich gewonnen ist? Es bleibt dabei, dass Paulus als eigenständiger Hermeneut seiner Kultur die komplexen sozialen Realitäten dem Evangelium gemäß deutet und seiner Missionsstrategie unterordnet. Briones' Ansatz insinuiert umgekehrt, dass Paulus seine Beziehung zu den Philippem in die Schablone eines zeitgenössischen „dreidimensionalen“ Modells eingepasst hat. Die auf Gegenseitigkeit beruhenden sozialen Beziehungen in der antiken Welt sind – wie Briones richtig bemerkt – „[a] tangled web of complexity“,²²⁴ daher verwundert es, dass er mit dem „Brokerage Model“ ein recht differenziertes und zudem historisch fragwürdiges Modell zu seiner „heuristischen Brille“ macht. Briones selbst gesteht am Ende ein: „[T]his heuristic lens also fails to capture fully Paul's vision of triangulated bonds of gift.“²²⁵

5 Patronat

Wie aus dem eben skizzierten Ansatz von David Briones ersichtlich ist, lassen sich die Kategorien des Patronats- und Benefizialwesens nicht voneinander trennen. Briones selbst spricht von einer „perplexing difficulty in determining the convergence or divergence of patronage and benefaction.“²²⁶ Es ist hier allerdings nicht der Ort, diese Diskussion aufzu-

²²³ Vgl. zuerst BRIONES, *Mutual Brokers of Grace* (s. Anm. 206), 542. Es ist fraglich, ob sich aus dem vermittelnden Eintreten des Plinius vor dem Kaiser Trajan zugunsten seines Freundes Accius Sura (vgl. Plinius, *epist.* 10,12) ein (quasi-)institutionalisiertes „Brokerage-Modell“ ableiten lässt. Als Gewährleute für dieses Modell dienen immer wieder Andrew Wallace-Hadrill sowie Shmuel Noah Eisenstadt (vgl. A. WALLACE-HADRILL, *Patronage in Ancient Society*, London 1989, 81–84; S. N. EISENSTADT / L. RONIGER, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge 1984, 228–245). Auch Joshuah Rice rekurriert in seiner Studie zum 1. Korintherbrief auf das „Brokerage-Modell“, gesteht aber ein: „Historical research has failed to gather comprehensive data on this figure [*sc.* broker/mediator] on its own. Therefore, we will look to modern social-science research to fill this particular hole. The result is the fleshing out of a historical model of ancient patronage“ (J. RICE, *Paul and Patronage. The Dynamics of Power in 1 Corinthians*, Eugene 2013, 28).

²²⁴ BRIONES, *Paul's Financial Policy* (s. Anm. 45), 26.

²²⁵ BRIONES, *Paul's Financial Policy* (s. Anm. 45), 225.

²²⁶ BRIONES, *Paul's Financial Policy* (s. Anm. 45), 30. Die Trennlinie, die Stephan Joubert zwischen das Benefizial- und das Patronatssystem zu ziehen versuchte, ist zu scharf (S. JOUBERT, *Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection*

arbeiten,²²⁷ vielmehr müssen einzelne forschungsgeschichtliche Hinweise zum Phänomen und zur Definition des Patronats genügen.

Seit den 1980er Jahren wird in der sozialgeschichtlich interessierten Exegese darauf aufmerksam gemacht, dass die Sozialbeziehungen der frühchristlichen Gemeinden beachtliche Analogien zum Patronatswesen aufweisen. Seinen Ursprung hat das römische Patronatswesen in der agrarischen Frühzeit Roms, und bis in die Zeit des Prinzipats gab es der römischen Gesellschaft ein unverwechselbares Gepräge. Diese Form der Austauschbeziehung war nicht nur in den römischen Kolonien von eminenter Bedeutung – also auch in paulinischen Gemeinden wie Korinth²²⁸ und Philippi – sondern auch in den hellenistischen Städten der östlichen Provinzen. Häufig wird das Patronat in der neutestamentlichen Forschung nicht nur als Modell für innergemeindliche Verhältnisse herangezogen, sondern es dient darüber hinaus als theologisches Paradigma, das die Beziehung zwischen Gott und Mensch in einen kulturellen Kontext stellt. Die Konstellationen sind äußerst variantenreich und müssen hier nicht weiter erörtert werden. Was die Rolle des Paulus innerhalb des Patronatsmodells angeht, so stellen ihn die einen in die Reihe der Klienten Gottes ein und sehen seine Aufgabe in der Verkündigung der von Christus als „Broker“ vermittelten Gnade,²²⁹ andere wollen Paulus und die Christusgläubigen als Klienten Christi verstehen,²³⁰ wieder andere, darunter David Briones, identifizieren Paulus als Vermittler, der im Auftrag des göttlichen Patrons handelt; schließlich ist der gleich zu diskutierende Versuch von Lukas Bormann zu nennen, der dem Apostel die Rolle des Patrons zuweist, dem die Gemeinde als dessen Klientel gegenübersteht.

Häufig rekurriert die sozialgeschichtlich arbeitende Exegese auf die populäre (aber nicht unumstrittene) dreigliedrige Beschreibung des Patronatswesens von Richard Saller. Dieser versteht das Patronat als ein umfassendes gesellschaftliches Phänomen, das auch dann wirksam ist, wo die

in Paul's Collection, WUNT 2/124, Tübingen 2000; ders., One Form of Social Exchange or Two? „Euergetism“, Patronage, and Testament Studies, BTB 31 (2001), 17–25; vgl. die Kritik bei Z. A. CROOK, Reconceptualising Conversion. Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean World, BZNW 130, Berlin 2004, 59–66.

²²⁷ Vgl. hierzu jetzt B. A. LOWE, Paul, Patronage, and Benefaction. A „Semiotic“ Reconsideration, in: S. E. Porter / C. D. Land (Hg.), Paul and His Social Relations, Pauline Studies 7, Leiden 2013, 57–84. Dort auch die neuere althistorische und neutestamentliche Literatur.

²²⁸ Vgl. hierzu J. K. CHOW, Patronage and Power. A Study of Social Networks in Corinth, JSNT.S 75, Sheffield 1992; RICE, Paul and Patronage (s. Anm. 223).

²²⁹ Vgl. z. B. B. J. MALINA / J. J. PILCH, Social-Science Commentary on the Letters of Paul, Minneapolis 2006, 384f.

²³⁰ Vgl. z. B. P. LAMPE, Paul, Patrons, and Clients, in: Sampley (Hg.), Paul in the Greco-Roman World (s. Anm. 133), 488–523 (505f.). Vgl. zur Kritik an der Applikation des Patronatsmodells auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch D. J. DOWNS, Is God Paul's Patron? The Economy of Patronage in Pauline Theology, in: B. W. Longenecker / K. D. Liebengood (Hg.), Engaging Economics. New Testament Scenarios and Early Christian Reception, Grand Rapids 2009, 129–156.

spezifischen Begrifflichkeiten (*patrocinium, patronatus, cliens*) nicht verwendet werden:

„First, it involves the reciprocal exchange of goods and services. Secondly, to distinguish it from commercial transactions in the marketplace, the relationship must be a personal one of some duration. Thirdly, it must be asymmetrical, in the sense that the two parties are of unequal status and offer different kinds of goods and services in the exchange – a quality which sets patronage off from friendship between equals.“²³¹

In einer späteren Veröffentlichung hat Saller in Aufnahme der weiteren Forschung einen vierten Wesenszug ergänzt, der besagt, dass das Patronatsverhältnis auf einer freiwilligen Übereinkunft gründet.²³² Ein Patronatsverhältnis lässt sich demzufolge beschreiben als eine freiwillige Austauschbeziehung zwischen Männern ungleichen Ranges oder Standes.

Sallers Definition wurde von Claude Eilers u. a. als zu weit kritisiert. Sie halten an einem geschlossenen, „institutionellen“ Verständnis des Patronats fest und wollen es nur dann in Anschlag bringen, wenn die entsprechende Terminologie präsent ist.²³³ Dies ist etwa der Fall in einem häufig zitierten Abschnitt aus den *Antiquitates Romanae* des Dionys von Halikarnassos, eines griechischen Rhetors und Historikers, der zwischen 30 und 8 v. Chr. in Rom lebte. Es handelt sich bei diesem Abschnitt um einen der wenigen Texte, „die sich mit dem Selbstverständnis und der inneren Beziehungsstruktur eines Klientelverhältnisses befassen.“²³⁴ Für Lukas Bormann bildet er die Grundlage für die sozialgeschichtliche Einordnung der Beziehung zwischen Paulus und den Philippern.

5.1 Quellenmaterial

Dionys von Halikarnassos, Antiquitates Romanae

Dionys von Halikarnassos idealisiert die glorreiche Frühzeit des Klientelwesens, das von Romulus eingerichtet worden sei und eine stabile und verlässliche Sozialordnung geschaffen habe, in der Patrizier und Plebejer in größter Achtsamkeit miteinander lebten, sich stützten und einander Dienste und Hilfen gewährten. Erst die machtlüsterne Neigungen der Gracchen ließen dieses harmonische Gefüge zerbröckeln. Ant. 2,9–11 ist Teil der größeren Einheit ant. 2,7–29, die Romulus zum „Gestalter des

²³¹ R. P. SALLER, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge 1982, 1.

²³² R. P. SALLER, *Status and Patronage*, in: A. K. Bowman / P. Garnsey / D. Rathbone (Hg.), *The Cambridge Ancient History*, Band 11: High Empire, A.D. 70–192, Cambridge 2000, 817–854 (838). Vgl. auch P. GARNSEY / R. SALLER, *Patronal Power Relations*, in: R. A. Horsley (Hg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg 1997, 96–103.

²³³ Vgl. C. EILERS, *Roman Patrons of Greek Cities*, Oxford 2002, 7.

²³⁴ BORMANN, *Philippi* (s. Anm. 2), 200.

römischen Gemeinwesens für alle kommenden Zeiten“ erhebt, der nicht nur das Politische ordnete, sondern auch für das zahlenmäßige Wachstum und die sittliche Überlegenheit des römischen Volkes sorgte.²³⁵ Die Anfangszeit Roms ist für Dionys Norm und Ideal für die Gestaltung der Jetztzeit des frühen Prinzipats.

Romulus teilte die Gesellschaft in zwei Gruppen ein und wies ihnen spezifische Funktionen zu: Die Patrizier hatten religiöse und politische Leitungsfunktionen inne, die Plebejer waren für die Nahrungsmittelproduktion zuständig. Er eröffnete jedem Plebejer die freie Wahl seines Patrons, um ihn vor Willkürakten zu schützen, gab dem Unterstützungsverhältnis den sinnigen Namen *πατρωνεία* (2,9,3), übertrug beiden Seiten „förderliche Aufgaben“ (*ἔργα χρηστά*) und schuf aus den Patron-Klient-Verhältnissen auf Mitmenschlichkeit und Gemeinschaftssinn beruhende Verbindungen (*συζυγίαι*) (2,9,3). Zu den Pflichten der Patrone gehörte es, ihren rechtsunkundigen Klienten im Streitfall beratend zur Seite zu stehen, sich um ihr Habe oder ihre Verträge zu kümmern und sich bei Vertragsverletzungen oder Verleumdungen auf einen Rechtsstreit zugunsten ihrer Schützlinge einzulassen. Alle privaten und öffentlichen Angelegenheiten der Klienten sind dem Schutz der Patrone anheimgestellt. Dionys vergleicht die Patrone gar mit Vätern, die für ihre Kinder sorgen (2,10,1). Zum Pflichtenkatalog der Klienten gehörte es, ihre Patrone bei einem finanziellen Engpass in der Mitgift zu unterstützen, im Entführungsfall Lösegeld zu bezahlen, Prozesskosten oder Strafzahlungen zu übernehmen (als Liebes- bzw. Dankesgaben [*χάριτες*], nicht als Darlehen!) sowie Aufwendungen mitzutragen, die aus öffentlichen Ämtern erwachsen (2,10,2). Drakonische Strafen warteten auf den, der sich nicht an die Verpflichtungen hielt: Er galt als vogelfrei und durfte von jedem ergriffen und dem unterirdischen Zeus als Opfer überantwortet werden (2,10,3). Im Idealfall jedoch unterschied sich das Patron-Klient-Verhältnis nicht vom Verhältnis zwischen Blutsverwandten. Es sei ein regelrechter „Wettbewerb“ (*ἀγών*) entbrannt, einander in gegenseitigem Wohlwollen durch Gunstbezeugungen zu übertreffen. Für viele Jahrhunderte sorgten die Fügungen des Stadtgründers Romulus dafür, dass „das Leben gefüllt war mit allerlei Freude (*ἡδονή*), und der Maßstab des Glücks war Tugend (*ἀρετή*) und nicht Zufall (*τυχή*)“ (2,10,4). Am Ende lässt Dionys seine Leser mit zwei Optionen zurück: „[O]ppression of the poor by the powerful or acceptance of the patron-client system initiated by Romulus.“²³⁶

²³⁵ J. VON UNGERN-STERNBERG, Romulus-Bilder. Die Begründung der Republik im Mythos (1993), in: ders., Römische Studien. Geschichtsbewusstsein – Zeitalter der Gracchen – Krise der Republik, Beiträge zur Altertumskunde 232, München 2006, 30–50 (34).

²³⁶ JOUBERT, Paul as Benefactor (s. Anm. 226), 62.

5.2 Paulus als Patron

Lukas Bormann

Die Darlegungen des Dionys von Halikarnassos dienen Lukas Bormann in seiner Dissertation „Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus“ (1998)²³⁷ als Kardinalbelege, um den „angemessenen Verstehenshorizont für die Austauschbeziehung zwischen Paulus und den Philippern“ zu skizzieren (206). Im sogenannten Dankesbrief Phil 4,10–20, dessen literarische Selbständigkeit Bormann voraussetzt,²³⁸ spiegle sich „die Legitimation und Interpretation eines konkreten sozialen Vorganges und sein realer Vollzug (Sendung und Empfang einer Geldspende)“ (203). Insofern erweist sich dieser Text für Bormann als „Schlüssel zum Verständnis der Beziehung zwischen Paulus und der Gemeinde in Philippi“ (128; vgl. 136–160). Andere paulinische Briefe lässt er programmatisch außer Acht, um sich seine Auslegung nicht von andernorts gewonnenen Deutemöglichkeiten vorgeben zu lassen.

