

Briefrhetorik aus dem Gemeindeleben

Kommunikationssituation und Argumentationsstrategie
im Ersten Thessalonicherbrief

CHRISTIAN FRIEDRICH



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

Briefrhetorik aus dem Gemeindeleben

Briefrhetorik aus dem Gemeindeleben

Kommunikationssituation und Argumentationsstrategie
im Ersten Thessalonicherbrief

Christian Friedrich



**UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.



**UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK**
HEIDELBERG

Publiziert bei heiBOOKS, 2024

Universität Heidelberg/Universitätsbibliothek
heiBOOKS
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg
<https://books.ub.uni-heidelberg.de/heibooks>

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiBOOKS,
der E-Book-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg,
<https://books.ub.uni-heidelberg.de/heibooks>, dauerhaft
frei verfügbar (Open Access).
urn: urn:nbn:de:bsz:16-heibooks-book-1435-0
doi: <https://doi.org/10.11588/heibooks.1435>

Text © 2024, Christian Friedrich

Umschlagabbildung: Christian Friedrich

ISBN 978-3-911056-14-4 (Hardcover)
ISBN 978-3-911056-13-7 (PDF)

Margot Ziegler
und
Otilie Friedrich
gewidmet

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	15
Vorbemerkungen	19
1 Einleitung	21
1.1 Fragestellung	21
1.2 1Thess und Rhetorik. Einige Worte zur Forschungslandschaft	22
1.3 Was ist und wie analysiert man Rhetorik? Überlegungen zur Methodik	25
1.3.1 Antike Rhetorik	26
1.3.2 Antike Epistolographie	32
1.3.3 Textpragmatik	35
1.3.4 Rhetorische Kommunikation	38
1.3.5 Methodische Prämissen und Rhetorikverständnis . . .	39
1.4 Zum Aufbau der Arbeit	42
I Situationen und Argumentationen	45
2 Zeitliche, räumliche, personelle und mediale Gegebenheiten zum 1Thess. Oder: Einleitungsfragen und ihre pragmatische Dimension	47
2.1 Zeit und Ort der Kommunikation	48
2.1.1 Relative Chronologie	48
2.1.1.1 Der Eingang des Evangeliums	48
2.1.1.2 Die Sehnsucht nach Rückkehr	50
2.1.1.3 Gemeinschaft durch Erinnerung	55
2.1.1.4 Die Missionare als Erinnerungskern	59
2.1.2 Absolute Topo- und Chronologie	62
2.2 Kommunikationspartner	66
2.2.1 Der oder die Verfasser?	66
2.2.1.1 Timotheus	70
2.2.1.2 Silvanus	72

2.2.1.3	Die Reiserouten der Mitarbeiter	73
2.2.1.4	Das Absenderkollektiv als Strategie	75
2.2.2	Die Christusgläubigen in Thessaloniki	76
2.2.2.1	Anzahl	76
2.2.2.2	Zusammensetzung	79
2.2.2.3	Hierarchie	89
2.3	Kommunikationsmedium Brief	91
2.4	Zusammenfassende Einordnung	93
3	Bedrängnisse im 1Thess und die soziale Desintegration der Christusgläubigen	95
3.1	Terminologische Annäherung: Bedrängnis und Konflikt	95
3.1.1	Arten von Bedrängnis im 1Thess	95
3.1.2	Konflikthinweise im 1Thess	100
3.1.3	Zwischenfazit: Bedrängnis in Form von Konflikt(en)	101
3.2	Definitorische Annäherung: Konflikttheorie(n)	102
3.2.1	Die Ansätze Galtungs und Stills	102
3.2.2	Konfliktdimensionen für die Analyse des 1Thess	106
3.3	Verlorene Zugehörigkeit. Der Konflikt zwischen den Christusgläubigen und der Einwohnerschaft Thessalonikis	107
3.3.1	Situation: Die isolierte Gemeinde in Thessaloniki und ihr übermächtiges städtisches Umfeld	107
3.3.1.1	Nahe und überlegene Akteure	107
3.3.1.2	Soziale Desintegration und neue Zugehörigkeit als Konfliktpotential	114
3.3.1.3	Mögliches Konfliktverhalten bei sozialer Desintegration	120
3.3.2	Argumentation: Reintegration in eine neue Gemeinschaft	123
3.3.2.1	Gemeinschaft	124
3.3.2.2	Freude	128
3.3.2.3	Gott	131
3.4	Bedrängnis im 1Thess – ein Zwischenfazit	132
4	Wandernde Scharlatane oder treue Diener Gottes? Die Wirksamkeit der Missionare vor dem Hintergrund paganer Kritik	135
4.1	Die Situation im Spiegel der paulinischen Selbstaussagen in 1Thess 2,1–12	135
4.1.1	Wie schreibt Paulus? Formale Annäherung über die Kriterien »type of utterance«, »tone« und »frequency«	137

4.1.2	Zeigen sich spezifische Charakteristika? Die Kriterien »clarity« und »unfamiliarity« als Schlüssel zu einer Profilierung der Positionen	140
4.1.2.1	Der Befund im 1Thess	140
4.1.2.2	Profilierung: Die paulinischen Selbstverständnisse des 1Thess, des 1Kor und des Gal im Vergleich	142
4.1.2.3	Zwischenergebnis: »Individuelle Prägung« statt »unfamiliarity«	149
4.1.3	Gibt es ein stimmiges Gesamt- bzw. Gegenbild? Die Kriterien »consistency« und »historical plausibility« als Brückenschlag zu einer Gegenposition zu Paulus	150
4.1.3.1	Philosophische (Un-)Tugenden in Schriften Dions, Epiktets und Lukians	150
4.1.3.2	Philosophische (Un-)Tugenden in 1Thess 2,1–12	160
4.1.3.3	Dion, Epiktet und Lukian als historisch relevante Vergleichstexte und Zeugnisse einer konsistenten Kritik	168
4.1.4	Paulus, der wandernde Scharlatan – Skizze einer Gegenposition hinter 1Thess 2,1–12	169
4.1.5	Auftritt und Wahrnehmung der Missionare aus der Perspektive der Stadtbevölkerung – Skizze der »Gegner« hinter 1Thess 2,1–12	171
4.1.5.1	Direkte Interaktion	172
4.1.5.2	Indirekte Interaktion	175
4.2	Die (Gegen-)Argumentation des Paulus	178
4.2.1	Aspekte der formalen Argumentationsgestaltung: Gegensätze und bekanntes Wissen	178
4.2.2	Paulus, der tugendhafte Diener Gottes – Die Selbstpräsentation in philosophischen Kategorien	182
4.2.2.1	Das Einlassen auf den Kontext	183
4.2.2.2	Die Adaption philosophischer Topoi	183
4.2.2.3	Die variable Selbstdarstellung im Dienste des Evangeliums	189
4.2.2.4	Zusammenfassende und weiterführende Beobachtungen	190

5	Gefährliche Konkurrenz? Die Missionare und die städtische Synagoge	193
5.1	Einleitende Textbeobachtungen	193
5.2	Situation	194
5.2.1	Gab es eine jüdische Gemeinde in Thessaloniki? . . .	194
5.2.2	Die Synagoge als Berührungspunkt und Konfliktschauplatz	196
5.2.3	Juden als Bedränger der Missionare	198
	Exkurs: Zum Quellenwert der Apostelgeschichte und den Konsequenzen für den Missionsaufenthalt in Thessaloniki	200
5.2.4	Gründe für die jüdische Opposition	205
5.2.5	Konfliktverhalten und -entwicklung	208
5.3	Argumentation	210
5.3.1	Schweigen – für die Gemeinschaft	210
5.3.2	Polemik – nicht nur gegen Juden	212
5.3.2.1	Einordnung und Inhalt der Vorwürfe	212
5.3.2.2	Ebene I: Polemik gegen Juden	214
	Exkurs: Zum Umgang mit paulinischer (Juden-)Polemik	216
5.3.2.3	Ebene II: Polemik gegen die Landsleute der Thessalonicher	218
5.3.2.4	Ebene III: Polemik als Kontrastfolie	220
6	Was ist mit den Entschlafenen? Anfechtung durch Tod in der Gemeinde	225
6.1	1Thess 4,13–18 im Gesamtbrief	225
6.2	Situative Annäherung: Zweifache Unklarheit über die Entschlafenen	227
6.3	Zwischen Trauer, Spott und Parusiehoffnung, oder: Die Situation der Thessalonicher im Lichte der paulinischen Argumentation	232
6.3.1	Das inhaltliche Problem: Was ist der Kern der paulinischen Aussage?	233
6.3.1.1	Quantitative Annäherung	233
6.3.1.2	Qualitative Annäherung	236
6.3.2	Das soziale Problem: Trauer und Spott als Herausforderungen der Gemeinde	239

6.4	Die paulinische Argumentation	243
6.4.1	Klarheit gegen die Verunsicherung	243
6.4.1.1	Klarheit in der Intention: Transparenz als Strategie	243
6.4.1.2	Klarheit in der Sache: Über die Auferstehung zur Entrückung	244
6.4.1.3	Klarheit in der Zielrichtung: Trost gegen die Trauer – und als exklusives Gut	248
6.4.2	Die Autorität Gottes und die Wirksamkeit des Kyrios	250
6.4.2.1	Gott, der Handelnde	250
6.4.2.2	Jesus, der Kyrios für die Menschen	251
6.4.3	Die rhetorische Beweisführung	253
6.4.3.1	...mittels logischen Schlussverfahrens	254
6.4.3.2	...mittels poetischer Szenerie	256
6.4.3.3	Paulus als Rhetor	258
7	Die Rettung im Blick. Die eschatologische Existenz der Gemeinde in Abgrenzung und als Hoffnungsgemeinschaft	261
7.1	Die Zeit (bis zu) der Parusie – mit Bezug zur Situation der Gemeinde	262
7.1.1	Eine Gemeindefrage als Anlass?	262
7.1.2	Eine paulinische Setzung ohne Anlass?	264
7.1.3	Ein weiterer Spottanlass?	265
7.2	Eschatologischer Dualismus als Argumentationsstrategie	268
7.2.1	Abgrenzung: Rettung und Verderben	270
7.2.2	Ausrüstung: Waffen für den Kampf	273
7.2.3	Ausrichtung: Jesus als Hoffnung	277
8	Bedrängnis und Rettung als kognitive Herausforderung der Gemeinde	283
8.1	Die vielfach bedrängte Gemeinde der Thessalonicher	283
8.1.1	Personelle Konstellation und Konflikte	283
8.1.2	Neue Glaubensüberzeugungen	285
8.1.3	Praktische Lebensführung	286
8.2	Kognitive Dissonanz: Bedrängt und gerettet?	291
8.2.1	Eine Situation – zwei Perspektiven	291
8.2.2	Die Theorie der kognitiven Dissonanz und ihre Anwendung auf die Lage der Christen in Thessaloniki	292

II	Hauptlinien der paulinischen Argumentation	295
9	Gemeinschaft nach innen – Profil nach außen. Die Gemeinde als neue Bezugsgröße der Christugläubigen in Thessaloniki	297
9.1	Die Gemeinde als neue ἐκκλησία Θεσσαλονικέων	297
9.2	Gemeinschaft über die Grenzen Thessalonikis hinaus	303
9.3	Die Verbundenheit mit den Missionaren	305
9.4	Gemeinschaft mit dem Kyrios	310
9.5	Abgrenzung als Herausstellung von Exklusivität	311
9.6	Offenheit als Raum zur Gemeinschaftsherstellung	314
9.7	Gemeinschaftsrhetorik als Strategie. Eine Bewertung und Rückbindung an die Situation der Gemeinde	315
10	Verpflichtendes Lob. Ein Idealzustand als Gegenwartsbeschreibung	319
10.1	Dank und Freude. Form und Inhalt von Lob im 1Thess	320
10.2	καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν. Hinweise auf Verbesserungspotential bei den Thessalonichern	323
10.3	Lob – auch in der Kritik	325
10.3.1	Das (gute) Handeln der Thessalonicher	326
10.3.2	Das Motiv des Überfließens	327
10.3.3	Das Wissen der Thessalonicher als Mahnung und Würdigung	329
10.4	Fundiert, aber ausgeschmückt. Zur Technik und Funktion des Lobens als Strategie	331
10.5	Lob als Strategie. Eine Bewertung und Rückbindung an die Situation der Gemeinde	335
11	Fazit: Der 1Thess und die situationsgebundene Rhetorik	339
11.1	Die Situation(en) in Thessaloniki	339
11.2	Die paulinische Argumentation im 1Thess	340
11.2.1	Rhetorische (Einzel-)Aspekte	341
11.2.2	Größere Argumentationslinien	343
11.3	Der 1Thess als rhetorisches Dokument	345
	Literaturverzeichnis	353
	Abkürzungen	353
	Quellen	354
	Literatur	357

Abbildungsverzeichnis

1	Das Konfliktdreieck nach Galtung	104
2	Die Ausrichtung der Thessalonicher nach der Missionspredigt, die neue Problemdimension der Entschlafenen und die pauli- nische Problemlösung	245

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg als Dissertation angenommen worden. Für die Publikation wurde sie minimal überarbeitet.

Daran, dass diese Arbeit entstehen konnte, haben viele Menschen einen kleineren oder größeren Anteil. Insofern ist es eine angenehme Aufgabe, an dieser Stelle zunächst vielfältig »Danke« zu sagen.

Ein besonders umfangreicher Dank gebührt meinem Doktorvater Prof. Dr. Matthias Konradt, als dessen Assistent ich während der Zeit meiner Promotion arbeiten durfte. Er hat das Werden dieser Arbeit von Anfang bis Ende als kritischer, immer wertschätzender und motivierender Dialogpartner begleitet und gefördert, hat mich ganz besonders in der intensiven Schlussphase unterstützt und das Erstgutachten zu dieser Arbeit verfasst. Dass ich während der zurückliegenden Jahre von seiner beeindruckenden Text- und Sachkenntnis, seiner exegetischen Präzision und seiner Begeisterung für das Neue Testament und seine Umwelt lernen und profitieren durfte, empfinde ich als große Bereicherung.

Das Zweitgutachten zu dieser Arbeit hat freundlicherweise Prof. Dr. Dr. Matthias Becker erstellt. Dafür bzw. für die darin sowie im Rahmen des neutestamentlichen Oberseminars getätigten Hinweise und Anregungen danke ich gleichfalls herzlich.

Ein großes Glück war es für mich, in der Gemeinschaft vieler (nicht nur, aber überwiegend neutestamentlicher) Kommilitoninnen und Kommilitonen an der Theologischen Fakultät Heidelberg und besonders am Lehrstuhl von Prof. Konradt an meiner Dissertation arbeiten zu können. Der Austausch mit ihnen in Oberseminar, Sozietät, in Übersetzungsgruppen und – keinesfalls zuletzt – beim Mensabesuch war für mich fachlich wie menschlich wertvoll und inspirierend.

Gleichfalls dankbar bin ich für die Möglichkeit, als wissenschaftlicher Assistent lehren zu dürfen. Es war mir eine Freude, auf diese Weise in gutem Kontakt mit den Studierenden zu bleiben und mich zumindest zu bemühen, selbst zum guten Miteinander an der Theologischen Fakultät beizutragen, das ich während meiner Zeit als Student genossen habe.

Unter dem Stichwort Theologische Fakultät danke ich sodann dem Team der Fakultätsbibliothek, ganz besonders Dr. Beate Konradt, für die hervorragenden Lern- und Arbeitsbedingungen sowie den Teams in Verwaltung, Prüfungsamt und Dekanat für alle unkomplizierte und freundliche Unterstützung bei mancherlei administrativen Fragen. Für die finanzielle Unterstützung in den letzten Monaten der Arbeit an der Dissertation danke ich herzlich der Kommission zur Vergabe des Gerhard-von-Rad-Stipendiums für die Gewährung ebenjenes Stipendiums.

Weil der Mensch bekanntlich nicht allein vom wissenschaftlichen Schwarzbrot lebt – selbst in der Qualifikationsphase nicht –, danke ich einer Vielzahl von guten Freundinnen und Freunden und speziell Menschen aus zwei Lebensbereichen, die für mich in den letzten Jahren von großem Wert waren. Erstens denke ich an alle, die mit mir sportlich durch die Wälder rund um Heidelberg gelaufen, am Neckarstrand »gehüpft« oder (mäßig professionell) um das Roundnet gesprintet sind. Zweitens denke ich an die Heidelberger Peterskirche, die mir geistliches Zuhause war und an der ich mich an verschiedenen Stellen einbringen durfte. Hier gilt mein herzlicher Dank dem Universitätsprediger Prof. Dr. Helmut Schwier, dem Kapitel der Peterskirche, den Teams in ESG und Queergottesdienst sowie ganz besonders der Mittwochmorgen-Gemeinde und den sonntäglichen Frühstücksrunden im »Pfarrhaus Plöck«. Von und mit all diesen Menschen habe ich viel fürs Leben gelernt. Sport und christliche Gemeinschaft waren die Torten meiner Promotionszeit.

Die Möglichkeit, studieren und schließlich sogar promovieren zu können, ist ein Privileg, das in meinem Fall nicht denkbar wäre ohne meine Familie. Ich danke meinen Eltern, Ursula und Andreas Friedrich, meiner Schwester Annedore Fausak und meinen Großeltern für alle Unterstützung während meines gesamten Studiums, für alle Anteilnahme und alles Mitfreuen und -feiern. Die Endphase der Dissertation sowie die Vorbereitung auf das Rigorosum hat besonders intensiv meine Partnerin Hanna Nitz miterlebt und mitgetragen. Dafür bin ich auch ihr von Herzen dankbar.

Konkret für die Mitwirkung an dieser Arbeit danke ich besonders Maximilian Kramer für die professionelle Erstellung der Abbildungen sowie Dr. Alida C. Euler und Ursula Friedrich für das kundige Korrekturlesen. Für die unkomplizierte Open-Access-Publikation über die Plattform heiBOOKS danke ich herzlich der Abteilung Publikationsdienste der Universitätsbibliothek Heidelberg, namentlich Anja Konopka, Dr. Frank Krabbes und Daniela Jakob. Und schließlich war während des gesamten Arbeitsprozesses freie Software – zuvorderst Vim, (Doom) Emacs und L^AT_EX – meine ständige Begleiterin, wes-

Vorwort

halb ich den unzähligen Developern und Maintainern danke, die durch ihre Arbeit wirklich hilfreiche Software ermöglichen und pflegen.

Der größte Dank durch alle Dankbarkeit hindurch gilt Gott. Sein Kind zu sein, ist eine größere Auszeichnung als jeder (akademische) Titel.

Nürnberg, März 2024

Christian Friedrich

Vorbemerkungen

Bei Querverweisen innerhalb dieser Studie wird zur besseren Handhabung der Druckausgabe bzw. im Fall von Anmerkungen zwecks eindeutiger Zuordnung (da die Zählung der Anmerkungen mit jedem Kapitel neu beginnt) folgendermaßen vorgegangen: Die Querverweise referenzieren außer das jeweilige Kapitel, den jeweiligen Abschnitt oder die jeweilige Anmerkung jeweils auch die Seite, auf der Kapitel, Abschnitt oder Anmerkung beginnen bzw. stehen. In der digitalen Ausgabe sind alle Querverweise und auch die Nachweise aus Sekundärliteratur klickbare Links zum jeweils referenzierten Ziel bzw. zum entsprechenden Eintrag im Literaturverzeichnis.

Hervorhebungen in Zitaten entsprechen, soweit nicht explizit anders angegeben, jeweils dem Originalzitat. Übersetzungen von Quellentexten stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir. Hinweise zu den verwendeten Abkürzungen für Quellen sowie für Reihentitel, Zeitschriften etc. sind am Beginn des Literaturverzeichnisses zu finden.

Auf die Erstellung von Indices wurde verzichtet, da diese Studie primär als Online-Publikation angelegt und als solche vollständig nach Stellen, Personen und Sachen durchsuchbar ist.

1 Einleitung

1.1 Fragestellung

Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher¹ ist – bevor er Teil einer Briefsammlung oder eines christlichen Kanons wurde, bevor er ohne seinen genuinen historischen Ort immer weiter tradiert und in der kontinuierlichen Relektüre bis heute immer neu im Hören und Lesen in und für neue Kontexte aktualisiert wurde und wird – ein Kommunikationsdokument. Er ist, wie jeder nicht-fiktive Brief, lebendige Kommunikation zwischen Absender(n) und Adressat(en), hier zwischen Paulus und der Gemeinde der Thessalonicher. Er gewährt Einblicke in das (Glaubens-)Leben der Christusgläubigen in Thessaloniki und in die Art und Weise, wie Paulus mit diesen interagiert. Er ist dadurch automatisch auch interessen geleitete Kommunikation: Paulus hat der Gemeinde etwas zu sagen. *Paulus* schreibt – aus seiner Situation heraus und mit einer Intention. Er schreibt *der Gemeinde* – in ihre Situation hinein und auf diese Situation zugeschnitten. Und er schreibt der Gemeinde *etwas Bestimmtes* – etwas, das sie braucht, das sie sich nicht selbst sagen kann, das von Paulus kommen muss, das er bewusst für die Gemeinde in der Form eines Briefes formuliert.

In der Wahrnehmung und Anerkennung dieser situativen Bedingtheit des 1Thess liegt der Schlüssel zu seinem angemessenen Verständnis. In der Wahrnehmung und Anerkennung speziell der situativ bedingten intentionalen Gestaltung des 1Thess durch Paulus liegt die Fragestellung dieser Studie: Wie gestaltet Paulus im 1Thess seine Argumentation, sodass sie wirksam, d. h. überzeugend, auf die Gemeindesituation eingeht und reagiert, indem etwa Fragen, Themen und Probleme der Gemeinde angemessen bearbeitet bzw. ausgeräumt werden können?

Diese Fragestellung tangiert mehrere theoretische Felder, die zu ihrer Beantwortung herangezogen werden können: Die Form des (antiken) Briefes legt

¹ Ebenso wie bei Formulierungen wie »Christusgläubige« oder »die thessalonische Gemeinde«, ist auch bei den vorkommenden grammatisch maskulinen Formen für Personengruppen keine einschränkende Aussage hinsichtlich der auch im 1. Jh. n. Chr. zu erwartenden Pluralität geschlechtlicher Identitäten intendiert. Es sind jeweils Personen aller Geschlechter inkludiert.

unmittelbar die antike Epistolographie als theoretische Zugriffsmöglichkeit nahe; intentionales Kommunizieren lässt sich als Teil der Textpragmatik und der Sprechwissenschaft verstehen; mit dem Stichwort Überzeugen klingt sodann die antike Rhetorik an. In der Tat versteht sich diese Studie im Endeffekt als eine situationsgebundene rhetorische (Brief-)Analyse, was nachfolgend noch näher entfaltet wird. Dazu ist zunächst ein Blick auf die Forschungslandschaft zum 1Thess, speziell mit dem Fokus auf Rhetorik, nötig und hilfreich. Darauf aufbauend folgen methodische Überlegungen zu den genannten Ansätzen, bevor auf dieser Basis das in dieser Studie zugrundegelegte Rhetorikverständnis entworfen und in Form methodischer Prämissen in Bezug zur übergeordneten Fragestellung gesetzt wird. Diese Einleitung beschließen einige Hinweise zum Aufbau der Studie.

1.2 1Thess und Rhetorik. Einige Worte zur Forschungslandschaft

In seiner 1997 publizierten »Problemskizze« zum 1Thess und der antiken Rhetorik formuliert Hoppe: »Inwieweit Paulus für seine theologische Einsicht oder für die Bestärkung seiner Botschaft rhetorische Mittel einsetzt, die über die übliche Darstellungskunst in der Koine hinausgehen, ist in Bezug auf den 1 Thess eine Frage, die einer eigenen Untersuchung wert wäre.«² Hintergrund für diese Einschätzung ist die Art und Weise, wie eine rhetorische Analyse für den 1Thess – prinzipiell aber auch jeden anderen Paulusbrief – üblicherweise vorgenommen wird.

Beginnend mit Kennedys Ausführungen zu einer rhetorischen Interpretation neutestamentlicher Schriften,³ in denen auch der 1Thess seinen Platz hat bzw. als rhetorisches Schreiben behandelt wird,⁴ und ganz besonders geprägt durch Betz' Galaterkommentar,⁵ der den Gal als »apologetischen Brief[]«⁶ versteht und entsprechend der Bestandteile einer »apologetischen Rede« gliedert,⁷ beschäftigt sich rhetorische Forschung zu den Paulusbriefen seitdem

² Hoppe, 1Thess und antike Rhetorik, 236.

³ Kennedy, New Testament Interpretation (1984).

⁴ Die (kurze) rhetorische Analyse Kennedys läuft im Fall des 1Thess auf die Zuordnung zum Genus deliberativum (»basically deliberative«, 142) und die Untergliederung des Briefes mithilfe der klassisch-rhetorischen Teile einer Rede hinaus (vgl. Kennedy, New Testament Interpretation, 141–144).

⁵ 1979 zuerst in englischer (Betz, Galatians), in deutscher Sprache 1888 erschienen (Betz, Galaterbrief).

⁶ Betz, Galaterbrief, 55.

⁷ Vgl. Betz, Galaterbrief, 57–68, Zitat 57.

v. a. mit der Frage der Zuordnung der Briefe zu einer der drei Redegattungen (nach Aristoteles) sowie der Unterteilung der Briefe mittels der klassischen Redeteile.⁸ Die Beispiele sind zahlreich: Wuellner ordnet den 1Thess dem »sub-genre of the epideictic genre known as the *paradoxon enkomion*« zu und liefert eine darauf zugeschnittene Gliederung.⁹ Hughes erkennt im 1Thess das Genus demonstrativum bzw. epideiktikon¹⁰ und legt eine sehr elaborierte Feingliederung des Briefes mit den Hauptpunkten Exordium, Narratio, Partitio, Probatio, Peroratio, Exhortation und »Final Prayers and Greetings (Epistolary Conclusion)« vor.¹¹ Auch Ascough ordnet den 1Thess der epideiktischen Rede zu¹² und stellt neben seiner eigenen tabellarisch auch weitere Gliederungen vor, die allesamt mit den klassischen Partes oratoris arbeiten.¹³

Kritik an einem solch formalen Rhetorikverständnis blieb nicht aus. So bemängelt Classen (am Beispiel des Galaterkommentars von Betz) eine zu schematische Anwendung der Rhetorik¹⁴ und Hoppe diagnostiziert:

Die erwähnten Vertreter [Hoppe weiß von Kennedy angefangen viele weitere zu nennen] dieses Ansatzes gehen im Prinzip vom Aufbau der Rede in *exordium – narratio – probatio – peroratio* aus und versuchen mit diesem Raster der textlichen Struktur und daraus folgend den Kommunikationsverhältnissen und der Intention des Briefschreibers Paulus auf die Spur zu kommen. Sie gehen also methodisch von der Theorie und nicht von der Praxis aus, gehen also den der antiken Systementwicklung und -anwendung entgegengesetzten Weg.¹⁵

Auf dieser Basis kommt er zu dem Schluss: »Das System der antiken Schulrhetorik ist wohl nur begrenzt auf den 1 Thess anwendbar«.¹⁶

Zu einer signifikanten Veränderung in der Anwendung von antiker Rhetorik zu Analysezwecken hat diese Kritik nicht geführt. Auch jüngst erschienene Publikationen wie der Beitrag von Berglund und der Kommentar von Mell setzen die formale Linie der rhetorischen Untersuchung fort: Auch Berglund legt eine formalrhetorische Gliederung des 1Thess vor,¹⁷ während Mell in seiner Einleitung ausführliche Überlegungen zur formkritischen Bestimmung

⁸ Vgl. Breuer, *Rhetorik im Christentum*, 516.

⁹ Vgl. Wuellner, *Argumentative Structure*, 126–135, Zitat 126.

¹⁰ Vgl. Hughes, *Rhetoric*, 106f.

¹¹ Vgl. Hughes, *Rhetoric*, 109–116, Zitat 116.

¹² Ascough, 1 & 2 Thessalonians, 29: »Thus, 1 Thessalonians is thought to be an example of epideictic rhetoric.«

¹³ Vgl. Ascough, 1 & 2 Thessalonians, 29f.

¹⁴ Vgl. Classen, *Rhetorik*, 27–33.

¹⁵ Hoppe, *1Thess und antike Rhetorik*, 234.

¹⁶ Hoppe, *1Thess und antike Rhetorik*, 236.

¹⁷ Vgl. Berglund, *Rhetorical Efforts*, 546.

des 1Thess vornimmt,¹⁸ in deren Zuge auf die Feststellung, dass der Brief sich anhand rhetorischer Kriterien analysieren lasse,¹⁹ unmittelbar und scheinbar alternativlos der Schritt zu den Partes oratoris und den Redegenera folgt,²⁰ bevor die rhetorische Analyse in eine entsprechende Feingliederung mündet.²¹ Nicht weniger formal, wenn auch stärker auf Brief- statt Redegenera ausgerichtet, gehen rhetorisch-epistolographische Untersuchungen vor, die auf die Bestimmung eines bestimmten Briefftyps hinauslaufen. Hier sind etwa Bickmann (1Thess als »Trostbrief«),²² Schoon-Janßen (»friendship letter«),²³ Pitta (»kerygmatic letter«)²⁴ oder auch Marxsen (»Freudenbrief«) zu nennen.²⁵ Die formale Analyse führt darüber hinaus in einigen Fällen zu einem monothematischen Blick auf den 1Thess, wenn etwa die Charakterisierung als »Trostbrief« auf Basis von 1Thess 4,13–18 erfolgt²⁶ oder wenn Berglunds Gliederung der Untermauerung seiner These dient, dass der den ganzen Brief bedingende Kern des Schreibens in 1Thess 4,3–8 liege und auf die paulinische

¹⁸ Vgl. Mell, Evangelium, 75–100. Dass Mell die gesamte Frage nach Epistolographie und Rhetorik von vornherein unter der Überschrift »Die formkritische Analyse des 1. Thessalonicherbriefes« (10.75) stellt, ist hinsichtlich der formalen Anwendung von Rhetorik bereits vielsagend.

¹⁹ Vgl. Mell, Evangelium, 83–88.

²⁰ Vgl. Mell, Evangelium, 88–100. Besonders die jeweiligen Ein- bzw. Überleitungen bringen das rein formale Verständnis von Rhetorik zur Geltung: »Liegt im Briefkorpus eine literarisch erzeugte Idealform einer rhetorischen Verkündigung vor, so heißt das [...], dass die Disposition des Stoffes [...] wie Stilistik [...], aber auch ihr rhetorisches Genre von einem – gewiss sorgfältig angewendeten – schulrhetorischen Schematismus geprägt ist« (88f.); »Aufgrund der Einsicht in den rhetorischen Aufbau des Briefkorpus gilt es abschließend die Frage zu beantworten, zu welcher rhetorischen Art (*genera causarum*; *genera rhetorices*) es gehört« (94). Mell votiert für das Genus demonstrativum (95).

²¹ Vgl. Mell, Evangelium, 100f.

²² Bickmann, Kommunikation, 3.

²³ Schoon-Janßen, Use, 189.

²⁴ Pitta, Peg, 105. Auch Pittas Analyse fußt dabei wesentlich auf der Einteilung des 1Thess nach dem formalen Muster einer Rede; für ihn liegt der Fokus ganz auf 1Thess 1,9f., was er als Propositio und Partitio auffasst, von der aus der ganze Brief in vier großen Linien entworfen sei (96–105).

²⁵ Marxsen, Auslegung, 23: »[Timotheus] ist gerade mit guten Nachrichten zurückgekehrt; und so ist m. E. der ganze Brief als »Freudenbrief« zu charakterisieren«. Hier ist allerdings anzumerken, dass Marxsens Beitrag, eigentlich zu 1Thess 4,13–18, nicht näherhin an rhetorischen oder epistolographischen Fragestellungen bzw. Zugängen interessiert zu sein scheint.

²⁶ Vgl. Bickmann, Kommunikation, bes. 3f.94–102. Zu 1Thess 4,13–18, der wohl meistdiskutierten Passage des 1Thess hat Luckensmeyer, Eschatology, 192–211 gewissermaßen eine eigenständige Übersicht über wichtige Forschungsmeinungen erstellt. Innerhalb dieser Studie wird an der betreffenden Stelle auf zentrale Forschungspositionen im Hinblick auf die dem Passus zugrundeliegende Situation eingegangen (siehe Abschnitt 6.2 auf Seite 227).

Mahnung an die Christen hinauslaufe »to abstain from using their slaves and former slaves for sex«. ²⁷

Insgesamt zeigt sich darin ein erstaunlich enges, weil rein formales Rhetorikverständnis, das nicht selten Rhetorik mit den *Genera* und/oder *Partes oratoris* gleichsetzt, sodass eine rhetorische Analyse darauf hinausläuft, zu eruieren, ob und inwieweit ein paulinischer Brief als Rede aufgefasst werden kann, und schließlich zu analysieren, was im Brief als *Narratio*, *Argumentatio* etc. bezeichnet werden kann und welches Genus vorliegt.

Einen ganz anderen rhetorischen Fokus legt Schmeller mit seinen jüngst erschienen Publikationen zur »*Dissimulatio artis*«, ²⁸ die dahingehend als ergänzend zur obigen Kritik an einem formalrhetorischen Zugang aufgefasst werden können, dass

die *dissimulatio artis* zu den zentralen Forderungen der Theorie an jeden Praktiker gehört, die Forderung also, die Beachtung der *praecepta* nicht spürbar werden zu lassen, so daß die deutlich erkennbare Verwendung der Regeln als Zeichen mangelnder Erfahrung oder Fähigkeit wirken muß, jedenfalls im Bereich der *dispositio* und *elocutio*. ²⁹

Die rhetorische Anforderung, das eigene rhetorische Können gerade auf dem Gebiet der Stoffdisposition nicht zu zutage treten zu lassen, ist in formalen Rhetorikanalysen jedenfalls nicht berücksichtigt bzw. impliziert sie, dass Rhetorik sich am allerwenigsten auf formaler Ebene zeigen, geschweige denn erschöpfen kann.

1.3 Was ist und wie analysiert man Rhetorik? Überlegungen zur Methodik

Wie bereits beschrieben führt die Frage nach der situationsgebundenen Argumentationsgestaltung des Paulus im 1Thess zu mehreren theoretischen Themenfeldern. Im modernen Bereich sind das die entsprechenden sprach- und sprechwissenschaftlichen Teilgebiete, nämlich Textpragmatik (als Teil der Linguistik) ³⁰ und rhetorische Kommunikation (als Teil der Sprechwis-

²⁷ Vgl. Berglund, *Rhetorical Efforts*, 550–555, Zitat 555, Gliederung 546.

²⁸ Schmeller, *Dissimulatio* (2020); Schmeller, *Dissimulatio* (2023).

²⁹ Classen, *Rhetorik*, 31.

³⁰ Einführungen etwa bei Linke/Nussbaumer/Portmann, *Linguistik*, 193–232; Pittner, *Linguistik*, 147–165; Busch/Stenschke, *Linguistik*, 227–244; Kindt, *Pragmatik*.

senschaft).³¹ Für die Antike ist besonders die Rhetorik zu nennen.³² Darüber hinaus ist angesichts der literarischen Form des 1Thess auch die Epistolographie zu berücksichtigen.³³ Inhalt, Anwendbarkeit und mögliche Relevanz dieser methodischen Ansätze für die Analyse des 1Thess sollen nun kurz dargestellt werden.

1.3.1 Antike Rhetorik

Allein die Anzahl rhetorischer Werke, sowohl an Lehrbüchern als auch besonders an praktischen Reden als genuinem Anwendungsfeld, zeigt die Bedeutung der Redekunst in der Antike. Ihre Anfänge liegen zeitlich wohl im frühen 5. Jh. v. Chr.³⁴ und sachlich im Bereich von Politik und Rechtsprechung; ihr Nährboden ist die freie Poliswelt, besonders die (attische) Demokratie der griechischen Klassik: Liegt die legislative, exekutive wie judikative Macht wesentlich bei der Volksversammlung sowie vielköpfigen Räten und wird die Entscheidungsfindung dieser Gremien wesentlich durch öffentliches Debattieren gesteuert, so ist genau das die Konstellation, in der die Rhetorik als Kunst der überzeugenden Rede wichtig, ja unerlässlich wird.³⁵ Dass es Redner wie Gorgias, Protagoras oder Isokrates durch ihre Kunst zu großer Bekanntheit bringen und dass ihre Reden verschriftlicht und (teilweise bis heute) überliefert werden, kann dafür als Beleg gelten. Aussagekräftig ist in dieser Hinsicht auch die Entstehung rhetorischer Metatexte: Die platonischen Dialoge *Phaidros* und *Gorgias* beschäftigen sich zumindest in Teilen mit Redekunst, die aristotelische τέχνη ῥητορική sowie die sogenannte *Alexander-Rhetorik* des Anaximenes von Lampsakos stellen die ältesten erhaltenen Lehrbücher im engeren Sinne dar. Gerade diese Lehrbücher zeigen, dass eine Systematisierung der Rhetorik eingesetzt hatte, die im Laufe der Jahrhunderte immer weiter verhandelt und

³¹ Einführend Geißner, Sprechwissenschaft, 153–173; Bose u. a., Sprechwissenschaft, 101–153.

³² Einführend Fuhrmann, Rhetorik; Ueding/Steinbrink, Rhetorik; Ueding, Klassische Rhetorik.

³³ Einführend Stowers, Letter Writing; eine zweisprachige Sammlung der einschlägigen Quellen bietet Malherbe (Hrsg.), Theorists.

³⁴ Gemeint sind hier die Anfänge der Rhetorik als bewusst betriebener Kunst, die i. d. R. mit den Namen der Syrakuser Teisias und Korax verbunden werden. Über den besser fassbaren Gorgias aus Leontinoi kam diese Kunst schließlich von Sizilien nach Griechenland bzw. Athen. Die Wurzeln rhetorischer Praxis im Sinne von tatsächlich gehaltenen, öffentlichen Reden lassen sich kaum genauer bestimmen als darauf zu verweisen, dass eine solche Praxis vermutlich so alt ist wie Sprache selbst. Es ist daher naheliegend, dass der Beginn der Redekunst bisweilen auch mit dem Namen Homers in Verbindung gebracht wird; vgl. Fuhrmann, Rhetorik, 16–18.

³⁵ Vgl. Fuhrmann, Rhetorik, 17f.; Hadot, Kommunikation, 690.

verfeinert werden sollte. Das Ende der selbstbestimmten Poleis mit dem Aufstieg Makedoniens unter Philipp II. entzieht der Rhetorik zwar die Grundlage ihrer Genese, führt jedoch nicht zu einem Abbruch oder vollständigen Bedeutungsverlust, da die Redekunst bereits Teil der zumindest höheren Bildung geworden war.³⁶ Die bleibende Bedeutung der Rhetorik wird auch daran sichtbar, dass sie in der lateinischen Welt adaptiert wird und in der Zeit der (späten) römischen Republik eine zweite Blüte erlebt. Die herausragende Person, die hier in theoretischer wie praktischer Hinsicht zu nennen ist, ist Cicero. Aber nicht nur er: Erneut weisen die reichlichen, griechischen wie lateinischen Zeugnisse in Form von Reden, Traktaten und Lehrwerken die Rhetorik als ein System aus, »dessen langanhaltende Bed[eutung] für die Mittelmeerkulturen nicht hoch genug veranschlagt werden kann«.³⁷

Eine einheitliche inhaltliche Bestimmung von antiker Redekunst gestaltet sich ob der Vielfalt und -zahl rhetorischer Werke als schwierig; zugleich ergeben aber erst diese vielfältigen Werke und der große Zeitraum, in dem sie entstehen, das umfassende rhetorische Theoriegebäude als System. Dessen Gegenstand ist die öffentliche, mündliche und direkte Rede; ihr Zweck ist das Überzeugen – das ist zwar nicht mehr als ein kleinster gemeinsamer Nenner, kann aber dennoch als grundlegende Definition gelten. Bei Platon (Gorg 453a) findet sich die prägnante Formulierung, die *ῥητορικὴ τέχνη* sei der *πειθοῦς δημιουργός*, der beliebige Menschen an beliebiger Stätte durch Überredung zu kontrollieren befähige.³⁸ Ähnlich, wenn auch zurückhaltender formuliert, lautet die oft zitierte Definition des Aristoteles (Rhet 1,2,1 1355b26–27): *ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν*. – »Die Rhetorik soll die Fähigkeit sein, in Bezug auf jeden Gegenstand das ihm innewohnende Überzeugende zu erwägen.« Auch hier steht das Überzeugende im Zentrum der Rhetorik, allerdings explizit als theoretisches Vermögen: *οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς [der Rhetorik], ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον* – »Nicht das Überzeugen selbst ist ihr [der Rhetorik]

³⁶ Vgl. Fuhrmann, Rhetorik, 37–40. Wohl aber führt das Ende der freien Poleis bzw. die Entkopplung der Rhetorik von der Politik dazu, dass im Hellenismus kaum neue (theoretisch-) rhetorische Werke entstehen bzw. diese zumindest nicht überliefert sind. Einzig die Schrift *Περὶ ἐρμηνείας* (*De elocutione*) ist hier zu nennen, deren Verfasserschaft und Datierung allerdings unklar sind: Zwar mag ein peripatetischen Ursprung angenommen werden, von Demetrios von Phaleron stammt sie aber nicht; vgl. Wehrli (Hrsg.), Demetrios, 88f.

³⁷ Hadot, Kommunikation, 690.

³⁸ Diese Definition ist im Dialog nicht diejenige Platons bzw. des platonischen Sokrates', sondern die des Gorgias. Ob diese Zuweisung historisch korrekt ist, ist nicht feststellbar: Quintilian schreibt sie Isokrates zu, kennt aber auch die platonische Gorgias-Stelle (vgl. Quintilian, Inst 2,15,4–5);) auch eine Zuordnung zu Korax und Teisias ist denkbar (vgl. Fuhrmann, Rhetorik, 14).

Werk, sondern das zu sehen, was in Bezug auf jedes Ding überzeugend ist« (Aristoteles, Rhet 1,1,14 1355b10–11). Über diesen rein technischen Zugang hinausgehend sieht Quintilian per definitionem in der Rhetorik eine ethische Komponente, sodass für ihn nur derjenige ein guter Redner sein kann, der auch ein (moralisch) guter Mensch ist (Inst 2,15,27–33).³⁹ Auch wenn das Überzeugen bzw. die Identifizierung des Überzeugenden aus Quintilians Sicht damit keine hinreichende Rhetorikdefinition bietet, so kann das Moment der Überzeugung dennoch als Grundkonsens – wie gesagt lediglich im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners – in Bezug auf das Wesen der Rhetorik angenommen werden.

Wie das rhetorische System in Gänze aussieht, braucht hier nicht behandelt zu werden, da dies an anderer Stelle schon präzise und übersichtlich geleistet wurde⁴⁰ und für die Analyse des 1Thess nur bedingt hilfreich wäre. Fuhrmann vergleicht das rhetorische Theoriegebäude mit einer Pyramide: Der Oberbegriff Redekunst an der Spitze wird mit dem Fortgang der Untersuchung in immer feinere Kategorien und Elemente aufgefächert.⁴¹ Die prominentesten Kategorien sind dabei die ἔργα τοῦ ῥήτορος / *officia oratoris* nebst den γένη τῶν λόγων / *genera causarum* bzw. *genera oratoris* und den μέρη τοῦ λόγου / *partes oratoris*. Und auch wenn diese, um im Bild zu bleiben, besonders hohe und gut sichtbare Steine der Pyramide sind, so ist das System nicht nur bei weitem vielfältiger, das System ist sogar in seiner vollen Entfaltung und vollständigen Differenzierung nicht Kern des rhetorischen Schaffens. Das bringt Quintilian in seiner *Institutio oratoria* grundlegend – auch gliederungstechnisch in seinem Werk, nämlich lange vor der Behandlung von Gattungen, Fällen und Redeteilen – deutlich zum Ausdruck:

Niemand aber verlange von mir die Art von Vorschriften, wie sie die meisten Verfasser rhetorischer Lehrbücher vermittelt haben, als sollte ich gleichsam für die, die sich der Redekunst widmen, eine Reihe von unveränderlichen zwangsläufig verbindlichen Gesetzen erlassen: auf jeden Fall ein Prooemium, das dann so und so aussehen soll, ihm folgend die Erzählung und sodann, was für sie die Regel ist, nach ihr die Ankündigung des Gegenstandes oder, wie es andere für gut halten, ein weiterer Ausblick (Exkurs), sodann die festgelegte Reihenfolge der Streitpunkte (Fragen) und so weiter, wie es manche, als wäre es ein Vergehen, es anders zu machen, wie willenlose Befehlsempfänger befolgen. Denn die Rhetorik würde eine recht leichte, unbedeutende

³⁹ Vgl. auch Fuhrmann, Rhetorik, 15.

⁴⁰ Vgl. etwa Ueding, Klassische Rhetorik, 53–78; Fuhrmann, Rhetorik, 73–142; eine Übersicht bieten Walde/Weißberger, Rhetorik, 971–974.

⁴¹ Vgl. Fuhrmann, Rhetorik, 73f.

Angelegenheit, ließe sie sich so in einer einzigen, kurzen Anweisung zusammenfassen. Viel mehr ändert sich fast alles je nach dem Fall, den Zeitumständen, der Gelegenheit und dem Zwang der Verhältnisse. Deshalb ist die Hauptsache beim Redner die Überlegung [*consilium*], weil sie Spielraum läßt und sich dem jeweiligen Schwerpunkt der Lage anpaßt. [...] So wird auch der jeweilige Fall lehren, ob ein Prooemium notwendig oder überflüssig, kurz oder länger, in der ganzen Rede an den Richter direkt oder manchmal indirekt in einer Figur gerichtet sein soll, ob die Erzählung straff oder in breiterem Erguß, hintereinander oder in verschiedenen Abschnitten, der Reihe nach oder in umgekehrter Reihenfolge verlaufen soll, und ebenso bei der Anordnung der Streitpunkte, da es ja in demselben Streitfall oft möglich ist, der einen Seite mit einer anderen Frage zuvorzukommen. Denn diese Vorschriften sind ja nicht durch Gesetzesantrag oder Volksbeschluß geheiligt, sondern alles, was sie bieten, hat der Nützlichkeitsgedanke [*utilitas*] ersonnen. Ich will damit aber nicht sagen, es sei so nicht meistens nützlich; sonst könnte ich mir das Schreiben darüber sparen. Jedoch wenn eben diese Nützlichkeit [*utilitas*] uns etwas anderes anrät, werden wir die gewichtigsten Ratschläge der Lehrer hintansetzen und ihr folgen. Ja, dies will ich ganz besonders »zum Gebot hier erheben und wieder und wieder euch mahnen«; zwei Gesichtspunkte soll der Redner bei jeder seiner Handlungen berücksichtigen: was sich schickt und was sich bewährt. Es bewährt sich aber oft, von der überkommenen festen Ordnung etwas zu ändern [...]. Deshalb habe ich es mir immer zur Gewohnheit gemacht, mich möglichst wenig an die Vorschriften zu binden, die man *καθολικά* (allgemein) nennt, das heißt – in unserer Sprache, so gut wir können, ausgedrückt – *universalia* oder *perpetualia*; denn selten findet sich etwas von dieser allgemeinen Art, ohne daß es an einer Stelle erschüttert oder umgestürzt werden könnte. Doch hierüber werden wir ausführlicher alles an seinem Orte behandeln: einstweilen will ich nur verhindern, daß junge Leute sich hinreichend unterrichtet fühlen, wenn sie ein Lehrbüchlein von der Art, wie sie meist in kurzen Abrissen umlaufen, auswendig gelernt haben und nun sich gleichsam durch die Beschlüsse der Fachkenner geborgen fühlen. Aus reicher Arbeit, beständigem Studium, mannigfacher Übung, zahlreichen Versuchen, höchster Umsicht und stets gegenwärtiger Überlegung besteht die Redekunst [*praesentissimo consilio constat ars dicendi*]. (Inst 2,13,1f.5–8.14f., Übers. Rahn).

Rhetorische Praxis erschöpft sich demnach nicht darin, Redearten zu unterscheiden und ihre Bestandteile schematisch aneinanderzureihen, bzw. folgt generell keinem festen System. Vielmehr ist sie kontextsensibel und weicht daher, wo immer um des Überzeugens willen nötig, von den systematisierten Regeln ab.⁴²

⁴² Der Gedanke potentiell großer rhetorischer Gestaltungsfreiheit findet sich in den Lehrwerken verschiedentlich, mal als generelle Aussage (wie im oben zitierten Quintilian-Passus),

Damit lassen sich prinzipiell alle Texte, die (kontextsensibel bzw. situationsgebunden) argumentativ zu überzeugen suchen, als rhetorisch bezeichnen und mit rhetorischen Mitteln analysieren. Rhetorik als methodischer Zugriff ist also nicht auf Reden zu begrenzen, da Rhetorik bzw. viele Elemente des rhetorischen Systems im Grundsatz Kommunikation im Allgemeinen betreffen.⁴³ Und so ist es auch diese Universalität und Vielgestaltigkeit, die zur Bedeutung der Rhetorik im politischen wie gesellschaftlichen Leben und in der Bildung beiträgt, sodass sie »ein zentraler Bereich des griech[isch]-röm[ischen] Kulturerbes« ist und darüber hinaus »in ihrer Fokussierung auf jede Form von sprachlicher Äußerung nichts Geringeres als eine umfängliche Theorie und Praxis der menschlichen Kommunikation darstellt«.⁴⁴ Insofern ist es im Umgang mit (nicht nur antiken) Texten grundsätzlich geboten, die Rhetorik als Analyse- und Deutungsmuster zumindest zu bedenken, da sie für beliebige Texte

zu klären [hilft], ob neue, originelle oder an bekannte *loci* orientierte Gedanken entwickelt werden, ob die Gedanken zueinander passen, ob die Argumente in schlüssiger Form vorgetragen werden, ob in wirkungsvoller Reihenfolge, ob ein für den Inhalt passender Ton gefunden wird, ob die Stilhöhe wechselt, ob an die Gefühle des Lesers oder Hörers appelliert wird usw.⁴⁵

Im Zitat kommt neben den vielgestaltigen Einsatzmöglichkeiten von Rhetorik auch die Absage an ihre schematische Verwendung zum Ausdruck, indem Form und Gliederung dem Gegenstand entsprechend zu gestalten sind und nicht anhand fester Vorgaben. Dass Rhetorik insgesamt tatsächlich auf beliebige Texte anwendbar ist, zeigt sich auch anhand des Verhältnisses rhetorischer Theorie zu rhetorischer Praxis: Denn die rhetorische Theorie ist ein nachgeordnetes Systematisieren einer bedeutend vielschichtigeren und i. d. R. auch älteren rhetorischen Praxis, die – das ist der entscheidende Punkt – auch völlig unabhängig von ihrer Systematisierung besteht.⁴⁶ Auch die paulinischen Briefe sind, schon weil sie antike Texte sind, Teil dieser rhetorischen Praxis. Als solche sind sie auch Teil des Fundaments, auf dem die Theorie steht, und

mal im Hinblick auf ein spezifisches rhetorisches Gestaltungsmittel; vgl. beispielhaft Quintilian, Inst 4,1,44 (im Kontext des Proömiums), Cicero, Or Brut 70–74.123 (v. a. im Hinblick auf den Stil) oder Aristoteles, Rhet 2,23 1399b13 (im Kontext der Anwendung des Enthymems).

⁴³ Hier lassen sich beispielhaft große Teile des zweiten Buches der aristotelischen *Rhetorik* anführen, worin u. a. die menschlichen Affekte als Überzeugungsmittel behandelt werden.

⁴⁴ Walde/Weißberger, *Rhetorik*, 959f.

⁴⁵ Classen, *Rhetorik*, 3.

⁴⁶ Vgl. Classen, *Rhetorik*, 31.

können, in umgekehrter Richtung, theoretisch erschlossen werden, ohne sich bewusst auf diese Theorie zu beziehen oder sie auch nur zu kennen.⁴⁷ Der Rhetorik als Methodik ist daher eine hohe Relevanz für die Untersuchung auch des 1Thess beizumessen, sowohl hinsichtlich des Grundmoments der Überzeugung als auch hinsichtlich ihrer umfassenden und potentiell gestalterisch freien Anwendbarkeit auf argumentative Texte.

Das Thema ihrer Anwendbarkeit als methodisch-analytisches Instrument steht allerdings auf einem anderen Blatt: Denn die Vielfalt der antiken Rhetorik stellt zugleich auch eine potentielle Grenze ihrer Anwendbarkeit auf den 1Thess dar. So universell das System als Ganzes auch ist, so wenig aussagekräftig sind mitunter einzelne Elemente daraus für die Analyse eines frühchristlichen Briefes. Gerade die als besonders prominent angeführten (und in der Forschungslandschaft breiten Raum einnehmenden)⁴⁸ Redegattungen und -teile sind hier zu nennen, ferner diejenigen Schritte der Redearbeitung, die dem Memorieren und dem Vortrag der Rede gewidmet sind. Inwiefern gerade solche Elemente für einen Brief von Relevanz sind, ist fraglich bzw. für jedes einzelne Element im rhetorischen Theoriegebäude zu prüfen. Ganz besonders deutlich aber sollte – nicht zuletzt anhand des Quintilian-Zitats – geworden sein, dass sich die Relevanz der Rhetoriktheorie gerade nicht bei ihrer schematischen Anwendung zeigt, sondern dann, wenn die Situationsgebundenheit der Argumentation berücksichtigt wird. Und das bedeutet letztlich, dass sich Rhetorik methodisch trotz hoher Relevanz zumindest nicht als feste Analysekatgorie, als klares Schema auf Texte, hier den 1Thess, anwenden lässt.

Das zeigt sich noch an einem weiteren Punkt, auf den im Hinblick auf die Anwendbarkeit rhetorischer Theorie hingewiesen werden soll: Ihr Fokus liegt auf der Produktion von Reden bzw. Texten – und nicht auf deren Interpretation. Manche der antiken Lehrbücher, die *Institutio oratoria* Quintilians etwa, machen dies schon qua Titel und Gliederung deutlich, in anderen scheint es eher implizit vorausgesetzt zu sein.⁴⁹ Das macht die Lehrwerke an sich nicht weniger nützlich, es mahnt nur zu ihrer angemessenen Benutzung. Wenn

⁴⁷ Wie denn auch, so Classen, tatsächlich häufig Autoren in Übereinstimmung mit, aber ohne Kenntnis der Theorie schreiben (vgl. Classen, Rhetorik, 3.31). Aus diesem Grund lassen sich aus der rhetorischen Analyse des 1Thess – und mag sich Paulus darin auch als noch so rhetorisch geschickt erweisen – keine Rückschlüsse auf die paulinische Bildung ziehen.

⁴⁸ Siehe Abschnitt 1.2 auf Seite 22.

⁴⁹ Ein Gegenbeispiel stellt Platons *Phaidros* dar, in dem Sokrates und Phaidros Reden des Lysias und des Sokrates selbst studieren und beurteilen. Dieser Dialog ist als rhetorischer Metatext verglichen mit rhetorischen Lehrwerken aber eher ein Sonderfall.

nämlich bei der Analyse versucht wird, die Theorie eins-zu-eins in den realen Reden bzw. Texten zu identifizieren (bzw. jene in diese hineinzulesen), dann werden situative Texte in ein (vermeintlich) normatives Schema gepresst, das ihrem Situationsbezug aber nicht gerecht wird bzw. werden kann. Die Intention der Theorie ist dagegen, eine Anleitung, Hilfe und Vorbereitung zum Verfassen von Reden zu sein. Insofern bietet die Theorie, beispielsweise in Form einer wohldisponierten Gerichtsrede, ein idealtypisches Muster, das lediglich als Grundgerüst dienen soll. Das Schaffen eigener Reden ist dagegen situationsbedingt, kreativ und entfernt sich, je größer die Meisterschaft des Redners wird, umso mehr von den theoretischen Mustern bzw. lässt diese nicht mehr erkennen⁵⁰ und kann deshalb auch nicht in diesen aufgehen. So wie wohl niemand an einer inhaltlich tadellosen, innovativen und das Textverständnis erweiternden Exegese bemängeln würde, sich nicht schematisch an die Methodenschritte einschlägiger Einführungswerke gehalten zu haben, so misst auch eine rhetorische Analyse Reden und Briefe nicht an starren Mustern, sondern versucht diese aus ihren spezifisch situativen Gegebenheiten heraus verständlich zu machen.

