

Gründer und ihre Gründung

Antike Vereinigungen und die paulinische Gemeinde in Philippi

MARKUS ÖHLER

Einen Verein zu gründen bedarf heutzutage eines mehr oder weniger komplizierten *Procederes*: Ein Statut muss verfasst, Bezeichnung und Ziele müssen definiert, Funktionäre gewählt werden. Die Initiatoren legen das fest und bestimmen zumindest in den Anfängen die Geschicke ihrer Gründung. Sie erstatten die Anzeige bei einer Vereinsbehörde und das Vereinsleben kann beginnen.

In der griechisch-römischen Antike war die Schaffung einer Vereinigung ähnlich und doch auch anders: Wie auch heute brauchte es eine oder mehrere Personen, die den Verein gründen wollten und wie auch heute waren Fragen des gemeinsamen Anliegens und der Ordnung zu klären, eine Bezeichnung festzulegen, eine erste Versammlung abzuhalten.¹ Nur in den seltensten Fällen wurde allerdings eine Bewilligung eingeholt, denn die meisten Vereinigungen der griechisch-römischen Antike konnten bestehen, solange sich durch ihre Tätigkeit oder bloße Existenz nicht bestimmte Gefährdungen ergaben.² Dazu kommt, dass die Etablierung einer Vereinigung in der griechisch-römischen Welt auch eine religiöse Konnotation hatte, da die Konstituierung der Gemeinschaft stets eine Ver-

¹ Vgl. dazu F. POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig 1909, 271–276; I. N. ARNAOUTOGLU, *Thusias heneka kai sunousias. Private religious associations in Hellenistic Athens*, *Yearbook of the Research Centre for the History of Greek Law* 37 Suppl. 4, Athen 2003, 125–130.

² Vgl. zur rechtlichen Lage u. a. M. ÖHLER, *Römisches Vereinsrecht und christliche Gemeinden*, in: M. Labahn / J. Zangenberg (Hg.), *Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft*, TANZ 36, Tübingen 2002, 51–71; H. G. KIPPENBERG, „Nach dem Vorbild eines öffentlichen Gemeinwesens“. Diskurse römischer Juristen über private religiöse Vereinigungen, in: ders. / G. Folke Schuppert (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen 2005, 37–63; A. BENDLIN, *Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law. The collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) Reconsidered*, in: M. Öhler (Hg.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung (WUNT 280)*, Tübingen 2011, 207–295 (223–247).

bindung mit einer Gottheit oder mehreren einschloss. Diese Gottheit musste gewählt werden und ihr Kult stellte ein wesentliches Merkmal von Identität und Praxis der Vereinigung dar.³

Die antike Rechtslage ist nun aber nicht Thema des vorliegenden Beitrags, vielmehr soll es um die Beziehung von Gründungsgestalten zu den von ihnen geschaffenen Vereinigungen gehen. Dabei werden wir uns zunächst einzelnen antiken Vereinigungen zuwenden, um aufgrund dieses Befundes anschließend die Verhältnisse der philippischen Gemeinde genauer in den Blick zu nehmen.

Zwei Vorbemerkungen sind zunächst aber noch nötig:

Zumeist liegen Informationen über das Entstehen einer antiken Vereinigung aufgrund des Quellenbefundes völlig im Dunklen. Die erhaltenen Inschriften und Papyri sowie literarische Zeugnisse haben in der Regel gänzlich andere Anliegen: Sie ehren einen Wohltäter oder ein verdientes Mitglied, sind einer oder mehreren Vereinsgottheiten gewidmet, halten die Namen von Mitgliedern in einer Liste fest oder – leider auch das relativ selten – gewähren Einblicke in die Vereinsordnung. Dass wir dennoch über einige Gründungsgeschichten Bescheid wissen, ist also rein zufällig, und repräsentative Schlüsse sind daraus nur mit Vorbehalt zu ziehen.

Frühchristliche Gemeinden entsprechen in vielen Aspekten griechisch-römischen Vereinigungen. Die Diskussion ist inzwischen so weit fortgeschritten, dass man mit guten Gründen nicht mehr danach fragen muss, *ob* die Gemeinschaften der ersten Christusgläubigen – zumal die paulinischen – sich in die Formen von Vereinigungen der Antike einordnen lassen, sondern vor allem zu untersuchen hat, *wie* sie dies taten. Schon allein deshalb ist es sinnvoll, sich aus der Perspektive des Neutestamentlers und zum Geburtstag eines Neutestamentlers damit zu beschäftigen. Darüber hinaus ergeben sich aus den Forschungsergebnissen zu antiken Vereinigungen auch zahlreiche neue Fragen bzw. Fragestellungen, auf die hin dann auch die neutestamentlichen Texte – wie hier der Philipperbrief – befragt werden können. Das betrifft die unterschiedlichsten Aspekte, im Folgenden konkret die Frage nach der Beziehung von Gründer und Gründung.

³ Für die Auswahl konnten ethnische, berufliche oder familiäre Kriterien ebenso von Bedeutung sein wie persönliche Vorlieben. Dass die Wahl der Gottheit in den Zeugnissen über Gründungen gerne als Auswahl durch die Gottheit beschrieben wird, wird unten zu zeigen sein. Vgl. zu diesem und anderen Aspekten antiker Gründungen die ausführliche Studie von J. C. HANGES, Paul, Founder of Churches. A Study in the Light of the Evidence for the Role of „Founder-Figures“ in the Hellenistic-Roman Period, WUNT 292, Tübingen 2012, z. B. 376: „Founders consistently describe their own experiences in terms of the ancient model of the personal, oracular selection, or call, of the founder by the deity.“ Vgl. auch 70–77.

1 Gründungen von Vereinigungen in der Antike

Bevor im Folgenden einzelne Beispiele angeführt werden sollen, die zeigen, wie vielfältig Gründungsakte und die darüber informierenden Nachrichten gestaltet werden konnten, und was sich daraus für die Beziehungen zwischen den Gründungsgestalten und den von ihnen eingerichteten Gemeinschaften erkennen lässt, ein paar Bemerkungen zur Terminologie: Franz Poland geht in seiner grundlegenden Studie zum Griechischen Vereinswesen auf einige Begriffe etwas näher ein.⁴ „Der üblichste ist ... *συνάγειν*“, formuliert Poland, um dann auch *συνίστασθαι*, *κτίζειν*, *καθειδρύειν* und *θεμελιοῦν* anzuführen.⁵ Kloppenborg und Ascough fügen dem noch *φέρειν* hinzu.⁶ Eine Durchsicht der Belege lässt freilich erkennen, dass die Bestimmung, ob es sich tatsächlich um die Gründung einer Vereinigung handelt, sehr unsicher bleiben muss. Das gilt unter anderem für die häufigere Formulierung *συνάγειν θιάσον* und ähnliche Zusammenstellungen⁷, da damit in der Regel die Zusammenführung der Mitglieder einer bereits bestehenden Vereinigung gemeint ist.⁸ Die Belege für Gründungsberichte sind daher auch nicht so zahlreich, wie man annehmen möchte.⁹

⁴ POLAND, Geschichte (s. Anm. 1), 271–273.

⁵ POLAND, Geschichte (s. Anm. 1), 272. Für die Bezeichnung als *κτίστης* einer Vereinigung vgl. IG IV 581 (Argos, aus röm. Zeit); IG XII/1 127 (Rhodos, 2./1. Jh. v. Chr.); IG XII/3 1098 (Melos, o. Dat.). Diese Texte sind für unsere Fragestellung allerdings zu knapp, um sie sinnvoll auswerten zu können. HANGES, Founder (s. Anm. 3), 65 Anm. 67, betont zu Recht, dass die Gestaltung von Gründungslegenden bzw. -berichten sprachlich nicht auf diese auf Städtegründungen konzentrierte Terminologie beschränkt war.

⁶ J. S. KLOPPENBORG / R. S. ASCOUGH, *Greco-Roman Associations. Texts, Translations, and Commentary*, Band 1: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace, BZNW 181, Berlin 2011 (= GRA I), 227. Als Belege für eine Gründung sind allerdings IG II² 1012 (= GRA I 42) und IG II² 1326 (= GRA I 36) m. E. nicht zu deuten, vielmehr handelt es sich dort um eine Zusammenkunft unter vielen.

⁷ IG II² 1322, 1f.; IG XI,4 1227; ID 1403. 1412. 1417. 2225; G. SIEBERT, *Sur l'histoire du sanctuaire des dieux syriens à Délos*, BCH 92 (1968), 359–347. Die Deutung von *συνάγειν* im Sinne von „gründen“ ist m. E. zu eng gefasst. Das gilt wohl z. B. auch für die Attaliden von Teos (CIG 3069 = OGIS 326; Teos, 146–133 v. Chr.). Tatsächlich von einer Gründung ist hingegen unter Verwendung von *συνάγειν* in einer Vereinsregelung die Rede, die auf die Entstehung eines Eranos verweist, allerdings ohne eine Einzelperson hervorzuheben (IG II² 1369 = GRA I 49; Liopesi, 2. Jh. n. Chr.; vgl. dazu auch ARNAOUTOGLU, Thusias (s. Anm. 1), 125). Weitere Belege nennen KLOPPENBORG / ASCOUGH, GRA I 227, die meine Skepsis zum Ausdruck *συνάγειν* teilen (229).

⁸ Ein entsprechender Sprachgebrauch findet sich auch in der Apostelgeschichte (14,27; 15,30). Vgl. ARNAOUTOGLU, Thusias (s. Anm. 1), 95. Eine Ausnahme stellt hingegen IG II² 1343 = GRA I 48 dar; dazu s.u. mit ausführlicher Diskussion.

⁹ Nicht behandelt werden im Folgenden jene Vereinigungen, die den Namen einer Person in der Selbstbezeichnung tragen, da die Gründung hier zwar möglich, aber nicht

1.1 Šamūmānu in Ugarit

Etwa um 1200 v. Chr. hielt ein gewisser Šamūmānu in einem Keilschrifttext Folgendes fest:¹⁰

Die Vereinigung, die Šamūmānu in seinem Haus gegründet hat.
Jetzt habe ich für euch unseren Speiseraum hergerichtet.
Wenn ich euch hinauswerfe aus meinem Haus,
werde ich 50 Silber(schekel) bezahlen.

Drei Punkte sind aus dieser kurzen Notiz für uns von besonderem Interesse: Vor allem geht es darum, dass Šamūmānu als Gründer der Gemeinschaft auftritt. Dies schließt in diesem rechtlich konnotierten Dokument ein, dass der Marzeah¹¹ sich in Šamūmānus eigenem Haus versammelt, wofür dieser allerdings auch Miete einhebt.¹² Der Marzeah und Šamūmānu, sein Gründer, sind damit rechtlich eng aneinander gebunden und können nur durch (Rück-)Zahlung der entsprechenden Summe wieder getrennt werden. Da Šamūmānu, wie auf der Rückseite des Stückes einführend festgehalten wird, zugleich Leiter der Vereinigung ist, ist eine solche Trennung wenigstens solange unwahrscheinlich, als er dieses Amt innehat.

1.2 Dionysios aus Philadelphia

Auch unter Neutestamentlern relativ bekannt und vielfach bearbeitet ist eine Inschrift aus dem lydischen Philadelphia, die aus dem 2. oder 1. Jh. vor Christus stammt (LSAM 20 = SIG^{3/4} 985). Der Text ist relativ lang, sodass hier nur die für unsere Fragestellung wesentlichen Passagen zitiert und interpretiert werden sollen¹³:

sicher ist. Zu den nach Personen benannten Vereinigungen vgl. POLAND, Geschichte (s. Anm. 1), 73–78 (75: „Ob sie Gründer, Reformatoren oder Vorstände der Kollegien waren, ist im einzelnen Falle nicht zu entscheiden.“); R. S. ASCOUGH, Redescribing the Thessalonians, 'Mission' in Light of Graeco-Roman Associations, NTS 60 (2014), 61–82 (69).

¹⁰ CAT 3.9. Text und englische Übersetzung bei J. L. MCLAUGHLIN, The *Marzēah* in the Prophetic Literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence, VT.S 86, Leiden 2001, 20–24; vgl. auch L. MIRALLES MACIÁ, *Marzeah y thiasos*. Una institución convivial en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo, 'Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejo 20, Madrid 2007, 64f.; 271f.

¹¹ Mit Marzeah ist hier wahrscheinlich nicht nur eine Speisegruppe gemeint, sondern tatsächlich eine Vereinigung; vgl. MCLAUGHLIN, *Marzēah* (s. Anm. 10), 22. מַרְזֵאֵה gibt die LXX in Jer 16,5 daher auch mit θιάσος wieder.

¹² Die Rückseite der Tafel enthält dementsprechend auch eine Bestätigung der Zahlung.