In Abgrenzung zu seinem Doktorvater Dieter Georgi hält Bormann fest, dass Paulus sein Verhältnis zu den Philippern als Gemeinschaft beschreibt, „die auf einem ganz anderen Prinzip beruht als das Modell der religiös-ethisch herausragenden Persönlichkeit, nämlich auf einem echten Austausch des Gebens und Nehmens“ (151).²³⁹ Eine solche Beziehungsstruktur zwischen einer paulinischen Gemeinde und Paulus sei singular. Denn wie aus 2Kor 11,9 hervorgeht, nahm Paulus von den Korinthern keine Unterstützung an, weil ihm makedonische „Brüder“ – wohl Philipper – halfen, und in Phil 4,15 betont Paulus, dass sich auch sein Verhältnis zu den Philippern von dem zu anderen makedonischen Gemeinden unterscheidet. Das Klientelverhältnis bietet sich nach Bormann schon deshalb als Deutemodell an, da es „dem weitgereisten und mit der Kultur der Mittelmeerwelt vertrauten Paulus bekannt“ und „für die Philipper ... ein Teil ihrer kulturellen und sozialen Welt“ (216).

Inwiefern lässt sich die spezifische Austauschbeziehung zwischen Paulus und den Philippern nun als Patron-Klient-Verhältnis konzipieren? Paulus identifiziere sich „biographisch“ (208) mit der Rolle des Patrons, der „die gemeinsame Sache (das Evangelium) nach außen“ vertritt und seine Klientel regelmäßig besucht (vgl. Phil 1,26; 2,24) (214), während die Philipper ihren Verpflichtungen durch regelmäßige Geldzuwendungen und sonstige

²³⁷ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2).

²³⁸ Zur Begründung seiner eigenen, „neuen Teilungshypothese“ (118) s. das ausführliche Kapitel „Einleitungswissenschaftliche Fragen“ (87–126). Bormann ist der Auffassung, dass erst Teilungshypothesen „eine angemessene Erklärung der historischen und theologischen Problematik einiger Briefe (Röm, II Kor, Phil) und der Geschichte der paulinischen Mission“ ermöglichen (119). Sein Vorschlag lautet: Brief A = Phil 4,10–20.21–23; Brief B = Phil 1,1–3,1; 4,2–7; Brief C = Phil 3,2–4,1; 4,8–9.

²³⁹ Gegen Dieter Georgi, der annimmt, dass Paulus – wie in 1Kor 9,11 – das Paradigma des Pneumatikers vor Augen hat, der von der Gemeinde für seine „pneumatische[] Leistungen“ Unterstützung erwarten darf (GEORGI, Geschichte [s. Anm. 180], 45).

Hilfeleistungen nachkommen. Gerade im Prozess des Paulus zeige sich „die klassische Situation des Zusammenwirkens von Patron und Klientel“ (213).

„Die Philipper interpretierten diese Situation [vgl. Phil. 2,25–30; 4,10–20] im Rahmen des Klientelverhältnisses als eine Solidarität herausfordernde gemeinsame Notsituation. Paulus ist in seiner Funktion als öffentlicher Verkünder des Evangeliums in eine Rechtsstreitigkeit geraten. Dieser Prozeß ist damit nicht seine Privatsache, sondern wird von den Philippern als eine ihre Zusammengehörigkeit betreffende Angelegenheit verstanden. Ganz im Sinne der Darstellung des Dionys verstehen sie die Kosten aus der Ausübung eines öffentlichen Amtes ihres ‚Patrons‘ Paulus als eigene Kosten“ (212).

Nach der (idealisierenden) Darstellung des Dionys waren die Klienten verpflichtet, ihren Patron in seinem öffentlichen Wirken zu unterstützen und bei Bedarf Zahlungen zu leisten (204). Epaphroditus, der als Beauftragter der Gemeinde zu Paulus gesandt wird und ihm finanzielle Unterstützung zukommen lässt, wird von Paulus „in einer ihm gleichberechtigten Position (ἀδελφός, συνεργός, συστρατιώτης)“ gesehen (212). Es sei im Übrigen zu vermuten, „daß er Paulus in seinen Prozeßschwierigkeiten behilflich sein sollte. Die Gemeinde von Philippi ließ Paulus vor Gericht nicht allein.“ Vielmehr hätten die Philipper bei diesem „Prozeß vor einem römischen Gericht“ „ihre Beziehungen zu Freigelassenen und Sklaven des kaiserlichen Hauses (4,22)“ genutzt (213).

Das Selbstverständnis der Gemeinde als Klientel bringt nach Bormann Implikationen mit sich, „die zu einer Neubewertung des Verhältnisses der Philippergemeinde zu ihrer städtischen Umwelt führen“ (207). Da die *Colonia Iulia Augusta Philippensis* unter dem Patronat des julisch-claudischen Hauses stand, musste ein selbständig organisiertes Klientelverhältnis notwendig zum Konflikt mit der römischen Obrigkeit und mit der „offiziellen, gesellschaftstragenden und herrschaftslegitimierenden religiös-politischen Ideologie des frühen Prinzipats“ führen (224). Denn die philippische Gemeinde trug die Kennzeichen einer „das Verhältnis zum Staat belastende[n] Religion“, die als „falsche Religion“ betrachtet wurde und niederzuhalten war (221).

5.3 Kritische Würdigung

Mit seinem Versuch, das römische Klientelwesen für die Philipperexegese fruchtbar zu machen, hat Bormann die Diskussion um eine weitere wichtige und wohlbegründete Perspektive erweitert. Zweifellos weisen gewisse Züge des Verhältnisses zwischen Paulus und den Philippern Analogien zum Patronatswesen auf, darunter das Engagement für eine „gemeinsame Sache“ oder die durch Solidarität charakterisierte Beziehung zwischen Patron und Klient, die auch finanzielle Bürden zu tragen bereit ist. Es steht auch außer Frage, dass die *Colonia Iulia Augusta Philippensis* „eine durch

und durch römische Stadt“ war²⁴⁰ und dass auch ihre religiöse Identität primär römisch geprägt war.²⁴¹ In diesem kulturell-religiösen Milieu werden die paulinischen Worte an die Philippergemeinde als auf das Patronatswesen hin offen gehört worden sein, und möglicherweise beabsichtigte er im Sinne einer adressatenspezifischen Kommunikation gar solche Assoziationen. Doch führt es zu weit, das Patron-Klient-Verhältnis nach dem Muster des julisch-claudischen Hauses zum „Schlüssel“ seiner Austauschbeziehung mit den Philippnern zu erklären. Die wichtigsten Einwände betreffen (1.) die Quellenbasis des Vergleichs, (2.) die Diskrepanz zwischen den vorausgesetzten Rollenmodellen und dem tatsächlichen Verhalten des Paulus und der Philippergemeinde, (3.) die Einseitigkeit, mit der die paulinischen Aussagen in das zugrunde gelegte Modell eingelesen werden.

1. Bormann ist sich bewusst, dass die tendenziösen Ausführungen des Dionys „mit Vorsicht“ interpretiert werden müssen: „Sie beruhen auf einer aus politischen Interessen der caesarisch-augusteischen Epoche erwachsenen Idealisierung des Patronatsverhältnisses“²⁴² und dürfen nicht mit den „hinter ihr stehenden sozialen Realitäten“ in eins gesetzt werden.²⁴³ Trotz dieses *caveat* leitet Bormann weitreichende Thesen aus dessen Darstellung ab, die überdies auch umfangmäßig nur wenige auswertbare Abschnitte umfasst. Auch der zum Vergleich herangezogene paulinische Textbestand

²⁴⁰ PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 20), 91; vgl. a. a. O., 92: „Gewiß waren die Römer zahlenmäßig nicht in der Mehrheit, wie es das römische Gepräge der Stadt vermuten lassen könnte, aber das Lebensgefühl war durch und durch römisch.“

²⁴¹ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 63f. Bormann müht sich um den Aufweis, dass der häufig behauptete religiöse Pluralismus mit einem Nebeneinander von römischen, hellenistischen, thrakischen, ägyptischen und kleinasiatischen Religionen zur Zeit des Paulus nicht bestanden habe; vielmehr seien all diese Kulte in den offiziellen Kaiserkult integriert worden (vgl. ausführlich a. a. O., 30–67). Dagegen PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 20), 47f.: „Auch wenn man die Bedeutung des Kaiserkultes stärker herausstreichen kann als ich das tue ..., halte ich es für verfehlt, so einseitig die römische Perspektive zu betonen, wie das bei Bormann der Fall ist. Bei ihm wird der römische Bevölkerungsanteil und dessen Einfluß auf die religiösen Gegebenheiten bei weitem überschätzt. Daß auch im ersten Jahrhundert (zahlenmäßig) v. a. Thraker und Griechen im Territorium der *Colonia Iulia Augusta Philippensis* leben, gerät völlig in Vergessenheit. Diese Menschen haben möglicherweise auch dem Kaiserkult gehuldigt – aber haben sie deswegen ihre *πάτρια* vergessen, will sagen Bendis, den Thrakischen Reiter, Dionysos usw.“ Pilhofers Kritik muss freilich auch als Einräumung eines eigenen Defizits gelesen werden, denn er vernachlässigt die Rolle des öffentlichen Kultes, der die lokalen Kulte in sich aufnahm, fast völlig.

²⁴² BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 201.

²⁴³ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 203. Vgl. SCHMELLER, Hierarchie und Egalität (s. Anm. 251), 57: Zur Zeit des Prinzipats habe die von Bormann vorausgesetzte Klientelbeziehung nicht mehr existiert. Gerade die Darstellung des Dionys „hat mit der Realität im 1. Jh. n. Chr. nichts zu tun“ (a. a. O., 58).

ist recht begrenzt, so dass zurecht der Einwand laut wurde, dass „die Basis des sogenannten Dankbriefleins von Phil 4,10–20 und sein Sujet der philippischen Gaben für den gefangenen Paulus doch zu schmal [sind], um das Erklärungsmodell Bormanns überzeugend zu machen.“²⁴⁴

2. Was die Rollen innerhalb der angenommenen Patronatsstruktur angeht, erscheint die philippische Gemeinde als mitunter übereifrige Akteurin, die ihr „eigenständiges Werk des Gemeindeaufbaus“ betreibt.²⁴⁵ Ihr Selbstbewusstsein und ihr Gestaltungswille gehen sogar so weit, dass sie ihrem „Patron“ als „emanzipierte Klientel“²⁴⁶ entgegentreten, die von ihm weder materiell noch sozial abhängig ist und die ihr Verhältnis zu Paulus engagiert gestaltet und sein Tun kritisch begleitet.²⁴⁷ Andererseits schlüpft der „Patron“ Paulus (in Phil 4,11–13) „in die Rolle des um Geld buhlenden, aber sich als vom Geld unabhängig präsentierenden Wanderpredigers, ohne sich biographisch mit dieser Rolle zu identifizieren.“²⁴⁸ Er, der Patron (!) nimmt von den Philippern das von Bormann als *beneficium*²⁴⁹ eingestufte Geldgeschenk an und ist auf Prozesshilfe angewiesen. Nur mit einiger Mühe lassen sich darin die Darlegungen des Dionys über das Verhältnis zwischen Patron und Klient wiedererkennen. Jedenfalls ist die Gemeinde keineswegs ein idealtypischer Klient und Paulus kein idealtypischer Patron.²⁵⁰ Fast würde sich „eine genau umgekehrte Zuweisung der Rollen von Patron und Klient“ nahelegen.²⁵¹ Aufschlussreich sind in dieser Hinsicht die qualifizierenden Wendungen, die Bormann gebraucht: So sei die die Gemeinde als „emanzipierte“²⁵² Klientel einzustufen und das Verhältnis der Philipper zu Paulus entspreche (lediglich) „strukturell“ der Klientenbeziehung.²⁵³ Die Überzeugungskraft mancher Schlussfolgerungen Bormanns wird infolgedessen relativiert. Dass Paulus mit einer Unterstützung durch die Philipper rechnet, ist nicht

²⁴⁴ HAINZ, KOINΩNIA bei Paulus (s. Anm. 42), 386f.

²⁴⁵ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 216. Vgl. ebd.: „Der außergewöhnliche Einsatz der Philipper steht in Gefahr, bisweilen über das Ziel hinauszuschießen.“

²⁴⁶ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 206–217.

²⁴⁷ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 217.

²⁴⁸ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 208.

²⁴⁹ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 207.

²⁵⁰ Vgl. auch KIRNER, Apostolat und Patronage (s. Anm. 164), 23 Anm. 55

²⁵¹ T. SCHMELLER, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine, SBS 162, Stuttgart 1995, 57.

