

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Assistent:innen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Antonia Krainer, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 34,2

2025

Beiträge der Jahrestagung 2024 in Graz

„Leadership in biblischen und patristischen Texten“

M. BRADER: Führung, Fest und Fasten. Biblische Strategien der Leitung 48–68

E. PETSCHNIGG: Das hörende Herz Salomos oder Führungskompetenz
aus der geistigen Dimension des Menschseins. Ein
exegetischer und existenzanalytischer Blick auf 1 Kön 3,1–15

69–88

K. M. SCHMIDT: Xanthippes Schwestern. Phil 4,2–3 und die
Leitungsfunktionen in der Gemeinde von Philippi 89–110

H. SCHWEIZER: Wunderweiber? Eine patriarchale Nachkorrektur der
charismatischen Witwenrollen (1 Tim 5,3–16) 111–124

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung –
Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz.

XANTHIPPES SCHWESTERN

Phil 4,2–3 und die Leitungsfunktionen in der Gemeinde von Philippi

Xanthippe's Sisters. Philippians 4:2–3 and Leadership in the Philippian Church

Karl Matthias Schmidt

Justus-Liebig-Universität Gießen

matthias.schmidt@katheologie.uni-giessen.de

ORCID-ID 0000-0001-8774-0682

Abstract: Die Auslegung von Phil 4,2–3 wurde lange Zeit von der Voraussetzung eines Streites zwischen Euodia und Syntyche bestimmt, der vermeintlich vom Jochgenossen geschlichtet werden sollte. Gibt man die androzentrischen Implikationen dieser Präsumtion auf, die durch einen Vergleich mit der Rezeption Xanthippes verdeutlicht werden können, lässt sich die Leitungsfunktion der beiden Frauen klarer konturieren. Angesichts judaisierender Kräfte, die Philippi schon bald erreichen konnten, wurden Euodia und Syntyche prophylaktisch aufgerufen, untereinander Einigkeit zu wahren, um so die Geschlossenheit der Gemeinde zu fördern.

Abstract: The interpretation of Philippians 4:2–3 was long determined by the premise of a dispute between Euodia and Syntyche, which was to be settled by the yokefellow. By abandoning the androcentric implications of this presumption, which can be illustrated by a comparison with Xanthippe's reception, the leadership function of the two women becomes clearer. In view of the Judaizing forces that could soon reach Philippi, Euodia and Syntyche were prophylactically called upon to retain unity among themselves in order to promote the unity of the community.

Keywords: Epistle to the Philippians; Ministry; Women; Euodia; Syntyche.

„Auf welche Weise sollen wir dich bestatten?“¹ Kritons Frage zielt ins Leere. Man kann Sokrates nicht bestatten, weil seine Seele den Leib im Moment des Todes verlassen wird. Während der Schüler vor Gericht für das Verbleiben (*παραμενεῖν*) des Lehrers eintrat, soll er nun vom Gegenteil überzeugt werden. „Ich werde nicht länger bei euch bleiben, sondern scheidend aufbrechen, hinein in irgendwelche Wohlbefindlichkeiten Seeliger“,² hält Sokrates fest. Nachdem der Diener abgetreten ist, den *οἱ ἔνδεκα* entsendet hatten, um den Verurteilten an den Schierlingsbecher zu gemahnen, befleißigt sich Kriton sogleich, darauf hinzuweisen, dass bis zum Sonnenuntergang noch etwas Zeit verbleibe. Doch Sokrates winkt ab: „Ich meine nämlich, nichts anderes zu gewinnen, wenn ich ein wenig später trinke, als mich bei mir selbst der Lächerlichkeit schuldig zu machen, indem ich das Leben verlange und schone, obgleich es nichts mehr ist.“³

Der Paulus des Philipperbriefes befindet sich insofern in einer vergleichbaren Situation, als er trotz eines zumindest vorgeblichen Optimismus nicht weiß, ob er die Haft verlassen wird. Auch er rechnet sich im irdischen Leben keinen Gewinn aus, wenngleich ihn die Sorge um die ihm Nahestehenden mehr umtreibt als Sokrates.

²¹ Für mich ist das Leben nämlich Christus und das Sterben Gewinn. ²² Wenn es aber das Leben im Fleisch ist, ist dies für mich ein fruchtbare Werk, und was ich wählen soll, erkenne ich nicht. ²³ Ich werde aber von den zweien erfasst, der ich die Begierde habe zum Auflösen und mit Christus sein, um viel mehr besser ist das. ²⁴ Das Bleiben im Fleisch ist aber notwendiger euret wegen. ²⁵ Darauf vertrauend weiß ich, dass ich bleiben werde, bei euch allen bleiben werde zu eurem Vorankommen und zur Freude des Glaubens, ²⁶ damit in Christus Jesus euer Ruhm überfließe in mir wegen meines Wieder-Zugegenseins bei euch.⁴

¹ Plat. Phaid. 115c: θάπτωμεν δέ σε τινα τρόπον; Text hier und im Folgenden: Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit John Burnet (SCBO 1), Oxford 1965–1967 [1900–1907]. Sofern nicht anders angegeben, sind Übertragungen ins Deutsche eigene Übersetzungen.

² Plat. Phaid. 115d: οὐκέτι ύμιν παραμενῶ, ἀλλ’ οἰχήσομαι ἀπιών εἰς μακάρων δή τινας εὐδαιμονίας.

³ Plat. Phaid. 116e–117a: οὐδὲν γὰρ οἴμαι κερδανεῖν ὄλιγον ὕστερον πιὼν ἄλλο γε ἡ γέλωτα ὀφλήσειν παρ’ ἐμαυτῷ, γλιχόμενος τοῦ ζῆν καὶ φειδόμενος οὐδενὸς ἔτι ἐνόντος.

⁴ Phil 1,21–26: ²¹ Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος. ²² εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ, τοῦτο μοι καρπὸς ἔργου, καὶ τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω. ²³ συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ [γὰρ] μᾶλλον κρείσσον· ²⁴ τὸ δὲ ἐπιμένειν [ἐν] τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι’ ύμᾶς. ²⁵ καὶ τοῦτο πεποιθώς οἶδα ὅτι μενῶ καὶ παραμενῶ πᾶσιν ύμιν εἰς τὴν ύμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως, ²⁶ ἵνα τὸ καύχημα ύμῶν περισσεύῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐν ἐμοὶ διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ύμᾶς. Vgl. auch Phil 3,7–8. Eine ähnliche Sehnsucht führt Kebes an: ὁ δὲ νοῦν ἔχων ἐπιθυμοῦ πον ἀν ἀεὶ εἶναι παρὰ τῷ αὐτοῦ βελτίονι (Phaid. 62e: „Der Vernunft Besitzende würde aber begehrn, wo auch immer, bei dem zu sein, der trefflicher ist als er“).

Der *Phaidon* wird hier aus zwei Gründen für die Exegese des Philipperbriefes herangezogen. Erstens sind sowohl Sokrates als auch Paulus bemüht, Regelungen für die Zeit nach ihrem Ableben zu treffen. Zweitens wurde Frauen dabei möglicherweise weit mehr Verantwortung übertragen, als es die kurzen Notizen im Text vermuten lassen. Der Blick auf Xanthippe einerseits und Evodia sowie Syntyche andererseits ist jedoch von einer androzentrischen Rezeption verstellt worden, für die schon Platons Dialog selbst Ansatzpunkte lieferte.

Sokrates' Gebaren lässt ihn nämlich nicht nur lange vor Zenon als stoisches Urbild erscheinen, es dient auch als Ausweis einer Vorstellung von Männlichkeit, die sich noch im Angesicht des Todes von Vernunftgründen leiten lässt und sich in Anbetracht des erwarteten Ablebens gefasst zeigt. Die dieser heroischen Gelassenheit entgegengesetzte Haltung verkörpert zunächst Xanthippe, die sich von einer vermeintlich irregeleiteten Emotionalität überwältigt in Klagen ergeht, „wie die Frauen es gewohnt sind“ (*οἴα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναικεῖς*, Plat. *Phaid.* 60a), und daher schon zu Beginn des Dialogs weggeführt wird. Dagegen dürfen ἄνδρες (60b) verweilen. Nachdem der Verurteilte im Anschluss an seine Ausführungen zur Unsterblichkeit der Seele den Schierlingsbecher geleert hat, sind die Freunde ihrerseits in Tränen aufgelöst (117c–e). Als einziger Mann von Haltung erscheint bei Platon, der selbst nicht zugegen ist (59b), somit Sokrates. Die ob des schmerzlichen Verlustes vergossenen Tränen tragen den Freunden eine Rüge ein, weil der Lehrer die Frauen kurz zuvor weggeschickt hatte, um dergleichen zu vermeiden. Die Vorstellung, dass Männer nicht weinen dürfen, hat hier einen Wurzelgrund (vgl. dagegen Phil 3,18).

Die vorausgehende Klage der Gefährten, dass sie gleichsam als Waisen zurückgelassen würden (116a), kontrastiert Platon, indem er im unmittelbaren Anschluss die drei leiblichen Söhne des Philosophen auftreten lässt. Mit diesen erscheinen auch die zum Haus gehörenden Frauen (*αἱ οἰκεῖαι γυναικεῖς*, 116b). Xanthippe hat folglich noch einen zweiten Auftritt, obschon sie nicht namentlich genannt wird. Diesen Frauen, die vor dem Trinken des Bechers wieder abtreten, erteilt der Verurteilte Aufträge für die Zeit nach seinem Tod, wohingegen die Freunde genug damit zu tun haben werden, sich um sich selbst zu kümmern (115b). Sokrates installiert mit Blick auf das nahende Ende keine Nachfolge, regelt aber die Angelegenheiten seines Hauses.