¹³ Die Inschrift wurde außerhalb des ursprünglichen Kontextes entdeckt, über Dionysios ist aus weiteren Texten nichts zu erfahren. Wir sind also ganz auf diesen Text angewiesen. Die Übersetzung orientiert sich an Eva EBEL, Die Attraktivität früher christ-

Zu gutem [Gelingen]! Aufgeschrieben wurden für die Gesundheit und das [gemeinsame Heil] und den besten Ruf die dem Dionysios im Schlaf eingegebenen [Anweisung]en; dieser [gewährt Zugang] in sein eigenes Haus Männern [und Frauen], Freien und Sklaven. [Denn in diesem] sind [Altäre] des Zeus Eumenes und der Hestia, seiner [Helferin], und der anderen Götter [zum Heil] und der Eudaimonia und des Plutos und der Arete [und der Hygieia] und der Agathe Tyche und des Agathos [Daimon und der Mne]me und der Chariten und der Nike [errichtet worden]. Diesem hat Zeus Anweisung[en] gegeben, die Heiligungen und die Reinigungen und [die Mysterien aus]zuführen gemäß den althergebrachten Sitten und wie es nun [geschrieben ist].¹⁴

Die wesentliche Information zu seiner Vereinigung gibt Dionysios gleich zu Beginn: Er gewährt Zugang (πρόσδοον [rekonstruiert!] 1.3) zu seinem Haus. Es handelt sich mithin hier erneut – wie schon zuvor in Ugarit – um eine Vereinigung, die sich in nicht-öffentlichem – genauer: häuslichem – Kontext zusammenfindet. Dionysios legt darauf offenbar besonderen Wert: Es ist „sein eigenes Haus“ (τὸν ἑαυτοῦ οἶκον 1.5), ein Haus, das – wie wir gegen Ende der Inschrift erfahren – zudem unter dem Schutz und der Herrschaft der Göttin Agdistis steht (ll.51f.).

Die Aufnahme einer Vereinigung in das eigene Haus findet sich auch sonst vereinzelt in der griechisch-römischen Antike. Möglicherweise stellte es gerade für die Anfangsphase einer Vereinigung den typischen Fall dar, zumal es nur zwei Alternativen gab: die Anmietung eines Raumes (was Finanzmittel voraussetzte)¹⁵ oder eine Zusammenkunft unter freiem Himmel (was u. U. unpraktisch war und bisher nicht dokumentiert ist). M. W. handelt es sich hier bei Dionysios allerdings um den bisher einzigen

licher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine, WUNT 2/178, Tübingen 2004, 230–232; vgl. auch T. SCHMELLER, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine, SBS 162, Stuttgart 1995, 96–99. Editionen: J. KEIL / A. V. PREMERSTEIN, Bericht über eine dritte Reise in Lydien und den angrenzenden Gebieten Ioniens, ausgeführt 1911 im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, DAWW.PH 57/1, Wien 1914, 18–21 (18); O. WEINREICH, Stiftung und Kultszungen eines Privatheiligtums in Philadelphiea in Lydien, SAHW.PH 16, Heidelberg 1919, 4–6; SIG III^{3/4} 985; F. SOKOLOWSKI, Lois sacrées de l'Asie Mineure, Travaux et memoires 9, Paris 1955, 53–55 (No. 20); S. C. BARTON / G. H. R. HORSLEY, A Hellenistic Cult Group and the New Testament Churches, JAC 24, 1981, 7–41, bes. 8f. Ergänzungen sind in der Übersetzung durch eckige Klammern angezeigt.

¹⁴ LSAM 20,1–14: Ἀγαθῇ Τύχῃ | ἀνεγράφησαν ἐφ' ὑγείαι καὶ κοινῇ σωτηρίαι | καὶ δόξῃ τῇ ἀρίστῃ τὰ δοθέντα παραγγέλματα Διονυσίω καθ' ὕπνον [πρόσδοον διδόν]τ' εἰς τὸν ἑαυτοῦ οἶκον ἀνδρά[σι καὶ γυναῖξιν] | ἐλευθέρους καὶ οἰκέταις. Διὸς [γὰρ ἐν τούτῳ] | τοῦ Εὐμενοῦς καὶ Ἑστίας τῆς παρέδρου αὐ[τοῦ] καὶ τῶν ἄλλων θεῶν Σωτ[ήρων καὶ Εὐδαι]μονίας καὶ Πλούτου καὶ Ἀρετῆς [καὶ Ὑγείας] || καὶ Τύχης Ἀγαθῆς καὶ Ἀγαθοῦ [Δαίμονος καὶ Μνῆ]μης καὶ Χαρίτων καὶ Νίκης εἰσὶν ἰδ[ρυμένοι βωμοί.] | τούτ[ῳ] δέδωκεν ὁ Ζεὺς παραγγέλματα τοὺς τε ἀ[γνισμοὺς καὶ τοὺς καθαρμοὺς κ]αὶ τὰ μυστήρια ἐπι[τελεῖν κατὰ τε τὰ πάτρια καὶ ὡς νῦν γέγραπται.

¹⁵ Entsprechende Räume sind an Tempel angebaut (sog. Hestiatoria) oder waren in Tavernen verfügbar.

eindeutigen Fall einer griechisch-römischen Vereinsgründung im *eigenen* Haus. Häufiger sind Belege zu finden, aus denen deutlich wird, dass ein Vereinspatron sein Haus oder einen Teil davon der Gemeinschaft für ihre Versammlungen zur Verfügung stellte.¹⁶ Der Stifter Dionysios stellt nun aber nicht sein ganzes Haus oder Teile davon zur Verfügung, sondern gewährt bloß Zugang. Ihm als dem Gründer der Vereinigung verbleibt das vollständige Eigentumsrecht.

Die häusliche Kultvereinigung entsteht, und auch dies ist durchaus auffällig, nicht aus dem gemeinsamen Interesse einiger Personen, die sich aus welchem Grund auch immer versammeln. Im Gegenteil: Sie geht auf die Initiative des Dionysios zurück. Mangels einer Mitgliederliste oder Ähnlichem wissen wir nicht einmal mit Sicherheit, ob sich irgendjemand diesem Interesse jemals anschloss. Die Gemeinschaft, die Dionysios im Blick hatte, sollte aus „Männern und Frauen, Freien und Sklaven“ (ἄνδράσι καὶ γυναῖξιν ἐλευθέροις καὶ οἰκέταις II.5f., 15f.) zusammengesetzt sein. Das hat einen egalitären Touch, der an paulinische Aussagen erinnert, nach denen ethnische, soziale und Geschlechterdifferenzen in Christus aufgehoben sind (Gal 3,28; vgl. 1Kor 12,13). Dabei ist aber zu beachten, dass es sich in der Aufzählung des Dionysios um jene Gruppen handelt, aus denen ein Haushalt (οἶκος) besteht.¹⁷ Dieser Kontext ist für die Beurteilung des egalitären Charakters der Vereinigung wie auch ihrer generellen Ausrichtung wichtig: Es handelt sich nämlich nicht um eine jener kultischen Vereinigungen, wie wir sie allenthalben in der griechisch-römischen Welt finden, sondern um eine, die ganz konkret an das Hausgebäude und den Haushalt gebunden ist. Die Verwendung von οἶκος in der Inschrift verweist nämlich sehr wahrscheinlich auf beides: Es ist das Hausgebäude des Dionysios, zu dem er Zutritt gewährt, und es ist sein Haushalt, in den nicht nur die bereits dort befindlichen Personen kommen können, sondern auch darüber hinaus weitere Männer und Frauen, Freie und Sklaven.¹⁸

¹⁶ Vgl. etwa das Haus des G. Fl. Furius Aptus in Ephesus (Hanghaus 2, Wohneinheit 6), das der Familie des M. Gavius Squilla Gallicanus und seiner Frau Pompeia Agripinilla in Torre Nova (IGUR I 160) oder die Synagoge in Stobi (IJO I Mac 1). Das hängt allerdings nicht notwendig mit einer Gründung durch den bzw. die Gastgeber zusammen.

¹⁷ Vgl. dazu besonders S. K. STOWERS, A Cult from Philadelphia. Oikos Religion or Cultic Association?, in: A. J. Malherbe / F. W. Norris / J. W. Thompson (Hg.), The Early Church in Its Context (FS E. Ferguson), NT.S 90, Leiden 1998, 287–301 (294).

¹⁸ Anders STOWERS, Cult (s. Anm. 17), 301. Vgl. dagegen BARTON / HORSLEY, Hellenistic Cult Group (s. Anm. 13), 16f.; P. A. HARLAND, Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society, Minneapolis 2003, 31. Zugleich werden Unterschiede zwischen Freien und Sklaven weitergeführt, v. a. im Blick auf Sexualität; vgl. K. NEUTEL, Slaves Included? Sexual Regulations and Slave Participation in Two Ancient Religious Groups, in: S. Hodkinson / D. Geary (Hg.),

Voraussetzung für eine Aufnahme in die Gemeinschaft ist freilich, dass sich diejenigen, die kommen, auch an die Regeln halten, die in etwa einer Haustafel entsprechen (II.15–25)¹⁹:

Wenn sie in dieses Haus kommen, sollen Männer [und Frauen], Freie und Sklaven bei [allen] Göttern [schwören], dass sie weder eine List gegen einen Mann oder [eine Frau] kennen noch ein für Menschen schädliches Gift, dass sie böse [Zauber]sprüche weder kennen noch [anwenden], dass sie [keinen] Liebestrank, kein Abtreibungsmittel, kein Verhütungsmittel und nicht [irgendetwas anderes, was für Kinder] tödlich ist, selbst anwenden oder [einem anderen an]raten oder bei einem anderen davon wissen, dass sie [nämlich] nicht aufhören, diesem Haushalt wohl gesonnen zu sein, und dass sie, wenn [irgendjemand etwas von diesem] tut oder vorhat, es weder zulassen noch [verschweigen], sondern es ans Licht bringen und verhindern.²⁰

In dieser Tonart geht es noch weiter, wobei im Folgenden vor allem sexuelle Vergehen angesprochen werden. „Nicht aufzuhören, diesem Haushalt wohl gesonnen zu sein“ (ἀποστερ[οῦντες δὲ μη]δὲν εὐνοεῖν τῷ οἴκῳ τῷδε II.23f.), bringt die Forderungen auf einen Nenner. Diese gehen auf einzelne Vergehen ein: Verschiedene tödliche Mittel sowie magische Beeinflussungen werden aufgezählt, später ausführlicher und differenziert sexuelle Vergehen von Männern und Frauen. Dabei geht es nicht nur um tatsächliche Verfehlungen, sondern auch um Planung, Ausführung und Mitwisserschaft.²¹ Im jüdisch-christlichen Bereich sind ähnliche Vorgaben im Zwei-Wege-Traktat zusammengestellt (Did 1–6; Barn 18–20).²²

Slaves, and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil, Cambridge 2012, 133–148 (136–139).

¹⁹ Vgl. dazu zuletzt ausführlicher u. a. HANGES, *Founder* (s. Anm. 3), 294–303.

²⁰ LSAM 20,15–25: πορευ[ο]μενοι εἰς τὸν οἶκον τοῦτον ἀνδρ[ε]ς καὶ γυναῖκες | ἐλεύθεροι καὶ οἰκέται τοὺς θεοὺς [πάντας ὀρκουσ]θωσαν δόλον μηθενα μήτε ἀνδρὶ μήτε γυναίκῃ εἰδό[τε]ς μὴ φάρμακον πονηρὸν πρὸς ἀνθ[ρώπους, μὴ ἐπω]ιδὰς πονηράς μήτε γινώσκειν μή[τε ἐπιτελεῖν, μὴ] || φίλτρον, μὴ φθορεῖον, μὴ [ἀτ]οκεῖον, μ[ὴ] ἄλλο τι παιδο[φόνον] μήτε αὐτοὺς ἐπιτελεῖν μήτε ἐτέρῳ συμβου[λ]εῖν μηδὲ συνιστορεῖν, ἀποστερ[οῦντες δὲ μη]δὲν εὐνοεῖν τῷ οἴκῳ τῷδε, καὶ ἂν τις τούτων τι ποι[ή]ῃ ἢ ἐπιβο[ύλε]ύῃ, μήτε ἐπιτρέψειν μή[τε παρασιω]||[πῆσ]ειν, [ἀλ]λ' ἐμφανιεῖν καὶ ἀμυνεῖσθ[αι].

²¹ Vgl. zu dieser Ausweitung A. CHANIOTIS, *Reinheit des Körpers – Reinheit des Sinnes in den griechischen Kultgesetzen*, in: J. Assmann / T. Sundermeier (Hg.), *Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen, Studien zum Verstehen fremder Religionen* 9, Gütersloh 1997, 142–179 (160–162.172f.).

²² Dies betrifft folgende Elemente: Das Verbot, gegen andere Übles zu planen (Did 2,6/Barn 19,3/Dionysios: I.17), Gift einzusetzen (Did 2,2/Barn 20,1/Dionysios: I.18) oder Magie zu verwenden (Did 2,2; 3,4/Barn 20,1/Dionysios: II.19f.); das Abtreibungsverbot (Did 2,2/Barn 19,5/Dionysios: I.20) und das der Kindestötung (Did 2,2; 5,2/Barn 19,5; 20,2/Dionysios: I.20); die Verbote bezüglich des Ehebruchs (Did 2,2; 5,1/Barn 19,4; 20,1/Dionysios: II.25–41) bzw. der Pädophilie (Did 2,2/Barn 19,4/Dionysios: I.27). Vgl. zu dem Traktat u. a. K. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, KAV 1, Göttingen ²1992, 48–64; F. E. PROSTMEIER, *Der Barnabasbrief*, KAV 8, Göttingen 1999, 106–111.