1.3.2 Antike Epistolographie

Da der 1Thess eindeutig der Gattung Brief zuzuordnen ist (1Thess 1,1; 5,27), ergibt sich die Epistolographie als theoretischer Horizont von selbst. Allerdings ist Horizont in diesem Fall ein irreführender Begriff, da er Weite suggeriert, wo keine ist. Denn ganz im Gegensatz zur Rhetorik war und wurde die Briefkunde nie eine Wissenschaft, die an systematischer Durchdringung, theoretischer Beschreibung und praktischer Anwendung auch nur annähernd mit ihrer prominenten Verwandten hätte mithalten oder gar konkurrieren können. Auch ist sie kein fester Bestandteil der antiken Rhetorik, sondern kommt nur gelegentlich im Rahmen rhetorischer oder speziell stilistischer Werke zur Sprache.⁵¹ Diese wenig hervortretende Rolle liegt freilich nicht an einem vermeintlichen Mangel an vorliegenden Briefen. Diese sind in der Antike allgegenwärtig und äußerst vielfältig. Stowers verweist auf über 9000 überlieferte Briefe, die allein in der Antike von Christen geschrieben wurden;⁵² ferner gibt es kaiserliche

⁵⁰ Vgl. Classen, *Rhetorik*, 31f.

⁵¹ So z. B. in der bereits genannten Schrift *Περὶ ἐρμηνείας*, wo sich der unbekannte Autor zum Briefstil äußert (Demetrios, *Eloc* 223–235) oder in der *Ars rhetorica* von Iulius Victor aus dem 4. Jh. n. Chr., wo Briefeschreiben ganz am Ende, wie ein Anhang, behandelt wird. Der Autor unterscheidet zwischen offiziellen und persönlichen Briefen und macht dazu jeweils wenige Ausführungen (Iulius Victor, *Rhet* 27,105,10–27,106,20).

⁵² Vgl. Stowers, *Letter Writing*, 15.

Briefe, Briefe unter Freunden (sehr häufig), ja sogar ein wichtiges rhetorisches Werk in Briefform (Ciceros *Orator* an Brutus) – die Vielfalt ist groß und sicher gibt es mehr überlieferte Briefe als Reden. Ob die dazu in keinem Verhältnis stehende theoretische Durchdringung des Briefeschreibens eher Eingeständnis einer zu großen Vielfalt ist oder schlicht als nicht wichtig (genug) angesehen wurde, ist nicht sicher zu entscheiden bzw. mag beides eine Rolle gespielt haben.

Die überlieferten Ansätze epistolographischer Theorie tendieren dazu, Briefe nach bestimmten Gesichtspunkten zu gruppieren. Hier sind die wohl fälschlich⁵³ mit den Namen Demetrios von Phaleron bzw. Libanios (oder Proklos) verknüpften *Τύποι ἐπιστολικοί* bzw. *Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες* zu nennen, die 21 bzw. 41 Briefftypen aufführen.⁵⁴ Beide antiken Werke nennen erst und beschreiben dann – mitunter sehr kurz –⁵⁵ den jeweiligen Typ, bevor jeweils ein kurzes Beispiel gegeben wird. Die Gruppierung erfolgt dabei auf inhaltlicher Basis nach dem zu erreichenden Zweck, z. B. Tadeln.

Hinsichtlich des Briefstils führt der anonyme Autor der Schrift *Περὶ ἔρμηνείας* aus, dass dieser schlicht, freundlich und angemessen kurz sein soll.⁵⁶ Als Basis dafür führt der Autor die enge Verwandtschaft von Brief und Dialog an:

Ἀρτέμων μὲν οὖν ὁ τὰς Ἀριστοτέλους ἀναγράφας ἐπιστολάς φησιν, ὅτι δεῖ ἐν τῷ αὐτῷ τρόπῳ διάλογόν τε γράφειν καὶ ἐπιστολάς: εἶναι γὰρ τὴν ἐπιστολὴν οἷον τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου.

Artemon nämlich, der die Briefe des Aristoteles aufgeschrieben hat, sagt, dass man sowohl einen Dialog als auch Briefe auf dieselbe Weise schreiben muss, denn der Brief sei wie die andere Seite des Dialogs. (Demetrios, Eloc 223).⁵⁷

Formale Vorgaben beständen beim Briefeschreiben kaum:

Καὶ τῇ συντάξει μέντοι λελύσθω μᾶλλον: γελοῖον γὰρ περιοδεύειν, ὥσπερ οὐκ ἐπιστολὴν, ἀλλὰ δίκην γράφοντα: καὶ οὐδὲ γελοῖον μόνον, ἀλλ' οὐδὲ φιλικὸν [...].

Die Anordnung soll freilich eher lose sein; denn lächerlich wäre es, Perioden zu bilden, wie es nicht beim Brief, sondern Gerichtsreden getan

⁵³ Vgl. Wehrli (Hrsg.), Demetrios, 88.

⁵⁴ Diese Gruppierungstendenz bei der Untersuchung antiker Briefe ist im übrigen auch heute noch zu beobachten: Vgl. Stowers, *Letter Writing*, 49–173; Görgemanns, *Epistolographie*, 1167–1169.

⁵⁵ So z. B. Libanios, *Char* 15,17–16,1: *Μεμπτική δέ ἐστι δι' ἧς μεμφομέθ' αὐτά τινα*. Das ist die gesamte Ausführung zum tadelnden Briefftyp.

⁵⁶ Siehe dazu insgesamt noch einmal Demetrios, Eloc 223–235.

⁵⁷ Der Autor sieht keine völlige Übereinstimmung von Dialog und Brief, erkennt aber wie Artemon eine große Schnittmenge (Demetrios, Eloc 224).

wird. Und es wäre nicht nur lächerlich, sondern auch nicht freundschaftlich [...]. (Demetrios, Eloc 229)

Neben der formalen Freiheit hinsichtlich der Gliederung eines Briefes klingt hier auch die inhaltliche Nähe von Brief und Freundschaft an, die bisweilen als charakteristisch angesehen wird.⁵⁸

Als potentiell zu einer epistolographischen Definition beitragend ergeben sich damit die Elemente Nähe zum Dialog bzw. schriftliche Kommunikation über eine räumliche Distanz, oft ein freundschaftliches Verhältnis der Kommunikationspartner sowie überwiegend formale Freiheit. Dieses – an sich sehr basale – Ergebnis steht obendrein unter Vorbehalt: Es ist das Resultat sehr weniger theoretischer Überlegungen zum Briefeschreiben, denen eine unüberschaubar große Zahl an Briefen gegenübersteht. Die Theorie kann hier offenkundig nicht dem Anspruch gerecht werden, die Praxis auch nur annähernd abzubilden. Insofern ist auch die Frage nach der Relevanz der antiken Epistolographie kaum allgemein zu beantworten, sofern nicht mit dem zwar richtigen, aber auch banalen Moment der Kommunikation auf einer ganz und gar oberflächlichen Ebene verblieben werden soll. Der Versuch eines differenzierteren Blicks führt zu den Gruppierungen von Briefftypen. Deren 21 oder auch 41 mögliche Varianten sind aber weder ausreichend⁵⁹ noch praktikabel⁶⁰ und stellen anders als die Rhetorik kein elaboriertes Theoriegebäude zur Verfügung – von einer großen Pyramide kann hier keine Rede sein.⁶¹ In Anbetracht dessen gilt hier das gleiche – und aufgrund einer fehlenden konsistenten Theorie gewissermaßen noch stärker als dort –, was auch für die Rhetorik festgestellt wurde: Es gilt für die Analyse des 1Thess nicht bei einer (unzureichenden) Theorie anzusetzen, sondern beim Spezifischen des Briefes selbst.

Noch an einem weiteren Punkt gilt für die Brief- das gleiche wie für die Redetheorie: Der Zweck der Lehrbücher ist die Lehre, d. h. die Vorbereitung auf eigenes Schreiben. Dazu werden den Schülern zweckdienliche (nicht formale) Muster geboten. Bei deren Anwendung ist eine situationsbedingte Anpassung

⁵⁸ Vgl. Stowers, *Letter Writing*, 28–30.

⁵⁹ Vgl. nur die Einschätzung bei Görgemanns, *Epistolographie*, 1167: »Eine Sonderentwicklung sind die frühchristl[ichen] Briefe, zunächst des Paulus, dann der Apostolischen Väter [...]. Paulus hat griech[ische] Briefkultur gekannt [...]. Doch hat der frühchristl[iche] Brief eine starke Eigenart, die erst mit wachsender Anpassung an die Kultur der Umwelt schwindet.« Hier ist sogar explizit zu den Paulusbriefen beschrieben, dass diese in keine bis dato zur Verfügung stehende epistolographische Schublade passen.

⁶⁰ Vergleichspunkt ist hier die durchaus griffige, gut handhabbare Dreizahl der Generatoren.

⁶¹ Vgl. noch einmal Fuhrmann, *Rhetorik*, 73f.

selbstverständlich intendiert, die sich in der Kombination verschiedener Typen oder beliebigen anderen Veränderungen äußern kann. Der Grundsatz »Produktion, nicht Interpretation« gilt auch hier. Die Brieftheorie kann daher kein Instrumentarium bereitstellen, mit dessen Hilfe sich ein Brief hinreichend analysieren ließe, und die epistolographische Analyse des 1Thess kann ebenso wenig auf die Zuordnung zu einem bestimmten Typ Brief hinauslaufen wie die rhetorische auf die Zuordnung zu einer Redegattung.

Völlig irrelevant ist die antike Epistolographie mit Blick auf den 1Thess dennoch nicht: Zuvorderst ist ihr zu entnehmen, dass mit keiner bestimmten Briefgliederung zu rechnen ist. Ferner kann das Moment der Freundschaft für die Verhältnisbestimmung zwischen Verfasser(n) und Adressaten im Blick behalten werden.

1.3.3 Textpragmatik

Die Textpragmatik betrachtet Sprache als kontextgebunden und untersucht dementsprechend personale, lokale, temporale und weitere Faktoren sprachlicher Äußerungen.⁶² Dadurch sind Themen wie Interaktion, Kommunikation, Handlungsdimension und Wirkungsweise von Sprache Teil der Textpragmatik. Die Relevanz dieses Zugangs hat Katz mit Hilfe einer fiktiven »null context«-Situation illustriert – treffenderweise anhand eines Briefes:

The anonymous letter situation is the case where an ideal speaker of a language receives an anonymous letter containing just one sentence of that language, with no clue whatever about the motive, circumstances of transmission, or any other factor relevant to understanding the sentence on the basis of its context of utterance. We recognized, of course, that no such situation ever occurs, but we put it forth as an idealization,

um eine »theoretical line« zu ziehen, mit der Semantik und Pragmatik bzw. grammatische und kontextuelle Bedeutung unterschieden werden können.⁶³ Katz intendiert mit diesem Gedankenexperiment zwar eigentlich eine Demonstration des theoretischen Vorhandenseins einer rein semantischen Dimension von Sprache, gesteht aber mit dem Hinweis darauf, dass die beschriebene Situation niemals auftaucht, implizit ein, dass jede sprachliche Äußerung einen Kontext besitzt.

Wie mittels Sprache kommuniziert und gehandelt wird, ist dabei von besonderem Interesse. Das zentrale Analyseinstrument dafür ist die ab den 1950er

⁶² Vgl. Pittner, *Linguistik*, 145.

⁶³ Katz, *Propositional Structure*, 14.

Jahren zunächst von Austin,⁶⁴ dann von Searle⁶⁵ (weiter-)entwickelte Theorie der Sprechakte. Auf Basis der Einsicht, dass alle sprachlichen Äußerungen (auch) performativ und als solche entweder als geglückt oder fehlgeschlagen zu charakterisieren sind, erfolgt eine Zergliederung sprachlicher Äußerungen, die der Handlungsdimension von Sprache Rechnung trägt: Zum lokutiven (Austin) bzw. Äußerungs- und propositionalen Akt (Searle)⁶⁶ treten als Neuerungen der illokutive und der perlokutive Akt hinzu. Zentral ist erstgenannter, denn hierin wird die sprachliche Handlung vollzogen, z. B. ein Gruß, ein Dank oder eine Ermahnung. Der perlokutive Akt beschreibt die intendierte Wirkung der sprachlichen Äußerung bzw. Handlung beim Empfänger. Ein Sprechakt besteht dieser Theorie gemäß immer aus sämtlichen dieser Teilakte.⁶⁷ Ebenfalls Searle ist es, der auf Basis der illokutiven Dimension eine Kategorisierung der Sprechakte vornimmt: Er unterscheidet assertive (wie sich etwas verhält, z. B. eine Behauptung), direktive (jemand wird zu einer Handlung bewegt), kommissive (jemand verpflichtet sich zu einer Handlung), expressive (Ausdruck eines Gefühls) und deklarative (Sagen und Handeln werden übereinstimmend vollzogen) Sprechakte,⁶⁸ jedoch ist genau diese Einteilung keineswegs so unumstritten etabliert wie die Sprechakte bzw. ihre Theorie an sich.⁶⁹ Unabhängig von einer etwaigen weiteren Feingliederung ist zu bedenken, dass die Analyse von Sprechakten stets auf der Ebene einzelner Sprachäußerungen, d. h. in aller Regel auf Satz- oder Teilsatzebene, Anwendung findet. Das Instrumentarium der Sprechakttheorie ist daher nicht auf Aussagen zu ganzen Texten ausgerichtet – ein Text *ist* kein Sprechakt, sondern er *besteht* aus vielen einzelnen Sprechakten.

Die Grunderkenntnis der Sprechakttheorie ist die der Sprache inhärenten Handlungsdimension. Diese gilt (natürlich) auch für den 1Thess bzw. jede antike wie moderne Briefkommunikation; schließlich ist die Handlungsdimension so universell, dass jede sprachliche Äußerung damit analysiert werden kann. Die Handlungsdimension ist im Prinzip auch schon in der Rhetorik enthalten, da Überzeugen unter die Kategorie sprachlichen Handelns fällt. Die spezielle Relevanz der Sprechakttheorie für die Analyse des 1Thess liegt darin, dass sie die Rhetorik um ein Deskriptionswerkzeug ergänzt, das sehr

⁶⁴ Austin, *How to Do Things with Words*.

⁶⁵ Searle, *Speech Acts*.

⁶⁶ Hierbei geht es, mit jeweils leicht variierender Terminologie, jeweils um das artikulierende und referenzierende Moment einer sprachlichen Äußerung.

⁶⁷ Für eine kurze und übersichtliche Darstellung siehe beispielsweise Pittner, *Linguistik*, 150f. oder Klabunde, *Pragmatik*, 140.

⁶⁸ Beispielhaft wiederum Pittner, *Linguistik*, 154f.

⁶⁹ Vgl. Pittner, *Linguistik*, 155f.

kleinräumig, nämlich auf Ebene einzelner Äußerungsakte (i. d. R. Sätze oder Teilsätze), zur Anwendung kommen und intendiertes Sprachhandeln präzise beschreiben kann. Insofern ist die Sprechakttheorie als methodischer Ansatz vielversprechend.

Dies zeigt sich auch daran, dass die Sprechakttheorie als Methode zur Interpretation des 1Thess bereits Berücksichtigung fand: Bickmann hat in ihrer bereits genannten Studie zum 1Thess⁷⁰ die einzelnen Äußerungen des Briefes detailliert analysiert und zu einer übergeordneten Klassifizierung des 1Thess als »Trostbrief« zusammengeführt, da »der gesamte Brief bestimmt ist durch die Todesthematik und durch den Versuch, Adressaten und Adressatinnen durch die Lektüre zu trösten.«⁷¹ Das bloße Vorliegen einer solchen Arbeit kann wohl als stärkster Beweis der Anwendbarkeit der Sprechakttheorie auf den 1Thess und auch ihrer Relevanz für diesen Brief gewertet werden. Im Sinne der hier angestellten methodischen Überlegungen sind jedoch zwei kritische Anmerkungen zu Bickmanns Vorgehen anzubringen: Erstens ist nicht plausibel, dass die antike Redetheorie vollständig und noch dazu in differenzierterer Form in den Sprechakten repräsentiert sein soll. Laut Bickmann entsprechen die drei Arten der Rede nach Aristoteles bzw. ihre jeweilige Intention drei Arten von Sprechakten, nämlich das Zu- und Abraten der politischen Rede dem direktiven, das Anklagen und Verteidigen der Gerichtsrede dem assertiven und das Loben und Tadeln der Festrede dem expressiven Sprechakt. Die Sprechakte seien dabei sogar präziser, weil differenzierter.⁷² Weil die Sprechakte aber einzelne Äußerungen, die aristotelischen Genera oratoris dagegen Reden als Ganzes im Blick haben, sind diese beiden Theorien auf verschiedenen Textebenen angesiedelt; eine pauschale Gleichsetzung ist daher problematisch. Zweitens ist nicht nachvollziehbar, warum die Prämisse, der Brief sei monothe-matisch von 4,13–18 her zu lesen – und daher insgesamt ein Trostbrief gegen den Tod –, nicht weiter thematisiert bzw. problematisiert wird. Aus der Sprechakttheorie mit dem Fokus auf Einzeläußerung geht jedenfalls, wie bereits festgestellt, nicht hervor, dass ein Text bzw. Brief insgesamt als nur ein großer Sprechakt aufzufassen sei. Diese Kritik bezieht sich nicht auf die Anwendung der Sprechakttheorie an sich, sondern nur auf die Art ihrer Anwendung. Wo die Sprechakttheorie ergänzend zur Rhetorik herangezogen wird, um einzelne Äußerungen zu untersuchen, da kann sie methodisch durchaus fruchtbar sein.

⁷⁰ Bickmann, Kommunikation. Siehe Abschnitt 1.2 auf Seite 22.

⁷¹ Bickmann, Kommunikation, 3.

⁷² Vgl. Bickmann, Kommunikation, 44f.

1.3.4 Rhetorische Kommunikation

Während bis ins späte 19. Jh. Lehrstühle für Rhetorik an deutschen Universitäten die Regel waren, ist das Fach mittlerweile am ehesten als Teil der noch vergleichsweise jungen Sprechwissenschaft zu verorten.⁷³ Verglichen mit der antiken Rhetorik hat sich der Fokus hier aber verschoben:

Während in der Antike zwar Gespräche über Rhetorik verschriftet wurden, war das Gespräch selbst kein wissenschaftlicher Betrachtungsgegenstand. In der Gegenwart ist es als wichtigste und häufigste Form der Sprechkommunikation jedoch ins Zentrum der Forschung und Didaktisierung gelangt.⁷⁴

Insgesamt ist der »Gegenstand der Rhetorischen Kommunikation [...] die Analyse und Optimierung der interpersonellen Sprechkommunikation.«⁷⁵ Die Verschiebung von der Rede zum Gespräch bzw. zu allgemeiner Sprechkommunikation bedeutet im Vergleich zur antiken Rhetorik eine inhaltliche wie methodische Erweiterung: Direkte, mündliche Kommunikation wird ganzheitlich (d. h. von der phonetischen Artikulation bis zur kognitiven Rezeption) und dazu interdisziplinär (d. h. hier z. B. mit psychologischer, neurobiologischer, sprachwissenschaftlicher und auch medienwissenschaftlicher Expertise) behandelt. Diese Erweiterung und Akzentverschiebung bedeutet allerdings nicht, dass die antike Rhetorik für die moderne Sprechwissenschaft obsolet geworden wäre, da »etliche grundlegende Erkenntnisse – insbesondere durch Aristoteles – im Verlauf der Jahrhunderte eher modifiziert als überboten wurden, so dass sie zum Verständnis moderner Theorien und Anwendungen unerlässlich sind.«⁷⁶ Darin kommt die bleibende Relevanz und Anwendbarkeit antiker Rhetorik deutlich zum Ausdruck.

Eine sinnvolle Erweiterung der nach wie vor grundlegenden Rhetorik kann die moderne Sprechwissenschaft hinsichtlich der (stärkeren) Berücksichtigung bzw. bewussten Reflexion des erweiterten Kontexts sprachlicher Äußerungen sein,⁷⁷ indem diverse Kommunikationsparameter offengelegt und analysiert werden. Die Sprechwissenschaft setzt dazu aber beim direkten, mündlichen Gespräch an, während die Kommunikationssituation des 1Thess eine briefliche ist, die über eine räumliche Distanz geführt wird. Insofern ist das Grundanlie-

⁷³ Eine Ausnahme bildet der Studiengang »Allgemeine Rhetorik« der Universität Tübingen, der als eigenständiger Studiengang allerdings derzeit (Stand 2023) der einzige seiner Art zu sein scheint.

⁷⁴ Bose u. a., Sprechwissenschaft, 103.

⁷⁵ Bose u. a., Sprechwissenschaft, 104.

⁷⁶ Bose u. a., Sprechwissenschaft, 103.

⁷⁷ Darin ähnelt sie der Textpragmatik.

gen der Sprechwissenschaft zwar per se relevant, aber auf den konkreten, d. h. brieflichen, Anwendungsfall nur bedingt anwendbar.⁷⁸

Als Beispiel eines methodisch sehr konkreten sprechwissenschaftlichen Zugangs kann Geißners (Sprech-)Situationsmodell gelten, das in der Aneinanderreihung bzw. der Anordnung der gängigen »W-Fragen«⁷⁹ zwar nicht neuartig ist,⁸⁰ aber die situative Gebundenheit jeglicher Kommunikation mittels eines festen Fragenkatalogs systematisch beschreibbar macht. Im Hinblick auf den 1Thess werden die W-Fragen bei der Behandlung der – im Großen und Ganzen – gleichlautenden Einleitungsfragen ihren Platz haben,⁸¹ darüber hinaus, d. h. bei den einzelnen Briefthemen, ist das Modell bzw. die Sprechwissenschaft nicht mehr von dezidiertem Relevanz, da sich an der übergeordneten Kommunikationssituation rund um den 1Thess innerhalb des 1Thess nichts ändert.

1.3.5 Methodische Prämissen und Rhetorikverständnis

Hinsichtlich der methodischen Verwertbarkeit der dargelegten theoretischen Zugriffspunkte ist zunächst in grundsätzlicher Weise Vorsicht geboten. Da die Methode den Rahmen vorgibt, in dem sich Erkenntnisse gewinnen lassen, ist dieser Rahmen so zu gestalten, dass eine unsachgemäße Engführung der potentiellen Analyseergebnisse infolge eines zu starren oder zu begrenzten Rahmens vermieden wird. Ein zu starrer Fokus auf eine die Methode steuernde

⁷⁸ Daran ändert auch nichts, dass der 1Thess mit hoher Wahrscheinlichkeit vorgelesen wurde (1Thess 5,27). Zwischen Vorleser und Hörer(n) findet dabei zwar eine direkte (wenn auch einseitige) Sprechkommunikation statt, doch ist dies nur eine mittelbare Form der Mündlichkeit, da der Verfasser zeit- und räumlich getrennt ist und dementsprechend schriftlich kommunizieren muss.

⁷⁹ Geißner, Sprechwissenschaft, 72: »Wer spricht/liest [Gemeint zu sein scheint: ›Wer liest vor‹. Der Begriff ›schreiben‹ wird hier offenbar nicht verwendet, da mündliche Kommunikation der Betrachtungsgegenstand ist.] Was, Wo und Wann, Wie (sprecherisch und sprachlich), Warum und Wozu, auf welche Weise (direkt oder medial), mit oder zu Wem, bzw. für Wen‹ bzw. reziprok: »Wer versteht Was, Wo und Wann, Wie (sprecherisch oder sprachlich), Warum und Wozu, auf welche Weise (direkt oder medial), mit oder von Wem‹. Für eine bildliche Darstellung des Modells siehe Geißner, Sprechwissenschaft, 73; Bose u. a., Sprechwissenschaft, 105.

⁸⁰ Geißner selbst gibt an, sich für sein Modell an einem antiken Fragenkatalog orientiert zu haben (vgl. Geißner, Sprechwissenschaft, 72), der bezeichnenderweise aus dem Gebiet der Rhetorik stammt: Die Zusammenstellung von Hilfsfragen ist im Rahmen der *Inventio* greifbar und ist damit, als Teil der *Officia oratoris*, gewissermaßen auch Teil der antiken Redetheorie. Bei Geißner sind die Fragen vom Kontext der Rede gelöst und als Hilfen für mündliche Kommunikation generell eingesetzt.

⁸¹ Diese werden behandelt in Kapitel 2 auf Seite 47 (im Vergleich zum Sprechsituationsmodell erweitert um die Frage nach dem Kommunikationsmedium).

Theorie oder ein Modell kann zum Korsett werden. In diese Richtung geht Classens Kritik an der Interpretation des Gal von Betz:⁸² Classens Vorwurf lautet, dass der Brief unzulässigerweise in das Gerüst einer antiken Rede gepresst und in Gänze als apologetisch charakterisiert wird.⁸³ Anders formuliert: Hier werden theoretische Kategorien verabsolutiert, sodass sie am konkreten Text vorbeigehen. Vom Methodengebrauch zwar anders, aber inhaltlich ähnlich zum zweiten Punkt der Kritik von Classen ist die obenstehende Infragestellung von Bickmanns ebenfalls ganzheitlicher Charakterisierung des 1Thess als Trostbrief.⁸⁴ Auch hier wird nicht beachtet, »daß Briefe keineswegs immer nur ein Thema erörtern und in ihrem Aufbau nicht an ein bestimmtes Schema gebunden sind.«⁸⁵ Der Rückgriff auf Theorien ist demnach so vorzunehmen, dass der Text mit Hilfe der Theorie, sofern sie hilfreich ist, erschlossen – und nicht die Theorie anhand des Textes demonstriert – wird.

Unter den skizzierten theoretischen Zugängen sticht die antike Rhetorik als umfassendes Theoriegebäude hervor – die weiteren Zugänge ergänzen es punktuell –, das aber selbst zu erkennen gibt, dass es nicht schematisch als festgelegtes System angewendet werden will.⁸⁶ Nicht als feste Analysevorgabe, sondern als methodische Prämissen lassen sich daher für die Frage nach der argumentationsstrategischen Gestaltung des 1Thess festhalten:

- Die theoretischen Zugänge werden für sich und insgesamt nicht schematisch, nicht notwendigerweise kontinuierlich, sondern nach jeweils gebotener Relevanz eingesetzt;⁸⁷ zuvorderst wird der 1Thess als ein eigenständiges, der Praxis entsprungenes Kommunikationsdokument gewürdigt.
- Die antiken Theorien sind in Einzelaspekten zwar anwendbar, aber insgesamt nicht auf Textanalyse ausgerichtet. Sie begegnen i. d. R. in Form von Lehrwerken, die ihren Gegenstand umfassend darstellen und zu eigenständiger Produktion befähigen wollen. Die sich daraus ergebenden Gattungen bzw. Typen sind idealtypisch.

⁸² Vgl. Betz, Galatians.

⁸³ Vgl. Classen, Rhetorik, 29f. Siehe dazu und zu weiteren Beispielen eines (zu) formalen Rhetorikverständnisses Abschnitt 1.2 auf Seite 22.

⁸⁴ Siehe Abschnitt 1.3.3 auf Seite 35.

⁸⁵ Classen, Rhetorik, 29 (formuliert im Hinblick auf Betz' Interpretation des Gal).

⁸⁶ Vgl. (noch einmal) Quintilian, Inst 2,13,1f.5–8.14f.

⁸⁷ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass im Laufe dieser Studie ergänzend zu den hier vorgestellten Zugängen punktuell auch auf andere, v. a. sozialwissenschaftliche, Theorien Bezug genommen wird. Diese werden, eben weil sie nur sehr punktuell relevant sind, jeweils am Ort ihrer Anwendung kurz eingeführt.

- Es ist folglich nicht Ziel dieser Studie, am Ende den 1Thess einer bestimmten (rhetorischen oder epistolographischen) Gattung zuzuweisen oder ihn auf andere Weise in ein formales Schema zu »pressen«. Eine gleichfalls unsachgemäße Verkürzung des 1Thess wäre es auch, von einem monothematischen Brief auszugehen, weshalb es als wahrscheinlich, auf jeden Fall aber möglich, anzusehen ist, dass im 1Thess mehr als nur ein Thema behandelt wird.
- Ansatzpunkt für die Analyse des 1Thess ist daher die im Brief vorliegende Argumentation, der als bewusst gestalteter sprachlicher Handlung die Grundintention des Überzeugens unterstellt werden kann, für die zu diesem Zweck (des Überzeugens) aber gerade kein formalrhetorisch greifbares Vorgehen, sondern eine kreative, situationsbedingte Argumentationsgestaltung zu erwarten ist. Konvergenzen zu formal fixierten Elementen der Rhetoriktheorie können sich dabei ergeben, müssen es aber nicht, und stellen in jedem Fall nicht den Zielpunkt der Analyse dar.
- Aus dem Moment des Überzeugens folgt eine konsequente Adressatensperspektive: Der Brief bzw. die darin vollzogene Argumentationsgestaltung ist als durchgängig auf die Briefempfänger, d. h. die Gemeinde, zugeschnitten anzusehen. Das bedeutet, dass alles im Brief für diese verständlich, plausibel und glaubhaft sein muss, um überzeugend sein zu können.
- Da die Argumentation sich aus der Situation ergibt, sind beide nicht zu trennen, was gliederungstechnisch innerhalb der Arbeit umgesetzt wird, indem jeweils innerhalb eines Kapitels die Argumentation direkt als Reaktion und Folge der zugehörigen Situation analysiert wird.
- Eine methodische Herausforderung besteht darin, dass neben der Argumentation auch die Situation (fast) vollständig aus dem Brief selbst erhoben werden muss. Wo möglich, werden andere Quellen zwecks Verifizierung und/oder Plausibilisierung herangezogen, aber mangels anderer Quellen muss der Fokus i. d. R. ganz auf dem 1Thess liegen.

In Anbetracht dieser, gerade aus der antiken Rhetorik gewonnenen, Prämissen und der übergeordneten Wichtigkeit der antiken Rhetorik unter den methodischen Zugriffspunkten ist es möglich und angemessen, diese Studie als rhetorische Analyse des 1Thess zu verstehen – allerdings auf Basis eines weit

gefassten Rhetorikverständnisses: nicht schematisch-formal, sondern kontextuell bedingt bzw. situativ; auf die Briefempfänger zugeschnitten und mit der Intention, diese zu überzeugen; in gestalterischer Freiheit je nach gegebener Situation. Kurzum: Rhetorik als die Art und Weise, wie Paulus seine Argumentation bewusst gestaltet (inhaltlich wie formal), sodass sie erwartbar überzeugend ist. In diesem Sinne können Rhetorik und Argumentation hier synonym verwendet werden und die eingangs formulierte Fragestellung lässt sich in Form einer rhetorischen Analyse bearbeiten.

1.4 Zum Aufbau der Arbeit

Aus diesem Rhetorikverständnis folgt, dass die hier vorgelegte rhetorische Analyse nicht bei einer vorgeetzten oder zu erweisenden Gliederung ansetzt (und auch nicht als Zielpunkt auf eine solche hinauslaufen wird). Es wäre zwecks Beurteilung der Briefrhetorik gerade nicht angeraten und zielführend, ein formalrhetorisches Schema auf den Brief zu legen. Stattdessen ist bzw. sind, wie dargelegt, die Briefsituation(en) der Zugriffspunkt. Darunter zählen näherhin die Kommunikationssituation rund um den Brief selbst (d. h. das, was klassischerweise mit dem Begriff Einleitungsfragen zusammengefasst wird)⁸⁸ und die innerhalb des Briefes erkennbaren Situationen (d. h. eventuelle Probleme, Unklarheiten, Konflikte etc.) der Gemeinde, auf die Paulus brieflich reagiert.⁸⁹ Diese Situationen sind von den brieflichen Reaktionen darauf nicht zu trennen; die Behandlung von Situationen und darauf zugeschnittenen Argumentationen erfolgt daher jeweils Hand in Hand⁹⁰ und stellt insgesamt

⁸⁸ Diese situativen Grundinformationen sind natürlich wesentlich aus dem Brief selbst zu erheben.

⁸⁹ Einschränkend ist hier zu präzisieren: die innerhalb des Briefes erkennbaren Situationen der Gemeinde, *die sich anhand der aus dem Brief entnehmbaren Informationen und deren Interpretation hinreichend klar situativ analysieren lassen*. Mit anderen Worten: Hinter den Briefabschnitten 1Thess 4,1–12 und wohl auch 5,12–22 sind jeweils reale Situationen, ggf. Probleme, in der Gemeinde zu erwarten, allerdings ist die Informationslage dazu im Brief zu gering, um davon ausgehend eine hinreichend plausible Situationsanalyse vornehmen zu können. Daher begegnen beide Abschnitte für sich genommen im ersten Teil dieser Studie nicht (5,12–22) bzw. erst im zusammenfassenden Schlusskapitel (4,1–12).

⁹⁰ Auf diese Weise kann auch bestmöglich der methodischen Problematik Rechnung getragen werden, dass die Informationen zur Situation der Gemeinde in Thessaloniki fast ausschließlich aus dem 1Thess selbst erhoben werden müssen – und das heißt: nur durch den Filter der paulinischen Perspektive und v. a. der paulinischen Argumentation. Durch die gemeinsame Behandlung von Situation und Argumentation (gliederungstechnisch umgesetzt, indem beides jeweils innerhalb eines Kapitels behandelt wird; die Binnengliederung der Kapitel nach Situation und Argumentation erfolgt zwecks Übersichtlichkeit bzw. Strukturierung der Darstellung und intendiert gerade keine Differenzierung) lässt sich

den ersten Teil und das Kernstück dieser Studie dar, da sich genau anhand dieser Analysen die situationsgebundene Rhetorik im 1Thess zeigt. Die Binnengliederung des ersten Teils orientiert sich grob (und soweit die jeweiligen Situationen auf klare Textstücke eingrenzbar sind) am Aufbau des Briefes selbst. Am Ende des ersten Teils steht ein fazitartiges, zusammenfassendes Kapitel, in dem (wiederum soweit möglich) von den Einzelsituationen aus die Gesamtsituation der Gemeinde und damit die Grundvoraussetzung für die Abfassung des 1Thess beleuchtet wird.

Im zweiten Teil werden ausgehend von den im ersten Teil je situativ herausgearbeiteten Argumentationen größer angelegte rhetorische Linien in den Blick genommen. Darunter fallen wiederkehrende Argumentationsmuster, die an mehreren Stellen im Brief zu rhetorischer Anwendung kommen. Diese können auch schon im ersten Teil ihren Platz gehabt haben; außerdem bietet der briefübergreifende Blick aber die Möglichkeit, auch solche Argumentationslinien zu identifizieren, die bis dato nicht explizit berücksichtigt wurden, weil sie für sich genommen keine (herausgehobene) Rolle bei einer der Einzelsituationen spielten. Im Schlusskapitel erfolgt sodann ein zusammenfassender Blick auch auf die paulinische Argumentation im 1Thess und es wird davon ausgehend eine Bewertung des Briefes hinsichtlich seines rhetorischen Charakters vorgenommen.

das zumindest insofern ein Stück weit auffangen, als der enge Zusammenhang auf diese Weise transparenter gemacht wird als bei einer gliederungstechnisch für sich stehenden, von der rhetorischen Gestaltung getrennten Situationsrekonstruktion.

Teil I

Situationen und Argumentationen

2 Zeitliche, räumliche, personelle und mediale Gegebenheiten zum 1Thess. Oder: Einleitungsfragen und ihre pragmatische Dimension

Die Klärung von Einleitungsfragen hat Tradition, nicht nur in der Bibelwissenschaft. Und das zurecht: Eine einleitende, zumindest geographische, temporale und personale Einordnung ist und bleibt unerlässlich im Umgang mit Quellen. Das gilt für jede Quelle und leuchtet für antike Quellen wegen der großen, primär aber nicht ausschließlich zeitlichen Differenz zwischen der Quelle und dem Zeitpunkt ihrer Interpretation besonders ein. Folglich muss auch am Beginn dieser Arbeit eine solche Einordnung stehen. Sie tut das allerdings nicht als Selbstzweck, sondern als Beginn der Situationsrekonstruktion. Denn die Beantwortung der Frage(n), wer wann warum und mit welcher Intention an wen schreibt, liefert zahlreiche Informationen zur Situation, in die der Brief hineingeschrieben wird.

Anzusetzen ist dabei natürlich beim 1Thess selbst. Ergänzend sind die Apg und andere Fixpunkte für eine Paulus-Datierung (im Sinne absoluter Zahlen) heranzuziehen. Nicht ergänzend, sondern Hand in Hand gehend mit der Frage nach der historischen Verortung ist die Rhetorik mitzubedenken. Dahinter steht einerseits das eingangs dargelegte, umfassende Rhetorikverständnis¹ und andererseits die Beobachtung, dass diejenigen Informationen, die der 1Thess hinsichtlich seiner zeitlichen und personalen Konstellation, ja umfassender seiner Situation, bietet, im Brief gerade nicht gesondert zwecks einer einleitenden Verortung geboten werden, sondern (zumindest größtenteils) implizit im Rahmen verschiedener Stellen mit je eigenen Intentionen begegnen. Das ver-

¹ Nämlich Rhetorik als die intentionale, nicht formalistische, sondern situationsgebundene argumentative Gestaltung des 1Thess, die damit den ganzen Brief umfasst (siehe Abschnitt 1.3.5 auf Seite 39). In diesem Sinne wäre auch eine (leider nicht vorhandene) Datierung des Briefes im Prä- oder Postskript (etwa: im zehnten Jahr der Herrschaft des Claudius) insofern rhetorisch auszuwerten, als sie entweder epistolographischen Normen entsprechen würde oder gerade nicht. Beides wäre hinsichtlich paulinischer Briefrhetorik aussagekräftig. Rhetorik ist in diesem Sinne *immer* mitzubedenken, weil sie jeder Kommunikation genuin innewohnt.

wundert nicht bzw. wäre es eher verwunderlich, wenn es sich anders verhielte, da die aus heutiger Perspektive unerlässlichen Fragen etwa nach genauer Zeit und Personenkonstellation des Briefes keine Fragen der Zeitgenossen waren – sie wussten Bescheid, war es doch ihre eigene Gegenwart und sie selbst an der Kommunikation direkt beteiligt.

Die Rekonstruktion der historischen Situation und die rhetorische Gestaltung des 1Thess sind folglich hier – bei der Behandlung von Einleitungsfragen – nicht zu trennen. Es geht sowohl um die Frage, *was* sich hinsichtlich einer einleitenden Verortung des 1Thess sagen lässt, als auch darum, *wie* und *zu welchem Zweck* diesbezügliche Informationen in den Brief eingebunden sind.

2.1 Zeit und Ort der Kommunikation

Die Frage nach Gewinnung und Einbindung von Informationen stellt sich u. a. bei einer zeitlichen Einordnung des Briefes aus dem Brief selbst heraus. Denn der 1Thess enthält – wie sämtliche Paulinen – keine Informationen, die unmittelbar zu einer absoluten Datierung führen könnten.² Es wird weder auf Personen noch Ereignisse außerhalb der unmittelbar an der Kommunikation beteiligten rekurriert. Das ist kein Manko. Es zeigt zunächst nur, dass Paulus³ es nicht für nötig erachtete, solche Informationen zu liefern; sie waren in der spezifischen Situation offenbar nicht relevant.

Dennoch enthält der Brief einige Informationen, die die Relation von Gemeindegründung und 1Thess betreffen und einen vergleichsweise kurzen zeitlichen Abstand⁴ zwischen beiden nahelegen.

2.1.1 Relative Chronologie

2.1.1.1 Der Eingang des Evangeliums

Im Brief kommt mehrfach der Beginn des Evangeliums in Thessaloniki zur Sprache. Zuerst in 1Thess 1,5 (τὸ εὐαγγέλιον [. . .] ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς), dann je zweimal aus der Perspektive der Thessalonicher und der Missionare: In 1,6 und 2,13 wird die Annahme des Evangeliums seitens der Thessalonicher beschrieben, in 1,9 und 2,1 der »Eingang« der Missionare bei ihnen. Diese wiederholte Bezugnahme auf den Beginn der Evangeliumsverkündigung lässt

² Vgl. Schreiber, Chronologie, 158; Schnelle, Probleme, 44.

³ Zu Paulus als alleinigem Autor des Briefes siehe Abschnitt 2.2.1 auf Seite 66.

⁴ Vergleichsobjekte sind in diesem Fall die anderen Paulusbrieve, die an vom ihm selbst gegründete Gemeinden gerichtet sind.

vermuten, dass dieser Beginn den Kommunikationspartnern noch sehr präsent ist und also erst vor kurzem stattgefunden hat. Das αὐτοὶ γὰρ οἴδατε in 2,1 bestätigt dies zumindest an einer der genannten Stellen auch explizit.⁵

Von der direkten Verbindung zwischen dem Beginn des Evangeliums und der Ankunft der Missionare ausgehend ist ferner zu erwägen, ob nicht der ganze Passus 2,1–12, der das Wirken der Missionare beim Gründungsaufenthalt thematisiert, als Beleg für eine zeitliche Nähe geltend gemacht werden kann. Dafür spricht, dass dieses missionarische Wirken mehrfach als bekannt gekennzeichnet wird (2,1.2.5.10.11) und die Thessalonicher sogar direkt dazu aufgefordert werden, sich daran zu erinnern (2,9).⁶ Solche Formeln greifen nicht, wenn dabei nicht tatsächlich auf gemeinsames Erinnerungsgut angespielt wird.⁷ Und diese Gemeinsamkeit der Erinnerung an das gemeindegründende Wirken der Missionare setzt voraus, dass dieses noch nicht lange zurückliegt, da sich die Gemeinde andernfalls zu sehr verändert hätte: nämlich durch die Gewinnung weiterer Mitglieder, die die Missionare nicht persönlich kennen,⁸ und parallel durch den Verlust von Christusgläubigen der ersten Stunde, sei es durch Abwendung vom Evangelium oder durch Sterben. Vor allem das erste, prinzipiell denkbar aber beides Hand in Hand, würde schnell zu einer neuen Gemeindegliederzusammensetzung führen, die mindestens in Teilen wenig mit einem Briefabschnitt wie 2,1–12 anfangen könnte.⁹

⁵ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 66: »Die Wendung ›ihr kennt ja selbst‹ weist nachdrücklich die Angeredeten an sich selbst und ihr Wissen.«

⁶ Für die zahlreichen Anspielungen auf bereits Bekanntes im 1Thess siehe Abschnitt 2.1.1.3 auf Seite 55.

⁷ Das gilt auch bei Berücksichtigung der im engeren Sinne rhetorischen Funktion dieser Formeln als bewusste Erinnerungslenkung. Gäbe es keinen realen Erinnerungsgehalt, keine tatsächlich geteilte Wissensbasis, an der die Erinnerungslenkung ansetzen kann, laufen die Aufforderungen ins Leere – egal, wie oft und vehement sie wiederholt werden.

⁸ Beispielhaft können hier die Überlegungen herangezogen werden, die Koch zum Wachstum und zur Veränderung der korinthischen Gemeinde anstellt: Er geht davon aus, dass der 18-monatige Gründungsaufenthalt des Paulus und sein sog. »Zwischenbesuch« 24 Monate auseinanderliegen und sich die Gemeinde in dieser Zeit so veränderte, dass sie »zumindest zur Hälfte, wenn nicht gar zum größeren Teil, aus Personen [bestand], die Paulus gar nicht kannten und deshalb auch keine persönliche Beziehung zu ihm besaßen« (Koch, Geschichte, 314). Für die historische Rekonstruktion der Situation siehe ergänzend Koch, Geschichte, 312f. Wenn der Gründungsaufenthalt in Thessaloniki wenige Monate dauerte und noch dazu vorzeitig abgebrochen werden musste, wären hier analog auch deutlich weniger als 24 Monate zu veranschlagen, bis die Gemeinde in Thessaloniki sich so stark verändert hätte, dass Paulus' mehrfache und explizite Bezüge zum Gründungsaufenthalt nur noch einen kleinen Teil der Gemeinde angesprochen hätten.

⁹ Ein weiteres Mal ist hier Korinth als Referenz instruktiv: Die dortige Gemeinde hat sich, wie gesehen, in der Zeit zwischen ihrer Gründung und der Abfassung des 1Kor stark verändert. Das hindert Paulus nicht daran, in 1Kor 2,1–5 auf die Gemeindegründung zurückzublicken. Allerdings tut er das – formal auffällig anders als in 1Thess 2,1–12 – ohne Verweise auf

2.1.1.2 Die Sehnsucht nach Rückkehr

Ein zweiter chronologisch relevanter Aspekt lässt sich mit den Schlagworten »Sehnsucht und Trennung« zusammenfassen. Im Brief klingt das zuerst in 2,8 an (ὁμειρόμενοι ὑμῶν),¹⁰ instruktiv ist dann aber v. a. 2,17–18:

Ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, προσώπῳ οὐ καρδίᾳ, περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ. διότι ἠθελήσαμεν ἔλθειν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἄπαξ καὶ δὶς, καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς.

Wir aber, Geschwister, getrennt von euch für kurze Zeit – im Hinblick auf euer Angesicht, nicht das Herz – haben uns übermäßig bemüht, euch von Angesicht zu sehen mit großem Verlangen. Denn wir wollten zu euch kommen, ich, Paulus, mehr als einmal, und der Satan hat uns gehindert.

Die Verse bilden den Auftakt für eine bis 3,10 reichende Briefeinheit, die Trennung, Sehnsucht und Rückkehr zum Thema hat.¹¹ Sie sind zeitlich nach dem Ende der Mission in Thessaloniki anzusetzen und nehmen zunächst die Zeit bis zur Rücksendung des Timotheus in den Blick (bis 3,5), während ab 3,6 dessen Rückkehr zu Paulus vorausgesetzt ist. Inhaltlich erstreckt sich ihre Gültigkeit bis zum Zeitpunkt der Abfassung des Briefes. Das geht nicht nur aus 3,10 als Parallele zu 2,17 hervor, sondern auch aus der kontinuierlich die Briefeinheit bestimmenden Trennungsproblematik. Der Besuch des Timotheus in Thessaloniki ist demnach zwar zur Überwindung der Trennung hilfreich, aber nicht ausreichend. Paulus bringt auch danach nochmal deutlich zum Ausdruck, dass er die Gemeinde wiedersehen will (3,10).

Dieser Zustand der physischen Trennung wird in 2,17 direkt benannt. Das Partizip ἀπορφανισθέντες im Aorist drückt grammatisch das Faktische des Getrenntseins¹² und semantisch das Defizitäre dieses Zustands: Als Lemma

gemeinsames Wissen, was im Fall Korinths *für* und im Fall Thessalonikis gerade *gegen* eine größere zeitliche Distanz zwischen Gründung und jeweiligem Brief spricht.

¹⁰ Es geht hier zwar dem unmittelbaren Kontext nach um das Wirken der Missionare vor Ort bei der Erstverkündigung, allerdings spricht nichts dagegen – bzw. der präsentisch-durative Aspekt des ὁμειρόμενοι sogar dafür –, dieses Sich-Sehnen als Dauerzustand aufzufassen, der bis zur Abfassung des Briefes reicht (vgl. Bornemann-Risch, § 208; Blass-Debrunner, § 318).

¹¹ So etwa Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 183, der die Einheit mit »Die persönliche Beziehung zwischen Paulus und der Gemeinde in Thessaloniki« überschreibt. Holtz, Thessaloniker, 113 lässt den Abschnitt bis 3,[11]13 gehen und nennt ihn »Die Bewährung der Gemeinde in der Trennung von ihrem Apostel«.

¹² Als Sinnrichtungen in Bezug zum übergeordneten ἐσπουδάσαμεν ist von einem temporalen und kausalen Gebrauch auszugehen: Nicht nur muss die Trennung zeitlich vor der

kommt ἀπορφανίζω im 1Thess und überhaupt bei Paulus nur hier vor.¹³ Es beschreibt ein »der Eltern berauben«¹⁴ oder »zur Waise machen«,¹⁵ im Passiv also ein Beraubtsein der eigenen Eltern bzw. das Verwaistsein mit deutlich negativer Konnotation.¹⁶ Faktisch ist hier ein unbeabsichtigter Trennungszustand ausgedrückt,¹⁷ dessen Begründung in einem vorzeitig abgebrochenen Missionsaufenthalt liegen muss¹⁸ und der mit dem Bild eines von seinen Kindern verwaisten Vaters treffend illustriert wird.¹⁹ Die familiäre Bildsprache drückt hier das persönlich Belastende, das besonders Schmerzliche dieser Trennung aus, was wiederum besonders dann argumentative Wirkung entfalten kann, wenn sich die Gemeinde Paulus ähnlich eng verbunden fühlt, wie er es ihr gegenüber in diesen Worten ausdrückt. Eine solch enge Verbindung hat aber gerade dann hohe Plausibilität, wenn die Trennung erst seit kurzem besteht,

Bemühung um ein Wiedersehen erfolgen, sie ist auch der Grund für dieses Bemühen; vgl. Holtz, Thessalonicher, 115.

¹³ Auch in den weiteren Schriften des Neuen Testaments begegnet es nicht. In Joh 14,18 und Jak 1,27 steht jeweils lediglich eine substantivierte Form des zugehörigen Adjektivs ὀρφανός.

¹⁴ Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v.

¹⁵ Holtz, Thessalonicher, 115.

¹⁶ Schon allein deswegen ist es nicht wahrscheinlich, dass die erzwungene Abreise der Missionare aus Thessaloniki eine Entlastung für die Gemeinde darstellt, wie Mell, Evangelium, 64 meint. Ganz im Gegenteil stellt gerade die Abwesenheit der Missionare ein gravierendes Problem für die Gemeinde dar (siehe dazu Abschnitt 4.1.4 auf Seite 169) und die Abwesenheit ändert auch nichts an der Bedrängnis der Gemeinde, soweit diese an der sozialen Nähe der Christusgläubigen hervorgeht (siehe dazu Abschnitt 3.3.1 auf Seite 107).

¹⁷ Holtz, Thessalonicher, 115: »Die Verwendung des kausativen Verbs im Passiv bringt klar zum Ausdruck, daß Paulus gewaltsam seiner Gemeinde beraubt wurde.«; vgl. auch Reinmuth, Brief, 131; Still, Conflict, 134.

¹⁸ Vgl. z. B. Koch, Geschichte, 265 sowie innerhalb dieser Studie ausführlich Abschnitt 5.2 auf Seite 194.

¹⁹ Holtz, Thessalonicher, 115 mit Anm. 542 verweist darauf, dass nicht nur die Kindern, sondern auch die Eltern Objekte des Verwaistseins sein können. Treffend ist die Illustration deshalb, weil sie sich gut in die ähnlich persönlich gelagerten Bilder der Amme (2,7) und des Vaters (2,11) einfügt. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 186 (mit Anm. 9) geht mit Verweis auf eine darin implizierte Endgültigkeit des Verwaistseins nicht davon aus, dass hier ein familiäres Bild evoziert werden soll, sondern dass »das ἀπορφανισθέντες [...] einzig die aufgezwungene und unverschuldete augenblickliche Isolation von der Gemeinde (ἀφ' ὑμῶν) zum Ausdruck bringen« soll. Wenn die metaphorische Ebene von verwaisten Familienmitgliedern allerdings nicht mitzudenken wäre, wäre ein anderes Verb wohl wahrscheinlicher, das eine Trennung direkter ausdrücken würde; z. B. ἀφορίζω, das Paulus nachweislich kennt und gebraucht (vgl. Gal 2,12; 2Kor 6,17) – während ἀπορφανίζω, wie geschrieben, sonst nicht vorkommt. Zieht man ferner die weiteren Familienbilder des 1Thess hinzu und berücksichtigt außerdem, dass ein metaphorischer Gebrauch i. d. R. einen ganz bestimmten Vergleichspunkt herausstellt (und andere eben nicht, wie hier die Endgültigkeit), dann ist hier von einem bewussten Gebrauch der Waisenmetapher zur Verdeutlichung des persönlich schmerzlichen Trennungszustandes auszugehen.

also noch kein Normalzustand geworden ist und daher als drastisch erlebt wird – und zwar nicht nur in der erzählenden Rückschau des Briefes, sondern auch zum Zeitpunkt der Abfassung und Verlesung des Briefes selbst.

Folgerichtig wird dann auch an der Überwindung der Trennung »gearbeitet«: Dies geschieht zunächst mittels der mehrfach betonten Versuche, nach Thessaloniki zurückzukehren (2,17f. und 3,10) und zwar quasi direkt nach der Trennung. Die als »für kurze Zeit« zu verstehende Wendung πρὸς καιρὸν ὥρας²⁰ ist auf ἀπορφανισθέντες bezogen und drückt als tatsächliche Zeitangabe aufgefasst aus, dass die Rückkehrbemühungen kurz, vielleicht unmittelbar nach Beginn der Trennung einsetzen.

Sodann schließt an die in 2,17 beschriebene Bemühung im Folgevers eine Wiederholung an, in der Paulus auch auf der grammatischen Ebene betont hervortritt, um seinem Wunsch nach Rückkehr Nachdruck zu verleihen. Diese buchstäblich persönlich-paulinische Note ergänzt die im ἀπορφανισθέντες zum Ausdruck gebrachte persönlich-familiäre Dimension des Verwaistseins.

Und schließlich wird am Ende der Briefpassage in 3,10 nochmal eine ähnlich formulierte, inhaltlich parallele Bitte zu 2,17 geäußert.²¹ Beide Verse können zusammen als Rahmen gelesen werden und zeigen so, dass der Wunsch nach einem Wiedersehen zur Zeit der Briefabfassung weiterhin besteht, obwohl dazwischen der Besuch des Timotheus in Thessaloniki stattgefunden hat.

Berichtet wird von diesem Besuch – der zweiten Überwindungsstrategie – in 3,1.5f., jeweils (nochmals) begründet durch die Unerträglichkeit der Trennung bzw. der damit verbundenen Unwissenheit bezüglich des Zustandes der Gemeinde. Das einleitende διὸ μηκέτι στέγοντες (3,1) knüpft zeitlich und sachlich unmittelbar an das Vorherige an.²² Je nachdem, ob διὸ als dem Partizip oder dem Vollverb zugehörig verstanden wird, ergeben sich als Übersetzungsmöglichkeiten »deshalb ertragen wir es nicht mehr [...]«²³ oder »deshalb, da

²⁰ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 152 Anm. 1; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 186.

²¹ Inhaltlich passend ist auch der in 3,11 unmittelbar anschließende Wunsch, Gott und der Herr mögen den Weg der Missionare zu den Thessalonichern ebnen. Er ergibt sich konsequent aus dem eindringlichen Bitten zuvor und ist daher keine bloße Floskel zum Abschluss des Briefabschnitts (vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 216). Dennoch geht durch die Art der Formulierung, nämlich Gott-Kyrios als Subjekt plus Optativ, die Dringlichkeit verloren, sodass der Wunsch für sich genommen zumindest kein starkes Indiz mehr für eine zeitliche Nähe zum Gründungsaufenthalt ist.

²² Die editorische Kapitelgrenze führt hier zu einer unpassenden Zäsur. 2,19f. durchbricht zwar den berichtenden Charakter des Passus und gipfelt mit V. 20 in einem erbaulichen Satz, der möglicherweise als guter Kapitelschluss empfunden wurde, aber es liegt gerade keine Zäsur vor, weil διὸ in 3,1 sonst ins Leere liefe.

²³ In diesem Sinne beispielsweise bei Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 194.

wir es nicht mehr ertragen, [...]«. ²⁴ Im zweiten Fall wäre διό also im Partizip (»wir ertragen nicht mehr«) begründet. In beiden Interpretations- bzw. Übersetzungsvarianten fehlt aber die Begründung für das Nicht-mehr-Ertragen, wenn 2,17f. nicht mitgedacht wird. Diese sachliche Unmittelbarkeit geht mit einer zeitlichen einher – oder zumindest mit einer Nähe. Denn wollte man hier eine größere zeitliche Zäsur setzen, müsste man argumentieren, dass Paulus – trotz großen Bemühens – seine Rückkehrversuche einstellt, sich gewissermaßen mit der Situation abfinden kann, dann aber – ohne erkennbar neue Impulse, z. B. durch Kontakt mit der Gemeinde – plötzlich wieder von der Trennung so bedrängt ist, dass er Timotheus losschickt. Dagegen ist eine auch zeitlich unmittelbare Verknüpfung von versuchter eigener Rückkehr und der des Timotheus plausibler.