Paulus muss den *Phaidon* nicht gekannt haben und der Frage, inwieweit der Dialog etwas zum Verständnis des Philipperbriefes beiträgt, kann an dieser Stelle nicht nachgegangen werden.⁵ Die platonische Folie lässt jedoch eine Kontur des

⁵ Gregory E. Lamb, *Living and Dying Well in Philippians. A Comparative Analysis of Ancient Sources* (WUNT 2, 624), Tübingen 2025, 148–150, konzentriert sich auf die *Apologia*, neben Notizen zum *Phaidon* (32,35). Das σὺν Χριστῷ εἰναι (Phil 1,23) setzt nicht die Befreiung der Seele

Briefes deutlicher hervortreten: Während sich Sokrates mit Regelungen für die Zeit nach seinem Tod weitgehend zurückhält, versucht Paulus, die Angelegenheiten der Gemeinde zu ordnen, mindestens für die Dauer seiner Inhaftierung, vor allem aber für den Fall seiner Hinrichtung. Dabei spielen Evodia und Syntyche eine zentrale Rolle. Um das zu zeigen, wird im Anschluss an vorausliegende Arbeiten zunächst dafür votiert, dass es in Phil 4,2–3 nicht darum geht, einen Streit zu schlichten (1). Von dieser Basis aus kann dann das Leitungsteam der Gemeinde in Philippi umrissen (2) und die Stärkung der internen Gemeindeleitung durch den Apostel skizziert werden (3). Um den Ballast einer androzentralischen Exegese zu verdeutlichen, sei jedoch zunächst das Zerrbild der streitsüchtigen Xanthippe skizziert.

1. Die Einmütigkeit zweier Frauen

Die Verzeichnung Xanthippes zum Urbild der zänkischen Frau nahm ihren Anfang zwar bereits mit Xenophon.⁶ Paradigmatische Züge gewann Sokrates' Gemahlin aber zunehmend in der Neuzeit. 1715 bemühte sich Christoph August Heumann in einem Beitrag zur *Ehren-Rettung der Xanthippe* um eine Revision der von Männern nur zu gern adaptierten Stilisierung.⁷ Im Rückgriff auf

vom Körper im Moment des Todes voraus, sondern umschreibt trotz 1 Thess 4,17 in Entsprechung zum Präfixgebrauch in Phil 3,10.21 die Angleichung an Christus im Martyrium. Phil 3,20–21 macht die Erwartung für die Parusie hinreichend deutlich. Anders etwa Stefan Schapdick, Eschatisches Heil mit eschatischer Anerkennung. Exegetische Untersuchungen zu Funktion und Sachgehalt der paulinischen Verkündigung vom eigenen Endgeschick im Rahmen seiner Korrespondenz an die Thessalonicher, Korinther und Philipper (BBB 164), Göttingen 2011, 163–173. Der *Phaidon* könnte gleichwohl eine Folie für die begrüßte Todesnähe geliefert haben. Zum im ἀναλύσαι (Phil 1,23) angedeuteten Bild, das sich der Haftsituation verdankt, vgl. neben Phaid. 59e nur etwa Phaid. 62b. Der Infinitiv Aktiv steht bei Paulus freilich nicht für den selbstgewählten Tod, er beschreibt das Loslassen vom Leben (vgl. Phaid. 64e–65a, außerdem etwa 67d).

⁶ Vgl. Xen. mem. II 2,7–10; symp. 2,10, außerdem Aristoph. Nub. 60–74; Sen. dial. II 18,5 (19,1); Epikt. diss. IV 5,33; Plut. mor. 90D; 461D–E; Gell. I 17,1–3; Aelian. hist. XI 12; Athen. XIV 51 (643f); Diog. Laert. II 34–37. Zur Einordnung der Figur vgl. Michael Weithmann, Xanthippe und Sokrates. Frauen und Männer im alten Athen, Darmstadt 2010.

⁷ Bereits bei Athen. V 61 (219b) werden Zweifel am tradierten Bild laut. Christoph A. Heumann, Ehren-Rettung der Xanthippe, in: Ders., Acta Philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica, nebst beygefügten Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern. Erstes Stück, Halle 1715, 103–125: 117–118, deutete an, dass sich das Zerrbild den Schwierigkeiten der Rezipienten in ihren eigenen Ehen verdankte. Als Beispiel diente Dominicus Baudius, der in einem Brief (6. Juni 1608) an Cornelis van der Mijle schrieb: „Der Schierling hatte letztlich doch einen Nutzen, er befreite den Mann vom häuslichen Unheil. Geprisesen sollen die Athener wegen ihrer Tüchtigkeit sein. [...] Wenig ist es zu verschwinden, wenn wir nur befreit werden von einer schlechten Gattin“, ep. II 92: „sed cicuta tandem bonum virum liberavit à do-

1 Tim 3,5 zog er nicht zuletzt Sokrates' Weisheit als Argument dafür heran, dass die Diffamierungen haltlos waren. Unter der Führung eines solchen Gatten schien ihm eine streitsüchtige Frau undenkbar.⁸ Wenngleich es Heumann letztlich um die Größe des Weisen ging, hob er sich doch vernehmbar von Zeitgenossen ab.

In der von Karl G. von Windisch herausgegebenen Wochenschrift *Der Freund der Tugend*, einem Beiblatt zur Preßburger Zeitung, konnte man 1768 etwa vom Gezänk zweier Ehefrauen lesen:

„Xantippe, dieses berichtigte Ungeheuer, dieser Plagegeist des selbst nach dem Ausspruch des Orakels, allerweisesten Sokrates, soll zum Verweise dienen, und den guten Anfang meiner Untersuchung machen. Sokrates hatte zwey Weiber, die Xantippe nemlich, und die Myrtone, denn dazumal war die Vielweiberey den Atheniern erlaubt ihnen von Krieg, und Pest entvölkerten Staat, wieder herzustellen. Eine Freyheit, die auch wir genießen solten, das zu ersetzen, was ein langwieriger Krieg hingeraffet hat! Diese zwey Weiber nun zankten sich immer; und Sokrates bekam oft selbst Schläge, wenn er einen Zuschauer abgab.“⁹

Das Lob der „Vielweiberei“ überrascht angesichts solcher Aussichten ein wenig. Der Beitrag strebte allerdings den Nachweis an, „daß es meist nur deswegen böse Weiber giebt, weil nicht alle Männer Vernunft genug besitzen, sie gut zu erhalten.“¹⁰ Das ist kaum eine Pseudo-Rehabilitierung, weil es lediglich darum geht, das Versagen des nachgiebigen Mannes zu dokumentieren. Sokrates lastete *Der Freund der Tugend* entsprechend an, dass der Philosoph seinen Frauen „durch vernünftige Worte, und Vorstellungen ihren Zwist beylegen, und sie miteinander

mestica calamitate. Macti virtute sunto Athenienses [...]. tanti est perire, dum liberemur ab improba conjugi.“ Dominici Baudi *Epistolae Semicenturia auctae*, Lacunis aliquot Suppletis Accedunt eiusdem – *Orationes et Libellus de Foenore*, Leiden 1650, 300.

⁸ Vgl. Heumann, Xanthippe (Anm. 7) 107, 123, der sich nicht scheute, einzelne der überlieferten Anekdoten der Frau des Pittakos anzulasten, dessen Weisheit damit infrage gestellt wurde. Der Weise von Mytilene habe „ein solches Murmelthier“ zur Frau gehabt, zu dem man Xanthippe fälschlich gemacht habe. Als Nachweis dafür, dass „Pittacus ein Unthier zum Weibe gehabt habe“ (120), kam der zuvor in Zweifel gezogene Diogenes Laertios dann wieder gelegen. Immerhin versäumte Heumann nicht anzumerken, dass Frauen allzu leicht diskreditiert würden (105).

⁹ [o. A.], 79. Stück, *Der Freund der Tugend* 2 (1768) 209–216: 210. Die Wendung *ai oīkeῖαι γυναῖκες* (Phaid. 116b) bildete in Zusammenhang mit den Söhnen unterschiedlichen Alters einen Ansatzpunkt für die Annahme, Sokrates habe zwei Ehefrauen gehabt (zur christlichen Polemik vgl. Tert. apol. 39; Kyrill. c. Iul. VI 5 [785A–B]). Nach Plut. Arist. 27,2–3 (335) hatte schon Panaitios die Behauptung widerlegt, vgl. auch Athen. XIII 2 (555d–556b). Diog. Laert. II 26 zufolge verwiesen Satyros und Hieronymus von Rhodos auf ein Gesetz zur Bekämpfung des Bevölkerungsmangels. Vgl. auch Ps-Lukian, Halkyon 8; Epistologr. Gr. Sokr. 29,3 (Rudolph Hercher, *Epistolographi graeci*, Paris 1873, 623), außerdem Kyrill. c. Iul. VI 5 [785A] zu Porphyrios, phil. hist. (vgl. Theodoret, Gr. aff. cur. XII, PG 83, 1141–1142).

¹⁰ [o. A.], 79. Stück (Anm. 9) 210.

versöhnen“¹¹ hätte sollen. Es sind Stellungnahmen wie diese, die Eduard Zeller 1850 im *Morgenblatt für gebildete Leser* zu dem Urteil führten, Heumann sei bedauerlicherweise wenig rezipiert worden, weshalb er erneut zur *Zur Ehrenrettung der Xanthippe* anhob.¹²

Dieser Ausflug in die Rezeptionsgeschichte Xanthippes ist insofern erhellend, als Evodia und Syntyche in der Auslegung des Philipperbriefes ein ähnliches Schicksal ereilte. Schon im 19. Jh. war zwar die Ansicht verbreitet, bei den beiden Frauen müsse es sich um wichtige Persönlichkeiten der Gemeinde gehandelt haben. Oft zählte man sie zu den διακόνοις. Als ἐπίσκοποι sah man aber eher Klemens und den Jochgenossen an.¹³ Zugleich ging man in aller Regel davon aus, dass sich Evodia und Syntyche in die Haare bekommen hatten und es nun des σύζυγος bedurfte, um sie bei der Versöhnung zu unterstützen.¹⁴ Damit machte man sie zwar noch nicht zu Xanthippen, der vorausgesetzte Streit bestimmte aber zumeist das Bild der beiden Frauen.