Gründung und Regeln sind nun aber sehr explizit und viel deutlicher als etwa in anderen Vereinsdokumenten in eine religiöse Legitimation eingebettet, denn die Etablierung der Kult-Vereinigung führt Dionysios auf einen Traum zurück: Im Schlaf sei ihm dies eingegeben worden.²³ Die Anweisungen stammten von Zeus Eumenes, dem Wohlgesonnenen (Il.12–14):

Diesem hat Zeus Anweisung[en] gegeben, die Heiligungen und die Reinigungen und [die Mysterien aus]zuführen gemäß den althergebrachten Sitten und wie es nun [geschrieben ist].²⁴

Zeus ist in dieser Gemeinschaft trotz der dominierenden Rolle der Agdistis im Haus die Leitgottheit, denn er wird nicht nur im Zusammenhang der Gründung genannt, sondern auch in einem Schwur, den Dionysios als Selbstverpflichtung am Ende der Inschrift leistet (Il.60–64):

[Zeus] Soter, nimm die Berührung [des Dionysios gnädig und wohlwollend] an und [freundlich gewähre ihm und seiner Familie] gute Vergeltung, [Gesundheit, Heil, Frieden, Sicherheit] zu Lande und zu Wasser.²⁵

Zeus ist also jener, der die ethischen und kultischen Anweisungen durch Dionysios mitteilte, und dem gegenüber sie auch einzuhalten waren. Daneben werden aber auch viele andere Gottheiten genannt, die zum Teil eng mit dem Haushalt verbunden sind: Hestia, Hygieia, Agathe Tyche und der Agathos Daimon. Sie und einige andere werden im Haus und durch den Haushalt verehrt. Hinzu kommt auch noch Agdistis, die später explizit als Wächterin und Herrin des Hauses genannt wird, eine Göttergestalt aus dem phrygischen Attismythos.²⁶ Wer die Regeln übertritt, wird hingegen, so

²³ Die Gründung einer Vereinigung durch die Gottheit selbst findet sich etwa auch – ohne Erwähnung eines Traumes oder eines Beauftragten – in einer Inschrift von Sabbatisten aus Kilikien (JHS 12, 1891, 233,16 = LSAM 80; vgl. R. S. Ascough / P. A. Harland / J. S. Kloppenborg, *Associations in the Greco-Roman world. A Sourcebook*, Waco 2012, 213): ἔδοξε τοῖς ἐταίροις καὶ Σαββατισταῖς θεοῦ [προν]οία Σαββατιστοῦ συνηγμένοις.

²⁴ LSAM 20,12–14: τοῦτ[ω]ι δέδωκεν ὁ Ζεὺς παραγγέλ[ματα τοὺς τε ἀ]γνισμοὺς καὶ τοὺς καθαρμοὺς κ[αὶ τὰ] μυστήρια ἐπι[τελεῖν κατὰ τε τὰ] πάτρια καὶ ὡς νῦν [γέγραπται].

²⁵ [Ζεῦ] Σωτή[ρ], τὴν ἀφ[ῖ]ν τοῦ Διονυσίου ἴλεως καὶ | [εὖ]μεν[ῶς] προσδέχου καὶ προ[σηνῆς] αὐτῶι καὶ τῶι γένει | [πάρεχ]ε ἀγαθὰς ἀμοιβάς, [ὑγίειαν, σωτηρίαν, εἰρήνην.] | [ἀσφάλεια]ν ἐπὶ γῆς καὶ ἐπὶ θαλάσσης |.

²⁶ Überlegt wurde, ob die Einrichtung des vereinsmäßig organisierten Hauskultes von Dionysios nicht unter anderem deshalb vorgenommen wurde, um die in der Familie gepflegte phrygische Religiosität (Agdistis) mit der klassisch Griechischen (Zeus) zu verbinden; vgl. im Anschluss an E. SCHWERTHEIM, *Kleinasion in der Antike*. Von den Hethitern bis Konstantin, München 2005, 100–102; HANGES, *Founder* (s. Anm. 3), 273f.288–290; M. EBNER, *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen*. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, GNT 1,1, Göttingen 2012, 221.

Dionysios wiederholt in seiner Inschrift, von den Göttern nicht geduldet (Il.34f.) bzw. bestraft (Il.48–50):

Große Götter sind nämlich in diesem (Haus) aufgestellt und [diese beaufsichtigen] sie und werden die, welche die Anweisungen übertreten, [nicht dul]den.²⁷
[Wenn aber] einige übertreten, werden eben diese sie hassen und ihnen schwere Strafen auferlegen.²⁸

Das Offenbarungsmittel, das Zeus für Dionysios wählte, ist der Traum. Träume als Wege göttlicher Botschaften sind in der griechisch-römischen Antike und darüber hinaus verbreitet und finden sich gerade auch dann wieder, wenn neue Kulte oder Organisationsformen begründet werden sollen.²⁹ Abgesehen vom Vereinskontext, den wir später noch in zwei Beispielen betrachten werden, ist der Traum selbstverständlich auch im Neuen Testament ein probates Mittel, um die Lenkung der Menschen durch Gott zu begründen und Entscheidungen durch göttliche Anweisung zu legitimieren.³⁰

Die Inschrift schließt mit dem oben angeführten Schwur des Dionysios (Il.60–64), der mit einer Berührung der Inschriftenstele verbunden ist und die Selbstverpflichtung zur Bewahrung aller Vorschriften inkludiert. Er ist verbunden mit der Bitte, dass Zeus Soter Dionysios und seine Familie (γένος [rekonstruiert!] l.61) belohnen möge. Der Gründer der Vereinigung präsentiert sich damit als Vorbild für alle anderen.³¹

Die Besonderheiten dieser Inschrift im Blick auf unser Thema – der Gründer und seine Gründung – sind die Betonung der religiösen Legitimation, die Festlegung von Regeln durch den Gründer, die enge lokale und soziale Bindung an das Haus des Gründers, der damit auch zugleich die Rolle eines Patrons übernimmt, sowie seine Selbstpräsentation als vorbild-

²⁷ LSAM 20,34f.: θεοὶ γ[ὰρ] ἐν αὐτῷ ἱδρυνταὶ μεγάλοι καὶ τ[αῦτα ἐπισκοποῦ]σιν καὶ τοὺς παραβαίνοντας τὰ παραγ[γέλματα οὐκ ἀνέ]||ξονται.

²⁸ LSAM 20,48–50: ἐὰν δέ τι||νες παραβαίνωσιν, τοὺς τοιούτους [μισήσουσι καὶ με]||γάλας αὐτοῖς τιμωρίας περιθήσου[σιν].

²⁹ Vgl. dazu u. a. G. WEBER, Traum und Alltag in hellenistischer Zeit, ZRGG 50, 1998, 22–39: Solche Träume fungierten u. a. „als klar bezeichnete Aufträge eines Gottes, die erfolgreich als Argument eingesetzt werden konnten ... Mit diesen Träumen und mit der Berufung auf sie war die Möglichkeit gegeben, sich anderen gegenüber als besonderer Günstling der Götter darzustellen – nicht jeder dedizierte κατ' ὄναρ – und eigene Handlungen darauf abzustellen.“ HANGES, Founder (s. Anm. 3), 270, Anm. 25.

³⁰ Vgl. etwa M. FRENSCHKOWSKI, Traum und Traumdeutung im Matthäusevangelium. Einige Beobachtungen, JAC 41, 1998, 5–47; B. J. KOET, Trustworthy Dreams? About Dreams and References to Scripture in 2 Maccabees 14–15, Josephus' *Antiquitates Judaicae* 11,302–347 and in the New Testament, in: ders., Dreams and Scripture in Luke-Acts, CBET 42, Leuven 2006, 25–50.

³¹ Die Öffentlichkeit, die durch die Inschrift angesprochen wird, ist jene des Hauses. Daher ist m. E. die Legitimation des Kultes an sich nicht das Thema, vielmehr die Legitimation der durch Dionysios aufgestellten Regeln.

liches Mitglied, das die göttlich autorisierten und von ihm vermittelten Regeln einhält.

1.3 Die Mysterien der Artemis Ephesia in Pisidien

Nicht ausdrücklich eine Vereinsgründung, sondern die Etablierung und Erhaltung eines Mysterienkultes lässt sich aus folgender Inschrift entnehmen, die auf die 1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. datiert wird.³² Der Text lautet wie folgt:

Τροκονδαν Οσαειτος τοῦ Ἑρμαίου τὸν
παρειληφότα κατὰ διαδοχὴν ἱερέα
Ἀρτέμιδος Ἐφεσσίας διὰ γένους, οἵτινες
κατεσκεύασαν τὸν τε ναὸν καὶ τὸ ἄγαλμα,
τετηρηκότα ἀγνῶς καὶ θεοπρεπῶς τὰ
εὐρεθέντα καὶ παραδοθέντα ἱεροτελῇ
μυστήρια τῆς θ<ε>οῦ καὶ εἰς αὐξήσιν
πλείονα ἀγειωχότα, καὶ Ἀρτεμειν
Τροκονδου τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα τὴν καὶ
αὐτὴν παραλαμβάνο ὕσαν τὴν ἱερατείαν
καὶ ὁμοίως εὖς ὕεβουσαν Ὑψύριος καὶ
Οσαεῖς καὶ Τροκονδας καὶ Πία καὶ
Ἑρμαστα οἱ Ἑρπιου τὸν ἑαυτῶν πάπον καὶ
τὴν ἑαυτῶν μητέρα εὐσεβείας καὶ τειμῆς
ἔνεκεν.

(Sie ehrten) den Trokondas, Sohn des Osaeis und Enkel des Hermaios, den Priester der Artemis Ephesia, der (die Priesterschaft) empfangen hat in der Nachfolge durch die Familie, die den Tempel und die Statue bereitgestellt haben. In Redlichkeit und einer der Gottheit entsprechenden Weise hat er die ehrwürdigen Mysterien der Göttin gehütet, die gefunden und tradiert wurden, und er führte sie zum größeren Wachstum durch. Und (sie ehrten) Artemeis, Tochter des Trokondas, seine eigene Tochter, die auch selbst das Priestertum empfangen hat und entsprechend fromm handelte. As(s)yrrios, Osaeis, Trokondas, Pia und Hermasta, die Kinder des Herpias, (ehren) ihren eigenen Großvater und ihre Mutter wegen der Frömmigkeit und Ehrfurcht.

Auf den ersten Blick ist zu sehen, dass es sich ganz offenbar um eine Familie handelte, die über Generationen hinweg die Mysterien der Artemis Ephesia pflegte. Irgendwo in Pisidien angesiedelt, wahrscheinlich im südlich gelegenen Kremna³³, war jahrzehntelang jene Verehrung der Artemis gepflegt worden, die in Ephesus ihren eigentlichen Ort hatte.

Aus der Inschrift sind fünf Generationen erkennbar: Hermaios, sein Sohn Osaeis, dessen Sohn und zugleich einer der Geehrten mit Namen Trokondas, dessen Tochter Artemeis, die ebenfalls geehrt wird und mit Herpias verheiratet war, sowie die Kinder As(s)yrrios, Osaeis, Trokondas, Pia und Hermasta, die die Ehreninschrift mit dem Relief erstellen ließen.

³² Edition, Übersetzung und Besprechung finden sich in G. H. R. HORSLEY, *The Mysteries of Artemis Ephesia in Pisidia. A New Inscribed Relief*, *AnSt* 42 (1992), 119–150; vgl. auch DERS., *The Greek and Latin Inscriptions in the Burdur Archaeological Museum, Regional Epigraphic Catalogues of Asia Minor V*, *The British Institute at Ankara. Monograph* 34, Ankara 2007, No. 24; SEG 42 (1992), 1223.

³³ Vgl. dazu HORSLEY, *Mysteries* (s. Anm. 32), 129–135; S. MITCHELL, *Kremna in Pisidia. An Ancient City in Peace and in War*, London 1995, 54–56.

Da die Inschrift aufgrund der Buchstabenform auf die 1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. datiert wird, verweist sie also zurück mindestens in die Anfänge des 1. Jh. v. Chr.³⁴ Über diese lange Zeit von 125–150 Jahren hatte die Familie die Priesterschaft der Artemis Ephesia weitergegeben bis hin zu einer Tochter, die nach der Göttin Artemis hieß. Die Gründung selbst muss dabei nicht gleich mit der Errichtung eines Tempels verbunden gewesen sein³⁵, später wurde er aber wahrscheinlich zusammen mit der Kultstatue durch die anscheinend vermögende Familie finanziert. Das die Inschrift begleitende Relief verweist mit seinen Säulen auf diesen Tempel.

Für unseren Zusammenhang besonders interessant ist die Angabe, dass die Mysterien der Göttin „gefunden“ wurden. Das hier verwendete τὰ εὑρεθέντα ist wahrscheinlich nicht so zu verstehen, dass sie „erfunden“ worden sein sollen. Das ist auch angesichts der Tatsache, dass es diesen Kult ja schon lange zuvor in Ephesus selbst gab, nicht sehr wahrscheinlich. Eher wird man, so etwa auch G. H. R. Horsley, vermuten dürfen, dass τὰ εὑρεθέντα auf Dinge verweist, die „entdeckt“ wurden. Das könnten kultische Instrumente sein, die wir nicht kennen, ein Kultbild der Artemis, oder vielleicht ein entsprechendes Dokument, das die Einrichtung des Kultes legitimiert.³⁶ Die Unklarheit der Inschrift muss dabei nicht auch einem Unwissen entsprechen, sondern ist vielleicht gerade so gewählt, dass nur die Eingeweihten wirklich Bescheid wissen. Die Inschrift selbst, zusammen mit dem Relief, das wohl Trokondas und seine Tochter Artemis zeigt, ist darauf ausgerichtet, die Priesterschaft der beiden und damit auch die Sukzession durch die nächste Generation zu garantieren. Sie sind die Traditionsträger jener Geheimnisse, die die Mysterien auszeichnen.

Die ehrende Beschreibung des Wirkens von Vater und Tochter in der Inschrift bedeutet – unabhängig davon, wie es tatsächlich gewesen sein mag – für die Leser und Leserinnen, vor allem aber auch für die Stifter und Stifterinnen, dass sie sich selbst an diesen Vorbildern orientieren wollen und sollen. Redlichkeit, Gottgemäßheit, Frömmigkeit sind Haltungen, die auch für zukünftige Generationen von Verehrern und Verehrerinnen der Artemis in Stein gemeißelt werden.