Timotheus bringt gute Nachrichten – und er tut dies zeitlich wiederum sehr nahe zur Abfassung des Briefes. Das wird durch das ἄρτι (δέ) ganz zu Beginn von 3,6 ausgedrückt: Dieses hier temporale Adverb ist zwar nicht mit dem Partizip zusammen als ein »Da Timotheus gerade eben von euch zu uns gekommen ist« zu lesen, sondern als ein die Gegenwart der Briefabfassung bezeichnendes »Jetzt aber, da Timotheus von euch zu uns gekommen ist«. Das legt die Verwendung von ἄρτι bei Paulus insgesamt nahe. ²⁵ Jedoch impliziert auch dieses präsentische Verständnis, gerade vor dem Hintergrund und in Verbindung mit der als negativ empfundenen Trennung, dass das gegenwärtige ἄρτι und die Rückkehr des Timotheus zu Paulus in unmittelbarer zeitlicher Folge zu denken sind. Denn ἄρτι ist dann auf παρεκλήθημεν im Folgevers bezogen: »Jetzt aber [...] sind wir getröstet worden wegen euch«. Wiederum drückt der Aorist ein punktuell faktuelles Faktum aus, keinen Dauerzustand der Tröstung, sondern eine, die punktuell bzw. konkret mit der Rückkehr des Timotheus erfolgt. Wenn dieses punktuell Ereignis aber ἄρτι, »jetzt« geschehen ist, ist der Brief direkt nach der Rückkehr des Timotheus verfasst. ²⁶

Zieht man dann noch die kurze Zeit (πρὸς καιρὸν ὥρας) hinzu, die zwischen der erzwungenen Abreise aus Thessaloniki als Beginn der Trennung und deren versuchter Überwindung durch die mehrfach gescheiterte Rückkehr des Paulus sowie sodann die erfolgreiche des Timotheus zu veranschlagen ist, ergibt sich insgesamt eben eine relativ kurze Zeit zwischen dem Ende des

²⁴ Derartig z. B. bei Reinmuth, Brief, 132; Holtz, Thessalonicher, 122.

²⁵ Es steht in 1Kor 4,11.13; 8,7; 13,12 (zweimal); 15,6; 16,7; Gal 1,9.10 und 4,20 und wird ausschließlich präsentisch gebraucht, nie im Sinne von »gerade eben, soeben« (vgl. Holtz, Thessalonicher, 132 Anm. 641).

²⁶ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 132.

Gründungsaufenthalts und der Abfassung des 1Thess.²⁷ Damit ergibt auch 3,10 Sinn: Die Nachrichten, die Timotheus aus Thessaloniki zu Paulus bringt, sind zwar Grund für Trost und Freude, führen aber dennoch für Paulus nicht zu einem Ende der Bitte um Rückkehr. Dies alles geschieht in so schneller, unmittelbarer Folge, dass die Dringlichkeit der Trennung und die Sehnsucht nach Wiedersehen weiterhin bestehen.

In toto zeigt dies – als dritte Strategie im Umgang mit der Trennung – auch das schlichte Faktum des Briefes und im Speziellen die Argumentation, die darin im Umgang mit dem Getrenntsein gefahren wird. Der 1Thess ist als *Brief* per se ein Kommunikationsdokument, das eine reale Verbindung zwischen Paulus und der Gemeinde herstellt bzw. weiterführt.²⁸ Der Gemeinschaftsaspekt als Gegensatz zum einem Getrenntsein ist hier offenkundig enthalten – wenn auch nicht in Form der im Brief herbeigesehnten physischen Gemeinschaft. In Form der expliziten Thematisierung von Trennung und daraus resultierender Sehnsucht *innerhalb des Briefes* tritt dieser Gemeinschaftsaspekt dann sichtbar hervor, bleibt also kein unreflektiertes Signum des verwendeten Kommunikationsmediums.²⁹ Für diese Offenlegung der Trennung gilt insgesamt das, was oben zu 2,17 schon erwogen wurde: Wenn die Trennung für die Gemeinde in Thessaloniki schon ein Normalzustand wäre und daher nicht mehr als akutes Problem empfunden würde, liefe dieser Briefabschnitt potentiell ins Leere, weil die Thessalonicher dann wenig damit anfangen könnten. Schon das lässt eine Nähe plausibel erscheinen.

Drastischer, aus paulinischer Sicht regelrecht kontraproduktiv wäre es, wenn seine beteuerte Sehnsucht und das mehrmalige Rückkehrbemühen für längere Zeit zu nichts geführt hätten und erst mit einiger Verzögerung ein Brief – statt Paulus selbst – in der Stadt einträfe. Das würde Paulus unglaublich machen: Warum – so könnten die Thessalonicher fragen – hat Paulus so lange nichts unternommen, wenn die Trennung von uns ihn so sehr schmerzt? Es ist folglich auch an dieser Stelle naheliegend, den 1Thess und das Ende des Gründungsaufenthalts als zeitlich naheliegend zu bestimmen.

²⁷ Da die bisherigen Überlegungen und Rekonstruktion ausschließlich auf dem 1Thess selbst beruhen, in dem eben nicht mit absoluten Zahlen und Daten hantiert wird, bleibt es an dieser Stelle bei einem noch nicht näher bestimmbareren »relativ kurze Zeit«.

²⁸ Zum Brief als Kommunikationsmedium siehe auch Abschnitt 2.3 auf Seite 91.

²⁹ Vgl. wiederum Abschnitt 2.3 auf Seite 91 mit den dortigen Belegen, v. a. zum Brief als der einen Seite des Dialogs, worin die (briefliche) Gemeinschaft der Kommunikationspartner greifbar wird.

2.1.1.3 Gemeinschaft durch Erinnerung

Es bleibt im 1Thess nicht bei einer Zustandsbeschreibung von Sehnsucht und Trennung, einem Rückblick auf gescheiterte und von anderen Personen ausgeführte Versuche, diese zu überwinden, und auch nicht bei einer Wiederholung des Rückkehrwunsches. Der Brief bietet darüber hinaus eine argumentative Auseinandersetzung mit der Trennung, die dieser etwas Positives entgegenhält, konkret: ein gemeinschaftsstiftendes Moment.

Thessalonicher und Missionare teilen ein gemeinsames Wissen. An zahlreichen Stellen im 1Thess wird sprachlich angezeigt, dass das jeweils Geschriebene der Gemeinde bereits bekannt ist:

- καθὼς οἴδατε οἱοὶ ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς (1,5): Wissen um das Verhalten der Missionare in Thessaloniki
- αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν (2,1): Wissen um den nicht vergeblichen Eingang der Missionare
- προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις (2,2): Wissen um das Leiden der Missionare in Philippi
- οὔτε γὰρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν, καθὼς οἴδατε (2,5): Wissen um das Fehlen jeglicher Schmeichelei seitens der Missionare
- μνημονεύετε γὰρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον (2,9): Erinnerung an – und damit auch hier Wissen um – die Mühe der Missionare in Thessaloniki
- ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὀσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν (2,10): Aufruf der Thessalonicher als Zeugen – notwendigerweise auf Basis gemeinsamen Wissens – für das fromme, gerechte und untadelige Verhalten der Missionare in ihrer Stadt
- καθάπερ οἴδατε, ὡς ἓνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ (2,11): Wissen um die väterliche Fürsorge der Missionare
- αὐτοὶ γὰρ οἴδατε ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα (3,3): Wissen um die Bestimmung der Missionare und der Gemeinde, sich von den Bedrängnissen nicht erschüttern zu lassen

- προελέγομεν ὑμῖν ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε (3,4): Wissen um die Leidensbereitschaft und das tatsächliche Leiden der Missionare und der Gemeinde
- οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν (4,2): Wissen um die von den Missionaren hinterlassenen Anweisungen
- καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα (4,6): Betonung der voranstehenden Anweisungen als bereits bekannt, weil zuvor schon ausgesprochen bzw. bezeugt³⁰
- αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται (5,2): genaues Wissen um den (unbekannten) Zeitpunkt der Parusie

Die häufigste dafür verwendete Formulierung ist (καθὼς) οἴδατε; daneben werden die Thessalonicher als Zeugen angerufen, zuvor durch die Missionare Gesagtes herausgestellt und es ergeht eine direkte Aufforderung, sich zu erinnern.

Darüber hinaus gibt es drei Stellen, die jeweils mittels Praeteritio beredt übergehen – de facto also betonen –,³¹ was als bekannt angenommen wird. Auch hier wird damit gemeinsames Wissen aktiviert:

- ἐν παντὶ τόπῳ ἢ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν, ὥστε μὴ χρεῖαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι (1,8): Bekanntheit des Glaubens der Thessalonicher überall
- περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν (4,9): keine Belehrungsnotwendigkeit hinsichtlich der Geschwisterliebe
- περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρεῖαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι (5,1): keine Belehrungsnotwendigkeit hinsichtlich des Zeitpunktes der Parusie

In allen drei Fällen kann die Praeteritio als nur angedeutet bezeichnet werden, weil sie tatsächlich an keiner der Stellen wirklich umgesetzt wird. Die

³⁰ Auf wie viel des ab V. 3 Geschilderten sich der Satzabschluss bezieht, ist nicht klar, kann an dieser Stelle aber auch offen gelassen werden. So oder so rekuriert die Stelle auf ein geteiltes Wissen.

³¹ Vgl. zu diesem Aspekt der Praeteritio bzw. Occupatio, dem (auch ironisch einsetzbaren) Widerspruch der offen angekündigten Auslassung eines Sachverhalts bei seiner gleichzeitigen Nennung, Ueding/Steinbrink, Rhetorik, 318 (»eine besonders subtile Form der Unterstellung, der schwer zu begegnen ist, weil sie ja im selben Atemzug zurückgenommen wird«); Lausberg, Handbuch, § 882.884.

Bekanntheit der πίστις der Thessalonicher an jedem Ort (1,8) kommt in den Folgeversen wieder zur Sprache (die Christusgläubigen an diesen Orten berichten darüber), der Geschwisterliebe ist der ganze Passus 4,9–12 gewidmet³² und Zeiträumen und Fristen in Bezug auf die Parusie sogar ein noch deutlich umfangreicherer (5,1–11), in dem zumindest in 5,2.4 mittels des Dieb-in-der-Nacht-Bildes das Bekannte nochmals – sehr anschaulich – ausgeführt wird.

Anhand dieser zwölf bzw. 15 Belegstellen bei einem Brief vom Umfang des 1Thess kann – trotz aller gebotenen Vorsicht mit derartigen Voten – von einer auffälligen Häufung von Bezügen zu Bekanntem gesprochen werden.³³ Das lässt sich bereits ohne eine genauere Untersuchung des jeweils als bekannt Deklarierten im einzelnen sagen. Einzig die Feststellung, dass keine der Belegstellen eine Frage – ob rhetorisch oder nicht – darstellt (»Wisst ihr nicht [...]?»), es sich also tatsächlich um Aussagen handelt, muss dem Kontext entnommen werden, da sonst ggf. nicht auf Wissen angespielt, sondern tatsächlich danach gefragt würde.

Zu fragen ist dann aber in der Tat, was mit dieser Häufung bezweckt werden soll. Denn auch wenn nur die jeweilige Einzelaussage es bedingt, als bekannt gekennzeichnet zu werden, ergibt sich insgesamt doch in der Häufung dieser markierten Einzelaussagen ein Merkmal für den Brief als ganzen.

Das Ziel dieses Mittels lässt sich mit einer Sprechaktanalyse³⁴ bestimmen: Mit dem lokutiven Akt wird jeweils die Referenz zum konkreten Inhalt des bekannten Wissens hergestellt (z. B. darauf verwiesen, dass die Missionare sich

³² Darin wird in 4,10 nicht nur das tatsächliche Praktizieren der Liebe gegenüber den makedonischen Geschwistern explizit geschildert – die Geschwisterliebe wird also nicht übergangen –, sondern es ergeht die Aufforderung, noch besser darin zu werden (παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον) – die Geschwisterliebe kann also gar nicht übergangen werden, weil an dieser Stelle offenbar noch Handlungsbedarf besteht (siehe dazu Kapitel 10 auf Seite 319).

³³ Das lässt sich am Beispiel der Vorkommen von οἴδατε in den Briefen des Paulus zeigen: Neunmal steht es im 1Thess, zweimal im Röm (6,16; 11,2), je einmal im Gal (4,13) und im Phil (4,15), überhaupt nicht im Phlm und im 2Kor, zwölfmal im 1Kor. Beide Vorkommen im Röm und zehn der zwölf im 1Kor sind Fragen (»(Oder) wisst ihr nicht [...]?»), sodass als zum 1Thess analoge Anspielungen auf gemeinsames Wissen nur 1Kor 12,2; 16,15 und die Belege im Gal und Phil, also insgesamt vier bleiben. Da auch mit anderen Lemmata auf Wissen verwiesen werden kann – wie der 1Thess ja auch selbst zeigt – und Fragen auch rhetorische Fragen sein können, kann diese Übersicht keine Vollständigkeit für sich beanspruchen. Allerdings kann die Rolle von Erinnerung an Bekanntes im 1Thess ohnehin schwerlich auf Basis eines Vergleichs mit anderen Briefen ermittelt werden.

³⁴ Vgl. z. B. Pittner, *Linguistik*, 148–159 bzw. grundlegend Austin, *How to Do Things with Words*, passim; Searle, *Speech Acts*, passim. Siehe auch in der Einleitung Abschnitt 1.3.3 auf Seite 35.

untadelig verhalten haben), mit dem illokutiven Akt – der Sprachhandlung im engeren Sinne – wird dieser Inhalt als gemeinsames Wissen gekennzeichnet. Es liegen (nach Searle'scher Terminologie) assertive (»Ihr wisst« als Behauptung) und direktive (»erinnert euch!« als Anweisung) Sprechakte vor, die perlokutiv – der beim Empfänger intendierten Wirkung – auf ein Einverständnis zielen: »Wir stimmen darin überein, dass die Missionare sich untadelig verhalten haben.« Insofern in diesen Sprechakten durch Behauptung oder Erinnerungsanweisung der Missionare und der perlokutiven Übereinstimmung der Gemeinde jeweils das gemeinsame Wissen als solches neu konstituiert wird, kann (wiederum nach Searle) auch von einer deklarativen Sinnrichtung der Sprechakte gesprochen werden: »Wir stimmen darin überein, dass die Missionare sich untadelig verhalten haben. – Und daher ist es wahr.«

Die rhetorische Gestaltung ist hier also darauf ausgerichtet, über gemeinsames Wissen auf Basis gemeinsamer Erinnerung Übereinstimmung zu schaffen und diese Übereinstimmung wirkt schließlich gemeinschaftsstiftend. Die gemeinsame Erinnerung als Kern dieser Argumentationslinie ist zumindest tendenziell am anschlussfähigsten, wenn die Gemeinde sie geschlossen teilt, d. h. das zu Erinnernde mit Paulus selbst erlebt und noch möglichst präsent hat.³⁵ Auch das spricht zeitlich für einen geringen Abstand des Briefes zum Erinnerungsgut. Die Stiftung bzw. Versicherung der bleibenden Gemeinschaft von Thessalonichern und Missionaren ist dann Antwort auf einen akuten Zustand der Trennung, der gerade dann als drastisch und korrekturbedürftig plausibel wird, wenn die Gemeinde noch jung, wenig gefestigt und daher besonders auf die Autorität und Hilfe des Gemeindegründers angewiesen ist.³⁶

³⁵ Als Alternative dazu wäre nur zu erwägen, ob die gemeinsame Erinnerung so lange zurückliegt, dass sie eine literarische Fiktion wäre, die Paulus kraft seiner Autorität einseitig konstituieren kann. Eine solche Erinnerungshoheit für Paulus zu veranschlagen, lässt sich im Fall des 1Thess historisch aber nicht plausibel machen.

³⁶ Interessant ist auch der ergänzende Blick darauf, wo im Brief keine Erinnerungsformeln stehen und ob daraus abgeleitet werden kann, dass die entsprechenden Stellen dann als nicht bekannt gelten können. Hier ist selbstredend Zurückhaltung angebracht, da nicht alles Bekannte bei wiederholter Nennung auch durch eine entsprechende Formel hervorgehoben sein muss. Ein Abschnitt ohne Markierung von Bekanntem ist 5,12–28, abzüglich des Briefschlusses im engeren Sinne (für Holtz, Thessalonicher, 270 ist nur 5,25–28 Briefschluss, während Schreiber, Thessalonicher, 292; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 315 die ganze Stelle 5,12–28 dazu zählen) sowie des Wunsches in 5,23–24 also v. a. 5,12–22. Hier stehen Ermahnungen zum gegenseitigen Umgang innerhalb der Gemeinde, oft imperativisch formuliert – insofern ist hier auf formal-syntaktischer Ebene auch kein (καθώς) οἶδατε ο. ä. zu erwarten –, teilweise verallgemeinernden Inhalts (so Reinmuth, Brief, 153f.). Inwieweit hier (Nicht-)Bekanntheit vorausgesetzt werden kann, wird nicht deutlich. Anders bei der Beschäftigung mit dem Schicksal der vor der Parusie Entschlafenen (4,13–18): Hier fehlt nicht nur jeglicher Hinweis auf bereits Bekanntes, die Unwissenheit

2.1.1.4 Die Missionare als Erinnerungskern

Bei einem genaueren Blick nicht nur darauf, *dass* die Erinnerung zentral ist, sondern auch, *was* denn jeweils erinnert wird, zeigt sich ein deutlicher Fokus auf die Missionare bzw. ihr Wirken beim Gründungsaufenthalt. Von den oben aufgezählten Belegstellen gilt das direkt für die ersten neun³⁷ und für zwei weitere (4,2,6) zumindest indirekt, da hier die betonten Anweisungen explizit mit den Missionaren als Verkündigern verknüpft werden. Lediglich 5,2 – das Wissen um den Zeitpunkt der Parusie – sowie die dreimalige Praeteritio kommen ohne eine sprachliche Verbindung zu Paulus und seinen Mitarbeitern aus.³⁸

Analog zeigt sich dieser deutliche Fokus auch brieftopologisch, da die Aussagen sich mehrheitlich konzentriert in Abschnitt 2,1–12 finden. Sechs Belegstellen sind es hier, aus denen sich ein Bild der Missionare ergibt, das beim Beginn ihres Wirkens in Thessaloniki ansetzt (2,1), kurz ihre vorherigen Missionierungen in Philippo in den Blick nimmt (2,2), um dann ihr Handeln zu qualifizieren, das frei von jedweden unlauteren Beweggründen (2,5), dafür mühevoll (2,9), in jeder Hinsicht untadelig (2,10), ja sogar von familiärer Nähe (2,7f.11) gekennzeichnet war. Inhaltlicher Kern der gemeinsamen Erinnerung sind die durchweg vorbildlichen Missionare.³⁹

wird eingangs sogar als Begründung für die folgenden Ausführungen genannt (οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν [...], 4,13). Diese beinhalten also etwas in irgendeiner Form Neues für die Gemeinde (siehe Abschnitt 6.3 auf Seite 232). Hinsichtlich der Frage nach der relativen Chronologie ist daraus zu folgern, dass das Problem – gestorbene Gemeindeglieder – noch nicht während der Erstmission auftrat (vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 256). Das lässt sich als Indiz für einen eher kurzen Missionsaufenthalt bzw. ein insgesamt kurzes Bestehen der Gemeinde deuten – als sehr schwaches Indiz allerdings. Denn je nach Größe und Altersstruktur der Gemeinde sind gestorbene Gemeindeglieder nicht zwingend ein früh auftretendes Problem. Nicht als bekannt deklariert wird auch die Rolle des Timotheus als Mitarbeiter Gottes bzw. am Evangelium in 3,2, obwohl sich im direkten Umfeld der Stelle solche Bezüge finden. Es geht hier nicht um eine ganze Passage, sondern ein Detail, das zwar nicht für die chronologische, wohl aber die personale Einordnung des 1Thess aussagekräftig ist; dementsprechend wird dort näher darauf eingegangen (siehe Abschnitt 2.2.1.1 auf Seite 70).

³⁷ Dass die beiden Belege in 3,3f. auch auf die Gemeinde bezogen sind, ändert nichts am Fokus auf die Missionare.

³⁸ Letztere beziehen sich alle auf die Gemeinde und haben vordergründig eine lobende, unterschwellig zugleich eine motivierende Funktion (vgl. dazu auch Abschnitt 10.3.3 auf Seite 329).

³⁹ Erweitert um die Stellen 4,2,6 ist zu präzisieren: Kern der gemeinsamen Erinnerung sind die Missionare selbst und ihre Anweisungen bzw. Belehrungen.

Auf die konkrete Kommunikationssituation hin gelesen, heißt das zweierlei: Die Redlichkeit der Missionare steht in irgendeiner Form infrage.⁴⁰ Und: Die Redlichkeit der Missionare ist in irgendeiner Form wichtig für die Gemeinde. Es handelt sich also (natürlich) nicht um einen zeitlosen Ausweis missionarischer, im engeren Sinne paulinischer Vorbildfunktion. Es steht ein Problem im Hintergrund und die Aussagen sind auf die Gemeinde bezogen – eben als gemeinsame Erinnerung. An dieser Stelle ist der zweite Aspekt von Bedeutung: die Wichtigkeit der Redlichkeit der Missionare *für die Gemeinde* und die chronologischen Schlüsse, die sich daraus ergeben.

Für die Frage, in welcher Hinsicht die Missionare wichtig für die Gemeinde sind, sind – ergänzend zu den schon genannten, die Erinnerung betreffenden – diejenigen Stellen instruktiv, die die Ankunft des Evangeliums in Thessaloniki mit derjenigen der Missionare parallelisieren:

- εἰδότες, ἀδελφοὶ ἡγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον (1,4–5): die Erwählung der Christen in Thessaloniki resultiert daraus, dass die Missionare ihr (!) Evangelium eingeführt haben⁴¹
- παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ’ ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ (2,13): die Missionare stellen als Missionsbotschaft das Wort Gottes bereit
- εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς (2,8): die Missionare geben Anteil am Evangelium (und nicht nur daran)
- καθὼς παρελάβετε παρ’ ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον. οἴδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (4,1f.): die Missionare formulieren Inhalte und Forderungen eines gottgefälligen Lebenswandels
- τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεόν (4,8): die von den Missionaren formulierten Weisungen sind Weisungen Gottes;

⁴⁰ Dieser Aspekt wird erst im Rahmen der Problemkonstellationen näher behandelt, da er für die zeitliche Verortung unerheblich ist. Siehe dazu Kapitel 4 auf Seite 135.

⁴¹ Eine derartige Engführung, fast Gleichsetzung von Botschaft und Verkündigern scheint zwar im Rahmen weniger früher Abschriften als kritisch bzw. korrekturbedürftig wahrgenommen worden zu sein (C liest τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, die Grundschrift von **Κ** τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν), jedoch sprechen hier alle textkritischen Regeln für die Ursprünglichkeit der Lesart »unser Evangelium«. Sie deckt sich nicht zuletzt mit dem weiteren Textbefund bezüglich der Rolle der Missionare.

eine Verwerfung der (Botschaft der) Missionare entspricht damit einer Abwendung von Gott selbst

Zusammengenommen: Ohne die Missionare ist das Evangelium in Thessaloniki nicht denkbar. Die doppelt benannte ἔσδοδος der Missionare (1,9; 2,1) ist damit synonym zur Einführung des Evangeliums zu verstehen.⁴² Dieser Brückenschlag hat – wie auch die Wissens- bzw. Erinnerungsstellen – nicht nur eine rückblickend-rekapitulierende Funktion, sondern ist und bleibt auch zum Zeitpunkt der Briefabfassung insofern bedeutsam, als die Verbindung von Evangelium und Missionaren mit annähernd gleicher Intensität weiterbesteht – und daher im Brief so stark gemacht wird. Mit anderen Worten: Die Missionare waren nicht nur im wahrsten Wortsinne grundlegend für die Konstituierung der Gemeinde, sondern sie bleiben es auch nach ihrer Abreise für deren Fortbestand und Konsolidierung.⁴³ Davon zeugt ebenfalls, dass die Thessalonicher nicht nur des Herrn, sondern auch der Missionare Nachahmer sind (1,6). Ferner ist auch hier auf den wiederholt geäußerten Wunsch nach Rückkehr bzw. Wiedersehen zu verweisen (2,17f.; 3,10). Eine so gewichtige, existenzsichernde Rolle der Missionare ist am besten damit zu erklären, dass die Gemeinde noch sehr jung und ungefestigt ist. Sie kann noch nicht mit der Botschaft alleine bestehen, sondern braucht auch die Verkündiger, die für diese Botschaft bürgen.

Der breite Raum, den die Missionare im Brief einnehmen, legt daher als chronologischen Schluss nahe, dass die Gemeinde in Thessaloniki sich zur Zeit der Briefabfassung noch in ihrer Gründungs- oder aber einer sehr frühen Konsolidierungsphase⁴⁴ befindet. Gerade dann wird plausibel, warum die Missionare als Gemeindeglieder und Führungsfiguren eine so herausgehobene Rolle spielen: Die Gemeinde ist für ihr Weiterbestehen schlicht auf sie angewiesen.⁴⁵ Sie haben das Evangelium nicht nur zu den Thessalonichern gebracht, sie gewährleisten auch dessen Fortbestand. Diese Rolle ist desto plausibler, je näher Brief und Gründungsaufenthalt zeitlich zusammenliegen.

⁴² Vgl. Holtz, Thessalonicher, 54.66.

⁴³ Vgl. auch Schreiber, Geschichte, 221: »Neben den Elementen neuer Sinnstiftung dürfte für die Identität der jungen Gemeinde die Beziehung zu den Personen, durch die sie zum ersten Mal von der Christus-Botschaft hörten, bleibend wesentlich sein.«

⁴⁴ Vgl. Koch, Geschichte, 265, der von »Aufbauphase« spricht.

⁴⁵ Als Kontrastfolie können hier die Ausführungen zum Wirken des Paulus bzw. der Missionare in Korinth dienen: Paulus beschreibt sein eigenes Handeln dort weniger als untadelig denn als schwach (1Kor 2,1–5) und sieht alle Missionare, nicht nur sich selbst als Gemeindeglieder, als Diener Christi (1Kor 1,12–13). Die korinthische Gemeinde ist ganz offenkundig in einem auch zeitlich völlig anderen Stadium als diejenige in Thessaloniki.

Als Zwischenfazit zur relativen Chronologie aus dem 1Thess selbst heraus ergibt sich folgendes Bild: Das Grundproblem ist die Instabilität der thessalonischen Gemeinde, zu der wesentlich beiträgt, dass sie erst seit Kurzem besteht und erzwungenermaßen auf die physische Präsenz ihres Gründers verzichten muss. Die Gemeinde hat ob dieser Kürze das Kommen der Missionare, ihr Wirken und ihre Worte noch sehr präsent, sodass diese Erinnerungsgehalte im Brief vorausgesetzt und argumentativ eingesetzt werden können. Die Gemeinde kann ferner nachvollziehen, warum die Trennung als so negativ und die Sehnsucht als so groß beschrieben wird. Idealerweise (für Paulus) teilt sie die Sehnsucht sogar – und tut dies gemäß 1Thess 3,6 auch tatsächlich. Zwar hatte die Gemeinde physischen Kontakt mit Timotheus, der aber offenbar nicht mit derselben Autorität wie Paulus agieren kann. Insofern folgt ein paulinischer Brief, der der Trennung eine Gemeinschaft in Form gemeinsamer Erinnerungen entgegensetzt, deren Inhalt die Missionare bzw. letztlich das von diesen überbrachte Evangelium ist. So wird in der Erinnerung an das tadellose Missionsteam auch dessen Botschaft vergegenwärtigt, und zwar als ebenfalls tadelloses Gut. Das Festhalten an diesem Gut durch die Gemeinde bedeutet aber letztlich nichts anderes als deren Stabilisierung.

Diese Konstellation setzt einen geringen Zeitraum zwischen Gründungsaufenthalt und 1Thess voraus. Für eine Konkretisierung dieses geringen Zeitraums durch absolute Zahlen bietet der 1Thess keine Anhaltspunkte; es bedarf hierzu weiterer Quellen.

2.1.2 Absolute Topo- und Chronologie

Aus der Kombination (auto-)biographischer Angaben zur paulinischen Mission (v. a. im Gal und der Apg) mit den sich damit in Verbindung setzen lassenden, auch außerbiblich belegten und datierbaren Ereignissen, nämlich erstens der Ausweisung von Juden aus Rom unter Claudius (überliefert im sogenannten Claudius-Edikt)⁴⁶ und der Statthalterschaft des Gallio in Achaia (greifbar mittels der sogenannten Gallio-Inschrift),⁴⁷ ergibt sich das Grundgerüst für eine Pauluschronologie. Diese ist an anderer Stelle hinreichend ausführlich

⁴⁶ Sueton, Claud 25,4: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit* – »Die Juden, die sich von Chrestos ständig zu Unruhen anstiftet [sic] ließen, vertrieb er aus Rom« (Übers. Martinet). Für eine kurze Einordnung vgl. Schnelle, Paulus, 30.

⁴⁷ Für Text, Übersetzung, Edition und zeitliche Einordnung siehe Koch, Geschichte, 567–569.

beschrieben⁴⁸ und soll hier daher nur in aller Kürze und nur im Hinblick auf den 1Thess nachvollzogen werden.

Die Gallio-Inschrift – präziser: der inschriftlich zumindest fragmentarisch erhaltene Brief des Kaisers Claudius an die Stadt Delphi – lässt sich mittels der 26. Akklamation des Imperators auf die erste Jahreshälfte 52 n. Chr. datieren und erwähnt Gallio als Statthalter der dortigen (senatorischen) Provinz Achaia mit Sitz in Korinth. Dessen einjährige Amtszeit lässt sich daraus wiederum auf Juli 51 bis Juni 52 datieren,⁴⁹ sodass Paulus irgendwann innerhalb dieses Zeitraums in Korinth gewesen sein muss.

Apg 18 schildert, dass Priska und Aquila »neulich« (προσφάτως, 18,2) – also kurz vor Paulus – aus Italien in der Stadt angekommen sind und dass Paulus insgesamt 18 Monate dort blieb (18,11). Bei Datierung des Claudius-Edikts auf 49⁵⁰ lässt sich dann begründet annehmen, dass Paulus in der ersten Jahreshälfte 50 – eben kurz nach Priska und Aquila – in Korinth eintraf, im Spätsommer oder Herbst 51 vor Gallio stand und wenig später die Stadt wieder verließ.⁵¹ Da die Schifffahrt in den Wintermonaten eingestellt war,⁵² ist mit der Seereise des Paulus von Korinth zunächst nach Ephesus und schließlich nach Caesarea (Apg 18,19–22)⁵³ spätestens gegen Oktober zu rechnen.⁵⁴ Damit wären die 18 Monate Aufenthaltsdauer gegeben.

Und auch zwei weitere Indizien sprechen für diese Einordnung: Apg 18,12 führt Gallio als Statthalter zu einem Zeitpunkt ein, als Paulus schon in der Stadt weilt, was ein Hinweis darauf sein könnte, dass Gallio seine Statthalterschaft

⁴⁸ Vgl. beispielhaft neben vielen anderen: Schnelle, Probleme, 46–49 (sehr kompakt); Schnelle, Einleitung, 32–47 (ausführlicher, mit Karten und einer Übersicht über diverse Entwürfe); Riesner, Frühzeit, 31–203 (sehr detailliert). Auf die zahlreichen Probleme und Unsicherheiten bei der Erstellung einer solchen Chronologie und die daraus resultierenden Unstimmigkeiten kleinerer und größerer Art (z. B. bei der Datierung des antiochenischen Zwischenfalls, vgl. Konradt, Datierung, passim; Öhler, Geschichte, 203, 205–207) zwischen den verschiedenen Entwürfen muss im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden.

⁴⁹ Vgl. Koch, Geschichte, 567–569; Öhler, Geschichte, 86; Schnelle, Probleme, 46.

⁵⁰ Vgl. Riesner, Frühzeit, 139–180.

⁵¹ Vgl. Schnelle, Paulus, 31.

⁵² Vgl. Riesner, Frühzeit, 274f. (mit Verweisen zu entsprechenden Quellenbelegen bei Plinius d. Ä., Apuleius und Vegetius); Ebel, Missionswerk, 174; Öhler, Geschichte, 215.

⁵³ Antiochia als eigentliches Reiseziel wird Paulus von dort aus auf dem Landweg und nicht per Schiff erreicht haben (vgl. Öhler, Geschichte, 230f.). Ob Apg 18,22 als weitere Zwischenstationen einen Jerusalembesuch impliziert, ist textlich fraglich (vgl. Öhler, Geschichte, 230), historisch sogar mit hoher Wahrscheinlichkeit auszuschließen (vgl. Schnelle, 100 Jahre, 247).

⁵⁴ Riesner, Frühzeit, 283–284 rechnet daher damit, dass Paulus vor November 51 in Jerusalem eingetroffen ist. Dass hier statt Jerusalem Caesarea, Antiochia oder allgemein die Levante genannt sein müsste, ändert nichts an der Datierung der Seereise, die vor den Wintermonaten abgeschlossen gewesen sein muss.

erst nach Paulus' Ankunft in Korinth antrat.⁵⁵ Und Apg 18,18 konstatiert, dass Paulus nach dem Vorfall vor Gallio noch etliche Tage (ἡμέρας ἱκανάς) – nicht Monate – in Korinth blieb, der Vorfall also eher gegen Ende seiner Zeit in Korinth anzusetzen ist.⁵⁶ Das würde eine Abreise im Herbst 51 bestätigen.

Korinth 50/51 ist für eine Chronologie dank des Fixpunktes Gallio-Inschrift an sich essentiell, speziell hinsichtlich des 1Thess darüber hinaus als Abfassungszeit und -ort des Briefes. Denn die Route Philippi, Thessaloniki, Beröa, Athen, Korinth (Apg 16–18) sowie das Zusammentreffen von Silvanus und Timotheus mit Paulus in Korinth (Apg 18,5) lassen sich mit den Erwähnungen von Philippi (1Thess 2,2: Missionsstation vor Thessaloniki) und Athen (1Thess 3,1: Paulus bleibt alleine dort, d. h. Silvanus und Timotheus werden zurückgeschickt) im 1Thess übereinstimmend lesen.⁵⁷ Timotheus kam demnach nicht lange nach Paulus nach Korinth, woraufhin ebendort schnell der 1Thess verfasst wurde – beides im (Früh-)Sommer 50.⁵⁸

Für den Zeitraum zwischen diesem (ungefähren) Datum und dem Ende des Gründungsaufenthalts in Thessaloniki ist keine wirklich präzise Angabe möglich. Koch veranschlagt »etwa 8–12 Wochen«,⁵⁹ Ravasz »vier oder fünf Monate«,⁶⁰ allerdings rechnen beide nicht vor, wie diese Angaben zustande kommen. Wie gezeigt sprechen die belastbaren Stellen im 1Thess einerseits für eine möglichst geringe Zeitdauer, auf der anderen Seite sind Reisezeiten und weitere Aufenthalte als Faktoren in Anschlag zu bringen, die zumindest eine gewisse zeitliche Distanz zwingend voraussetzen. Doch während schon der Versuch, die Dauer nur der reinen Reisezeit von Thessaloniki nach Korinth für Paulus präzise zu berechnen, nicht gelingt,⁶¹ so gilt das umso mehr, wenn

⁵⁵ Vgl. Pesch, Apg II, 150, 152.

⁵⁶ Anders Haacker, Apostelgeschichte, 309 Anm. 228, 312.

⁵⁷ Vgl. Landmesser, Erster Thessalonikerbrief, 166; Konrad, Timotheus, 144. Zur Vereinbarkeit von 1Thess und Apg in Bezug auf die Reisestationen der Missionare bei der Europamission siehe auch Abschnitt 2.2.1.3 auf Seite 73.

⁵⁸ Beispielhaft für viele Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 64. Während Korinth als Abfassungsort außer Frage steht, wird das Jahr bisweilen mit 50 oder 51 angegeben (vgl. Holtz, Thessaloniker, 19; Reinmuth, Brief, 108; Schreiber, Chronologie, 159; Landmesser, Erster Thessalonikerbrief, 166). Der chronologische Rahmen aus Claudius-Edikt und Gallio-Inschrift in Kombination mit dem eher kurzen Abstand zwischen Missionsaufenthalt und 1Thess lassen das Jahr 50 am plausibelsten erscheinen. Allerdings soll diese Marginalie nicht darüber hinwegtäuschen, dass in Bezug auf die Frage der Datierung (und Authentizität) des 1Thess, mit den Worten Schmidts, »[g]roße und nachhaltige Einmütigkeit unter Exegetinnen und Exegeten« herrscht (Schmidt, Neues, 43).

⁵⁹ Koch, Geschichte, 265.

⁶⁰ Ravasz, Aspekte der Seelsorge, 20.

⁶¹ Die erste Variable ist die Reisegeschwindigkeit zu Fuß. Abhängig von den jahreszeitlichen Witterungsbedingungen, dem landschaftlichen Gegebenheiten und der körperlichen

zusätzlich als Variablen noch die Aufenthalte in Beröa und Athen mit eingerechnet werden müssen. In beiden Fällen muss ungeklärt bleiben, wie lange der Aufenthalt jeweils dauerte. Es mag plausibel erscheinen, für die Reisen und die Zwischenstationen als Untergrenze jeweils mindestens wenige Wochen anzusetzen, aber selbst das ist nicht mehr als eine unpräzise Einschätzung. Zu mehr führt auch nicht der Hinweis auf Timotheus, der in der fraglichen Zwischenzeit zunächst nach Thessaloniki und dann zu Paulus nach Korinth zurückgekehrt sein muss, denn auch hier gilt: Weder ist genau rekonstruierbar, wie schnell er reiste,⁶² noch, wie lange er sich in Thessaloniki aufhielt.

Für die Dauer des Gründungsaufenthalts in Thessaloniki liegt mit Apg 17,2 eine Zeitangabe von »drei Sabbaten«, also drei bis vier Wochen vor.⁶³ Dass dieser Gründungsaufenthalt vorzeitig abgebrochen werden musste, scheint ebenfalls eine kurze Dauer nahezu legen. Dennoch ist hier zu (hinter-)fragen, wie plausibel die drei Wochen sind. Denn zum einen führt ein abgebrochener Missionsaufenthalt zu keiner belastbaren Zeitangabe – es gibt keine Standarddauer für eine Erstmission, von der sich durch den Abbruch ein bestimmter Teil subtrahieren ließe.⁶⁴ Die Beschreibung des missionarischen Wirkens in 1Thess 2,1–12 könnte ein Indiz für einen längeren Aufenthalt sein, muss es aber nicht.⁶⁵ Und ob Phil 4,16 einen nur drei- bis vierwöchigen Aufenthalt ausschließt, ist ebenfalls nicht sicher zu sagen.⁶⁶ Riesner sieht den 1Thess als

Konstitution wird mit 20 bis 30 (Riesner, Ebel) oder 20 bis 40 (Öhler) Kilometern pro Tag gerechnet, was allerdings grobe Richtwerte angesichts stark divergierender Einzelbelege sind (vgl. Heinz, Reisewege, 82; Riesner, Frühzeit, 276f.; Ebel, Missionswerk, 174; Öhler, Geschichte, 216). Die zweite Variable liegt in der Unklarheit der Art der Reisens. Denn es ist keineswegs sicher, dass Paulus auf diesem Teilstück ausschließlich zu Fuß unterwegs war. Infrage kommen für Teilstücke der Reise auch Reittiere, Wagen oder (zumindest grundsätzlich auch) Schiffe (vgl. Riesner, Frühzeit, 275f.). Gerade wenn Paulus Thessaloniki und möglicherweise auch Beröa fluchtartig schnell verlassen musste, sollte eine wie auch immer berittene Flucht nicht ausgeschlossen werden, sofern in den Gemeinden entsprechende Ressourcen zur Verfügung standen.

⁶² Vgl. von Lips, Timotheus und Titus, 52. Zumindest für den Rückweg nach Korinth ist von einer Seereise auszugehen (vgl. Haacker, Apostelgeschichte, 307).

⁶³ Haacker, Apostelgeschichte, 289 bestreitet, dass hier überhaupt eine Zeitangabe vorliegt, »weil Lukas nicht von drei *aufeinander folgenden* Sabbaten spricht.«

⁶⁴ Die Gründungsaufenthalte in Korinth und Ephesus dauern jeweils deutlich über ein Jahr. Wollte man diese Zeit auch für Philippi, Beröa und die Gemeinden Galatiens in Anschlag bringen, würde das jeden chronologischen Rahmen sprengen.

⁶⁵ Vgl. Riesner, Frühzeit, 322.

⁶⁶ Das hängt wesentlich am Verständnis von (καὶ) ἄπαξ καὶ δις. Bezieht es sich auf eine mehrmalige Unterstützung in Thessaloniki, wären wohl mehr als drei Wochen Zeit dafür zu veranschlagen (so beispielsweise Pesch, Apg II, 126; Schnelle, Paulus, 139; Haacker, Apostelgeschichte, 289). Bezieht es sich aber auf die Zeit nach Thessaloniki, sodass die Philipper Paulus nur einmal Unterstützung dorthin schickten, sind drei bis vier Wochen dafür ausreichend viel Zeit (vgl. Riesner, Frühzeit, 322; Konradt, Timotheus, 148f.). Zum

Brief an eine »in ihrer großen Mehrheit heidenchristlichen Gemeinde«⁶⁷ als Argument dafür, dass der Missionsaufenthalt sich nicht auf die Verkündigung an drei Sabbaten in der Synagoge beschränkt haben kann, und sieht darin auch keinen Widerspruch zur entsprechenden Zeitangabe der Apg.⁶⁸ Eine wirklich präzise Zeitangabe ergibt allerdings auch seine Rekonstruktion nicht.⁶⁹

Festzuhalten bleibt insgesamt, dass die entscheidende Konstellation für eine situativ rückgebundene, argumentationsstrategische Briefanalyse nicht am Frühjahr 50 n. Chr. oder einem einige Wochen kürzeren oder längeren Gründungsaufenthalt hängt, sondern, dass sich der Gründungsaufenthalt, dessen erzwungener Abbruch, die Rückkehr des Timotheus und schließlich der Brief innerhalb eines nur kurzen Zeitraums abspielten. Kurz ist hier im Sinne einer relativ direkten Abfolge der besagten Ereignisse bzw. Kommunikationshandlungen zu verstehen. Gründungsaufenthalt, Brief und das Dazwischenliegende sind Teil *eines* zusammenhängenden Kommunikationsgeschehens.

2.2 Kommunikationspartner

2.2.1 Der oder die Verfasser?

Den antiken Briefnormen⁷⁰ entsprechend werden im Präskript des 1Thess einleitend Absender und Empfänger genannt: Παῦλος καὶ Σιλουανὸς⁷¹ καὶ Τιμόθεος τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων (1,1). Dieser Absendertrias entspre-

Verständnis von (καὶ) ἄπαξ καὶ δις als »mehrmals, mehr als einmal« statt »(genau) zweimal«, vgl. Morris, KAI AΠAΞ KAI ΔΙΣ, passim.

⁶⁷ Riesner, Frühzeit, 322.

⁶⁸ Vgl. Riesner, Frühzeit, 322. Die drei Sabbate werden symbolisch als Ende der Mission unter Juden verstanden und der lukanische Bericht insgesamt so, dass die Mission in Thessaloniki nach dem Bruch mit der Synagoge unter den Nichtjuden, z. B. im Haus des Jason, noch weiterging.

⁶⁹ Riesner, Frühzeit, 322f.: »Ist also eine Anwesenheit von mehr als einem Monat wahrscheinlich, so wird man doch kaum viel darüber hinausgehen dürfen. [...] Auch der chronologische Gesamtrahmen schließt eine viel längere Zeit als zwei bis vier Monate aus. [...] So ergibt sich auch von hier ein Aufenthalt des Paulus in Thessaloniki von höchstens vier, wahrscheinlich aber noch weniger Monaten.« An gleicher Stelle geht Riesner aber, mit der im Rahmen der Gesamtchronologie zur Verfügung stehenden Zeitspanne argumentierend, von »wenigstens zwei bis drei Monate[n] für die Gemeindegründungen in Philippi und Beröa« aus, was bis zu vier Monate für Thessaloniki in Relation dazu, gerade bei Berücksichtigung des Abbruchs des Aufenthalts, als zu lang erscheinen lässt.

⁷⁰ Vgl. Bienert, Bibelkunde, 120; Klauck, Briefliteratur, 36–40 bzw. passim.

⁷¹ Dem Silvanus der paulinischen Briefe entspricht der Silas der Apg (vgl. Ollrog, Mitarbeiter, 18; Koch, Geschichte, 251 Anm. 3; Pesch, Apg II, 82). Im Rahmen dieser Arbeit wird Silvanus als die Variante des 1Thess verwendet.

chend werden im Brief fast durchgängig Formen der ersten Person Plural verwendet, wenn von den Missionaren die Rede ist.⁷² Vereinzelt stehen allerdings auch singularische Formen, sodass die Verfasserfrage zu stellen ist: Schreibt allein Paulus oder schreiben hier drei gleichberechtigte Verfasser nach Thessaloniki?⁷³

⁷² Davon zu unterscheiden sind solche Wir-Formen, die auch die Gemeinde mit einbeziehen (u. a. 1Thess 1,10; 5,6 und viele weitere) und demnach für die Verfasserfrage nicht relevant sind. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 64f. unterscheidet innerhalb der echten Paulinen vier Kategorien des Pluralgebrauchs: Demnach beziehen sich zwei auf Verfasser und Adressaten gemeinsam, eine zielt darauf, einer Mahnung durch Einbezug der Absender rhetorisch Nachdruck zu verleihen, die vierte ist ein rein literarischer Plural, hinter dem tatsächlich ein singularer Paulus steht.

⁷³ Auch in der gegenwärtigen Forschung finden sich hierzu divergierende Aussagen; vgl. beispielhaft: »Summa summarum erscheint ein individuelles Verständnis der pluralen Redeform doch mit weniger briefinternen Problemen behaftet als ein kollektives« (Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 70) – »Dieser Befund [...] legt nahe, den 1. Thessalonikerbrief [...] als kollektives Schreiben mit drei Verfassern zu betrachten. Das ›Wir‹ ist dann als echter Plural und nicht als ›schriftstellerischer‹ mit singularischer Bedeutung zu verstehen« (Roose, Thessalonikerbrief, 6). Ein möglicher Vergleichsaspekt für die Bewertung von Absenderangaben im Präskript liegt in Form der weiteren Paulinen vor. Auch darin ist mehrheitlich nicht allein Paulus aufgeführt. Im Phil und Phlm steht neben Paulus jeweils noch Timotheus im Präskript, im Brief wird dann aber fast durchgängig singularisch formuliert (vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 66f.); Timotheus tritt hier nicht als Verfasser in Erscheinung. In den Korintherbriefen stehen ebenfalls zwei Absender (Paulus und Sosthenes bzw. Timotheus), im Briefkorpus wechseln Singular und Plural (vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 66). Mehrere genannte Absender sind demnach nicht automatisch mit mehreren Verfassern gleichzusetzen. Gerade der persönliche Ton des Phil und des Phlm gibt Paulus trotz der jeweils erfolgenden Eingangsnennung von Timotheus als einzelnen Verfasser zu erkennen, sodass vom Präskript gerade nicht unflektiert auf die tatsächliche Verfasseranzahl geschlossen werden kann. Im Gal wird das noch deutlicher: Hier werden neben Paulus im Präskript noch »alle Brüder« genannt – ganz offensichtlich sind das nicht alles Briefverfasser, sondern Paulus ist der Urheber. Im Brief schreibt er von sich dann folgerichtig im Singular, allerdings nicht durchgängig (z. B. in Gal 1,8–9). Ähnlich in Röm 1,5: Hier schreibt Paulus als klar singularer Absender plötzlich davon, dass »wir« Gnade und Apostolat empfangen haben. Ein wie auch immer genau gearteter schriftstellerischer Plural wird von Paulus also durchaus verwendet. Für den 1Thess sind aus der begrenzten Aussagekraft des Präskripts hinsichtlich der Verfasserfrage und der Möglichkeit eines schriftstellerischen Plurals allerdings nur eingeschränkt Rückschlüsse zu ziehen. Zunächst ist die fast ausschließliche Verwendung des Plurals im 1Thess innerhalb der Paulinen singular und passt an sich gut zum Präskript. Sodann liegt mit dem 1Thess innerhalb der Chronologie der paulinischen Briefe das mit einigem Abstand früheste Exemplar vor (auf den 1Thess im Jahr 50 folgt erst ca. vier Jahre später mit dem 1Kor der nächste Brief; vgl. beispielhaft Schnelle, 100 Jahre, 300) und wahrscheinlich sogar Paulus' erster Gemeindebrief überhaupt (vgl. Holtz, Thessaloniker, 274; Koch, Geschichte, 265). Dass sich im Laufe der Zeit Änderungen in der eigenen Briefpraxis ergeben, ist nicht auszuschließen, sodass der 1Thess nicht einfach parallel mit den anderen Briefen zu lesen ist. Und schließlich gilt das umso mehr bei Berücksichtigung der zeitgenössischen Adressatenperspektive: So schön es aus heutiger exegetischer Perspektive ist, sieben authentische

Eine rein quantitative Auswertung der Belegstellen kann hier keine hinreichende Antwort liefern, da das Phänomen schriftstellerischer Plural generell wie auch bei Paulus gut belegt ist⁷⁴ und – wichtiger – die quantitative Erhebung gerade keine Uneinheitlichkeiten, d. h. die punktuellen Wechsel in den Singular zu erklären vermag. Besagte Singularstellen lauten folgendermaßen:

- διότι ἠθέλησαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δὶς, καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς (2,18): eingerahmt zwischen zwei Pluralmarkierungen (ἠθέλησαμεν und ἡμᾶς) wird Paulus als einzelner betont heraus- bzw. hervorgehoben
- διὸ μηκέτι στέγοντες εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι (3,1): zwar nicht grammatisch, aber sinngemäß ist »allein« singularisch zu verstehen, v. a. bei Berücksichtigung des parallelen Verses 3,5
- διὰ τοῦτο καὶ ἐγὼ μηκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μὴ πῶς ἐπειράσεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν (3,5): hier ist der Singular durch ein Personalpronomen und zwei Verbalformen klar markiert; am Satzende erfolgt mittels Possesivpronomen wieder die Rückkehr zum Plural
- ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολὴν πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς (5,27): in der finalen Mahnung, ja Beschwörung, den Brief allen Brüdern vorzulesen, steht wieder ein Singular

Trotz ihrer begrenzten Zahl⁷⁵ machen diese Belege deutlich, dass die drei Namen aus dem Präskript nicht mit drei Briefverfassern gleichgesetzt werden

Paulinen vergleichen zu können, so anachronistisch ist das für die Thessalonicher im Jahr 50, wenn gefragt wird, zu welchem Schluss sie bei der Verfasserfrage kommen.

⁷⁴ Vgl. allein für das Neue Testament Blass-Debrunner, § 280; Hoffmann-von Siebenthal, § 139e; für Paulus siehe nur die oben angeführten Beispiele Gal 1,8–9 und Röm 1,5.

⁷⁵ Hingewiesen sei ergänzend noch auf zwei weitere Stellen: In 4,13 lesen einzelne Textzeugen eine Singular- statt Pluralform: Οὐ θέλομεν [θέλω] δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν. Diese Variante ist allerdings quantitativ (laut Nestle-Aland²⁸: vier Minuskeln, ein Lektionar, zwei Übersetzungen, von denen eine noch dazu einzelne, abweichende Handschriften der sonst anderslautenden Vulgatatradition bezeichnet, sowie Teile der ohnehin zu vernachlässigenden Belege bei Augustin) und v. a. qualitativ (keine Minuskel ist vor das 11. Jh. zu datieren) so schlecht bezeugt, dass sie nicht als vermeintlicher Singularbeleg in Anschlag zu bringen ist. In 2,11 wird das Bild eines Vaters bemüht, der seine Kinder ermahnt und tröstet. Da ein Kind genau einen Vater hat, kann sinngemäß auch hier ein Singularbeleg ausgemacht werden. Da die hier verwendete Bildsprache aber eben metaphorisch zu verstehen ist – Paulus bzw. die Missionare sind nicht leibliche Väter der Gemeindeglieder – und den Aspekt der besonderen Liebe und Fürsorge veranschaulicht, treten die realen familiären Bezüge in den Hintergrund bzw. sind hier nicht Teil der Bildsprache, womit auch diese Stelle als Beleg für einen zumindest gedachten Singular ausscheidet.

können. Obwohl ein solcher (schriftstellerischer) Singular mit Pluralbedeutung grundsätzlich denkbar wäre,⁷⁶ so ist er es hier inhaltlich eindeutig nicht.

Denn 2,18 zeigt explizit, dass der Singular exklusiv auf Paulus bezogen ist. Für die Belege im dritten Kapitel kann das Gleiche angenommen werden, da zumindest der Mitabsender Timotheus hier eindeutig auszuklammern ist. Das zeigt deutlich 3,1–10, wo *über* Timotheus in der dritten Person gesprochen wird. Er kann hier somit schwerlich Teil des Wir-Plurals sein, geschweige denn des (Paulus-)Singulars. Besonders deutlich wird das in 3,2 (»wir haben Timotheus geschickt«, aber Timotheus schickt sich nicht selbst; in 3,5 steht dann treffender ἔπεμψα, »ich habe geschickt«) und 3,6 (»Timotheus kommt zu uns zurück«, er ist also nicht Teil dieses Plurals).⁷⁷ Ferner ergäbe auch 3,10 keinen Sinn, wenn Timotheus, gerade aus Thessaloniki kommend, Teil des sich nach einem Wiedersehen sehnenenden (vermeintlichen) Kollektivs wäre. Derjenige, der Mitarbeiter schickt, von ihrer Rückkehr berichtet und seine Sehnsucht nach Rückkehr zum Ausdruck bringt, ist Paulus. Für 5,27 schließlich ist erwartbar, dass auch diese Singularform sich auf Paulus bezieht, wenn das in den vorherigen Belegen schon der Fall war. Besonders interessant an dieser Stelle ist freilich, dass darin exklusiv im 1Thess der Brief *als Brief* zu Sprache kommt – und gerade hier steht eine Singularform. Das könnte so zu verstehen sein, dass mittels der singularisch formulierten Beschwörung in Bezug auf den Umgang mit dem Brief eine letztlich singularische Verantwortung für den Brief zutage tritt.⁷⁸ Und diese Verantwortung – das zeigen die weiteren Singularstellen und die Erstnennung im Präskript – kann nur bei Paulus selbst zu suchen sein. Weil Paulus allein für den Brief verantwortlich ist, ist auch er allein es, der diese letzte Ermahnung ausspricht. Und da das Possessivpronomen ἡμῶν im letzten Vers kollektiv auf Missionare und Gemeinde bezogen ist, ist ἐνορκίζω insgesamt die letzte auf die Missionare bezogene Verbform, die hier abschließend den Autor Paulus kenntlich werden lässt.⁷⁹

⁷⁶ Als kollektiv-genereller sowie als distributiver Singular ist er zumindest belegt, auch im Neuen Testament (Blass-Debrunner, § 139–140). Beide Anwendungsfälle lassen sich für die Singularstellen im 1Thess aber nicht plausibilisieren.

⁷⁷ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 14; Reinmuth, Brief, 108.

⁷⁸ Für Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 338f. zeigt der Singular bei der Beschwörung ein »persönliches Interesse« (338) des Paulus, das darüber hinaus »auch der Autoritätsstärkung des Briefautors [dient]« (339).

⁷⁹ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 327. Eine mögliche Analogie könnte in 2Kor 13,10 vorliegen, wo Paulus – freilich noch um einiges deutlicher – als Verfasser erkennbar wird (vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 66). Auch hier folgen keine weiteren Stellen, die exklusiv auf Paulus bzw. Paulus und Timotheus bezogen wären, sodass die Nennung des Verfassers im Singular in dieser Hinsicht den Schlusspunkt bildet.

An der Textoberfläche ergibt sich somit die Tendenz, dass Paulus als alleiniger Briefverfasser anzusehen ist, der mittels Verwendung des Plurals fast durchgängig weitere Personen mit einbezieht. Um diese Tendenz weiter zu erhärten, ist dann aber zweierlei zu fragen: Erstens, wie die Rolle der weiteren Absender Silvanus und Timotheus zu bestimmen ist, und zweitens, warum Paulus nicht nur von sich selbst spricht, also welche positive Funktion der Plural erfüllt, die ein durchgängiger Singular nicht oder nicht so gut hätte erfüllen können.

2.2.1.1 Timotheus

Der einigermaßen prominente Bericht von Timotheus' Rückreise nach Thessaloniki von Athen aus und seinem erneuten Zusammentreffen mit Paulus direkt vor Abfassung des 1Thess wirft v. a. im Lichte von 2,17f. die Frage auf, warum seine Rückreise überhaupt möglich war. Denn während Paulus' eigene Rückkehrversuche nach dem unbeabsichtigt frühen Verlassen der Stadt allesamt scheitern, kann Timotheus offenbar doch zurückkehren.⁸⁰ Warum? Da keine Argumente die Behauptung stützen könnten, Timotheus sei beim Missionsaufenthalt nicht dabei gewesen,⁸¹ ist seine Rolle bei der Erstverkündigung in Thessaloniki näher zu bestimmen, konkreter: seine Rolle in Relation zu Paulus (und möglicherweise auch zu Silvanus).