Im 20. Jh. änderte sich nur bedingt etwas. Bei Peter Wick findet sich beispielsweise zwar die zutreffende Auffassung, dass man es bei den vier in Phil 4,2–3 erwähnten Personen mit den ἐπίσκοποις und διακόνοις aus Phil 1,1 zu tun habe. Bei der Aufteilung der Rollen rückt Wick die beiden Frauen dann aber in die zweite Reihe. Evodia und Syntyche gelten ihm als διάκονοι, der σύζυγος dagegen als ἐπίσκοπος,¹⁵ auch deshalb, weil er an der Vorstellung vom

¹¹ [o. A.], 79. Stück (Anm. 9) 210. Schon Xen. symp. 2,9–10 schilderte die Vorstellung vom die Frau anleitenden Mann.

¹² Vgl. Eduard Zeller, Zur Ehrenrettung der Xanthippe, *Morgenblatt für gebildete Leser* 265–267 (1850) 1057–1059: 1057.

¹³ Vgl. beispielhaft Hans von Soden, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper*, Freiburg 1889, 82. Hinsichtlich der Leitungsfunktion bleibt das Florilegium von Dieter Bauer, *Frauenstreit in Philippi? Ein Kommentar zu Phil 4,2*, in: Bettina Eltrop u. a. (Hg.), *Frauenstreit (Frauenbibelarbeit 3)*, Stuttgart 1999, 62–64, einseitig.

¹⁴ So hielt Bernhard Weiß, *Der Philipper-Brief. Ausgelegt und die Geschichte seiner Auslegung kritisch dargestellt*, Berlin 1859, 298, zwar fest, dass der Zwist bei den griechischen Vätern nur selten ausdrücklich vermerkt worden sei. Seines Erachtens bestätigt Paulus die Notwendigkeit einer Ermahnung jedoch „damit, daß er noch einen dritten bittet, durch seine [...] so wirksame liebevolle Vermittelung ihnen beizustehen im Streben nach solcher Eintracht“ (296). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts finden sich bei Konstantin Rösch, *Ein Brief voll Freude und Güte. Paulus an seine Lieblingsgemeinde in Philippi*, Paderborn 1933, 79–82, dann Spekulationen zur für die Frauen beschämenden Aussöhnung.

¹⁵ Vgl. Peter Wick, *Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts* (BWANT 135), Stuttgart 1994, 111–112. Weiter gehen etwa Alistair C. Stewart, *Original Bishops. Office and Order in the First Christian Communities*, Grand Rapids 2014, 347–348, sowie Richard G. Fellows/Alistair C. Stewart, *Euodia, Syntyche and the Role of Syzygos. Phil 4:2–3*, ZNW 109 (2018) 222–234: 225, vgl. auch die dort in Anm. 6 angeführten Stimmen.

besonnenen Mann festhält, der sich der streitenden Frauen annehmen soll: „Weiterhin ist es möglich, daß der ‚Jochgenosse‘, der in Hauptverantwortung steht, anstatt diese wahrzunehmen und den Frauen bei der Bewältigung des Streites zu helfen, sich dieser Aufgabe bis jetzt entzogen hat.“¹⁶

Trotz der ganz anderen Stoßrichtung darf man sich an die Rolle erinnert fühlen, die Sokrates im Umgang mit einer zänkischen Xanthippe zugewiesen wurde. Immerhin wurde auch noch Anfang des 20. Jh. ein handfester Streit in Abrede gestellt, etwa von Paul Ewald, der gleichwohl von im „Nebeneinander tatsächlich einander beeinträchtigender christlicher Betätigung“ ausging.¹⁷ Richard G. Fellows und Alistair C. Stewart haben die Möglichkeit vor einigen Jahren wieder ins Spiel gebracht, indem sie unter Verweis auf eine Reihe von Stichwortparallelen feststellten, dass es Paulus nicht um einen Zwist zwischen den beiden Leitungsfiguren ging.¹⁸ Wesentliche Aspekte der Instruktion hat insbesondere Ivoni Richter Reimer zusammengetragen, die entgegen einer androzentrischen Rezeption das Fehlen eines Streites, eine Einflussnahme von außen, die Analogie zur Empfehlung für die Gesamtgemeinde und die Führungsrolle der Frauen vermerkt, in diesem Punkt aber vage bleibt: „talvez sejam presbíteras, diáconas (1,2)“¹⁹.

Von einem Streit zwischen Evodia und Syntyche kann tatsächlich keine Rede sein. Der Apostel forderte die beiden Frauen lediglich auf, τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ (Phil 4,2). Das ist gleichsam die Kurzform der an die Gemeinde gerichteten Mahnung, ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν

¹⁶ Wick, Philipperbrief (Anm. 15) 113. Als Beispiele für jüngere Stellungnahmen seien Michael F. Bird/Nijay K. Gupta, Philippians (NCBiC), Cambridge 2020, 172–174, Richard J. Cassidy, A Roman Commentary on St. Paul’s Letter to the Philippians, New York 2020, 132–133, und George H. Guthrie, Philippians (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2023, 272–274, angeführt.

¹⁷ Vgl. Paul Ewald, Der Brief des Paulus an die Philipper (KNT 11), Leipzig 1917 [1908], 213. Schon Johannes Calvin, In omnes Pavli Apostoli Epistolatas, atque etiam in Epistolam ad Hebraeos, & omnes Canonicas, Io. Calvini commentarii, Genève 1565, 667, zeigte sich skeptisch hinsichtlich des Zwistes. Angesichts der Stellung der Frauen war die *Gefahr* einer Zwietracht bedeutend, weshalb die beiden zur Einmütigkeit ermuntert wurden („proinde quum in earum consentione multum esset positum momenti, in discordia verò ingens periculum ad concordiam ipsas peculiariter animat“).

¹⁸ Vgl. Fellows/Stewart, Euodia (Anm. 15) 225–228, die ihrerseits – wie im Fall des die Gemeinde bezeichnenden σύζυγος (231–234) – Anlass zur Kritik sehen, weil die Frauen nicht „the mind of Christ“ (228) hätten.

¹⁹ Ivoni Richter Reimer, A solidariedade como expressão da koinonía, RIBLA(P) 94 (2024) 139–157: 153, zum Ganzen 150–153. Vgl. außerdem Juliana A. Triana Palomino, Sentipensar en Cristo para procurar el sumo bien del otro. Clave de una vida fraterna para navegar las crisis, RIBLA(P) 94 (2024) 70–83: 80–81, die ihrerseits die Akzentuierung der Einigkeit in Phil 2,1–4 (74–77) und zudem den Zusammenhang mit Phil 2,5–11 (77–79) notiert.

φρονοῦντες (Phil 2,2). Der Hinweis auf den Kampf, den die beiden mit Paulus im Evangelium geführt haben (Phil 4,3), erinnert entsprechend an den Appell in Phil 1,27: στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες; und diese Mahnung findet ihr Echo wiederum unmittelbar vor der Anweisung für die beiden Frauen: στήκετε ἐν κυρίῳ (Phil 4,1).

Der Apostel erwähnte zwar Leute, die Streit suchen (Phil 1,15.17). Das bezog sich aber trotz der Mahnung in Phil 2,3 nicht auf eine innergemeindliche Kontroverse. Die Gegenüberstellung in Phil 1,14–17 ist in die Beschreibung des Verfahrens eingelassen und semantisch mit ihr verknüpft (δεσμός, ἔρις, ἀπολογία, ἔριθεία), weshalb es Paulus um die Verkündigung vor Ort ging. Frei nach dem Motto *bad publicity is better than no publicity* hielt der Apostel fest, dass das Evangelium auch durch Anfeindungen gegen ihn zur Sprache gebracht wurde. Seine Fesseln sollten sich ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ offenbaren, und zwar καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν (Phil 1,13), das heißt nicht nur unter den ihm Zugeneigten, die er erst im Nachgang thematisierte: Auch auf τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν (Phil 1,14) hatte die Haft eine positive Wirkung, weil sie furchtloser das Wort redeten, vielleicht auf Seiten der Verteidigung.

In Phil 1,15–18 geht es allerdings nicht um die Ausdifferenzierung dieser Gruppe. Denn die dreifache Gegenüberstellung (τινὲς μέν/τινὲς δέ; οἱ μέν/οἱ δέ; εἴτε/εἴτε) bildet gerade keine Verteilung ab, mit der τοὺς πλείονας aufgenommen würde. Wer zur Gemeinde gehört, steht auf der Seite der guten Verkündigung, wenngleich nicht alle durch die Haft ermutigt wurden. Die ihn Anklagenden tragen die Sache Christi διὰ φθόνον καὶ ἔριν vor, wobei auch sie in ironischer Zuspitzung mit κηρύσσουσιν und καταγγέλλουσιν eingebunden werden (Phil 1,15.17). Das Ansinnen der Opposition, θλῖψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς (Phil 1,17), ist unmittelbar auf die Verhandlung bezogen. Man hofft, die Situation des Inhaftierten durch Angriffe auf ihn zu verschlechtern, und verkündet doch nur Christus.²⁰ Kurz: Zwistigkeiten gab es in der Gemeinde nicht und folglich auch nicht zwischen Evodia und Syntyche.

Die Vorstellung vom Streit der beiden Frauen dürfte durch ähnliche Formulierungen im Ersten Korintherbrief befördert worden sein. In 1 Kor 12,25 empfahl der Apostel den Gliedern, dass sie τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν. Schon in Zusammenhang mit dem Parteienstreit ging es um σχίσματα (1 Kor 1,10; 12,25). Obgleich die syntaktische Parallele zu Phil 2,2 die einhellige Rede betrifft (τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες, 1 Kor 1,10), soll die Gemeinde ἐν τῷ αὐτῷ νοὶ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ agieren. Zudem findet sich wie in Phil 4,2 παρακαλῶ.

²⁰ Zur Diskussion vgl. Guthrie, *Philippians* (Anm. 16) 99–108, der ähnlich votiert, den Einfluss des Prozesses auf die Stadt aber vielleicht überschätzt.