Der auf dem Relief abgebildete Tempel sowie der Umstand, dass die Verehrung der Artemis Ephesia in der Mitte des 3. Jh. n. Chr. auf Münzen aus Kremna als Poliskult dokumentiert ist³⁷, lassen zugleich aber den Schluss zu, dass es sich nicht um eine reine Familienangelegenheit handel-

³⁴ HORSLEY, *Mysteries* (s. Anm. 32), 134; vgl. auch G. PETRIDOU, *Artemidi to ichnos: Divine Feet and Hereditary Priesthood in Pisidian Poglra*, *AnSt* 59 (2009), 81–93 (90).

³⁵ HORSLEY, *Mysteries* (s. Anm. 32), 134: „perhaps even established in Hermaios' own *oikos*“.

³⁶ Unklar bleibt auch, wo dies geschehen ist. PETRIDOU, *Artemidi* (s. Anm. 34), 91, vermutet einen Zusammenhang mit einer Reise zum Tempel der Artemis in Ephesus.

³⁷ Siehe dazu MITCHELL, *Cremna* (s. Anm. 33), 214f.

te. Vielmehr ist eine größere Gruppe von Anhängern und Anhängerinnen des Kultes zu vermuten, denen gegenüber diese Ehrung auch die Legitimität und Ehrenhaftigkeit der Priesterfamilie anzeigt. Der Verweis auf das „größere Wachstum“ könnte schlagwortartig auf diese Entwicklung verweisen, allerdings ist die Formulierung εἰς αὔξησιν πλείονα ἀγειωχότα so mehrdeutig, dass auch ein tieferes Eintreten in die Mysterien oder eine größere geographische Ausbreitung der Verehrung der Artemis damit gemeint sein kann.³⁸

Für die Frage nach der Beziehung zwischen dem Gründer und seiner Vereinigung sind erneut der numinose Anfang wesentlich, sowie die enge Bindung an die Gründerfamilie, die über Generationen die Leitung und das Patronat innehat, und die vorbildliche Rolle der früheren Generationen.

1.4 Sarapis und Isis im lokrischen Opus

Wir hatten oben bereits angedeutet, dass mythische Zeugnisse wie göttliche Briefe, so genannte „Himmelsbriefe“, bei der Gründung bzw. Etablierung von Kulturen und entsprechenden Gemeinschaften von Bedeutung waren. Aus dem Kontext der Isisverehrung sei dazu eine Inschrift vorgestellt, die ausführlich davon erzählt.³⁹ Die Inschrift aus dem Sarapeion von Thessalonich stammt zwar aus dem 1. Jh. n. Chr., der darauf enthaltene Text geht aber auf das 3./2. Jh. v. Chr. zurück. Er berichtet davon, dass sich ein gewisser Xenainetos in Thessalonich aufhielt und einen Traum hatte (wahrscheinlich im Sarapeion selbst, also beim Tempelschlaf⁴⁰). Darin erschien ihm Sarapis und gab ihm den Auftrag, im heimatlichen Opus (Lokris) seinen politischen Gegner namens Eurynomos

³⁸ Vgl. dazu auch die Übersetzungsvorschläge bei HORSLEY, *Mysteries* (s. Anm. 32), 121 („for her/their greater magnification“), MITCHELL, *Cremna* (s. Anm. 33), 54 („enhanced the cult“) und PETRIDOU, *Artemidi* (s. Anm. 34), 90 („he advanced them even further“). Vom Wachstum der Vereinigung ist etwa in IG II² 1297 (= GRA I 24; Athen, 236/235 v. Chr.) die Rede: Der *Archeranistes* Sophron wird u. a. geehrt für den Willen ἀἰεὶ εἶναι τὸ κοινὸν ἐκ τῶν ἰδίων. Auch sonst gehört das Wachstum öfters zu den wesentlichen Anliegen einer Vereinigung; vgl. ASCOUGH, *Redescribing* (s. Anm. 9), 71f. Von einer Gründung der Vereinigung durch Sophron ist im Übrigen nicht auszugehen (so etwa POLAND, *Geschichte* [s. Anm. 1], 272), da eine deutlich ältere Inschrift derselben Vereinigung Sophron noch nicht erwähnt; vgl. GRA I 135.

³⁹ Die Erstedition in IG X/2.1 255 = RICIS 113/0536 unterscheidet sich von der Rekonstruktion in F. SOKOLOWSKI, *Propagation of the Cult of Sarapis and Isis in Greece, Greek, Roman, and Byzantine Studies* 15 (1974), 441–448, die auch in G. H. R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity*, Band 1: *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1976*, North Ryde 1981, 6 und GRA I 77 aufgenommen wurde; vgl. auch HANGES, *Founder* (s. Anm. 3), 249f.

⁴⁰ Das ist die wahrscheinlichste Annahme. Skeptischer ist C. STEIMLE, *Religion im römischen Thessaloniki. Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft* 168 v. Chr. – 324 n. Chr., STAC 47, Tübingen 2008, 123.

damit zu beauftragen, den Kult für die ägyptischen Götter einzurichten. Das wurde dann auch tatsächlich durch einen Brief, den Xenainetos beim Aufwachen unter seinem Kissen fand und den er Eurynomos gab, bestätigt.

Himmelsbriefe waren ein Mittel, um die Gründung bzw. Reform eines Kultes zu legitimieren. So beschreibt etwa Pausanias die im Traum angekündigte Auffindung eines Briefes, der die Mysterien der Großen Göttin von Andania enthielt (4,26,8). Am Ende seiner Beschreibung Griechenlands erzählt er ebenfalls von einem wunderbaren Schreiben: Der Asklepios-Kult sei durch einen fast Blinden begründet worden. Dieser habe durch eine Dichterin einen Brief des Gottes auf einer Wachtafel empfangen und bei der Öffnung des Siegels sei er gesund geworden. Daraufhin habe er die Verehrung des Asklepios eingeführt (10,38,13).⁴¹

In unserer Inschrift aus Thessalonich erfolgt die Gründung des Kultes über mehrere Personen (Xenainetos, Eurynomos), bis schließlich im Haus einer gewissen Sosinike die Verehrung des Sarapis und der Isis aufgenommen und eine Gemeinschaft von Anhängern und Anhängerinnen etabliert wird. Ihre Nachfolgerin als Priesterin mit Namen Eunosta setzt dies dann fort, die Traditionsweitergabe wird also dokumentiert.⁴² Der Kult beginnt im Haushalt, wurde aber allein schon durch jene, die ihn von Thessalonich in das ca. 280 km entfernte Opus brachten, und deren Angehörige als eine Art Kultvereinigung im häuslichen Kontext etabliert.

Der Umstand, dass die Inschrift etwa 200 Jahre später im Sarapis-Tempel in Thessalonich aufgestellt wurde, ist Ausweis dafür, dass auch zu dieser Zeit der Kult in Opus weiter gepflegt wurde. Die Inschrift sollte aber außerdem dokumentieren, dass von Thessalonich aus die Ausbreitung des Sarapis und Isis-Kultes geschah, was im Übrigen auch für Herakleia Lynku an der *Via Egnatia* und Stobi im Norden nachgewiesen ist.⁴³

Auch nach dieser Inschrift führt sich die Gründung über Mittlerpersonen auf göttliche Intervention zurück, sie war wahrscheinlich auch An-

⁴¹ Weitere Beispiele für solche wunderbaren Schreiben finden sich im Kontext wunderbarer Heilungen; vgl. dazu J. SCHNEIDER, Brief, RAC 2 (1954), 564–585 (572f.); SOKOLOWSKI, Propagation (s. Anm. 39), 443. Auch die Inschrift zur Etablierung des Sarapis-Kultes auf Delos nennt eine göttliche schriftliche Mitteilung (IG XI,4 1299 = RICIS 202/0101); vgl. HANGES, Founder (s. Anm. 3), 254.

⁴² Vgl. HANGES, Founder (s. Anm. 3), 256f.

⁴³ Vgl. M. BOMMAS, Neue Heimat in der Fremde. Isis in Makedonien, AW 31 (2000), 617–624 (620). Zu Verbindungen zwischen Kultvereinigungen der ägyptischen Götter vgl. R. S. ASCOUGH, Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians, WUNT 2/161, Tübingen 2003, 95–98. Die Verbreitung des Sarapis/Isis-Kultes in hellenistischer Zeit ist – verbunden mit einer Art „Gründung“ – u. a. auch in einer Inschrift aus Delos zu erkennen, die von der stufenweisen Etablierung eines Heiligtums über drei Generationen berichtet (IG XI,4 1299 = RICIS 202/0101). HANGES, Founder (s. Anm. 3), 253, nimmt an, dass die Wiederholung der Inschrift in Thessalonich auch für einen engeren politischen Zusammenhalt mit Opus steht.

liegen des zentralen Sarapis-Heiligtums in Thessalonich. Die Vorbildfunktion der Gründungsfiguren – Gehorsam, Überwindung politischer Gegnerschaft, Gastfreundschaft – ist in der Erzählung impliziert. Die eigentliche Gründung erfolgte im sozialen Kontext eines Haushalts, die Aufnahme ist durchaus als patronales Handeln zu verstehen.

1.5 *Men Tyrannos im griechischen Laurion*

Der aus Kleinasien nach Griechenland gebrachte Kult des Men Tyrannos bestand wahrscheinlich seit dem 4. Jh. v. Chr. im attischen Bergwerksort Laurion.⁴⁴ In zwei Inschriften aus dem 2./3. Jh. n. Chr. sind zahlreiche Anweisungen überliefert, die den Kult regeln sollen.⁴⁵ Der Text der ausführlicheren Inschrift setzt folgendermaßen ein (Il.1f.):

Xanthos, der Lykier des Gaius Orbius, weihte den Tempel [des Men] Tyrannos, ausgewählt von Gott, auf gutes Gelingen.⁴⁶

Die religiöse Legitimierung der Tempelgründung wird durch die göttliche Auswahl ausgedrückt.⁴⁷ Die Erwählung durch Men berechtigt Xanthos als autoritativen Kultbegründer und Priester dann auch, die Regeln des Kultes festzulegen. Diese entsprechen Vorgaben, wie wir sie in Sakralvorschriften auch sonst finden: Reinigungen nach dem Verzehr bestimmter Speisen (Knoblauch, Schweinefleisch), nach Sexualverkehr, Menstruation, Geburt oder Leichenkontakt. Daraus wird u. a. ersichtlich, dass Männer und Frauen am Kult teilhaben können.⁴⁸ Neben den Reinheitsvorschriften ist u. a. auffallend, dass Xanthos generell verlangt, dass jene, die Opfer darbringen

⁴⁴ Vgl. IG II² 2940. Aufgrund der langen Verankerung des Kultes in Attica ist m. E. nicht von einem Kulttransfer zu sprechen, der durch Xanthos Jahrhunderte später noch einmal durchgeführt wird; anders HANGES, Founder (s. Anm. 3), 399.

⁴⁵ IG II² 1365+1366 = GRA I 53. Abbildungen (sowie der Text) finden sich bei E. N. LANE, Corpus Monumentorum Religionis die Menis (CMRDM), Band 1: The Monuments and Inscriptions, EPRO 19, Leiden 1971, Tafeln VIII–X; Band 2: Interpretations and Testimonia, Leiden 1976, 7–16, werden die Texte kommentiert. Deutlich scheint, dass es sich primär um die Einrichtung eines Heiligtums für Men Tyrannos handelt, an den eine Kultvereinigung permanent oder nur *ad hoc* angeschlossen war.

⁴⁶ IG II² 1366,1f.: Ξάνθος Λύκιος Γαίου Ὀρβίου καθειδρύσατο ἱερ[ὸν τοῦ Μηνός]Τυράννου, αἰρετίσαντος τοῦ θεοῦ, ἐπ' ἀγαθῇ τύχῃ.

⁴⁷ Auf eine Anweisung Mens gehandelt zu haben (κατ' ἐπιταγήν), wird auch in anderen Inschriften vermerkt; vgl. G. H. R. HORSLEY, New Documents Illustrating Early Christianity, Band 3: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1978, North Ryde 1983, 23. Auf einen Traum im Zusammenhang einer Weihung für Men verweist auch eine kaiserzeitliche Inschrift aus dem pisidischen Antiochien: Μηνὶ εὐχαριστήριον [κα]τὰ ὄναρ (E. N. LANE, Corpus Monumentorum Religionis die Menis [CMRDM], Band 4: Supplementary Men-Inscriptions from Pisidia, EPRO 19, Leiden 1978, 137).

⁴⁸ Vgl. HORSLEY, New Documents 3 (s. Anm. 47), 23f.

oder in anderer Weise am Heiligtum Dienst tun, dies mit „schlichtem Gemüt“ tun sollen, damit ihnen die Gottheit mit Erbarmen begegnet (II.11f.).⁴⁹

Zahlreiche Texte vor allem aus der hellenistischen Periode und der Kaiserzeit zeigen, dass die Reinheit der Seele (LSCGSup 59) und der Gedanken (LSCG 139) für Kultregeln von großer Bedeutung war. Nicht nur die äußeren Handlungen sollten der für die Begegnung mit der Gottheit und ihre Verehrung notwendigen Reinheit entsprechen, vielmehr musste der Mensch gerade auch in den Gedanken, im Herzen, in der Seele ebenfalls gereinigt und gut sein.⁵⁰ Der von Xanthos verwendete Begriff ἀπλοῦς ist dabei zwar sonst nicht zu finden, ist aber wohl nur eine sprachliche Variante desselben Gedankens: Die kultische Reinheit betrifft sowohl den physische Zustand als auch die psychisch-moralische Dimension.