²⁵² BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 217. Vgl. BOCKMUEHL, Philippians (s. Anm. 9), 37: „The inadequate explanatory power of this model is suggested in the fact that even Bormann ... as one of its advocates finds himself resorting to the notion of an ‚emancipated‘ clientele – thus threatening to burst that very category.“

²⁵³ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 214.

zwingend „auf eine von beiden Seiten akzeptierte Form der Beziehung“²⁵⁴ zurückzuführen – das wurde sie durch Jahrhunderte der Philipperexegese nicht –, sondern kann ebenso gut in dem vertrauensvollen und verbindlichen Verhältnis zwischen Paulus und den Philippnern begründet liegen. Auch ist deutlich, dass sie Epaphroditus aus eigenem Antrieb heraus dem Apostel zu Hilfe schicken, nicht aufgrund einer dem Patronatsverhältnis entspringenden Verpflichtung.²⁵⁵

3. Manche theologische Aussagen des Paulus scheinen das „Fassungsvermögen“ des Erklärungsmodells zu überfordern: Paulus macht nirgendwo kenntlich, dass er sich „biographisch“ oder „strukturell“ auf ein Klientelverhältnis mit der Gemeinde eingelassen habe und ihr als Patron gegenüber trete, sondern er wählt für sich den Titel *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* (Phil 1,1). Daher wird das Rühmen der Christen bei der Ankunft des Paulus (1,26) auch nicht auf das Patronatsdenken zurückzuführen sein,²⁵⁶ sondern liegt „in Christus Jesus“ begründet; ihr Ruhm mehrt sich, „weil er als Apostel ihnen das Evangelium verkündet hat und wenn er wieder zu ihnen kommt, er erneut zu ihrer Glaubensfreude beitragen wird.“²⁵⁷ Wenn er ein Gemeindeglied mit *σύζυγε* anspricht (Phil 4,3), dann hat er doch nicht – wie Dionys – „eine philanthropische und politische Kameradschaft“ (*σὺζυγία*) im Blick,²⁵⁸ sondern ersucht eine einzelne, vertraute Person, einen „bewährten Genossen“, den gemeindeinternen Streit zu schlichten. Der hohe Stellenwert und die besondere Dringlichkeit der Besuche²⁵⁹ entspringen weniger der Unterordnung unter die Konvention des

²⁵⁴ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 208. Hier zeigt sich ein gewisser innerer Widerspruch in der Darstellung Bormanns: Einerseits ordnet er die Unterstützung als Hilfe in einer akuten Notsituation (Prozess) ein, andererseits werde sie „nicht *ad hoc* aufgrund der besonderen Notsituation zusammengestellt, sondern ist Teil der auf die Initiative der Gemeinde zurückgehenden, schon länger währenden Unterstützung, mit der Paulus fest rechnet“ (a. a. O., 212; vgl. HAINZ, KOINΩNIA bei Paulus [s. Anm. 42], 387).

²⁵⁵ Vgl. WITHERINGTON, Philippians (s. Anm. 84), 31: „[I]t is clear that the Philippians are acting as free agents when they send Epaphroditus to help Paul, not as contractual partners.“

²⁵⁶ So aber BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 215: Der Besuch des Patrons vermehrt den Ruhm des Klienten.

²⁵⁷ So MÜLLER, Philipper (s. Anm. 13), 72f. In einem solchen „remapping of honor and shame“ zeigt sich die kontrakulturelle Dimension des Evangeliums: „This would be something most pagans could hardly understand or admire – exulting in a crucified Jewish manual worker who some Jews claimed rose from the dead“ (WITHERINGTON, Philippians [s. Anm. 84], 93). Vgl. aber SCHMELLER, Hierarchie und Egalität (s. Anm. 251), 57: „Am ehesten überzeugend ist m.E. der Hinweis auf den Selbststuhm ... der Gemeinde beim Besuch des Paulus... Das Prestige eines Patrons färbt gleichsam auf die Klienten ab.“

²⁵⁸ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 203.

²⁵⁹ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 216 (vgl. 2Kor 2,12–13; 7,5: Umweg über Philippi).

Patronatssystem und der Absicht, die Erwartungen der Philipper zu erfüllen, als vielmehr seinem apostolischen Selbstverständnis. Auch gegenüber anderen Gemeinden – deren Verhältnis zu Paulus ja nach Bormann nicht als Patron-Klient-Verhältnis zu charakterisieren ist – äußert Paulus wiederholt den Wunsch, sie zu besuchen. Zukünftige oder geplante Reisen zu thematisieren ist gängige epistolographische Praxis.²⁶⁰

Methodisch ist also wiederum eine Unterscheidung zu treffen: Haben die beiden „Parteien“ der Austauschbeziehung, haben Paulus und die Philipper ihr Verhältnis bewusst und aktiv nach dem Modell des Patronats gestaltet, auf den „korrekten Vollzug“ geachtet,²⁶¹ „Erwartungen und Ansprüche abgeleitet,²⁶² oder zeigt ein solcher Vergleich nicht vielmehr auf, wie zeitgenössische Außenstehende und mit den Konventionen vertraute philippische Gemeindeglieder einzelne Elemente der Beziehungsform beurteilt haben könnten²⁶³ und worin Analogien zwischen Klientelverhältnis und Gemeindestrukturen bestanden haben? Jedenfalls weist das Verhältnis zwischen Paulus und den Philippern Gestaltungs- und Wesensmerkmale auf, die die Kategorien des Patronatswesens sprengen und auf andere Impulse zurückgehen müssen bzw. gar das Modell als solches in Frage stellen. Selbst wenn zugestanden wird, dass Paulus in seinen Formulierungen die soziale Realität des römischen Patronats vor Augen hatte, so fällt doch weit stärker ins Gewicht, dass er offensichtlich die Gruppenidentität der christlichen Gemeinde in zutiefst „unrömischer“ Weise formen wollte. Mit der geradezu subversiven Forderung *μόνον ἄξιως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε* (Phil 1,27) stellt er sich und die Gemeinde außerhalb der *Romanitas* Philippis, außerhalb des *Imperium Romanum*.²⁶⁴

6 Vereinswesen

Im zivilen Bereich prägt die Patronatsstruktur das allseits gegenwärtige Vereinswesen. Der Vereinspatron gründet den Verein, lässt ihm Gründungskapital zukommen, leitet ihn, steht ihm als Autorität gegenüber, sorgt für stetigen Geldfluss und/oder stellt in seinem Haus Versammlungsräume zur Verfügung. Vereine können definiert werden als „groups ,of men and/or women organized on the basis of freely chosen membership for a common purpose“.²⁶⁵

²⁶⁰ Vgl. z. B. T. Y. MULLIN, *Visit Talk in the New Testament Letters*, CBQ 35 (1973), 350–358.

²⁶¹ BORMANN, *Philippi* (s. Anm. 2), 210.

²⁶² BORMANN, *Philippi* (s. Anm. 2), 208.

²⁶³ Vgl. M. BOCKMUEHL, *Rez. von L. Bormann, Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus*, JThSt 47 (1996), 232–239 (238).

²⁶⁴ Vgl. hierzu PILHOFER, *Philippi I* (s. Anm. 20), 135 mit Verweis auf R. MACMULLEN, *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge 1966. Vgl. auch den Beitrag von Eva Ebel im vorliegenden Band.

²⁶⁵ ASCOUGH, *Paul's Macedonian Associations* (s. Anm. 59), 3 Anm. 9 (dort weitere Definitionsvorschläge). Kloppenborg und Ascough unterscheiden zwischen den folgen-

Mit dem Thema „Vereine“ eröffnet sich ein pulsierendes und kaum mehr zu überschauendes Forschungsfeld. Die Gegenüberstellung von paganem Vereinswesen und frühchristlichen Gemeindeformen ist jedoch keineswegs neu, sondern erlebte bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jh. eine erste Blütezeit.²⁶⁶ Während in dieser Phase, für die v. a. die Namen von Edwin Hatch und C. F. G. Heinrici stehen,²⁶⁷ insbesondere über strukturelle Parallelen zwischen Vereinen und Gemeinden gemutmaßt wurde, richtet sich das Forschungsinteresse derzeit darauf, „die christlichen Gemeinden in den Markt der religiös-geselligen Möglichkeiten der Antike einzuzichnen und so das Profil der Gemeinschaft der Christinnen und Christen herauszuarbeiten.“²⁶⁸ Dabei lässt sich ein „phänomenologischer“ von einem „lokalgeschichtlichen“ Zugang unterscheiden. Entweder werden spezifische soziale Ausdrucksformen oder Rituale im christlichen Zusammenleben (z. B. die Mahlgemeinschaft) mit Phänomenen des Vereinswesens ins Gespräch gebracht²⁶⁹ oder aber man nimmt eine einzelne frühchristliche Schrift in den Blick und interpretiert die darin zutage tretende Lebenswirklichkeit der betreffenden Gemeinde(n) im Lichte des Vereinswesens.²⁷⁰

6.1 Quellenmaterial

Für die Frage nach dem Verhältnis des Paulus zur Gemeinde in Philippi verspräche der „lokalgeschichtliche“ Zugang den größten Ertrag, doch sind aus Philippi nicht genügend Inschriften erhalten, die einen sinnvollen, rein lokalgeschichtlichen Vergleich mit der philippischen Gemeinde erlauben würden. Jeder komparatistische Ansatz ist auf Quellen aus anderen Gegenden des römischen Reiches angewiesen und arbeitet mit der Prämisse, dass einzelne Aspekte sinnvoll *per analogiam* auf das Vereinswesen an einem anderen Ort bezogen werden können. Die wenigen Dokumente, die hier nun präsentiert werden, sind ausgewählt in Hinsicht auf die Frage, ob und inwieweit Elemente des Vereinswesens die Beziehung zwischen Paulus und der Philippergemeinde zu erhellen vermögen. Die viel umfassendere

den Vereinsformen: cultic, professional, immigrant, domestic, and neighborhood (KLOPPENBORG / ASCOUGH, *Greco-Roman Associations* [s. Anm. 59], V).

²⁶⁶ So E. EBEL, *Mit vereinten Kräften Profil gewinnen. Antike Vereine und frühe christliche Gemeinden – ein lohnender Vergleich*, VF (2010), 71–79 (72).

²⁶⁷ Vgl. die folgenden forschungsgeschichtlichen Studien: T. SCHMELLER, *Zum exegetischen Interesse an antiken Vereinen im 19. und 20. Jahrhundert*, in: A. Gutsfeld / D.-A. Koch (Hg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien*, STAC 25, Tübingen 2006, 1–19; D.-A. KOCH / D. SCHINKEL, *Die Frage nach den Vereinen in der Geistes- und Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des zeitgenössischen Vereinswesens und der ‚Wende‘ in der protestantischen Theologie nach 1918*, a. a. O., 129–148.

²⁶⁸ EBEL, *Mit vereinten Kräften* (s. Anm. 266), 72.

²⁶⁹ So z. B. SCHMELLER, *Hierarchie und Egalität* (s. Anm. 251).

²⁷⁰ Vgl. EBEL, *Mit vereinten Kräften* (s. Anm. 266), 72. Ebels eigene Dissertation lässt sich in diese Kategorie einordnen, insofern sie die korinthische Gemeinde und ihre Probleme „im Spiegel griechisch-römischer Vereine“ zu verstehen versucht (E. EBEL, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine*, WUNT 2/178, Tübingen 2004).

Frage, wie das Verhältnis von Vereinen und frühchristlichen Gemeinden zu bestimmen ist, bleibt weitgehend außer Acht.

Eine „missionarische“ Kultgründung in Opos: IG X/2.1 255

Eine makedonische Inschrift (IG X/2.1 255²⁷¹) aus dem 1./2. Jh. v. Chr. berichtet, dass Serapis einem gewissen Xenainetos zweimal im Traum erschienen sei (vgl. Apg 16,9–10) und ihn eindringlich ermahnt habe, seinem politischen Rivalen Eurynomos die Nachricht zukommen zu lassen, ein Serapeion in Opos, einer Stadt in der östlichen Lokris (Nordküste des Korinthischen Golfs), zu gründen. Als Xenainetos nach seinem zweiten Traumerlebnis erwachte, fand er einen (versiegelten) Brief unter seinem Kissen. Den händigte er nach seiner Rückkehr nach Opos an Eurynomos aus und setzte ihn mündlich über seine Vision ins Bild. Die Übereinstimmung zwischen Visionsbericht und Briefinhalt überzeugte Eurynomos. Er fügte sich dem Willen der Götter, „empfang“ (ὕπεδέξατο) Serapis und Isis und verschaffte ihnen Gastrecht im „Haus“ (οἶκος) der Sosinike, die ihrerseits die Götter in den ‚Pantheon‘ ihrer Hausgötter aufnahm und ihnen als erste ‚Hohepriesterin‘ Opfer darbrachte. Nach der Kultgründung in Opos wurde die Begebenheit wohl im 3. oder 2. Jh. v. Chr.²⁷² in einer Inschrift dokumentiert und eine Kopie der Inschrift nach Thessalonich verbracht, wo die Begebenheit in die örtlichen Kultradtition aufgenommen wurde. Die vorhandene Inschrift stellt ein Duplikat aus dem 1./2. Jh. n. Chr. dar und wurde im Serapeion in Thessalonich aufgestellt. Der Text wurde als „fully pagan ‚missionary‘ text“ bezeichnet.²⁷³ „The story is a typical example for the missionary style of the Egyptian religion, where the god himself initiates the movement of his cult to new areas.“²⁷⁴ Die Inschrift belegt überdies „translocational links“ zwischen zwei geographisch weit auseinanderliegenden Vereinen.²⁷⁵ Die Legende lässt die Gründung des

²⁷¹ Vgl. KLOPPENBORG / ASCOUGH, *Greco-Roman Associations* (s. Anm. 59), 357–362 (mit ausführlicher Literatur); J. C. HANGES, *Paul, Founder of Churches. A Study in Light of the Evidence for the Role of „Founder-Figures“ in the Hellenistic-Roman Period*, WUNT 292, Tübingen 2012, 248–259.

²⁷² KLOPPENBORG / ASCOUGH, *Greco-Roman Associations* (s. Anm. 59), 360.

²⁷³ So J. G. COOK, P⁵⁰ (*P. Yale I 3*) and the Question of Its Function, in: T. KRAUS / T. NICKLAS, *Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach*, TENTS 5, Leiden 2010, 115–128 (124 Anm. 64).

²⁷⁴ H. KOESTER, *Archaeology and Paul in Thessalonikē*, in: ders., *Paul and His World. Interpreting the New Testament in Its Context*, Minneapolis 2007, 38–54 (51). Vgl. ASCOUGH, *Paul’s Macedonian Associations* (s. Anm. 59), 34; HANGES, *Paul, Founder of Churches* (s. Anm. 271), 25 („the personal call of the deity, by vision, dream, or oracle, is the long-established *sine qua non* of the Greek narrative genre of the foundation-legend and of the paradigm of the founder-figure“).

²⁷⁵ ASCOUGH, *Paul’s Macedonian Associations* (s. Anm. 59), 97.

Kultvereins im Serapeion in Thessalonich beginnen (Traumerlebnis) und mündet am Ende in der Erinnerung des Geschehens in Thessalonich. Schließlich zeigt die Inschrift, dass in Kultvereinen Frauen hohe Leitungsämter innehatten.