Konradt verweist in seinen Überlegungen zu dieser Frage auf ein Detail in Apg 16,11–17,15, das für die Rolle des Timotheus aussagekräftig ist: dass dort gerade nichts über ihn ausgesagt wird.⁸² »Es fällt nämlich auf, dass Lukas sowohl in Philippi als auch in Thessalonich nur Paulus und Silas/Silvanus öffentlich auftreten lässt.«⁸³ Von Timotheus ist nicht die Rede, obwohl er gemäß

⁸⁰ Ergänzend zum grammatischen Befund kann demnach für 2,18 festgehalten werden, dass Timotheus nicht nur nicht in der Singular-, sondern auch nicht in den Pluralformen mitzudenken ist.

⁸¹ Seine Nennung im Präskript setzt seine Bekanntheit in der Gemeinde voraus (vgl. Reimuth, Brief, 109). Diese Bekanntheit könnte zwar auch auf seinen alleinigen Besuch zurückzuführen sein, dann müsste aber plausibel gemacht werden, dass Paulus der Gemeinde zwecks ihrer Stärkung einen ihr gänzlich unbekanntem Mitarbeiter schickt. Noch wichtiger aber wäre zu erklären, wo sonst als in Thessaloniki Timotheus die Zeit des Gründungsaufenthalts verbracht hätte. Zwar nennt Apg 17,1–10 ihn nicht namentlich; dass ein gerade erst zum Missionsteam gestoßener Mitarbeiter (vgl. Apg 16,1–3) aber direkt wieder für mindestens mehrere Wochen fortgeschickt wird, leuchtet nicht ein. Anders Pesch, Apg II, 118, 120f., 125, der Timotheus nicht (oder zumindest nicht von Anfang an) an der Mission in Thessaloniki beteiligt sieht, da er zunächst noch in Philippi geblieben sei, dann eventuell finanzielle Unterstützung von dort nach Thessaloniki gebracht habe oder aber von Athen aus erstmals in die makedonische Hauptstadt geschickt worden sei.

⁸² Vgl. Konradt, Timotheus, 145f.

⁸³ Konradt, Timotheus, 146.

der lukanischen Darstellung zu diesem Zeitpunkt ebenfalls Teil des nach dem Zerwürfnis zwischen Barnabas und Paulus neu konstituierten Missionsteams ist; nach Apg 16,1–3 stammte er aus Lystra und schließt sich Paulus und Silvanus auf deren Weg durch Kleinasien an. Silvanus dagegen wird sowohl in Philippi (Apg 16,19.25.29) als auch Thessaloniki (Apg 17,4.10) mehrfach explizit erwähnt. Konradt folgert, dass Timotheus »eher die Funktion eines ›Gesellen‹ im Missionsteam hatte«, ⁸⁴ der, anders als Paulus und Silvanus, kaum öffentlich in Erscheinung trat. Timotheus wäre dann in Thessaloniki – zumal außerhalb der Gemeinde – nicht bekannt, sähe sich nicht oder zumindest viel weniger der Gefahr von Nachstellungen ausgesetzt und könnte demnach in die Stadt zurückkehren. ⁸⁵

Für diese Rolle des Timotheus als Geselle oder Juniorpartner sprechen ferner der aus Hebr 13,23 abzuleitende Hinweis auf sein zum Zeitpunkt der Thessaloniki-Mission junges Alter, ⁸⁶ seine betonte Aufwertung als συνεργός τοῦ θεοῦ durch Paulus in 1Thess 3,2⁸⁷ und die Tatsache, dass er selbst bzw. seine Rolle an dieser Stelle gerade nicht als gemeinsames Wissen deklariert wird, wie es sonst so oft geschieht. ⁸⁸

Von den zahlreichen Anspielungen auf bereits Bekanntes findet sich keine in direktem Zusammenhang mit Timotheus. Dabei wäre dessen Vorstellung als τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ (3,2) dafür höchst plausibel, wird doch bevorzugt auf das Wirken der Missionare angespielt. ⁸⁹ In den beiden folgenden Versen stehen auch die entsprechenden Marker (οἴδατε), hier auf das Missionsteam insgesamt bezogen. Paulus fasst die Rolle des Timotheus demnach nicht als gemeinsames Wissen im Sinne von zuvor beim Gründungsaufenthalt persönlich geteiltem Wissen auf, da Timotheus, im Hintergrund bleibend, hier sozusagen kein Thema war. ⁹⁰

⁸⁴ Konradt, Timotheus, 146.

⁸⁵ Konradt, Timotheus, 145: »Timotheus war der einzige, bei dem die Hoffnung bestand, dass er sich unbehelligt in der makedonischen Hauptstadt bewegen konnte.« Mell, Evangelium, 69 sieht dagegen als entscheidenden Punkt für die gelingende Rückkehr die Tatsache, dass Timotheus alleine reiste und »[a]ls einzelner Missionar [...] besser inkognito unterwegs sein und sich ohne Arbeitsaufnahme durch Unterstützung der Gemeinde besser versteckt halten [konnte]«.

⁸⁶ Vgl. Konradt, Timotheus, 146; Basis dafür ist die Datierung des Hebr auf die achtziger oder neunziger Jahre, vgl. Gräßer, Hebräer I, 25; Backhaus, Hebräerbrief, 36.

⁸⁷ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 198f.; Konradt, Timotheus, 147f.

⁸⁸ Siehe oben Abschnitt 2.1.1.3 auf Seite 55.

⁸⁹ Siehe dazu Abschnitt 2.1.1.4 auf Seite 59.

⁹⁰ Dagegen ist in Phil 2,22 die Bewährung des Timotheus als bekannt vorausgesetzt: τὴν δὲ δοκιμὴν αὐτοῦ γινώσκετε, ὅτι ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον.

Dass Timotheus im Präskript an dritter Stelle steht, ist demnach kein Zufall, sondern durchaus Ausdruck einer Hierarchie. Es besteht ein deutliches Gefälle zwischen Paulus und Timotheus. Dennoch wird Timotheus eingangs als Absender genannt, sein Wirken thematisiert und seine Rolle als *συνεργός* direkt mit Gott assoziiert. Den Thessalonichern wird er so nachdrücklich anempfohlen, da seine Stellung mit seiner Rücksendung verändert bzw. aufgewertet ist: Er hat sich für Paulus als Mitarbeiter bewährt, indem er die Kommunikation weitergeführt und neue Informationen zu Paulus gebracht hat.

Aufgrund dieser aufgewerteten Rolle ist es nur verständlich, dass Paulus ihn im 1Thess konsequent einbezieht: Ohne Timotheus wäre die Kommunikation zwischen Paulus und den Thessalonichern nach der Abreise der Missionare abgebrochen und ein eventueller Brief hätte mangels weiterer Informationen eine ganz andere Gestalt haben müssen. Die Rückreise des Timotheus ist somit essentieller Teil der Kommunikationshandlung und Paulus ist bemüht, diesen hohen Stellenwert seines Mitarbeiters auch entsprechend zu kommunizieren. Dass er dabei bei Timotheus' alleiniger Rückreise ansetzt, ist nachvollziehbar, wenn er beim Gründungsaufenthalt noch im Hintergrund blieb. Es ergibt daher Sinn, dass Timotheus als Absender genannt und fast durch den ganzen Brief hindurch mittels der Pluralformen neben Paulus (und Silvanus) gedanklich präsent bleibt.

2.2.1.2 Silvanus

Nach der Nennung an zweiter Stelle im Präskript taucht Silvanus für sich genommen nicht mehr im 1Thess auf. Seine Bekannt- und Anerkanntheit in der Gemeinde bedarf offenbar keiner weiteren Erklärungen, was – zumal er eingangs noch vor Timotheus genannt wird – den Gründungsaufenthalt als Grund für seine Stellung zu erkennen gibt. Die Apg bezeugt ihn ab 15,40 als Paulusbegleiter, der von Beginn an bei der sogenannten zweiten Missionsreise dabei ist; auch in Thessaloniki wird er zweimal explizit erwähnt (Apg 17,4.10).

Beides, die im 1Thess fraglos vorausgesetzte Bekanntheit des Silvanus und die Darstellung der Apg, spricht für eine prominente Rolle des Silvanus bei der Gemeindegründung in Thessaloniki sowie insgesamt bei der Europamission.⁹¹ Wie auch Paulus tritt er öffentlich auf und wird auch so wahrgenommen. Ist die Herkunftsangabe in Apg 15,22 korrekt, Silvanus also ein angesehener Jerusalemer Jude, der von der dortigen Gemeinde ausgewählt wird, die Beschlüsse

⁹¹ Vgl. Konradt, Timotheus, 146.

des Konvents nach Antiochia zu bringen,⁹² legt auch das eine gewichtige Rolle nahe. Keinesfalls passt ein Gesellen- oder Juniorpartnerstatus für Silvanus.

Zugleich bezeugen wiederum Apg 17,14 und 1Thess 3,1.5 übereinstimmend, dass Paulus allein aus Beröa abreist bzw. in Athen allein verbleibt, also seine beiden Mitarbeiter mit eigenen Aufgaben betraut. Und wenn nach Apg 18,5 die beiden erst in Korinth wieder auf Paulus treffen, hat er seinen Missionsaufenthalt dort wohl bereits ohne sie begonnen. Insofern ist für das Verhältnis von Paulus und Silvanus eher nicht von einer paritätischen Doppelspitze auszugehen, sondern ebenfalls von einem Gefälle, wenn auch einem viel moderateren als zwischen Paulus und Timotheus. Wie stark sich dieses bei der Erstmission in Thessaloniki geäußert hat, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist dagegen von einer öffentlichkeitswirksamen Rolle des Silvanus auszugehen,⁹³ sodass er der Gemeinde ohne weitere Erläuterungen als Absender plausibel ist und folglich auch im Präskript erscheint.⁹⁴

2.2.1.3 Die Reiserouten der Mitarbeiter

In Apg 17,14–15 ist zu lesen, dass Paulus allein (d. h. hier: ohne Silvanus und Timotheus) von Beröa nach Athen gebracht wird und seine beiden Mitarbeiter so schnell wie möglich nachkommen sollen. Nach Schilderung seines Wirkens in Athen und seiner beginnenden Tätigkeit in Korinth werden Silvanus und Timotheus erst in Apg 18,5 wieder erwähnt, als sie nämlich dort wieder zu Paulus stoßen. Nach Paulus' Bericht im 1Thess schickt er dagegen seine Mitarbeiter von Athen aus zurück. Ein Widerspruch?

Beide Darstellung sind durchaus in Einklang zu bringen, wenn zugestanden wird, dass beide kein vollständiges Bild bieten. Denn dann können sich die Informationen ergänzen: Silvanus und Timotheus kommen tatsächlich *so schnell wie möglich* zu Paulus zurück und treffen dann in oder auf dem Weg nach Athen wieder auf den Apostel. Daraufhin kehren sie zurück in die Gemeinden und Paulus bleibt allein in Athen, reist gleichfalls ohne die beiden nach Korinth, wo diese schließlich auch eintreffen und dann vorläufig bei Paulus bleiben und mit ihm missionieren.⁹⁵

⁹² Vgl. Pesch, Apg II, 82; Konradt, Timotheus, 140.

⁹³ Folglich gilt für Silvanus wie für Paulus, dass eine Rückkehr in die Stadt ohne erhebliches Risiko nicht möglich war (vgl. Konradt, Timotheus, 145).

⁹⁴ Unter völlig anderem Vorzeichen sieht Goulder, Silas, 101–106 die Rolle des Silvanus: Für Goulder ist Silvanus Gegenspieler des Paulus, der als Vertreter eines gegen Paulus gerichteten Evangeliums jerusalemischer Prägung den Thessalonichern etwas grundlegend anderes verkündigt als jener. Siehe dazu Abschnitt 6.2 auf Seite 227, bes. Anmerkung 20 auf Seite 230.

⁹⁵ Vgl. Konradt, Timotheus, 144.148.

Dass dieses vollständige Bild im 1Thess nicht geboten wird, ist einleutend: Dass Paulus von Beröa zunächst alleine aufbricht und dass auch Silvanus von Athen aus (nicht nach Thessaloniki) geschickt wird, tangiert die Gemeinde nicht und wird daher von Paulus auch nicht beschrieben. Im Fall der Apg liegt der Fokus auf Paulus, weshalb auch hier keine eigenständige Schilderung der Taten der Mitarbeiter erfolgt. Zwischen Apg 17,14f. und 18,5 bleibt eine diesbezügliche Leerstelle. Sollte hier alles erzählt sein, müsste man behaupten, dass Silvanus und Timotheus trotz Paulus' Anweisung, so schnell wie möglich nachzukommen, während dessen gesamtem Athen- und dem beginnenden Korinth-Aufenthalt gemeinsam in Beröa verbleiben. Und selbst dann wäre nicht gesagt, was die beiden in dieser Zeit taten. Eine Leerstelle bleibt so oder so. Für den in Athen wirkenden lukanischen Rhetor Paulus sind dessen Mitarbeiter an dieser Stelle jedenfalls nicht relevant, sodass eine kurzzeitige, nicht erzählte Zusammenkunft dort denkbar ist, bevor sie erneut ausgesandt werden.

Im Fall des Timotheus führt dieser Weg gemäß dem paulinischen Zeugnis in 1Thess 3 zurück nach Thessaloniki und dann zu Paulus nach Korinth, im Fall des Silvanus liegt eine so klare Aussage nicht vor. Von einem analogen Schema, also der Rücksendung in eine bereits bestehende Gemeinde, ist auszugehen, insofern kommen Beröa und Philippi als Ziele infrage, bevor auch Silvanus wieder bei Paulus in Korinth eintrifft. Konradt weist darauf hin, dass bei einer Verbindung von Apg 18,5 mit 2Kor 11,9 und Phil 4,16 eine schlüssige Rekonstruktion vorläge, die für Philippi spräche: Die Philipper hätten Silvanus demnach finanzielle Unterstützung für Paulus mitgegeben, sodass dieser mit der Ankunft des Silvanus in Korinth nicht mehr als Zeltmacher weiterarbeiten musste.⁹⁶

Aus dieser Rekonstruktion ergibt sich für das Verhältnis der drei im Präskript des 1Thess genannten Personen, dass Paulus die Führungsrolle im Team innehatte.⁹⁷ Während Silvanus und Timotheus mit ihren eigenen Aufträgen und Reisen zwar zweifellos großen Anteil am Missionswerk haben, sind ihre eigenständigen Arbeiten doch auf bereits bestehende Gemeinden bezogen. Paulus dagegen ist darüber hinaus unabdingbar bei der Gründung neuer Gemeinden – und zwar exklusiv unabdingbar, wie das Beispiel Korinth zeigt: Hier beginnt das Missionswerk bereits vor der Ankunft von Silvanus und Timo-

⁹⁶ Vgl. Konradt, Timotheus, 148f.

⁹⁷ Eine solche Konstellation innerhalb des Missionsteams ist auch deshalb gut denkbar, weil Paulus sie bereits kannte: Im Vorfeld und während der sogenannten ersten Missionsreise in Zypern und Teilen Kleinasiens war er selbst Teil eines Teams unter Führung von Barnabas (vgl. Öhler, Barnabas (2003), 483f.; Öhler, Barnabas (2005), 62; Koch, Geschichte, 217).

theus. Die historische Einordnung erhärtet die Tendenz, Paulus als alleinigen Briefverfasser anzusehen.⁹⁸

2.2.1.4 Das Absenderkollektiv als Strategie

Der 1Thess verzeichnet drei Absender, Autor aber ist Paulus allein. Diese Tendenz, die bereits die wenigen Singularformen nahelegen, lässt sich bei näherer Betrachtung der Positionen und Reisewege von Silvanus und v. a. Timotheus weiter plausibilisieren. Deren Stellung im 1Thess, die sich jeweils aus ihrer Rolle in Bezug zur thessalonischen Gemeinde ergibt, rechtfertigt dann ihre Nennung im Präskript: Silvanus ist wie Paulus als Missionar der ersten Stunde be- und anerkannt, Timotheus nicht oder zumindest in viel geringerem Maße, spielt aber für die zwischen Erstmission und 1Thess stattfindende Kommunikation *die* zentrale Rolle und wird dafür von Paulus gewürdigt – textpragmatisch auf die Christen in Thessaloniki bezogen ausgedrückt heißt das: Er soll nun die gleiche Anerkennung erfahren. Es wäre unredlich und auch in hohem Maße unplausibel, wenn Paulus die Kommunikation plötzlich – der geringe zeitliche Abstand wurde bereits beschrieben – nur von seiner Person ausgehend weiterführen würde, während die Gemeinde doch um die weiteren Mitglieder des Missionsteams weiß.

Ergänzend ist ein funktional rhetorischer Aspekt zu nennen, der weniger den personalen Gegebenheiten Rechnung trägt, sondern auf eine stabilisierende Wirkung bei der Gemeinde ausgerichtet ist: die literarische Schaffung eines Kollektivs. Wenn die Situationsbestimmung einer gerade erst gegründeten und daher wenig gefestigten Gemeinde zutreffend ist, wenn ferner von Konflikten im bzw. mit dem innerstädtischen Umfeld auszugehen ist, von dem sich die Gemeindeglieder durch ihre Hinwendung zu Jesus Christus distanzieren,⁹⁹ dann dürfte Paulus in seinem Brief daran gelegen sein, der christlichen Minderheit in Thessaloniki maximale Bestärkung zukommen zu lassen – und zwar in diesem Fall auch ganz arithmetisch verstanden. So wird eingangs das Missionsteam

⁹⁸ Als abschließendes Argument mag zumindest noch ganz praktisch erwogen werden, ob und ggf. wie oft und unter welchen Bedingungen man selbst schon Briefe oder andere Schriftstücke zu dritt verfasst hat – und ob dies nicht eher unpraktikabel anmutet. Gemeinsame Urlaubskarten schreibt eine Person (andere unterschreiben nur), gemeinsame (wissenschaftliche) Bücher sind in individuelle Teile gegliedert und selbst beim gemeinsamen Arbeiten mit modernen, computergestützten Methoden wird Text zuerst singular produziert und erst sekundär korrigiert und ergänzt. Bei einer echt paritätischen Verfasserschaft müsste über jedes Wort zunächst gesprochen werden, sodass die Abfassung unverhältnismäßig viel Zeit in Anspruch nähme.

⁹⁹ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 54 sowie dazu ausführlich Abschnitt 3.3 auf Seite 107.

in voller Zahl benannt und dieser Plural durch den Brief hindurch konsequent weitergeführt. Ähnlich gelagert sind die angegebenen Größenordnungen in 1,7–8 zu verstehen, wo die Thessalonicher erst als Vorbild für *alle* Glaubenden in Makedonien und Achaia dargestellt werden, dann sogar behauptet wird, ihr Glaube werde *an jedem Ort* wahrgenommen.

Diese Übertreibungen¹⁰⁰ und die Dreizahl der Missionare dienen der Konstruktion eines möglichst großen Kollektivs, als dessen Teil sich die Christen in Thessaloniki verstehen sollen. Ihr Minderheitenstatus innerhalb ihrer Stadt wird damit ein Stück weit aufzufangen versucht. Die Christusgläubigen und die Missionare werden so zu einer betonten Gemeinschaft. Paulus als alleiniger Absender im Präskript, noch mehr aber die Verwendung einer durchgängigen ersten Person Singular im Brief hätten diesen Aspekt massiv eingeschränkt, sodass auch in dieser Hinsicht der Plural als angemessen bzw. sogar notwendig erscheint.¹⁰¹

2.2.2 Die Christusgläubigen in Thessaloniki

2.2.2.1 Anzahl

Zur zahlenmäßigen Größe der Gemeinde in Thessaloniki macht der 1Thess keine Angaben, auch werden keine Gemeindeglieder namentlich genannt. Verwertbar ist allenfalls 1Thess 5,27 mit der Beschwörung, der Brief solle allen Brüdern vorgelesen werden. Es ist in der Forschung schon vielfach darauf verwiesen worden, dass hier nicht von einem gemeindeinternen Konflikt auszugehen ist, in dessen Rahmen es etwa für Paulus zu befürchten wäre, einem Teil der Gemeinde würden Informationen bewusst vorenthalten.¹⁰² Die Stelle selbst ließe sich zwar für sich genommen so auffassen, es fehlen aber im Brief sonst jegliche Hinweise auf einen solchen Konflikt: Es wird von keinen Spannungen unter den Christusgläubigen berichtet und auch grammatisch ist nirgendwo ersichtlich, dass der Plural, mit dem die Gemeinde angesprochen,

¹⁰⁰ Zur Einordnung bzw. Einschränkung dieser Angaben vgl. Holtz, Thessalonicher, 52f.; vom Brocke, Thessaloniki, 105.112f.

¹⁰¹ Entsprechend dieser Ausführungen zum Missionsteam ist, wenn nachfolgend des Öfteren von z. B. der Wirksamkeit des Paulus in Thessaloniki die Rede, stets mit an das ganze Missionsteam zu denken. Lediglich die paulinische Argumentation kann als singular paulinisch gelten.

¹⁰² Vgl. für viele Holtz, Thessalonicher, 274; Schreiber, Thessalonicher, 328; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 339; anders etwa Green, Thessalonians, 271f.

erinnert, belehrt und ermahnt wird, etwas anderes als die ganze Gemeinde bezeichnen könnte.¹⁰³

Die besondere Intensität der Aufforderung (ἐνομιζῶ)¹⁰⁴ ist aber kaum grundlos gewählt. Da das öffentliche Vorlesen als Modus insgesamt etabliert war und offenbar auch innerhalb der Gemeinde nicht neu eingeführt werden musste,¹⁰⁵ ist der Grund für das Beschwören bei »allen Brüdern« zu suchen. Die Syntax bestätigt das: In betonter Endstellung steht πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς, nicht ἀναγνώσθηναί.¹⁰⁶ Wenn aber die Gesamtheit der Gemeinde betont wird, ohne dass von einem internen Konflikt auszugehen ist, sind lokal-pragmatische Gründe zu erwägen.

Es scheint für Paulus nicht selbstverständlich, dass alle Glaubensgeschwister den Briefinhalt direkt zu hören bekommen, weil der Brief zunächst an eine oder mehrere bestimmte Person(en) bzw. deren Haus zugestellt wird¹⁰⁷ und weil die Gemeinde nicht (immer) als ganze Gemeinde in diesem Haus zusammenkommt. Zu denken ist hier an Hausgemeinden,¹⁰⁸ angesichts sozialer Ausgrenzung in Thessaloniki könnte es sich auch um Wohngemeinschaften gehandelt haben, die nicht nur gottesdienstlichen Charakter hatten. Der 1Thess soll nun Paulus gemäß gerade nicht bei einer Einzelperson (vielleicht einem Hausbesitzer) oder Teilgemeinde verbleiben, sondern allen in der Gemeinde zugänglich gemacht werden. Das würde einerseits bedeuten, dass die Gemeinde so groß ist, dass sie mehrere Hausgemeinden umfasst bzw. in nur einem Haus nicht genügend

¹⁰³ Dass in der Brüderanrede auch die Frauen und Kinder der Gemeinde mit eingeschlossen sind, steht angesichts der patriarchalen Gesellschaft ohne gendergerechte Sprache außer Frage und bedeutet also keine Anrede nur eines Teils der Gemeinde. Auch die implizit auf die Gemeinde zu beziehende Bezeichnung συμφοιῶνται (2,14) ist – selbst wenn dazu tatsächlich nur (männliche) Vollbürger zu rechnen sind – gerade keine Differenzierung *innerhalb* der Gemeinde, sondern steht in Zusammenhang mit einem Konflikt *nach außen*, hier dem städtischen Umfeld. (Zum συμφοιῶντος-Begriff siehe Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 87 und Abschnitt 3.3.1.1 auf Seite 107.) An eine innergemeindliche oder auch generelle Trennung von Frauen und Männern mittels dieses Terminus ist jedenfalls auch hier nicht zu denken. Einzig in 1Thess 4,3–5 könnten – müssen aber nicht – nur die Männer angesprochen sein (siehe dazu Anmerkung 17 auf Seite 287) und in 5,12 bestimmte Personen entsprechend ihrer Funktion in der Gemeinde. Beides würde aber noch keinen Konflikt bedeuten. Ebensowenig die Aufforderung, untereinander Frieden zu halten (5,14).

¹⁰⁴ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 273 mit Anm. 749; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 339.

¹⁰⁵ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 327.

¹⁰⁶ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 328.

¹⁰⁷ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 274.

¹⁰⁸ Vgl. Koch, Geschichte, 267: »In mehreren Fällen kann man die begründete Vermutung haben, dass Mitglieder der Gemeinde ein Haus besaßen, wie groß dies auch immer gewesen sein mag.« Diese Aussage wird zwar vorrangig in Bezug auf Korinth getroffen, allerdings mit Verweis auf Gültigkeit für die »paulinischen Gemeinden insgesamt«.

Platz findet,¹⁰⁹ und andererseits, dass die einzelnen Gruppen gut vernetzt sind und es Zusammenkünfte der Gesamtgemeinde gab, sodass die Verlesung des Briefes in diesem Gesamtrahmen realistisch war.¹¹⁰

Eine konkrete Anzahl an Christusgläubigen in der Stadt ergibt sich daraus freilich nicht, denn weder enthält 5,27 Informationen zur *Anzahl* möglicher Hausgemeinden noch gibt es eine standardisierte *Hausgröße*.¹¹¹ Auch die Anzahl der Christen aus der – wiederum nur schätzbaren – Gesamtbevölkerungszahl Thessalonikis¹¹² ableiten zu wollen, wäre reine Spekulation.

Apg 17,4 weiß von einigen Juden, einer großen Anzahl Gottesfürchtiger und nicht wenigen angesehenen Frauen zu berichten, die sich der Gemeinde anschlossen. Ab 17,5 ist dann von einem Jason die Rede, in dessen Haus die aufgebrachte Menge offenbar Paulus und Silvanus vermutet. Die Abfolge »Ansatz bei der Synagoge – Ablehnung durch die Juden – Hinwendung zu den Völkern – Konflikt mit den Juden« ist eine schematische Aneinanderreihung lukanischer Motive,¹¹³ die in der Apg nicht nur in Thessaloniki das Grundgerüst der Darstellung bildet.¹¹⁴ Die Mengenangaben erscheinen innerhalb dieses Schemas schlüssig: Eine Hinwendung vieler Gottesfürchtiger und zumindest nicht weniger vornehmer Frauen zum Christusglauben – und damit weg von der Synagoge – böte Juden Grund für das Anzetteln eines Aufruhrs. Unbenommen der Frage nach der Historizität der lukanischen Darstellung

¹⁰⁹ So zumindest erwogen bei Malherbe, *Aspects*, 70; Klauck, *Hausgemeinde*, 35. Auch Schnelle, *Paulus*, 151 schließt von 1Thess 5,27 auf mehrere Hausgemeinden.

¹¹⁰ Denkbar wäre alternativ eine Verlesung in den einzelnen Hausgemeinschaften. Dass es allerdings keine übergeordnete Gemeindeversammlung gegeben hat, ist sowohl angesichts des jungen Alters der Gemeinde als auch aufgrund fehlender diesbezüglicher Hinweise im 1Thess auszuschließen. Abseits von 5,27 als möglicher Hinweis auf verschiedene Häuser als Treffpunkte ist die Gemeinde konsequent als ganze Gemeinde angesprochen – ein gemeinsames Zusammenkommen ist daher erwartbar. Genau in dieser Versammlung der Gesamtgemeinde wird denn auch naheliegenderweise der von Paulus anberaumte Ort der Verlesung des 1Thess zu suchen sein (vgl. Holtz, *Thessalonicher*, 274; Hoppe, *Erster Thessalonikerbrief*, 339; Reinmuth, *Brief*, 155). Ob hierin allerdings bereits »ein allererster Schritt in Richtung auf seine [des 1Thess] Kanonisierung« (Holtz, *Thessalonicher*, 274) getan ist, ist damit nicht gesagt.

¹¹¹ Vgl. Koch, *Geschichte*, 64f.

¹¹² Riesner, *Frühzeit*, 301 rechnet mit 65.000 Bewohnern, bei Berücksichtigung umliegender Siedlungen sogar mit bis zu 100.000. Das wird von vom Brocke, *Thessaloniki*, 72f. als deutlich zu hoch zurückgewiesen, der stattdessen eine »vorsichtige Schätzung« von »vielleicht 20–30.000, höchstens 40.000 Einwohner[n]« (72) wagt. Mell, *Evangelium*, 26f. mit Anm. 76 folgt der Einschätzung vom Brockes.

¹¹³ Vgl. neben vielen anderen Riesner, *Frühzeit*, 302.

¹¹⁴ Vgl. darüber hinaus z. B. die Berichte zur Mission im pisidischen Antiochia (Apg 13,14f.44–48), in Ikonion (Apg 14,1–3), Beröa (Apg 17,10–13) oder Ephesus (Apg 19,8–20).

und damit auch der Mengenangaben¹¹⁵ sind die Angaben für die Frage nach der Gesamtgröße der thessalonischen Gemeinde wenig aussagekräftig. Denn was »einige« Juden (τινες ἐξ αὐτῶν), »nicht wenige« Frauen (οὐκ ὀλίγαι) und sogar eine »große Anzahl« Gottesfürchtiger (πλήθος πολύ) in absoluten Zahlen und in Relation zur Gesamtgröße der Gemeinde bedeutet, ist nicht gesagt.¹¹⁶ Die Nennung eines Jason könnte historisch fundiert sein, bliebe aber auch dann nur ein Detail, das keine Rückschlüsse auf die Gemeindegröße zulässt.

2.2.2.2 Zusammensetzung

Juden und Nichtjuden

Mehr Hinweise bietet der 1Thess hinsichtlich des sozio-kulturellen Profils seiner Adressaten. So wird 1,9f. übereinstimmend als Beleg für eine »zumindest weit überwiegend heidenchristliche Gemeinde«¹¹⁷ gelesen, da eine mit der Annahme des Evangeliums verbundene Abwendung von den Götzen für Juden schlicht unzutreffend wäre.¹¹⁸ Weitere Stellen im Brief bestätigen das: Die sexualethischen Mahnungen in 4,3–5 wären für ein jüdisches Publikum redundant;¹¹⁹ auch hier sind offenbar nichtjüdische Gemeindeglieder angesprochen. Ganz explizit wird das in 4,5 mit der Abgrenzung von Heiden, die für jeden Juden zu selbstverständlich wäre, um genannt werden zu müssen.¹²⁰ Und schließlich sind εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια in 5,3 ein Hinweis auf eine römisch-hellenistische Prägung nicht nur des städtischen Umfeldes, sondern auch der Gemeinde selbst. Die Wortverbindung wirkt eher nicht paulinisch, sondern ist als Zitat gekennzeichnet¹²¹ und spiegelt mit der *pax Romana* ein zentrales Element politischer Propaganda Roms –¹²² jüdisch geprägt ist sie nicht.

¹¹⁵ Vgl. dazu Abschnitt 4.1.5.1 auf Seite 172 und v. a. Exkurs in Abschnitt 5.2.3 auf Seite 200.

¹¹⁶ Immerhin bieten die Angaben aber Anhaltspunkte für mögliche Personengruppen innerhalb der Gemeinde, sodass von hier aus nach Juden, Gottesfürchtigen und Frauen bzw. deren Anteil in der Gemeinde weitergefragt werden kann. Siehe dazu Abschnitt 2.2.2.2.

¹¹⁷ Konradt, Gericht, 24f. Vgl. ferner Holtz, Thessalonicher, 10; Weima, Peace, 332; vom Brocke, Thessaloniki, 114f.165f.; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 53; Landmesser, Erster Thessalonikerbrief, 166.

¹¹⁸ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 114.

¹¹⁹ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 234f.

¹²⁰ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 53.

¹²¹ Vgl. Weima, Peace, 331.

¹²² Während vom Brocke, Thessaloniki, 171–184; Harrison, Imperial Authorities, 61; Weima, Peace, passim die Verbindung insgesamt als römisches Slogan (*pax et securitas*) auffassen, der auch als in Thessaloniki Anklang findend plausibilisiert werden könne, sieht White, Peace, passim nur im ersten Element römische Herrschaftsideologie, im Postulat von »Sicherheit« dagegen ein (hellenistisches) Polisideal und charakterisiert die Zusammen-

Für das Gemeindeprofil ist diese Stelle relevant, obwohl sie auf den ersten Blick gerade nicht auf die Gemeinde bezogen ist: *Sie* postulieren Frieden und Sicherheit und *für sie* stellt sich dann plötzlich Verderben ein. Gemeint sind nicht die Christusgläubigen, sondern diejenigen außerhalb der Gemeinde, die Kinder der Nacht und der Dunkelheit (5,5), die nicht wachsam, sondern trunken sind (5,6–7) und von der Parusie überrascht werden wie von einem Dieb in der Nacht (5,2.4). Doch wenn die Gemeinde, dem Anspruch nach die Kinder des Lichts und des Tages (5,5), nicht in irgendeiner Form für die bequeme Haltung von vermeintlichem Frieden und trügerischer Sicherheit anfällig wäre,¹²³ wäre die paulinische Mahnung zur Wachsamkeit angesichts des unbekanntes Zeitpunktes der Parusie überflüssig. Und das scheint bei dem breiten Raum, der ihr eingeräumt wird (5,1–11), kaum haltbar zu sein. Wenn die Gemeinde anfällig für diese Art römisch-hellenistischer Ideologie ist, sind ihre Mitglieder in ebendiesem Kontext zu verorten.

Eine solche Charakterisierung der Gemeinde als nicht jüdisch geprägt bezieht sich dabei auf die (deutliche) Mehrheit in ihr, was einen geringen Anteil von Juden nicht ausschließen muss. Hier ist allerdings keine gesicherte Aussage zu machen. Damit muss aber auch die lukanische Aussage, einige der Juden hätten sich von Paulus und Silvanus überzeugen lassen (Apg 17,4), nicht falsch sein.

Gottesfürchtige

An gleicher Stelle ist von einer großen Anzahl gottesfürchtiger Griechen (τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺ) die Rede, die somit als Gruppe innerhalb der Gemeinde zur Disposition stehen. Im 1Thess sind diese Gottesfürchtigen weder terminologisch noch inhaltlich zu greifen,¹²⁴ sodass von der Apg auszugehen ist. Unter der vorgreifenden Annahme, dass die Gottesfürchtigen als Gruppe keine lukanische Hilfskonstruktion sind¹²⁵ und dass seiner Darstellung der Mission in Thessaloniki historisch belastbare Informa-

stellung beider Worte als »coined by Paul himself« (506). Auch Mell, *Evangelium*, 350 Anm. 355; Konradt, *Gericht*, 144 sehen keine feststehende Formel.

¹²³ Siehe Abschnitt 7.1.3 auf Seite 265.

¹²⁴ Eine genaue inhaltliche Bestimmung der Gottesfürchtigen als eigenständige, der Synagoge zumindest nahestehende Gruppe neben anderen ist allerdings generell mit großen Problemen verbunden; vgl. Wander, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*, passim, bes. 228–234.

¹²⁵ Gegen Kraabel, *Disappearance*, passim, bes. 118–123, der v. a. den historischen Wert der Apg zu gering einschätzt. Vgl. beispielhaft die Einschätzung von Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 166: »Yet, the fact that Acts treats the God-fearers in a highly stylized way for its own purpose is no reason to question the existence of such God-fearing gentiles.« Bei aller stilistischen Ausgestaltung muss Lukas eine glaubwürdige Darstellung liefern,

tionen zugrunde liegen,¹²⁶ kann als indirekter Beleg wiederum 1Thess 1,9f. herangezogen und diskutiert werden – nämlich hinsichtlich der Frage, ob die paulinische Beschreibung der Evangeliumsannahme als Hinwendung zu dem einen Gott und Abwendung von den Götzen (ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων) neben Juden auch Gottesfürchtige exkludiert.

Dagegen votiert Blumenthal mit dem Argument, dass aus jüdischer Perspektive die Grenze nur zwischen jüdisch und nichtjüdisch verläuft, sodass Gottesfürchtige zu den Heiden zählen, denen dann aber, auch wenn sie der Synagoge nahestehen, insgesamt keine Auflagen gemacht werden, d. h. konkret: kein Monotheismus eingefordert wird.¹²⁷ Insofern sei hinsichtlich 1Thess 1,9f. »die Annahme am wahrscheinlichsten, dass die paulinische Formulierung Adressaten aus der Gruppe der Heiden *und* der Gottesfürchtigen im Blick hat.«¹²⁸ Diese Argumentation ist ausschließlich aus formal-jüdischer Perspektive geführt und geht davon aus, dass sich Gottesfürchtige – weil sie es nicht müssen – offenbar trotz dieses Status in keiner Weise von ihrer polytheistischen Poliskultur lösen. Davon geht explizit auch Gupta aus: Auch für ihn besteht kein Widerspruch zwischen 1Thess 1,9 und Gottesfürchtigen in der Gemeinde, weil diese weiterhin polytheistisch leben könnten.¹²⁹

Ergänzend ist aber inhaltlich zu erwägen, ob die Nicht-Einforderung einer monotheistischen Lebensweise automatisch heißt, dass eine solche nicht dennoch praktiziert worden ist. Die zugrundeliegende Frage ist also, was Gottesfürchtige überhaupt in positiver Weise qualifiziert. Was kennzeichnet sie in Relation zur Synagoge und rechtfertigt ihre Benennung als σεβόμενοι τὸν θεόν? Die Verehrung des einen Gottes Israels als inhaltliche Konkretisierung des Phänomens Gottesfürchtige wäre zumindest ein naheliegendes Signum.¹³⁰ Eine mögliche Abgrenzung der Gottesfürchtigen von den Sympathisanten¹³¹ würde mehr als bloßes Interesse an jüdischem Leben,¹³² ein grundsätzliches

der die Erfindung einer ganzen Personengruppe abträglich wäre; vgl. Gupta, Thessalonian Believers, 95.

¹²⁶ Vgl. Exkurs in Abschnitt 5.2.3 auf Seite 200.

¹²⁷ Vgl. Blumenthal, Adressaten, passim, bes. 102–104.

¹²⁸ Blumenthal, Adressaten, 104. Auch Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 54 hält Gottesfürchtige in der Gemeinde für »denkbar«.

¹²⁹ Vgl. Gupta, Thessalonian Believers, 97; ferner Marxsen, Brief, 20.

¹³⁰ Vgl. Siegert, Gottesfürchtige, 147; Wander, Gottesfürchtige und Sympathisanten, 79. Die Beschneidung kann jedenfalls nicht gemeint sein, da solche Fälle mit dem Begriff Proselyten klar bestimmbar sind.

¹³¹ Vgl. Siegert, Gottesfürchtige, 147–151.

¹³² Vgl. Mell, Evangelium, 54, der zwar aufgrund von 1Thess 1,9 pauschal ausschließt, »dass Gottesfürchtige den Weg in die Gemeinde fanden«, ohne aber Angaben zu möglichen Charakteristika dieser Personengruppe zu machen und es bei der (kaum) begründenden

Wohlwollen, gewisse Kenntnis der Tora oder die Achtung des Sabbats wahrscheinlich machen – eine monotheistische Praxis könnte dieses Mehr auf Seiten der Gottesfürchtigen sein. Auch die Benennung *σεβόμενοι τὸν θεόν*, die trotz leicht abweichender Formulierung auch in Apg 17,4 gemeint ist,¹³³ ist im wahrsten Wortsinne monotheistisch. Und selbst wenn die Gottesfürchtigen einen eher pragmatischen Monotheismus pflegten, der die Teilnahme an den städtischen Kulte nicht ausschloss, wäre 1Thess 1,9 zumindest zur Hälfte unpassend: Die Abwendung von den Götzen wäre zutreffend, die Hinwendung zu dem einen Gott hätte aber schon stattgefunden¹³⁴ und wäre damit kaum eine treffende Charakterisierung für die Annahme des Evangeliums. Wenn die Wendung dagegen – weil von nur einem Verb abhängig – überhaupt nicht in zwei Teile zu trennen ist, sondern insgesamt einen »Bekehrungsvorgang[]« schildert, der mit »einem grundlegenden Existenzwechsel«¹³⁵ verbunden ist, dann wäre sie kaum geeignet für die Beschreibung Gottesfürchtiger, die bereits zuvor einen Monotheismus praktizieren.

Damit sind die beiden Maximalpositionen der Charakterisierung Gottesfürchtiger umrissen: Gottesfürchtige als »normale« Heiden vs. Gottesfürchtige als praktizierende Monotheisten. Doch zwischen diesen Maximalpositionen gibt ein breites Spektrum an Schattierungen, das im Folgenden anhand aussagekräftiger Quellentexte ausschnittshaft dargestellt wird. Josephus illustriert in seiner Darstellung der Konversion des Izates von Adiabene (Ant 20,34–48) zwei jüdische Positionen im Umgang mit dem jüdischen Glauben zugetanen Heiden. Der von Eleazer vertretenen Position, Izates müsse sich beschneiden lassen, steht die durch den jüdischen Händler Ananias vorgebrachte Haltung entgegen, Izates »könne Gott auch ohne Beschneidung verehren (*χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν*), wenn er nur die gottesdienstlichen Gebräuche der Juden befolgen wolle, die viel wichtiger als die Beschneidung seien (*εἶγε πάντως κέκριε ζῆλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων· τοῦτ' εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι*)« (41, Übers. Clementz). Ananias argumentiert dabei auch mit der konkreten Situation des Izates, in der dieser Rücksicht auf sein Umfeld

Angabe belässt: »da deren [der Gottesfürchtigen] Hinwendung zu einem monotheistischen Gottesverständnis bereits mit ihrem Interesse an der jüdischen Religion erfolgt worden war.«

¹³³ Vgl. Siegert, *Gottesfürchtige*, 137.

¹³⁴ Zumindest erste Schritte zu dieser Hinwendung. Dies mag zwar nicht der eigenen Perspektive des Juden Paulus entsprechen, für den wie gesehen die strikte Grenze jüdisch – nichtjüdisch maßgeblich gewesen sein dürfte, aber Paulus schreibt an ein ihm bekanntes, nichtjüdisches Publikum, dessen Perspektive und Hintergrund er kennt und beim Schreiben sicher berücksichtigt.

¹³⁵ Blumenthal, *Adressaten*, 99.

nehmen müsse und auch dürfe (42). Obwohl sich letztlich Eleazer, der als »besonders gesetzeskundig« (43) beschrieben wird, durchsetzt und Izates sich beschneiden lässt, bleibt der Ansatz des Ananias als weitere Möglichkeit bestehen: Gott kann ohne Beschneidung verehrt werden. Das öffnet einen Raum für Heiden, die in der Tora unterwiesen sind, diese lesen und an vielen Stellen befolgen, jüdische Bräuche praktizieren, aber formal nicht Juden werden – und für die die Bezeichnung Gottesfürchtige möglicherweise zutreffend ist.¹³⁶

Dahingehend ist auch ein Passus aus Juvenals 14. Satire zu befragen. Als Illustration des übergeordneten Themas, wonach schlechtes Verhalten der Eltern sich auf die Kinder überträgt, wird auch ein (offenkundig römischer) Vater herangezogen, »welcher vor dem Sabbat Ehrfurcht hat« (Sat 14,96) –¹³⁷ ein (ebenso offenkundiger) Verweis auf Bezüge zum Judentum. Dessen Kinder nun, so Juvenal weiter,

beten nichts an außer den Wolken und der göttlichen Kraft des Himmels. Sie meinen auch, dass es zwischen dem Schweinefleisch, von dem sich ihr Vater fernhielt, und Menschenfleisch keinen Unterschied gibt, und bald legen sie ihre Vorhaut ab. Weil sie es aber gewohnt sind, die römischen Gesetze zu missachten, lernen sie das jüdische Recht auswendig und beachten all das voller Ehrfurcht, was Moses ihnen in einer geheimen Schriftrolle überliefert hat: niemandem den Weg zu weisen außer dem, welcher dieselben Heiligtümer verehrt, und wenn jemand eine Quelle sucht, allein die Beschnittenen dorthin zu führen. Aber daran ist der Vater schuld, der an jedem siebten Tag untätig war und mit keinem Bereich des Lebens etwas zu tun hatte. (97–106, Übers. Lorenz)

Während für die Kinder auch die Beschneidung als Option präsent ist, bleibt der Vater formal ein Römer, der allerdings rituelle Gebote des Judentums befolgt und in der Wertung Juvenals die Missachtung römischen Rechts praktiziert und lehrt. Will man den Vater als Gottesfürchtigen bezeichnen und dahingehend qualifizieren, wäre hier das Profil eines Gottesfürchtigen greifbar, der sich mit der Annäherung an eine jüdische Lebensweise eher stark von seinen römischen Sitten entfernt, sich aus vorherigen Lebensbereichen zurückzieht und außer der »göttlichen Kraft des Himmels« keinen weiteren Göttern mehr kultische Verehrung entgegenbringt.¹³⁸

¹³⁶ Vgl. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 164.

¹³⁷ Dass gerade die Achtung des Sabbats *pars pro toto* als Ausdruck jüdischen Lebens herangezogen wird, findet sich so auch bei Philon, *VitMos* 2,17–21.

¹³⁸ Auch wenn die Darstellungen Juvenals hinsichtlich ihres historischen Gehalts gewissermaßen nur mit einem satirischen Vorbehalt der Überzeichnung zu genießen sind, so scheint

Sehr instruktiv zum Thema Gottesfürchtige – trotz eines gewissen zeitlichen Abstands –¹³⁹ sind zwei Inschriften, die am Synagogeneingang von Aphrodisias (heute südwestliche Türkei) zu lesen waren.¹⁴⁰ Darin wird nicht nur terminologisch zwischen Proselyten (προσήλυτος) und Gottesfürchtigen (θεοσεβής) unterschieden, sondern die über 50 namentlich genannten Gottesfürchtigen werden teilweise sogar mit Berufen aufgeführt, zu denen auch »Ratsherr« oder »Geldverwalter« oder »Wurstmacher« zählen. Diese Gottesfürchtigen sind offenkundig nach wie vor selbstverständlicher Teil ihres paganen Polislebens.¹⁴¹ Von einem strengen Monotheismus, einer Einhaltung der Reinheitstora ist tendenziell nicht auszugehen.

Und schließlich verdient natürlich auch Lukas selbst Beachtung, dessen Terminologie ja überhaupt erst die Kategorie »Gottesfürchtige« als solche konstituiert.¹⁴² Als εὐσεβής καὶ φοβούμενος τὸν θεόν (»fromm und gottesfürchtig«, Apg 10,2) wird etwa der römische Hauptmann Kornelius beschrieben, der näherhin zu Gott betet und dem (jüdischen) Volk viele Almosen gibt. Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass Kornelius als römischer Befehlshaber fest in den administrativen und militärischen Strukturen Roms verwurzelt bleibt. Er ist als Gottesfürchtiger sozusagen weiterhin praktizierender Römer.

Bereits diese fragmentarische Quellenschau verdeutlicht hinreichend die große Bandbreite möglicher Konkretionen des Status »gottesfürchtig«: Angefangen bei finanziellen Zuwendungen, Gebet, Achtung des Sabbats, dem Halten bestimmter (ritueller) Gebote – jeweils ohne Exklusivitätsanspruch – bis hin zu einer so ausgeprägten Nähe und Prägung durch eine jüdische Lebensweise, die aus der Perspektive paganer Beobachter unvereinbar mit bzw. desintegrierend aus den bisherigen sozialen Kontexten erschienen – all das ließe sich potentiell mit »gottesfürchtig« bezeichnen. Eine klare Zäsur zwischen Gottesfürchtigen und Sympathisanten ist vor diesem Hintergrund nur schwer zu ziehen. Lediglich zu Proselyten, die mit der Beschneidung den

an dieser Stelle die Hinwendung zum Judentum doch zumindest mit einer von außen erkennbaren Abwendung von römischen Bräuchen verbunden zu sein.

¹³⁹ Botermann, Aphrodisias-Inschriften, 186 datiert ins 4. Jh. n. Chr.; Chaniotis, Jews of Aphrodisias, 213–218 unterscheidet zeitlich zwischen beiden Inschriften und legt sich zwar insgesamt nicht auf mehr als eine Datierung in die Spätantike fest, wobei die Tendenz ebenfalls ins 4. und für die zweite Inschrift sogar ins 5. Jh. geht.

¹⁴⁰ Erstpublikation Reynolds/Tannenbaum, Jews and Godfearers. Für den griechischen Text sowie eine kurze Einführung siehe Botermann, Aphrodisias-Inschriften, 184–186; vgl. auch Wander, Gottesfürchtige und Sympathisanten, 52.

¹⁴¹ Vgl. Wander, Gottesfürchtige und Proselyten, 52.

¹⁴² Die heranzuziehenden Stellen sind Apg 10,2.22.35; 13,16.26.43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7. Kraabel, Disappearance, 118: »We would not know the term ›God-fearer‹ if it were not for Acts.«

formalen Übertritt zum Judentum vollziehen, kann eine klare Abgrenzung vorgenommen werden. Vor diesem Hintergrund werden die Definitionsschwierigkeiten des Begriffs »Gottesfürchtige« plausibel: Es handelt sich um keine klar abgrenzbare bzw. sicher bestimmbare Gruppe.¹⁴³ Und somit ist auch ein exklusiver Monotheismus als Charakteristikum, der der paulinischen Formulierung in 1Thess 1,9 entgegenstünde, nicht haltbar.¹⁴⁴ Vom 1Thess her sind keine Argumente gegen das Vorhandensein von Gottesfürchtigen vorzubringen und daher der lukanischen Darstellung durchaus Vertrauen entgegenzubringen.¹⁴⁵

Für eine nähere Bestimmung der vielseitigen Gruppe der Gottesfürchtigen kann Cohens siebenstufige Unterscheidung von Verhaltensmerkmalen fruchtbar gemacht werden, mit denen Heiden dem Judentum gegenüber Respekt und Faszination zeigen konnten:

A gentile can show respect or affection for Judaism in seven ways: by (1) admiring some aspect of Judaism; (2) acknowledging the power of the God of the Jews or incorporating him into the pantheon; (3) benefiting the Jews or being conspicuously friendly to Jews; (4) practicing some or many of the rituals of the Jews; (5) venerating the God of the Jews and denying or ignoring all other gods; (6) joining the Jewish state or community; (7) converting to Judaism and »becoming a Jew«.¹⁴⁶

Cohen selbst sieht die Bezeichnung »gottesfürchtig« als zutreffend für die ersten fünf Verhaltensweisen,¹⁴⁷ auch Gupta greift die Klassifizierung auf und wendet sie auf den 1Thess an. Er geht von Gottesfürchtigen der ersten vier Kategorien aus, bei denen jeweils von keinen Spannungen zu einer polytheistischen Lebenspraxis innerhalb der Polis auszugehen sei.¹⁴⁸ Das lässt sich zwar wunderbar mit 1Thess 1,9 verbinden, wirft jedoch die Frage nach der Motivation solcher Gottesfürchtiger für die Nähe zum Judentum und v. a. für den Übertritt zum christlichen Glauben auf. Lieu sieht eine primär soziale Motivation als Begründung, warum Heiden zu gottesfürchtigen Heiden werden. Kontakte zu Synagogen erschließen neue soziale Bindungen und bedeuten

¹⁴³ Vgl. Siegert, *Gottesfürchtige*, 147; Gupta, *Thessalonian Believers*, 96.

¹⁴⁴ Vgl. Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 166.

¹⁴⁵ So ließe sich dann von 1Thess 1,9 ausgehend besser begriffsunabhängig formulieren: Gottesfürchtige sind durch den Vers per se weder ein- noch ausgeschlossen; wohl aber exkludiert der Vers in Kombination mit den im Brief folgenden, für jüdische Ohren allzu selbstverständlichen Mahnungen neben Juden auch solche Personen, die bereits zuvor ein im umfassenden Sinne von jüdischer Theologie und Ethik bestimmtes Leben geführt haben.

¹⁴⁶ Cohen, *Beginnings*, 141, ausführlich 140–162.

¹⁴⁷ Vgl. Cohen, *Beginnings*, 171 (er übersetzt mit »venerators of God«).

¹⁴⁸ Vgl. Gupta, *Thessalonian Believers*, 96f.

letztlich eine Erweiterung des eigenen Netzwerks.¹⁴⁹ Bis zu diesem Punkt ist das ein nachvollziehbarer Gedankengang. Wenn aber Gottesfürchtige den jüdischen Gott aus sozialen Gründen in ihr Pantheon integrieren bzw. allgemeiner gesprochen die punktuelle Teilnahme am jüdischen Leben ohne Konsequenzen für das sonstige (kultisch-)pagane Leben bleibt, was macht das Christentum dann für sie attraktiv? Im 1Thess wird deutlich, dass die Annahme des Evangeliums – noch einmal mit Blumenthal gesprochen – mit »einem grundlegenden Existenzwechsel«¹⁵⁰ verbunden ist, dessen Folge gerade nicht in der Erweiterung des sozialen Netzes besteht, sondern umgekehrt in sozialer Entwurzelung, potentiell Isolation und sogar Anfeindungen. Weil das Bekenntnis zu Jesus Christus exklusiv ist, also die Teilnahme an anderen Kulturen ausschließt und weitreichende ethische Konsequenzen hat, ist der christliche Glaube für Gottesfürchtige, verglichen mit einer sozialverträglich-unverbindlichen Bindung an die Synagoge, aus sozialer Perspektive geradezu besonders unattraktiv.¹⁵¹

Das wiederum führt zur abschließenden Frage nach der »großen Anzahl« Gottesfürchtiger, die in Apg 17,4 genannt werden. Zunächst bilanzierend: Wenn generell von einem hohen historischen Wert der Apg auszugehen ist¹⁵² und die Analyse bis dato ergeben hat, dass 1Thess 1,9 und das Vorhandensein von Gottesfürchtigen in der thessalonischen Gemeinde in keinem grundsätzlichen Widerspruch stehen, dann ist davon auszugehen, dass ein Teil der jungen Gemeinde in der Tat Gottesfürchtige waren, die zuvor der Synagoge nahestanden.

Wie groß dieser Teil der Gemeinde zu veranschlagen ist, steht freilich auf einem anderen Blatt. Zwar klingt die lukanische Formulierung nach vielen Personen, führt aber weder zu einer sicheren Konkretisierung in Form von absoluten noch von relativen Zahlen. Grammatisch ist τῶν [. . .] σεβομένων Ἑλλήνων partitiver Genitiv zu πλήθος πολῶν,¹⁵³ also aus den gottesfürchtigen Griechen wird als Teil eine große Anzahl herausgegriffen. Ohne Kenntnis der Gesamtzahl der Gottesfürchtigen in Thessaloniki kann diese Angabe aber

¹⁴⁹ Vgl. Lieu, Jew, 39.

¹⁵⁰ Blumenthal, Adressaten, 99.

¹⁵¹ Weiß, Sozialgeschichtliche Aspekte, 54: »[I]n den ersten drei Jahrhunderten, also vor Konstantin, [war] das Sozialprestige der Christen durchweg miserabel«. Weiß weist an gleicher Stelle zwar darauf hin, dass sich trotzdem »ordo-Angehörige« dem Christentum angeschlossen hätten (und für Gottesfürchtige könnte man von Analogem ausgehen), aber das wäre dann *trotz* sozialer Gründe und nicht *aufgrund von* sozialen Gründen geschehen.

¹⁵² Siehe Exkurs in Abschnitt 5.2.3 auf Seite 200.

¹⁵³ Vgl. Haubeck/von Siebenthal, Schlüssel, 768f. bzw. zur Stelle Apg 17,4. Dort wird als Übersetzung der gesamten Konstruktion »eine große Anzahl von den gottesfürchtigen Griechen/Nichtjuden« (768) vorgeschlagen.

ebensogut zwei von drei bedeuten wie 200 von 300. Ohne Kenntnis der Gesamtgröße der christlichen Gemeinde kann – von welcher Zahl an Gottesfürchtigen auch immer ausgegangen wird – kein Anteil der Gottesfürchtigen an ebendieser Gesamtgemeinde abgeleitet werden. Und selbst wenn Lukas eine Referenz zum Missions(miss)erfolg in anderen Poleis herstellen wollte, könnte ohne Kenntnis der dortigen Zahlenverhältnisse wiederum keine belastbare Aussage zur Gemeindegröße und -zusammensetzung in Thessaloniki getroffen werden. Mit anderen Worten: Ob die Gottesfürchtigen einen zahlenmäßig signifikanten Teil der Gemeinde stellten, kann der lukanischen Schilderung nicht entnommen werden.¹⁵⁴ Vor dem Hintergrund der aus sozialer Sicht unattraktiven Annahme des von Paulus verkündigten Evangeliums ist dann aber eher von einer geringen Zahl an Gottesfürchtigen in der Gemeinde auszugehen, sofern diese – wie 1Thess 1,9 impliziert – zuvor polytheistisch gelebt haben.¹⁵⁵ Handelt es sich dagegen um solche Gottesfürchtige, die sich zuvor schon eng an der Synagoge orientierten und den Schritt »weg von den Götzen« damit quasi schon vollzogen hatten, läge ein Widerspruch zu 1Thess 1,9 vor. Auch in diesem Fall wäre von einer nur geringen Anzahl Gottesfürchtiger in der Gemeinde auszugehen.