Dem Gründer des Kultes ist grundsätzlich auch die Kontrolle der Opferhandlungen wichtig (II.7f.):

Niemand darf ein Opfer darbringen ohne Zustimmung dessen, der den Tempel geweiht hat. Wenn jemand dies mit Gewalt erzwingt, wird das Opfer für die Gottheit nicht annehmbar sein.⁵¹

Zudem gibt der Gründer an, dass ausschließlich von ihm autorisierte Personen im Tempel handeln dürften, falls er selbst verhindert oder gar verstorben ist (II.13f.). Und zuletzt bedenkt er auch noch die Etablierung eines ἔρανος, also einer ad hoc etablierten oder permanenten Vereinigung von Men-Verehrern und Verehrerinnen, die im Tempel ein Bankett abhalten wollen (II.21–25).

Gegenüber seiner Gründung – den Kultanhängern und -anhängerinnen sowie dem *Eranos* – präsentiert sich der Gründer auch in diesen Inschriften also als göttlich legitimiert und reklamiert damit die Autorität, die Regeln festzulegen und das Verhalten der Gottheit kund zu tun. Wichtig ist ihm dabei auch, dass er die Kontrolle über die Vorgänge im Tempel wie in der Kultgemeinschaft auf Dauer behält.⁵²

1.6 Epiktetas Familienvereinigung

Aus der Zeit zwischen 210–195 v. Chr. stammt eine ausführliche Stiftungsinschrift, mit der Epikteta auf der Kykladeninsel Thera eine Vereinigung von Angehörigen ihrer Familie stiftete (IG XII,3 330).⁵³ Die

⁴⁹ IG II² 1366,11f.: καὶ εὐεῖλατος γένοιτο ὁ θεὸς τοῖς θεραπεύουσιν ἀπλῇ τῇ ψυχῇ.

⁵⁰ Vgl. dazu v. a. CHANIOTIS, Reinheit (s. Anm. 21), 148–158.164–166.

⁵¹ IG II² 1366,7f.: καὶ μηθέν αὖ θυσιάζειν ἄνε[υ] τοῦ καθειδρυσάμενου τὸ ἱερόν· ἐὰν δέ τις βιάσῃται, ἀπρόσδεκτος ἡ θυσία παρὰ τοῦ θεοῦ.

⁵² Vgl. ASCOUGH, Redescribing (s. Anm. 9), 70; HANGES, Founder (s. Anm. 3), 1315f.

⁵³ Vgl. dazu u. a. A. WITTENBURG, Il Testamento di Epikteta, Università degli Studi di Trieste. Dipartimento di Scienze dell' Antichità 4, Triest 1990; E. LUPU, Greek Sacred

Besonderheit ist hierbei, dass es sich um eine testamentarische Verfügung handelt, mit der Epikteta einen Auftrag ihres bereits verstorbenen Mannes erfüllt. Dieser hatte bereits begonnen, ein Musenheiligtum zu errichten, um seinen Sohn, sich selbst und andere Heroen darin verehren zu lassen. Epikteta vollendet jetzt diese Gründung, indem sie u. a. auch eine Vereinigung der Verwandten (κοινεῖον τῶν συγγενῶν bzw. κοινὸς τοῦ ἀνδρείου) gründet, die in regelmäßigen Abständen zusammentreten und die von Epikteta überlassenen Stiftungsgelder für Feste und Mähler verwenden soll. Genaue Regeln legen Opfer- und Mahlbestimmungen fest, geben an, wer aller zu der Vereinigung überhaupt zugelassen ist und welche Ämter eingerichtet werden müssen. Das alles wird bis in das letzte Detail festgelegt. Ihrer Tochter gibt Epikteta zudem den testamentarischen Auftrag, dies weiterzuführen und das Musenheiligtum und den Bezirk der Heroen (zu denen sie dann auch selbst gehören wird) zu schützen. In weiterer Folge setzt Epikteta darüber hinaus ihren Enkel als Priester ein und bestimmt die Regeln für die Übertragung an die nächsten Generationen. Zwar werden zahlreiche Vereinsagenden der Vereinigung selbst zur Bestimmung überlassen, die Auflösung, das Aussetzen der Feiern oder der Abzug des Geldes sind allerdings verboten.

Die Stiftungsinschrift der Epikteta erhebt keinen expliziten Anspruch auf religiöse Legitimation, sondern ist vielmehr rechtlich ausgerichtet: Sie ist einerseits Erfüllung des Versprechens und andererseits ökonomische Sicherung des Bestands der Vereinigung. Wesentlich ist zudem die Ehrung der Familie, die Gründer und Patron zugleich ist, im Kontext des Heroen- und Musenkultes.

1.7 Die Anfänge des Dionysos-Kultes in Magnesia

Erneut ein Blick auf die Einführung eines neuen Kultes, diesmal des Dionysos. Die Inschrift, die in mythologischer Weise auch über die Gründung von *Thiasoi* berichtet, wird in die Zeit Hadrians datiert, der ursprüngliche Text stammt aber aus dem 3. Jh. v. Chr.⁵⁴ In der Inschrift wird zunächst von einer wunderbaren Erscheinung berichtet: Ein Bild des Dionysos fin-

Law. A Collection of New Documents (NGSL), RGRW 152, Leiden 2005, 86f. Ähnliche Familienvereinigungen sind die Gründungen durch Diomedon (SIG 1106 = LSCG 177; Kos, spätes 4./frühes 3. Jh. v. Chr.) und Poseidonius (SIG 1044 = LSAM 72; Halikarnassos, frühes 3. Jh. v. Chr.); vgl. dazu F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités Grecques*, École Française d'Athènes 1969, 307–313, und DERS., *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (s. Anm. 13), 167f. Für die römische Welt vgl. etwa CIL V 7906 (Cemelenum, 3. Jh. n. Chr.).

⁵⁴ Text und franz. Übersetzung bei A. F. JACCOTTET, *Choirs Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Band 2: Documents, Zürich 2003, No. 146; englische Übersetzung in Ascough / Harland / Kloppenborg, *Associations* (s. Anm. 23), 122f.

det sich in einem Baum bzw. Busch, zusätzlich macht es ein durch Wind verursachtes lautes Geräusch.⁵⁵ Das Orakel von Delphi wird dazu befragt und gibt als Auskunft, dass die Magnesier den Dionysoskult bei sich einführen sollten. Sie sollten Tempel weihen und einen passenden und heiligen (εὐάρτιον ἄγνόν) Priester bestellen. Drei Mänaden aus Theben (vgl. Euripides) würden ihnen die ὄργια καὶ νόμιμα beibringen und in der Stadt Kultvereinigungen (θίασοι) gründen.⁵⁶ Diese drei Bakchosgemeinschaften werden dann auch genannt: Der *Thiasos* der Plantane (nach dem Baum, in dem das Bild aufgetaucht war), der *Thiasos* πρὸ πόλεως⁵⁷ und der *Thiasos* von Kataibatai. Die Gründerinnen sind also Mänaden (μαινάδες), Frauen, die in dionysischen Riten eine wichtige Rolle spielen.⁵⁸ Sie sind wohl keine mythischen Figuren, sondern als reale Personen gedacht, deren Zahl als Ätiologie für das Bestehen der drei Dionysosvereinigungen gelten kann.

Die Gründung wird durch Erscheinung und Orakel religiös legitimiert und durch namentlich bekannte Gründerinnen, die aus einem anderen Ort stammen, durchgeführt. Wieder geht es um die Verbreitung eines Kultes, die nicht ohne Begründung von Kultgemeinschaften, die dafür konstitutiv sind, geschieht. Dabei ist die Nennung eines heiligen Priesters sowie die Erwähnung des Stifters der Inschrift Apollonios Mokollos als Hinweis auf Vorbilder zu verstehen, an denen sich die drei Kultgemeinschaften bzw. ihre leitenden Amtsträger orientieren sollen.

1.8 Die Ehrung des Vereinsgründers Diodoros

Ein letztes und durch seine Betonung der Vorbildwirkung besonders eindrückliches Beispiel für das Verhältnis einer Vereinigung zu ihrem Gründer findet sich in einer Athener Inschrift aus dem späten 1. Jh. v. Chr.⁵⁹ Die Gemeinschaft (κοινόν, σύνοδος) bezeichnet sich als Soteriasten, Verehrer der Artemis, und Diodoros wird als einer (!) ihrer Gründer geehrt, der bei der ersten Zusammenkunft (συλλογή) mitwirkte.⁶⁰ In einem für Vereinigungen typischen *cursus honorum* stieg er vom Schatzmeister über den Vorsitzenden bis zum Priester auf.

⁵⁵ Vgl. dazu zuletzt A. HENRICHS, Göttliche Präsenz als Differenz. Dionysos als e-piphanischer Gott, in: R. Schlesier (Hg.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin 2011, 105–117 (113).

⁵⁶ Die Gründung wird mit καθ(ε)ιδρύειν bezeichnet (I.34).

⁵⁷ Das kann entweder „vor der Stadt“ oder „für die Stadt“ bedeuten; vgl. zu der Formulierung die Übersicht in GRA I 384.

⁵⁸ Vgl. Paus. 10,4,3; 6,4; 32,7; siehe dazu im Überblick T. HEINZE, Mänaden, DNP 7 (1999), 639–641.

⁵⁹ IG II² 1343 = GRA I 48.

⁶⁰ So in I.12 (τὴν σύνοδον αὐτὸς κτίσας), I.15 (τοῦ θεμελιωθῆναι τὴν σύνοδον), I.42 (τὸν κτίσαντα).

Die Inschrift will, wie viele Ehreninschriften gerade aus dem Bereich der Vereinigungen, dazu motivieren, dass andere Mitglieder dem Beispiel des Diodoros folgen und sich ebenso für die Gemeinschaft einsetzen (Il.40–42). Daher werden nicht nur Ehrungen festgelegt (Bekräftigung, Proklamation und Aufstellung der Inschrift im Heiligtum), sondern auch die Eigenschaften und Haltungen aufgezählt, die Diodoros auszeichneten: εὖνους „freundlich“, ἀκοπίατος „unermüdlich“, mit σπουδή „Eifer“, φιλοτιμία „Ehrgeiz“ und ἐκτένεια „Beflissenheit“, ἀφιλάργυρος „freigiebig“, „die Gemeinschaft bewirtend“ (ἐστιάων). Wer dies ebenso tue, werde wie er dazu helfen, das Wachstum der Synodos zu stärken (Il.40–42). All dies führt dazu, dass Diodoros als Zeichen der Anerkennung die Ehrung und das Gedächtnis der Soteriasten erhält.

Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gründer und Gründung ist hier in besonderer Weise die Vorbildfunktion des Mit-Gründers zu nennen: Bisherige Leistungen sowie lobenswerte Eigenschaften werden als Anlass der Ehrung aufgezählt und öffentlich bekanntgemacht. Der Geehrte war einer von mehreren Gründern und übernahm verschiedene Ämter in der Vereinigung.

1.9 Zusammenfassung

Überblickt man diese Beispiele, so lassen sich einige Besonderheiten festhalten, die im Zusammenhang von Vereinsgründungen und der Rolle, die die Gründungsgestalten für diese und in diesen spielte, von Bedeutung sind:

Auffällig ist die hohe Bedeutung religiöser Legitimation, die etwa bei Dionysios in Philadelphia, der Entstehung des Sarapis und Isis-Kultes in Opus oder der Dionysos-Verehrung in Magnesia begegnet, aber auch knapp für den Artemis-Kult in Kremna und die Verehrung des Men in Laurion genannt wird. Die Gründerfiguren berufen sich selbst darauf (Dionysios, Xanthos) oder die Berichte nennen dies als wichtiges Element. Eng damit verbunden – aber nicht notwendig, wie das Beispiel der Epikteta zeigt – ist die Aufstellung von Kultregeln, die durch die Verbindung zur Gottheit autorisiert sind. Mithilfe dieser Vorschriften konnten die Gründer die Vorgänge in der Vereinigung und teilweise (z. B. Dionysios, Xanthos) sogar darüber hinaus regeln.

Im Kontext dieser religiösen Legitimation ist auffallend, dass in mehreren Zusammenhängen die Verbreitung des Kultes ein wichtiges Anliegen der Begründung der jeweiligen Gemeinschaft darstellte: In Opus die Sarapis und Isis-Verehrung, in Kremna die der Artemis Ephesia, in Magnesia die des Dionysos. Dabei mögen die Motive und die Trägergemeinschaften durchaus unterschiedlich gewesen sein, sie teilen aber das Anliegen der Etablierung eines bereits vorhandenen Kultes an einem neuen Ort. Dazu

war u. a. eben auch die Gründung einer Gruppe von Anhängern und Anhängerinnen – häufig verbunden mit einem Haushalt – von großer Bedeutung.

Ein weiteres wichtiges Element der angeführten Inschriften ist die Betonung des Vorbildcharakters der Gründungsgestalten. Das hängt zum einen damit zusammen, dass es sich um Ehreninschriften handelt, die diese verweisende Funktion in sich tragen⁶¹, zum anderen wird dies aber auch auf andere Weise artikuliert: Dionysios ist selbst der Erste, der sich den Regeln durch Schwur unterwirft, und die Verantwortlichen für die Einrichtung des Sarapis- und Isis-Kultes werden beschrieben als Menschen, die Hindernisse überwandten.