Finanzielles Engagement in Vereinen

Die Zugehörigkeit zu einem Verein ging mit einem teils erheblichen finanziellen Einsatz einher, dessen Motivation und Ziel vielfältig sein konnten. Eine Inschrift aus dem 2. Jh. n. Chr., die stellvertretend für etliche verwandte Inschriften zitiert sei,²⁷⁶ erwähnt eine Thrakerin namens Manta, deren Kind im Alter von 26 Jahren verstorben ist. „Manta ihrem eigenen Kind Soudios ... zum Andenken. Ich hinterlasse den Kalpapuritanischen Totengräbern (?) 150 Denare. Sie sollen einmal im Jahr am Rosalienfest opfern.“²⁷⁷ Von den Zinsen der Stiftung sollen die Ausgaben für das jährliche Fest der Rosen (*rosalia*) bestritten werden.²⁷⁸ In Philippi stand das Rosalienfest in Verbindung mit dem Dionysoskult: „Die Stiftungen werden dem Mysten des Dionysos überwiesen, der Mysterienverein soll die Rosalien begehen und jährlich am Grab des Stifters ein Rosalienmahl abhalten.“²⁷⁹

Ein weiteres Beispiel sind vier den Silvanuskult betreffende Inschriften, die auf der Akropolis von Philippi gefunden wurden. Darunter befinden sich aus dem 2. Jh. n. Chr. eine Mitgliederliste der Silvanusverehrer sowie eine Liste mit Spendern.²⁸⁰ Unter den *cultores Silvani* finden sich Sklaven, Freigelassene und Freie, wohingegen die städtische Elite nicht vertreten zu sein scheint. „Trotz der stattlichen Mitgliederzahlen geht es hier mehr als bescheiden zu.“²⁸¹ Dennoch verwaltete der Verein beträchtliche Geldsummen, welche von den Mitgliedern angelegt wurden. Im Falle des Silvanusvereins hatte ein gewisser Publius Hostilius Philadelphus die Rolle

²⁷⁶ Vgl. die Aufzählung bei PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 20), 220.

²⁷⁷ PILHOFER, Philippi II (s. Anm. 59), 29; vgl. 28–31: „Inschrift der Μάντα (029/G215)“ (mit Literatur und Kommentar); KLOPPENBORG / ASCOUGH, Greco-Roman Associations (s. Anm. 59), 33.

²⁷⁸ PILHOFER, Philippi II (s. Anm. 59), 31: „Die hier verfügte Stiftung ist für Philippi spezifisch. Sie hängt aufs engste mit dem Rosalienfest zusammen.“

²⁷⁹ M. P. NIELSSON, Das Rosenfest, in: ders., *Opuscula selecta linguis anglica, francogallica, germanica conscripta*, Band 1, Lund 1951, 311–329 (325) (zitiert bei PILHOFER, Philippi I [s. Anm. 20], 104).

²⁸⁰ Zu den Silvanusinschriften insgesamt vgl. PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 20), 108–113; KLOPPENBORG / ASCOUGH, *Greco-Roman Associations* (s. Anm. 59), 315–324. Zu der Spenderliste (164/L001) vgl. PILHOFER, Philippi II (s. Anm. 59), 205–210 (Übersetzung 207f.). Daneben EBEL, *Attraktivität* (s. Anm. 270), 51–53, 226f.

²⁸¹ PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 20), 109. Auf den Listen finden sich über 100 Namen.

des „Kassenwarts“ inne²⁸² und trug überdies die Kosten für die genannten Listen; auch hat er „für die zum Heiligtum Heraufsteigenden auf eigene Kosten den Felsen herausgehauen“ – also eine Art Treppe angelegt. Unter den Spenden, die dem *collegium* durch die Mitglieder zugeflossen sind, befinden sich sowohl Sachleistungen (z. B. 400 Dachziegel) als auch Geldbeträge von 15 bis 250 Denaren.

Unter Berufung auf die genannten und einen reichen Fundus weiterer Inschriften mehren sich nun in jüngster Zeit die Stimmen, die Analogien zwischen Vereinen und frühchristlichen, paulinischen Gemeinden erkennen und die paulinische Mission als die Aktivität einer „Gründerfigur“ erweisen wollen. Der Philipperbrief wird dabei als ein Dokument gelesen, das die Beziehungsstruktur Patron-Verein voraussetzt und das dem „Vereinsgründer“ Paulus dazu dient, die Geschicke und das Verhalten seiner „Gründung“ lenken.²⁸³

6.2 Paulus als Vereinsgründer

Richard S. Ascough

In seiner 1997 abgeschlossenen, aber erst 2003 veröffentlichten Dissertation „Paul’s Macedonian Associations“²⁸⁴ hat sich Richard Ascough folgendes Programm vorgenommen: „This book attempts to summarise the nature of voluntary associations in antiquity and to raise and address a number of problematic areas for using the associations to understand the formation of Christian community, particularly Pauline communities.“ (13).

Ascough macht zunächst auf den bereits notierten forschungsgeschichtlichen Sachverhalt aufmerksam, dass bereits im 19. Jh. mit großer Intensität an einem Vergleich zwischen christlichen Gemeinden und antiken Vereinen gearbeitet wurde, dieser Weg dann aber wieder abgebrochen wurde – zum einen, weil das Quellenmaterial nur schwer zugänglich war (18 Anm. 21) und zum andern, weil der jüdische Synagogenverband als Grundmodell des Vergleichs dominierte (1f.). Bekanntlich ist Ascough dem Missstand, dass große Teile des relevanten Materials verstreut und ungeordnet vorliegen, mittlerweile selbst begegnet. Zusammen mit seinem Doktorvater John Kloppenborg veröffentlichte er jüngst den ersten einer auf drei Bände angelegten Reihe mit einer Auswahl an Inschriften und Papyri zum griechisch-römischen Vereinswesen. Aus Makedonien enthält der Band 21 Texte.²⁸⁵ Was die Bedeutung der Synagoge für die Gestaltwerdung frühchristlicher Ge-

²⁸² PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 20), 111.

²⁸³ Vgl. auch den Aufsatz von Markus Öhler in diesem Band.

²⁸⁴ ASCOUGH, Paul’s Macedonian Associations (s. Anm. 59). Schon davor ist Ascough mit Arbeiten zum Vereinswesen und zu den Verbreitungsbedingungen des Christentums hervorgetreten: vgl. u. a. R. S. ASCOUGH, What are They Saying about the Formation of Pauline Churches?, New York 1998.

²⁸⁵ KLOPPENBORG / ASCOUGH, Greco-Roman Associations (s. Anm. 59), 295–378. Die Herausgeber beschränken sich bewusst auf diejenigen Inschriften, die für die organisatio-

meinden angeht, so betont Ascough, dass er für das 1. Jh. (gegen das Zeugnis der Apostelgeschichte) nicht mit der Existenz von Synagogen in Makedonien rechnet und damit auch nicht mit ihrer formativen Kraft bei der Entstehung der Gemeinde in Philippi.²⁸⁶

Ascough versucht den Nachweis zu erbringen, dass die Gemeinde in Philippi am besten in Analogie zu einem Kultverein zu verstehen sei (110–161): „Overall if the Philippian community is to be classified as analogous to a voluntary association, it is the religious associations rather than the professional associations that makes the best analogue“ (161).²⁸⁷ Außenstehende Betrachter hätten die Gemeinde als einen solchen Verein wahrgenommen, und auch die Organisationsstruktur und Praxis der Gemeinde seien einem kultischen Verein vergleichbar (114).

Die Marktplatzrhetorik im Philipperbrief lasse darauf schließen, dass sich die Philippergemeinde primär aus Handwerkern und Händlern zusammensetze („lower ranks“, „lower status“, 128f.), denn Eliten hatten für das Kleingewerbe nicht viel übrig (121). Die Terminologie, mit der die Leitungsstruktur beschrieben wird – ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (Phil 1,1) – sei so gewählt, dass sie unmittelbar an das Vereinsdenken anschlussfähig war (131). Und da Frauen regelmäßig leitende Ämter in den Vereinen bekleideten (31.34f. u. ö.), sei es auch nicht verwunderlich, dass sie auch in der Gemeinde in Philippi herausragende Rollen innehatten (vgl. Phil 4,2–3) (134). Eine weitere Analogie sieht Ascough im Gebrauch von Freundschaftsterminologie (139f.), und den Begriff κοινῶνία im Philipperbrief assoziiert er mit der gebräuchlichen Vereinsbezeichnung τὸ κοινόν (142). Die Rede vom „Zins“ (vgl. Phil 4,17) und von finanziellen „Einlagen“ finde ebenso einen Widerhall in Vereinsinschriften (150f.) wie der Brauch, den Gründer mit Geldzuwendungen zu bedenken (152f.) – nur dass Paulus von der Regel abweiche, da er das Geld auch zugunsten anderer Gemeinschaften verwende. Seine eigenartig zurückhaltende Reaktion auf die Unterstützung durch die Philipper erklärt Ascough so, dass Paulus sich als Gründer der Gemeinde und als ihr Patron nicht in die Rolle des Klienten drängen lassen durfte, denn das würde ihn in die merkwürdige Lage versetzen, der Gemeinde Ehre erweisen zu müssen. Die Rollen würden dadurch vertauscht. Um das zu vermeiden, bezeichne er die Gabe als „Ge-

rische und strukturelle Gestalt frühchristlicher Gemeinden von Bedeutung sind. „Without aspiring to a comprehensive publication of inscriptions, the present volume aims at a representative selection which illustrates the variety of types of associations, their activities, leadership structures, membership profiles, recruitment strategies, and finances“ (VII).

²⁸⁶ Vgl. den „Appendix: Jewish Communities in Macedonia“ (ASCOUGH, Paul’s Macedonian Associations [s. Anm. 59], 191–212).

²⁸⁷ Anders dagegen die Gemeinde in Thessalonich, die eine größere Nähe mit einer berufsständischen Vereinigung aufweise (ASCOUGH, Paul’s Macedonian Associations [s. Anm. 59], 162–190).

schenk“ (δόμα) (Phil 4,17), ohne ihren finanziellen Charakter durchsichtig zu machen (154–156).

Die weitreichendste Konsequenz der Arbeit Ascoughs betrifft die Frage der weithin angenommenen lokalen Begrenzung griechisch-römischer Vereine. Ascough bestreitet diese Annahme und stellt ihr eine Doppelthese entgegen:

„[S]ome voluntary associations in antiquity had translocal links *and* ... Christianity was more locally based than is often assumed. Thus, both Christian congregations and voluntary associations were locally based groups with limited translocal connections. By establishing this, what is often thought to be the greatest obstacle to the use of the associations as an analogy for early Christianity will be overcome...“ (93).²⁸⁸

James Constantine Hanges

In seinem monumentalen Buch „Paul, Founder of Churches“ (2012),²⁸⁹ das auf den Philipperbrief allerdings nur beiläufig eingeht, äußert James Hanges seine grundlegende Zustimmung zum komparativen Ansatz Ascoughs und der „Toronto School“ (27 Anm. 78) und reformuliert deren These in zugespitzter Form: „[T]he emic categorization of early Christian groups was unequivocal inclusion among traditional Greco-Roman voluntary cult associations“ (7 Anm. 21). Er sieht durch Ascoughs Arbeit v. a. die These widerlegt, dass sich das Christentum gegenüber den Vereinen durch seine Universalität und Translokalität auszeichne.²⁹⁰ Seine eigene Fragestellung richtet sich nun auf die Rolle von Gründerfiguren in paganen Kultvereinen, und er vergleicht sie mit der Rolle des Paulus. Paulus habe sich bewusst ein aus der hellenistischen Religiosität vertrautes Rollenmodell angeeignet und seine Funktion in der Linie eines Kultvereingründers verstanden (17). Eine solche Gründerfigur vereine zahlreiche Eigenschaften und Aktivitäten auf sich, von denen jedoch die Verbreitung des Kultes herausrage („transferer of cult“, 51.165.397).

Auf der Grundlage ausgewählter Kultgründungslegenden rekonstruiert Hanges ein übergreifendes Erzählmuster: Die Gestalt des Gründers wird von der Gottheit ausgewählt (häufig durch eine Traumvision), dieser tritt als „gefährlicher, fremder Wanderprediger“ seine Mission an (378), legitimiert die Existenz des neuen Kultes und agiert als dessen Bewahrer (259). An diesem Muster habe auch Paulus sein Rollenverständnis ausgerichtet:

²⁸⁸ Vgl. ausführlich R. S. ASCOUGH, *Local and Translocal Relationships among Voluntary Associations and Early Christianity*, JECS 5 (1997), 223–241.

²⁸⁹ HANGES, *Paul, Founder of Churches* (s. Anm. 271).

²⁹⁰ Vgl. HANGES, *Paul, Founder of Churches* (s. Anm. 271), 25 Anm. 72, 38 Anm. 126, 44 Anm. 146, 253 Anm. 341 mit Verweis auf IG X/2.1 255, 416 Anm. 136.

„Finding his way through a colonized, multi-layered world of competing hegemonies, we have seen the apostle Paul found, legitimize and contest the identity of, order and manage his ἐκκλησία in ways not only consistent with the ubiquitous pattern exhibited in the formation of other cultic institutions of the period, but in ways that reveal his own awareness that these patterns simply reflect the way things are done in his world“ (451).

6.3 Kritische Würdigung

Vereine sind in der hellenistisch-römischen Welt allgegenwärtig. Ohne Frage waren Paulus und die Philipper mit dem Vereinswesen und -leben vertraut. Sie prägten das städtische Leben der *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, und Paulus kam auf seinen Reisen mit den vielfältigsten Ausprägungen von Vereinen in Berührung. Die genannten Arbeiten vermögen interessante terminologische und sachliche Überschneidungen zwischen frühchristlichen Gemeinden und Vereinen herauszustellen.