Vollbürger und Frauen

Für eine weitere Profilierung der Gemeinde kann der Begriff *συμφυλέτης* ausgewertet werden, den Paulus in 2,14 verwendet. Er verweist hier in Analogie zu den von anderen Juden bedrängten Christusgläubigen in Judäa zunächst auf das städtische Umfeld, das die junge Gemeinde bedroht.¹⁵⁶

Vom Brocke führt dazu aus, dass ein *συμφυλέτης* nicht einfach ein »Landsmann, Stammesgenosse«¹⁵⁷ oder »Mitbewohner«¹⁵⁸ ohne nähere Qualifizierung ist, sondern der Begriff buchstäblich »Mit-Phylen-Bewohnern«¹⁵⁹ vorbehalten ist, d. h. Mitgliedern derselben Phyle¹⁶⁰ und somit ausschließlich

¹⁵⁴ Dies gilt natürlich umso mehr für die nochmals vagere Angabe *γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι* (Apg 17,4).

¹⁵⁵ Als Wurzel für einen heftigen Konflikt zwischen Paulus und Silvanus einerseits und den städtischen Juden andererseits, der zum vorzeitigen Abbruch des Missionsaufenthalts führte und möglicherweise den historischen Kern der Schilderung in Apg 17,5–9 bildet, kommt das Abwerben von Gottesfürchtigen und/oder vornehmen (möglicherweise ebenfalls gottesfürchtigen) Frauen durch Paulus durchaus infrage (siehe dazu Abschnitt 5.2 auf Seite 194). Dafür bedarf es aber keiner großen Anzahl dieses Personenkreises.

¹⁵⁶ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 161; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 53.173.

¹⁵⁷ So übereinstimmend Gemoll/Vretska, Gemoll; Bauer, s. v.

¹⁵⁸ Schreiber, Thessalonicher, 149.157f.

¹⁵⁹ Vom Brocke, Thessaloniki, 161.

¹⁶⁰ Zum Begriff allgemein siehe Smarczyk, Phyle, passim.

männlichen Vollbürgern der Stadt, keinen Sklaven, Freigelassenen und Fremden.¹⁶¹ Für Thessaloniki sind inschriftlich vier Phylen belegt, mehr sind denkbar aber nicht nachweisbar. Eine Phyle kann klassisch und mehr noch hellenistisch als gängige städtische Ordnungskategorie in administrativer wie auch kultischer Hinsicht gelten.¹⁶² Vom Brocke folgert daher für den 1Thess, dass die Gemeinde durch den Terminus *συμφυλέται* an die eigenen, innerstädtischen Phylen denkt und dass ihre männlichen Mitglieder als Bürger der Stadt selbst jeweils einer der Phylen angehören. Sowohl Bedränger als auch Bedrängte würden folglich einer Phyle entstammen und ließen sich kollektiv als *συμφυλέται* bezeichnen.¹⁶³

Trifft diese Rekonstruktion zu, wären daraus zwei Schlüsse zu ziehen: Erstens würde die Zugehörigkeit der Gemeindeglieder zu den städtischen Phylen bestätigen, dass es sich um Heiden handelt. Denn die Phylen sind zumindest teilweise nach Göttern benannt,¹⁶⁴ sodass eine Zugehörigkeit kaum ohne Partizipation an entsprechenden kultischen Handlungen denkbar ist – für Juden ist das auszuschließen.¹⁶⁵ Zweitens spräche das städtische Bürgerrecht dafür, dass dessen Inhaber – in diesem Fall die Gemeindeglieder – sozial keine schlechte, v. a. in administrativer Hinsicht sogar eine privilegierte Stellung innehatten.¹⁶⁶ Was im Umkehrschluss freilich nicht bedeuten müsste, dass alle Vollbürger automatisch als besonders reich oder einflussreich zu gelten hätten. Es wäre lediglich bemerkenswert, dass zumindest eine beträchtliche Anzahl der Christusgläubigen Vollbürger ihrer Stadt waren.¹⁶⁷

¹⁶¹ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 157f.162.

¹⁶² Vgl. insgesamt zu den Phylen in Thessaloniki vom Brocke, Thessaloniki, 155–161.

¹⁶³ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 161.165f.

¹⁶⁴ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 158f.

¹⁶⁵ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 164f. Für Juden ist darüber hinaus generell zu bezweifeln, ob sie überhaupt das städtische Bürgerrecht besaßen. Wäre das nicht der Fall (was wahrscheinlich ist, vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 162–165), könnten sie ohnehin keine *συμφυλέται* sein.

¹⁶⁶ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 165f.

¹⁶⁷ Als weiterer Schluss wird zumindest erwogen, dass die Bedrängnisse und Konflikte mit den *συμφυλέται* im kultischen Bereich anzusiedeln sind, weil erstens gerade hier die Spannung zwischen der Hinwendung zum einen Gott und der gewohnten kultischen Praxis der Phyle virulent werde sowie zweitens allgemeine soziale Bedrängnisse auch von Nicht-Phylenmitgliedern ausgehen könnten (vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 162; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 173f.). Wenn Phylen aber gleichermaßen administrativ, gesellschaftlich und kultisch zu denken sind, ist die Trennung von kultischem und allgemein sozial-gesellschaftlichem Bereich nur eine moderne und daher zeitgenössisch nicht angebracht. Zum zweiten Punkt ist zu erwägen, ob die Bedrängnisse von anderen Vollbürgern wegen deren sozialer Stellung schlicht besonders ins Gewicht fielen, ohne andere Bevölkerungsgruppen auszuschließen.

Ein bleibendes Problem bei der Einordnung des Terminus' συμφολέτης ist allerdings, dass er quasi nicht belegt ist.¹⁶⁸ Es gibt praktisch keine Parallelstellen, die die inhaltliche Füllung, die vom Brocke vornimmt, bestätigen könnten. Dies muss seine Ausführungen nicht nivellieren – der lokalgeschichtliche Ansatz liefert hier v. a. anhand der umfassenden Auswertung der epigraphischen Quellen aus Thessaloniki wichtige Erkenntnisse. Darüber hinaus sind bei der Interpretation des συμφολέτης-Begriffs und den Schlüssen, die daraus abgeleitet werden, aber auch weitere Faktoren zu berücksichtigen, die einer Deutung des Begriffs als Nachweis einer Gemeinde voller Vollbürger eher entgegenstehen. Diese Diskussion wird bei der Behandlung der Konfliktakteure in Thessaloniki noch einmal aufzunehmen sein, da sie an jener Stelle konstitutiv ist,¹⁶⁹ an dieser Stelle kann es vorgreifend bei der Einschätzung bleiben, dass aus dem Terminus συμφολέτης nicht allzu viel hinsichtlich der Zusammensetzung der Gemeinde abzuleiten ist.

Doch in jedem Fall ist auch hier auf die Nicht-Exklusivität dieser Rekonstruktion zu verweisen: Selbst wenn die Gemeinde überwiegend aus männlichen Bürgern der Stadt ohne jüdische Prägung bestünde, würde das andere Personengruppen in begrenzter Zahl nicht ausschließen. Das gälte für Juden ebenso wie für Sklaven, Freigelassene und Stadtbewohner ohne Bürgerrecht – und an dieser Stelle auch explizit für Frauen. Die Apg weiß von »nicht wenigen«, noch dazu vornehmen Frauen zu berichten. Aus dem 1Thess ist an dieser Stelle leider kaum Konkretes ersichtlich.¹⁷⁰ Ob eventuelle Ehefrauen der συμφολέται, die dann ggf. auch als vornehm gelten könnten, sich über ihre Männer auch mit dem Begriff identifizieren konnten, oder ob die in der Apg genannten Frauen mit den zuvor genannten Gottesfürchtigen in Verbindung zu bringen sind, darf zumindest vermutet werden, muss aber letztlich spekulativ bleiben. Zum Anteil von Frauen in der Gemeinde ist schlicht zu wenig bekannt, um hierzu eine begründete Aussage treffen zu können.

2.2.2.3 Hierarchie

In 1Thess 5,12 werden mit den κοπιῶντες, προϊστάμενοι und νοθετοῦντες drei Personengruppen innerhalb der Gemeinde genannt. Anlass ist die Aufforderung, sich dieser Personen bewusst zu sein und sie entsprechend hoch

¹⁶⁸ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 155: συμφολέτης ist Hapaxlegomenon im Neuen Testament und auch sonst fast ausschließlich im christlichen Kontext mit Bezug zu 1Thess 2,14 belegt.

¹⁶⁹ Siehe Abschnitt 3.3.1.1 auf Seite 107.

¹⁷⁰ Die durchgängige Brüderanrede schließt jedenfalls Frauen ebensowenig aus wie Kinder.

zu achten.¹⁷¹ Lassen diese Personengruppen Rückschlüsse auf die Gemeindestruktur zu?

Der primäre Fokus beim Gründungsaufenthalt wird für Paulus und sein Team nicht auf der Einrichtung einer bestimmten »Verfassung« für die Gemeinde gelegen haben. Da für die Mitglieder, die die Missionare für den Christusglauben gewinnen konnten, mehrheitlich kein jüdischer Hintergrund anzunehmen ist, hatte die Mission, was die Vorprägung der neuen Christen angeht, quasi bei Null anzusetzen und dürfte daher zunächst ganz auf die Missionare bzw. namentlich auf Paulus bezogen gewesen sein. Wie gesehen spiegelt der 1Thess die besondere Rolle der Missionare als Gewährsmänner der verkündeten Botschaft deutlich wider.¹⁷² Auch logistisch ist es nicht unplausibel, dass die Gemeinde in ihrem ganz frühen Bestehensstadium als Leitungsinstanz zunächst nur Paulus bzw. sein Team benötigte, weil die Mitgliederzahl noch überschaubar genug war. Dass der Missionsaufenthalt vorzeitig abgebrochen werden musste, legt zusätzlich nahe, dass Fragen zur Gemeindestruktur noch nicht geklärt waren. Paulus hätte diese wohl – eine hinreichende inhaltliche und quantitative Festigung der Gemeinde vorausgesetzt – wenn überhaupt vor einer geplanten Abreise thematisiert.

In diesem Sinne sind die in 5,12 genannten Funktionsträger kein Hinweis auf eine transpersonale, d. h. institutionalisierte Gemeindeordnung, sondern Abbild real-personaler bzw. rein funktionaler Verhältnisse.¹⁷³ Es gibt in der Gemeinde verhältnismäßig begüterte Personen (möglicherweise zugleich Inhaber des städtischen Bürgerrechts), die ihre Häuser für Zusammenkünfte öffnen und darin eventuell so etwas wie Vorsteher, προϊστάμενοι sind (möglicherweise zählt hierzu auch der in Apg 17,5.9 genannte Jason); andere zeichnen sich innergemeindlich durch ein besonderes (verkündigendes, karitatives oder pädagogisches) Engagement aus und können dementsprechend als κοπιῶντες oder νοθετοῦντες bezeichnet werden.¹⁷⁴ So könnten die Benennungen zustande kommen, ohne dass dafür bereits personenunabhängige Ämter institutionalisiert sind.¹⁷⁵

Trifft das zu, wäre hier ein Faktor für die schon benannte Instabilität der Gemeinde zu sehen: Sie hat (noch) keine etablierte innere Struktur. Das strukturgebende Element schlechthin – Paulus – ist abwesend. Kommt zu diesem

¹⁷¹ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 317.

¹⁷² Siehe Abschnitt 2.1.1.4 auf Seite 59.

¹⁷³ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 243f.

¹⁷⁴ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 318, 320.

¹⁷⁵ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 318f.

inneren noch ein äußeres Gefährdungsmoment durch Konflikte in der Stadt,¹⁷⁶ ist das schnelle paulinische Eingreifen durch Rücksendung des Timotheus und den 1Thess nur verständlich.

2.3 Kommunikationsmedium Brief

Die Formelemente besonders am Beginn und am Ende sowie v. a. die direkte Benennung als *ἐπιστολή* in 1Thess 5,27 lassen die Textgattung Brief unzweifelhaft erkennen. Die Wahl dieser Gattung ist naheliegend, angesichts der gegebenen Situation wohl auch ohne Alternative. Paulus kann nicht zurück in die Stadt, will die Kommunikation aber dennoch nicht abbrechen lassen – ein situationsbezogener Brief ist die Konsequenz.¹⁷⁷

Dessen Funktion entspricht dabei der grundsätzlichen und (soweit greifbar) ursprünglichsten Bestimmung des Briefes überhaupt: der einen Seite eines Dialogs.¹⁷⁸ Das abgebrochene »Gespräch« zwischen Paulus und der thessalonischen Gemeinde wird aufgrund physischer Distanz einseitig fortgeführt. Eine konkretere Bestimmung der Art des Briefes gelingt mit antiken Konventionen¹⁷⁹ kaum, da der 1Thess nicht einfach singular einem Briefftyp bzw. -charakter zuzuordnen ist.¹⁸⁰ Selbst der freundschaftlich vertraute, fürsorgliche Tonfall des Paulus, der auf einer Linie mit der allgemein engen Verwandtschaft von Brief und Freundschaft liegt,¹⁸¹ macht den 1Thess nicht pauschal zu einem »Freundschaftsbrief«. ¹⁸² Mangels passender antiker Kategorien wird den paulinischen, wie generell frühchristlichen Briefen daher der Status einer »Sonderentwicklung« mit »starke[n] Eigenart[en]«¹⁸³ zugestanden und als eigene Bezeichnung beispielsweise die Kategorie »Apostelbrief« geschaffen.¹⁸⁴

¹⁷⁶ Darauf deuten u. a. die der Gemeinde zusetzenden *συμφυλῆται* (1Thess 2,14) sowie die mehrfach genannte, noch zu behandelnde *θλίψις* hin (siehe Kapitel 3 auf Seite 95). Vgl. auch vom Brocke, Thessaloniki, 152.

¹⁷⁷ Vgl. Theobald, Kohärenz und Kontingenz, 5; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 55.

¹⁷⁸ Demetrios, *Eloc* 223: Ἀρτέμων μὲν οὖν ὁ τὰς Ἀριστοτέλους ἀναγράφας ἐπιστολάς φησιν, ὅτι δεῖ ἐν τῷ αὐτῷ τρόπῳ διάλογόν τε γράφειν καὶ ἐπιστολάς: εἶναι γὰρ τὴν ἐπιστολὴν οἷον τὸ ἔτερον μέρος τοῦ διαλόγου.

¹⁷⁹ Siehe zu einigen epistolographischen Grundlagen Abschnitt 1.3.2 auf Seite 32.

¹⁸⁰ Vgl. die wohl fälschlich mit den Namen Demetrios von Phaleron bzw. Libanios (oder Proklos) verknüpften *Τύποι ἐπιστολικοί* bzw. *Ἐπιστολμαῖοι χαρακτήρες*, die 21 bzw. 41 Briefftypen unterscheiden. Vgl. dazu auch Gerber, Kinder, 51f.

¹⁸¹ Vgl. Stowers, *Letter Writing*, 28–30.

¹⁸² Schoon-Janßen, *Use*, 189 (»friendship letter«). Zur Bedeutung dieser Art von Brief für die paulinischen Briefe vgl. Schnelle, 100 Jahre, 297f. Vgl. ferner Görgemanns/Zelzer, *Epistel*, Sp. 1162f.

¹⁸³ Görgemanns, *Epistolographie*, Sp. 1167.

¹⁸⁴ So beispielsweise bei Schnelle, 100 Jahre, 299.

Dieser Befund zeigt, dass von einem gewissen Grad an Innovation der Kommunikationsform auszugehen ist:¹⁸⁵ Paulus bedient sich, für die Empfänger erkennbar, formal des Mediums Brief, um die Kommunikation aufrecht erhalten zu können – so weit, so etabliert. Dass der Brief dann aber ungewöhnlich umfänglich ist,¹⁸⁶ dass er sich auf sehr persönliche Weise an eine ganze Gruppe wendet und dass er rückschauend-berichtende wie ermahnende Elemente in sich vereint, dürfte für die Thessalonicher etwas bis dato Unetabliertes gewesen sein und so auch auf formaler Ebene unterstrichen haben, was inhaltlich zu lesen ist: Die Situation ist eine besondere und erfordert als solche besondere Maßnahmen; konkret: Die Trennungssituation ist besonders schmerzlich für Paulus, weil der Bestand der Gemeinde bedroht ist – und um diesen zu sichern, wird eine der Situation angemessene, neue Form der Briefgestaltung erprobt.¹⁸⁷

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass bei aller Nachvollziehbarkeit der Wahl des Briefmediums zur Aufrechterhaltung der Kommunikation der Brief eine Notlösung ist. Weil Option A (die eigene Rückkehr) nicht möglich und Option B (die Sendung eines Mitarbeiters) nicht ausreichend ist, braucht es Option C: die briefliche Kommunikation über eine räumliche Distanz. Auf diese Weise wird der 1Thess als erster Brief des Paulus überhaupt plausibel, denn eine analoge Situation bzw. Notwendigkeit wie die in Thessaloniki bestand bis dato im paulinischen Missionswirken schlicht nicht. Erst hier wird Paulus zum Briefschreiber. Darauf, dass dieses Mittel bzw. Medium keineswegs genuin oder auch nur präferiert von Paulus genutzt wurde, deuten 2Kor 10,10 und v. a. die Apg hin: Während aus der Kommunikation mit den Korinthern zu folgern ist, dass das Verfassen überzeugender Briefe gegenüber »echter« Mission vor Ort nachrangig gewichtet wird, kennt oder berücksichtigt Lukas Paulus als Briefschreiber überhaupt nicht. In seiner Darstellung sind die Reisen, Reden

¹⁸⁵ Ein sogar sehr hohes Maß an Innovation und Kreativität sieht Köster, Experiment, passim, bes. 33f.44 im 1Thess als dem generell »first Christian piece of literature« (44). Für Köster entspringt dieses innovative Moment aber gerade nicht einer spezifischen (Problem-) Situation, sondern der Brief ist ein (erfolgreiches) Experiment, das Paulus »a powerful political weapon in this struggle to organize and sustain the churches he had founded« (33) an die Hand gibt.

¹⁸⁶ Vgl. Schnelle, 100 Jahre, 299; Gerber, Kinder, 56.

¹⁸⁷ Theobald, Kohärenz und Kontingenz, 5 attestiert Paulus »gleich beim ersten Versuch« einen gekonnten Umgang mit dem Medium Brief und die Entwicklung eines »eigenen ›Briefstil[s]‹«, weist aber auch auf die geltenden Briefkonventionen hin, auf die Paulus dabei aufbauen konnte (5f.). Auch Mell, Evangelium, 71–75 hebt das innovative Moment der brieflichen Fortführung der Evangeliumsverkündigung heraus (74f.) und interpretiert diese als Teil einer neuen, aus der veränderten Situation geborenen »Strategie der Zentrumsmission« (71).

und Wundertaten des Paulus die erzählenswerten Dinge, nicht Briefe. Diese scheinen sich, möglicherweise aufgrund positiver Erfahrungen mit dem 1Thess, für Paulus zwar als bewährtes Mittel zu etablieren, sind deswegen aber sicher nicht als *das* oder auch nur das primäre Missionsinstrument zu werten. Ein Brief bleibt eher ultima ratio, wenn andere, bessere missionarische Instrumente ausscheiden. Dies scheint nach der Rückkehr des Timotheus erstmals der Fall zu sein; die neuartige Herausforderung bedingt dann den neuartigen Lösungsansatz Brief.

Dieses innovative Moment unterstreicht für die Thessalonicher die Dringlichkeit der Situation und stellt ihnen auch formal Paulus' aufrichtige Sorge bzw. letztlich auch Wertschätzung vor Augen. Insofern liegt bereits in der Wahl des Mediums und in dessen Umfang einiges argumentatives Potential. Auch bei der heutigen Beschäftigung mit dem 1Thess ist der Innovationsgrad zu berücksichtigen, da ein retrospektiv zur Verfügung stehendes, ganzes paulinisches Corpus samt davon beeinflusster weiterer Briefe zu einem selbstverständlichen Denken und Arbeiten mit Gattungsbegriffen wie »Apostelbrief« führt, der an der zeitgenössischen Rezeption vorbeigeht.

2.4 Zusammenfassende Einordnung

Historisch zu rekonstruieren ist: Paulus schreibt im Beisein von und in Übereinstimmung mit seinen Mitarbeitern Silvanus und Timotheus im Jahr 50 n. Chr. von Korinth aus den 1Thess. Kurz zuvor ist letzterer aus Thessaloniki zu Paulus gekommen. Dieser kann, wie auch Silvanus, nicht selbst in die Stadt zurückkehren, nachdem er – wiederum kurz vorher – seinen Missionsaufenthalt vorzeitig beenden und aus der Stadt fliehen musste. Mittels eines langen, vielfältigen Briefes wird der Kontakt zu der jungen, zahlenmäßig überschaubaren und administrativ unselbstständigen Gemeinde gehalten und diese zu stärken versucht.

Während die konkrete Benennung von Ort und Jahr zusätzlicher Quellen bedarf, lässt sich der insgesamt kurze Abstand von Erstmission und Brief dagegen brieferhetorisch herausarbeiten, denn die betonte Sehnsucht und die gemeinsame Erinnerung, mit der Paulus besonders in den ersten drei Kapiteln regelrecht arbeitet, verliert ihr argumentatives Potential mindestens zu einem großen Teil, wenn keine tatsächlichen und zum Rezeptionszeitpunkt lebendigen Erinnerungen vorhanden sind.

So ergibt sich hinsichtlich der rhetorisch-pragmatischen Einbindung der Stellen, die für die historische Rekonstruktion relevant sind, dass diese nicht

zum Zweck eines Informierens dargeboten werden – verständlicherweise, da diese Informationen der Gemeinde bekannt sind –, sondern mehr implizit im Rahmen inhaltlich wie funktional anders gelagerter Briefpassagen. Im Fall der hinsichtlich einer v. a. temporalen und personalen Einordnung zentralen ersten drei Kapitel heißt das konkret: Es geht inhaltlich um das Wirken der Missionare, ihre Aufnahme durch die Thessalonicher und die enge Verbundenheit beider trotz Distanz; funktional um die Aufrechterhaltung der Verbindung zur Gemeinde bzw. letztlich um deren Stärkung.¹⁸⁸

Textpragmatisch wird das wesentlich durch gemeinsam erinnertes Wissen umgesetzt, das Missionare und Gemeinde teilen und – mittels der Tadellosigkeit der Missionare – die Botschaft als tadellos und gültig vergegenwärtigt. Diesem Gemeinschaftsgedanken ist auch die rhetorisch konsequente Pluralverwendung für das Missionsteam geschuldet, die pragmatisch völlig angemessen, angesichts der Rollen von Silvanus und Timotheus fast zwingend, ist – während sie die Klarheit bei der Frage nach dem historischen Autor (Paulus) aus heutiger Perspektive eher behindert. So kann aber der beim Gründungsaufenthalt bloss gebliebene Timotheus nachdrücklich aufgewertet werden, was gleichfalls wichtig für das Kommunikationsgeschehen ist, da er im Vorfeld des 1Thess zur wichtigen Interaktionsfigur wurde. Der 1Thess insgesamt schließlich reflektiert als Brief innovativer Art das Ringen des Paulus um »seine« gefährdete Gemeinde in einer schon formal für sie erkennbaren Form. Auch das zeugt von Wertschätzung, intensiviert die Verbindung und stärkt.

Ist als textpragmatisches Fazit die versuchte Festigung der Gemeinde in Thessaloniki (und darunter näherhin auch die Stärkung der Verbindung mit den Missionaren und die Bekräftigung des Evangeliums) zu ziehen, so zeigt das – als einleitende situative Bestimmung – eine junge, bedrängte Gemeinde, die von ihrem brieflich um sie kämpfenden Missionar getrennt ist. Von hier aus kann in den Blick genommen und vertieft werden, mit welchen Fragen, Anforderungen und Problemen die Gemeinde sich konkret konfrontiert sieht und wie Paulus diese brieflich bearbeitet.

¹⁸⁸ Vgl. Konradt, Gericht, 29f. Dabei sind selbstredend weitere Stellen, auch außerhalb der »Beziehungsarbeit« (Bickmann, Kommunikation, 265) der ersten drei Kapitel, relevant und mitbedacht, etwa bei der Frage nach den Adressaten.

3 Bedrängnisse im 1Thess und die soziale Desintegration der Christusgläubigen

Beim Versuch, die zeitgenössische Lage der im 1Thess bezeugenden Christusgläubigen mit Vokabular aus dem 1Thess zu beschreiben, führt kein Weg an der mehrfach genannten $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ vorbei. Insofern kann mittels der $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ eine erste Annäherung an die Gemeindeprobleme erfolgen.

3.1 Terminologische Annäherung: Bedrängnis und Konflikt

3.1.1 Arten von Bedrängnis im 1Thess

Formen von $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma/\theta\lambda\iota\beta\omega$ kommen im 1Thess an vier Stellen vor (1,6; 3,3.4.7). Alle Stellen sind im ersten Briefteil zu finden, in dem es – grob gesprochen – um Situation, Handeln und Beziehung der Missionare und der Gemeinde geht. Dementsprechend sind die von der Bedrängnis betroffenen Personen auch entweder die Gemeinde oder die Missionare oder beide gemeinsam. Bedrängnis ist, in welcher Form auch immer, prägend für die Kommunikation bzw. die daran beteiligten Parteien. Zwar ist die rein quantitative Erhebung von Wortvorkommen dafür höchstens ein (schwaches) Indiz,¹ die wichtige Rolle der Bedrängnis in der bzw. für die Kommunikationssituation des 1Thess wird aber, wie noch zu zeigen sein wird, von weiteren Passagen impliziert, sodass sich besonders für die ersten drei Kapitel Problemfelder ergeben, die unmittelbar

¹ Ein Indiz aber allemal, v. a. da die vier Vorkommen auf die drei einschlägigen Kapitel konzentriert sind. Vgl. zur begrenzten Aussagekraft der reinen Quantität Anmerkung 33 auf Seite 57. Die Zahlen seien hier dennoch genannt: Von den 55 $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma/\theta\lambda\iota\beta\omega$ -Vorkommen (45-mal als Nomen, 10-mal als Verb) im Neuen Testament entfallen neben den vier im 1Thess weitere vier auf den 2Thess. Vergleichbar viele Vorkommen bieten Mk (vier), Mt, Apg, Röm und Offb (jeweils fünf), die aber allesamt wesentlich mehr Text haben als der 1Thess. Herauszuheben ist der 2Kor mit zwölf Nennungen. Die Vorkommen im 2Thess lassen sich mit dessen Abhängigkeit vom 1Thess erklären, sodass statistisch besonders 1Thess und 2Kor als relevant erscheinen.

mit der Bedrängnis zusammenhängen und deren briefliche Thematisierung erklären.

Die erste Nennung – δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ (1,6) – ist auf die Gemeinde bezogen und macht am Anfang des Briefes deutlich, dass die Annahme des Evangeliums durch die Thessalonicher gleichsam von Anfang an mit großer Bedrängnis verbunden war.² Denn mittels des Partizips Aorist δεξάμενοι, genauer dessen punktuellen Aspekts, wird der Fokus auf die Aufnahme des Wortes gelegt, d. h. auf den Beginn des Glaubens der Thessalonicher.³ Dieser Beginn ist unmittelbar mit großer Bedrängnis verknüpft.⁴ Konkreter hinsichtlich des Inhalts der θλίψις wird Paulus an dieser Stelle nicht.⁵ Das mag nachvollziehbarerweise daran liegen, dass die Thessalonicher das Bedrängtsein ganz konkret erfahren (müssen), daher nur zu gut kennen und von sich aus inhaltlich füllen können. Alternativ – oder ergänzend – kann man vermuten, dass Paulus vielleicht schlicht kein besonderes Gewicht auf die Bedrängnis im Detail legen möchte. Betont wird lediglich, dass es sich um eine große Bedrängnis (ἐν θλίψει πολλῇ) handelt, die dann aber ohne weitere Ausführungen direkt mit der Freude kontrastiert wird.

Aufschlussreich ist an dieser Stelle aber der Kontext, d. h. was die bedrängt-freudige Annahme des Evangeliums aus den Thessalonichern macht: Sie werden dadurch einerseits zu Nachahmern der Missionare und des Kyrios⁶ und andererseits zu Vorbildern für weitere Christusgläubige. Die Bedrängnis verbindet hier in mehrere Richtungen verschiedene Personen(-gruppen) miteinander und trägt auf diese Weise eine gemeinschaftsstiftende Dimension.⁷

Die weiteren Vorkommen der θλίψις zeigen, dass diese nicht nur die Annahme des Evangeliums kennzeichnet und damit kein einmaliges Phänomen bleibt,

² Vgl. Still, Conflict, 208.

³ Vgl. von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 73.

⁴ Eine bestimmte Sinnrichtung des Partizips wird dagegen nicht nahegelegt, zumindest steht kein entsprechendes Signalwort. Denkbar wären ein temporales, kausales oder modales Verständnis, möglicherweise auch eine Kombination aus mehrerem: Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 110, der einen temporalen und kausalen Sinn herausarbeitet, während von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 73 keine temporale Beziehung zum Vollverb ausmacht, sondern lediglich das Vollendete des Vorgangs der Annahme.

⁵ Die Frage einer konkreten inhaltlichen Füllung des Begriffs stellt sich, da ein wörtliches Verständnis als »Drücken«, »Prellen«, »Quetschen« o. ä. hier und generell für den neutestamentlichen Gebrauch ausscheidet. Mit Kremer, θλίψις, 375f. ist festzustellen, dass θλίψις im Neuen Testament stets in übertragener Bedeutung gebraucht wird. Mit Still, Conflict, 209–211 ist darüber hinaus zu konstatieren, dass die θλίψις im 1Thess nicht (nur) als innere Bedrängnis auf psychologischer Ebene aufzufassen ist.

⁶ Zumindest, wenn das Partizip δεξάμενοι nicht ausschließlich temporal, sondern zumindest auch kausal und/oder modal verstanden werden darf.

⁷ Siehe dazu unten Abschnitt 3.3.2.1 auf Seite 124.

sondern als etwas Dauerhaftes zu verstehen ist – und daher auch thematisch Eingang in den Brief gefunden hat. Sie zeigt sich als ein scheinbar trauriger, problematischer Normalzustand für die Christen.⁸ Beim nächsten Vorkommen (τὸ μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις, 3,3) deutet die Verwendung des Plurals und mehr noch die des Demonstrativpronomens darauf hin, dass bei den Bedrängnissen an konkrete, den Thessalonichern bekannte Gegebenheiten zu denken ist.⁹ Insofern gibt es auch hier keine paulinische Erläuterung und folglich ein exegetisches Problem, nämlich die Frage, wessen Bedrängnisse hier im Blick sind: die der Thessalonicher oder die der Missionare. Dass Paulus an dieser Stelle *expressis verbis* angibt, dass es um eine Stärkung der Erstgenannten geht (τὸ μηδένα σαίνεσθαι, 3,3), spricht intuitiv dafür, hier auch deren Bedrängnisse aufgerufen zu sehen.¹⁰ Die Möglichkeit, dass die Thessalonicher durch ihnen bekannte Bedrängnisse der Missionare angefochten sind, ist aber ebenso denkbar und wird kontextuell sogar nahegelegt: Nicht nur betont Paulus im Folgevers die eigene Bereitschaft bzw. sogar den Willen, Bedrängnisse hinzunehmen, sondern er hat auch von diesen Bedrängnissen berichtet. In 2,2 blickt er auf Misshandlungen in Philippi zurück, laut 2,15f. hindern ihn Juden an der Mission und laut 2,18 der Satan an der Rückkehr nach Thessaloniki.¹¹ Dass aber auch die Thessalonicher bedrängt sind, wurde bereits in 1,6 und darüber hinaus in 2,14 deutlich – dort auch hinreichend konkret durch die Information, dass die Thessalonicher ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφορητῶν zu leiden haben. Da die Bedrängnisse in 3,3 im Plural stehen, spricht nichts dagegen, statt einer »Entweder-Oder«-Entscheidung ein inklusives »Und« zu setzen: ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις sind Gemeinde und Missionare (einmal mehr) verbunden, weil gemeinschaftlich davon betroffen.¹²

⁸ Vgl. Best, *Thessalonians*, 135.

⁹ Vgl. Holtz, *Thessalonicher*, 127.

¹⁰ So z. B. Morris, *Thessalonians*, 96–97; Schreiber, *Thessalonicher*, 186.

¹¹ Vor diesem Hintergrund votieren von Dobschütz, *Thessalonicher-Briefe*, 134f. und Holtz, *Thessalonicher*, 127–128 dafür, dass die Bedrängnisse einzig diejenigen der Missionare bezeichnen.

¹² So auch Reinmuth, *Brief*, 133; Best, *Thessalonians*, 135. Die erste Person Plural in 1Thess 3,3f., die von von Dobschütz, *Thessalonicher-Briefe*, 134 und Holtz, *Thessalonicher*, 128 für allein paulinische Bedrängnisse geltend gemacht wird, ließe sich zwar im Kontext der in 3,1–5 zweifach zutage tretenden singular-paulinischen Autorschaft des 1Thess exklusiv auf Paulus beziehen (vgl. dazu Abschnitt 2.2.1 auf Seite 66), aber das schließt die Thessalonicher als gleichsam Bedrängte nicht aus. Natürlich spricht Paulus hier von sich (bzw. seiner Aufgabe und seiner Bereitschaft). »Diese Bedrängnisse« inkludieren aber ebenso die der Thessalonicher. Zumindest wäre andernfalls fraglich, inwieweit die Sendung des Timotheus hier Abhilfe schaffen könnte, da diese die paulinischen Bedrängnisse ja nicht entschärft: Paulus kann ganz offensichtlich weiterhin nicht selbst

Die von Paulus befürchtete Folge der Bedrängnisse für die Gemeinde kann ein »Schwanken« (im Glauben) sein, das hier am plausibelsten im Sinne von »bewegt, erschüttert werden«¹³ zu verstehen ist. Um dem entgegenzuwirken – so der Vers zuvor – ist eine Festigung bzw. Ermutigung in Bezug auf ebenden Glauben nötig, weshalb Timotheus nach Thessaloniki geschickt wird. Wäre ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα (3,3) auf diese Festigung bezogen, also ausgesagt, dass die Missionare dazu da bzw. eingesetzt sind, stärkend und ermutigend an der Gemeinde zu wirken, wären hier exklusiv die Missionare im Blick und es wäre zu erwägen, ob dementsprechend die nächste Nennung von Bedrängnis (ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, 3,4) gleichfalls als nur auf die Missionare bezogen zu verstehen ist.¹⁴ Ausgesagt wäre dann, dass die Missionare ob ihrer eigenen Bereitschaft zur und Bewährung in der Bedrängnis dazu fähig sind, die Gemeinde in deren Bedrängnis wirkungsvoll stärken zu können.

Die syntaktische Zuordnung von εἰς τοῦτο κείμεθα ist an dieser Stelle aber nicht eindeutig bzw. ist die Variante, es auf μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις zu beziehen, buchstäblich näherliegend. Es ginge dann um eine Bestimmung dazu, sich trotz der Bedrängnisse nicht im Glauben erschüttern zu lassen – und diese Bestimmung lässt sich gleichermaßen auf Missionare und Gemeinde beziehen, da beide bedrängt sind.¹⁵ Sodann ist es aber auch naheliegend, die Leidensbereitschaft in 3,4 (μέλλομεν θλίβεσθαι) ebenfalls kollektiv auf Missionare *und* Gemeinde zu beziehen.¹⁶ Beide sind bedrängt, beide sind, da bereits die Annahme des Evangeliums mit Bedrängnis verbunden war (1,6), gewissermaßen dazu bestimmt, mit Bedrängnis in Berührung zu kommen, sich davon aber nicht vom Glauben abbringen zu lassen, und so sind auch beide gewillt und vorbereitet zu leiden – so wie es die Missionare zuvor schon gesagt haben (προελεγόμεν ὑμῖν) und wie es dann auch tatsächlich eingetreten ist (καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε, 3,4).¹⁷ θλίβεσθαι bezeichnet somit sowohl diejenigen θλίψεις aus 3,3, die auf die Missionare, namentlich Paulus, bezogen sind, als auch diejenigen, die die Gemeinde betreffen. Das kollektive »Und« ist beibehalten und die Verbundenheit im Leiden fortgeführt.¹⁸

zurück nach Thessaloniki kommen, die Behinderung seiner Mission seitens einiger Juden bzw. durch den Satan hat somit nach wie vor Bestand.

¹³ Von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 133.

¹⁴ So Holtz, Thessalonicher, 127f.

¹⁵ So Schreiber, Thessalonicher, 186f.; Best, Thessalonians, 135f.

¹⁶ Vgl. Best, Thessalonians, 136; Schreiber, Thessalonicher, 186f.

¹⁷ θλίβεσθαι in 3,4 auch auf die Gemeinde zu beziehen, ist angesichts der geteilten Bedrängnis sogar unabhängig von der syntaktischen Zuordnung von εἰς τοῦτο κείμεθα exklusiv zu den Missionaren oder kollektiv zu Missionaren und Gemeinde nicht nur möglich, sondern angeraten.

¹⁸ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 186f.

Die Einbindung der $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ in 3,7 erfolgt – ähnlich wie in 1,6 – im Singular, zusammen mit einem zweiten, verstärkenden Element ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\iota\eta$) und in Kontrast zu einer betont getrösteten und freudigen Haltung. Anders als in 1,6 ist sie hier aber auf die Missionare bezogen: Paulus ist nach eigenem Bekunden nach der Rückkehr des Timotheus und dank der guten Nachrichten, die dieser aus Thessaloniki gebracht hat, erleichtert und froh; »all unsere Not und Bedrängnis« tritt dagegen in den Hintergrund, denn der (Christus-)Glaube der Thessalonicher besteht weiterhin. Im Kontrast dazu scheinen Bedrängnis und Not des Paulus konkret in Unwissenheit und Zweifel in Bezug auf ebendiesen Glauben bestanden zu haben.¹⁹ Noch stärker als in 1,6 ist hier aber der Fokus deutlich auf das Getröstetsein und die Freude gelegt.

Trotz einer insgesamt bleibenden Un(ter)bestimmtheit der $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$, lässt sich eine vorsichtige inhaltliche Konkretisierung vornehmen, die zwei Sinnrichtungen zeigt: Erstens kann Bedrängnis infolge fehlender Informationen aufkommen, die zu Unsicherheit führen können und die letztlich eine Art Kommunikationsdefizit darstellen, dem eben durch Kommunikation – ob persönlich oder brieflich – Abhilfe geschaffen werden kann.²⁰ Zweitens kann Bedrängnis aufgrund äußerer Opposition entstehen, die dezidiert gegen den Christusglauben bzw. dessen Anhänger und Verkündigung gerichtet ist. Als Urheber solcher Opposition kommen im 1Thess anhand der hier zurate gezogenen Textbelege Bewohner Thessalonikis, Bewohner Philippis und Juden an verschiedenen Orten zur Sprache. Die von diesen ausgehenden bedrängenden Handlungen betreffen Gemeinde und Missionare gleichermaßen und können als Konflikte interpretiert werden. Die Bedrängnis der Christusgläubigen konkretisiert sich demnach zum Teil in Form von Konflikten, die als direkte Folge einer christlichen Existenz aufkommen können.

Einen Beleg für die grundsätzliche Plausibilität dieser beiden Konkretisierungen der $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ liefert 2Kor 7,5–7: Hier wird $\theta\lambda\iota\beta\omega$ (als Partizip) doppelt bestimmt als $\acute{\epsilon}\xi\omega\theta\epsilon\nu \mu\acute{\alpha}\chi\alpha\iota$ einerseits und $\acute{\epsilon}\sigma\omega\theta\epsilon\nu \phi\acute{o}\beta\omicron\iota$ andererseits (7,5). Äußere Kämpfe bzw. Konflikte und innere Ängste gehen Hand in Hand und führen jeweils zu Bedrängnis. Auch hier wird der Bedrängnis zumindest in

¹⁹ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 210. Anders Fee, Thessalonians, 124, der ein paulinisches Bedrängtsein in Korinth zum Zeitpunkt der Briefabfassung als Grund der Nennung sieht. Wiederum anders Holtz, Thessalonicher, 134, der die Formulierung »Not und Bedrängnis« hier für eine »Redeweise« ohne Bezug zu konkreten Ereignissen hält.

²⁰ Neben dem zum Zeitpunkt des Briefes bereits erfolgten Besuch des Timotheus in Thessaloniki fällt innerhalb des 1Thess v. a. die Unklarheit über das eschatologische Schicksal der Entschlafenen (4,13) unter diese Kategorie von Bedrängnis. Siehe dazu Kapitel 6 auf Seite 225.

Teilen dadurch abgeholfen, dass Gemeinschaft hergestellt wird, in diesem Fall durch die Ankunft des Titus.

3.1.2 Konflikthinweise im 1Thess

Wie gesehen enthalten nicht nur Teile der θλιψις-Stellen im 1Thess Hinweise auf Konflikte. So blickt Paulus in 2,2 auf seine vorherige Missionsstation Philippi zurück, wo er und sein Team unter Misshandlungen zu leiden hatten (προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις) – ein äußerer, ganz handfest zu verstehender Konflikt scheint hier ob dieser Wortwahl evident.²¹ Noch im selben Vers wird in betonter Endstellung hervorgehoben, dass auch die Evangeliumsverkündigung in Thessaloniki ἐν πολλῶ ἀγῶνι erfolgte, was auf eine ebenfalls von außen herangetragene, physische Konfliktdimension hindeuten kann.²² Eine Form von Konflikt ist hinreichend deutlich in 2,14 erkennbar, wenn Paulus als Urheber des Leidens der Thessalonicher deren συμφολέται nennt, Menschen aus der Stadt selbst.²³ Als Vergleichsobjekt sind an dieser Stelle schließlich Christusgläubige in Judäa aufgerufen, die ebenfalls in ihrem bzw. durch ihr unmittelbares personales Umfeld zu leiden haben, in diesem Fall andere Juden. Und Juden sind es schließlich auch, die die Polemik in 2,15f. als Konfliktgegner des Paulus erkennbar werden lässt,²⁴ bevor in 2,18 der Satan aufgerufen wird.

²¹ Wenngleich auch hier keine Sicherheit hinsichtlich der genauen Gestalt der Misshandlungen bzw. des Konflikts besteht. Während im 1Thess – einmal mehr aufgrund des schon vorhandenen Wissens der Thessalonicher – keine inhaltliche Konkretisierung erfolgt, bietet Apg 16,11–40, besonders 19–24 zwar illustrative Details, deren Historizität aber eigens zu bewerten wäre und sich so oder so nicht mit der Erzählung der Missionare in Thessaloniki beim Gründungsaufenthalt decken muss. Was genau die Missionare über ihre Zeit in Philippi erzählt haben, muss unbekannt bleiben. Zumindest aber liegt aus heutiger Perspektive in der lukanischen Schilderung eine hinreichend konkrete Leidensgeschichte vor, die den physischen, von einer konkreten Gegenpartei (oder Parteien) ausgehenden Konfliktcharakter des Leidens und der Misshandlungen gut vor Augen führt.

²² Zwar geht Malherbe, *Thessalonians*, 137f. primär von einer inneren Dimension des Agons aus, was »external oppositon« (138) aber nicht ausschließt. Still, *Conflict*, 128–130 argumentiert für eine dezidiert auf Thessaloniki bezogene Konfliktsituation. Ravasz, *Aspekte der Seelsorge*, 91 sieht die Möglichkeit sowohl einer äußeren als auch inneren Dimension der Bedrängnisse und wählt als Übersetzung entsprechend die offene Variante »unter viel Kampf«.

²³ Siehe dazu unten Abschnitt 3.3.1.1 auf Seite 107.

²⁴ Siehe Kapitel 5 auf Seite 193 bzw. darin v. a. Abschnitt 5.3.2.2 auf Seite 214. Hinweise auf einen direkten Konflikt der Missionare mit der paganen Einwohnerschaft Thessalonikis sind dagegen nicht ausfindig zu machen. Zusätzlich spricht das Fehlen von Polemik in 1Thess 2,1–12 in der Tendenz gegen einen solchen Konflikt, wenn – wie anzunehmen ist – die in diesem Briefabschnitt gegen die Missionare vorgebrachten Vorwürfe seitens ebendieser paganen Einwohnerschaft erhoben wurden (Abschnitt 4.1.5 auf Seite 171).

Bei seinen Ausführungen zu Zeiträumen und Fristen in Bezug auf die Parusie in 5,1–11 arbeitet Paulus auf terminologischer Ebene mit Waffenmetaphorik (V. 8) und einem stark dualistischen Denken: Die Christen werden mit dem Tag, dem Licht und mit Rettung assoziiert, die Nichtchristen entsprechend mit Nacht, Dunkelheit und Verderben. Besonders die literarische Verwendung von Kampfterminologie würde sich gut in einen konflikthaftern Kontext einfügen und mit der dauerhaft auf »Friede und Sicherheit« vertrauenden Haltung der städtischen Nichtchristen (V. 3) läge auch ein Widerspruch zur gemeindeinternen Parusieerwartung vor, der potentiell zum Anlass für einen Konflikt zwischen der Gemeinde und ihrem innerstädtischen Umfeld werden könnte.²⁵ Ein solcher Konflikt ist an dieser Stelle möglich bzw. sogar wahrscheinlich, wenn auch nicht eindeutig aus dem Brief zu verifizieren.

Die vorangehende Passage zur Frage nach den Entschlafenen (4,13–18) scheint nicht Antwort auf einen innergemeindlichen Konflikt zu sein, sondern von Unsicherheit herzurühren. Zumindest ist hier keine wirkliche Gegenposition erkennbar, die Alternative oder Kritikobjekt der paulinischen Ausführungen sein könnte. Und auch die Handlungsanweisungen zum gegenseitigen Umgang untereinander (5,12–15) sowie der Hinweis auf »Mängel« (3,10) sind zu unspezifisch, um hier auf Konflikte schließen zu können.²⁶ Zumal andere Stellen im Brief für die Bereiche innergemeindlicher Zusammenhalt (4,9f.) sowie Beziehung zwischen Gemeinde und Missionaren (2,7f.11) gerade das Gegenteil von Konflikten, nämlich ausgesprochen gute Verhältnisse erkennen lassen.

3.1.3 Zwischenfazit: Bedrängnis in Form von Konflikt(en)

Die inhaltliche Konkretisierung der $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ im 1Thess erweist sich insgesamt als Herausforderung, da die im Hintergrund stehenden Konstellationen, auf die mit der Rede von Bedrängnis jeweils verwiesen wird, oft unterbestimmt bleiben.²⁷ Die Fragestellung, was alles zur Bedrängnis der Gemeinde beigetragen hat, ist demnach für die weiteren Situationsanalysen im Blick zu behalten.

Der obige Textbefund lässt als eine Spur der Konkretisierung der Bedrängnis aber zumindest zwei verschiedene Konflikte erkennen – oder besser: zwei verschiedene personale Konstellationen, zwischen denen Konflikte ausgetragen

²⁵ Siehe dazu auch Abschnitt 3.3.1.2 auf Seite 114 und v. a. Kapitel 7 auf Seite 261.

²⁶ Zu diesem Urteil kommt auch Best, Thessalonians, 22, der hierfür 1Thess 2,1–12 auswertet (16–22).

²⁷ Vgl. Bickmann, Kommunikation, 238, die im Hinblick speziell auf die in 1Thess 3,3 genannten Bedrängnisse von »eine[r] deutliche[n] Leerstelle« spricht: Klar sei, dass es sie gibt, unklar dagegen, worin sie bestehen.

werden. Das erste ist dasjenige der christusgläubigen Thessalonicher »gegen« ihr städtisches, nichtchristliches Umfeld (v. a. 2,14; ggf. auch 5,1–11); das zweite dasjenige der Missionare »gegen« thessalonische Juden (v. a. 2,15f.). Das Leiden der Christusgläubigen in Judäa unter ihrem eigenen (jüdischen) Umfeld (2,14) ist rhetorisch demjenigen der Thessalonicher zuzuordnen und daher nicht eigens zu behandeln. Das dem Missionsaufenthalt in Thessaloniki vorangegangene Leiden der Missionare in Philippi (2,2) dient deren Selbstdarstellung, betrifft darüber hinaus aber die Christusgläubigen in Thessaloniki nicht näherhin und muss daher im Rahmen dieser Arbeit gleichfalls nicht weiter behandelt werden. Innergemeindliche Konflikte sowie Spannungen zwischen Gemeinde und Paulus bzw. seinem Missionsteam sind nicht zu belegen – zumindest spricht mehr dagegen als dafür.

3.2 Definitorische Annäherung: Konflikttheorie(n)

Wurde für die bisherigen Befunde die Textoberfläche dahingehend ausgewertet, ob die behandelten Stellen in Form von Einzelwörtern oder kurzen Textelementen Bedrängnis und Konflikt auf (inter-)personaler Ebene implizierten, bedarf es nun einer weitergehenden Profilierung der jeweiligen Konfliktsituation(en), um darauf aufbauend Argumentationsstrategien im Umgang mit den Konflikten herausarbeiten zu können. Für eine solche Profilierung bietet sich methodisch die Arbeit mit Erkenntnissen aus der Konfliktforschung bzw. -theorie an, soweit sie im Hinblick auf den 1Thess sinnvoll anwendbar sind.

3.2.1 Die Ansätze Galtungs und Stills

Todd Still hat sich in seiner 1999 publizierten Studie *Conflict at Thessalonica* eingehend und unter Rückgriff auf sozialwissenschaftliche Theorien mit den Konflikten rund um die paulinische Mission in Thessaloniki beschäftigt. Besonders die sorgfältige Unterscheidung der verschieden gelagerten Konflikte der Missionare einer- und der Thessalonicher andererseits sowie die ausführliche Behandlung der möglichen Gründe für die Konflikte zeichnen Stills Studie aus.

In seinen theoretischen Kapiteln unterscheidet und definiert er »deviance« und »conflict«, um die Auseinandersetzungen und Schwierigkeiten der neu gegründeten Gemeinde in ihrem städtischen Umfeld sowie diejenigen der Apostel als Konflikte zwischen sozialen Gruppen zu behandeln. Ein Konflikt ist gemäß Still eine strittige Gruppeninteraktion um als inkompatibel erachtete

Haltungen oder Handlungen;²⁸ Abweichung liegt vor, wenn in der Wahrnehmung einer Gruppe die Haltungen und Handlungen einer anderer Gruppe von etablierten Konventionen differieren und also diese Konventionen verletzt werden.²⁹ Da nach Stills Definitionen der Konflikt die Abweichung de facto mit einschließt und da im hiesigen Kontext auch nur solche Abweichungen von Interesse wären, die nicht bei der bloßen Feststellung von Differenz bleiben, sondern eine entsprechende, gegen die andere Partei bzw. deren Haltungen oder Handlungen gerichtete Aktion nach sich ziehen,³⁰ beschränke ich mich nachfolgend auf Konflikte.

Eine allgemein anerkannte Konfliktdefinition liegt in der einschlägigen Forschung bzw. den Sozialwissenschaften insgesamt nicht vor – obwohl das Phänomen allgegenwärtig ist.³¹ Stattdessen gibt es eine Vielzahl sich gegenüberstehender Modelle und Theorien.³² Ein von Still nicht verwendeter theoretischer Ansatz, der aber in der Friedens- und Konfliktforschung einigermaßen breit rezipiert wird,³³ ist derjenige des norwegischen Friedensforschers Johan Galtung. Mit dem Stichwort »Frieden« ist paradoxerweise allerdings ein weiteres Problem bzw. eine Grenze der Bemühungen um ein adäquates Konfliktverständnis im Kontext des 1Thess gesetzt: Denn während der theoretische Diskurs um Konflikte letztlich auf einen angemessenen Umgang damit zielt, auf deren geregelte Austragung,³⁴ perspektivisch deren Lösung und – etwas plakativ ausgedrückt – die Herstellung von Frieden,³⁵ ist diese übergeordnete

²⁸ Still, Conflict, 115f.: »[D]isputatious social interaction between groups which results from the the fact that the behaviors and beliefs of one or more members of one group are deemed incompatible with the behaviors and beliefs of one or more members of another group.« (Zitat im Original kursiv). Konflikte werden bei Still durchgängig exklusiv als soziale Gruppenkonflikte aufgefasst.

²⁹ Still, Conflict, 99: »Deviance, then, is any behavior of belief that is perceived by a particular social group as a violation of their given norms or conventions« (Zitat im Original kursiv).

³⁰ Siehe Konfliktdefinition unten (Abschnitt 3.2.2 auf Seite 106).

³¹ Vgl. Werkner, Friedensforschung, 70, die trotz Omnipräsenz diagnostiziert, dass »der Konfliktbegriff zu den umstrittensten seines Fachs [gehört]«, sowie Imbusch, Konflikttheorien, 173: »Eine umfassende Theorie sozialer Konflikte gibt es jedoch nach wie vor nicht«. Als Begründung dafür lässt sich u. a. auf die jeweiligen Nachteile eines zu eng oder zu weit gefassten Konfliktbegriffs verweisen (Imbusch, Konflikttheorien, 149f.) sowie darauf, dass die dezidierte Friedens- und Konfliktforschung ein vergleichsweise junges Forschungsfeld ist.

³² Für eine detaillierte Übersicht vgl. Imbusch, Konflikttheorien, passim.

³³ Vgl. etwa Baros, Konfliktbegriff, 209; Werkner, Friedensforschung, 18–23, 72f.; im eher populärwissenschaftlichen Bereich z. B. Schrader, Was ist ein Konflikt?

³⁴ Vgl. Werkner, Friedensforschung, 75.

³⁵ Das bedeutet allerdings nicht, dass Konflikte als per se negativ wahrgenommen werden. Zwar werden Konflikte im Rahmen bestimmter Gesellschaftstheorien als rein pathologisch und/oder dysfunktional eingestuft, andere Deutungen, die gerade in liberal(er)en

Zielrichtung der Konflikt- und Friedensforschung für die Situation in Thessaloniki überhaupt nicht relevant, da dort bzw. für Paulus' Argumentation im 1Thess nicht die Lösung der Konflikte und ein friedliches Zusammenleben in der Stadt per se im Mittelpunkt stehen, sondern die Stärkung der jungen Gemeinde.³⁶ Die Konflikte sind in diesem Kontext zwar ein zu bearbeitendes Problem, insofern sie ein existenzgefährdendes Moment für die Gemeinde darstellen, das Anliegen des Briefes ist es aber, die Festigung der Gemeinde *trotz* bestehender Konflikte und *in diesen stehend* zu erreichen – und damit nicht deren Lösung. Moderne Konflikttheorie ist folglich nur bedingt anwendbar, kann aber gleichwohl unentbehrliche Deskriptions- und Analysetools liefern.

Bei Galtung ist hier zuvorderst das sogenannte Konfliktdreieck zu nennen.³⁷ Hierin sind die drei Charakteristika »[v]ersteckte Annahmen (Erkenntnisse)

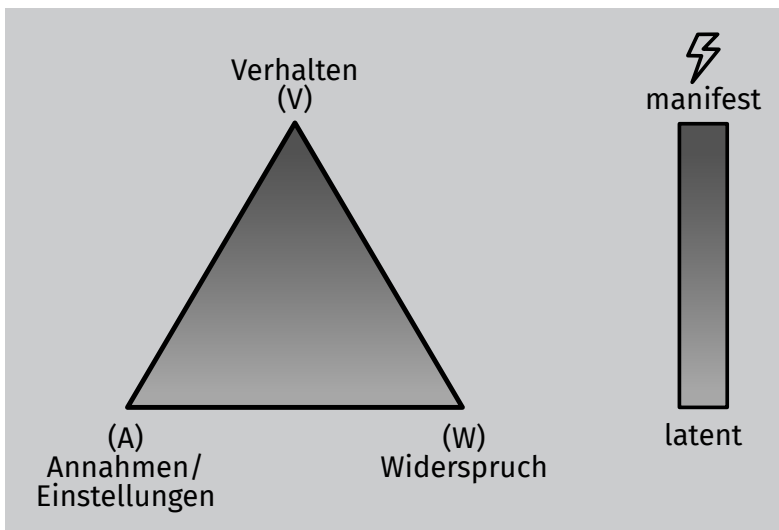


Abbildung 1: Das Konfliktdreieck nach Galtung

und Einstellungen (Gefühle)«³⁸ (A), der Widerspruch in Bezug auf ein gewünschtes Ziel (W; der eigentliche Kern des Konflikts) sowie ein bestimmtes

Gesellschaften vorherrschen, sehen dagegen primär das positive Potential von Konflikten, z. B. für gesellschaftliche Veränderungen (vgl. Bonacker/Imbusch, *Begriffe*, 76f.; Werkner, *Friedensforschung*, 74).