Auffällig ist auch, dass die Gründergestalten in der Regel auch Ämter in den Vereinigungen innehatten: Sie oder ihre Nachfahren waren selbst Priester (Diodoros, Trokondas, Xanthos, Epiktetas Sohn), Dionysios aus Philadelphia durch die Gründung selbst die prägende Gestalt, ohne dass ein Amt erwähnt werden muss. Die führende Rolle von Gründern und Gründerinnen hat auch einen engen Konnex mit deren religiöser Legitimierung, da diese für die Wahrnehmung der Leitungsfunktion besonders qualifiziert. Zugleich wird erkennbar, dass die Bewahrung dieser Rolle auch selbst Thema der Inschrift sein konnte (z. B. beim Men-Kult des Xanthos).

Ebenfalls zu beachten ist der enge Konnex zwischen der Gründung einer Vereinigung und der Einbindung in den Haus- bzw. Familienkontext. Der Zusammenhang fand sich bei Dionysios aus Philadelphia, beim Sarapis- und Isis-Kult in Opus, bei der Einführung des Artemis Ephesia-Kultes in Kremna und selbstverständlich auch bei Epiktetas Familienvereinigung. Schon in Ugarit ließ sich dafür ein Beleg finden.⁶²

Damit hängt schließlich auch zusammen, dass die Gründer eine patronale Rolle für die Gemeinschaft, die auf ihre Initiative zurückgeht, spielten. Dabei geht es nicht immer nur um Autorität, sondern auch um Verantwortung. Bei Epikteta ist dies v. a. ökonomisch ausgerichtet, bei Dionysios hingegen wie auch bei Xanthos im Blick auf die Bewahrung eines positiven Gottesverhältnisses.

⁶¹ Das gilt etwa für die Generationen, die den Artemis-Kult nach Kremna brachten und weiterführten, für Epikteta und ihre Familie und besonders für Diodoros.

⁶² Möglicherweise ist dies auch bei Vereinigungen, die nach Personen benannt sind, ein besonderes Charakteristikum.

Für das folgende Studium des Verhältnisses zwischen Paulus und der von ihm gegründeten Gemeinde in Philippi⁶³ lassen sich so die folgenden Leitfragen formulieren:

- 1) Welche Rolle spielt religiöse Legitimierung bei der Gründung?
- 2) Welche Bedeutung hat die Verbreitung des Kultes als Motiv der Gründung?
- 3) Welche Rolle spielt der Gründer im Leben der von ihm gegründeten Vereinigung?
- 4) Welche Rolle spielt der Status der Ehre?
- 5) Welche Rolle spielt das Patronat für die Gründung?
- 6) Ist der Gründer Vorbild für das Verhalten der Mitglieder?
- 7) Wo hat die Gründung ihren sozialen und physischen Ort?

Diese Fragen stellen zwar nur einen Ausschnitt aus den vielfältigen möglichen Fragestellungen dar, sind aber durch die Quellen selbst nahegelegt. Ihre Anwendung auf das Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinschaft von Christusgläubigen in Philippi soll zum einen Einblicke eröffnen, die zeigen, wie sehr sich auch in dieser Hinsicht die Christusgläubigen nicht anders als andere Vereinigungen der griechisch-römischen Antike verhielten, und zum anderen auch das spezifische Profil der paulinischen Gemeinden deutlicher erkennbar machen.

2 Paulus und die Christusgläubigen in Philippi

Hinsichtlich des Verhältnisses des Apostels Paulus zur Gemeinschaft von Christusgläubigen in Philippi sind für die Beantwortung der oben genannten Leitfragen ausgesprochen viele Informationen vorhanden, wie wir sie für die oben genannten Inschriften nicht einmal annähernd zur Verfügung haben. Nicht allein aus dem Philipperbrief, sondern auch aus dem 1. Thessalonicherbrief, den Korintherbriefen und der Apostelgeschichte lassen sich entsprechende Rückschlüsse ziehen.⁶⁴

⁶³ Zu Paulus als Gründer und den dazugehörigen Forschungspositionen siehe HANGES, *Founder* (s. Anm. 3), 2–14. Wie weit Silvanus und Timotheus bzw. auch der Verfasser der Apostelgeschichte sich als Gründer verstanden bzw. verstanden wurden, lässt sich nicht erheben, ist aber wohl auch für Paulus hier nicht weiter von Bedeutung.

⁶⁴ Zu Datierung und Lokalisierung: Ich halte den Philipperbrief für ein Schreiben des Paulus aus Ephesus, also aus den Jahren 52–54. Die Ausführungen zu Gesetz und jüdischer Identität sind m. E. Reflexe der galatischen Krise und nicht durch Vorfälle in Makedonien hervorgerufen. Die Argumente für diesen Ansatz bietet u. a. Heike Omerzu im vorliegenden Band. Die Apostelgeschichte, entstanden in den 90er Jahren, stammt wohl nicht von einem Augenzeugen, ist aber hinsichtlich der historischen Umstände von hoher Bedeutung.

ad 1) Welche Rolle spielt religiöse Legitimierung bei der Gründung?

Aus der lukanischen Perspektive ist klar: Schon allein die Tatsache, dass Paulus seit dem Ruf des Herrn als „ausgewähltes Werkzeug“ den Namen des Kyrios „vor Völker, Könige und die Söhne Israels“ bringen sollte (Apg 9,15), ist an sich ausreichende religiöse Legitimierung für die Gründung der philippischen Gemeinde. Dazu tritt aber in Apg 16 eine doppelte Konkretisierung: Zum einen wird Paulus (mit Silas und Timotheus) vom Geist daran gehindert, in die Asia oder nach Bithynien zu gehen (Apg 16,6f.), zum anderen hat er eine nächtliche Vision – vielleicht auch einen Traum – eines makedonischen Mannes, der ihn um Hilfe bittet (Apg 16,9). Dieses δράμα benötigt zusätzlich Interpretation: ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτοὺς „dass Gott uns herbeigerufen hat, ihnen das Evangelium zu verkündigen“ (Apg 16,10). Dass sich dies dann bei unterschiedlichen Gelegenheiten in Philippi (und auch Thessalonich) bestätigt, und zwar trotz aller Widerstände, muss hier nicht weiter ausgeführt werden.

Aber auch der Philipperbrief selbst enthält selbstverständlich deutlichste Hinweise darauf, dass die Gründung der Gemeinde nicht auf Pauli eigene Initiative erfolgte. Die Selbsttitulierung im Präskript als „Sklave Gottes“, gemeinsam mit Timotheus, kann schon so gedeutet werden. Explizit wird Paulus in 1,5f.: Gott selbst hat das gute Werk (τὸ ἔργον ἀγαθόν), d. h. die Gemeinschaft der Philipper am Evangelium, angefangen. Zur Verteidigung ebendieses Evangeliums ist Paulus eingesetzt (1,17), so weit, dass er sein Leben dafür hingeben würde (1,21). Den Glauben der Philipper versteht Paulus als geschenkt (1,29; 4,9). Dabei ist zentral, dass Gott diesen von ihm gesetzten Anfang auch zur Vollendung bringt (1,6), denn er bewirkt Wollen und Vollbringen (2,13), freilich nicht unabhängig von menschlichem Bemühen (2,12).

Das alles ist nicht ungewöhnlich für das paulinische Verständnis seiner Verkündigungstätigkeit und die damit verbundene Etablierung von Gemeinden.⁶⁵ Bei aller Selbstverständlichkeit ist aber dennoch zu beachten, dass Paulus sich damit einerseits als befugt präsentiert, der Gemeinschaft Belehrung und Anweisung zu geben, sich andererseits aber auch entlastet: Es ist Gottes Werk, das er begonnen hat und weiterhin vollzieht, nicht sein eigenes Unternehmen.

Der Gedanke, dass ein sich als göttlich Beauftragter verstehender Gründer einer Gemeinschaft sich auch als Mittler verstehen konnte, nicht als

⁶⁵ Vgl. nur 1Thess 1,1–2,13; Gal 1,12; v. a. mit Blick auf den Galater- und den 1. Korintherbrief dazu auch HANGES, Founder (s. Anm. 3), 382–391. Bezugnahme auf göttliche Beauftragung kann freilich auch dort eine Rolle spielen (wie im Römerbrief), wo Paulus die Gemeinschaft nicht gegründet hat. Sie legitimiert dann das Eingreifen, nicht aber das Entstehen der Gemeinde.

Patron (dazu s. u.), rückt das theologische Moment stärker in den Vordergrund. Denn für Paulus geht gewiss alles von Gott aus, was die Philipper empfangen haben.⁶⁶ Im Vergleich zu den oben erwähnten Beispielen aus der paganen Umwelt ist dies doch eine gewisse Differenz, die aber auch nicht überbewertet werden sollte. Paulus verhält sich nicht anders als andere Gründungsgestalten, indem er die göttliche Legitimierung für sein Eingreifen in die Angelegenheiten der von ihm gegründeten Gruppe hervorstreicht.⁶⁷

ad 2) Welche Bedeutung hat die Verbreitung des Kultes als Motiv der Gründung?

Philipperbrief und Apostelgeschichte haben ganz selbstverständlich die Verbreitung der Christusverehrung im Blick. Das braucht keinen breiten Nachweis.⁶⁸ Im Philipperbrief wird dies an einigen Stellen explizit gemacht, denn die „Teilhabe am Evangelium“ (1,5) meint wohl nicht nur den Glauben an das Evangelium, sondern auch die Beteiligung der Philipper an der Evangeliumsverkündigung, sei es durch eigenes Wirken, sei es durch die Unterstützung des Paulus (vgl. 4,4).⁶⁹ Die Förderung der Verkündigung (προκοπή τοῦ εὐαγγελίου; 1,12) ist ein wesentliches Anliegen des Briefes wie des gesamten Verhältnisses zwischen Paulus und der Gemeinde, auch wenn andere dies ebenfalls betreiben (1,14–18).

ad 3) Welche Rolle spielt der Gründer im Leben der von ihm gegründeten Vereinigung?

Paulus war mehrfach in Philippi: Dem ersten überlieferten Aufenthalt im Jahr 49/50 (1Thess 2,2; Apg 16), bei dem die Gemeinde gegründet worden war, folgte 5–6 Jahre später ein zweiter Besuch in Makedonien, von dem wir im 2. Korintherbrief erfahren (2Kor 2,13; 7,5; vgl. 1Kor 16,5; 1Tim 1,3). Er war bereits zuvor geplant gewesen, aber aufgeschoben worden (2Kor 1,16). Zusätzlich verweist 2Kor 11,9 auf einen Besuch von Gemeindegliedern aus Makedonien in Ephesus, was sehr wahrscheinlich Personen aus Philippi einschließt, da hier die im Philipperbrief angesprochene finan-

⁶⁶ Vgl. etwa D. E. BRIONES, Paul's Intentional „Thankless Thanks“ in Philippians 4.10–20, JSNT 34 (2011), 47–69 (61–64); M. KEOWN, The Christ-Pattern for Social Relationships. Jesus as Exemplar in Philippians and other Pauline Epistles, in: S. E. Porter / C. D. Land (Hg.), Paul and His Social Relations, Pauline Studies 7, Leiden 2013, 301–331 (303f.).

⁶⁷ Autorität kommt also nicht durch Wahl zustande, sondern durch göttliche Auswahl des Gründers; vgl. dazu u. a. HANGES, Founder (s. Anm. 3), 459.

⁶⁸ Vgl. grundsätzlicher dazu HANGES, Founder (s. Anm. 3), 397–400.

⁶⁹ Vgl. dazu etwa G. W. HANSEN, The Letter to the Philippians, PNTC, Grand Rapids 2009, 48f.

zielle Versorgung angesprochen wird. Schließlich erfolgte relativ kurz nach dem 2. Besuch ein letzter Aufenthalt während der Reise nach Jerusalem (Apg 20,1–6).

Der Philipperbrief fällt wahrscheinlich in die Phase zwischen erstem und zweitem Aufenthalt, vielleicht in das Jahr 53 oder 54. Der Brief selbst ist Ausweis der Tatsache, dass der Gründer der Gemeinde in dieser eine wichtige Rolle spielte und auch spielen wollte, und dies auch aus geographischer Distanz tat. Das ist gegenüber den Texten, die wir oben näher betrachtet haben, ein durchaus gewichtiger Unterschied: Vereinigungen werden von ihren Gründern, so weit wir wissen, nicht aus der Ferne gesteuert, vielmehr sind diese auf Dauer präsent. Der Ausdruck von Verbundenheit in An- wie Abwesenheit, wie wir ihn im Philipperbrief finden (1,27), ist daher in Inschriften nicht zu erwarten.⁷⁰ Er ergibt sich vielmehr aus der Reisetätigkeit des Gründers und ist daher nicht notwendig als besondere Nahebeziehung des Apostels zu seiner Gemeinde im Unterschied zu anderen Vereinigungen zu deuten.⁷¹ Paulus musste ja Briefe schreiben, um das tun zu können, was Gründer sonst tun.