Mit Blick auf den Philipperbrief sind exemplarisch zu nennen die Sprache des Marktes und der Finanzwelt (z. B. „Einlagen“ zur Förderung des gemeinsamen „Vereinsziels“), Freundschaftsterminologie, Begriffe zur Leitungsstruktur (ἐπισκοπος, διάκονος), die Mitgliedschaft und Leitungsverantwortung von Frauen sowie die Rolle des von Gott eingesetzten Gründers, der die „Kultradition“ bewahrt, weiterreicht und eine Vorbildfunktion einnimmt.²⁹¹ Zur paulinischen Formel vom „Geben und Nehmen“ (Phil 4,15) hat v. a. Peter Pilhofer eindrückliches Material zusammengetragen,²⁹² das deutlich macht, dass sich der λόγος δόσεως καὶ λήψεως „in allen Bereichen der Gesellschaft der Kolonie [findet]. Man geht nicht zu weit, wenn man ihn als ein konstitutives Prinzip dieser Gesellschaft bezeichnet. Er ist den Gliedern der Gemeinde in Philippi mithin von Kindesbeinen an vertraut.“²⁹³ Eine Hinwendung zum Christentum hatte „notwendigerweise auch eine Umorientierung des finanziellen Engagements zur Folge. Als Christ investiert man nicht in den Brunnen am Forum und nicht in den Tempel der Silvanusfreunde.“²⁹⁴ Schließlich belegen einzelne Inschriften, dass manche Vereine (Dionysiasen, Isis- und Serapiskollegien) nicht nur auf einen Ort begrenzt waren, sondern auch überregionale Verbindungen pflegten.

An dieser Stelle muss jedoch die kritische Rückfrage an das Paradigma des Vereins einsetzen. Sie thematisiert (1.) die immer noch virulente Frage nach der strukturellen Vergleichbarkeit von frühchristlichen Gemeinden und griechisch-römischen Vereinen, u. a. mit Blick auf ihre translokalen

²⁹¹ Zur Vorbildfunktion der Gründerfigur vgl. die Hinweise von Markus Öhler im vorliegenden Band.

²⁹² PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 20), 148. Pilhofer stellt infrage, dass die kommerzielle Sprache im Rahmen des Freundschaftsdiskurses zu interpretieren sei. „[G]eht es hier wirklich um φιλία? Gewiß ist die Kategorie ‚Freundschaft‘ nicht völlig unangebracht, aber weder aus der Sicht des Paulus noch aus der Sicht der Christen in Philippi erfaßt sie das Wesentliche.“

²⁹³ PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 20), 151.

²⁹⁴ PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 20), 152.

Bezüge, (2.) die Rolle des Gemeindegründers Paulus und (3.) die formative Kraft der neuartigen christlichen Botschaft.

1. Selbst wenn der Nachweis erbracht ist, dass Vereine auch überregional vernetzt sind, so steht diese Form der Translokaliät doch im Kontrast zu dem überregionalen Verbund der christlichen Gemeinden. Er geht zurück auf die „bewusst transnationale, transkulturelle und schichtenübergreifende mitgliederwerbende Mission des frühen Christentums,“ die „in ihrem Ausmaß, ihrer Geschwindigkeit und ihrem Erfolg in der Antike ohne Analogie“ ist.²⁹⁵ Paulus hatte hier maßgeblichen Anteil, gerade weil er seine Mission mit einer klaren strategischen Dimension betrieb. Die universale Perspektive und die Dynamik der paulinischen Missionstätigkeit widerstrebt der Vorstellung, er habe sich mit der Rolle eines lokalen Vereinspatrons identifiziert, und die These dass Paulus in einer translokal angelegten „Vereinsgründungskampagne“ hier (Philippi) einen kultischen, dort (Thessalonich) einen berufsständischen Verein gründete und sich dann als Patron dieser seiner Gründungen verstand, überzeugt noch weniger. Letztlich bleibt die überregionale Struktur des frühen Christentums eine „singuläre Erscheinung im Rahmen der in der *Colonia Iulia Augusta Philippensis* sonst vertretenen Kulte.“²⁹⁶ Die Ausschau nach „ready analogies“²⁹⁷ zwischen Philippergemeinde und Verein, zwischen Paulus und Vereinsgründer mag dazu verleiten, Korrespondenzen überzuinterpretieren und Differenzen zu übersehen. Es ist hier nicht nötig, alle Aspekte zu wiederholen, die christliche Gemeinden von antiken Vereinigungen strukturell unterschieden. Erinnerung sei jedoch an die markantesten Wesenszüge frühchristlicher Gemeinschaftsbildung, die alle mit der neuartigen Botschaft der Christen zusammenhängen: Der Beitritt zur Gemeinde war anders als bei den Vereinen nicht mit finanziellen Hürden verknüpft, Status- und Geschlechtergrenzen wurden programmatisch in Frage gestellt und zumindest im Ansatz überwunden, die Sozialbeziehungen in den Gemeinden erreichten eine außerordentliche Intensität und Verbindlichkeit²⁹⁸ und schlossen die Mitglieder „in eine umfassende und exklusive Lebensgemeinschaft“ ein,²⁹⁹ die auch finanziellen Einsatz mit sich brachte. Was die „Translokaliät“ der paulinischen Gemeinden angeht, so liegt es

²⁹⁵ SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 8), 161.

²⁹⁶ PILHOFER, Philippi I (s. Anm. 20), 138. Pilhofer veranschaulicht diese These anhand dreier Kultvereinigungen: die Verehrer des Thrakischen Reiters, die Anhänger des (griechischen) Dionysos und die Anhänger des (römischen) Silvanus. Vgl. noch T. SCHMELLER, Neutestamentliches Gruppenethos, in: J. Beutler (Hg.), Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament, QD 190, Freiburg i. Br. 2001, 120–134.

²⁹⁷ ASCOUGH, Paul's Macedonian Associations (s. Anm. 59), 3.114.190.

²⁹⁸ BORMANN, Philipperbrief (s. Anm. 2), 269f.

²⁹⁹ SCHMELLER, Hierarchie und Egalität (s. Anm. 251), 17.

m. E. näher, an eine Analogie zur Synagoge (und zu philosophischen Schulen) zu denken als an eine Nähe zum Vereinswesen.

Mehrfach stellt Ascough klar, dass es ihm keineswegs darum gehe, das Judentum und seine Prägekraft bei die Entstehung der paulinischen Gemeinden „herabzusetzen“,³⁰⁰ doch so recht mag man ihm das nicht abnehmen. Paulus jedenfalls macht in Ascoughs Darstellung den Eindruck, als ob er seine jüdische Herkunft und Bildung gänzlich hintanstellt oder gar verleugnet und sich die sprachlichen und strukturellen Gepflogenheiten des philippischen Vereinsdenkens restlos aneignet. Zu hinterfragen ist auch Ascoughs negative Beurteilung der historischen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte. Um den dominanten Einfluss des Vereinswesens auf die Herausbildung der christlichen Gemeindestruktur herauszustellen, muss er den jüdischen möglichst gering halten; die lukanische Berichterstattung wird ihm historisch wertlos, gerade auch, was die Existenz jüdischer Gemeinschaften im mazedonischen Raum angeht. Diese negative Einschätzung der Apostelgeschichte, die für seine These nicht unbedeutend ist, entspricht nicht dem aktuellen Diskussionsstand zur Apostelgeschichte.³⁰¹ Um seine Argumentation zu stärken, konstruiert Ascough einen scharfen Gegensatz zwischen Verein und Synagoge, so dass es ihm gar nicht in den Sinn kommen kann, dass es auch zwischen Diasporasynagogen und Vereinen einander korrespondierende Organisationsstrukturen und Praktiken gegeben hat.³⁰²

2. Auch im Blick auf das Verhältnis des Gemeindegründers Paulus³⁰³ zu den Philippern fallen Besonderheiten ins Auge, die nicht aus dem Vereinsmodell ableitbar sind und ebenfalls von den christologischen Grundanschauungen motiviert sind: Bereits genannt wurde die ausgeprägte

³⁰⁰ Vgl. z. B. ASCOUGH, Paul's Macedonian Associations (s. Anm. 59), 1.133 Anm. 104.191 („disparage“).

³⁰¹ Zur Begründung verweist er lediglich auf die Arbeiten von Haenchen und Lüdemann (ASCOUGH, Paul's Macedonian Associations [s. Anm. 59], 192 Anm. 4). Vgl. die differenzierte Sicht bei D. MARGUERAT, Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte, AThANT 92, Zürich 2011, 15–31.

³⁰² Z. B. legt Ascough den Sachverhalt, dass die Bezeichnungen ἐπίσκοποι und δάκονοι (Phil 1,1) auch in den Vereinen gebräuchlich sind, einseitig dahingehend aus „that at Philippi the leadership structure of the Christian community has adopted nomenclature that would immediately be understood in light of its use among voluntary associations“ (ASCOUGH, Paul's Macedonian Associations [s. Anm. 59], 131). Dabei berücksichtigt er nicht ausreichend, dass „beide Bezeichnungen weit über christliche Gemeinden und antike Vereine hinaus verbreitet [sind]“ (so C. STENSCHKE, Rezension von R. S. Ascough, Paul's Macedonian Associations und E. Ebel, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden, NT 53 [2011], 300–306 [302]) und dass Paulus – ihm vielleicht mehr als den Philippern – auch der jüdische Verwendungszusammenhang vor Augen stand. Zur Verhältnisbestimmung Verein – Synagoge – Philosophenschule vgl. z. B. BARCLAY, Introduction (s. Anm. 6), 14: „Jewish communities in the Diaspora constituted a form of ethnic ‚association‘... Pauline assemblies ... bore some resemblance to Jewish associations... In fact, we might say, they are most like Diaspora synagogues at the point where both assemblies and synagogues were most like philosophical schools.“

³⁰³ Nicht reflektiert wird übrigens der Umstand, dass die christliche Gemeinde in Philippi nach Ausweis von Apg 16 drei Gründer (Vereinspatrone?) hat: Paulus, Silas und Timotheus.

Missionstätigkeit des Paulus, die in keinem Vereinstext eine Parallele findet, auch nicht in einem „missionary“ text“ wie dem eingangs erwähnten. Hinzu kommt, dass Paulus zwar mehrfach seine göttliche Legitimierung betont – auch im Philipperbrief (vgl. bereits im Präskript: δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ), zugleich aber unmissverständlich klar macht, dass nicht er für das (eschatologische!) Geschick seiner Gründung verantwortlich ist, sondern Gott (Phil 1,6); eine solche vermittelnde Funktion ist für einen Vereinsgründer nicht vorgesehen. Des Weiteren ist zwar zutreffend, dass Paulus in Analogie zum Selbstverständnis einer Gründerfigur in das Gemeinschaftsleben eingreift und sich zum Vorbild stilisiert. Doch erfolgt dies im Falle des Paulus aus der Distanz mittels Briefen, und es geht Paulus nicht darum, durch das Wohlverhalten der Philipper sein patronales Prestige zu mehren, sondern um die δόξα θεοῦ πατρὸς (2,11; vgl. 1,11). Paulus verbindet sich mit den Philippern im Anliegen, durch den Anschluss an Jesus Christus und zugunsten der Gemeinschaft freiwillig auf Ehre zu verzichten. Ein solches Ansinnen musste seinen Adressaten „weitgehend fremd“ anmuten.³⁰⁴ „[It] presupposes a wholesale inversion of the relational orientation of the dominant culture.“³⁰⁵ Auch der Umstand, dass ein „Gründer“ auf die finanziellen Zuwendungen seiner Gründung angewiesen ist, kommt einer Umkehrung der gängigen Praxis gleich, da sich eigentlich der Vereinspatron um die finanzielle Ausstattung des Vereins kümmert.

Dass Paulus verklausuliert vom δόμα (4,17) spricht, um dem Anschein eines Rollentausches innerhalb des Patron-Klient-Verhältnisses zu entgehen, ist wenig plausibel. Fast schon kurios ist der Versuch, auch Phil 3,9 vor dem Hintergrund des Vereinswesens zu verstehen: Ein gemeinschaftsorientierter Vereinspatron strebe die Tugend der δικαιοσύνη an; als Gefangenem seien Paulus die Hände gebunden, so dass er keine „eigene Gerechtigkeit“ erweisen kann und auf die Gerechtigkeit angewiesen ist, die „von Gott“ kommt.³⁰⁶

3. Im Resultat stehen die spezifischen Wesenszüge der christlichen Gemeinschaft aus der Sicht der vereinserfahrenen Philipper für eine Neukonfiguration ihres Wertesystems: Sie zeigt sich in der kultischen Verehrung einer jüdischen Gottheit, die alle göttlichen Merkmale preisgab und einen schändlichen Tod starb, und in der Hochachtung einer Gründerfigur, die einen unehrenhaften Ruf genoss, gegen die es auch in Philippi zu Maßnahmen gekommen war (vgl. 1Thess 2,2; Apg 16,19–24), die finanziell am Troph seiner Unterstützer hängt und die mit Ausnahme von einzelnen Be-

³⁰⁴ WOJTKOWIAK, *Christologie und Ethik* (s. Anm. 35), 155.

³⁰⁵ J. H. HELLERMAN, *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum*, SNTS.MS 132, Cambridge 2005, 129.

³⁰⁶ ASCOUGH, *Paul's Macedonian Associations* (s. Anm. 59), 156 Anm. 210 unter Berufung auf F. W. DANKER, *Benefactor. Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field*, St. Louis 1982, 669.

suchen durch Abwesenheit glänzt.³⁰⁷ Äußern sich in diesen Wesenszügen lediglich Variationen des Standardmodells, die nicht überinterpretiert werden dürfen? Stehen sie gar schlicht für den Wettbewerbsvorteil der Christen auf dem „Markt der religiös-geselligen Möglichkeiten“, der ihre Gruppe als einen neuen Kultverein für die Bevölkerung attraktiv erscheinen ließ? Mir scheinen sie durchaus etwas Neuartiges anzuzeigen, das nicht einfach lückenlos aus dem kulturell Vorfindlichen erklärbar wäre. In jedem Fall sollte die *differentia specifica* der christlichen Gemeinden vor einem allzu großen Optimismus warnen, der sich in Thesen wie den folgenden Ausdruck verschafft: dass sich die Christusgläubigen absichtsvoll in die Reihe der griechisch-römischen Vereine einordneten³⁰⁸ und ihr Gemeindeleben an der Struktur und Praxis der Vereine ausrichteten,³⁰⁹ oder dass Paulus entschlossen in die Rolle eines Vereinsgründers schlüpfte³¹⁰ und die Gemeinde in Philippi ausdrücklich in Analogie zu einem (kulturellen) Verein formte und leitete.