Deswegen ist mit solchen Wendungen aber nicht regelmäßig ein Streit impliziert. 2 Kor 13,11 dürfte wegen der Aufforderung zur Freude und der Verbindung mit dem Friedenswunsch dem versöhnlichen Trostbrief (2 Kor 1–9) zuzuordnen sein. Paulus erinnerte mit καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε an 1 Kor 1,10. Angesichts der variierten Semantik (φρονεῖτε) und der Aufforderung χαίρετε ist ein Einfluss des Philipperbriefes dabei nicht ausgeschlossen, zumal angesichts der Anrede: Λοιπόν, ἀδελφοί (vgl. Phil 3,1; 4,2–4,8).

Im Römerbrief klingt zunächst die Ekklesiologie des Ersten Korintherbriefes nach. Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς (Röm 12,1), schrieb Paulus und mahnte, μὴ ὑπερφρονεῖν παρ’ ὁ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν (Röm 12,3), um dann auf die Glieder des Leibes einzugehen. Deutlicher wird die gegenseitige Unterordnung in Röm 12,16. Es folgt die Aufforderung, mit allen Menschen Frieden zu halten (Röm 12,19, vgl. 2 Kor 13,11). Dabei soll Gott die Gemeinde dazu führen, τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις (Röm 15,5). Die Stelle ist auch deswegen bemerkenswert, weil der empfohlenen Orientierung am Beispiel Christi in Röm 15,1–3 eine ähnliche Funktion zukommt wie Phil 2,5–12.

Ein Streit ist bei alledem nicht impliziert. Der Römerbrief diente als Prophylaxe, weil Paulus zunächst nach Jerusalem reiste und nicht nach Rom aufbrechen konnte, um die dortige Gemeinde zu wappnen. Die Situation ist mit derjenigen des Philipperbriefes vergleichbar. Auch in Philippi ging es lediglich um einen *möglichen* Dissens. Schon der Umstand, dass die παράκλησις in Phil 2,1 den Reigen der Tugenden eröffnet, lässt Zweifel daran aufkommen, dass in Phil 4,2 zwei streitende Frauen gerügt wurden. Paulus ließ Evodia und Syntyche vielmehr eine παράκλησις ἐν Χριστῷ (Phil 2,1) zuteilwerden, die sie wie die in Phil 2,2 Angesprochenen zur Wahrung der Eintracht anhalten sollte. Doch warum erwähnte der Apostel die Frauen überhaupt, wenn er keinen Streit zu schlichten hatte?

2. Die Gemeindeleitung

Evodia und Syntyche wurden eigens ermuntert, einig zu sein, weil sie der Gemeinde vorstanden und somit eine besondere Verantwortung trugen. Im Präskript richtete Paulus den Eingangsgruß an die Gemeinde σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις (Phil 1,1). Dieses Spezifikum des Philipperbriefes röhrt daher, dass der Apostel das Leitungsteam im Verlauf des Schreibens erwähnte.²¹ August Wiesinger war 1850 zwar von einem Dissens ausgegangen, hatte aber vermerkt, dass Paulus an Evodia und Syntyche ein Wort richtete, „das er 2, 2 Allen ohne

²¹ So schon etwa von Soden, Philipper (Anm. 13) 82, bei vernehmbarem Bemühen, die Bedeutung der Funktionen grundsätzlich zu relativieren.

Unterschied so dringend ans Herz gelegt“ hatte, an „zwei Frauen [...], welche sich um die Verkündigung des Evangeliums verdient gemacht“ hatten. Darüber hinaus notierte er: „Uebrigens halte ich es für unrichtig, sich unter den hier Ge-nannten Diakonissinnen vorzustellen, [...] weil, was hinsichtlich der Vergangen-heit von ihnen gerühmt wird, [...] sich unmittelbar auf die Verkündigung des Evangeliums bezog, was nicht Sache des Diakons als solches ist.“²²

Tatsächlich dürfte es sich um die beiden ἐπίσκοποι handeln, schon deswegen, weil die Frauen zuerst erwähnt wurden. Analog zur Abfolge im Präskript führte Paulus zunächst die ἐπίσκοποι, dann die διάκονοι an. Evodia und Syntyche wa-ren daher offenbar mit der Leitung der Gesamtgemeinde betraut, nicht mit einer Hausgemeinde oder mit Teilaufgaben wie ökonomischen Belangen.²³ An Versu-chen, den Einfluss der Frauen zu begrenzen, mangelte es freilich nicht.²⁴

²² August Wiesinger, Die Briefe des Apostels Paulus an die Philipper, an Titus, Timotheus und Phi-lemnon (Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des Neuen Testaments 5), Königsberg 1850, 133–134. Schon Johannes Chrysostomos notierte: Δοκοῦσι δέ μοι αὗται αἱ γυναῖκες τὸ κεφάλαιον εἶναι τῆς Ἑκκλησίας τῆς ἐκεῖ, καὶ παρατίθεται αὐτὰς ἀνδρὶ ἵσως θαυμαστῷ, ὅν καὶ σύζυγον καλεῖ, Ioh. Chrys. In. epist. ad Phil. com. hom. 13,3 (Text: PG 62, 279–280): „Mir schei-nen diese Frauen aber das Oberhaupt der dortigen Gemeinde zu sein und er führt sie neben einem gleichermaßen bewundernswerten Mann an, den er auch Jochgenossen nennt“. Die Bezeichnung der Frauen, welche „die meisten an Diakonissen“ denken ließen, als κεφάλαιον galt Weiß, Philip-per-Brief (Anm. 14) 298, zwar als „vielleicht übertreibend“, er verstand die beiden aber als „Mit-arbeiter des Apostels“, die dieser „Clemens und seinen übrigen Mitarbeitern gleichgestellt“ (301) habe.

²³ Vgl. dagegen Fellows/Stewart, Euodia (Anm. 15) 225, sowie Stewart, Bishops (Anm. 15) 46–47, 64–66. Es ist nicht ausgeschlossen, dass im Hinweis auf die ὄσμήν εὐώδίας (Phil 4,18) eine An-spielung auf Evodia vorliegt. Diese Einseitigkeit wäre allerdings abwegig, wenn die ἐπίσκοποι, die in der ausführlichen Danksagung nicht erwähnt werden, adressiert werden sollten. Denkbar ist, dass sich Evodia im Zusammenhang der Zuwendungen jenseits ihrer Funktion hervorgetan hatte.

²⁴ Friedrich H. Rheinwald, Commentar über den Brief Pauli an die Philipper, Berlin 1827, 211, setzte ungeachtet der römischen Kolonie die „Diakonissinnen“ mit „πρεσβυτίδες“ gleich, die das Evan-gelium zu den Frauen trugen, „weil zu der im Γυναικεῖον lebenden griechischen Frau den Männern der Zutritt erschwert war.“ Nach Conrad S. Matthies, Erklärung des Briefes Pauli an die Philipper. Mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Commentare, Greifswald 1835, 110, waren die „Diakonissen [...] zur besonderen Hülfeistung des weiblichen Theiles der Gemeinde ausse-hen“. J. E. Georg Stosch, Die Apostolischen Sendschreiben nach ihren Gedankengängen. V. Band. Inhalt: Der Brief an die Philipper, der Brief an Titus und die beiden Briefe an Timotheus, Güters-loh 1914, 42, unterstellte dagegen lediglich „ein christliches Barmherzigkeitswerk“, von dem Pau-lus annahm, dass es „die Frauen allein [...] nicht vollbringen können“. Gegründet hätten die Ge-meinde „die Apostel mit treuen Männern“ (43). Für Ludwig Baur, Christus der König der Zeiten. Vorträge über den Philipperbrief, Freiburg 1914, 185, der sich ausführlich zum angeblichen Streit einlässt, hatten die Frauen „dem Apostel und seinen Mitarbeitern Clemens und den andern zur Seite gestanden“.

Die Leitung der Gemeinde bestand lediglich aus den zweimal zwei in Phil 4,2–3 angeführten Personen, weil auszuschließen ist, dass Paulus, dem es um die Einheit ging, weitere Mitglieder unterschlug. Offenbar handelte es sich bei ἐπίσκοπος und διάκονος um Funktionen, die – möglicherweise in Anlehnung an die jenseits des Prinzens auch in der Kaiserzeit formal weiterbestehenden Leistungsstrukturen des Imperiums – kollegial besetzt wurden. Die Doppelspitze bestand in der Gemeinde von Philippi jedoch nicht aus *duumviri*, sondern aus zwei Frauen, für die Paulus mit συνήθλησαν allerdings eine virile Metaphorik wählte. Da diese Frauen zuvorderst untereinander Einigkeit wahren sollten, unterstrich das zweifache παρακαλῶ in Phil 4,2 die wechselweise aufeinander bezogene Gleichrangigkeit. Den ἐπίσκοποι kam die Aufgabe zu, untereinander das umzusetzen, was von der gesamten Gemeinde gefordert war.

Auch der Umstand, dass einer der beiden διάκονοι im Kontext nicht namentlich genannt wird, erklärt sich aus dem Aufriss des Schreibens. Denn als σύζυγος dürfte Epaphroditus dem Apostel gegolten haben,²⁵ den dieser in Phil 2,25 bereits als Mitarbeiter erwähnt hatte, weshalb er ihn umso leichter μετὰ καὶ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου (Phil 4,3) zusammenrücken konnte.²⁶ Die Wendung impliziert nicht, dass all die übrigen ebenfalls διάκονοι waren, sondern lediglich, dass neben den beiden namentlich Genannten auch andere Evodia und Syntyche im Bemühen um Einigkeit unterstützen sollten. Mehr ist mit συλλαμβάνου αὐταῖς nicht gemeint.

Während es von den Frauen heißt, dass sie mit Paulus kämpften (συνήθλησάν, Phil 4,3),²⁷ wird Epaphroditus mit einer analogen militärischen

²⁵ Vgl. auch etwa Bird/Gupta, Philippians (Anm. 16) 173. Stosch, Sendschreiben V (Anm. 24) 42, nahm an, dass Paulus dem Mitarbeiter den Brief auch diktierte und ihn die Worte „aufs neue öffentlich anreden werden, wenn der Brief in der Gemeinde vorgelesen wird“. Für Erich Haupt, Die Briefe an die Kolosser, Philipper und an Philemon (KEK 9), Göttingen 1897, 171, sprach die Funktion des Schreibers gerade gegen eine Identifizierung, die auch etwa Ewald, Philipper (Anm. 17) 216, zurückwies.