Ebenso dem Verhältnis zwischen Paulus und den Philippnern eigen ist die finanzielle Unterstützung, die Paulus von der Gemeinde mehrfach empfing und die einer der Briefanlässe war (4,10–20).⁷² Zahlungen oder gar freiwillige ökonomische Unterstützung des Gründers kennen wir aus Vereinstexten nicht. Was allerdings zahlreich belegt ist, sind entweder materielle Stiftungen der Gründer – also gerade umgekehrt – oder Ehrungen der Gründer durch die Vereinsmitglieder. In einem weiten Sinn lässt sich die finanzielle Unterstützung, die Paulus empfängt, durchaus als Äquivalent für diese letztgenannten Ehrungen verstehen, auch wenn Paulus dies selbst nicht in diesem Sinne ausdrückt.⁷³

Die Sendung von Gesandtschaften mit Geldsummen demonstriert freilich das nachhaltige Interesse der Philipper, sich der Aktivität ihres Gründers auch in seiner Abwesenheit zu versichern. Paulus bestätigt ihnen, dass sie in diesem Bemühen auch erfolgreich sind: „Ich habe euch in mei-

⁷⁰ Hinzu kommt zusätzlich die durch die Briefform selbst bereits nahegelegte emotionale Tönung, die für Inschriften, die zudem mehr oder weniger öffentlich waren, nicht üblich war.

⁷¹ Vgl. auch HANGES, *Founder* (s. Anm. 3), 416, der im Folgenden auch spekuliert, ob Paulus schriftliche Anweisungen hinterließ.

⁷² Vgl. dazu insgesamt den Forschungsüberblick und Ansatz von D. E. BRIONES, *Paul's Financial Policy. A Socio-Theological Approach*, LNTS 494, London 2013.

⁷³ Vgl. dazu u. a. HANGES, *Founder* (s. Anm. 3), 465, der für die ökonomischen Privilegien von Gründungsgestalten allerdings kaum Parallelen bei Paulus aufzeigen kann. Der Umstand, dass Paulus sich im Philipperbrief nicht als Apostel präsentiert, sondern den Begriff *neutraler* verwendet (Phil 2,25), ist ebenfalls als Hinweis auf das positive Verhältnis zur Gemeinde zurückzuführen. Seine Autorität ist nicht gefährdet.

nem Herzen“ (1,7). Ebenso ist aber auch Paulus intensiv daran interessiert, sich in die Gemeinde einzubringen, auch wenn er selbst nicht da ist, neben dem Brief auch durch Boten: Timotheus und Epaphroditus sind Repräsentanten Pauli, der selbst den Herrn repräsentiert (2,19–30). Die Behandlung dieser Gesandten durch die Gemeinde – im Falle des Epaphroditus möglicherweise nicht ganz spannungsfrei⁷⁴ – ist für das Verhältnis des Paulus zur von ihm gegründeten Gemeinschaft entscheidend.

Paulus geht sogar so weit, die Todessehnsucht zugunsten der Philipper hintanzustellen (1,23–26). Sein Leben und sein Einsatz für das Evangelium sind für die Philipper notwendig, weil sie dadurch vorankommen. Der Apostel präsentiert sich damit als jener, der sich mit Haut und Haar (wie übrigens auch Epaphroditus) für sie einsetzt. Der gemeinsame Kampf für den Glauben und die Verbreitung des Evangeliums verlangt von ihm wie von den Philippern, die darin ja nicht hinter Paulus zurückstehen können, nichts anderes als alles (1,27).

Aus dieser engen Verbindung, in der sich Paulus als leitende und vorbildhafte (s.u.) Figur präsentiert, ergeben sich auch die Imperative im Philipperbrief: „Wandelt würdig des Evangeliums!“ (1,27) – „Erfüllt meine Freude!“ (2,2) – „Habt diese Gesinnung!“ (2,5) – „Bewirkt euer Heil!“ (2,12) – „Tut alles ohne Murren!“ (2,14) – „Freut euch und freut euch mit mir!“ (2,18; vgl. 3,1; 4,4) – „Nehmt Epaphroditus auf und ehrt ihn! (2,29) – „Seht auf die Hunde!“ (3,2) – „Seid meine Nachahmer!“ (3,17) – „Steht fest im Herrn!“ (4,1) – „Sorgt euch nicht!“ (4,6) – „Bedenkt das Tugendhafte!“ (4,8) – „Tut, was ich euch sage!“ (4,9). Euodia und Syntyche werden ermahnt, Frieden zu halten (4,2), ein persönliches Eingreifen des Paulus, das in den echten Briefen einzigartig ist. Andere werden als vorbildhaft hervorgehoben (2,25–30; 4,3). In 4,8 gibt Paulus eine Reihe von ethischen Vorgaben, die sich an hellenistisch-römischen Tugenden orientieren, wie sie selbstverständlich auch in Vereinigungen – wenigstens informell – gelten sollten: wahrhaft (ἀληθής), geachtet (σεμνός), recht (δίκαιος), tadellos (άγνός), beliebt (προφιλής), anerkannt (εὐφημος), mit Tugend (ἀρετή) und Lob (ἐπαινος) verbunden, das Ethos der Philipper soll sich daran orientieren.⁷⁵ Der Apostel mischt sich also sehr intensiv in die von ihm gegründete Gemeinschaft ein, von den Einzelheiten bis zum großen Ganzen. Das hat, wie J. C. Hanges gezeigt hat, sehr viel mit dem

⁷⁴ Zu Phil 2,25–30; 4,18 vgl. etwa M. SILVA, *Philippians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids 2005, 138–142; H. H. DRAKE WILLIAMS III, *Honouring Epaphroditus. A Suffering and Faithful Servant Worthy of Admiration*, in: Porter / Land (Hg.), *Paul and His Social Relations* (s. Anm. 66), 333–355.

⁷⁵ Vgl. zu dieser Reihe H. WOJTKOWIAK, *Christologie und Ethik im Philipperbrief. Studien zur Handlungsorientierung einer frühchristlichen Gemeinde in paganer Umwelt*, FRLANT 243, Göttingen 2012, 256–263, der die gesellschaftliche Verankerung der von Paulus angeführten „Werte“ aufzeigt.

Selbstverständnis als Gründer zu tun, der den Anspruch, die Angelegenheiten seiner Gründung zu bestimmen, selbstverständlich erhebt und in anderen Fällen auch verteidigt.⁷⁶

ad 4) Welche Rolle spielt der Status der Ehre?

Auch Paulus geht es um Ehre: Laut Apostelgeschichte nahm er die Entehrung durch Prügelstrafe und Gefängnis in Kauf (Apg 16,22–24), um dann aber doch auf den Status als römischer Bürger zu verweisen (16,37f.). Der Philipperbrief rückt das Thema der Ehre immer wieder ins Zentrum und zwar in vielerlei Hinsicht.⁷⁷

Paulus ist angetrieben von dem festen Vorsatz, vor Christus am Tag des Gerichts nicht in Schande dazustehen. Das Festhalten am Evangelium motiviert sich u. a. daraus (1,20), denn dann ist auch das Sterben Gewinn (1,21). Seinen Status der Ehre vor Gott bzw. Christus bindet Paulus allerdings an das Verhalten der Philipper: Im Blick auf sie macht sich Paulus Sorgen, wenn er von ihnen genaue Prüfung des Verhaltens verlangt, um „lauter und unanständig (εὐκρινεῖς καὶ ἀπόσκοποι) am Tag des Christus“ vor ihm stehen zu können (1,10; vgl. 1,27).⁷⁸ Sein Wirken in Christus macht den jetzigen Ruhm der Gemeinde aus (1,26).⁷⁹ Vor allem aber: Als ἄμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι (untadelig und unverdorben) müssen sie vor Gott dastehen, damit Paulus Ruhm bei Christus hat (2,15f.) und den Siegeskranz erreicht (4,1). Die Öffentlichkeit, vor der der Apostel geehrt wird, ist niemand geringer als Gott.

Ehre wird von Paulus auch als Paradoxon eingesetzt, wenn er gegen Vorzüge aufgrund jüdischer Abstammung das Christusbekenntnis setzt, das alles zum Verlust macht. Den Gewinn erwartet er allein von Gott, was freilich das eigene Mühen gerade einschließt (3,12). Paulus rückt das Verhältnis von Ehre und Schande im Philipperbrief unter eine eschatologische, transzendente Perspektive: Die δόξα – also jene Vorzüge, die Menschen aufgrund ihrer Herkunft hatten – wird zur αἰσχρόνη, sie liegt im himmli-

⁷⁶ Vgl. HANGES, Founder (s. Anm. 3), 406–416 und 392: „The model of the founder’s role is the crucial element in Paul’s exercise of authority over his congregations.“

⁷⁷ Vgl. dazu u. a. J. H. HELLERMAN, Reconstructing Honor in Roman Philippi. *Carmen Christi as cursus pudorum*, MSSNTS 132, Cambridge 2005.

⁷⁸ Die Textüberlieferung zu 1,11 zeigt eine auffällige Varianz: Während die Überlieferung im Sinaiticus, Vaticanus und etlichen anderen Majuskeln die in NA²⁸ übernommene Lesart bietet, wonach der Ruhm Gott zukommt (εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον Θεοῦ), liest Chester Beatty II (P⁴⁶) εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ ἔπαινον ἡμοί und die Majuskeln Augiensis (F) und Boernerianus (G) bieten gemeinsam mit dem Ambrosiaster gar nur εἰς δόξαν καὶ ἔπαινόν μοι; vgl. dazu u. a. B. WITHERINGTON, Paul’s Letter to the Philippians. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids 2011, 67.

⁷⁹ Vgl. U. B. MÜLLER, Der Brief des Paulus an die Philipper, ThHK 11/I, Leipzig 2002, 72f.

schen Bürgerrecht (3,19f.; vgl. 3,3). Im Himmel ist wahre δόξα als Verwandlung des Leibes zu erwarten (3,21).

Die Wertschätzung der Gemeinde für sich und sein Wirken erfährt Paulus jetzt durch die Geldgabe, wobei auch hier die Schwergewichte umgedreht werden: Der Apostel präsentiert es als Ehrung für die Philipper, dass er Geld von ihnen annimmt (4,15), um sie so an seinem Erfolg zu beteiligen (4,17).⁸⁰ Zwar befreit die Gabe der Philipper Paulus aus dem Status der Schande – Hunger und Mangel – hin zu einem weniger prekären Status (er bleibt ja Gefangener), doch kann er auch gut in Schande leben. Indem die ökonomische Unterstützung von Paulus als Opfer für Gott gedeutet wird (4,18), gewinnt er auch dieser Gabe einen transzendenten Aspekt ab, sodass das „Ehrenkonto“ (4,17) der Philipper im Plus steht.

Schließlich aber ist *Doxa* im Eigentlichen das, was Gott zukommt: Herrlichkeit und Lob Gottes sind das Ziel allen Handelns (1,11), der so genannte Christushymnus (2,6–11) rückt den Ehrenstatus des Apostels und der Gemeinde ins rechte Licht: In Christus werden sich schließlich alle Knie beugen und alle seine Herrschaft bekennen.

Im Blick auf die genannten Texte von Vereinigungen ist sicherlich auffällig, dass Paulus für sich, aber auch für seine Adressaten Ehre zunächst nicht in der Gemeinschaft, geschweige denn in der Öffentlichkeit sucht. Ansehen und Status spielen vor allem vor Gott eine Rolle. Zugleich sind sie aber auch in der Gemeinschaft eben gerade nicht unbedeutend: So sehr Paulus betont, dass das Verhalten der Christusgläubigen für seinen Status bei Gott wichtig ist, so sehr wirbt er im Brief auch um Zustimmung und Anerkennung seines Handelns. Explizit tut er dies für seinen „Bruder, Mitarbeiter und Mitstreiter“ Epaphroditus (2,25), für den er tatsächlich Ehre einfordert (2,29): Mit der Umschreibung καὶ τοὺς τοιοῦτους ἐντίμους ἔχετε ist doch wohl auch er selbst in diese Forderung nach Anerkennung eingeschlossen.

*ad 5) Welche Rolle spielt das Patronat für die Gründung?*⁸¹

Grundsätzlich ist klar: Die Tatsache, dass die Gemeinschaft auf das Wirken des Paulus zurückgeht, rückt ihn an die Spitze der Gemeinschaft. Wo

⁸⁰ WITHERINGTON, Philippians (s. Anm. 78), 274, hält zu recht fest, dass die Freude des Paulus sich nicht allein auf die Behebung einer ökonomischen Notsituation richtet, sondern vor allem auf die erneuerte Beziehung zwischen ihm und den Christusgläubigen in Philippi.

⁸¹ Wenn im Folgenden von „Patronat“ die Rede ist, dann nicht im Sinne eines formalen Patron-Klienten-Verhältnisses, sondern einer soziologischen Konstellation, die für die Antike in unterschiedlichen Formen prägend war; vgl. dazu u. a. B. A. LOWE, Paul, Patronage, and Benefaction. A „Semiotic“ Reconsideration, in: Porter / Land (Hg.), Paul and his Social Relations (s. Anm. 66), 57–84.

wir von Gründungen erfahren, die ausdrücklich mit einzelnen Personen verbunden wurden – und Paulus tut dies von Beginn des Briefes an explizit – stehen diese auch in einem Verhältnis zu ihren Gründern, das sich als Patronat bestimmen lässt.⁸² Auch die Hinwendung des Paulus zu den Philippern durch den Brief stellt so etwas wie ein patronales Eingreifen in ihre Angelegenheiten dar. Er erwartet ja selbstverständlich, dass seine Anweisungen, die das Leben der Gemeinschaft massiv betreffen, erfüllt werden.