³⁶ Damit ist freilich nicht ausgesagt, dass Paulus bewusst Konflikte in Kauf nehmen, schüren oder anzetteln würde. In 1Thess 3,12; 4,12; 5,15 wird jeweils deutlich, dass für Paulus ein gutes Miteinander der Christusgläubigen und der Nichtchristen in ihrem Umfeld erwünscht ist. Siehe dazu auch Abschnitt 9.5 auf Seite 311.

³⁷ Siehe Abbildung 1.

³⁸ Galtung, *Frieden*, 135.

Verhalten (V) enthalten, von denen die Annahmen und der Widerspruch latent, das Verhalten manifest gedacht sind.³⁹ Die latente Konfliktebene ist laut Galtung immer gegeben, während die manifeste zunächst optional ist. Gemeint ist damit, dass nicht notwendigerweise ein (permanentes) Bewusstsein für den Konflikt besteht und folglich auch kein diesbezügliches Verhalten erfolgt.⁴⁰

Ebenfalls zu Konflikten zählt Galtung solche, die er als »strukturell« oder »indirekt« bezeichnet und bei denen nicht nur kein Verhalten stattfindet, sondern auch die innere Haltung (A) und der Widerspruch (W) komplett unterbewusst bleiben. Derartige Konflikte würden nicht zwischen konkreten Akteuren ausgetragen, sondern auf systemischer Ebene.⁴¹ Für den hiesigen Untersuchungsgegenstand Thessaloniki ist diese Form von Konflikten zu vernachlässigen. Denn die Bearbeitung von Konflikten im 1Thess selbst ist Ausdruck eines Konfliktbewusstseins durch Paulus und setzt gleichfalls ein entsprechendes Bewusstsein seitens der Gemeinde voraus, da es andernfalls keine Problem- bzw. Konfliktanzeige gegeben hätte und somit ohne Bewusstsein auch keine briefliche Konfliktbearbeitung nötig wäre.

Terminologisch zwar nicht direkt mit Konflikten verbunden, aber ebenfalls im Kontext der Friedensforschung angesiedelt, ebenfalls breit rezipiert und als Beschreibungskategorie für einen potentiellen Nährboden, auf dem Konflikte entstehen können, hilfreich für die Konfliktanalyse ist Galtungs Unterscheidung von personaler bzw. direkter und struktureller bzw. indirekter Gewalt mit den jeweiligen Gegenbegriffen negativer Frieden (entspricht dem Nichtvorhandensein personaler Gewalt) und positiver Frieden (entspricht dem Nichtvorhandensein struktureller Gewalt).⁴² Der Fokus liegt dabei eher auf der strukturellen Seite. Denn während der negative Frieden »nur« die punktuelle Freiheit von Raub, Vergewaltigung, Mord etc., also eher eine Symptombekämpfung bedeutet, bietet positiver Frieden die Freiheit zu einer grundlegenden Selbstverwirklichung, indem z. B. Chancenungleichheit und soziale Ungerechtigkeit ausgeschlossen sind.⁴³

Insgesamt wird in der Konflikttheorie ferner mit den zum Teil schon genannten Kategorien Konfliktebenen, -akteuren, -gegenständen sowie mit Symmetrie operiert.⁴⁴ Die Bandbreite ist dabei jeweils einigermaßen groß: Ein

³⁹ Vgl. Galtung, Frieden, 135f.

⁴⁰ Vgl. Galtung, Frieden, 138.141.

⁴¹ Vgl. Galtung, Frieden, 142–144. Als Beispiele gibt er die psychoanalytisch gedachten »Schichten der Persönlichkeit« (142) innerhalb einer Person sowie differierende politische Systeme wie USA vs. Kuba an.

⁴² Vgl. Werkner, Friedensforschung, 18–21.

⁴³ Vgl. Werkner, Friedensforschung, 20f.

⁴⁴ Vgl. beispielhaft Bonacker/Imbusch, Begriffe, 69–72; Werkner, Friedensforschung, 76–78.

kriegerischer Konflikt kann auf zwischenstaatlicher oder gar globaler Ebene zwischen Staaten oder überstaatlichen Bündnissen als Akteuren ausgetragen werden und materielle Güter wie Wasser oder Öl zum Gegenstand haben, aber auch konkurrierende Wertesysteme. Genauso kann ein Konflikt als Dilemma divergierender Ansprüche, die ein und dieselbe Person an sich stellt, gänzlich intrapersonal ausgefochten werden. Als weitere Kategorie gibt die (eher schematische) Unterscheidung symmetrischer und asymmetrischer Konflikte Auskunft über die potentiell vielfältigen Voraussetzungen, mit denen Akteure einen Konflikt austragen (können bzw. müssen).

3.2.2 Konfliktdimensionen für die Analyse des 1Thess

Angesichts dieser Vielfalt an zu berücksichtigenden Facetten ist es kaum verwunderlich, dass die sozialwissenschaftliche Forschung keine einheitliche Konfliktdefinition bietet. Für den zeitlich, räumlich und personell einigermaßen eingrenzbaeren Bereich der paulinischen Mission in Thessaloniki wird zur Untersuchung der dortigen Konflikte wesentlich auf die Entwürfe Galtung und Stills zurückgegriffen, da beide, v. a. in Kombination, hilfreiche Analysekategorien an die Hand geben. Auf dieser Grundlage werden Konflikte nachfolgend verstanden als eine Form (a) direkter sozialer Interaktion,⁴⁵ die mindestens die folgenden Charakteristika aufweisen muss: (b) eine Parteienbildung von wenigstens zwei Personen oder Personengruppen bzw. Akteuren⁴⁶ um eine bestimmte (c) Streitsache – entspricht dem Widerspruch im Galtung'schen Konflikt-dreieck bzw. dem Konfliktgegenstand –, die sich auf der Handlungsebene in einem bestimmten (d) Verhalten manifestiert; diese strittige Interaktion muss zuletzt allen beteiligten Parteien auch als strittige Interaktion (e) bewusst

⁴⁵ Diese grundlegende Voraussetzung findet ist sinngemäß bereits bei Seneca (Ep 103,4) greifbar: *Non arietant inter se nisi in eadem ambulantes via.* – »Menschen geraten nur dann aneinander, wenn sie auf derselben Straße gehen.« (Übers. Nickel). Seneca warnt in diesem Brief vor von Menschen ausgehender Gefahr und rät dazu, bei der Philosophie Zuflucht zu suchen.

⁴⁶ In der modernen Konfliktforschung kann dieser personale Aspekt eine große Bandbreite aufweisen, wie schon beispielhaft beschrieben wurde: beginnend bei intrapersonalen Konflikten auf psychischer Ebene (beispielsweise bei Entscheidungsfindungen) bis hin zu zwischenstaatlichen Konflikten auf internationaler Ebene (vgl. Bonacker/Imbusch, *Begriffe*, 69; Werkner, *Friedensforschung*, 71). Im Kontext des 1Thess bedarf es dieser Bandbreite nicht, sodass eine Eingrenzung auf unmittelbar interagierende Personen(-gruppen) vorgenommen werden kann. Auch Bonacker/Imbusch, *Begriffe*, 69 klammern in ihrer Konfliktdefinition die intrapersonale Dimension aus, wenn sie die Beteiligung von »mindestens zwei Parteien (Einzelpersonen, Gruppen, Staaten etc.)« voraussetzen.

sein, also als solche wahrgenommen werden.⁴⁷ Darüber hinaus ist auch die Kategorie der (f) Symmetrie/Asymmetrie im Blick zu behalten, weil sie für die Konflikte in Thessaloniki konstitutiv ist.

Der so gesetzten »Definition« ist – beim Wortsinn bleibend – weniger an einem allgemeinen Eingrenzen dessen gelegen, was als Konflikt gelten kann und was nicht, sondern an einer Eingrenzung derjenigen Faktoren, die für eine adäquate Beschreibung der Konflikte im Umfeld des 1Thess geeignet sind. Für die nun erfolgende Analyse der Situation des Konflikts zwischen den Christusgläubigen in Thessaloniki und ihrem städtischen Umfeld – und ebenso für die Analyse des Konflikts zwischen Missionaren und Juden an anderer Stelle –⁴⁸ wird daher bei Konfliktakteuren, -ursachen bzw. -gegenständen und -handlungen angesetzt.

3.3 Verlorene Zugehörigkeit. Der Konflikt zwischen den Christusgläubigen und der Einwohnerschaft Thessalonikis

3.3.1 Situation: Die isolierte Gemeinde in Thessaloniki und ihr übermächtiges städtisches Umfeld

3.3.1.1 Nahe und überlegene Akteure

Die erste nun näher zu bestimmende Konfliktkonstellation ist diejenige um die Christusgläubigen in Thessaloniki. Die Konfliktebene ist dabei direkt benennbar: Es handelt sich um einen innerstädtischen Konflikt, der somit auf die Stadt als begrenzten Austragungsbereich einzuschränken ist.

Akteurseitig ist mit Still zunächst festzuhalten, dass sich darin zwei soziale Gruppen gegenüberstehen:⁴⁹ die gerade gegründete christliche Gemeinde und die Personen, die Paulus in 1Thess 2,14 als *συμφυλέται* bezeichnet. Die von vom Brocke vorgetragene, lokalgeschichtliche Deutung des Begriffs und deren Implikationen für die Zusammensetzung der christlichen Gemeinde wurde

⁴⁷ Damit sind nicht nur indirekte bzw. strukturelle Konflikte auf einer rein latenten Ebene nach dem Verständnis Galtungs ausgenommen, sondern es »reicht« gleichfalls nicht aus, wenn beispielsweise ein Individuum oder eine marginalisierte Gruppe eine Erfahrung etwa von Nicht-Zugehörigkeit als Streitsache mit einer anderen Gruppe wahrnimmt und auch Handlungen dementsprechend interpretiert, während die andere Gruppe aber kein Bewusstsein für das Problem, hier (Nicht-)Zugehörigkeit, hat.

⁴⁸ Siehe Kapitel 5 auf Seite 193.

⁴⁹ Vgl. Still, Conflict, 111f. mit der grundlegenden Einordnung als »intergroup konflikt« (111).

bereits dargestellt: *συμφυλέται* als exklusive Bezeichnung für Mitglieder der innerstädtischen Phylen Thessalonikis, gleichbedeutend mit Inhabern des Bürgerrechts, was für die Bedränger wie die Christusgläubigen gleichermaßen gelte.⁵⁰ Diese Einschätzung soll nun überprüft werden, um die Konfliktakteure näher zu bestimmen. Sind Urheber und Adressaten von Leid und Bedrängnis tatsächlich exklusiv männliche Vollbürger der Stadt oder müssen bzw. können auch andere Personen(-gruppen) mit eingeschlossen werden? Zunächst werden die Adressaten, die bedrängten Christusgläubigen, in den Blick genommen, dann die Urheber der Bedrängnis.

Die Passage 1Thess 2,1–12, besonders V. 9 mit dem Verweis auf das eigene Arbeiten der Missionare sowie die korrespondierende Aufforderung an die Gemeinde, mit den eigenen Händen zu arbeiten (4,11), kann als Beleg dafür geltend gemacht werden, dass zumindest ein Teil der Gemeinde »dem Milieu der Handwerker zuzuordnen« ist.⁵¹ Das könnte zumindest in der Tendenz gegen einen großen Anteil von Gemeindegliedern mit vollem Bürgerrecht sprechen. Gewichtiger ist der paulinische Hinweis auf die besondere Armut der makedonischen Gemeinden in 2Kor 8,1–5, worunter auch Thessaloniki zu zählen ist.⁵² Auch wenn das Bürgerrecht natürlich nicht vorschnell mit Reichtum gleichgesetzt werden sollte, verträgt sich diese explizite Armut doch nur schlecht mit einer Gemeinde mit vielen bzw. sogar überwiegend Vollbürgern.⁵³ Werden diese paulinischen Hinweise ernst genommen, spricht viel für einen (signifikanten) Gemeindegliederanteil aus einem ärmeren Milieu. Dann ist aber aus rhetorischer Perspektive anzumerken, dass Paulus riskieren würde, dieses Milieu, d. h. diejenigen ohne Bürgerrecht und Phylenzugehörigkeit, argumentativ auszuklammern – und damit potentiell zu verlieren –, wenn er von *συμφυλέται* spricht und damit einen exklusiven Rückbezug auf die christusgläubigen Vollbürger herstellen wollte. Als erstes Zwischenfazit ist damit zumindest festzuhalten, dass der kollektive Rückschluss auf die Christusgläubigen als *συνφυλέται* anderer Phylenmitglieder nicht funktioniert. Seitens der Gemeinde ist von einem eher geringen Anteil an (ehemaligen)

⁵⁰ Siehe Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 87 bzw. vom Brocke, Thessaloniki, 155–166.

⁵¹ Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 43 bzw. vgl. zu dieser These besonders Hock, Social Context, 48.

⁵² Angesichts der mehrfachen finanziellen Unterstützung, die Paulus durch die Christen Philippis zuteilwurde (Phil 4,16), ist sogar primär an Thessaloniki zu denken.

⁵³ Daran würde sich auch nichts ändern, wenn *ἡ κατὰ βάθος πτωχεία* (2Kor 8,2) mit einer gewissen Übertreibung formuliert wäre, um die Korinther zum umso großzügigeren Geben zu motivieren. Hier gilt wie an vielen anderen Stellen der Grundsatz, dass Paulus seinen Gemeinden keine Unwahrheiten über Dinge schreiben kann, die diese wissen oder überprüfen können, da er sich damit jeglicher Glaubwürdigkeit berauben würde; vgl. Mell, Evangelium, 47; Schreiber, Geschichte, 225.

Phylenmitgliedern auszugehen,⁵⁴ dagegen von einem nicht unbedeutenden Anteil an Christusgläubigen, die der Unterschicht zuzurechnen sind.⁵⁵

Ist aber diese Seite der *συμφυλέτης*-»Medaille« hinfällig, nämlich die der Bedrängten, gilt das kaum weniger für die andere, die der Bedränger. Denn eine christusgläubige Gemeinde, deren Mitglieder mehrheitlich keinen Zugang zu den städtische Phylen haben, als »Mit-Phylen-Bewohner[]«⁵⁶ derjenigen zu bezeichnen, für die genau diese Phylen einen mit einem besonderen sozialen Status verbundenen Bezugspunkt darstellen, wäre in etwa so, als würde Paulus heute formulieren: »Ihr seid Nachahmerinnen und Nachahmer der jüdischen Christengemeinden geworden, denn dasselbe wie sie von den Juden habt ihr, meine geliebten Krankenpflegerinnen und Friseure, von euren eigenen Mit-Aufsichtsräten erlitten.« Anders gesagt: Ein eng gefasstes Verständnis der Bedränger als buchstäbliche Mit-Phylen-Bewohner ergibt ohne einen konkreten Phylenbezug der Bedrängten wenig Sinn. Insofern wäre ein breiteres Verständnis der Bedränger im Sinne von Landsleuten oder städtischen Mitbewohnern⁵⁷ angebracht, das potentiell alle Einwohner Thessalonikis inkludiert, ohne einen bestimmten sozialen Status vorauszusetzen.

Seitens Paulus ist ein solches Verständnis kaum problematisch. Hier wäre an seinen frühjüdischen Kontext zu denken, in dem der Begriff *συμφυλέτης* zwar nicht in dieser Form belegt ist, aber dafür in anderen Komposita aus der gleichen Wortwurzel. Der semantische Gehalt ist dann i. d. R. die Abgrenzung von Juden und Nichtjuden. Beispielhaft greifbar ist das im dritten Makkabäerbuch, wo sich die Begriffe *ἄλλόφυλος* (3,6) und *ὁμόφυλος* (3,21)⁵⁸ gegenüberstehen und mit Juden als *ὁμόφυλοι* explizit auch solche verbunden werden, die an verschiedenen Orten leben.⁵⁹ Der Terminus *ἄλλόφυλος* ist

⁵⁴ Vgl. nochmals Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 87. Einzelne Vollbürger bzw. Phylenmitglieder sind selbstredend nicht auszuschließen – nur eben in der Häufigkeit vereinzelt.

⁵⁵ Hinsichtlich der Sozialstruktur der Gemeinde ist im Anschluss an bzw. ergänzend zu Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 79 aber zu betonen, dass vom *συμφυλέτης*-Begriff ebensowenig wie von den Informationen aus 1Thess 2,9 oder 4,11 ohne Weiteres kollektive Rückschlüsse angebracht sind. Solche Stellen bieten jeweils nur einen punktuellen Einblick in eine vielleicht insgesamt sehr heterogene, vielfältige Gemeinde und berechtigen daher nicht zu pauschalen Urteilen, etwa den sozialen Status der Gemeinde, den Anteil von Frauen o. ä. betreffend.

⁵⁶ Vom Brocke, Thessaloniki, 161.

⁵⁷ Vgl. Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v.; Bauer, s. v.; Schreiber, Thessalonicher, 149.157f.

⁵⁸ In der Septuaginta Deutsch mit »Andersstämmige« (3,6) und »Stammesgenossen« (3,21) übersetzt.

⁵⁹ Barclay, Jews, 198 hebt diesen Aspekt besonders hervor, wenn er auf die Solidarität der ägyptischen Juden mit denen in Judäa hinweist: »An important feature of Jewish identity projected by this product of Egyptian Judaism [d. h. 3Makk] is the sense of solidarity with Jews in Judaea.«

in dieser abgrenzenden Funktion der Trennung von Juden und Nichtjuden in der Septuaginta vielfach belegt⁶⁰ und transportiert in der stark verallgemeinernden Gegenüberstellung von Juden (an verschiedensten Orten) und Nichtjuden (an verschiedensten Orten) ein sehr weitgefasstes Verständnis des Phylenbegriffs. Dieses Begriffsverständnis dürfte in etwa auch das des tarsischen Diasporajuden Paulus sein; als sicher kann zumindest gelten, dass seine primäre Assoziation zur Phyle und davon abgeleiteten Komposita nicht die inschriftlich belegten Phylen Thessalonikis sind.

Allerdings nutzt Paulus den Begriff in einem Brief an die Thessalonicher und es kann als nicht minder sicher gelten, dass Paulus diese Ebene der Wahrnehmung durch die Briefempfänger durchgängig im Blick hat. Und für deren Begriffsverständnis dürften die innerstädtischen Phylen als Assoziationsgegenstand eher nicht fernliegend sein, wie vom Brocke gezeigt hat. Ein breiteres Verständnis des (Mit-)Phylenbegriffs ist aber auch hier möglich. Für den Terminus *συμφυλέτης* selbst wurde bereits auf die denkbar schlechte »Datenlage« hingewiesen;⁶¹ eine TLG-Recherche fördert zwar insgesamt 128 Belege zutage,⁶² von denen aber die wenigsten aussagekräftig sind, da überwiegend schlicht 1Thess 2,14 zitiert wird. Ein Beleg beim Grammatiker Aristonikos aus dem ersten vor- oder nachchristlichen Jahrhundert⁶³ trägt ebenfalls nicht zum besseren Begriffsverständnis bei. Der in chronologischer Reihenfolge nächste Beleg ist derjenige in 1Thess 2,14. Es folgt eine Nennung in der frühchristlich-apologetischen Schrift des Hermias, einer kurzer Verspottung diverser Richtungen bzw. Vertreter paganer Philosophie, deren Datierung aber völlig unklar ist.⁶⁴ Die Phyle wird darin im Sinne einer philosophischen Schultradition verwendet, die *συμφυλέται* sind dann die entsprechenden – hier pythagoräischen – Philosophen.⁶⁵ Ein Polisbezug besteht dabei nicht, ja die Phyle ist hier überhaupt nicht lokal gedacht. Ein Ertrag für die Interpretation von 1Thess 2,14 kann höchstens die Einsicht sein, dass der Begriff sehr flexibel eingesetzt werden kann. Weitere Belege finden sich bei Origenes und gehäuft ab dem 4./5. Jh. n. Chr. bei weiteren christlichen Autoren wie Johannes Chrysostomos,

⁶⁰ Neben dem Adjektiv auch als Substantiv und Verb; für Vorkommen siehe Lust/Eynikel/Hauspie (Hrsg.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. v.

⁶¹ Siehe Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 87.

⁶² Vgl. TLG mit den Suchparametern »Text search« > »Lemma« > »*συμφυλέτης*, -ου, ό«.

⁶³ Vgl. Montanari, Aristonikos, 1119.

⁶⁴ Di Pauli, Einleitung, 113: »Über die näheren Abfassungsverhältnisse der Schrift [...] wissen wir so gut wie gar nichts.«

⁶⁵ Hermias, *Irris* 16: »Andere Philosophen nun von altem Schlage, Pythagoras uns seine Genossen [*συμφυλέται*], ernste und schweigsame Männer [...]« (Ed. Diels, Übers. Leitl, dort Abschnitt 8).

die dann aber wie gesagt jeweils Paulus bzw. den 1Thess zitieren. Für ein besseres Verständnis des Begriffs *συμφυλέτης* ist an dieser Stelle insgesamt wenig zu gewinnen.

Erweitert man die Suche auf Belege weiterer Komposita mit dem *φυλή*-Stamm, zeigt sich eine Flut von Nachweisen mit breitem Bedeutungsspektrum. Beispielhaft für die Verwendung einer Phyle als ganze Polis (statt eines kultisch-administrativen Teils von ihr) kann sogar schon in klassischer Zeit Thukydides genannt werden.⁶⁶ Auch für das Thessaloniki des 1. Jh. n. Chr. ist ein solches Verständnis denkbar, d. h. die Phyle würde dann die ganze Polis bezeichnen. Entscheidend dafür, welche Assoziation beim Hören des Phylenbegriffs hervorgerufen wird, dürfte sein, ob die jeweils hörende Person über eine eventuelle eigene Zugehörigkeit einen Bezug zu den innerstädtischen Phylen hat – oder auch nicht, wenn sie z. B. als Sklave oder Handwerker ohne Bürgerrecht nichts mit diesen innerstädtischen Phylen zu tun hat.

Der *συμφυλέτης*-Begriff ist damit folgendermaßen zu bestimmen: Über die Nennung der Phyle wird zunächst ein Bezug zur Einwohnerschaft Thessalonikis insgesamt hergestellt, der nicht auf Bürger in Phylen beschränkt ist.⁶⁷ Dieses Phylenverständnis ist trotz des Vorhandenseins städtischer Phylen seitens der Gemeinde plausibel, da die Christusgläubigen (mindestens überwiegend) nicht selbst Teil der Phylen sind und sich daher nicht – oder zumindest nicht primär – über eine entsprechende Zugehörigkeit definieren bzw. mit dem innerstädtischen Phylensystem vielleicht sogar kaum näher vertraut sind. Die Nennung der Phyle weist also schlicht in den innerstädtischen

⁶⁶ Thukydides 1,141,6: »Denn in einer einzigen Schlacht es mit allen Hellenen aufzunehmen, dazu sind die Peloponnesier [Πελοποννήσιοι καὶ οἱ ξύμμαχοι, also besser »die Peloponnesier und ihre Verbündeten«, so auch in der Übers. Landmann] imstande, Krieg führen aber gegen eine ganz anders geartete Gegenmacht können sie nicht, solange sie nicht unter einer einzigen Leitungsinstanz augenblicklich rasche Aktionen ausführen können und jeder einzelne – da ja alle gleiches Stimmrecht haben, aber unterschiedlichen Stämmen angehören [πάντες τε ἰσόψηφοι ὄντες καὶ οὐχ ὁμόφυλοι] – nur seine eigenen Interessen im Auge hat; aus solchen Verhältnissen pflegt kein zielführendes Handeln zu erwachsen.« (Übers. Weissenberger).

⁶⁷ Gegen vom Brocke, Thessaloniki, 161f.; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 173f. Malherbe, Thessalonians, 168; Morris, Thessalonians, 82 mit Anm. 69 übersetzen *συμφυλέτης* beide mit »countrymen« und fokussieren eher auf die Frage, ob Juden in dem Begriff mit eingeschlossen sind (geographisches Verständnis) oder nicht, dann also nur Heiden im Blick wären (ethnisches Verständnis). Diese Entscheidung dürfte sich aber kaum allein anhand des Wortes *συμφυλέτης* fällen lassen. Zu fragen wäre eher, wie plausibel es ist, dass ortsansässige Juden in heidnischen Christusgläubigen ohne (starken) Bezug zum Judentum, z. B. als Gottesfürchtige, eine bedrängenswerte Bedrohung sehen – m. E. ist das eher nicht plausibel (so auch Still, Conflict, 225f.), wobei auch hier Ausnahmen möglich sind.

Kontext der Gemeinde (und bestätigt so die entsprechend rein innerstädtisch zu verortende Konfliktebene).⁶⁸

Dabei bleibt es jedoch nicht, denn mittels der Vorsilbe σύν, »(zusammen) mit«, und des Adjektivs ἴδιος wird ein zusätzlicher Fokus auf die besondere Nähe, das Unmittelbare der Konfliktkonstellation gelegt: Bedränger und Bedrängte sind daher nicht ausschließlich als sich weitgehend anonym bleibende Landsleute zu denken, die in der gleichen antiken Metropole leben, sondern als Berufsgenossen, Nachbarn, Mitbewohner, Freunde und Verwandte, die sich gut kennen, regelmäßig begegnen, vielleicht sogar Bewohner desselben Haushalts sind, kurz: Menschen aus dem unmittelbaren, alltäglichen Leben.⁶⁹ Der Konflikt bekommt so eine sehr persönliche Dimension.⁷⁰

Gegen dieses breite Verständnis speziell derer, die die Gemeinde bedrängen, kann vorgebracht werden, dass mit den συμφυλέται exemplarisch besonders sozial exponierte Persönlichkeiten bezeichnet sind, deren Bedrängnis für die Gemeinde dementsprechend besonders ins Gewicht fällt, sodass auch die Bezeichnung kollektiv anschlussfähig ist, obwohl nicht den sozialen Status der Gemeinde widerspiegelnd. Selbstredend ist nicht auszuschließen, dass unter den Bedrängern auch exponierte Vollbürger und Phylenzugehörige anzutreffen sind. Und gerade wenn es sich dabei um städtische Autoritäten oder in irgendeiner Form höhergestellte Personen handelt, hätte die Bedrängnis, die von solchen Menschen ausgeht, kollektiv als besonders gewichtig empfunden worden sein können. Diese Argumentation funktioniert aber nur, wenn die συμφυλέται pars pro toto doch für Bedränger aus diversen sozialen Milieus

⁶⁸ In diesem Sinne ist die Gemeinde im Präskript als ἐκκλησία Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ bezeichnet, um die Unterscheidung zur paganen ἐκκλησία Θεσσαλονικέων zum Ausdruck zu bringen.

⁶⁹ Einen Einblick in denkbare personelle Konstellationen eines solchen Nähekonflikts liefert 1Petr 2,17–3,7 in Form der Unterordnungsforderung an Sklaven und Frauen. In 1Petr 3,1 werden zumindest einige der Männer im Gegenüber zu den Frauen explizit als Nichtchristen dargestellt (τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ; vgl. Müller, Erster Petrusbrief, 271; Popp, Kunst, 279) und auch in 2,18 ist es wahrscheinlich, dass mit τοῖς δεσπόταις, speziell τοῖς σκολοιοῖς, nichtchristliche Hausherrn im Gegenüber zu christlichen Sklaven gemeint sind (vgl. Popp, Kunst, 279: »Wie in 2,18-25 geht es auch in 3,1-7 in erster Linie um das Zusammenleben von Christen und Nichtchristen in einem Oikos, wobei der Hausherr Heide ist.«). Damit sind zwei grundsätzlich auch in Thessaloniki mögliche Konfliktlinien benannt, die innerhalb einer Hausgemeinschaft, einmal sogar innerhalb einer Ehe, verlaufen.

⁷⁰ Sollten auch Vollbürger Teil der Gemeinde sein, deren unmittelbarer Kontext bis dato ihre Phyle (in der spezifischen Bedeutung) war und deren Bedrängnis aus dem persönlichen Umfeld aus ebendieser Phyle herrührt, würde in diesem spezifischen Fall natürlich das enge συμφυλέτης-Verständnis vom Brockes greifen, ohne dass dadurch aber die ganze Gemeinde zu innerstädtischen Phylenmitgliedern gemacht würde. Solche Fälle dürften aber, wenn überhaupt, Einzelfälle gewesen sein.

stehen, womit dann aber wieder *kein* enges Verständnis – d. h. ausschließlich Mit-Phylen-Bewohner – impliziert wäre. Hier ist erneut darauf zu verweisen, dass Paulus betont von ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν, »von *euren eigenen Mitbewohnern*« schreibt, nicht einfach von Bewohnern bzw. Phylenmitgliedern (τῶν φυλετῶν). Die Vorsilbe und auch das Adjektiv rücken die Bedränger in stark betonte Nähe zur Gemeinde – wie im übrigen auch die Judenchristen Judäas und deren jüdische Bedränger, die hier als Vergleichsgegenstand herangezogen werden. Genau diese Nähe wäre aber nicht gegeben, wenn einzelne exponierte Personen zwar bedrängen, aber nicht aus dem unmittelbaren sozialen Kontext eines Großteils der Gemeindeglieder stammen würden. Man müsste dann wiederum mit entsprechender Betonung »von *euren eigenen Mit-Phylen-Bewohnern*« übersetzen und der Phylenbezug würde ins Leere laufen.

Festzuhalten ist, dass die Nennung der συμφύλεται vor dem Hintergrund einer Gemeinde von eher überschaubaren materiellen Ressourcen auf Bedränger aus dem unmittelbaren sozialen Umfeld der Christusgläubigen verweist und dass dieses Umfeld damit potentiell vielfältig, jedenfalls nicht überwiegend höhergestellt ist, sondern dem bzw. den gleichen (sozial eher niedrig gestellten) Kontext(en) zuzuordnen ist, wie die Gemeinde selbst. Daher ist von einem breiten Phylenverständnis auszugehen und das Element der φυλή in συμφύλεται nicht übermäßig zu betonen. Dafür aber umso mehr zwei andere Charakteristika: Hinsichtlich der Konfliktakteure ist bedeutsam, dass diese erstens in unmittelbarer Nähe auszumachen sind, sodass die Konfliktebene von hier aus weiter zu präzisieren ist. Der Konflikt wird nicht nur innerstädtisch ausgetragen, sondern innerhalb desjenigen städtischen Aktionsrahmens, in dem sich die Christusgläubigen bewegen.⁷¹ Zweitens kann akteurseitig ohne Weiteres auf ein deutlich asymmetrisches Verhältnis zwischen den Christusgläubigen in der Minderheit und dem städtischen Umfeld ohne Christuszugehörigkeit in der überwältigenden Mehrheit ausgegangen werden.⁷²

⁷¹ Obwohl das hier skizzierte breite Phylenverständnis grundsätzlich Raum auch für Juden unter den συμφύλεται ließe, ist aufgrund der heidenchristlichen Gemeinde nicht – oder zumindest nur sehr vereinzelt – mit Juden unter deren Bedrängern zu rechnen, da in Fall von Juden der entscheidende Punkt der sozialen Nähe gerade nicht gegeben ist. Für anderslautende Voten siehe Anmerkung 20 auf Seite 197.

⁷² Vgl. Gerber, Othering, 68. Laut Still, Conflict, 215 ist die christliche Minderheit aus der Mehrheitsperspektive aber eine gefährlich abweichende (»dangerously deviant minority«).

3.3.1.2 Soziale Desintegration und neue Zugehörigkeit als Konfliktpotential

Nach der Benennung der Konfliktparteien soll nun gefragt werden, warum und worum gestritten wird bzw. was zur Bedrängnis der Gemeinde führt. 1Thess 1,6 verknüpft die Bedrängnis direkt mit der Annahme des Evangeliums und 3,3 verweist auf die Gefährdung der πίστις durch ein durch die Bedrängnisse hervorgerufenes Erschütterterwerden, dem durch einen Besuch des Timotheus abgeholfen werden kann. 2,14 nennt bei den Bedrängern nicht den Gegenstand der Bedrängnis – zumindest vordergründig nicht: Der Katalog an Verfehlungen mit abschließender Unheilszusage ist syntaktisch den Juden zugeordnet (2,15f.).⁷³ Über die Einsicht hinaus, dass die Bedrängnis in irgendeiner Form mit dem Christusglauben der Thessalonicher zusammenhängt – und das dürfte ohnehin so selbstverständlich sein, dass es kaum betont werden muss –, ist hier nichts Konkretes zu gewinnen.

Ergiebiger sind dagegen diejenigen Briefstellen, in denen Christusgläubige und ihre paganen Mitbewohner kontrastiert werden. Denn die in dieser Form aufgestellten Gegensätze können dahingehend befragt werden, ob darin – mit Galtung gesprochen – verschiedene Annahmen und Einstellungen zutage treten, die zu einem Widerspruch werden können, der sich schließlich durch ein entsprechendes Verhalten als Konflikt manifestiert.⁷⁴

Ein erster solcher Gegensatz begegnet in 1Thess 1,9: Die Christusgläubigen haben sich dem einen lebendigen und wahren Gott zu- und somit von den vielen Göttern abgewandt, die sie zuvor verehrten (ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων). Ihre Mitbewohner praktizieren ganz selbstverständlich weiterhin die kultische Verehrung der ihnen bekannten Götter, die Paulus summarisch pejorativ als εἶδωλα, »Trugbilder, Götzenbilder«,⁷⁵ bezeichnet.⁷⁶ Die Zuwendung zu dem einen Gott wird von Paulus kurz christologisch bzw. eschatologisch qualifiziert, indem Jesu Auferstehung, sein Kommen aus den Himmeln und seine finale Rettung der Gläubigen genannt werden. Der Gegensatz zum städtischen Umfeld wird aber weniger durch die Zuwendung zu

⁷³ Siehe zur Vielschichtigkeit der Polemik Abschnitt 5.3.2 auf Seite 212, was aber hinsichtlich der Bedrängnis der Gemeinde zu keiner weiteren Konkretisierung beiträgt.

⁷⁴ Vgl. Galtung, Frieden, 135.

⁷⁵ Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v.

⁷⁶ Zum religionsgeschichtlichen Landschaft in Thessaloniki zur Zeit der paulinischen Gemeindegründung siehe vom Brocke, Thessaloniki, 114–142, der zu dem Schluss kommt, »daß die kultische Situation Thessalonikis von einer enormen Fülle geprägt war« (142). Trotz der Pauschalisierung durch Paulus, kann an dieser Stelle auf eine Ausdifferenzierung der verschiedenen Kulte verzichtet werden, da es hier um die Bearbeitung der negativen Folgen exklusiv der Christuszugehörigkeit für die Gemeinde geht.

einem neuen Gott und den damit verbundenen religiösen Inhalten ausgelöst, sondern zuvorderst durch die Exklusivität, die diese neue Form der Frömmigkeit beanspruchte, sodass damit die Abwendung von allen anderen Göttern einherging.⁷⁷ Das ist im antik-religiösen Denken keineswegs selbstverständlich, sondern bricht mit Konventionen und Wertvorstellungen, wonach die parallele Partizipation an vielen Kulturen nicht nur möglich war, sondern sogar das eigene Sozialprestige steigern konnte, insofern damit Kontakte und Bindungen zu verschiedenen Personen und Einrichtungen geknüpft und gepflegt werden konnten.⁷⁸

Vor dem Hintergrund einer Gesellschaft, in der der religiös-kultische Bereich selbstverständlicher Teil des öffentlichen wie privaten Lebens ist, kann die trennende Wirkung dieser Abkehr daher kaum hoch genug veranschlagt werden: Sie bedeutete nicht weniger als die Aufgabe der eigenen Tradition und eines gewichtigen Teils der eigenen Identität – in der Wahrnehmung des städtischen Umfeldes ein Sakrileg.⁷⁹ In einem wesentlichen Lebensbereich, demjenigen der Götter bzw. Kulte, hatte sich die Einstellung der Christustgläubigen mit der Annahme des paulinischen Evangeliums grundlegend verändert.⁸⁰ Und weil die veränderte Einstellung sich direkt in einem entsprechenden Verhalten – bzw. Fernhalten von den bisher praktizierten Kulturen –⁸¹ niederschlug, wurde sie im direkten Umfeld der Christustgläubigen auch sofort manifest: Sie nahmen nicht weiter am kultischen Leben in der Stadt teil und vollzogen damit faktisch eine gesellschaftliche, je nach Familienkonstellation auch private Selbstisolation –⁸² und das aus der Außenperspektive völlig ohne Not.⁸³

⁷⁷ Vgl. Blumenthal, Adressaten, 99; Körner, Sexualität, 110. Natürlich bedingt das eine das andere, sodass Zu- und Abwendung aus der jüdischen, selbstverständlich monotheistischen Perspektive des Paulus zwei Seiten derselben Medaille sind. Für die Außenperspektive der paganen Gesellschaft, aus der die Bedränger der Gemeinde kommen, gilt das aber keinesfalls. Die Vorstellung, im Zuge der Übernahme eines neuen Kults – beispielsweise des zeitgenössisch noch recht jungen Kaiserkults – zugleich eine Loslösung von allen anderen kultischen Praktiken zu vollziehen, wäre eine völlig fernliegende.

⁷⁸ Vgl. Lieu, Jew, 39, die darin einen Grund dafür sieht, warum Heiden – als dann Gottesfürchtigen – Kontakte zur Synagoge suchten und unterhielten.

⁷⁹ Vgl. Still, Conflict, 229–232, der an dieser Stelle auch entsprechende Quellenbelege zusammenstellt, die die äußere negative Rezeption von Konvertiten durch ihr jeweiliges Umfeld illustrieren.

⁸⁰ Vgl. Blumenthal, Adressaten, 99.

⁸¹ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 185.

⁸² Vgl. Körner, Sexualität, 110.

⁸³ Als ohne Not kann die Situation für die Bewohner Thessalonikis – mit einer gewissen Verallgemeinerung – deshalb bezeichnet werden, weil die Lage der Stadt in der Mitte des 1. Jh. n. Chr. buchstäblich und im übertragenen Sinne sehr gut war: Nach Ende der Bürgerkriege und mit der Durchsetzung des Augustus herrschte Friede in Makedonien. Auch die sogenannten »Barbareneinfälle« vom nördlicheren Balkan waren kein Thema

Mit dieser Abkehr bzw. der fundamentalen Lebenswende der nun Christusgläubigen ist allerdings weniger ein Konfliktgegenstand identifiziert als eher die Konfliktursache bzw. sogar nur ein Konfliktpotential. Denn mit der Abkehr selbst gingen zwar veränderte und im Vergleich zum städtischen Umfeld dezidiert abweichende Haltungen und Wertvorstellungen einher, aber nicht notwendigerweise ein konflikthafte Verhalten. Insofern die Abkehr im Umfeld der Gemeinde bemerkt und negativ bewertet wurde – wovon auszugehen ist –, gab es aber Interaktion angesichts bzw. Wahrnehmung der Lebenswende und damit waren die Voraussetzungen für einen Konflikt gegeben.

Der (potentielle) Streitgegenstand wäre dann als Zugehörigkeit zu bestimmen. Die exklusive Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde bedeutet den Bruch mit bisherigen Zugehörigkeitsbereichen wie Polis, Arbeitsgemeinschaft oder Familie.⁸⁴ Die neu gewonnene Zugehörigkeit geht daher per se mit dem Verlust der bisherigen einher und führt zu sozialer Desintegration,⁸⁵ die auf Ebene der einzelnen Menschen umso schmerzlicher empfunden wird, je weniger Menschen aus dem bisherigen Umfeld den Schritt in die Christusbefolgung mitgehen. Konvertiert beispielsweise eine ganze Familie geschlossen oder einige Menschen aus dem Freundeskreis, blieben einige wichtige Bezugspersonen erhalten. Der sozial entwurzelnde Effekt dürfte sich aber so oder so eingestellt haben und als leidvoll-bedrängend empfunden worden sein – und zwar schon, ohne Konflikt zu sein. Wird die soziale Desintegration seitens der Menschen, mit denen die Christusgläubigen bis dato familiär, freundschaftlich und beruflich verbunden waren, zusätzlich mit einem im weitesten Sinne ablehnenden Verhalten quittiert,⁸⁶ wäre damit ein Konflikt gegeben und die Bedrängnis potentiell noch größer.

mehr, da die nach den Bürgerkriegen neu gegründeten bzw. neu geordneten Provinzen Dalmatien, Moesia (superior) und Thrakien die Makedonia nach Norden hin absicherten (vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 37f.). Makedonien lag damit nicht mehr an der Grenze des Reichs und wurde dementsprechend auch wieder senatorische Provinz (vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 37). In dieser politisch sicheren Lage konnte die günstige geographische Lage Thessalonikis umso mehr zum Tragen kommen: Die Stadt florierte als wichtiger Handelsplatz, der die Via Egnatia in Ost-West-Richtung mit dem nördlichen Balkan und der südlichen Ägäis verband. Paulus selbst bestätigt im 1Thess die komfortable Situation der Stadt, wenn er in 5,3 als Ausspruch der »Außenstehenden«, die von der Parusie Christi überrascht werden, den »Friede und Sicherheit«-Ruf heranzieht (siehe dazu Anmerkung 122 auf Seite 79). Trotz (primär) argumentationsstrategischer Funktion ist eine historische Auswertung des Syntagmas legitim, da hierin tatsächlich römische Propaganda transportiert wird und der Inhalt des Rufs schlicht historisch zutreffend zu sein scheint (vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 38).

⁸⁴ Vgl. Still, Conflict, 214f.

⁸⁵ Vgl. Still, Conflict, 214; Körner, Sexualität, 110.

⁸⁶ Siehe unten Abschnitt 3.3.1.3 auf Seite 120.

Die gehäuften Konjunktivformulierungen geben einen Eindruck davon, wie wenig konkret sich der Konflikt zwischen Gemeinde und Stadtbevölkerung im 1Thess zeigt, da die potentielle Streitsache Zugehörigkeit bzw. Desintegration an sich abstrakt bleibt und sich erst dort besser fassen ließe, wo sich der Streit anhand eines spezifischen Gegenstandes und durch ein spezifisches Verhalten manifestiert. So deutlich wird Paulus im Brief allerdings nicht. Die weiteren Vorkommen von Kontrastierungen der Christusgläubigen mit denjenigen Personen außerhalb der Gemeinde bezeichnen Themenfelder, wo solche konflikthafter Manifestationen denkbar, vielleicht sogar erwartbar sind, geben aber darüber hinaus keine detaillierten Einblicke in die näheren Umstände.

In 1Thess 4,3–5 werden im Rahmen sexualethischer Mahnungen »die Heiden« als Gegenbild zu den zumindest nominell in Heiligung und Ehre wandelnden Christusgläubigen in Anschlag gebracht. Die Heiden, zu denen im Briefkontext zuvorderst die paganen Bewohner Thessalonikis zu zählen sind, sind ihrer Begierde ausgeliefert. Das schlägt sich in einem entsprechenden Sexualverhalten nieder, was von Paulus hier pejorativ als *πορνεία* bezeichnet wird. Zugleich tritt zu den sich so verhaltenden Heiden als Attribut die Unkenntnis Gottes: *τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότες τὸν θεόν* (4,5).⁸⁷ Damit ist der gleiche Gegensatz wie in 1,9f. aufgerufen, der hier um eine zusätzliche Verhaltenskomponente erweitert wird, die Sexualmoral. Und wenn dabei erwartbar nicht nur an den ehelichen Vollzug, sondern – die *πορνεία* in 4,3 aufnehmend, als deren Explikation die nachfolgenden Verse anzusehen sind –⁸⁸ auch an den außerehelichen Bereich, also Prostitution zu denken ist,⁸⁹ wäre hier ein durchaus konkreter Gegensatz hinsichtlich inner- und außergemeindlicher Verhaltensnormen auszumachen. Denn wenn Männer, die bis dato sexuelle Dienstleistungen von Frauen in Anspruch nahmen, nach ihrer Hinwendung zu dem einen Gott mit dieser Praxis brachen, ist dies in ihrem unmittelbaren Umfeld – in diesem Fall von anderen Männern, die ebenfalls Prostituierte aufsuchten – angesichts der Verbreitung von Prostitution im antiken Griechenland⁹⁰ sicher wahrgenommen worden,⁹¹ und es ist folglich auch hinsichtlich

⁸⁷ Vgl. Wanamaker, *Thessalonians*, 153; Körner, *Sexualität*, 116.

⁸⁸ Vgl. Körner, *Sexualität*, 106.

⁸⁹ Vgl. Konradt, »Um Gott zu gefallen«, 301: »[...] *πορνεία*, worunter für Paulus jede Form vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs fällt«.

⁹⁰ Und in in einer »internationalen« Hafen- bzw. Handelsmetropole wie Thessaloniki wahrscheinlich umso mehr.

⁹¹ Körner, *Sexualität*, 30f. weist darauf hin, dass Prostitution in der griechischen Antike per se nicht anrühlich war und auch nicht nur im Bordell, sondern auch in Gasthäusern, Thermen und potentiell weiteren Bereichen stattfand, in denen Frauen beruflich in Kontakt mit Männern kamen. Prostitution sei demnach ein »geläufiges« (30) bzw. »gewöhnliches und

dieser Praxis eine desintegrative Wirkung der Christuzugehörigkeit zu erwarten. Ob die soziale Desintegration an dieser Stelle aber mit einem Konflikt einherging, bleibt im Dunkeln.

In 4,13 wird ebenfalls ein Element aus 1,9f. aufgegriffen, hier in Form des eschatologischen Moments: Es geht um das Schicksal von Verstorbenen, die Hoffnung der Gemeinde – und als Gegensatz um die Hoffnungslosigkeit der anderen. Die Textstelle gibt in belehrender Form einen Einblick in eine Überzeugung der Gemeinde (bzw. in etwas, das durch die Belehrung zur Überzeugung werden soll), nämlich die Hoffnung, dass auch die Entschlafenen durch ihre Auferstehung bei der Parusie nicht gegenüber den Lebendigen zurückstehen, sondern die Gemeinde vollständig und gemeinsam entrückt wird.⁹² Diese Hoffnung wird als grundlegend verschieden von der des städtischen Umfeldes gekennzeichnet.⁹³ Ob diese Hoffnung allerdings ein konflikthafte Verhalten nach sich zieht und wie dies konkret ausgesehen hat, wird wiederum nicht deutlich.

In 5,1–11 liegt schließlich eine ganze Briefpassage vor, in der die Thematik der eschatologischen Hoffnung bzw. Rettungsgewissheit anhand fundamental verschiedener Lebenseinstellungen durchgespielt wird. Die gängige Meinung und Realität in der Stadt greift Paulus unter Rückgriff auf römische Propaganda mit dem Syntagma εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (5,3) auf,⁹⁴ lässt eine sich auf diese Realität gründende Lebenseinstellung verbal direkt ins Verderben münden, um auf der anderen Seite die Christusgläubigen zu einer Haltung der Wachsamkeit und Nüchternheit zu motivieren. Der Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen ist an dieser Stelle rhetorisch sehr zugespitzt, was zwar den Zugriff auf die konkreten Inhalte eines möglichen Konflikts erschwert, das Vorhandensein eines solchen Konflikts aber zumindest wahrscheinlich macht. Da die »Friede und Sicherheit«-Haltung der Nichtchristen als historisch plausibel gelten kann,⁹⁵ liegt hierin ein latenter Widerspruch zu der von Paulus geforderten Haltung der Christusgläubigen vor, sich von dieser Realität nicht über das plötzliche Kommen des Kyrios täuschen zu lassen; auch hier bleiben

allgegenwärtiges Phänomen« und die Inanspruchnahme sexueller Dienstleistungen durch Männer »ein gesamtgesellschaftlich akzeptiertes Alltagsverhalten« (31).

⁹² Dazu ausführlich Kapitel 6 auf Seite 225.

⁹³ Für eine scheinbar zeitgenössisch plausible Reaktion auf die Auferstehungspredigt siehe nur Apg 17,32. Dass die Areopagrede lukanische Konstruktion ist, unterstreicht die Plausibilität der ablehnenden Haltung eher als sie infrage zu stellen. Zugleich ist anzumerken, dass die pauschale Hoffnungslosigkeit aller Menschen außerhalb der Gemeinde, die Paulus in 1Thess 4,13 postuliert, sachlich unzutreffend ist; siehe dazu Anmerkung 89 auf Seite 249.

⁹⁴ Siehe Anmerkung 122 auf Seite 79.

⁹⁵ Siehe Anmerkung 83 auf Seite 115.

aber die näheren Umstände, ob und inwiefern dieser Widerspruch konkrete Formen annimmt, unbekannt.

Zusammenfassend ist dem 1Thess hinsichtlich divergierender Annahmen und Einstellungen von Christen und Nichtchristen zentral die Zuwendung jener zu dem einen Gott zu entnehmen. Weil diese eine Abkehr von der bisherigen Götterwelt und kultischen Pluralität bedingt, die auch im antiken Thessaloniki mehr oder weniger das ganze Leben (mit-)bestimmt, erwächst aus der veränderten Einstellung eine gleichfalls unterschiedliche Art der Lebensführung, die sich an diversen Stellen des täglichen Lebens zeigen kann und dem paganen Umfeld nicht verborgen bleibt.⁹⁶ Die Christusgläubigen ziehen sich aus diesem Umfeld zurück und wählen mit der Gemeinde einen neuen Zugehörigkeitsbereich, der mit dem bzw. den alten nicht in Einklang zu bringen ist.⁹⁷ Hierin liegt großes Konfliktpotential, das v. a. gemäß 2,14 auch zu einem realen und bedrängenden Konflikt wird, auch wenn die näheren Umstände dessen anhand der bisher untersuchten Textstellen unbekannt bleiben.

Beachtung verdient in dieser Hinsicht immerhin die brieftopologische Beobachtung, dass diejenigen Stellen im 1Thess, an denen Paulus mittels Kontrastierung von Christen und Nichtchristen in Thessaloniki deren Nonkonformität zu erkennen gibt, überwiegend im direkten Kontext eschatologischer Aussagen begegnen,⁹⁸ wodurch nahegelegt wird, dass gerade im Bereich Eschatologie die Überzeugungen der Gemeinde in einem Widerspruch zu denjenigen ihres Umfelds stehen. Der Brief enthält dann aber interessanterweise keinerlei Hinweise darauf, dass die Christusgläubigen inhaltlich-theologische, näher eschatologische, Diskussionen nach außen hin führen bzw. dafür von Paulus argumentativ ausgerüstet werden. Diesbezügliche Fragen – Wann geschieht die Parusie Christi? Was geschieht mit gestorbenen Gemeindegliedern? – sind

⁹⁶ Vgl. Schreiber, *Thessalonicher*, 185.

⁹⁷ Still, *Conflict*, 232, ausführlich 232–250 hat die Exklusivität der paulinischen Botschaft als Grund für die Unvereinbarkeit mit der vorherigen Lebenspraxis umfassend herausgearbeitet. Und es ist diese Unvereinbarkeit der Zugehörigkeitsbereiche, die ausschließt, dass der Konflikt mit Galtung als indirekt oder strukturell bezeichnet werden kann. Würde es keine Berührungspunkte der Bereiche geben oder würde Zugehörigkeit seitens der christlichen Existenz nicht exklusiv gedacht sein, könnte der Konflikt auf un- bzw. unterbewusster Ebene verbleiben. Davon, dass er allerdings nicht nur bewusst, sondern darüber hinaus auch als bedrohlich wahrgenommen wird, zeugt – wie bereits oben vermerkt – zuvorderst der Brief selbst (vgl. Abschnitt 3.2.1 auf Seite 102).

⁹⁸ In 1Thess 1,9f. in Form der Erwartung des Parusie-Kyrios, der das Zorngericht und den Christusgläubigen Rettung bringt; in 4,13 bezieht sich die Hoffnung auf Parusieereignisse; in 5,1–11 geht es umfassend um »Zeiträume und Fristen« im Zusammenhang mit der Parusie.

sozusagen Interna der Gemeinde. Diese Fragen werden zwar eventuell durch Spott von außerhalb der Gemeinde hervorgerufen, sie werden aber dann nur für den gemeindeinternen Bereich von Paulus aufbereitet bzw. beantwortet. Ausgetragen wird der Konflikt daher auf einer sozialen Ebene mittels Zugehörigkeit, die statisch bleibt, d. h. offenbar nicht an einer Annäherung oder auch nur einer Austragung der Streitsache in Form eines inhaltlichen Austauschs interessiert ist.

3.3.1.3 Mögliches Konfliktverhalten bei sozialer Desintegration

Da die Stellen, an denen sich die soziale Desintegration der Christusgläubigen in Form eines Konflikts konkretisiert, aus dem 1Thess nicht ohne Weiteres erkennbar werden, steht auch die Untersuchung des Konfliktverhaltens unter dem Vorzeichen des Potentiellen. Gleichwohl lässt sich zumindest ein Spektrum aufzeigen, wie sich das Verhalten der Christen geändert und welche Reaktionen dies in ihrem Umfeld hervorgerufen haben könnte.

Dafür, dass es – der definitorischen Annäherung gemäß – zu einer konflikthaften Interaktion kommt, die beiden Konfliktparteien als solche bewusst ist, bedarf es zunächst einer Form des Kontakts zwischen den (zu diesem Zeitpunkt noch nicht notwendigerweise in Konflikt stehenden) Parteien. Möglich ist hier das direkte Gespräch, in dem die Christusgläubigen von ihrem Kyrios bzw. den neu gewonnenen Überzeugungen berichten, oder bei weniger enger personaler Bindung auch die indirekte Wahrnehmung der veränderten Situation z. B. durch Fernbleiben der Christusgläubigen bei kultischen Veranstaltungen – Kontakt und Berührung bzw. gegenseitige Wahrnehmung findet in jedem Fall statt, da die Christusgläubigen bis dato selbstverständlicher Teil ihrer jeweiligen sozialen Kontexte waren. Diese (und andere) Berührungspunkte, die sich in ein und derselben Stadt, innerhalb von gemeinsamen Arbeits- und Familienkontexten ergeben, sind an sich Konfliktverhalten oder aber sind die Voraussetzung dafür. An sich auf Ebene der Christusgläubigen, die als Folge ihrer Konversion ein (wie auch immer) verändertes Verhalten zeigen, auch wenn dies per se nicht konflikthaft in dem Sinne, dass es *gegen* die pagane Bewohnerschaft Thessalonikis gerichtet wäre, zu verstehen ist. Allerdings fordert das Verhalten der Christen die »Gegenpartei« doch zu einer Reaktion heraus,⁹⁹ die bei negativer Reaktion als konflikthaft bezeichnet werden kann und ihrerseits das Verhalten der Christusgläubigen als konflikthaft interpre-

⁹⁹ Vgl. deSilva, Worthy, 63 Anm. 26: »[T]hose former social relations [d. h. die Gegenpartei] had a nasty way of letting the deviant know their feelings in this matter, too.«

tiert, wenn deren Rückzug aus dem sozialen Gefüge der Stadt als Affront gewertet wird.

Das Spektrum dieser Reaktionen aus dem städtischen Umfeld ist potentiell so groß, wie die sozialen Kontexte der einzelnen Christusgläubigen vielfältig sind. In jedem Fall ist nicht von einem einheitlichen – gar administrativ verantworteten – Verhalten auszugehen, sondern von je individuellen Reaktionen verschiedener Gestalt.¹⁰⁰ Unverständnis und Spott kamen schon (beiläufig) zur Sprache, andere Reaktionen sind möglich. Am einen Ende des Spektrums wären neutrale Kenntnisaufnahme, Indifferenz und besagtes Unverständnis anzusiedeln, die eher wenig manifest werden und die daher nicht notwendigerweise konflikthaft oder für die Christusgläubigen bedrängend sein müssen. Solche Reaktionen sind tendenziell eher nicht aus der unmittelbaren sozialen Nähe der Christusgläubigen zu erwarten, sondern aus Kontexten, die distanziert genug sind, um sich nicht aktiv positionieren zu müssen und daher indifferent bleiben können.