²⁶ Da unwahrscheinlich ist, dass μετά in Abgrenzung zum Präfix συν- die Gemeinschaft mit den Frauen im gemeinsamen Kampf gegenüber deren Verbindung mit Paulus differenzieren soll, setzt μετὰ καὶ Κλήμεντος nicht den Relativsatz, sondern den Hauptsatz fort. Die Präposition zieht die beiden διάκονοι – sowie die übrigen Mitarbeiter – zusammen, weil der σύζυγος wegen der direkten Anrede gesondert adressiert wurde.

²⁷ Schon die Gegenüberstellung der ἀπωλείας und der σωτηρίας (Phil 1,28) lässt für Phil 1,27 und damit für Phil 4,3 an einen kriegerischen Kontext denken, weshalb Phil 4,1 einen militärischen Kranz vor Augen stellt. Die Einbindung der ἀντικειμένων würde sich zu Kampfsportarten fügen, aber schlecht zum Bild des Läufers in Phil 3,12–14. Individuelle Leistungen harmonieren zudem nicht mit dem Verb συναθλέω. Auch in Phil 1,30 dürfte wie in 1 Thess 2,2 eine kriegerische Handlung im Hintergrund stehen. Angesichts des Präfixes steht Röm 15,30 (συναγωνίζομαι) dem trotz 1 Kor 9,25 (ό ἀγωνιζόμενος) nicht entgegen.

Bezeichnung als *συστρατιώτης* vorgestellt. Auch das spricht für die Identifizierung mit dem *σύζυγος*. Das Adjektiv *γνήσιος* stellt diesen zudem an die Seite des Timotheus (Phil 2,20), der durch die anberaumte Sendung mit Epaphroditus in Beziehung gesetzt wurde. Die Bezeichnung *λειτουργός* (Phil 2,25) beschreibt das Verhältnis zwischen Gemeinde und Paulus (vgl. Phil 2,30), reziprok zu dessen eigenem Dienst (Phil 2,17). Im Hinblick auf diesen Dienst war der *ἀπόστολος* der Gemeinde *συνεργὸν καὶ συστρατιώτην* (Phil 2,25). In der Gemeinde selbst galt er als *διάκονος*.²⁸

Vom Philemonbrief abgesehen sprach der Apostel von Einzelpersonen in der Regel in der dritten Person. Das galt grundsätzlich auch für Epaphroditos, wo die Beziehung zwischen den Korrespondierenden im Vordergrund stand (Phil 2,25; 4,18). In Phil 4,3 ging es dagegen darum, dass der *διάκονος* zum Wohl der Gemeinde agieren sollte. In diesem Fall richtete Paulus seine Bitte mit bekräftigendem *vai* (vgl. Phlm 20) direkt an den Boten, weil dieser zum Zeitpunkt der Briefabfassung noch bei ihm zugegen war. Den Aufenthalt am Haftort akzentuiert insbesondere die Anrede als Jochgenosse. Da der Mitarbeiter, wenn auch ohne selbst inhaftiert zu sein, zusammen mit Paulus Zeit im Gefängnis verbracht hatte, konnte der ihn als *γνήσιε σύζυγε* (Phil 4,3) ansprechen, zumal Epaphroditus wegen der Erkrankung angeblich fast verschieden wäre, sodass er sogar die Todesgefahr mit Paulus teilte (Phil 1,20; 2,27.30). Aufgrund der Briefkonstellation und der in Philippi bekannten Leitungsstruktur dürfte man vor Ort gewusst haben, wer mit dieser Anrede gemeint war, ohne dass sich der Bote erklären musste. Mit Klemens sollte er vor Ort Evodia und Syntyche im Ringen um Einigkeit unterstützen. Doch auch die Gemeinde insgesamt war gefordert.

3. Die gemeinsam wahrgenommene Verantwortung

Bevor im Folgenden auf die verschiedenen Verantwortungsbereiche in der Gemeinde eingegangen wird, sollen knapp die Umstände der Briefabfassung umrissen werden.

²⁸ Obschon insbesondere bei größeren Distanzen wie im Fall von Röm 16,1 die Reisepläne von Vertrauten für die Niederschrift von Briefen maßgeblich waren, hielten auf Seiten der Gemeinde vielleicht insbesondere die *διάκονοι* den Kontakt zum Apostel aufrecht, während die *ἐπίσκοποι* nach Möglichkeit in der Gemeinde präsent waren. Das würde für *τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ* (1 Kor 16,15) gelten, wenn Fortunatus und Achaikus zum Haus des Stephanas gehörten (vgl. 1 Kor 16,17) und unter anderem durch ihren Botendienst *εἰς διακονίαν τοῖς ἀγίοις* (1 Kor 16,15) beitrugen. Paulus gestaltete die Würdigung des Mitarbeiters in Phil 2,30 jedenfalls analog zu jener in 1 Kor 16,17. Die Ergänzung des *τῆς πρός με λειτουργίας* (Phil 2,30) nimmt Phil 2,17 auf, wo sich der Verweis auf den *λειτουργὸν τῆς χρείας μου* (Phil 2,25) im Sinne eines *do ut des* der Kultmetaphorik in Phil 2,17 verdankt.

3.1 Die Aussicht des Ablebens

Der Philipperbrief wird hier als weitgehend einheitliches Schreiben verstanden. Die zuvorderst als Hinweise auf eine gestörte Textintegrität herangezogenen Beobachtungen²⁹ lassen sich unter Einbindung der Abfassungssituation auflösen. Die Danksagung in Phil 4,10–20 wurde zwar im Anschluss an den Friedensgruß, der gewöhnlich unmittelbar vor dem Postskript den Epilog begrenzte,³⁰ nachgetragen, aber von Paulus selbst, noch vor Abschluss des Schreibens, nachdem er den Dank für die erhaltenen Gaben zunächst vergessen hatte. Das Stichwort *εὐχαριστία* mag ihn oder Epaphroditus veranlasst haben, sich der Zuwendungen aus Philippi zu entsinnen. Wie auch im Römerbrief schloss der Apostel den Nachtrag mit einer Doxologie ab.³¹ Obschon die Semantik anders akzentuiert ist, verdankt sich der nachdrückliche Rekurs auf das Denken der vorausgehenden Argumentation, wobei *τὸ ὑπὲρ ἔμοῦ φρονεῖν* (Phil 4,10) insbesondere mit *τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν* (Phil 1,7) korrespondiert.³² Außerdem schließt *ἔμαθον* (Phil 4,11) an Phil 4,9 an (*ἔμάθετε*).

In Phil 3,1b–4,4 verschob der Apostel die Perspektive. Die Invektive galt nicht der Gemeinde, sondern der Agitation außerhalb Philippis, weshalb die Polemik die positive Grundstimmung im Gegenüber zu den Adressierten, die dank der Warnung *ἀσφαλές* (Phil 3,1) sein sollten, nicht eintrübte. Der Hinweis auf *τὸς κακοὺς ἐργάτας* (Phil 3,2) korrespondiert mit der Sorge, dass das *ἔργον ἀγαθόν* nicht zu Ende geführt werden könnte *ἄχρι ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ* (Phil 1,6).³³ Die Erinnerung an die *δικαιοσύνην* [...] *διὰ πίστεως Χριστοῦ* (Phil 3,9) wird bereits im Prolog vorbereitet (*πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Phil 1,11). Die unterschiedlichen Positionen in dieser Frage deuten *τὰ διαφέροντα* (Phil 1,10) an. Eine Herauslösung der Einlassungen zu den Gegnern würde daher einen komplexen Kompilationsprozess voraussetzen.

²⁹ Vgl. beispielhaft Angela Standhartinger, Der Philipperbrief und die Entstehung der Paulusbriefsammlung, in: Wolfgang Grünstäudl/Karl Matthias Schmidt (Hg.), Die Datierung neutestamentlicher Pseudepigraphen. Herausforderungen und neuere Lösungsansätze (WUNT 470), Tübingen 2021, 435–473: 462–463: „Anhand der Brüche und der inneren Chronologie einzelner Teile muss man annehmen, dass Paulus eigentlich dreimal relativ kurz nacheinander [...] schrieb. Zunächst verfasste er ein Quittungsschreiben [...] (Phil 4,10–20). [...] Ein weiterer Brief liegt in Phil 1,1–3,1,4,1–7,20–23 vor. [...] Schließlich enthält Phil 3,2–21 eine weisheitliche Biografie mit eschatologischem Ausblick“, vgl. außerdem Angela Standhartinger, Der Philipperbrief (HNT 11,1), Tübingen 2021, 21–23.

³⁰ Im Römerbrief findet er sich zweimal (Röm 15,33; 16,20), weil Paulus ihn nach der langen Grußliste wiederholte, vgl. auch 1 Thess 5,23, außerdem 2 Kor 13,11; Gal 6,16.

³¹ Zu Phil 4,20 vgl. Röm 16,27.

³² Vgl. auch Phil 2,2,5; 3,15,19; 4,2.

³³ Über Phil 1,10 (*εἰς ἡμέραν Χριστοῦ*) wird mittelbar Paulus’ Einsatz eingebunden (Phil 2,16).