7 Zusammenfassung

Die vorliegende „Inventur“ und Auswertung einer über 35jährigen Forschungsphase konzentrierte sich auf ein Spezialproblem der sozialgeschichtlich interessierten Paulusexegese: dem Verhältnis des Apostels zu „seinen“ Philippern. Die am häufigsten herangezogenen und als Dialogpartner in Frage kommenden Quellen wurden mit Blick auf diese Sachfrage skizziert, die für den Verstehenshorizont relevanten sozialen Paradigmen analysiert und die wesentlichen Forschungsbeiträge besprochen. Am Ende soll der Ertrag der Studie in fünf Etappen zusammengefasst werden: (1.) zur sozialgeschichtlichen Fragestellung, (2.) die Vielschichtigkeit sozialer Phänomene, (3.) das Problem einliniger Erklärungsmodelle und (4.) eine Verhältnisbestimmung von Soziologie und Theologie. Den Schluss bildet (5.) ein knappes Resümee zur Ausgangsfrage nach dem Verhältnis zwischen Paulus und „seinen“ Philippern.

³⁰⁷ Nachdem Paulus die Philippergemeinde zusammen mit Silas und Timotheus auf der sog. Zweiten Missionsreise gegründet hatte (im Jahr 49/50 n. Chr.; vgl. Apg 16,11–40), besuchte er sie mindestens noch ein weiteres Mal, als er unterwegs nach Jerusalem war (vgl. Apg 20,6).

³⁰⁸ So HANGES, Paul, Founder of Churches (s. Anm. 271), 7 Anm. 21.

³⁰⁹ Vgl. KLOPPENBORG / ASCOUGH, Greco-Roman Associations (s. Anm. 59), 13: „Christ-groups did not originate or flourish in a cultural vacuum; given the density and distribution of associations throughout the Mediterranean, it is inevitable that Christ-groups came into contact with numerous associations and formed their polity and practices by imitating and adapting the practices they observed.“

³¹⁰ HANGES, Paul, Founder of Churches (s. Anm. 271), 17.

7.1 Zur sozialgeschichtlichen Fragestellung:
Vom „Hintergrund“ zum „Ökosystem“

Abraham Malherbe zeichnete jüngst die methodologische Entwicklung der religionsgeschichtlichen Erforschung des frühen Christentums anschaulich anhand von dominanten Forschungsparadigmen nach.³¹¹ Die lange Zeit vorherrschende Rede vom „Hintergrund“ des frühen Christentums wurde abgelöst durch die Begriffe „Umwelt“ bzw. „Kontext“, um deutlich zu machen, dass die antike Welt nicht lediglich die Bühne des frühen Christentums ist, auf der sich das Eigentliche abspielt. Während die Rede von der „Umwelt“ bzw. dem „Kontext“ des frühen Christentums der antiken Welt eine aktive, formative Rolle einräumt, bleibt es – so Malherbe – dennoch bei einem weitgehend statischen Bild. Er bevorzugt das Bild eines komplexen „Ökosystems“ (ecology), in dem die verschiedensten kulturellen, intellektuellen und sozialen Traditionen beheimatet sind, gemeinsamen Existenzbedingungen und denselben externen Einflüssen ausgesetzt sind, ihre eigene Dynamik entfalten und in vielfacher Weise miteinander interagieren.³¹² Mit einer solchen Sicht der Dinge wird der Anspruch obsolet, eindeutige genealogische Verhältnisbestimmungen oder eindeutige religionsgeschichtliche Ableitungen zwischen Texten, Traditionen oder sozialen Vollzügen zu konstruieren.³¹³

Die Kategorien der *societas*, der Freundschaft, der Wohltätigkeit, des Patronats und des Vereinslebens lassen sich m. E. als solche Elemente verstehen, die in ihrer je eigenen Geschichte, Integrität und Dynamik aufeinander bezogen sind. Frühchristliche Sozial- und Interaktionsformen stehen nicht isoliert, sondern sind Teil des antiken „Ökosystems“ und bilden darin wie alle kulturellen Phänomene ihr eigenes Profil heraus, indem sie Impulse aufnehmen und (mehr oder weniger reflektiert) verarbeiten. Hinsichtlich des paulinischen Verhältnisses zu den Philippern verdienen

³¹¹ Zum Folgenden vgl. MALHERBE, Introduction (s. Anm. 7), 3f.

³¹² MALHERBE, Introduction (s. Anm. 7), 4: „I use ecology ... as a concern ‚with the interrelationship of organisms and their environments‘“ (so nach der Definition des Merriam-Webster’s Collegiate Dictionary). „The point is, then, that we are dealing with an environment in which there is movement as particular elements, with their own integrity, are stimulated or react as they come in contact with similar or different elements that are responding to the same stimuli, or that they evolve within their context as they respond with an awareness of the larger environment.“

³¹³ Es ist aufschlussreich, wie Malherbe selbst seine ursprünglich stoische Kontextualisierung der paulinischen ἀνάρκεια-Figur (s. o.) revidiert: „I suggest, then, that the notion of ἀνάρκεια not be viewed in isolation or in light of a Stoic view, but that the range be extended to include various options proposed in the moral discourse of the day. That places Paul in his ecological environment, where he is one among other moralists. As they conceived of the virtue in terms of their own commitments, so does Paul make sense of it within his theological framework“ (MALHERBE, Introduction [s. Anm. 7], 7).

daher zwei Aspekte Beachtung: Erstens, die Komplexität der antiken sozialen Beziehungsformen und Konventionen, in welche die Gemeindebeziehungen des Paulus einzuzeichnen sind, und zweitens, die Unzulänglichkeit einliniger Herleitungen und Erklärungsmodelle für die Rekonstruktion seines Verhältnisses zu den Philippern.

7.2 Die Vielschichtigkeit sozialer Phänomene

Die Gliederung des vorliegenden Beitrags mag den Eindruck erwecken, dass sich die besprochenen sozialen und ethischen Paradigmen sowohl klar definieren als auch scharf voneinander abgrenzen lassen. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Gleichwohl ist die vorgenommene Unterscheidung sinnvoll, weil die einzelnen Phänomene je eigene Spezifika aufweisen und sich auf bestimmte antike Texte und dokumentarische Quellen berufen können. Eine *societas (unius rei)* ist eine vertragsbasierte Partnerschaft, mit dem zwei Teilhaber einen externen „Geschäftszweck“ verfolgen, das antike Freundschaftsverhältnis hingegen ein „Interaktionsverdichtungsmodell“,³¹⁴ das in seiner von Aristoteles, Cicero oder Seneca hochgehaltenen Idealgestalt statusgleiche Individuen in einer ethisch konnotierten und um ihrer selbst willen existierenden Gemeinschaft zusammenbindet.³¹⁵ Ein Patronatsverhältnis zeichnet sich dadurch aus, dass ein wohlhabender Mann „eine Gruppe von sozial niedriger gestellten Freien/Freigelassenen um sich schart und sie gegen Ehrbezeigung finanziell unterstützt.“³¹⁶ Das Benefizialwesen wiederum beschreibt Seneca als einen Austausch von Wohltaten, der aus freien Stücken erfolgt und in dem der Nutznießer zwar im Sinne des Gegenseitigkeitsethos in die Pflicht genommen wird, er aber die Gabe schon dadurch vergelten kann, dass er sie „mit guten Gedanken“ empfängt. Ein antiker Verein schließlich stellt ein durch Freiwilligkeit ausgezeichnetes, durch je eigene Regularien und Usancen organisiertes soziales Netzwerk dar („voluntary association“), das „Sozialformen und Ordnungsmuster von Haus und Stadt kombiniert“³¹⁷ und in dem ein kultisches Element konstitutiv ist.

Wie eng die genannten Phänomene im Gewebe antiker Sozialbeziehungen miteinander verflochten sind, mag am Beispiel der Freundschaft deutlich werden. Jede antike Freund-

³¹⁴ LUHMANN, Soziale Systeme (s. Anm. 162), 577.

³¹⁵ Vgl. das häufig zitierte Bonmot Friedrich Nietzsches: Freundschaft ist „[d]as Höchste, was die bewußte Ethik der Alten erreicht hat.“ F. NIETZSCHE, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 7: Nachgelassene Fragmente (hg. von G. Colli und M. Montinari), München/Berlin 1980, 25, (inkorrekt) zitiert u. a. bei METZNER, In aller Freundschaft (s. Anm. 143), 111.

³¹⁶ M. EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen, Das Urchristentum in seiner Umwelt 1, GNT 1.1, Göttingen 2012, 386.

³¹⁷ So z. B. EBNER, Stadt (s. Anm. 316), 190.

schaft stellt eine Austauschbeziehung dar, die sich aus dem gegenseitigen Geben und Nehmen von (möglichst gleichwertigen) Wohltaten nährt. Sie kann aber auch (vorübergehend) die Gestalt einer Patron-Klient-Beziehung annehmen, etwa dann, wenn eine Seite die erwiesene Gunst nicht mehr mit ebenbürtigen Gegenleistungen erwidern kann. Oder es kann eine Patron-Klient-Beziehung auf Freundschaft hin angelegt sein, wenn sich beispielsweise „junge Männer am Beginn ihrer Karriere unter die Protektion eines älteren, arrivierten Mannes“ stellen.³¹⁸ Grundsätzlich basiert eine ‚idealtypische‘ Freundschaft aber darauf, dass Statusgleichheit besteht oder möglich ist, während ein Patronatsverhältnis Statusgleichheit ausschließt. Sowohl in einem Freundschafts- als auch in einem Patronatsverhältnis spielen *beneficia* (Geld, Naturalien, soziale Fürsorge) eine entscheidende Rolle, doch sind sie im Falle der (‚idealen‘) Freundschaft in einen „höchst ehrenwerten Wettstreit“ über Wohltätigkeiten eingebunden und im Falle des Patronats in das pragmatische Kalkül, durch öffentliche Ehrerweise der Klientel Ansehen zu mehren. Eine vertrauensvolle Beziehung im Geist der Freundschaft wird selbstverständlich auch in einer geschäftlichen Zusammenarbeit (*societas*) begrüßt,³¹⁹ weshalb Geschäftspartnerschaften auch gerne innerhalb einer *familia* oder eines *collegium* geschlossen wurden. Es kann daher auch nicht überraschen, dass in Vereinsinschriften ein weites Spektrum an Freundschaftsterminologie anzutreffen ist.³²⁰ In diesen knappen Andeutungen zur Stellung der Freundschaft, die weiter ausdifferenzieren wären, wird die Komplexität antiker Beziehungs- und Sozialformen deutlich.

7.3 Das Problem einliniger Erklärungsmodelle

Paulus' Beziehung zu den Philippern hat ihren Ort in diesen miteinander verflochtenen Sozialstrukturen der antiken Welt und sperrt sich gegen eindimensionale sozialgeschichtliche Herleitungen. Markus Bockmuehl hat mit Recht ein „Schubladendenken“ („pigeonholing“) kritisiert, das den Befund des Philipperbriefes in das jeweils präferierte Modell einzwängt, Unterschiede kleinredet und Konvergenzen und Analogien überbetont.³²¹ Er warnt zudem vor der Versuchung, das herangezogene Vergleichsmaterial allzu schematisch und präskriptiv auf die paulinischen Texte anzuwenden.³²² In der Tat wurde in den vorgestellten Studien kaum je darüber reflektiert, wie sowohl das Sachinteresse als auch der materiale Ausgangspunkt einer Analyse auf ihr Ergebnis einwirkt. Denn je nachdem, welche Brille aufgesetzt wird, schärft sich der Blick für Begriffe und Vorstellungen eines bestimmten sozialen Paradigmas, während andere

³¹⁸ Vgl. SCHMELLER, Hierarchie und Egalität (s. Anm. 251), 23.

³¹⁹ Zur Rolle der Freundschaft (*amicitia*) in einer *societas* vgl. K. VERBOVEN, The Economy of Friends. Economic Aspects of *Amicitia* and Patronage in the Late Republic, Brüssel 2002, 279–281. Vgl. auch die Kritik Ogereaus gegenüber Peterman: „Introducing a dichotomy between social reciprocity and business interaction, or between friendship and commercial partnership, ultimately leads to an inadequate appreciation of the social reality of the ancient world“ (OGEREAU, Paul's Koinonia [s. Anm. 2], 39).

³²⁰ Vgl. ASCOUGH, Paul's Macedonian Associations (s. Anm. 59), 140.

³²¹ BOCKMUEHL, Rez. Bormann (s. Anm. 263), 238.