Ein Stück weiter auf dem Spektrum wären als Reaktionen Häme, Spott und Lächerlichmachung zu verorten, die bereits einen deutlich herabwürdigenden Charakter tragen. Dieser wird darin deutlich, dass den davon betroffenen Christusgläubigen vermittelt wird, dass sie bzw. ihre neu gewonnenen Überzeugungen nicht ernstzunehmen und daher nur Anlass für Spott und Sarkasmus seien. Insofern solche Reaktionen permanent aus dem unmittelbaren sozialen Umfeld an die Christen herangetragen werden, ist deren bedrängende Wirkung nicht zu unterschätzen. Eine andere Form der Herabwürdigung stellen Reaktionen dar, die den Christusgläubigen die »kalte Schulter« zeigen, etwa in Form völligen Ignorierens oder aktiven Ausschlusses aus Freundeskreisen oder anderen Formen der Zusammenkunft und des Austauschs.¹⁰¹ Wiederum anders gelagert sind verbale Anfeindungen wie Beleidigungen und Verleumdungen.¹⁰² Diese sind fraglos mindestens so herabwürdigend wie die zuvor skizzierten Reaktionen und haben zusätzlich einen aktiv-aggressiven Charakter. Als Alternativbegriff für alle diese Formen der spöttischen, ignorierenden und beleidigenden Herabwürdigung wäre von einer Form des Mobbing zu spre-

¹⁰⁰ So weist Still, *Conflict*, 213 entschieden zurück, dass »some type of systematically organized and officially supervised effort to eradicate the church« stattgefunden habe, es also eine einheitliche städtische Front gegen die Christusgläubigen gegeben haben könnte. Für ein stärker punktuell-individuelles Verständnis des Konfliktverhaltens kann das herausgearbeitete breite Verständnis der städtischen *συμφυλέται* in Anschlag gebracht werden: Wenn die Bedränger der Christen aus allen sozialen Schichten kommen können, ist auch das von ihnen ausgeübte bedrängende Verhalten alles andere als einheitlich.

¹⁰¹ Vgl. deSilva, *Worthy*, 62; Gerber, *Othering*, 78.

¹⁰² Vgl. Still, *Conflict*, 213f. mit Verweis auf ähnlich gelagerte Stellen im 1Petr und Hebr.

chen und es liegt auf der Hand, dass solche Reaktionen den Christusgläubigen je individuell und auch kollektiv massiv zusetzen.

Am anderen Ende des Spektrums sind schließlich noch Formen von physischer Gewalt zu bedenken, die in sich wiederum vielfältig sein können: angefangen bei leichten körperlichen Tätlichkeiten¹⁰³ bis hin zu Prügeleien und öffentlichen Übergriffen.¹⁰⁴ Prinzipiell denkbar wäre auch das Martyrium von Christusgläubigen,¹⁰⁵ wovon allerdings nicht auszugehen ist, da 1Thess 4,13–18 keine Anzeichen enthält, dass die Toten aus der Gemeinde gewaltsam zu Tode kamen.¹⁰⁶ Ferner wären auch politische Maßnahmen denkbar, aber gleichfalls nicht wahrscheinlich¹⁰⁷ bzw. aus 1Thess und Apg so nicht ersichtlich, da nicht die Gemeinde insgesamt betreffend.

Es bleibt somit dabei, dass die Bedrängnis sich auf je individueller Ebene in der unmittelbaren sozialen Nähe manifestiert und dabei verschiedene Formen annehmen kann. Das hier entworfene Spektrum ist der Versuch einer Annäherung an diese Vielgestaltigkeit; weitere Nuancen und auch Kombinationen mehrerer Reaktionen sind denkbar. Eine Gewichtung, welche Reaktion besonders häufig vorkam oder als besonders bedrängend erlebt wurde, ist mangels belastbarer Daten und mit Blick auf das je individuelle Erleben von Bedrängnis seitens der Christusgläubigen nicht begründet vorzunehmen.

Als Zwischenfazit zum Konflikt der Thessalonicher mit den sozialen Kontexten ihrer Stadt kann zunächst gezogen werden, dass ein Teil der Bedrängnis auf diesen Konflikt zurückgeführt werden kann: Strittige Interaktion und daraus für die Gemeinde erwachsende Bedrängnis ist erkennbar. Kern des Konflikts ist das Thema Zugehörigkeit, hier die soziale Desintegration der Christusgläubigen im Zuge ihrer Konversion bzw. die dadurch erfolgte Verschiebung der relevanten Zugehörigkeitsbereiche: hin zu der ἐκκλησία Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ (1,1) und in der Erwartung dieses endzeitlichen Kyrios, der ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης rettet (1,10) – und damit oft notwendigerweise weg von den bisherigen sozialen Bezugsrahmen, weil die dort praktizierte Religiosität mit einem christlichen Lebenswandel unver-

¹⁰³ Damit ist freilich nur die äußerliche Ebene unmittelbar sicht- bzw. feststellbarer körperlicher Schäden berührt und ausgesagt, dass Schubsen und Ohrfeigen körperlich eine andere Qualität haben als heftige Schläge und Tritte. Dass Schubsen und jegliche Formen ungewollter Berührung für die Opfer massiv verletzend sein können, ist davon unbenommen.

¹⁰⁴ Beispielsweise vom Charakter der Darstellung in Apg 17,5–9.

¹⁰⁵ So erwogen z. B. von Chapa, Letter of Consolation, 156.

¹⁰⁶ Vgl. deSilva, Worthy, 62 sowie Anmerkung 29 auf Seite 231.

¹⁰⁷ Mit deSilva, Worthy, 62 und gegen Donfried, Cults, 347, der alle Nennungen von Bedrängnis in 1Thess (und 2Thess) als politischen Druck auf die Gemeinde deutet.

einbar ist oder weil es zu aktiver Ausgrenzung als Reaktion auf die Konversion kommt. Die Reaktionen im einzelnen, die konkreten Streitpunkte und das Ausmaß der daraus erwachsenden Bedrängnis sind potentiell vielfältig und im einzelnen schwer zu greifen. Daher werden in den weiteren Kapiteln des ersten Teils weitere, spezifische Kontexte und (Problem-)Situationen der Gemeinde untersucht, um die jeweiligen Arten der Bedrängnis sowie die zweite Konfliktkonstellation, Juden contra Missionare, besser fassen und argumentationsstrategisch auswerten zu können. Zunächst erfolgt aber noch ein Blick auf das, was Paulus der Gemeinde in der Situation sozialer Desintegration zu sagen hat.

3.3.2 Argumentation: Reintegration in eine neue Gemeinschaft

Für die paulinische Argumentation angesichts derjenigen Bedrängnis, die aus einem Zugehörigkeitskonflikt erwächst, kann wiederum bei den Vorkommen von Bedrängnis im 1Thess angesetzt und gefragt werden, ob sich hier Kompensationsstrategien gegen Isolation und Leid infolge von verlorenen Zugehörigkeiten erkennen lassen.

Der erweiterte Kontext der ersten $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ -Nennung in 1Thess 1,6 ergibt folgendes Bild: Indem (oder weil oder nachdem)¹⁰⁸ die Thessalonicher das Evangelium in großer Bedrängnis angenommen haben, sind sie *Nachahmer* der Missionare und des Herrn geworden ($\acute{\upsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma \mu\iota\mu\eta\tau\alpha\iota \eta\mu\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta\tau\epsilon \kappa\alpha\iota \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\iota\upsilon$, 1,6) und infolgedessen wiederum *Vorbilder* für die Christusgläubigen in Makedonien und Achaia ($\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma \tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\nu \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu \tau\omicron\iota\varsigma \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\eta \text{Μακεδονία} \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\eta \text{Ἀχαΐα}$, 1,7) bzw. sogar darüber hinaus ($\acute{\epsilon}\nu \pi\alpha\nu\tau\iota \tau\omicron\pi\omega \eta \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma \acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu \eta \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma \tau\omicron\nu \theta\epsilon\omicron\nu \acute{\epsilon}\xi\epsilon\lambda\eta\lambda\upsilon\theta\epsilon\nu$, 1,8). Außerdem haben sie das Wort bzw. Evangelium in der Bedrängnis mit *Freude* empfangen ($\acute{\epsilon}\nu \theta\lambda\iota\psi\epsilon\iota \pi\omicron\lambda\lambda\eta \mu\epsilon\tau\acute{\alpha} \chi\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon$, 1,6). Gerade der letztgenannte Aspekt scheint – zumal durch das direkte Nebeneinander von $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ und $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$ – einen deutlichen Gegensatz darzustellen. Diese Form der Einbindung der $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ bezweckt zweierlei: Erstens wirkt die Bedrängnis gemeinschaftsstiftend und zweitens bekommt sie in Form der Freude ein positives Gegengewicht.

In den weiteren Vorkommen (3,3f.7) begegnet erneut der Vorbild- bzw. Helfercharakter der Missionare, v. a. des Timotheus, in Bezug auf die Thessalonicher. Ferner wird – nicht ganz so direkt wie in 1,6, da in diesem Fall zu 3,7 auch 3,9 miteinzubeziehen ist – die Gegenüberstellung von Bedrängnis

¹⁰⁸ Siehe Anmerkung 4 auf Seite 96.

und Freude wiederholt (ἐπι πάση τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν [. . .] ἐπι πάση τῇ χαρᾷ ἣ χαιρομεν δι' ὑμᾶς, 3,7.9). Darüber hinaus kann als dritter Aspekt rhetorischer Gestaltung v. a. aus 3,3f. durch den Bezug zu Gott auf eine theologische Qualifizierung der Bedrängnis geschlossen werden. Diesen Hinweisen ist nun nachzugehen.

3.3.2.1 Gemeinschaft

... mit den Missionaren

Gerade in (dem Ertragen) der Bedrängnis sind sich Gemeinde und Missionare ähnlich.¹⁰⁹ Den Thessalonichern ist bekannt, dass Paulus und seine Mitarbeiter, direkt bevor sie in ihre Stadt kamen, in Philippi leiden mussten und übel behandelt wurden (προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις, 2,2). Auch hier bleibt eine inhaltliche Konkretisierung des Leidens aus – auch hier nachvollziehbarerweise, da es die Thessalonicher offenbar schon beim Gründungsaufenthalt von den Missionaren berichtet bekamen. Sie haben also ein wie auch immer geartetes, aber konkretes Leiden der Missionare vor Augen. Damit kann Paulus glaubhaft machen, dass die Bedrängnis nicht nur ein Problem in Thessaloniki ist. Weil die Missionare auch – und sogar schon vorher – gelitten haben, kennen sie das Bedrängtsein und ihre Abwesenheit in Thessaloniki bedeutet nicht, dass die Thessalonicher mit ihrem Leiden alleine gelassen werden. Θλίψις verbindet – und um dies argumentativ möglichst effektiv zur Geltung zu bringen, sind die Bedrängnis der Thessalonicher und das Leiden der Apostel in Philippi auch ganz bewusst nicht näher beschrieben.¹¹⁰ Zusätzlich ist der Grund für das Schweigen über Details aber auch ein Verzicht auf eine Bewertung, genauer: auf eine Auf- oder Abwertung in Bezug auf das jeweils andere. Im Bedrängtsein besteht eine Verbindung und aufgrund der Nicht-Konkretisierung dieses Bedrängtseins ist die Verbindung auch nicht

¹⁰⁹ Vgl. Bickmann, Kommunikation, 233f. Dies spricht – wie bereits anhand der Vorkommen von Bedrängnis im dritten Kapitel dargelegt (siehe Abschnitt 3.1.1 auf Seite 95) – dafür, die θλίψις dauerhaft und nicht nur auf die Aufnahme des Evangeliums beschränkt zu verstehen, da dann streng genommen die Parallelität auch nur in der Aufnahme des Evangeliums durch die Missionare bestünde, also die Konversion von Paulus, Silvanus und Timotheus. Ein solcher Fokus ist – weil eine Erläuterung ja ausbleibt – zwar grundsätzlich denkbar, aber unwahrscheinlich. Noch deutlicher wird dies bei der ebenfalls implizierten Gemeinschaft mit dem κύριος, da dessen »Annahme des Evangeliums« keinen Sinn ergäbe. Zur Argumentation mit der Gemeinschaft mit dem Kyrios siehe unten Abschnitt 3.3.2.1 auf Seite 127.

¹¹⁰ Damit sind weitere Gründe für die Nicht-Explikation von Bedrängnis keinesfalls negiert. Insofern in Thessaloniki bekannt, könnte eine allzu detaillierte Nacherzählung redundant wirken und folgerichtig nicht erfolgen. Dass parallel dazu aber auch ein funktional-rhetorischer Aspekt zu bedenken ist, steht dazu nicht im Widerspruch.

hierarchisch. Zwar spielt der Nachahmungsbegriff ein gewisses Gefälle zwischen Missionaren und Gemeinde ein, doch kann dies im Zusammenhang mit Bedrängnis schlicht temporal gedeutet werden, sodass lediglich ausgesagt ist, dass die Missionare – wie es in 2,2 auch explizit gemacht wird – bereits vor den Christuskgläubigen in Thessaloniki gelitten haben. Ein qualitatives Gefälle der Bedrängnis ist dagegen nicht erkennbar. Mit anderen Worten: Im geteilten Zustand der Bedrängnis begegnen sich Missionare und Gemeinde auf Augenhöhe – und das stiftet bzw. festigt Gemeinschaft.¹¹¹

In den θλίψις-Vorkommen im dritten Kapitel, d. h. in dem Briefabschnitt, der das physische Getrenntsein und dessen Überwindung thematisiert (2,17–3,10), fungiert die Bedrängnis ebenfalls als verbindendes Element zwischen Missionaren und Gemeinde: Denn sowohl die Bereitschaft zum Ertragen von Bedrängnis (μέλλομεν θλιβεσθαι, 3,4) als auch die Bestimmung, tatsächlich bedrängt zu sein (αὐτοὶ γὰρ οἶδατε ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα, 3,3),¹¹² sich davon aber trotzdem nicht beirren zu lassen (τὸ μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις, 3,3), sind gleichermaßen auf das Missionsteam und auf die Christuskgläubigen in Thessaloniki bezogen.¹¹³ Dies alles – Bereitschaft, Bestimmung und Bewährung – wird wiederum explizit als den Thessalonichern bekannt vorausgesetzt: αὐτοὶ γὰρ οἶδατε (3,3) bzw. καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἶδατε (3,4). Somit ist das Erleben und Ertragen von Bedrängnissen hier erneut eine geteilte, und damit gemeinschaftliche, Erfahrung zwischen Missionaren und Thessalonichern.

... mit anderen Gemeinden

Der Gemeinschaftsaspekt im Zusammenhang mit Bedrängnis ist darüber hinaus auch auf der intergemeindlichen Ebene entfaltet. Die Gemeinschaft reicht gemäß der Darstellung des Paulus nämlich nach ganz Makedonien und Achaia, ja sogar »an jeden Ort«. Die Thessalonicher sind in dieser Verbindung τύπος für die anderen Gemeinden, und zwar auch als Folge (ὥστε, 1,7) der Bedrängnis, in der das Evangelium in Thessaloniki angenommen wurde. Paulus spannt in 1,6–9 einen weiten Bogen, mit den Thessalonichern, dem Evangelium und dem Glauben an das Evangelium im Zentrum: Die personal-geographische Spannweite beginnt bei den Missionaren, verharrt bei den Thessalonichern, dehnt

¹¹¹ Dass den Missionaren als Gemeindegründern und fortdauernd als Garanten des Gemeindebestands eine herausgehobene Bedeutung zukommt, ist davon unbenommen (siehe auch Abschnitt 2.1.1.4 auf Seite 59).

¹¹² Auch diese Bestimmung spricht für ein grundsätzlich duratives Verständnis des Bedrängnisses; vgl. Bickmann, Kommunikation, 239: »Die Leiderfahrungen sind nach Maßgabe des Textes genuine Elemente des Christseins«.

¹¹³ Siehe oben Abschnitt 3.1.1 auf Seite 95.

sich von dort in die beiden umliegenden Provinzen Makedonien und Achaia aus und gipfelt schließlich im umfassenden – und rhetorisch zu verstehenden – ἐν παντί τόπῳ (1,8), bevor abschließend in Gestalt des περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν (1,9) eine Rückbindung zu den Missionaren erfolgt.¹¹⁴ Damit wird eine maximal große Gemeinschaft von Christusgläubigen entworfen, deren Teil auch die Thessalonicher sind. Sie sollen sich verbunden fühlen, nicht nur mit »ihren« Gemeindegütern, sondern auch mit ihren Glaubensgeschwistern »an jedem Ort«.

Zu diesen zählen auch explizit die Christusgläubigen in Judäa, als deren Nachahmer diejenigen in Thessaloniki qualifiziert werden (2,14). Die Nachahmung bezieht sich hier wie schon bei den Missionaren auf Leid und Bedrängnis und ist gleichfalls gemeinschaftsstiftend und nicht hierarchisch gedacht. Insofern zielt die Aussage ebenfalls auf die Herstellung einer großen christlichen Gemeinschaft, bringt aber über die räumliche Dimension hinaus, die mittels der Nennungen von Achaia, Makedonien und ἐν παντί τόπῳ erreicht wurde, eine neue, genealogische Dimension ein und vollführt darin einen genealogischen Ritterschlag für die Christen in Thessaloniki: Die Gemeinden in Judäa stehen für die frühesten, die ältesten Wurzeln der Gemeinschaft Christusgläubiger, ja für den Beginn aller christlichen Hoffnung überhaupt. Die gemeinschaftliche Verbundenheit mit Judäa stellt eine direkte Kontinuität der thessalonischen Gemeinde zu diesen Wurzeln her und schreibt sie damit de facto in eine explizit göttlich-herrschaftliche Tradition ein. Die Gemeinschaft, in der die Gemeinde in Thessaloniki steht, ist somit nicht nur räumlich groß, sondern auch von edler Abkunft.

Zugleich wird der Gemeinde der Thessalonicher für andere Gemeinden eine Vorbildfunktion zugeschrieben, die primär als bestärkendes Lob aufzufassen ist: Die Annahme des Evangeliums in Thessaloniki hat von dort aus Schule gemacht und zu einer weiter erfolgreichen Mission beigetragen. Die Thessalonicher dürfen sich vor diesem Hintergrund als würdige Nachahmer der Missionare (und der judäischen Christusgläubigen) sehen, die *in* der Gemeinschaft auch einen wichtigen Beitrag *für* die Gemeinschaft leisten, was

¹¹⁴ Oder zu den Thessalonichern, wenn die Variante mit ὑμῶν ursprünglich ist. Die quantitative Bezeugung – freilich wenig aussagekräftig – spricht zwar klar für die Lesart ἡμῶν, aber mit dem Codex Vaticanus auch ein wichtiger Textzeuge dagegen. Da hinsichtlich Kürze, Schwierigkeit und paulinischem Sprachgebrauch keine Unterschiede vorliegen, helfen die inneren Regeln der Textkritik an dieser Stelle nicht weiter. Der Duktus der Argumentation lässt beide Varianten zu: Im Fall von ἡμῶν würde besagter Bogen abschließend wieder ganz zum Anfang, also den Missionaren rückgekoppelt. Bei einem ursprünglichen ὑμῶν läge der finale Fokus wieder bei den Thessalonichern, was ebenfalls Sinn ergäbe, da es in diesem Abschnitt primär um sie geht.

sie wiederum stärker in den Kreis der Christusgläubigen einwurzelt. Die paulinische Argumentation zielt so im Kern darauf, dass sich die Thessalonicher als Teil einer (großen) Gemeinschaft begreifen und zugleich erkennen, dass sie im positiven Sinne mitverantwortlich für die Ausbreitung des Evangeliums sind. Ein zweiter Aspekt der Vorbildfunktion ist neben dem Lob des Bisherigen implizit auch der bleibende Anspruch für die Zukunft. Natürlich sollen die Thessalonicher auch weiterhin Teil der großen Christusgemeinschaft bleiben und darin vorbildhaft für andere Gemeinden wirken. Und dies würde – sofern sich am bisherigen Status quo des Bedrängtseins nichts ändert – auch eine bleibende Leidensbereitschaft mit einschließen bzw. eine bleibende Leidensgemeinschaft bedeuten.

Im Falle der Gemeinden, für die die Thessalonicher Vorbildfunktion haben, wird deren jeweilige $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ zwar nicht erneut erwähnt (oder gar konkretisiert), mitgedacht ist sie aber dennoch, da sie – wie beschrieben – ein verbindendes Element innerhalb der von Paulus entworfenen Christusgemeinschaft ist. Dies bezeugen indirekt die Vorkommnisse in Philippi: Das Leiden der Missionare dort ist ein Leiden der ganzen dortigen Gemeinde. Und auch wenn Paulus diese, vor derjenigen in Thessaloniki gegründeten Gemeinde vielleicht nicht im Sinn hat, um sich am Vorbild der Thessalonicher zu orientieren, so zeigt sich hier exemplarisch das Bedrängtsein doch als missionars- und gemeindeübergreifendes Charakteristikum. Gemeinschaft schließt gemeinsames Leiden bzw. die Bereitschaft dazu mit ein – oder anders herum: die geteilte $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ schafft Zusammenhalt, hier auf Ebene der verschiedenen Gemeinden.

...mit dem Kyrios

Eine dritte Dimension von Gemeinschaft ist gleichfalls in 1,6 ausgedrückt, wenn die Thessalonicher nicht nur als Nachahmer der Missionare, sondern auch als solche $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ bezeichnet werden.

Von Dobschütz meint, dass Paulus zunächst sich als Vorbild darstellt –

und doch, als müsse er sich verbessern, fügt er noch hinzu $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$, was in dem Zusammenhang ([...] die freudige Annahme und Behauptung des Christenglaubens auch in Drangsal) gar keine besondere Bedeutung hat: es ist nicht nur der Trieb, immer bis zum höchsten aufzusteigen [...], sondern in erster Linie die Bescheidenheit, die den Zusatz veranlaßt.¹¹⁵

Als Deutungsmöglichkeit gibt von Dobschütz dann »Freudigkeit im Leiden« als gemeinsamen Aspekt zwischen Christus, Paulus und den Thessalonichern an,

¹¹⁵ Von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 72.

während eine weitere Konkretisierung, ob etwa ein konkretes Verhalten Jesu, sein »Gehorsam bis zum Tod«, sein Leiden bzw. das freiwillige Leiden oder aber ein allgemein vorbildliches Christusbild im Blick seien, spekulativ blieben.¹¹⁶ Wie bescheiden Paulus hier wirklich ist, mag dahingestellt bleiben. Dass er die Nennung des Kyrios der der Missionare nachordnet, ist allerdings auffällig und offenbar Programm:¹¹⁷ Die Nachahmung der Missionare ist das, was im Fokus steht; hier liegt das konkret Nachahmbare, das für die Gemeinde zu realisieren ist.¹¹⁸ Eine allgemeine Leidensbereitschaft Christi als Anknüpfungspunkt ist darüber hinaus zwar denkbar, allerdings passt eine solche – und erst recht eine darüber hinausgehende – biographisch-christologische *ἁλιψις*-Deutung nicht in die Argumentation. Erneut sei nur auf den Fokus *Annahme* des Evangeliums bzw. das Bleiben im Christusglauben verwiesen, was für eine biographische Parallele zu Christus unsinnig ist.

Für Hoppe besteht die Nachahmung des Herrn in der Annahme der Predigt vom nach wie vor, also gegenwärtig wirkenden Herrn. Und das zeige sich wiederum im Ertragen von äußeren Anfeindungen.¹¹⁹ Auch dieses Verständnis der Nachahmung bzw. Gemeinschaft mit dem Herrn ist gut möglich. Über das Wort des Herrn, das Evangelium, sind die Thessalonicher mit ihrem Herrn verbunden und insofern das Evangelium auch den Leidensaspekt Christi enthält, ist in dieser Verbundenheit auch Bedrängnis mitzudenken.

Dennoch bleibt die inhaltliche Konkretisierung, wie genau die Gemeinschaft mit dem Kyrios zu verstehen ist, hier offen und das Entscheidende – über die mittels Voranstellung erreichte Betonung der Wichtigkeit der Missionare hinsichtlich der Nachahmung hinaus – scheint zu sein, *dass* ein eher symbolischer Bezug zum Kyrios Jesus hergestellt wird, der wie auch derjenige zu den jüdischen Christusgläubigen die Gemeinde der Thessalonicher durch die Nähe zu ihrem Herrn selbst adeln soll.

3.3.2.2 Freude

Den Modus der Annahme des *λόγος τοῦ κυρίου* beschreibt Paulus in 1,6 nicht allein mit Bedrängnis, sondern mit dem antithetischen Begriffspaar *ἁλιψις* und *χαρά*, das in 3,7.9 noch einmal aufgegriffen wird. An der erstgenannten Stelle stehen Bedrängnis und Freude direkt nebeneinander. Die Freude bleibt dabei aber nicht so unbestimmt wie die formal bezugslose Bedrängnis: Sie

¹¹⁶ Von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 73.

¹¹⁷ Vgl. auch 1Kor 11,1.

¹¹⁸ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 109.

¹¹⁹ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 109.

trägt den Zusatz πνεύματος ἁγίου.¹²⁰ Der Genitiv kann ein auctoris (d. h. vom Geist gewirkte Freude) oder pertinentiae (d. h. zum Geist gehörige Freude) sein; letzterer umfasst dabei den ersten, sodass hier präzise von einem auktorialen Genitiv auszugehen ist.¹²¹ Die Freude resultiert demnach aus einem Geistwirken, das bei der Annahme des Evangeliums stattfindet bzw. sachlich sogar als die Annahme des Logos, als die Hinwendung zum Evangelium Jesu Christi, verstanden werden kann.

Funktional dient die Hinzunahme der Freude zur Bedrängnis dazu, den Thessalonichern eine positive (Um-)Deutung ihrer vollzogenen Lebenswende anzubieten. Paulus sieht offenbar die Gefahr, dass die Thessalonicher mit ihrer Hinwendung zu dem einen Gott primär die damit einhergehende soziale Desintegration assoziieren, was die neue Existenz in Christus gefährden könnte. Daher gibt er als neue Assoziation, die die Erinnerung an die Annahme des Evangeliums bestimmen soll, die Freude vor. Diese neue Deutungsdimension kann als einigermaßen radikal gelten; stilistisch trägt die Zusammenstellung von Bedrängnis und Freude Züge eines Oxymorons,¹²² oder zumindest eines Paradoxons. Insofern scheint der ergänzende Hinweis auf den Geist nötig und folgerichtig: Die Freude ist durch Gottes Geist gewirkt, entzieht sich daher der menschlichen Ratio und kann den Impuls bedrängnisgewirkter Trauer und Verzweiflung übertrumpfen.

Ob die geistgewirkte Freude an dieser Stelle wie die Bedrängnis eine zwischen Gemeinde und Missionaren geteilte ist, d. h. ob die Nachahmung und damit der Gemeinschaftsgedanke auch für die Freude in Anschlag zu bringen ist, lässt sich 1,6 nicht sicher entnehmen, wird aber in Verbindung mit der zweiten Nennung der Freude in 3,9 nahegelegt. Dort steht die Freude weiter entfernt von der θλίψις (3,7) als im ersten Kapitel; Wortwahl und Syntax legen in ihrer Parallelität allerdings nahe, dass auch hier ein zusammengehöriges, antithetisches Paar vorliegt.¹²³ Nun sind die Missionare im Blick bzw. hier näherhin Paulus.¹²⁴ In seiner Not und Bedrängnis hat er Trost erfahren, da ihn dank Timotheus gute Nachrichten aus Thessaloniki erreicht haben. So wird

¹²⁰ Zu beachten ist die textkritische Variante mit καί, die wiederum den Codex Vaticanus als Zeugen für sich in Anspruch nehmen kann, auch wenn die quantitative Bezeugung sonst zu vernachlässigen ist. Wäre diese Variante ursprünglich, stünde die Freude in der Tat doch für sich und der Logos wäre dreifach qualifiziert, nämlich in Bedrängnis, mit Freude und mit dem Heiligen Geist aufgenommen worden.

¹²¹ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 49.

¹²² Vgl. Wuellner, Argumentative Structure, 118.126.130.

¹²³ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 213.

¹²⁴ Zur Singular-/Plural-Thematik in Bezug auf die Verfasserfrage siehe Abschnitt 2.2.1 auf Seite 66.

aus seiner Bedrängnis Freude und dies äußert sich in Dankbarkeit. Die Freude wird dann in Form einer *Figura etymologica* (ἐπιπάση τῆ χαρᾶ ἢ χαίρομεν, 3,9) besonders betont – Hoppe sieht im Relativsatz »die emotionale Intensität des Gefühls der Freude«¹²⁵ angezeigt – und dabei sowohl in Beziehung zu den Thessalonichern als auch zu Gott gesetzt (χαίρομεν δι' ὑμᾶς ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν, 3,9). Die beiden Vorkommen von Freude zeigen demnach zusammengenommen analog zur θλίψις, dass die Freude, indem sie einmal auf die Thessalonicher und das andere mal auf die Missionare bezogen ist, als geteilte Freude dann auch wieder den Gemeinschaftsaspekt beinhaltet bzw. weiterführt. Auch in der Freude in bzw. trotz Bedrängnis dürfen sich die Thessalonicher den Missionaren verbunden fühlen. Im Ertragen der Bedrängnis und im freudigen Umgang damit gibt es eine deutliche Parallelität.

Die argumentative Funktion der Freude reicht aber über die Weiterführung des Gemeinschaftsaspekts hinaus. Paulus vollzieht mit ihrer Hilfe nämlich eine rhetorische Aufwertung der Thessalonicher: Während die Freude der Thessalonicher in 1,6 dem Geistwirken zugeschrieben wird, werden die Thessalonicher in 3,9 selbst zum Grund der – stark betonten – Freude des Paulus. Die Freudewirkung geht weiter und die Thessalonicher selbst werden darin zum Medium für das (göttliche) Geistwirken. Sprechakttheoretisch ausgedrückt bedeutet diese Erklärung der Freude auf illokutionärer Ebene ein deutliches Lob für die Beständigkeit der Thessalonicher im Glauben an ihren Herrn – und die davon ausgehende Hoffnung bzw. Erwartung, weiterhin standhaft im Glauben zu bleiben.¹²⁶

Und schließlich wird mit der Wendung »vor unserem Gott« (ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν, 3,9) die ganze Freude mit ihrer Begründung in der nach wie vor bestehenden Gemeinde in Thessaloniki in einen Zusammenhang mit Gott gesetzt. Damit wirkt das Geschehene auch von dieser höchsten Stelle her legitimiert: Die Freude ist berechtigt, weil sie – wie in 1,6 – ihren Grund letztlich im göttlichen (Geist-)Wirken hat. Die Gemeinschaft steht so in einem größeren Kontext, nämlich dem Wissen um die fortwährende Wirksamkeit und Kraft des Logos vom Kyrios, der Bedrängnis in Freude wandelt. Damit korreliert der Zusatz »vor unserem Gott« in 3,9 mit der geistgewirkten Freude in 1,6.

Als weiterer Textbeleg, der zwar nicht die Begriffe Freude und Bedrängnis, doch argumentativ ähnliche Züge aufweist, kann ferner 2,2 gelten: Trotz Leiden und schlechter Behandlung und trotz großen Kampfes (προπαθόντες καὶ

¹²⁵ Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 213.

¹²⁶ Zu den verschiedenen argumentationsstrategischen Dimensionen des Lobens siehe Kapitel 10 auf Seite 319.

ὕβρισθέντες [. . .] ἐν πολλῷ ἀγῶνι) konnten die Missionare das Evangelium offen und frei predigen (ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ). Das Bedrängende ist der freimütigen Rede gegenübergestellt,¹²⁷ es rahmt sogar den Vers und fungiert syntaktisch wie eine die Ausbreitung der Frohbotschaft bedrohende Umzingelung, kann aber doch nicht verhindern, dass diese frohe Botschaft verkündet wird. Wie die Freude über die Bedrängnis triumphiert, so hier die Frohbotschaft über den Versuch ihrer Behinderung. Analog zur Freude der Thessalonicher trotz Bedrängnis bei der Annahme des Evangeliums steht hier der Freimut der Missionare trotz Bedrängnis bei der Verkündigung des Evangeliums.¹²⁸ Auch hier ist der Gedanke an Gott rückgebunden: Mit dem instrumentalen Dativ ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν stellt Paulus klar, dass es Gott ist, der den Freimut in der Rede ermöglicht¹²⁹ und dessen Wirken sich einmal mehr nicht von Bedrängnissen einschränken lässt.

3.3.2.3 Gott

Bereits mehrfach angeklungen ist der Aspekt des Wirkens Gottes bzw. des Geistes. Da auch dies als Teil der Argumentationsstrategie im Umgang mit der θλίψις aufzufassen ist, soll dies noch einmal eigens beleuchtet werden.

Die mit εἰς τοῦτο κείμεθα (3,3) ausgedrückte regelrechte Funktionsbestimmung der Missionare sowie der Gemeinde, Bedrängnisse standhaft zu ertragen, impliziert, dass die Bedrängnisse bei Verkündigung und Annahme des Evangeliums vorgesehen sind. Es ist keine Fehlentwicklung, kein zur Botschaft querstehendes Element, wenn die Christusgläubigen leiden – auch das Leiden ist Teil des göttlichen Plans. Die Missionare wissen das und kommunizieren es bereits im Vorfeld: καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἤμεν, προελέγομεν ὑμῖν ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε (3,4). Schon beim Gründungsaufenthalt wurden die Thessalonicher auf Leid und Bedrängnis vorbereitet, mittlerweile ist es geschehen, im Brief folgt die Erinnerung daran.

Dieses Wissen von Anfang an um das, was auf Missionare und Gemeinde zukommen wird, nimmt dem Leid einen Teil seines bedrohlichen Potentials. Doch dabei bleibt es nicht: Neben vorbereitendem Wissen schenkt Gott auch Abhilfe im Leid durch die Freude, die in 1,6 direkt zur Bedrängnis hinzutritt.

¹²⁷ Vgl. Green, Thessalonians, 117; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 135f. und siehe ferner Abschnitt 4.1.3.2 auf Seite 160 und Abschnitt 4.2.2.2 auf Seite 184.

¹²⁸ Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 136 verweist zudem auf die enge Verbindung von Freimut und Wahrheit. Damit ist das offene Sprechen nicht nur ein formaler Akt, sondern bezeugt auch dessen Inhalt als zutreffend.

¹²⁹ Vgl. Hahn, Thessalonikerbriefe, 28.

Die (erwartbare) Not bei der Hinwendung zum Evangelium wird aufgefangen durch geistgewirkte Freude. Oder anders herum: Wenn der Geist Gottes die Freude schafft, die bei der Annahme des Logos der Bedrängnis zur Seite bzw. entgegentritt, dann ist die Bedrängnis auch Teil des erwartbaren neuen Wegs mit dem Herrn; d. h., Gott weiß um die Bedrängnis und hilft direkt. Dies wird noch deutlicher in 3,7.9: Die Missionare erfahren Trost, sodass aus der Bedrängnis Freude »vor unserem Gott« wird. Diese wiederum ist folgerichtig der Grund für die Dankbarkeitshaltung, die daraufhin gegenüber Gott eingenommen wird.¹³⁰ Die Missionare leben mit dieser Haltung vor, wem der Dank gebührt. Denn es ist wieder Gott, der Leid in Freude wandelt, und d. h. auch, der das Leid kennt und alles lenkt. Dies ist auch in 2,2 deutlich, wenn Gott den Verkündigern freie und offene Predigt ermöglicht, obwohl diese von Menschen daran zu hindern versucht werden.

Auf diese Weise wird wiederum der Gemeinschaftsaspekt weitergeführt: Auch Gott selbst sieht und kennt das Leid. Er muss zwar nicht mitleiden, aber in der Mitwisserschaft und in der Abhilfe durch geistgewirkte Freude ist er doch präsent. Die Thessalonicher dürfen sich daher – wie auch die Missionare – nach der Argumentation des Paulus zugehörig fühlen zu dem einen Gott, der ihre Bedrängnis kennt und diese in Freude wandelt.

3.4 Bedrängnis im 1Thess – ein Zwischenfazit

Bedrängnis bietet sich wegen vermehrter Nennung im 1Thess als erster Zugriff auf spezifische Gemeindeprobleme an und suggeriert neben anderem, dass es in der Stadt Konflikte gab. Einer davon wurde akteurseitig zwischen der Gemeinde und ihrem direkten Umfeld ausgetragen und drehte sich im Kern um die Frage von Zugehörigkeit: Die Hinwendung zum von den Missionaren gepredigten Evangelium bedeutete für die nun Christusgläubigen eine soziale Desintegration, die – ohne dass hier gesicherte Aussagen möglich sind – in Form von verlorenen Beziehungen, Häme und Spott sowie verbaler und vielleicht auch physischer Gewalt konkrete Gestalt annahm.

Die paulinische Argumentationsgestaltung antwortet auf diese bedrängende Desintegrationssituation der Christusgläubigen aus ihren bisherigen Kontexten, die mit der Hinwendung zum Evangelium verbunden war. Diese Antwort lautet: Etablierung und Stärkung der Gemeinschaft im neu gewonnenen Kon-

¹³⁰ In 3,9 umgesetzt als rhetorische Frage. Hier ist offenkundig gemacht, dass die Beständigkeit der Thessalonicher im Herrn (3,8) Anlass zur Dankbarkeit ist und dass der Adressat dieser Dankbarkeit Gott ist.

text der Gemeinde,¹³¹ und ist als Antwort an sich nicht fernliegend und somit auch nicht übermäßig kreativ; Re-Integration nach Des-Integration, und zwar in einen anderen Kontext, da der bisherige mit einem Bleiben im Kyrios nicht vereinbar erscheint. Kreativ ist die Umsetzung, mit der die neue Gemeinschaft schrittweise aufgebaut und gegenüber der bisherigen aufgewertet wird. Die Gemeinde wird in eine große, polisübergreifende Gemeinschaft mit anderen Gemeinden, mit den Missionaren, mit ihrem Kyrios und partiell sogar mit Gott selbst gestellt. Auf diese Weise ist ausgedrückt, dass der Verlust der bisherigen Bezugssysteme aufgewogen wird durch das, was die Thessalonicher dazugewonnen haben. In diesem Sinne fällt auch die Bedrängnis für die Thessalonicher weniger stark ins Gewicht, da diese – frei nach dem Sprichwort: Geteiltes Leid ist halbes Leid – nicht alleine zu tragen ist, sondern als geteilte Bedrängnis Christusgläubige an verschiedenen Orten verbindet. Auch die – gleichfalls geteilte – Freude steht der Bedrängnis entgegen und adelt die Thessalonicher dadurch, dass sie als Grund der Freude der Missionare in das Werk des Geistes bzw. letztlich das Werk Gottes einstimmen, der auch ihre Freude wirkt.

Der paulinische Umgang mit der Situation der Thessalonicher zielt demnach auf eine Stärkung nach innen. Der Graben nach außen hin, hier zum nicht-christlichen städtischen Umfeld, soll dabei nicht vertieft werden,¹³² Interesse an einer aktiven Konfliktlösung im Sinne einer inhaltlichen Annäherung ist aber nicht erkennbar. Stattdessen wird in Form der christlichen Gemeinschaft ein neuer struktureller Bezugsrahmen für das Leben der Christusgläubigen zu etablieren versucht.¹³³ Der Konflikt nach außen bzw. das Außen überhaupt spielen darin für sich genommen keine nennenswerte Rolle. Insofern verschiebt sich auch das asymmetrische Konfliktverhältnis zugunsten der städtischen Mehrheit zu einer konfliktfreien, einträchtigen Gesamtheit von Christen an vielen Orten.

¹³¹ Vgl. Luckensmeyer, *Eschatology*, 89.

¹³² So legen es zumindest 3,12; 4,12 und 5,15 mit der Betonung bzw. Forderung eines positiven Verhältnisses, sogar Liebe, nach außen hin nahe.

¹³³ Mit Galtung, *Frieden*, 133 gesprochen, wäre dies letztlich die Auflösung des Dilemmas, zwei unvereinbare Ziele zu verfolgen – auf Thessaloniki bezogen also zwei unvereinbare Zugehörigkeiten, deren Unvereinbarkeit den Christusgläubigen in Form des konflikthaften Verhaltens aus ihren sozialen Kontexten schmerzlich vor Augen steht.

4 Wandernde Scharlatane oder treue Diener Gottes? Die Wirksamkeit der Missionare vor dem Hintergrund paganer Kritik

Die auch nach deren unfreiwilliger Abreise bleibende Wichtigkeit der Missionare für den Fortbestand der Gemeinde wurde bereits einleitend aufgezeigt: Weil der Inhalt der Verkündigung, das Evangelium, untrennbar mit den Verkündern verbunden ist, ist auch die Glaubwürdigkeit des Evangeliums wesentlich davon abhängig, dass die Missionare als unbescholten und redlich erlebt und erinnert werden.¹ Die Anspielungen auf gemeinsames Wissen im 1Thess sind daher häufig Anspielungen auf die Tätigkeit der Missionare. Gleichfalls wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Textabschnitt 1Thess 2,1–12 aus textpragmatischer Sicht suggeriert, dass ebenjene Unbescholtenheit der Missionare zur Disposition stand und daher zum Gegenstand der von Paulus im Brief behandelten Themen wird.² Um die Situation, in der sich die Missionare irgendeiner Art von Kritik ausgesetzt sahen, zu verstehen, ist demnach genau bei 1Thess 2,1–12 anzusetzen.

4.1 Die Situation im Spiegel der paulinischen Selbstaussagen in 1Thess 2,1–12

Nachdem am Ende der Briefeinleitung neben vielen anderen für den Briefverlauf zentralen thematischen Stichworten auch die εἰσοδος des Missionsteam gewürdigt worden ist (1,9), geht Paulus im Briefkorpus zuerst genau auf diesen Punkt näher ein und stellt die εἰσοδος vergleichsweise ausführlich dar: Er beginnt mit dem Hinweis auf erlittene Übel (noch in Philippi) sowie auf die in großem Kampf erfolgte Evangeliumsverkündigung (2,2). Er grenzt sich von jeglichen Formen von Irrtum, Unredlichkeit, List, Schmeichelei, Gier und

¹ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 94f.

² Vgl. Abschnitt 2.1.1.4 auf Seite 59.

persönlichem Ehrgeiz ab (2,3.5f.), um dagegen die Beauftragung durch Gott zu betonen (2,4). Er verweist auf die freimütige Rede (2,2), das eigenverantwortliche Aufkommen für den eigenen Lebensunterhalt (2,9) sowie die aufrichtige, enge Verbundenheit mit der Gemeinde (2,7f.11f.), um summierend konstatieren zu können, dass die Missionare sich gänzlich gerecht und untadelig und nur zum Nutzen der Gemeinde verhalten haben (2,10.12).

Die naheliegende Frage, warum Paulus am Beginn der Briefes – statt beispielsweise mit einer im engeren Sinne theologischen Belehrung zu beginnen – so ausführlich sein eigenes Wirken darlegt, das noch dazu immer wieder ganz explizit als schon bekannt gekennzeichnet wird, ja das gemäß 1,8 eigentlich überhaupt keiner näheren Betrachtung bedürfe, führt zu der fast zwangsläufigen Antwort, dass die Missionare keineswegs so durchgängig und allseits anerkannt positiv erinnert wurden. Inhalt, Umfang und Stellung der paulinischen Selbstbeschreibung im 1Thess zeugen von einer Gegenposition, die den Briefabschnitt erklärt und ihrerseits genauer erklärt werden muss.³

Mangels weiterer Quellen zur Situation über den 1Thess hinaus erfolgt dies mithilfe von *mirror reading*: Einem – nicht notwendigerweise polemischen, zumindest aber abgrenzenden – Text wird der Spiegel vorgehalten, um die andere, vom Text kritisierte Position herauszuarbeiten.⁴ Für 1Thess 2,1–12 könnte das so aussehen: Paulus sieht sich mit einer Position konfrontiert, nach der er und sein Team in Wahrheit nicht das Wohl der Thessalonicher im Sinn hatten, als sie ihnen das Evangelium verkündigten, sondern ihr eigenes. Sie hätten sich bei ihrem Publikum listig eingeschmeichelt, um Geld und Ruhm zu gewinnen, auf Kosten anderer ein angenehmes Leben zu führen und hätten sich beim ersten Anzeichen drohenden Ungemachs schließlich aus dem Staub gemacht und die Thessalonicher verlassen.⁵

³ Vgl. Holtz, *Thessalonicher*, 93f.; Goulder, *Silas, 94*; contra Schreiber, *Geschichte*, 233f., der im Brief keine Hinweise auf konkrete Anschuldigungen oder Gegner sieht. Er sucht diese aber nur innerhalb der Gemeinde (215), wo er zurecht nicht fündig wird, während eine Gegenposition aus dem Umfeld der Gemeinde durchaus plausibel ist (Abschnitt 4.1.5 auf Seite 171). Von keiner Gegenposition gehen z. B. auch Best, *Thessalonians*, 22; Malherbe, *Thessalonians*, 155f. und Glowasky, *Ethos*, 747 aus. Sofern sich auch der Textabschnitt 1Thess 2,1–12 mit den wiederholt aufgerufenen Bedrängnissen verbinden lässt, wäre auch in dieser Hinsicht irgendeine Form der Opposition erwartbar.

⁴ Vgl. Barclay, *Mirror-Reading*, 73f. Was den polemischen Grundton angeht, ist der 1Thess selbstverständlich nicht mit dem Gal zu vergleichen; polemisch meint im Fall des ersten schlicht, dass es zu einer Auseinandersetzung über gegensätzliche Positionen kommt, hier über die Interpretation der Missionare.

⁵ Dieser letzte Punkt, die Flucht bzw. die Umgehung von Gefahr, zeigt sich in 1Thess 2,2 in der Betonung vorherigen Leidens in Philippi (ausgesagt ist eine grundsätzliche Leidensbereitschaft) und der Betonung von Kampf auch in Thessaloniki, im weiteren Brief in den Belegen für Bedrängnisse auch der Missionare (vgl. Abschnitt 3.1.1 auf Seite 95)

Das einleitende *könnte* dieser Rekonstruktion kann dabei gar nicht stark genug betont werden. Nur weil von 1Thess 2,1–12 her eine solche, der paulinischen entgegenstehende Interpretation der Missionare möglich ist, ist diese damit weder bewiesen noch auch nur hinreichend plausibilisiert. Dass mirror reading als Technik zugleich hochproblematisch und ungemein nützlich⁶ ist, braucht hier nicht weiter vertieft zu werden.⁷ Um das mirror reading vor diesem Hintergrund verantwortbar durchführen zu können, d. h. vorschnelle und (zu) hypothetische Urteile zu vermeiden, findet die Methodologie Barclays Anwendung, die dafür sieben Kriterien an die Hand gibt: »type of utterance, tone, frequency, clarity, unfamiliarity, consistency« sowie »historical plausibility«.⁸

4.1.1 Wie schreibt Paulus? Formale Annäherung über die Kriterien »type of utterance«, »tone« und »frequency«

In Bezug auf die Art(en) der Äußerung (»type of utterance«) – das erste Kriterium – besteht der Textabschnitt aus Behauptungen und Verneinungen, die teilweise direkt antithetisch gegenübergestellt werden – z. B. οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ θεῶ (2,4) –, d. h. wechselseitig aufeinander bezogen sind. Diese οὐ-ἀλλά-Struktur, mit der jeweils einer oder mehreren Verneinungen (»nicht« bzw. »weder ... noch«) eine Behauptung (»sondern«) entgegengestellt wird,⁹ durchzieht bzw. strukturiert etwa zwei Drittel des Textabschnitts (bis inklusive V. 8).¹⁰ Hinsichtlich möglicher dem paulinischen Text entnehmbarer Gegenpositionen ist diese Struktur geradezu prädestiniert dafür, in einem ersten Schritt die Gegenposition negiert aufzugreifen, um diese dann in einem zweiten Schritt direkt mit der eigenen positiven Aussage zu konträrn.¹¹ Danach

sowie v. a. in der dem Brief zugrundeliegenden Trennungssituation, im Endeffekt also der Abwesenheit der Missionare.

⁶ Angesichts des Fehlens zusätzlicher Quellen wie im Fall des 1Thess und an vielen anderen Stellen erscheint mirror reading mitunter fast alternativlos, soll eine Gegenposition bzw. -argumentation überhaupt näher untersucht werden.

⁷ Siehe nur Barclay, *Mirror-Reading*, 74: »Like most New Testament methods, such mirror-reading is both essential and extremely problematic«.

⁸ Barclay, *Mirror-Reading*, 84f.

⁹ Vgl. Hoppe, *Verkündiger*, 30.

¹⁰ Vgl. Hoppe, *Erster Thessalonikerbrief*, 129–131; Schreiber, *Geschichte*, 214.

¹¹ Vgl. Burke, *Family*, 132. Brookins, *Apology*, 105 bezweifelt, dass aus der antithetischen Struktur auf eine Kritik oder auf Anschuldigungen geschlossen werden könne, wofür er sich auf die »rhetorical theory« beruft, in der »the use of contrast through devices like negation, antonymy, and antithesis was one means of amplifying what one wanted to assert«. Obwohl Brookins hierfür keinerlei Belege aus antiken Rhetoriktheorien anführt, ist ihm nicht grundsätzlich zu widersprechen, wohl aber der schematischen Art und Weise,

folgt mit *μνημονεύετε* in V. 9 eine grammatisch nicht eindeutige Form, die in Verbindung mit *γάρ* wohl mehr als analoge Aussage zum mehrmals so oder ähnlich vorkommenden *καθὼς οἴδατε* denn als Aufforderung zu verstehen sein dürfte.¹² Aber selbst wenn die Thessalonicher *μνημονεύετε* als Imperativ aufgefasst hätten, wäre dies nur die Einleitung zur eigentlich Satzaussage (nämlich, dass die Missionare selbst gearbeitet haben und niemandem zur Last gefallen sind), die unzweifelhaft eine Behauptung ist.¹³ Sodann folgen bis zum Ende des Abschnitts ausnahmslos weitere Behauptungen.

Die Spannweite für sich darin spiegelnde Gegenpositionen reicht laut Barclay von der Gefahr, das Behauptete werde übersehen bzw. vergessen, bis zur offenen Leugnung des Behaupteten; im Fall von Verneinungen entsprechend von der Anfälligkeit dafür, das Verneinte als wahr zu erachten, bis zur offenen Behauptung des Verneinten.¹⁴ Anhand des obigen Beispiels (*οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ θεῷ*, 2,4) und unter Berücksichtigung der *οὐ-ἀλλά*-Struktur bestünde eine mögliche, sich in dieser paulinischen Äußerung spiegelnde Gegenposition folglich mindestens in einer Neigung zu der Wertung, die Missionare strebten nach menschlicher Anerkennung, höchstens aber darin, ihnen offen vorzuhalten, auf menschlichen Ruhm aus zu sein – und Paulus würde dagegenhalten: »Nein, nicht auf menschlichen Ruhm, sondern Gottes Wohlgefallen kommt es uns an!«¹⁵

Als weitere formale Kriterien sind der Tonfall (»tone«) und die Wiederholungsrate (»frequency«) von Interesse. Und hier zeigt sich etwas durchaus Erstaunliches, wenn auch die Verse vor 1Thess 2,1 mit berücksichtigt werden: In 1,8f. vermittelt Paulus den Thessalonichern, in Bezug auf deren sogar über die Grenzen Makedoniens und Achaias hinausstrahlenden Glauben und mittel-

wie rhetorische Theorie hier verwendet wird: pauschal und ohne jede Berücksichtigung des jeweiligen Kontexts. So führt Brookins als Beispiel für seine Bewertung die negativen Kontrastierungen zur Liebe in 1Kor 13,4–8 an, die zwar dort sicher »amplifying what [Paul] wanted to assert«, was sich aber ebenso sicher nicht auf die völlig anders gelagerte Situation in Thessaloniki übertragen lässt.

¹² Vgl. Holtz, Thessalonicher, 85 Anm. 360, der den Indikativ hier sogar als »stärker als de[n] Imperativ« wertet.

¹³ Gleiches gilt für die weiteren Anspielungen an vorhandenes Wissen: Diese sind jeweils versuchte Untermauerungen der paulinischen Aussagen, aber für sich genommen nicht ergiebig bei der inhaltlichen Rekonstruktion der Gegenposition zu derjenigen des Paulus. Die in 1Thess 2,1–12 verhandelten Positionen beziehen sich auf das Wirken der Missionare, nicht die Erinnerung der Thessalonicher.

¹⁴ Vgl. Barclay, Mirror-Reading, 84.

¹⁵ Unter Hintanstellung der Struktur, d. h. bei Loslösung des *ἀλλά*-Teils aus der Syntax, wäre zu der Aussage »sondern um Gott zu gefallen« der Vollständigkeit halber noch als Gegenposition zu ergänzen: Mindestens stünden die Thessalonicher in Gefahr, diesen Bezug zu übersehen, höchstens aber würden sie ihn direkt verneinen.

bar auch die dahinterstehende εἴσοδος des Missionsteams, von der man sich erzähle, bestehe wegen dieser großen Bekanntheit überhaupt keine Notwendigkeit weitergehender Ausführungen. Paulus erweckt hier den Anschein, als wolle er diesen Sachverhalt nur beiläufig streifen – und auch nur als Anlass seiner Danksagung für diesen bekannten und vorbildlichen Glauben der Thessalonicher und für die gute Aufnahme, die die Missionare bei ihnen fanden. Mittels Praeteritio ist dies zwar letztlich betont statt nur beiläufig erwähnt,¹⁶ aber davon unbenommen macht Paulus hier von seiner Seite eigentlich gerade keinen weiteren Redebedarf geltend – was ihn dann aber nicht daran hindert, ab dem Folgesatz in 2,1 mit einem ausführlichen Rückblick auf ebendiese εἴσοδος zu beginnen. Durch den Umfang der Ausführungen und deren prominente Stellung im Brief wirkt der Tonfall dann gar nicht mehr beiläufig, sondern im Gegenteil betont und dringlich.

Intensiviert wird dieser Eindruck durch die hohe Frequenz der paulinischen Appelle, mit denen die Adressaten zur Verifikation seiner Aussagen mittels ihrer eigenen Erinnerungen aufgefordert werden. Wie bereits dargestellt, weist der Passus 1Thess 2,1–12 eine vergleichsweise hohe Dichte dieser Erinnerungsmarker auf.¹⁷ Auch die mehrfach verwendeten οὐ-ἄλλά-Formulierungen fallen unter dieses Kriterium der Wiederholung. Diese beiden Elemente sind freilich »nur« Untermauerung der Position, nicht Inhalt der Position im engeren Sinne, d. h. Spiegel einer Gegenposition. Hinsichtlich der eigentlichen Position – die Missionare haben sich tadellos verhalten – wäre das Wiederholungskriterium hier passender als Intensitäts- oder Beharrlichkeitskriterium anzulegen: Paulus schildert nicht wiederholt, sondern einmalig, dafür aber ausführlich und eindringlich, wie das Missionsteam gewirkt hat. Durch die repetitiven Strukturelemente (οὐ-ἄλλά, καθὼς οἴδατε) wird die paulinische Position profiliert und werden die Thessalonicher zur Zustimmung bewegt. Darüber hinaus gibt es durch die sich inhaltlich durch die Ausführungen ziehenden Punkte – nicht Menschen, sondern Gott verpflichtet gewesen zu sein (2,4.6) sowie die familiäre Verbundenheit mit der Gemeinde (2,7f.11f.) – innerhalb der facettenreichen Darstellung der paulinischen Position durchaus auch repetitive Momente inhaltlicher Natur. Der Tonfall und die Beharrlichkeit, mit der die Ausführungen vorgebracht werden, unterstreichen, dass es sich aus Paulus' Sicht um eine wesentliche Sache handelt.

Was mit Blick auf die Einleitung bzw. Vorbereitung des Passus in 1,8f. inkohärent wirken könnte, vermag aber eine Form externer Opposition schlüssig

¹⁶ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 88; siehe ferner Anmerkung 31 auf Seite 56.

¹⁷ Vgl. Abschnitt 2.1.1.3 auf Seite 55 und Abschnitt 2.1.1.4 auf Seite 59.

zu erklären. Nach eigenem Ermessen müsste Paulus sein Wirken bei der Erstverkündigung nicht weiter thematisieren, aber es gibt eine Gegenposition, die genau dieses Wirken zum Gegenstand kritischer Betrachtung und negativer Deutung macht. Und mit Blick auf die bleibende Wichtigkeit der Missionare für den Bestand der Gemeinde scheint diese Gegenposition aus Sicht des Paulus so gefährlich zu sein, dass er hier doch aktiv werden muss – und zwar direkt zu Beginn, ausführlich, in eindringlichem Tonfall und durch die (nur scheinbar beiläufige) Stichwortnennung in 1,9 bewusst vorbereitet.