Die aus der Haftsituation resultierende Problematik lässt sich folglich, von einer möglichen Interpolation in Phil 4,8 abgesehen,³⁴ im Blick auf das gesamte Schreiben erschließen, das vor dem Hintergrund der Entwicklungen in der Galatia entstand. Paulus musste fürchten, dass die Gegner seiner Missionsroute folgen und nach Makedonien gelangen würden. Da er in Haft saß und sein Evangelium nicht vor Ort gegen mögliche Anfeindungen verteidigen konnte, schrieb er der Gemeinde, um sie für die Herausforderung zu rüsten. Den unmittelbaren Briefanlass bildete zwar die bevorstehende Rückreise des Epaphroditus. Der Apostel nutzte die Gelegenheit jedoch, um der Gemeinde die Gefährdung durch eine konkurrierende Missionsauffassung in Erinnerung zu rufen und eine kurze Invektive gegen die judaisierenden Kräfte in das Schreiben einzubinden. Es war nicht die erste Warnung dieser Art. Denn τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές (Phil 3,1) ist zum Folgenden zu ziehen und verweist auf eine ältere Mitteilung. Dabei kennzeichnet τὰ αὐτὰ γράφειν das, was die Gemeindemitglieder wie ehemals denken sollten, das, worin sie übereinstimmen sollten. In Gal 5,10 hatte Paulus die Forderung qua Negation formuliert: οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε. Nicht von ungefähr akzentuierte er im Philipperbrief die Stabilität und das Festhalten am bisher Erreichten.³⁵

Das Szenario spricht dafür, dass der Philipperbrief in Ephesus³⁶ (2 Kor 1,8–11) abgefasst wurde, nach dem Galaterbrief. Im Kern ging es dem Apostel darum, angesichts einer für ihn schlecht zu überblickenden Situation die Geschlossenheit der Gemeinde sicherzustellen, insbesondere für den Fall seines Todes.³⁷ Er stellte zwar seine παρουσία in der Gemeinde in Aussicht (Phil 1,25–26). Aber schon in Phil 1,27 beginnen sich die Aussichten unterschiedlich einzutragen: εἴτε ἔλθων καὶ ᾧδην ὑμᾶς εἴτε ἀπῶν ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν. Die Abwesenheit beschreibt zwar nur die aktuelle Situation. Der Gegensatz von Sehen und Hören wird in Phil 1,30 aber sogleich wieder aufgenommen, jetzt unter dem Eindruck des ἀγών. In Phil 2,12 greift der Apostel dann noch einmal auf die Gegenüberstellung zurück, in unmittelbarem Anschluss an das Summarium, das den Tod Jesu thematisiert.

³⁴ Standhartinger, Philipperbrief HNT (Anm. 29) 277, weist Phil 4,8–9 als Randglosse aus. Interpoliert wurde aber wohl nur die Reihung ὅσα ἔστιν ἀληθῆ [...] ταῦτα λογίζεσθε, als Konkretisierung des ταῦτα πράσσετε (Phil 4,9).

³⁵ Vgl. nur Phil 1,5–6.10.27–28; 2,16; 3,16; 4,1.7.

³⁶ Zur Diskussion vgl. etwa Douglas A. Campbell, The Provenance of Philippians. A Response to the Analyses of Michael Flexenhar, Heike Omerzu, Angela Standhartinger and Cédric Brélaz, JSNT 43 (2021) 508–522, der für Korinth votiert. „The complete silence of 2 Corinthians concerning the Judaizing“ (519) zählt dabei zu den Annahmen, die man nicht teilen muss (vgl. 2 Kor 3,1–4,6; 5,14–21).

³⁷ Vgl. auch etwa Angela Standhartinger, Eintracht in Philippi. Zugleich ein Beitrag zur Funktion von Phil 2,6–11 im Kontext, in: Paul-Gerhard Klumbies u. a. (Hg.), Paulus – Werk und Wirkung (FS Andreas Lindemann), Tübingen 2013, 149–175: 160–171.

Nun tritt neben die *παρουσία* aus Phil 1,26 die Möglichkeit der *ἀπουσία*.³⁸ An die Stelle der *παρουσίας* *πάλιν πρὸς ὑμᾶς* (Phil 1,26) rückt vorerst das *πέμψαι πρὸς ὑμᾶς* (Phil 2,25), das jetzt anstelle des Bleibens (Phil 1,24) als notwendig erachtet wird. Die Akzentuierung der Kontinuität (*πάντοτε/νῦν*) in Phil 2,12 erinnert an Phil 1,20 und damit an die Möglichkeit des Todes.

Phil 4,4 beschließt den Abschnitt zunächst hoffnungsvoll, weil *πάλιν ἐρῶ, χαίρετε* angesichts der Rückkehr des Epaphroditos (*πάλιν χαρῆτε*, Phil 2,28) die *χαράν* (Phil 1,25) aufgrund *τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς* (Phil 1,26) andeutet. Wenn dann der Abschluss des Epilogs vor der angehängten Danksagung noch einmal der Erinnerung an das gilt, was die Gemeinde von Paulus gehört und gesehen hat (Phil 4,9), kann man aber den Eindruck gewinnen, dass man in Philippi nicht nur auf die gegenwärtige Abwesenheit vorbereitet werden sollte. Der Tod stand als Möglichkeit im Raum (Phil 1,20; 2,17), weshalb der Apostel unterschiedliche Kräfte in die Pflicht nahm.³⁹

Die Gliederung des Schreibens lässt erkennen, wie Paulus versuchte, die Gemeinde angesichts der skizzierten Unwägbarkeiten zu wappnen:

³⁸ Deswegen muss Phil 2,12 nicht in Anknüpfung an Phil 1,27–30 den Auftakt zu einem neuen Abschnitt bilden. Vgl. dagegen Christian Blumenthal, „... sondern auch das der anderen“ – Beobachtungen zur Deutung und argumentationsstrategischen Funktion der paulinischen Mahnungen in Phil 2,4.12. Zugleich ein Beitrag zur Funktionsbestimmung des Philipperhymnus im Brieftext, ZNW 111 (2020) 100–123: 107. Ωστε in Verbindung mit der Anrede steht auch in Phil 4,1 am Ende einer Ermunterung. Entsprechend nehmen *μετασχηματίσει* und *σύμμορφον* in Verbindung mit der *δόξα* (Phil 3,21) Phil 2,6–7.11 auf. Ein neuer Abschnitt beginnt erst mit Phil 2,14. Denn der *ἐνεργῶν* in Phil 2,13 knüpft an *τὴν ἔαυτῶν σωτηρίαν* (Phil 2,12) an, die von den Adressierten bewirkt, aber sodann im Hinweis auf den *σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* (Phil 3,20) eingefasst wird. Das *ἔαυτῶν* schließt die überhebliche Sorge um die Rettung der anderen aus. Das ist für Karl Matthias Schmidt, *Der Tadel des Töpfers. Autonomie und Vorherbestimmung bei Paulus*, in: Athina Lexutt/Volkmar Ortmann (Hg.), *Reittier oder Schiedsrichter? Die „Willensfreiheit“ im interdisziplinären Gespräch*, Leipzig 2025, 40–66: 51, zu berücksichtigen.

³⁹ Dagegen meint Simon Gathercole, *Eĩ πως and Paul's Hope for Death before the Parousia* (Phil 3,11), NTS 71 (2025) 1–11: 9: „Paul appears to know that, in the short term, he will live to see the Philippians again“. Allerdings bietet *εĩ πως* (Phil 3,11) keinen Anhaltspunkt für eine To-deshoffnung, weil es sich nur auf *τὴν ἐξανάστασιν* bezieht, wie auch die nachfolgende Wettkampf-metapher.

1,1–2	Präskript
1,3–11	Prolog
1,12–4,4	Korpus
1,12–26	Rückblick und Ausblick
1,27–4,4	Empfehlungen zur Stabilisierung der Gemeinde
1,27–2,18	Gegenseitige Unterordnung in der Gemeinde
2,19–3,1a	Die Gesandten des Apostels
3,1b–4,4	Die schlechten Arbeiter und die Gemeindeleitung
4,5–9	Epilog
4,10–20	Nachtrag
4,21–23	Postskript

Dem kurzen Prolog des Schreibens entspricht ein noch kürzerer Epilog. Der Beginn des Korpus ist einem Rückblick auf den Verlauf des Verhöres oder Prozesses sowie einem Ausblick auf den Ausgang des Verfahrens gewidmet. Er wird durch Stichwortaufnahmen gerahmt.⁴⁰ Die Situation der Gemeinde und das Schicksal des Apostels sind so bereits am Beginn des Korpus eng aufeinander bezogen. Der Text vermittelt dabei den Eindruck, dass es gutgehen wird, wie es auch kommen mag.

Der umfangreichere, zweite Teil des Korpus umfasst drei Abschnitte, die der Stabilisierung der Gemeinde dienen. Deren erster befasst sich mit der Haltung der Gemeindemitglieder untereinander. Die Verbindung zwischen Apostel und Gemeinde durch Mitarbeiter wird im zweiten thematisiert. Der dritte Abschnitt umreißt zunächst die Herausforderung, mit der die Gemeinde konfrontiert werden könnte, um dann an die Gemeindeleitung zu appellieren. Jeder der drei Abschnitte endet mit einem Aufruf zur Freude.⁴¹

τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι (Phil 2,18)

χαίρετε ἐν κυρίῳ (Phil 3,1a)

Χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε· πάλιν ἐρῶ, χαίρετε. (Phil 4,4)

⁴⁰ Vgl. zu Phil 1,12 (εἰς προκοπήν) und Phil 1,14 (πεποιθότας; περισσοτέρως) Phil 1,25 (εἰς τὴν ὑμῶν προκοπήν; πεποιθώς) und Phil 1,26 (περισσεύη, Phil 1,26).

⁴¹ Christian Blumenthal, Paulinische Raum-Politik im Philipperbrief (FRLANT 286), Göttingen 2023, 154, erblickt dagegen in Phil 3,1a und Phil 4,1 den Rahmen um den vierten Teil einer fünfteiligen (37–38) Korpusmitte, deren Zentrum lediglich aus Phil 3,1 besteht. Paul A. Holloway, *Verum gaudium res severa est! Reflections on the Hermeneutics of Literarkritik in Philippians*, in: Eve-Marie Becker/Hermut Löhr (Hg.), *Die Exegese des 2 Kor und Phil im Lichte der Literarkritik* (BThSt 185), Göttingen 2020, 233–246: 238, trägt gar στήκετε in Phil 3,1 ein. Der Modus der Freude prägt aber das ganze Schreiben. Schon im Prolog erwähnt Paulus die χαρά (Phil 1,4). Entsprechend wird auch der Nachtrag über das Stichwort angebunden (Ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως, Phil 4,10), in Anknüpfung an Phil 4,4, aber im Blick auf eine vergleichsweise profane Freude.