³²² BOCKMUEHL, Philippians (s. Anm. 9), 37.

ausgeblendet werden. Nicht selten wird zeitlich, sachlich und geographisch disparates Quellenmaterial angehäuft, um die Überzeugungskraft der eigenen Theorie zu stärken. „Eindrücklich“ ist auch umgekehrt, was manche Interpreten auf der Grundlage des kleinen Paulustextes „alles über die erste Christengemeinde in Philippi und ihr Verhältnis zu Paulus wissen zu können mein[en].“³²³ Was Paulus nicht sagt, wird in den Text eingetragen, was er sagt überinterpretiert. Schließlich fällt das mangelnde Bewusstsein dafür auf, wie auch in der Exegese Design und Realisierung von Forschungsprojekten durch Moden und Trends bestimmt werden.³²⁴

Zu hinterfragen sind folglich v. a. diejenigen Ansätze, die das jeweils propagierte Erklärungsmodell allzu optimistisch in Anschlag bringen und etwa behaupten, dass Paulus systematisch und mit Bedacht die Muster des antiken Vereinsmanagements umgesetzt habe (J. C. Hanges) oder skrupulös den ökonomischen Konventionen einer *societas* gefolgt sei (J. M. Ogereau); noch problematischer ist es, wenn sich Joseph Marchal gar nicht mehr dafür interessiert, ob Freundschaftsrhetorik zur Anwendung kommt, sondern nur noch, wie dies geschieht.³²⁵ Die Mehrzahl der besprochenen Arbeiten gibt sich weniger zuversichtlich und intendiert keine volle Identifikation der paulinischen Gemeindebeziehung mit einem antiken sozialen Paradigma. Wo größere methodische Sorgfalt waltet, sind die Ergebnisse weniger eindeutig. Der Abstand zum gewählten „Idealmodell“ wird kenntlich gemacht durch qualifizierende Wendungen – z. B. „patronal friendship“ (P. Marshall),³²⁶ „emanzipierte Klientel“ (L. Bormann)³²⁷ – oder durch einschränkende Reflexionen: Beispielsweise betont Paul Sampley, dass Paulus bestimmte Wesenszüge der *societas* nach den situativen Erfordernissen anpasste und bei Bedarf auch auf andere Gemeinschaftsformen zurückgreifen konnte,³²⁸ Martin Ebner stellt heraus, dass die Rolle des Paulus changiert vom Freund über den Bankbeamten zum Priester, und Richard Ascough weist darauf hin, dass Paulus gängige „Vereinsatzun-

³²³ So die Kritik Martin Reses an die Adresse Bormanns (M. RESE, Rez. von L. Bormann, Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus, ThZ 54 [1998], 178f. [179]).

³²⁴ War die Diskussion der paulinischen Sozialbeziehungen in den 90er Jahren fast ausschließlich auf das Thema Freundschaft konzentriert, so erlebt das Studium des Vereinswesens seit einigen Jahren eine neue Blüte. Vgl. zu diesem Problem jetzt grundsätzlich L. W. HURTADO, Fashions, Fallacies and Future Prospects in New Testament Studies, JSNT 36 (2014), 299–324.

³²⁵ MARCHAL, With Friends Like These (s. Anm. 96), 82f.; vgl. 95: „[T]his article seeks to initiate a shift in emphasis from *whether* these types of images are used to *how* they are deployed rhetorically“.

³²⁶ MARSHALL, Enmity in Corinth (s. Anm. 19), 143; vgl. MARCHAL, With Friends Like These (s. Anm. 96), 92.

³²⁷ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 206–217.

³²⁸ SAMPLEY, Pauline Partnership (s. Anm. 70), 113f.

gen“ variierte, indem er die finanziellen Mittel auch zugunsten von anderen „Vereinen“ einsetzte.³²⁹ In solchen Formulierungen und Gedankengängen zeigt sich die Einsicht, dass sich Paulus' Beziehung zu den Philippnern nicht in das Prokrustesbett eines vorausgesetzten Idealmodells einzwängen lässt (das ohnehin ‚nur‘ ein wissenschaftliches Konstrukt ist).

7.4 Eine Verhältnisbestimmung von Soziologie und Theologie

Damit ist eine hermeneutische Frage verknüpft: Wie und worin wird die den Philipperbrief beherrschende christologische bzw. theologische Perspektive fassbar und wie wirkt sie sich auf die Gestalt des paulinischen Verhältnisses zu den Philippnern aus? Offensichtlich erzeugt auch sie „Überstände“, die in einem Standardmodell nicht darstellbar sind – mehr noch: sie motiviert ein charakteristisches „Mehr“, in dem sich das Auftreten neuer sozialer Formen anzeigt. Die vorgestellten Arbeiten suchen solche theologisch begründeten Überhänge mit einschlägigen Formulierungen zu fassen wie *societas Christi* (J. P. Sampley),³³⁰ *societas evangelii* (J. M. Ogereau),³³¹ Freundschaft unter dem Diktat des Evangeliums (P. Marshall),³³² „Koinonia mit Gott“ (M. Ebner),³³³ „Christian giving“ (G. Peterman),³³⁴ „theology of giving and receiving“ (D. E. Briones),³³⁵ die „gemeinsame Sache“ des Evangeliums (L. Bormann),³³⁶ oder „Christian ‚association““ (R. S. Ascough).³³⁷

Doch was ist damit gemeint? Solche Schlagwörter stellen vor das Problem der Zuordnung von sozialer Form und theologischer Formatierung. Alle vorgestellten Ansätze sind zwischen zwei Extremen anzusiedeln: Auf der einen Seite steht ein theologisches Auslegungsparadigma, das von einer „sakralen Sozialität“ des frühen Christentums ausgeht, die Priorität der Eigenaussagen des Paulus im Philipperbrief betont und auf von außen herangetragene soziologische Erklärungsmodelle verzichtet. Auf der anderen Seite steht ein sozialgeschichtliches Auslegungsparadigma, das die frühchristlichen Sozialformen ganz vor dem Hintergrund antiker sozialer Konventionen und Konstrukte versteht, ihre Eigentümlichkeit minimiert

³²⁹ ASCOUGH, Paul's Macedonian Associations (s. Anm. 59), 152f.

³³⁰ SAMPLEY, Pauline Partnership (s. Anm. 70), 72.

³³¹ OGEREAU, Paul's Koinonia (s. Anm. 2), 25.338.349.

³³² MARSHALL, Enmity in Corinth (s. Anm. 19), 164: „... Paul is willing to diverge from the norm and follow what he considers are the dictates of the gospel.“

³³³ EBNER, Leidenslisten (s. Anm. 15), 364.

³³⁴ PETERMAN, Paul's Gift from Philippi (s. Anm. 54) (Untertitel).

³³⁵ BRIONES, Paul's Financial Policy (s. Anm. 45), 21f.25.226; vgl. 18 u. ö. („economy of χάρις“).

³³⁶ BORMANN, Philippi (s. Anm. 2), 214; vgl. 120.212.

³³⁷ ASCOUGH, Paul's Macedonian Associations (s. Anm. 59), 133.

und das spezifisch christliche „Mehr“ zur *quantité négligeable* erklärt. Keine der vorgestellten Arbeiten ist in das eine oder andere Extrem einzuordnen (und längst nicht alle reflektieren das hermeneutische Problem). Doch geben die Resultate der Forschungsarbeiten ihre Tendenz klar zu erkennen.

In der Analyse von Gerald Peterman beispielsweise ist die soziale Umwelt für Paulus lediglich ein Nebenschauplatz. Das Evangelium überragt alles,³³⁸ auch seine Austauschbeziehung mit den Philippern, welche letztlich eine Sozialform *sui generis* darstelle und nicht mit zeitgenössischen Modellen kommensurabel sei. Ganz anders die von postkolonialer Hermeneutik inspirierte Einschätzung von James Hanges: „Christianity, or more accurately, the cultural forms associated with it, can no longer be protected from the convulsive realities of cultural encounter. All attempts to do so are simply methodologically obsolete, if not embarrassingly obviously apologetic, strategies to insist that selected difference is diagnostic and thereby sufficient to distinguish Christian phenomena from inclusion in a higher order category, particularly Greek or Roman *genera*.“³³⁹ In den Arbeiten von Peterman und Hanges, die anderthalb Jahrzehnte auseinanderliegen, dokumentiert sich nicht nur ein divergierender individueller hermeneutischer Ansatz, sondern auch eine übergreifende Tendenz in der Forschung, die einem kulturellen Sonderstatus des Christentums und seiner Sozialformen zunehmend skeptisch gegenübersteht.

Eine recht sensible Auseinandersetzung mit der Fragestellung bietet David Briones' vermittelnde Position, die „Soziologie“ und „Theologie“ in einem Ansatz kombiniert und aufeinander bezieht. „This dialectical relationship between sociology and theology will not only demonstrate that Paul, as a theologian, engaged in and influenced by the social practices of his cultural milieu, but that his social context also naturally influenced his theology. Both played a pivotal role in constructing Paul's monetary policy.“³⁴⁰ Mit seinem „socio-theological approach“ versucht er, der Dialektik zwischen Soziologie und Theologie gerecht zu werden,³⁴¹ doch bleiben die beiden Größen zwei voneinander geschiedene, gleichberechtigte Analysekategorien. Im Bild gesprochen: Soziologie und Theologie existieren nebeneinander – nun nicht mehr als Feinde, sondern als Freunde.³⁴²

³³⁸ PETERMAN, Paul's Gift from Philippi (s. Anm. 54), 8. Peterman betont wiederholt, dass Paulus sein Verhältnis zu den Philippern zwar in Worte kleide, deren Semantik auf das antike Gegenseitigkeitsideal verweise, doch diese Korrespondenz spiele sich nur auf einer sehr allgemeinen Ebene ab. „Partnerschaft im Evangelium“ sei ein einzigartiges Verhältnis und bedürfe letztlich einer eigenen Definition. Der Apostel wusste um die Kraft sozialer Reziprozität, aber: „Paul always gave the gospel top priority... [T]he advance of the gospel message, both its geographic spread and the obedience to it rendered by individuals, was of the utmost importance.“

³³⁹ HANGES, Paul, Founder of Churches (s. Anm. 271), 12.

³⁴⁰ BRIONES, Paul's Financial Policy (s. Anm. 45), 19.

³⁴¹ Vgl. BRIONES, Paul's Financial Policy (s. Anm. 45), 19–23.

³⁴² Vgl. BRIONES, Paul's Financial Policy (s. Anm. 45), 21: „They [*sc.* sociology and theology] now exist peaceably as friends rather than antagonistically as foes.“

Die Figur eines schiedlich-friedlichen Nebeneinanders von Soziologie und Theologie scheint mir allerdings das komplexe Sachproblem nicht hinreichend zu erfassen. Weiterführend mag ein Gedankenexperiment sein, das die sozialgeschichtliche Perspektive auf das frühe Christentum mit der sprachgeschichtlichen in Analogie setzt, um so das Neu- und Andersartige christlicher Sozialformen in der formativen Phase des frühen Christentums in den Blick zu bekommen. In seinen revolutionären philologischen Studien kämpfte Adolf Deissmann zeit seines Lebens gegen das Postulat einer „sakrale[n] Gräcität des Urchristentums“,³⁴³ indem er zu zeigen versuchte, dass die neutestamentlichen Autoren sich keineswegs einer spezifischen „heiligen“ Sprache, sondern schlicht und einfach der Koine bedienten. Sein erklärtes Ziel war die Säkularisierung der dogmatischen *Philologia sacra*.³⁴⁴ Gleichwohl rechnete Deißmann damit, dass das Christentum wie alle „neuen Kulturbewegungen“ neue Begriffe prägte und bestehende Ausdrucksmöglichkeiten modifizierte: „die Vertreter eigenartiger Gedanken bereichern die Sprache stets durch individuelle Begriffe. Diese Bereicherung erstreckt sich aber nicht auf die ‚Syntax‘, deren Gesetze vielmehr auf neutralem Boden entstehen und sich modifizieren.“³⁴⁵

Die vergangenen Jahrzehnte intensiver sozialgeschichtlicher Erforschung des Neuen Testaments haben mit Erfolg und zu Recht das Postulat einer „sakralen Sozialität“ des früheren Christentums kritisiert und eine dogmatische *Sociologia sacra* „säkularisiert“. Das frühe Christentum hat keine „sakralen“ Sozialformen herausgebildet, sondern wurzelt im „neutralen“ Boden der zeitgenössischen sozialen Gegebenheiten, der antiken „ecology“. Spezifisch christlich ist nicht die „Grammatik“ des Zusammenlebens, sondern die in der Kulturbewegung des Christentums erfolgte Bereicherung und Adaption vorhandener Ausdrucksformen. Die ersten Christen vertraten in ihrem kulturellen und sozialen Umfeld „eigenartige Gedanken“ und machten dadurch auf sich aufmerksam, dass ihre „Gedanken“ ihr Miteinander durchdrang und vorfindliche Traditionen und Konventionen durch individuelle Aspekte bereicherte und veränderte.

Für Deissmann bedeutete der Abschied von der *Philologia sacra* gerade den Durchbruch zum „wirklichen Sacrum“, nämlich „zur prädogmatischen, naiven Frömmigkeit des Meisters und seiner alsbald sich um ihn im Kult scharenden Gemeinde.“³⁴⁶ Mit etwas weniger Pathos könnte man mit dem Abschied von einer *Sociologia sacra* das Ziel verbinden, jenseits apolo-

³⁴³ A. DEISSMANN, *Bibelstudien*. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, Marburg 1895, 59.

³⁴⁴ A. DEISSMANN, Adolf Deissmann, in: E. Stange (Hg.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig 1925, 42–78 (62).

³⁴⁵ DEISSMANN, *Bibelstudien* (s. Anm. 343), 59 Anm. 1.

³⁴⁶ DEISSMANN, Adolf Deissmann (s. Anm. 344), 62.

tischer Befangenheit das Eigenprofil und die Singularität christlicher Sozialformen herauszuarbeiten. Die „theologische“ Dimension der sozialgeschichtlichen Fragestellung besteht dann darin, das neuartige Gedanken-gut als die treibende Kraft hinter der selektiven Aneignung und den inkommensurablen „Überständen“ kenntlich zu machen und ihre schöpferische Wirkung auf die Formatierung sozialer Beziehungen nachzuvollziehen. So würde erkennbar, dass die frühchristlichen Gemeinden zwar in ein komplexes kulturell-religiöses „Ökosystem“ eingebettet sind, sich aber vorschnellen und vollständigen Identifikationen mit hellenistisch-römischen sozialen Paradigmen verweigern. Wie alle kulturprägenden geschichtlichen Phänomene weisen sie ein „eklatantes ‚Mehr‘ auf, das durch Sprünge und Brüche entsteht“ und zu einer „Neukonfiguration“ der vorhandenen Paradigmen führt, die „weder ... vorhersehbar noch nachträglich herleitbar“ ist.³⁴⁷ In diesem Sinn kann auch die Zusammenschau der facettenreichen sozialgeschichtlichen Erforschung der Beziehung des Paulus zu „seinen“ Philippern deutlich machen, dass die paulinische κοινὴ weder ohne das Bisherige und Vorhandene denkbar, noch auf das Vorfindliche reduzierbar ist.