Abgesehen von dieser allgemeinen Rolle als übergeordnete autoritative Figur lässt sich eine patronale Struktur noch weiter konkretisieren. Vor allem Lukas Bormann hat darauf hingewiesen, dass die paulinischen Aussagen zur finanziellen Unterstützung durch die Philipper (4,10–20) und die Sendung des Epaphroditus (2,25–30) einem Klienten-Patron-Verhältnis am ehesten entsprechen würden.⁸³ In der Tat: Das positiv gestimmte Verhältnis zwischen Paulus und den „Heiligen“ in Philippi scheint mir mit der Kategorie der „Freundschaft“ nicht ausreichend beschrieben zu sein.⁸⁴ Auch wenn Paulus die finanzielle Unterstützung bitter notwendig hatte – verklausuliert wird dies aus 4,11f. m. E. doch deutlich – er versteht sich gerade nicht in der Rolle des Abhängigen.⁸⁵ Er hat doch die Gemeinschaft als Beauftragter des Herrn erst gegründet!⁸⁶ Im Gegenteil: Er füllt die patronale Rolle aus. Sein Wirken ist nun allerdings nicht darin zu erkennen, dass er die Gemeinde selbst finanziell unterstützen würde, wie dies Patrone von Vereinigungen in der Regel tun. Vielmehr wirkt er in zweierlei Hinsicht stellvertretend für sie: Als Gefangener setzt er sich einerseits – möglicherweise mit Unterstützung durch Epaphroditus – im Kontext der

⁸² In diesem Sinne sollte gegenüber L. BORMANN, Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus, NT.S 78, Leiden 1995, 214, ergänzt werden: Nicht nur die Verkündigung des Evangeliums und die Besuche in Philippi sind die (Gegen-)Leistung des Paulus, die Gründung ist die das Patron-Klienten-Verhältnis konstituierende Leistung, die die Beziehung zwischen Paulus und den Christuszugewandten in Philippi auch weiterhin bestimmen wird, ungeachtet der finanziellen Unterstützung.

⁸³ BORMANN, Philippi (s. Anm. 82), 206–217; vgl. auch BRIONES, Thankless Thanks (s. Anm. 66), 52–62. Anders etwa J. H. HELLERMAN, Brothers and Friends in Philippi. Family Honor in the Roman World and in Paul's Letter to the Philippians, BTB 39, 2009, 15–25 (19f.); WITHERINGTON, Philippians (s. Anm. 78), 31.

⁸⁴ Vgl. zu diesem Ansatz die Darstellung der Forschungsgeschichte bei BRIONES, Thankless Thanks (s. Anm. 66), 49; ders., Policy (s. Anm. 72), 73–79. Die Beschreibung des Philipperbriefs als „Freundschaftsbrief“ trägt dieser soziologischen Einordnung auch rhetorisch Rechnung; vgl. etwa zuletzt wieder HANSEN, Philippians (s. Anm. 69), 6–12. Hansen (a. a. O. 307f.), deutet die Beziehung zwischen Paulus und der Gemeinde im Anschluss an Paul Sampley als *societas*, die einer Vereinigung von Geschäftspartnern entsprechen würde.

⁸⁵ Vgl. BRIONES, Thankless Thanks (s. Anm. 66), 63.

⁸⁶ Vgl. auch WITHERINGTON, Philippians (s. Anm. 78), 270: „In such a setting it is the one who initiates the relationship that sets up its terms, and in this case that would be Christ and his apostle Paul.“

paganen Gesellschaft und imperialen Ansprüche für das Evangelium ein, an dem sie selbst auch teilhaben.⁸⁷ Ihre Gemeinschaft in der Bedrängnis ist nicht gering zu achten (4,14), aber *er* trägt „die Fesseln in Christus“ (1,13).⁸⁸ Das ist auch ihr Kampf, den er da austrägt, in dem er ihnen Vorbild war und ist.

Andererseits tritt er für sie vor Gott ein: Er tut dies im Gebet um die Bewahrung ihres Status (1,9–11) und darum, dass „sein Gott“ den Ausgleich für die Gabe schaffen wird, die ihm jetzt hilft, den Kampf auszutragen (4,19). Dies betrifft sehr wahrscheinlich nicht nur „geistliche Güter“, sondern wohl auch die sehr reale Erhaltung der Gemeinschaft.⁸⁹

ad 6) Ist der Gründer Vorbild für das Verhalten der Mitglieder?

Wohl in keinem anderen Brief rückt Paulus sich selbst so sehr als Vorbild in den Vordergrund wie im Philipperbrief.⁹⁰ Er verbindet seine eigene Lage mit der der Adressaten und Adressatinnen: Sie sind im selben *Agon* engagiert, in dem sie ihren Apostel selbst kämpfen gesehen haben und von dem ihnen Paulus im Brief berichtet (1,30). Selbstverständlich ist sein eigenes Verhalten – Christus soll groß werden, sei es durch Leben oder Tod (1,20) – dabei vorbildhaft.⁹¹ Die Haltung der Freude trotz Leiden für das Evangelium sollen auch sie einnehmen (2,17f.). In 3,17–4,1 wird dies weiter ausgeführt, denn Paulus fordert explizit zur Nachahmung auf, und zwar zur Nachahmung seiner selbst sowie jener, die sich ebenfalls recht verhalten.⁹² Dass Paulus sich hier nicht auf die Ebene der Adressaten und Adressatinnen begibt, wird durch das angehängte $\mu\upsilon\upsilon$ deutlich: Sie sollen

⁸⁷ Vgl. zum imperialem Hintergrund u. a. die exemplarische Studie von W. POPKES, *Philipper 4,4–7. Aussage und situativer Hintergrund*, NTS 50 (2004), 246–256.

⁸⁸ Zur Situation der Gefangenschaft vgl. zuletzt A. STANDHARTINGER, *Aus der Welt eines Gefangenen. Die Kommunikationsstruktur des Philipperbriefs im Spiegel seiner Abfassungssituation*, NT 55 (2013), 140–167.

⁸⁹ Vgl. auch BRIONES, *Thankless Thanks* (s. Anm. 66), 61.

⁹⁰ Vgl. dazu zuletzt u. a. A. STANDHARTINGER, *„Join in imitating me“ (Philippians 3.17). Towards an Interpretation of Philippians 3*, NTS 54 (2008), 417–435. Standhartinger betont zu Recht u. a. den biographischen Kontext der Typos-Paränese (427–430.434f.). Ausführlich diskutiert die Nachahmungsthematik WOJTKOWIAK, *Christologie* (s. Anm. 78), *passim*. Den Aspekt der Vorbildfunktion des Gründers lässt Hanges – wie auch sonst den Befund im Philipperbrief – außer Acht.

⁹¹ Wichtig ist dabei, dass die Aufforderung zur $\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ von einer Forderung nach Gehorsam zu unterscheiden ist; vgl. etwa STANDHARTINGER, *Join* (s. Anm. 90), 431 Anm. 76.

⁹² Gedacht ist wohl an Timotheus und Epaphroditus (2,19–30), die Paulus aber wohl übertrifft; vgl. STANDHARTINGER, *Join* (s. Anm. 90), 434; WOJTKOWIAK, *Christologie* (s. Anm. 75), 275.

zusammen Nachahmer von ihm werden (3,17a).⁹³ Er ist der τύπος, auf den sich ihre Aufmerksamkeit richten soll (3,17b). In seiner Niedrigkeit und Hingabe ist er Vorbild, so wie Christus auch für ihn selbst Vorbild ist (2,6–11).⁹⁴ Die Feinde des Kreuzes sind Feinde der Niedrigkeit und wollen für sich Ehre behaupten, wo doch gerade die Berufung auf diese Vorzüge in das Verderben führt (3,18f.). Die Alternativstellung – ich oder die anderen – lässt den Philippern nur diese zwei Möglichkeiten: Der richtigen Entscheidung – der Orientierung am Vorbild Pauli – wird das Heil zugesagt. Ihn nachzuahmen schließt selbstverständlich auch ein, sein Ethos nachzuahmen (4,9): lernen – übernehmen – hören – sehen. Im persönlichen Auftreten wie im Brief ist er so Vorbild für *seine* Gemeinde.

ad 7) Wo hat die Gründung ihren sozialen und physischen Ort?

Im Philipperbrief erwähnt Paulus keine „Hausgemeinden“.⁹⁵ Auch die Bezeichnung von Funktionsträgern als ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (Phil 1,1) ist für diese Frage nicht auszuwerten, da sie auf keinen spezifischen sozialen Kontext verweist. Ihre Verwendung im Kontext von Vereinigungen ist ebenfalls unspezifisch.⁹⁶

Deutlicher ist freilich die Apostelgeschichte, die von Christusgläubigen im Haus der Lydia (16,15.40) und des Gefängniswärters (16,31–34) berichtet. Stehen hinter diesen Nachrichten wenigstens rudimentär historisch verlässliche Informationen, was für Lydia wahrscheinlicher ist als für den namenlosen Kerkermeister und seinen Haushalt, so entspricht dies mehr oder weniger deutlich jenem Vorgang, den wir auch für Vereinsgründungen erkennen können. Der Anfang wird, wenn von ihm überhaupt berichtet wird, relativ häufig in einem Haus gesetzt. Am deutlichsten entspricht der Vorgang jenem, den wir bei der Sarapis-Verehrung in Opus erkennen können: Veranlasst durch externe Personen wird der Kult in einem Haushalt verankert, (zunächst) im Kontext der häuslichen Religiosität. Denn auch in

⁹³ Vgl. STANDHARTINGER, Join (s. Anm. 90), 430; WOJTKOWIAK, Christologie (s. Anm. 75), 190f.

⁹⁴ BORMANN, Philippi (s. Anm. 83), 208; STANDHARTINGER, Join (s. Anm. 90), 432, unterstellen Paulus, sich bewusst von der Rolle eines religiösen Heroen zu distanzieren, was für meinen Geschmack zu scharf formuliert ist. Zwar versteht Paulus seine Rolle selbstverständlich nicht im Sinne herkömmlicher Heroen, wenn er die Berufung auf Vorzüge ἐν σαρκί zurückweist (3,3f.), er präsentiert sich aber als jener, der die in der in-group anerkannten Haltungen vorbildhaft lebt, indem er selbst Christus nachahmt; vgl. zuletzt auch WOJTKOWIAK, Christologie (s. Anm. 75), 275–277.297–299.

⁹⁵ Der Verweis auf „Brüder aus dem Haushalt des Kaisers“ (4,22) bezieht sich weder auf die Gemeinde in Philippi noch steht dahinter eine „Hausgemeinde“. Zu Hausgemeinden in Philippi vgl. J. REUMANN, Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 33B, New Haven 2008, 84–86.

⁹⁶ Vgl. dazu ASCOUGH, Macedonian Associations (s. Anm. 43), 81–83.

Philippi stellt Paulus nicht sein Haus zur Verfügung (oder wenigstens einen Raum bei seiner Werkstatt bzw. seine Mietwohnung), damit sich die ἐκκλησία (Phil 4,15) versammeln kann, sondern andere tun dies. Wenn Paulus „gründet“, dann eben nicht als jener, der Raum oder andere Ressourcen zur Verfügung stellt, sondern als jener, der den kultisch-religiösen Input gibt, sodass sich eine Gemeinschaft konstituiert.

3 Zusammenfassung

Paulus, der Begründer der *Ekklesia* der Christusgläubigen in Philippi, stand in einer Reihe mit anderen Begründern und Begründerinnen von Vereinigungen.⁹⁷ Viele Aspekte betrafen auch ihn und seine Gemeinde, zumal sie insgesamt Themen der antiken Gesellschaft waren. An einzelnen Elementen wird durchaus erkennbar, dass Überschneidungen bestehen, die auf der speziellen Rolle von Gründern und Gründerinnen in den und für die auf sie zurückgehenden Gemeinschaften beruhen: Göttliche Autorisierung für die Errichtung der religiösen Gemeinschaft sowie die Vorgabe von Regeln und Anweisungen gehören ebenso dazu wie die Thematisierung von Statusdiskursen oder die besondere Rolle als Vorbild. Paulus und die Philipper lassen sich vielfach in diese sozialen Konstellationen einordnen.

Zugleich sollte aber auch deutlich geworden sein, dass einerseits die spezifischen historischen Verhältnisse – vor allem räumliche Trennung, Leiden und Gefangenschaft sowie die prekäre ökonomische Situation des Apostels – zu spezifischen Variationen dieser Konstellation beitrugen. Andererseits ist das Verhältnis zwischen Gründer und Gründung im Falle der Gemeinde von Philippi durch die Orientierung an dem Gekreuzigten neu ausgerichtet, der unter anderem durch den Philipperhymnus in das Zentrum gerückt wird. Die Erhöhung des Christus, der Sklavengestalt annahm und den Tod am Kreuz starb und der damit zu der Leitfigur schlechthin wurde, von der das Evangelium im Eigentlichen ausgeht, rückt auch die Rolle des

⁹⁷ Zu diesem Ergebnis kommt auch Hanges, der festhält, dass Paulus in seinem Handeln als Gründer nicht nur mit anderen Gründungsgestalten in seinem Denken und Handeln übereinstimmt, sondern dies auch bewusst einsetzt (HANGES, Founder [s. Anm. 3], 451; auch 17.467). Wie weit sich aber Paulus als „struggling for the legitimacy of his cultic project“ verstehen lässt (a. a. O., 462), hängt davon ab, wie stark man den Aspekt der Öffentlichkeit wertet (vgl. a. a. O., 466). Mir scheint der Apostel vor allem intern – etwa in der Korintherkorrespondenz – um Legitimität zu kämpfen und eben nicht um die der Gemeinde als „cultic project“, sondern um die seines Anspruchs, die Geschichte der Gemeinde zu bestimmen.

realen Gründers Paulus in ein anderes, seine Bedeutung relativierendes Licht.⁹⁸

⁹⁸ Vgl. dazu u. a. KEOWN, *Christ-Pattern* (s. Anm. 66), 310–314; WOJTKOWIAK, *Christologie* (s. Anm. 75), 134–144.