Die letzte Aufforderung nimmt das χαίρετε ἐν κυρίῳ aus Phil 3,1a auf. Mit dem im Futur angefügten πάλιν ἔρῳ deutete der Apostel seine Zuversicht, die Krise zu überleben, an, nachdem schon die χαρά in Phil 4,1 mit der Sehnsucht nach der Gemeinde (Phil 1,8) in Verbindung gebracht worden war. Der Abschluss des ersten Abschnitts nimmt das τὸ αὐτὸ φρονῆτε (Phil 2,2) auf und korrespondiert mit der Freudenbekundung des Apostels, weshalb die formale Parallelie weniger eng ist. Dennoch stehen die drei Abschnitte über den Imperativ χαίρετε in Beziehung. Jeder der drei Verantwortungsbereiche wird unterschiedlich konturiert.

3.2 Die von der Gemeinde geforderte Demut

Entscheidend für die beschworene Einheit ist insbesondere die Demut der Gemeindemitglieder nach dem Vorbild Christi. Die oft als „Hymnus“ bezeichnete Passage in Phil 2,6–11 lässt nicht nur eine strenge formale Gestaltung trotz einer rudimentären Rhythmisierung der Sprache vermissen. Sie ist auch nicht scharf gegen den Kontext abgegrenzt, weil der Relativsatz in Phil 2,6 syntaktisch an die paulinische Wendung im vorausgehenden Vers angebunden ist. Die Frage nach der Herkunft des Materials muss hier nicht beantwortet werden.⁴² Von Belang ist dagegen, welche Funktion der Abriss der Heilsgeschichte für die Argumentation hat, unabhängig vom fraglos gegebenen Hintergrund der frühkaiserzeitlichen Entwicklungen. Vorausgesetzt wird hier, dass mit dem Summarium zwei zweistufige (*καὶ*) Dynamiken gegenüberstellt werden, deren zweite durch eine zweiteilige Zweckbestimmung erweitert ist.

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
 δις ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἵσα θεῷ,
 ἀλλ’ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
 καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἀνθρωπος
 ἐταπείνωσεν ἐαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
 καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,
 ἵνα ἐν τῷ ὄνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομοιογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.
 (Phil 2,5–11)

⁴² Überlegungen dazu etwa bei Rainer Schwindt, Zwischen Macht und Ohnmacht. Eine kontextuelle Lektüre der Präexistenzaussagen in den Christusliedern Phil 2,6–11 und Kol 1,15–20, in: Gerd Häfner/Konrad Huber/Stefan Schreiber (Hg.), Kontexte neutestamentlicher Christologien (QD 292), Freiburg 2018, 60–102: 77–82.

Das Ergebnis des ἐκένωσεν, das der ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος darstellt, wird am Beginn des zweiten Abschnitts als σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἀνθρωπος aufgenommen. Als Mensch setzte Christus den Weg der Unterordnung fort. Dem ἐκένωσεν entspricht das ἐταπείνωσεν, dessen Ergebnis der γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου ist. Am Tiefpunkt des Kreuzestodes setzt die durch Gott eingeleitete Wende ein. Das ἐταπείνωσεν wird im ὑπερύψωσεν aufgehoben. Der μορφὴ θεοῦ, die mit dem ἐκένωσεν verlorenging und die metaphorisch gefasste μορφὴν δούλου kontrastiert, entspricht τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, der dem Erhöhten nun als Gegenbewegung zum Bedeutungsverlust der Kenosis geschenkt wird. Dabei dürfte zunächst an die Semantik des Namens ψιγγάνη gedacht sein.⁴³ Denn ἐν τῷ ὄνοματι Ἰησοῦ soll sich jedes Knie beugen. Der Retter wird sodann mit dem Namen Χριστός bezeichnet, unter dem er angerufen wird. Das Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς Χριστός (Phil 2,11) wird in Phil 3,20 entsprechend mit der Erwartung des eschatologischen σωτῆρος verknüpft. Als Erhöhter wird der sich selbst Erniedrigende zum Retter. Mit der μορφὴ θεοῦ ist die in Gott geborgene Existenzweise im Gegensatz zum menschlichen Dasein angesprochen, nicht aber eine Gottgleichheit, ἵστα θεῷ markiert die Differenz.

Toῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Phil 2,5) fordert einleitend dazu auf, sich des Vorbildes für Entäußerung, Selbstderniedrigung und Gehorsam zu entsinnen. Während die Gemeinde τὸ ἐν φρονοῦντες erreicht, wo sie sich der ταπεινοφροσύνη⁴⁴ (Phil 2,3) verpflichtet weiß, und damit dem Beispiel Jesu folgt, der sich selbst erniedrigte, gilt es angesichts der Gott zur δόξα gereichen den Anerkennung des Herrn die κενοδοξίαν (Phil 2,3) zu meiden. Die Orientierung an der Selbstderniedrigung Jesu dient daher der Einheit unter Absehung von Vormachtstreben. Auch der Abschluss in Phil 2,12 erinnert die Gemeinde in Entsprechung zum Vorbild (ὑπήκοος, Phil 2,8) an ihren Gehorsam (καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε), mit dem das Syntagma μετὰ φόβου καὶ τρόμου auch in 2 Kor 7,15 verknüpft ist; in 1 Kor 2,3 ist es Ausdruck der Niedrigkeit. Vorausgeschickt wird dem Summarium die Aufforderung zur Geschlossenheit in Phil 2,2. Wo diese Haltung vorherrschte, war ein Streit um die Einführung eines anderen Evangeliums erschwert.

⁴³ Annahmen zur Übertragung des Tetragramms etwa bei Standhartinger, Philipperbrief HNT (Anm. 29) 175–176. Zur impliziten Einschränkung einer Erhöhung über alle Namen vgl. 1 Kor 15,27. Der Erhöhende selbst bleibt in Phil 2,10 ausgenommen. Das Zitat aus Jes 45,23 erinnert gerade daran, dass es nur einen Gott gibt, von dem allein Rettung kommt (Jes 45,20–22), das aber durch den σωτῆρος Jesus.

⁴⁴ Vgl. dazu auch Eve-Marie Becker, Der Begriff der Demut bei Paulus, Tübingen 2015, 74–129, 151–170.

3.3 Zwei exempla

Der zweite Abschnitt widmet sich der Kommunikation zwischen Gemeinde und Apostel. Paulus avisierte der Gemeinde zwar seinen Besuch, aber in aller Unsicherheit. Er hoffte, Timotheus ταχέως (Phil 2,19) schicken zu können. Fast unmittelbar darauf notierte er, er wolle ihn ἔξαυτῆς (Phil 2,23) schicken, sobald er seine Lage absehen könne, um dann selbst ταχέως zu kommen (Phil 2,24, vgl. 1 Kor 4,19). Das πέποιθα nimmt allerdings das πεποιθώς aus Phil 1,25 auf und damit die dort angedeutete Offenheit der Situation.

Timotheus sollte in jedem Fall vorausreisen. Obschon er auch der Gemeinde in Korinth empfohlen wird (1 Kor 4,17), zeichnet der Philipperbrief doch ein spezifisches Profil des Mitarbeiters, das dessen Übereinstimmung mit Paulus noch stärker akzentuiert und gleichzeitig seine enge Verbindung mit der Gemeinde andeutet. Denn die Bezeichnung als ισόψυχον (Phil 2,20) geht in ihrer Funktion über die Nomenklatur des Empfehlungsbriefes hinaus.⁴⁵ Nachdem der Apostel die Gemeindemitglieder zuvor ermuntert hatte, als σύμψυχοι (Phil 2,2) zusammenzustehen, stellte er die Reise des Timotheus in Aussicht, die ihn über die Gegebenheiten in Philippi unterrichten und damit wohlgesinnt stimmen sollte (εὑψυχῶ, Phil 2,19). In Entsprechung zur von der Gemeinde geforderten Haltung wird der Mitarbeiter in seiner Selbstlosigkeit beschrieben. Er sucht nicht τὰ ἔαυτῶν (Phil 2,21, vgl. Phil 2,4). Timotheus dient in seinem Verhältnis zum Apostel folglich als *exemplum* für das Miteinander der Gemeinde, die mit μιᾷ ψυχῇ (Phil 1,27) agieren sollte und sich somit den ισόψυχον als Beispiel nehmen konnte. Als solcher wird dieser empfohlen.

Wenn es vom Mitarbeiter heißt, dass er wie einem Vater ein Kind mit Paulus für das Evangelium als Sklave diente (Phil 2,22, vgl. 1 Kor 4,17), impliziert das zwar die Orientierung an Christus, erinnert aber zugleich an Phil 1,1, wo der *titulus* ausnahmsweise als Ausdruck der kollegialen Verantwortung auf den Mitarbeiter und Paulus gleichermaßen bezogen ist. In dieser Geschlossenheit realisieren die beiden die in Phil 2,7 angesprochene „Sklavenexistenz“.⁴⁶

Damit ist nicht ausgeschlossen, dass Timotheus, der Paulus ideell derart nahe rückte, das begonnene Werk fortsetzen und als externer Ansprechpartner der Gemeinde fungieren sollte, sofern der Apostel hingerichtet werden würde. Der Brief markiert jedoch formal keine Leitungsfunktion des Gesandten, weil der

⁴⁵ Vgl. dazu Angela Standhartinger, Zwei von gleicher Seelengröße. Phil 2,19–24 im Kontext antiker Empfehlungsbriefe, in: Christina M. Kreinecker/John S. Kloppenborg/James R. Harrison (Hg.), *Everyday Life in Graeco-Roman Times. Documentary Papyri and the New Testament*. FS Peter Arzt-Grabner (Studies in Cultural Contexts of the Bible 16), Paderborn 2024, 127–146: 137–142.

⁴⁶ Beschreibt οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας (Phil 4,22) Angehörige des Sklavenstandes, wird die Haltung des δοῦλος (Phil 1,1) im Zuge einer Solidaritätsadresse abschließend über Dritte in Erinnerung gerufen.