7.5 Paulus und „seine“ Philipper

Die „Neukonfiguration“ vorhandener Paradigmen und Denkmuster zeigt sich schon darin an, dass mit Paulus ein jüdischer Apostel offensiv Heidenmission betreibt, zum Glauben an einen jüdischen Messias als σωτήρ auffordert und Gemeinschaften gründet, die gleichermaßen aus Juden und Heiden zusammengesetzt sind und die er als „Heilige in Christus Jesus“ ansprechen kann (Phil 1,1).³⁴⁸ Überdies fordert er programmatisch die Nonkonformität mit den gesellschaftlichen Idealen des *Imperium Romanum* (1,27) und erklärt das himmlische Bürgerrecht zum wahrhaft erstrebenswerten (3,20). Die treibende Kraft, die ihn entsprechend seiner Selbstdarstellung zu seinem Engagement motiviert, entspringt der „individuellen Dynamik des Christusgeschehens.“³⁴⁹ Daraus ergibt sich auch die grundlegende christologische Formatierung, seine „vision of Christ“,³⁵⁰ die sein Schreiben an die Philipper vom ersten bis zum letzten Vers kennzeichnet und mit der er seine Beziehung zur Philippergemeinde charakterisiert (1,5). Schon allein deshalb wäre es sicher verfehlt, die fi-

³⁴⁷ So HAMM, Die Emergenz der Reformation (s. Anm. 10), 16.18. Vgl. die emergenztheoretischen Studien in dem Aufsatzband W. Krohn / G. Küppers (Hg.), Emergenz. Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung, stw 984, Frankfurt a. M. 1992.

³⁴⁸ Vgl. BOCKMUEHL, Philippians (s. Anm. 9), 38.

³⁴⁹ So BORMANN, Philipperbrief (s. Anm. 2), 269.

³⁵⁰ S. E. PORTER / C. D. LAND, Paul and His Social Relations: An Introduction, in: dies. (Hg.), Paul and His Social Relations (s. Anm. 227), 1–6 (3).

nanzielle Transaktion oder die Austauschbeziehung an sich zum Schlüssel des Philipperbriefes zu erklären.³⁵¹ Indessen war Paulus auch als *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* (1,1) Kind seiner Zeit. Seine Sprach- und Denkwelt ist Teil des zeitgenössischen kulturellen Milieus, er war durch seine Ausbildung und seine Reisetätigkeit mit den hellenistisch-römischen sozialen Codes und Konventionen vertraut, und er war in der Lage, auf relevante Diskurse einzugehen, Geistes Traditionen aufzunehmen und zu verarbeiten. Seine Briefe zeichnen sich durch ein hohes Maß an kommunikativer Kompetenz und argumentativer Strategie aus, die nicht zuletzt die religiöse Sozialisierung der Angesprochenen und lokale Eigenheiten der Adressatengemeinden berücksichtigen.

Die Erkenntnisse der diskutierten sozialgeschichtlichen Perspektiven zum Verhältnis des Paulus zur Philippergemeinde lassen sich abschließend bündeln. Es steht m. E. außer Frage, dass die Gruppe der Christen in der vereinsfernen Stadtkultur Philippis – nicht zuletzt von den städtischen Behörden – in die Reihe der *Kultvereine* eingestellt wurde (R. S. As-cough). Jedoch wird sie aus einer distanzierten Betrachtung des christlichen „Vereins“ heraus wohl nur mit Mühe die Person des Paulus als die prägende Gestalt und den Patron des Vereins wahrgenommen haben, da dieser kaum vor Ort war und seinen Einfluss aus der Distanz, mit der Macht des Wortes und ausschließlich im Blick auf gemeindeinterne Angelegenheiten ausübte. Finanzielle Zuwendungen ließ er der Gemeinde im Gegensatz zu Vereinspatronen nicht zukommen – im Gegenteil! Paulus selbst hatte als weltläufiger römischer Bürger und als Besucher Philippis selbstverständlich einen Einblick in das zeitgenössische hellenistisch-römische Vereinswesen gewonnen, war in Philippi mit Vereinsmitgliedern wie den *cultores Silvani* zusammengetroffen und konnte in Vereinen engagierte Menschen für den neuen Glauben gewinnen und sie zu einer Neuausrichtung ihres Engagements bewegen – auch ihres finanziellen Engagements. Die These, dass sich Paulus selbst als Gründer einer „voluntary cult association“ verstand und dass er sein „cultic project“ in der Manier eines Vereinspatrons nach außen repräsentierte (J. C. Hanges), ist aber trotz der genannten Analogien zwischen Paulus und uns bekannten Gründerfiguren sehr unwahrscheinlich. Es trifft zu, dass er seine missionarische Tätigkeit religiös legitimierte, seine Vorbildfunktion herausstellte und gestaltend in das Leben der Gemeinde eingriff (allerdings durch Briefe); kaum „gründerkonform“ sind aber u. a. seine universale Perspektive, mit

³⁵¹ Vgl. die Kritik bei BOCKMUEHL, *Philippians* (s. Anm. 9), 258f.: „Contrary to the impression given in a number of recent treatments, the present passage is not about ‚finances at Philippi‘ as defining the nature of Paul’s relationship with the Philippians, but about a uniquely comprehensive partnership for the gospel which also expresses itself in material support.“

der sein außergewöhnlicher missionarischer Eifer einhergeht, und seine kontroverse Botschaft, die auch gesellschaftlich-politische Sprengkraft besaß und schon in Philippi Nachstellungen aus der Bevölkerung und Maßnahmen der Behörden mit sich brachte.

An der inneren Dynamik der Gemeinschaft zwischen Paulus und den Philippnern setzen diejenigen Interpreten an, die das Paradigma der *Freundschaft* zum Schlüssel des Philipperbriefes erklären. Paulus verwende unverhüllt „friendship terminology“,³⁵² „friendship language“³⁵³ oder „a rhetoric of friendship“.³⁵⁴ Die (nicht im modernen Sinn misszuverstehende) „freundschaftliche“ Verbindung zwischen Apostel und Gemeinde sei für die charakteristische Häufung von Freundschaftstermini verantwortlich, die Paulus mit Bedacht setze und die den Philipperbrief möglicherweise gar der Gattung eines Freundschaftsbriefs zuordnen lassen. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass Motive des Freundschaftsdiskurses anklingen und von gebildeten Adressaten auf dieser Diskursebene rezipiert wurden. Auch hat die Wendung „Geben und Nehmen“ auffällige sprachliche Parallelen in den philosophischen Abhandlungen (P. Marshall). Doch falls zutrifft, dass Paulus die *φιλία* als Modell vor Augen gestanden hätte, dann keineswegs der Idealtypus einer Freundschaft, sondern eine asymmetrische, von den Philosophen abwertend als alltäglich und unvollkommen bezeichnete „Nutzenfreundschaft“, die nicht über eine *ratio acceptorum et datorum* hinausreicht (Cicero, Lael. 58). Auch hier scheint eine methodische Zurückhaltung sachgemäßer: Analogien zu freundschaftlichen Konventionen und Wendungen belegen noch keine bewusst angewandte Freundschaftsrhetorik, und die Präsenz von Begriffen aus dem antiken *φιλία*-Diskurs macht aus der paulinischen Ekklesiologie noch keine „Society of Friends.“³⁵⁵ So führt es auch zu weit, Paulus zum christlichen Moralphilosophen zu erklären, der seine(n) Freundschaftsbrief(e) an die Philippergemeinde verfasste in der Absicht, durch seine christologischen Reflexionen die *φιλία* zum „key moral paradigm“ zu implementieren (L. M. White), die Tugendhaftigkeit der Philipper zu fördern (S. K. Stowers), ihr defizitäres *φιλία*-Verständnis auf eine höhere Ebene zu heben (J. T. Fitzgerald) oder sie in eine unmittelbare „Koinonia mit Gott“ hineinzustellen, die eine Vermittlungsfunktion des Apostels überflüssig macht (M. Ebner). Völlig abwegig ist es m. E., Paulus

³⁵² Vgl. z. B. FITZGERALD, Paul and Friendship (s. Anm. 133), 338.

³⁵³ Vgl. als Beispiel BERRY, Friendship Language (s. Anm. 95). Die Studie geht zurück auf eine an der Yale University eingereichten, unveröffentlichten Dissertation mit dem Titel „The Function of Friendship Language in Paul’s Letter to the Philippians“.

³⁵⁴ ROSELL NEBREDÁ, Christ Identity (s. Anm. 146), 253.

³⁵⁵ So mit ironischem Zungenschlag REUMANN, Philippians, Especially Chapter 4 (s. Anm. 95), 106.

als Machtmenschen zu stilisieren, der mittels Freundschaftsrhetorik seinen Führungsanspruch in der Gemeinde zementieren will (J. A. Marchal).

In der Kritik am Vereinsmodell klangen bereits Schwächen eines weiteren Erklärungsmodells an: des *Patronatswesens*. Während durchaus zutreffen mag, dass die Verbindung der philippischen Gemeinde zu Paulus gewisse Überschneidungen mit dieser weit verbreiteten Sozialgestalt aufweist, so ist es doch recht unwahrscheinlich, dass sie in der bei Dionys idealisierten Form das Muster abgab, an dem sich Paulus und die Christen in Philippi orientierten (L. Bormann). Abgesehen davon, dass diese Form möglicherweise in der Zeit des Prinzipats gar nicht mehr „stilbildend“ war, lassen sich v. a. die vorausgesetzten Rollenzuweisungen an Paulus (Patron) und die Philipper (Klientel) nicht durchhalten und legen mitunter gar eine Umkehrung nahe – etwa dann, wenn die Gemeinde offensichtlich aus freien Stücken (und nicht aus einer Klientel-Verpflichtung heraus) Paulus eine finanzielle Wohltat zukommen lässt. Auch eine spezifische Variante des Patronats („brokerage“), die Gott die Rolle des Patrons und Paulus eine Vermittlerfunktion zuweist, muss viel in den Text hineinlesen und mit einer äußerst differenzierten und nirgendwo explizierten Umsetzung eines (historisch fragwürdigen) sozialen Modells durch den Apostel rechnen (D. E. Briones). Der Gegenseitigkeitscharakter des Verhältnisses zwischen Paulus und den Philippnern führte manche Ausleger zu der Annahme, dass das besondere Gepräge dieser Austauschbeziehung vor dem Hintergrund des römischen *Benefizialwesen* zu verstehen ist (im Anschluss an Seneca). Vielleicht hat Paulus bei seinem Aufenthalt in dieser von römischem Lebensgefühl durchdrungenen Stadt gespürt, dass in diesem kulturellen Milieu der Austausch von Gaben und Gefälligkeiten einen hohen Bindungs- und Verpflichtungsgrad herstellt. Das mag ihn dazu bewegen haben, die Gabe als Geschenk zu deklarieren und seine apostolische „Autarkie“ herauszustreichen. Letztlich bleiben die Korrespondenzen jedoch auf einer allgemeinen Ebene (G. W. Peterman) und belegen nicht mehr, als dass die paulinische Beziehung zur Philippergemeinde in das Ethos der Gegenseitigkeit eingebunden ist, das Paulus freilich hin zu einer „theonomen Reziprozität“ transformiert.

Am wenigsten überzeugt m. E. trotz neu beigebrachter Quellen der Vorschlag, das *societas-Modell* als Folie für die Sozialbeziehung zwischen Paulus und den Philippnern heranzuziehen. Zwar können die Protagonisten dieser These auf terminologische und gewisse sachliche Überschneidungen hinweisen, bleiben aber den Nachweis schuldig, dass eine auf ökonomische Kooperation hin angelegte Partnerschaft auch in den nichtmateriellen Bereich übertragen werden kann. Es gibt keinen Beleg dafür, dass die gemeinsame Sache (*res*) bzw. der Geschäftszweck (*negotatio*) sich auf eine „geistliche“ Größe wie eine religiöse Botschaft (J. M. Ogereau) oder die Gestalt eines Religionsstifters (J. P. Sampley) beziehen kann. Es ist wohl

auszuschließen, dass Paulus einen Konsensualvertrag mit den Philippern schloss und ihre Beziehung nach den Konventionen einer *societas* gestaltete, und auch die Adressaten seines Briefes mögen kaum mehr als Anklänge an dieses Rechtsinstitut wahrgenommen haben.

Der Erfolg der paulinischen „Sinnbildung“ liegt in ihrer kulturellen Anschlussfähigkeit, Plausibilität und Erneuerungskraft begründet. Das von Paulus repräsentierte Christentum wies diese Anschlussfähigkeit in besonderem Maße auf, „denn es integrierte und transformierte gleichermaßen jüdische, hellenistisch-jüdische und griechisch-römische Vorstellungen.“³⁵⁶ Allerdings rührt die Attraktivität des paulinischen Evangeliums nicht nur von der Errichtung und dem Angebot einer neuen Sinnwelt und einem alternativen Identitätskonzept her, sondern auch von einer „Neukonfiguration“ der sozialen Konventionen und des Gemeinschaftsgedankens. Die christliche Sinnwelt bleibt nicht im Abstrakten, sondern realisiert sich in Gemeinschaftsformen und -strukturen, von denen auch der Philipperbrief Zeugnis gibt. Paulus ist nicht nur als bedeutender, kreativer Denker zu würdigen, der sich vorhandene Deutesysteme selektiv aneignete und nach seinen theologischen Grundüberzeugungen transformierte, sondern auch als „agent of social change“³⁵⁷: Er war in der Lage, Topoi, Themen, Motive und Vorstellungen antiker Sozialkonventionen zu adaptieren, sie adressatenorientiert zu kontextualisieren und eigenständig umzuformen durch einen Fokus auf zentrale christologische und ethische Fragen. Mit den Philippern pflegte er eine besonders intensive Gemeinschaft auf Geben und Nehmen (Phil 4,15), zur Förderung und zur Freude im Glauben (1,25).

³⁵⁶ SCHNELLE, Paulus (s. Anm. 8), 170. Vgl. a. a. O. 6–15.658.

³⁵⁷ PORTER / LAND, Paul and His Social Relations (s. Anm. 227), 3.