Mitarbeiter insbesondere die Kommunikation mit dem Apostel sicherstellen sollte, zu dem er zurückkehren würde. Paulus wollte sich Gewissheit über die Standhaftigkeit der Gemeinde verschaffen (Phil 2,19), wie er es bereits zu Beginn der Mission in der Ägäis getan hatte (1 Thess 3,1–6).

Einstweilen nahm der Apostel seinen Einfluss auf die Gemeinde über den Brief und Epaphroditus wahr, der allerdings trotz der üblichen Empfehlung eines Reisenden in Phil 2,29 (vgl. v. a. Röm 16,2) erkennbar als Mitglied der Gemeinde gekennzeichnet wird. In Philippi war man nicht auf sich allein gestellt, aber man konnte selbstständig arbeiten. Die Nähe zum Apostel drückt sich im unmittelbaren Kontext in der gemeinsamen Sehnsucht nach der Gemeinde (Phil 1,8; 2,26) und der geteilten Todesgefahr aus.

Epaphroditus diente neben Timotheus als *exemplum*.⁴⁷ Obwohl Paulus schon in Phil 2,27 festhielt, dass der Philipper ἡσθένησεν παραπλήσιον θανάτῳ, wiederholte er kurz darauf, dass der Mitarbeiter μέχρι θανάτου ἥγγισεν (Phil 2,30). Damit nahm er aber eine Wendung aus dem Summarium auf, hieß es dort doch, dass Christus ὑπήκοος μέχρι θανάτου (Phil 2,8) gewesen sei. Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Phil 2,5) hatte der Apostel gefordert. In Epaphroditus fand die Gemeinde ein Beispiel für diese Haltung. Paulus offerierte folglich seine Vertrauten neben Christus als Vorbilder.

3.4 Die Geschlossenheit der Leitung

Im Anschluss an die Ausführungen zum aktuellen und geplanten Kontakt zur Gemeinde kam Paulus auf die eigentliche Herausforderung für die Einheit zu sprechen, nämlich den Einfluss judaisierender Kräfte. Im Gegensatz zu Gal 5,12 (ἀποκόψονται) diskreditierte er die Gegenseite nicht im Rekurs auf die im Kontext anatolischer Muttergottheiten vorgenommene religiöse Selbstkastration, sondern mit einer Anspielung auf eine mögliche Zerstückelung der Einheit (βλέπετε τὴν κατατομήν, Phil 3,2).

Am Ende dieses Abschnitts und damit am Schluss des gesamten Korpus findet sich der an die Gemeindeleitung gerichtete Appell. Evodia und Syntyche werden nicht als Mitarbeiterinnen klassifiziert. Damit kann eine größere Eigenständigkeit vorausgesetzt sein, die vorwiegend im Gegenüber zur Gemeinde zu verantworten war, wenngleich das Engagement der Frauen an die Arbeit des Apostels rückgebunden wurde. Die beiden standen im Kampf an der Seite des Apostels. Das Verb συναθλέω rahmt jedenfalls die Mahnungen zur Einheit (Phil 1,27; 4,3) und erweist die Frauen angesichts der Abwesenheit des Apostels als prädestiniert für den geforderten Kampf. Dadurch gewinnt auch das στήκετε,

⁴⁷ Vgl. auch etwa Paul A. Holloway, *Consolation in Philippians. Philosophical Sources and Rhetorical Strategy* (MSSNTS 112), Cambridge 2001, 126–129.

das den Abschnitt im Hinblick auf die an die Gemeinde gerichteten Anforderungen einfasst (Phil 1,27; 4,1), eine militärische Konnotation. Das Präfix συν- betont in Phil 4,3 zugleich den Zusammenhalt der unterschiedlichen Führungsfiguren. Es verknüpft Paulus mit Evodia und Syntyche (συνήθλησάν) bzw. mit dem als Jochgenossen angesprochenen Epaphroditus (σύζυγε), diesen mit den Frauen (συλλαμβάνου), außerdem Klemens und die anderen Mitarbeiter mit dem Apostel (συνεργῶν).

Indem Paulus die Kurzform der Ermunterung aus Phil 2,1–4 Evodia und Syntyche in Phil 4,2 ans Herz legte, rahmte er nicht nur die Empfehlungen in Phil 1,27–4,4,⁴⁸ er empfahl dadurch implizit auch den Frauen wie zuvor der Gemeinde (Phil 2,5) ein Verhalten in Anlehnung an die Selbstderniedrigung Christi. Schließlich fügte sich auch der Apostel in die κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ (Phil 3,10). Dennoch ist bemerkenswert, dass im Zusammenhang mit den Empfehlungen für die Gemeindeleitung Unterordnung und Gehorsam nicht eigens akzentuiert werden.

Der dritte Abschnitt des zweiten Korpusteils schließt somit vor der Freudenauflöderung mit dem Hinweis auf das Leitungsteam, dem eine besondere Verantwortung für die Einigkeit der Gemeinde zukam. Die ἐπίσκοποι sollten sich angesichts der Herausforderungen der Einheit untereinander im Kreis der Gläubigen verschreiben; und auch die διάκονοι sollten keine Zwistigkeiten verursachen. Dabei diente die Geschlossenheit der Funktionsträger der Verfassung der Gemeinde insgesamt und umgekehrt.⁴⁹

Es ist vielleicht kein Zufall, dass der Apostel das Verb σκοπέω im vergleichsweise kurzen Schreiben immerhin zweimal verwendete. Keiner sollte auf das eigene schauen (Phil 2,4, vgl. dagegen 1 Kor 10,24). Schauen sollte man auf jene, die in Entsprechung zum von Paulus und Timotheus vorgelebten Verhalten wandelten und nicht wie die Feinde des Kreuzes (Phil 3,17–18). Nicht nur die ἐπίσκοποι, sondern alle Gemeindemitglieder waren folglich gehalten, die Demut zur Wahrung der Einheit im Blick zu behalten. Im Rahmen der Wettkampfmetaphorik hielt der Apostel zudem fest, dass er εἰς τὸ βραβεῖον (Phil 3,14) jage, und zwar κατὰ σκοπόν. Wegen der Ausrichtung auf τὸ βραβεῖον ist nicht gesichert, dass mit dem σκοπός das Ziel angesprochen ist.⁵⁰ Möglich ist auch, dass Paulus

⁴⁸ Für Blumenthal, Beobachtungen (Anm. 38) 107, „verleiht der dreimalige Rückgriff auf φρονεῖν κτλ. den [...] Versen in 2,1–11 eine innere Zusammengehörigkeit.“

⁴⁹ Demgegenüber tritt die Funktion des Trostschrreibens in den Hintergrund, vgl. aber Paul A. Holloway, *Philippians. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2017, 181–184.

⁵⁰ Das Bild trägt Züge der Metaphorik in 1 Kor 9,24. Schon das καταλαμβάνω (Phil 3,12–13) dürfte hier einen Anhaltspunkt haben, wie auch τὸ βραβεῖον, auf das der Läufer in Phil 3,14 jedoch zueilt.

sich seinerseits unter einem Aufseher, einem genau hinsehenden und prüfenden Kampfrichter wähnte, der bildlich gesprochen seinen Lauf im Auge behielt.

Die Dramatik zielt jedenfalls auf die Gefährdung des Laufes durch die konkurrierende Botschaft der Beschneidungsbefürworter, die den Verlust τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ (Phil 3,10) bedeuten könnte, eine Erkenntnis, die τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην (Phil 3,9) voraussetzt. Auch diesbezüglich soll die Verbundenheit im Denken gewahrt werden (τοῦτο φρονῶμε, Phil 3,15). Etwaige abweichende Ansichten (εἴ τι ἔτέρως φρονεῖτε, Phil 3,15), die hinter der Offenbarung zurückbleiben, unterstützen die ἐπίγεια φρονοῦντες (Phil 3,19), denen τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς (Phil 3,20) entgegengesetzt ist. Diese Akzentuierung des Denkens in Zusammenhang mit den Judaisierungsbestrebungen der Gegenseite spricht nicht nur gegen eine gestörte Textintegrität, sie unterstreicht auch die Verantwortung, die Evodia und Syntyche zukommt. Paulus stärkte den Frauen den Rücken, indem er ihnen sein Vertrauen aussprach. Sie dienten gleichsam als Orientierung im Denken, sofern sie das gleiche im Herrn dachten, in Anlehnung an das Evangelium des Apostels.

4. Fazit

Entgegen einer verbreiteten Annahme gibt es keine belastbaren Hinweise auf einen Zwist zwischen Evodia und Syntyche. Diese Einschätzung verdankt sich einer androzentrischen Rezeption, die sich analog in der Verzeichnung Xanthippes zur Ahnfrau des „Zickenkrieges“ beobachten lässt. Dabei waren es Frauen, die im *Phaidon* von Sokrates mit Aufträgen für die Zeit nach seinem Tod betraut wurden. Ein ähnliches Bild zeigt sich im Philipperbrief. Setzt man voraus, dass die Integrität des Textes nicht gestört ist, bietet das Schreiben Hinweise darauf, dass Paulus versuchte, für den Fall seines Todes die Gemeinde auf die Konfrontation mit judaisierenden Kräften vorzubereiten, deren Auftreten in den galatischen Gemeinden eine Distanzierung vom Evangelium des Apostels nach sich gezogen hatte. Von entscheidender Bedeutung war zunächst die Verantwortung aller Gemeindemitglieder für die Wahrung der Einigkeit. Als *exempla* für das erwartete Verhalten dienten Timotheus und Epaphroditus. Doch der Apostel setzte formal keine Sukzession der externen Leitung in Gang, er betonte stattdessen die Leitungskompetenz innerhalb der Gemeinde. Obschon der als σύζυγος angesprochene Epaphroditus einer der beiden διάκονοι war, lag die zentrale Verantwortung nicht bei ihm, sondern bei den beiden ἐπίσκοποι, die in Phil 4,2, wie zuvor die Gemeinde selbst, aufgefordert wurden, das gleiche zu denken, um keinen Streit aufkommen zu lassen. Wir kennen die Namen der ἐπίσκοποι, die Paulus in Phil 1,1 erwähnte und die gemeinsam die Einheit der Gemeinde wahren und diese repräsentieren sollten: Sie hießen Evodia und Syntyche.