4.1.2 Zeigen sich spezifische Charakteristika? Die Kriterien »clarity« und »unfamiliarity« als Schlüssel zu einer Profilierung der Positionen

4.1.2.1 Der Befund im 1Thess

Bei der Frage nach dem Kriterium der Deutlichkeit (»clarity«) wird für die konträre Position durch die Benennung v. a. der Stichworte List, Unlauterkeit, Schmeichelrede und Habgier hinreichend klar, worum es geht: Den Missionaren wird zur Last gelegt, vorsätzlich in täuschender Absicht¹⁸ zuungunsten der thessalonischen Christusgläubigen und stattdessen zu ihrem eigenen Vorteil gehandelt zu haben. Ebenso klar ist der vehemente Widerspruch gegen diese Position mittels Verweis auf Gott als Referenzpunkt des eigenen Handelns, auf das eigenverantwortliche Aufkommen für den eigenen Lebensunterhalt und auf die liebevoll-persönliche Zuneigung zur Gemeinde.

Mit Barclay ist kritisch zurückzufragen, ob es »good grounds for suspecting that Paul's ›description‹ of his opponents is polemically distorted«¹⁹ gibt, wodurch keine hinreichend klare Spiegelung der Gegenposition möglich wäre; mit Schreiber darüber hinaus, ob es überhaupt eine konkrete Gegenposition gibt.²⁰ Ist die Klarheit der paulinischen Darstellung also einer fiktiven oder verzerrten Gegenposition geschuldet?

Fiktiv ist die Gegenposition deshalb nicht, weil der ganze Briefpassus 1Thess 2,1–12 in seiner zentralen Stellung und Dringlichkeit sonst wenig

¹⁸ Die Stichwortnennung ἐκ πλάνης lässt auch die Variante »irrtümlich in täuschender Absicht« zu (Abschnitt 4.1.3.2 auf Seite 160), jedoch deutet die Häufigkeit der Stichworte und Motive, die einen bewussten Betrug suggerieren, eher in diese Richtung.

¹⁹ Barclay, *Mirror-Reading*, 85.

²⁰ So Schreiber, *Geschichte*, 216.233f. Ähnlich Klauck, *Briefliteratur*, 273, der von einer »brieflichen Selbstempfehlung« des Paulus ausgeht, um »für sein eigentliches Anliegen den Boden so gut wie irgendetmöglich zu bestellen.« Daher sei es »nicht nötig«, davon auszugehen, dass Paulus sich gegen Vorwürfe (aus der Gemeinde) zur Wehr setzen müsse.

Sinn ergibt. Selbstverständlich ist die Beziehungspflege zwischen Paulus und Gemeinde eminent wichtig,²¹ aber dazu ein anlassloses Selbstlob anzustimmen, wirkt befremdlich und unsympathisch, wenn dazu seitens der Gemeinde keine Notwendigkeit besteht. Und selbst wenn Paulus anlasslos seine εἶσοδος positiv hätte darstellen wollen, warum sollte er dann so umfassend mit einer negativen Kontrastfolie arbeiten, wo sie doch für die Deutung seines Wirkens inhaltlich gar nicht notwendig ist? Das zeigt sich etwa ab V. 7, wenn die οὐ-ἀλλά-Struktur endet und Paulus immer stärker rein assertativ das eigene Wirken in den Blick nimmt.²² Schlimmer noch: Hätte Paulus die Gegenposition selbst entworfen, würde er quasi von sich aus eine negative Deutung seines Wirkens anbieten, eventuell sogar nahelegen, die er ablehnt und als so gefährlich erachtet, dass er sich am Briefbeginn ausführlich damit auseinandersetzt. Er hätte sich damit ein Eigentor geschossen.²³

Auch verzerrt ist die Gegenposition nicht (oder zumindest nicht nennenswert), weil Paulus überhaupt kein Interesse an etwaigen Gegnern zeigt und der Abschnitt folglich auch nicht polemisch gestaltet ist. Gegner werden im engeren Sinne überhaupt nicht dargestellt, sondern Paulus legt eine Deutung seines Wirkens (bzw. des Wirkens seines Missionsteams) vor, bei der er sich stellenweise von einer konträren Deutung abgrenzt. Um dieser alternativen Deutung des missionarischen Wirkens aber möglichst wirksam zu begegnen und widersprechen zu können, ist es ratsam, sich genau mit der Deutung bzw. den in ihr vorgebrachten Vorwürfen auseinanderzusetzen – und nicht mit einer verzerrten Version der Deutung, deren kritische Behandlung überhaupt nicht ihren Kern träfe und sie somit auch nicht wirkungsvoll ausräumen könnte.

Insofern wäre eine fiktive oder verzerrte Gegenposition von Paulus mindestens schlecht argumentiert, darüber hinaus wahrscheinlich sogar kontraproduktiv für ihn, und es liegt nahe, von einer realen Gegenposition auszugehen, die deshalb Einzug in den 1Thess gefunden hat, weil sie eben real ist.

Das nächste Kriterium ist die Frage nach für Paulus ungewöhnlichen Elementen (»unfamiliarity«), die Hinweise auf besondere situative Gegebenheiten enthalten können. Da sich angesichts nur weniger Briefe kein einheitliches

²¹ Vgl. Schreiber, *Geschichte*, passim; Bickmann, *Kommunikation*, 169–176.265.

²² Einzig im ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τίνα ὑμῶν (V. 9) wird zwar ohne ἀλλά, aber sinngemäß die Abgrenzungsstruktur noch einmal bemüht.

²³ Daher ist Schreiber, *Geschichte*, 233f. an diesem Punkt zu widersprechen: So zutreffend es ist, für 1Thess 1–3 von Beziehungspflege angesichts verlorener Beziehungen der Gemeinde infolge ihrer Hinwendung zum Christusglauben auszugehen, so wenig zutreffend ist es, dabei eine konkrete Kritik an den Missionaren auszuschließen, die in 2,1–12 ihren Widerhall findet.

Gesamtbild der paulinischen Theologie insgesamt, geschweige denn seines missionarischen Selbstverständnisses im Speziellen ergibt, mithilfe dessen von einem »Gewöhnlich« auf ein davon abweichendes »Ungewöhnlich, Überraschend, Singulär« geschlossen werde könnte, ist an dieser Stelle grundsätzlich große Vorsicht geboten.²⁴ Gerade mit Blick auf die Darstellung der eigenen Missionstätigkeit ist das Kriterium des Ungewöhnlichen aber doch gewinnbringend anwendbar: Denn es liegt hier auf der Hand, dass sich die wenigen paulinischen Zeugnisse dazu so grundlegend unterscheiden, dass kaum die Gefahr besteht, vorschnell ein ungewöhnliches Element in Abweichung von einer vermeintlichen Norm auszumachen – weil es diese Norm schlicht nicht gibt. Mit anderen Worten: Die Darstellungen sind ausnahmslos als singulär, weil situationsspezifisch, und damit gewissermaßen ungewöhnlich zu bezeichnen. Das zeigt gut eine kurze Zusammenschau mit Teilen des 1Kor und des Gal hinsichtlich der paulinischen Selbstpräsentation.

4.1.2.2 Profilierung: Die paulinischen Selbstverständnisse des 1Thess, des 1Kor und des Gal im Vergleich

Der schwache und dienende Paulus des ersten Korintherbriefes

Im 1Kor kommt Paulus im ersten thematischen Briefabschnitt 1Kor 1,10–4,21 zu innergemeindlichen Spaltungstendenzen aufgrund von »Weisheitshypertrophie«²⁵ mehrfach auf seine Verkündigertätigkeit in der korinthischen Gemeinde zu sprechen. Am Ende des Abschnitts wählt er ein auch aus dem 1Thess bekanntes Bild, wenn er die Korinther als seine geliebten Kinder (τέκνα μου ἀγαπητά, 4,14) und sich selbst als sie liebevoll ermahnenden Vater darstellt,²⁶ den die Kinder nachahmen sollen (παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μμηταὶ μου γίνεσθε, 4,16).²⁷ Dieses Bild drückt zwar Zuneigung aus, aber hier ist es nicht die scheinbar bedingungslose, ungetrübte Zuneigung des 1Thess, sondern eine, die offen an die Entscheidung bzw. das Verhalten der Korinther geknüpft ist: Wenn die Korinther sich nicht ermahnen lassen, wird Paulus nicht mit Liebe, sondern mit der Rute kommen (4,21). Insofern ist die Nachahmernaussage hier auch eine Aufforderung (4,16), keine Aussage wie in 1Thess 1,6 (ὁμοίως ἡμῶν ἐγενήθητε).

²⁴ Vgl. Barclay, *Mirror-Reading*, 85.

²⁵ Schrage, 1Kor I, 127. Vgl. für ähnliche Charakterisierungen dieses ersten Briefabschnitts auch Wolff, 1Kor, 24; Zeller, 1Kor, 85; Bienert, *Bibelkunde*, 142; Schmeller, *Dissimulatio* (2020), 518.

²⁶ Wolff, 1Kor, 92f.

²⁷ Zumindest eine kurze Erwähnung verdient darüber hinaus die Parallele, dass auch dem 1Kor ein Besuch des Timotheus vorausging (1Kor 4,17, vgl. 1Thess 3,1f.).

Wird in 1Kor 4,16–21 zumindest noch eine analoge Bildsprache aufgerufen – wenn auch unterschiedlich konnotiert –, so zeigen weitere Textpassagen noch deutlichere Unterschiede zur Darstellung des 1Thess. Ganz besonders ist hier 1Kor 2,1–5 zu nennen, wo sich Paulus als schwacher und nach allen menschlichen Maßstäben unkundiger Verkündiger darstellt und auf diese Weise scharf von der seitens der Gemeinde erstrebten Weisheit sowie Rhetorik abgrenzt. ἀσθένεια, φόβος und τρόμος (1Kor 2,3) korrespondieren dabei in negativer Hinsicht mit der freimütigen Rede (ἐπαρρησιασάμεθα, 1Thess 2,2) und dem zwar nicht in Anspruch genommenen, aber gerechtfertigten Gewicht apostolischer Autorität (δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι, 1Thess 2,7). Auch die sich anschließende modale Beschreibung οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις] (1Kor 2,4)²⁸ stellt einen Gegensatz zur παρρησία dar.²⁹ Dass Christus schließlich als Gekreuzigter ins Zentrum gestellt wird, hat im 1Thess keine Entsprechung.

Im 1Kor ist das Kreuz dagegen entscheidend. Das Kreuz als Zeichen der Schwäche ist die Grundlage, auf der Paulus sein eigenes Handeln als ein von Schwachheit gekennzeichnetes darstellen kann, das sich nicht mit individueller Selbsterhöhung und menschlicher Autorität verträgt.³⁰ Wo aber Weisheit und Überredungskunst zwecks solcher Selbsterhöhung und Autorität eingesetzt werden, gehen sie für Paulus am gekreuzigten Christus vorbei und zeugen nicht von Gottes geistgewirkter Kraft.³¹ Insofern sind hier – natürlich, da auch der 1Kor ein situatives Schreiben ist – Philosophie und Rhetorik nicht per se abgewertet,³² sondern ihr Gebrauch in Korinth, wo sie fälschlicherweise als Beweis für herausragenden Geistbesitz verstanden werden. Dem hält Paulus die nach menschlichen Maßstäben prestigelose Schwachheit und Torheit des Kreuzes entgegen und zeichnet dementsprechend ein Bild seines eigenen Auftretens, das dem Autoritätsgebaren der Korinther entgegensteht –³³ und

²⁸ Zur Illustration der Schwierigkeit des textkritischen Problems vgl. nur die gegenläufigen Voten von Schrage, 1Kor I, 231–233 und Wolff, 1Kor, 49.

²⁹ Vgl. Zeller, 1Kor, 124f.

³⁰ Vgl. Schrage, 1Kor I, 229.

³¹ Vgl. Schrage, 1Kor I, 233; Schmeller, *Dissimulatio* (2020), 518.

³² Vgl. Schrage, 1Kor I, 235, der dagegen aber den gekreuzigten Christus als gerade nicht situativ ins Zentrum gerückt sieht. Auch Wilk, 1Kor, 36 geht nicht von einem »fiktiven Charakter« der Abwertung der Rhetorik aus und vermutet als situativen Hintergrund, dass Paulus in Korinth »als Prediger tatsächlich keinen großen Eindruck machte«, nachdem »ihn der geringe Zuspruch, den er zuvor in Athen [...] fand [...], darin bestärkt, in Korinth nicht etwa als Gelehrter imponieren zu wollen.« Für eine Differenzierung, ob und inwieweit die paulinische Abwertung nur Rhetorik *oder* Philosophie im Blick hat, siehe Schmeller, *Schulen*, 114.

³³ Vgl. Konradt, *Gericht*, 208f.

auch von der Selbstdarstellung im 1Thess deutlich abweicht, weil es dort nicht um Spaltungen in der Gemeinde infolge solchen Weisheitsgebarens geht.

Unbenommen bleibt dabei, dass Paulus in beiden Fällen bzw. generell seine Verkündigung als vom Geist und der Kraft Gottes gewirkt versteht.³⁴ Bei der hier verhandelten Frage nach der Darstellung des paulinischen Auftretens als von Gott berufener Diener wird aber deutlich, dass dieses Auftreten im Spiegel der Briefe bei aller bleibenden Bezogenheit auf Gott(es Geist) höchst unterschiedliche (situativ determinierte) Formen annehmen kann.³⁵

Das zeigt auch 1Kor 3,5–9, wo Paulus das korinthische »Gruppenunwesen«³⁶ mit der Grundthese³⁷ kontert, dass er selbst (wie auch Apollos) nur einer unter vielen Dienern und Mitarbeitern ist, Gott aber derjenige, von dem Bestehen und Wachsen der Gemeinde voll und ganz abhängen. Mit der unhinterfragt herausgehobenen Stellung und Autorität, die Paulus angesichts des kurzen Bestehens der thessalonischen Gemeinde für diese bzw. im 1Thess zukommt, hat das wenig zu tun. Zwar hebt sich Paulus auch im 1Kor, sogar unmittelbar danach in 3,10 – »nun nicht mehr kollegial«³⁸ –, doch als σοφὸς ἀρχιτέκτων in autoritativer Weise hervor,³⁹ doch mit einer ganz anderen Zielrichtung: Es geht um Abgrenzung. Als Baumeister grenzt sich Paulus von denen ab, die auf seiner Grundlage (nur) weiterbauen (3,10), als Vater und Erzeuger von denen, die seine leiblichen Kinder (nur) erziehen (4,15).⁴⁰ Anders im 1Thess: Hier ist eine paulinische Selbstverortung in Relation zu anderen – seien es Missionare oder Gemeindeautoritäten – nicht vorhanden, weil es bis dato weder andere Christusverkündiger noch gemeindeinterne Spaltungstendenzen, und somit die ganze Thematik nicht gibt.⁴¹ Das in 1Thess 2,11 aufgerufene Vaterbild ist

³⁴ Vgl. nur 1Thess 1,5 und 1Kor 2,4: τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ [ἐν] πληροφορίᾳ πολλῇ – ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοί[ς] σοφίας [λόγοις] ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. Vgl. auch Zeller, 1Kor, 126.

³⁵ Und mit Schmeller, *Dissimulatio* (2020), 517f. ist hinzuzufügen, dass die Darstellung des eigenen Auftretens sogar innerhalb eines Briefes stark variieren kann, wie er am Beispiel des 1Kor zeigt.

³⁶ Wolff, 1Kor, 66.

³⁷ Vgl. Wilk, 1Kor, 47.

³⁸ Wolff, 1Kor, 69.

³⁹ Vgl. Wolff, 1Kor, 70; Wilk, 1Kor, 49.

⁴⁰ Dabei ist mit Konradt, *Gericht*, 258–260 an Personen zu denken, »die in der Gemeinde leitende Funktionen ausüben bzw. in der Lehre und Verkündigung hervortreten« (Zitat 259; ebenso Wolff, 1Kor, 69f.; Wilk, 1Kor, 50) und wohl nicht mehr an andere Missionare.

⁴¹ Paulinische Selbstverortung ist hier kollektiv auf Paulus, Silvanus und Timotheus bezogen, d. h. das ganze Missionsteam, das in Thessaloniki und im 1Thess eben als Team auftritt, sodass von verschiedenen Christusverkündern in Analogie zum 1Kor nicht die Rede sein kann. Zum Missionsteam siehe Abschnitt 2.2.1 auf Seite 66.

daher anders als in 1Kor 4,15 nicht zwecks Abgrenzung gegenüber mehreren, dem einen Vater untergeordneten Erziehern aufgerufen, sondern als Ausdruck von Fürsorge und Zuneigung eines idealen Vaters für seine geliebten Kinder.⁴² Als zeugender Vater vor den Erziehern, als ursprünglicher Bauherr vor denen, die nur weiterbauen, im übertragenen Sinne also als Gemeindegründer muss sich Paulus im 1Thess nicht inszenieren – und tut es auch nicht –, da diese Rolle in keiner Weise strittig ist. Im Gegenteil ist Paulus regelrecht gezwungen diese Rolle um der Stabilisierung der Gemeinde willen einzunehmen. Strittig und dementsprechend in 1Thess 2,1–12 verhandelt ist, mit welcher Qualität und zu wessen Nutzen Paulus diese Rolle ausgeführt hat. Dagegen kämpft der Paulus des 1Kor gegen Parteienstreit innerhalb der Gemeinde und mittelbar möglicherweise auch gegen einen damit für seine Person einhergehenden Bedeutungsverlust.⁴³ Insofern beharrt er auf seiner besonderen Rolle als Gemeindegründer, reiht sich um der Einheit der Gemeinde willen aber zugleich ein in das Kollektiv der in Korinth wirkenden Diener Gottes.⁴⁴

In dieses Kollektiv stellt sich Paulus schließlich auch in 1Kor 4,1–5 mit der Aussage, dass er nichts auf seine Bewertung durch die Korinther, dafür alles auf seine Bewertung bei Gott gibt. Diese Aussage hat in 1Thess 2,4.6 mit der Bezogenheit ganz auf Gott eine Entsprechung, aber erneut relativiert der Kontext die scheinbare Parallelität der Aussagen: Im 1Thess hängt das Bestehen der Gemeinde davon ab, dass Paulus als vertrauenswürdige Person erinnert wird. Dementsprechend propagiert Paulus seine Redlichkeit offensiv, macht sie zum Kerngegenstand der Darstellung in 1Thess 2,1–12. Im 1Kor ist das Bestehen der Gemeinde soweit erkennbar nicht gefährdet, lediglich ihre Einheit durch

⁴² Vgl. Holtz, Thessalonicher, 89; Schreiber, Geschichte, 232; Mell, Evangelium, 191. Gerber, Kinder, 301–306 sieht im Vaterbild allein die Ebene der »Erziehung zum würdigen Wandel vor Gott« (306) vermittelt, nicht aber »emotionale[] Nähe [und] Liebe« (305). Unter Einbeziehung des Kontexts, näherhin der in den V. 7f. ausgedrückten liebevoll-sehnsüchtigen Zuneigung der Missionare für die Gemeinde (vgl. de Boor, Thessalonicher, 45), dürfte diese von liebevoller Fürsorge geprägte Dimension väterlicher Erziehung auch in V. 11f. mitschwingen. In 2,7 bezeichnet sich Paulus als τροφός, also »Ernähr(er), Pfleger(in), Erzieher(in), Amme« (Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v.), der »nicht nur das Nähren des Kindes oblag, sondern auch dessen Versorgung und erste Erziehung« (Gerber, Kinder, 283). Diese Rolle wird allgemein von Sklavinnen oder Lohnarbeiterinnen eingenommen (vgl. Gerber, Kinder, 282f.) und ist daher nicht an eine bestimmte Person geknüpft sondern austauschbar – wie die παιδαγωγοί in 1Kor 4,15. Sein Verhältnis zur Gemeinde charakterisiert Paulus aber gerade als das einer Amme zu *ihren eigenen* Kindern (τὰ ἐαυτῆς τέκνα), sodass die Ebene der nicht austauschbaren, exklusiven Liebe und Fürsorge einer Mutter tangiert ist (vgl. de Boor, Thessalonicher, 45; Schreiber, Geschichte, 229f.).

⁴³ Vgl. Wolff, 1Kor, 80: »In der korinthischen Gemeinde ist aber daraus ein selbstherrliches Gericht über Paulus geworden«.

⁴⁴ Vgl. Wilk, 1Kor, 47.

einen Konkurrenzkampf um besondere Weisheit. Dementsprechend ist in der paulinischen Argumentation wie gesehen das Kreuz als Kontrapunkt zu diesem Weisheitswettbewerb ins Zentrum gestellt und die Rolle des Paulus folgerichtig zurückgenommener. So kann er in 1Kor 4,3 seine Gleichgültigkeit gegenüber einer Beurteilung durch die Korinther äußern,⁴⁵ während die Art und Intensität der Sprache, mit der er den Thessalonichern gegenüber seine alleinige Bezogenheit auf Gott darstellt, völlig anders gelagert ist: Sie werden in den Anspielungen auf das eigene Wissen immer wieder offensiv daran erinnert.

Der polemische und unabhängige Paulus des Galaterbriefes

Den Galatern präsentiert sich Paulus in den ersten beiden Briefkapiteln ausführlich sowohl in seiner Tätigkeit als Apostel Jesu Christi als auch in seiner früheren, gegensätzlichen Rolle des Verfolgers der Anhänger Jesu. Dass er in erstgenannter Rolle nicht Menschen zu gefallen sucht (Gal 1,10), sondern nach dem Plan und Willen Gottes als Apostel das ihm von Gott anvertraute Evangelium verkündet (Gal 1,15f.; 2,7), verbindet alle bis dato untersuchten Eigendarstellungen. Das Handeln mit göttlicher Legitimation und die bleibende Gewiesenheit auf Gott können als kontinuierliches Element darin festgestellt werden.⁴⁶ Als zwar nicht wörtliche, aber sinngemäße Parallele zum 1Thess kann ferner auf das betont mutige, kompromisslose Auftreten für das Evangelium verwiesen werden, bei dem Paulus auch den offenen Konflikt – sogar mit Petrus – nicht scheut (Gal 2,5.11.14). Dem korrespondiert (hier positiv) die freimütige Rede in Thessaloniki (1Thess 2,2) sogar trotz Auseinandersetzungen, Leiden und Misshandlungen.⁴⁷

Die Darstellung des Gal ist dabei aber viel polemischer vorgetragen als die des 1Thess und auch die des 1Kor. Im 1Thess skizziert Paulus zwar Handlungsweisen, von denen er sich distanziert, polemisch im engeren Sinne, d. h. gegen eine konkrete Personengruppe bzw. ein Gegenüber in der Argumentation, ist er dabei aber nicht. Auch im 1Kor ist der eigentliche Abgrenzungsgegen-

⁴⁵ Wolff, 1Kor, 80f.

⁴⁶ Was allerdings noch kein missionarisches Selbstverständnis im Sinne einer Norm ergibt – eher einen minimalen Grundbestand dessen – bzw. höchstens ein solches Selbstverständnis, das als Kriterium für Entsprechung und Abweichung nicht geeignet, weil es viel zu basal wäre.

⁴⁷ Diese Parallele bedeutet selbstredend bei einem Vergleich zwischen Gal und 1Kor den gleichen fundamentalen Unterschied in der Darstellung wie er von 1Kor 2,1–5 aus zum 1Thess gezogen wurde.

stand die innergemeindliche Spaltung, nicht eine personelle Gegenpartei.⁴⁸ Im Gal wird dagegen schon in Präskript und Proömium deutlich, dass Paulus sein Evangelium und sein Apostolat angezweifelt sieht, sodass er sich mit allen ihm zur Verfügung stehenden (polemischen) Mitteln gegen das »andere Evangelium« (Gal 1,6) zur Wehr setzt. Im Präskript betont er daher, Apostel οὐκ ἄπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, sondern διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς zu sein;⁴⁹ im Proömium wird die fehlgeleitete Zuwendung zu einem anderen Evangelium und zu denen, die es verkünden, offen angeprangert und sogar verflucht (Gal 1,6–9). Diese scharfe Abgrenzung und offene Polemik prägt mit dem ganzen folgenden Brief auch die paulinische Selbstpräsentation der ersten beiden Kapitel. Wie eingangs erwähnt blickt Paulus darin auf seine eigene Vita zurück und vollzieht anhand dieser die beiden Optionen nach: sein wahres, von Gott kommendes Evangelium und die von Menschen ausgehende, zerstörerische Lehre, der Paulus den Evangeliumstitel nicht zugesteht.⁵⁰

In Paulus' eigener Vergangenheit ist diese negative Seite mit Leben und Eifer ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ (Gal 1,13f.) beschrieben und mit einer exklusiven, besonders toraobservanten und tempelzentrierten jüdischen Strömung inhaltlich zu füllen.⁵¹ Diese Prägung führte dazu, dass Paulus die Anhänger Christi verfolgte und ihre Gemeinde(n) zu zerstören versuchte (Gal 1,13). Das genaue Profil der im Gal von Paulus bekämpften Gegner ist zwar bekanntlich in höchstem Maße umstritten,⁵² nicht zuletzt dank mirror reading ist aber davon auszugehen, dass Beschneidung und Toraobservanz zu ihren gepredigten bzw. geforderten Inhalten zählten und dass das Apostolat des Paulus infolgedessen angezweifelt

⁴⁸ Spannungen etwa zwischen Paulus und Apollos suggeriert der Brief gerade nicht. In 1Kor 3,5–9 parallelisiert Paulus sein Handeln mit dem des Apollos und erkennt ihn damit als Diener und Mitarbeiter Gottes an, in 4,6 führt er das Verhältnis zwischen Apollos und ihm selbst als Beispiel gegen Überheblichkeitsdenken an und in 16,12 ist sogar ersichtlich, dass Paulus und Apollos in Kontakt stehen und Paulus ihn zu einem Besuch in Korinth bewegen will.

⁴⁹ Vgl. von der Osten-Sacken, Gal, 49f. In 1Kor 1,1 nimmt Paulus ebenfalls den Aposteltitel für sich in Anspruch und bezieht diesen auf Jesus Christus und den Willen Gottes (Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ), die polemische Abgrenzung gegen vermeintliche, d. h. nur menschlich legitimierte Apostel fehlt aber. In 1Thess 1,1 sowie fast durchgängig im Brief spielt der Apostelstatus keine Rolle. Paulus braucht ihn nicht, da seine Rolle als Gemeindegründer und die daraus weiterhin folgende Autorität nicht gerechtfertigt werden müssen. Und so ist das einzige Vorkommen in 2,7 bezeichnenderweise ein Verzicht auf aus dem Aposteltitel ableitbare Ansprüche gegenüber der Gemeinde (vgl. Gerber, Kinder, 252 Anm. 4).

⁵⁰ Vgl. von der Osten-Sacken, Gal, 59.

⁵¹ Siehe Abschnitt 5.2.4 auf Seite 205.

⁵² Vgl. zuletzt Schumacher, Juden oder Nichtjuden, passim; Bachmann, Opponenten, passim; Meiser, Gal, 22–24; Wander, Gegner, passim.

wurde.⁵³ Dass die Gegner einen Jerusalemer Hintergrund hatten und Paulus gegenüber den Galatern als »an unreliable delegate of the Jerusalem church«⁵⁴ darstellten, ist laut Barclay wahrscheinlich.⁵⁵ Die paulinische Selbstdarstellung ist deutlich von diesem situativen Hintergrund aus entworfen. So wie er in seinem früheren Eifer fälschlicherweise der »Gemeinde Gottes« schadete, so schaden jetzt seine Gegner mit ihrem »anderen Evangelium« mit Bescheidungsforderung der Gemeinde. Über sie spricht Paulus in aller polemischen Härte den Fluch aus und fordert sie zur Kastration bzw. Verstümmelung ihrer selbst auf (Gal 5,12).⁵⁶ Sich selbst bzw. sein Evangelium spezifiziert Paulus als wirklich von Gott bzw. Jesus kommend und gibt an, dass sein Evangelium ihm in einer Offenbarung Jesu Christi direkt anvertraut wurde (Gal 1,16).

Neben der Gewiesenheit auf Gott – in Abgrenzung zu nur menschlichen Worten – und dem polemischen Tonfall kennzeichnet auch die Unabhängigkeit von Jerusalem den paulinischen Bericht.⁵⁷ Sein Damaskuserlebnis grenzt Paulus direkt und explizit von Jerusalem ab (1,17; er hätte den Einschub, was er nach seiner Offenbarung *nicht* getan bzw. wohin er *nicht* gegangen ist, auch weglassen können), seinen ersten Besuch dort terminiert er erst drei (bzw. zwei)⁵⁸ Jahre später (1,18f.; und bleibt dann mit 15 Tagen obendrein nicht lange dort und trifft auch nur Petrus und den Herrenbruder Jakobus); er betont seine Unbekanntheit in Judäa (1,22), terminiert seinen zweiten Besuch wiederum ganze 14 Jahre danach und begründet diesen auch nur mit einer neuerlichen Offenbarung (2,1f.) – d. h. allein auf Weisung Gottes –,⁵⁹ um in Jerusalem nicht etwa als Bittsteller oder Untergebener, sondern als gestandener Missionar das von ihm gepredigte Evangelium vorzulegen und absegnen zu lassen. Laut Paulus geschieht denn auch genau das, sodass Jerusalem ihn in seiner bisher praktizierten Unabhängigkeit bestätigt und ihm das Evangelium für die εἰρηνη anvertraut (2,9). Und als ob das noch nicht deutlich genug vorgetragen ist, berichtet Paulus schließlich noch von seinem Konflikt mit Petrus, einer der Jerusalemer Säulen, den Paulus offen zurechtweist (2,11–14). In den Darstel-

⁵³ Vgl. Barclay, *Mirror-Reading*, 87f.

⁵⁴ Barclay, *Mirror-Reading*, 87.

⁵⁵ Vgl. Barclay, *Mirror-Reading*, 87f.

⁵⁶ Von der Osten-Sacken, Gal, 254f. stellt Interpretationsansätze für diese Aufforderung dar und deutet sie »doch eher als Ausdruck einer letzten argumentativen Hilflosigkeit, in der sich der Apostel gegenüber den gegnerischen Missionaren oder Lehrern in Galatien sah, sodass ihm selbst das Mittel dieser nicht gerade feinen Aufforderung recht war.«

⁵⁷ Vgl. Kraus, *Anfänge*, 230; von der Osten-Sacken, Gal, 87; Meiser, Gal, 77.

⁵⁸ Begonnene Jahre werden in der Antike wie vollständige mitgezählt; vgl. Meiser, Gal, 77; von der Osten-Sacken, Gal, 86.

⁵⁹ Vgl. von der Osten-Sacken, Gal, 94f., der weiter ausführt: »nicht auf eigene Faust, in fremdem Auftrag oder auf Weisung aus Jerusalem« (95).

lungen gegenüber den Gemeinden in Thessaloniki und Korinth wird Jerusalem nicht einmal erwähnt. Insofern zeigt dieser Aspekt der Unabhängigkeit⁶⁰ in aller Deutlichkeit erneut, wie stark die paulinischen Eigendarstellungen von den je unterschiedlichen Situationen der jeweils adressierten Gemeinden geformt sind.

4.1.2.3 Zwischenergebnis: »Individuelle Prägung« statt »unfamiliarity«

Mit Blick auf Barclays sechstes Kriterium bieten sich an dieser Stelle der paulinischen Selbstdarstellungen als bessere Bezeichnung für »unfamiliarity« z. B. »spezifische Briefsituation« oder »individuelle Prägung« an, um trotz wiederkehrender Elemente auszudrücken, dass es schlicht keinen standardisierten Selbstentwurf gibt.⁶¹ Unabhängig von der konkreten Benennung lässt sich zusammenfassend festhalten: Was Paulus in 1Thess 2,1–12 entwirft, ist deutlich – und deutlich situationsspezifisch. Seine Selbstdarstellung und die darin durchscheinende Gegenposition gewinnen so ein erkennbares Profil.⁶²

⁶⁰ Mit von der Osten-Sacken, Gal, 75f. ist die Unabhängigkeit von Jerusalem um eine generelle Unabhängigkeit von anderen Personen zu ergänzen: »Ginge man nach 1,10–24, käme man nicht auf den Gedanken, Paulus habe irgendwelche Helfer, Begleiter oder Mitarbeiter gehabt. Im Blick auf ihre Verdienste um seine Anfänge hätten [...] zumindest Ananias [...] und Barnabas [...] eine Erwähnung verdient gehabt.«

⁶¹ Lediglich für den Einzelvorwurf der *πλεονεξία* könnte gemäß Holtz, Thessalonicher, 76 zutreffend von »unfamiliarity« gesprochen werden: »Paulus [denkt] hier in ganz anderen Bahnen [...], als sie ihm sonst selbstverständlich sind. Er wehrt eine Möglichkeit von sich ab, die ihm in seinem eigenen Sprachgebrauch gar nicht denkbar sein kann.« Auch Holtz geht davon aus, dass der Kontext Wanderphilosophie den Vorwurf am besten erklärt. Von Paulus selbst kommend sei eine Abgrenzung von Habgier undenkbar und daher in der Tat »unfamiliar«.

⁶² Wie ein Gegenbeispiel situationssensibler Interpretation wirkt die Deutung bei Goulder, Silas, 94–96, der 1Thess 2,1–12 mittels Stellen bzw. Problemkonstellationen aus dem Gal und dem 2Kor deutet: Es gehe um Gesetzesfragen, die im Umfeld bzw. in Auseinandersetzung mit der Synagoge hätten aufkommen können und Paulus von dort her Kritik eingebracht hätten. Dies nimmt Goulder auch für die Situation in Thessaloniki an. Problematisch an dieser Deutung ist nicht nur, dass Goulder mit *ἐκ πλάνης, ἐξ ἀκαθαρσίας, ἐν δόλῳ* und *ὡς ἄνθρωποις ἀρέσκοντες* nur vier der Punkte selektiert, von denen Paulus sich distanzier, die anderen (z. B. Schmeichelrede, Habgier etc.) aber völlig unbeachtet lässt, sondern auch und ganz besonders, dass sich für ein derartiges Problem um Torafragen innerhalb des 1Thess keine Anhaltspunkte finden.

4.1.3 Gibt es ein stimmiges Gesamt- bzw. Gegenbild? Die Kriterien »consistency« und »historical plausibility« als Brückenschlag zu einer Gegenposition zu Paulus

Die Anwendung der Kriterien hat bis hierher nahegelegt, dass es eine Gegenposition gibt, dass diese Gegenposition in einer speziellen Situation in Thessaloniki begründet liegt⁶³ und dass es inhaltlich um den Vorwurf einer vorsätzlichen Täuschung der Thessalonicher aufgrund von Habgier und Ruhmstreben geht. Ob diese Gegenposition in sich stimmig und einheitlich ist (Kriterium »consistency«), ist damit nicht notwendigerweise gesagt. Eine diesbezügliche Beurteilung gelingt erst bei Hinzuziehung des siebten Kriteriums, also der Frage, ob sich die Gegenposition historisch plausibilisieren lässt. Dazu sind Quellen abseits des 1Thess dahingehend auszuwerten, ob darin Hinweise auf eine solche Gegenposition oder zumindest Elemente daraus erkennbar sind. Als instruktiv erweisen sich dabei besonders pagane Beschreibungen bzw. Bewertungen von Philosophen, da sich hierin wörtliche und motivische Parallelen zeigen lassen.⁶⁴ Nachfolgend sollen Ausschnitte aus dahingehend instruktiven Schriften Dions, Epiktets und Lukians, teilweise in Form längerer Zitate, zu Wort kommen – eben weil sich darin für das Verständnis von 1Thess 2,1–12 relevante Parallelen zeigen lassen und weil ausführlichere Textpassagen einen besseren Eindruck von der Diskussion um Philosophen vermitteln können, als es einzelne Stichworte tun.⁶⁵

4.1.3.1 Philosophische (Un-)Tugenden in Schriften Dions, Epiktets und Lukians

Der Stoiker Epiktet kritisiert in seiner Diatribe zum Kynismus (3,22) solche, aus seiner Perspektive nur vermeintliche Kyniker, die sich äußerlich als Wanderphilosophen inszenieren, aber unter diesem Deckmantel auf persönliche Bereicherung aus sind:⁶⁶

⁶³ Spezielle Situation ist zu präzisieren als: eine Situation, die sich von denjenigen des 1Kor und des Gal unterscheidet.

⁶⁴ Vgl. Malherbe, *Cynic Background*, passim, bes. 64–67, der 1Thess 2,1–12 anhand von Dions Beschreibungen kynischer Philosophen deutet.

⁶⁵ Vgl. zur Relevanz der ausgewählten Quellen auch Abschnitt 4.1.3.3 auf Seite 168.

⁶⁶ Insgesamt ist Epiktets Kyniker-Diatribe allerdings positiv in dem Sinne gehalten, dass Epiktet alles andere als eine ablehnende, warnende Unterweisung gegen den Kynismus entwirft. Im Gegenteil: Der wahre Kyniker ist für ihn ein vorbildlicher Philosoph. Diese Wertung aus der Feder eines Stoikers ist dabei insofern nicht überraschend, als die Stoa über die personelle Linie Diogenes von Sinope – Krates von Theben – Zenon von Kition wesentlich vom Kynismus mitgeprägt ist bzw. wurde seitens einiger Stoiker obendrein

Siehe, das sind Worte aus dem Mund des Kynikers, das sein Charakter, das seine Haltung! [vgl. die vorherigen Abschnitte, in denen der Kyniker als wahrhaft frei und unabhängig gezeichnet wird] Aber nein, statt dessen ein Ränzlein, einen Stock und grosse Kinnbacken; alles hinunterschlingen, was man gibt, oder hamstern oder die Leute, die ihm begegnen, in zudringlicher Weise beschimpfen oder seine schöne Schulter zeigen. (Epiktet, Diatr 3,22,50, Übers. Billerbeck).

Ranzen, Mantel (als Schlafdecke und Kleidungsstück zugleich) und Stab gelten als klassische äußere Attribute des Kynikers.⁶⁷ Mit dem Hinunterschlingen und Hamstern einerseits, dem Beschimpfen andererseits greift Epiktet Vorwürfe auf, die Philosophen und besonders Kynikern auch an anderer Stelle gemacht werden. Beispielsweise in Lukians Portrait des Peregrinos Proteus. Dieser, nach Lukian'scher Wertung, Scheinphilosoph wird stellenweise auch mit deutlich kynischen Zügen gezeichnet:

Doch seht, was der weise Proteus gegen all dieses erfand und wie er aus dieser Gefahr entkam. [Die Gefahr, für den Mord an seinem Vater in seiner Heimatstadt trotz Flucht und längerer Abwesenheit bei seiner Rückkehr doch noch verurteilt zu werden.] Er begab sich in die Volksversammlung der Parianer – er trug sein Haar schon lang und hatte seinen schäbigen Mantel an, den Ranzen umgebunden und den Stecken in der Hand, und war überhaupt ganz und gar aufgemacht wie einer Tragödie entsprungen –, so also erschien er vor ihnen und sagte, er werde auf das Vermögen verzichten, das sein seliger Vater ihm hinterlassen habe, und es der Allgemeinheit überlassen. Als das Volk dies hörte – es waren arme Menschen, die nach Zuwendungen gierten –, da schrieten sie sofort auf und nannten ihn den einzigen Philosophen, den einzigen Patrioten, den einzigen Nachfolger des Diogenes und Krates. Seine Feinde wurden zum Schweigen gebracht, und wenn einer versuchte, an den Mord zu erinnern, wurde er sofort mit Steinen beworfen. (Lukian, Peregr 15, Übers. Hansen).

Hier und später noch einmal kommt das (letztlich bedeutungslose) Äußere der Kyniker zur Sprache.⁶⁸ Mit Diogenes von Sinope und Krates von Theben

versucht, die eigene philosophische Richtung über diese Linie bis auf Sokrates zurückzuführen (d. h. Sokrates – Antisthenes – Diogenes – Krates – Zenon); vgl. Goulet-Cazé, Kynismus, 970; Billerbeck, Einleitung, 1 Anm. 2.

⁶⁷ Vgl. Goulet-Cazé, Kynismus, 974f.; Billerbeck, Einleitung, 2. Auch bei Dion findet sich eine Warnung davor, sich von äußerlichem Anschein täuschen zu lassen bzw. ein optisches Merkmal, hier lange Haare, als Ausweis philosophischer Tugend zu interpretieren (Dion, Cel Phryg 11f.); Kontext hierbei ist eine Kritik an unnützen Sophisten, nicht speziell an Kynikern (8).

⁶⁸ »Es zeigt sich nämlich nicht am Ranzen oder am Stab oder am Mantel der Eifer. Das ist alles risikolos und leicht, und jeder könnte das haben« (Lukian, Peregr 24, Übers. Hansen).

werden »die beiden herausragenden Gestalten«⁶⁹ des frühen Kynismus direkt genannt. Auch die Unlauterkeit des Peregrinos wird deutlich angeprangert, indem er sich als Wohltäter inszeniert, um über den Mord an seinem Vater hinwegzutäuschen bzw. nicht für diesen belangt zu werden – und als Wohltäter letztlich sogar mit großer Anerkennung bedacht zu werden.

Bereits eingangs wird Peregrinos in einem primär kynischen Kontext gezeichnet, indem seine Anhänger als Kyniker bezeichnet werden (2), von denen einer, ein gewisser Theagenes, eine Rede hält, die von lautem Schreien und allerhand Beleidigung gekennzeichnet ist (3) – wie auch später das Handeln des Peregrinos:

So vorbereitet segelte er von dort nach Italien und gleich, nachdem er von Bord gegangen war, führte er Schmähreden gegen jedermann, am meisten aber gegen den Kaiser, weil er wusste, dass er milde und gutmütig war, so dass er gefahrlos ein solches Wagnis eingehen konnte. Jener nämlich machte sich, wie man sich denken kann, wenig aus den Beleidigungen, und er hielt es nicht für nötig, jemanden, der sich mit der Philosophie bemäntelte, wegen seiner Reden zu bestrafen, noch dazu einen, der aus dem Schmähnen eine Art Handwerk gemacht hatte. Unter diesen Umständen wuchs sein Ruhm bei den einfachen Leuten [τῆς δόξης ἠϋζάνετο, παρὰ γοῦν τοῖς ἰδιώταις], und er war angesehen für seinen Unsinn, bis der Stadtpräfekt Roms, ein weiser Mann, ihn, da er es mit dieser Sache übertrieb, hinauswarf mit der Begründung, dass die Stadt einen solchen Philosophen nicht brauche. Aber auch dieses gereichte ihm zum Ruhm, und er war in aller Munde als der Philosoph, der wegen seiner offenen Rede und seiner zu großen Freimütigkeit verbannt worden war [διὰ τὴν παρρησίαν καὶ τὴν ἄγαν ἐλευθερίαν ἐξελαθεῖς], und er versuchte darin dem Musonios, Dion und Epiktet nahe zu kommen, und wer sonst noch in diese Lage gekommen war. So kam er nach Griechenland und schmähte bald die Eleer, bald versuchte er die Griechen zu überreden, die Waffen gegen die Römer zu erheben, bald machte er einen Mann schlecht, der sich durch Bildung und Würde auszeichnete (Lukian, Peregr 18f., Übers. Hansen).

Haltloses Schmähnen, nur um des Schmähens willen, kennzeichnet das Verhalten des Peregrinos und wird ihm zur Ruhmquelle, weil das einfache Volk es mit Freimut verwechselt.

Auch bei seinem christlichen Intermezzo (Lukian, Peregr 11–13.16) bringt es Peregrinos zu viel Ansehen und obendrein zu Reichtum, weil die naiven

⁶⁹ Goulet-Cazé, Kynismus, 970.

Christen ihn für weise halten⁷⁰ und Peregrinos diese Gutgläubigkeit schamlos ausnutzt:

Zu dieser Zeit erlernte er auch die seltsame Weisheit der Christen, während er in der Gegend von Palästina mit ihren Priestern und Schriftgelehrten zusammenkam. Und was soll ich sagen? In Kürze ließ er sie wie Kinder aussehen, er, der ein Prophet, ein Thiasarch und Synagogeus und all das in einer Person war. Von den Büchern legte er einige aus und erklärte sie, viele aber schrieb er sogar selbst, und sie ehrten ihn wie einen Gott; er galt ihnen als Gesetzgeber, und sie machten ihn zu einem »Prostates« [...].

So fielen auch Peregrinos aus Anlass seiner Haft viele Gelder von ihrer Seite zu, und er machte kein schlechtes Geschäft damit. [...] So verachten sie alle weltlichen Dinge in gleicher Weise und halten alles für gemeinsamen Besitz und nehmen solches ohne einen vertrauenswürdigen Beweis hin. Immer wenn also ein zauberkundiger oder gewitzter Scharlatan zu ihnen kommt, der die Gelegenheit zu ergreifen weiß, so wird er in kurzer Zeit sehr reich, indem er diese einfachen Leute zum besten hält. [...]

Er begab sich nun ein zweites Mal auf Wanderschaft, wobei er die Christen als geeignete Erwerbsquelle hatte, die ihn schützten und dafür sorgten, dass es ihm an nichts mangelte. So ließ er sich eine Weile durchfüttern (Lukian, Peregr 11.13.16, Übers. Hansen).

Peregrinos täuscht, Peregrinos bereichert sich, Peregrinos strebt nach Anerkennung. Die Menschen, mit denen er in Kontakt kommt, sind dabei für ihn stets Werkzeuge seiner Inszenierung als (kynischer) Philosoph und darüber hinaus nicht relevant für ihn.

Auch wenn Lukians Kritik auf die Person des Peregrinos bezogen und nicht per se antiphilosophisch oder antikynisch ist,⁷¹ so arbeitet er dabei doch mit bekannten, für sein Publikum offenbar anschlussfähigen Mustern und Vorurteilen und liefert auf diese Weise anschauliche Beispiele dafür, wie Kritik an einem unlauteren Philosophen, einem dahergelaufenen Scharlatan, aussehen konnte. Im Fall des Peregrinos steht die Ruhmsucht (δοξοκοπία, 12) im Zentrum, die ihn letztlich bis zur öffentlichen Selbstverbrennung treiben sollte (20.22). Flankiert wird das Streben nach menschlicher Ehrerbietung von der Bereitschaft zu täuschen, zu beleidigen, andere Menschen materiell auszu-

⁷⁰ Fälschlicherweise, wie Lukian unter Verweis auf die Absonderlichkeit ihrer Lehre klarstellt (13).

⁷¹ Beispielhaft sei dafür nur auf den Philosophen mit dem vielsagenden Namen Kyniskos aus Lukians *Cataplus* (bzw. *Die Überfahrt oder Der Tyrann*) verwiesen, der über den Namen hinaus auch mittels der klassisch kynischen Attribute Ranzen und Stocke deutlich als Kyniker gezeichnet wird (Cat 19), hier aber nach seinem Tod von Rhadamanthys für gänzlich rein erklärt und zu den Inseln der Seligen geschickt wird (24).

nutzen und der Nicht-Bereitschaft, die Konsequenzen eigenen Fehlverhaltens zu tragen – wenn es brenzlich wurde für Peregrinos, machte er sich stets aus dem Staub. Lukian zeichnet so anhand der Figur Peregrinos das prototypische Zerrbild eines unredlichen Wanderphilosophen, der mit äußerem Gebaren und haltlosen Schmähungen kaschiert, dass er einzig und allein nach Besitz und Ehre strebt. Interessant ist, dass – obwohl kein Fokus darauf liegt – selbst in der zynischen Satire über den schlechten Philosophen mit der offenen, freimütigen Rede (παρηγορία, 18) zumindest ein »echtes« philosophisches Ideal durchscheint – wenn auch nur, weil diese Eigenschaft gerade kein Signum des Peregrinos ist.

Dass gerade der Kynismus anfällig für Scharlatane wie den Peregrinos Proteus war, stellt Billerbeck mit Verweis auf die Besitz- und Schriftlosigkeit jener philosophischen Strömung heraus. Ohne eine festgeschriebene Lehre sei Kynismus v. a. Nachahmung der zentralen Gründungsfiguren Antisthenes und Diogenes und daher »besonders geeignet, unlautere Elemente anzuziehen.«⁷²

Viele solcher unlauteren Elemente kommen auch in Dions Rede an die Alexandriner zur Sprache:⁷³

Dann gibt es in der Stadt eine nicht unbedeutende Zahl von sogenannten Kynikern, und wie bei allem anderen ist auch bei ihnen der Zulauf gewaltig – ein gemeines Bastardgeschlecht von Menschen, die sozusagen nichts wissen und nichts zum Leben haben. An Kreuzungen, engen Winkeln und Tempeltüren sammeln sie Straßenjungen, Seeleute und dergleichen Volk um sich und machen ihnen etwas vor, reißen eine Posse und einen Witz nach dem anderen und tischen ihnen die bekannten Antworten auf, die auf dem Markt zu haben sind. Etwas Gutes kommt dabei natürlich nicht heraus, nur das größtmögliche Übel: Sie gewöhnen die urteilslose Menge daran, über die Philosophen zu lachen, wie wenn jemand die Kinder daran gewöhnen wollte, ihre Lehrer zu verachten, und statt der Menge ihre Einbildung zu nehmen, wird sie von ihnen darin noch bestärkt.

Die Leute jedoch, die bei euch als Gebildete auftreten, halten geistlose Prunkreden oder rezitieren aus selbstgefertigten Werken, als hätten

⁷² Billerbeck, Einleitung, 1. Und weiter: »Diese, meist aus dem griechischen Osten stammend, waren oft nicht mehr als Landstreicher. Mit Mantel, Stock und Brotsack, den kynischen Attributen ausgestattet, zogen sie bettelnd herum und erlaubten sich unter dem Deckmantel kynischer Redefreiheit jegliche Beleidigung.« (Billerbeck, Einleitung, 2). Auch Holtz, Thessalonicher, 76 stellt zwar nicht explizit auf Kyniker, sondern insgesamt auf Wanderphilosophen bezogen fest, dass »die Grenzen zu umherziehenden Bettlern und Göeten als fließend vorgestellt werden müssen«.

⁷³ Aufbauend auf die Analyse von Malherbe (Malherbe, Cynic Background, passim) gibt Schreiber, Geschichte, 226 an, dass diese Rede »die engsten verbalen Parallelen zu 1Thess 2,1–12« aufweist.

sie bei euch eine Leidenschaft für Dichtung entdeckt. Sind sie Dichter oder Redner, mag das noch angehen; wenn sie es aber als Philosophen machen um des Gewinns und ihres eigenen Ansehens willen, nicht für euer Bestes [εἰ δ' ὡς φιλόσοφοι ταῦτα πράττουσι κέρδους ἕνεκεν καὶ δόξης τῆς ἑαυτῶν, οὐ τῆς ὑμετέρας ὠφελείας], darf das nicht mehr geduldet werden. Denn es wäre genauso, wie wenn ein Arzt Kranke besuchte und, anstatt sich um ihre Behandlung und Heilung zu kümmern, ihnen Kränze, Dirnen und Parfüm mitbrächte.

Nur einige wenige sind es, die freimütig zu euch gesprochen haben [τινὲς δὲ ὀλίγοι παρρησίαν ἀγηόχασι πρὸς ὑμᾶς], knapp und nicht derart, daß sie euch die Ohren angefüllt oder eine lange Rede gehalten hätten. Aber in den ein oder zwei Sätzen, die sie sprachen, beschimpften sie euch mehr, als daß sie euch belehrten, und traten dann schleunigst ab, um durch euer Lärmen nicht unterbrochen und vor die Tür gesetzt zu werden, kurz, sie machten es wie Leute, die im Winter nur eine kleine, bescheidene Fahrt aufs Meer hinaus wagen. Aber einen Mann zu finden, der in aller Offenheit klar und ohne Hintergedanken spricht, der nicht um des Ruhmes und Gewinns willen nur so tut, sondern aus Wohlwollen und Fürsorge für die anderen [ἄνδρα δὲ λαβεῖν καθαρῶς καὶ ἀδόλως παρρησιαζόμενον, καὶ μήτε δόξης χάριν μήτ' ἐπ' ἀργυρίῳ προσποιούμενον, ἀλλ' ἐπὶ εὐνοίᾳ καὶ κηδεμονίᾳ τῶν ἄλλων] bereit ist, sich notfalls auch auslachen zu lassen und das lärmende Durcheinander der Menge zu ertragen, ist nicht leicht; es wird nur einer außerordentlich glücklichen Stadt zuteil: So selten sind edle, freigesonnene Menschen, so häufig Schmeichler, Schwindler und Sophisten [κολάκων καὶ γοήτων καὶ σοφιστῶν].

Ich selbst nun bilde mir nicht ein, aus eigener Kraft diese Entscheidung getroffen zu haben, vielmehr ist da eine göttliche Absicht im Spiel [ὑπὸ δαιμονίου τινὸς γνώμῃς], denn für wen die Götter sorgen, dem schicken sie gute Ratgeber, die man nicht zu drängen braucht, und treffende, nützliche Worte [ὧν γὰρ οἱ θεοὶ προνοοῦσιν, ἐκείνοις παρασκευάζουσι καὶ συμβούλους ἀγαθοὺς αὐτομάτους καὶ λόγους ἐπιτηδείους καὶ ξυμφέροντας εἰρησθαι]. (Dion, Alex 9–12, Übers. Elliger).

Kyniker werden hier pauschal als unwissende Bastarde abqualifiziert. Laut Dion tragen sie nichts Positives zum gesellschaftlichen Leben bei, streben nach Besitz und Ehre für sich selbst, sind »Schmeichler, Schwindler und Sophisten«. Der Begriff Sophist ist hier eindeutig abwertend gebraucht und greift den zuvor gemachten Vorwurf auf, durch das philosophische Gehabe der Kyniker werde die wahre, nützliche Philosophie in Verruf gebracht. Wirkliche Philosophen zeichneten sich, so Dion, dadurch aus, dass sie statt des eigenen den Nutzer der anderen im Sinn hätten, dass sie frei und offen, wenn nötig auch offen anprangernd, sprächen,⁷⁴ und dass ihr Reden und Handeln letztlich ganz

⁷⁴ Im Gegensatz zu Lukians Peregrinos ist das – hier allerdings gerechtfertigte – Schmähen im Sinne notwendiger, offener Kritik positiv konnotiert und mit dem Freimut in der

von Wohlwollen und Fürsorge für die Menschen geleitet sei. Zuletzt bringt Dion auch den Punkt einer »göttlichen Absicht« ins Spiel, der dem rein egoistischen Gewinn- und Ruhmstreben entgegen gehalten wird. Er selbst sieht sich auf diese göttliche Weise legitimiert. An anderer Stelle und dort nicht mehr in einem kynischen Kontext betont Dion für sich selbst noch einmal den Punkt, dass es ihm (als Philosophen) nicht um Geld geht – das persönliche Gewinnstreben kennzeichne dagegen die Schmeichler:

Ich aber habe es niemals für recht gehalten, von jemand Geld anzunehmen, obwohl viele es mir geben wollten; und man wird finden, daß ich trotz meiner bescheidenen eigenen Mittel anderen abgab, ja sogar häufig das Geld hinausgeworfen habe. Was für ein Vergnügen hätte ich auch darin finden sollen, wenn selbst die Schmeichler [τῶν κολάκων], die ihre Kunst in der Öffentlichkeit ausüben, zugeben, es sei nichts widerlicher als das Schmeicheln. Was für einen Reiz hätte es haben sollen, sich mit Recht tadeln zu lassen, nur um einen andern zu Unrecht zu loben? (Dion, 3Regn 15f., Übers. Elliger).

Im zweiten Teil des Zitats wird der Übergang zu einer längeren Passage (17–24) vollzogen, die die Schmeichelei gewissermaßen als Kardinaluntugend entwirft und anprangert.

Während die kynische Philosophie in den zitierten Texten Dions und Lukians sehr schlecht bewertet bzw. als sophistisches Gegenbild wahrer Philosophie abgewertet wird, zeichnet Epiktet in seiner sogenannten Kynismus-Diatriben ein anderes Bild. Unter Rückgriff auf die teilweise gleiche Motivik wird dort anhand des Kynikers das Musterbild eines wahren Philosophen entworfen.

So unterstreicht Epiktet die unbedingte Notwendigkeit tadelloser Reinheit bzw. Lauterkeit für den Kyniker, um nicht sofort als »Falschspieler und Betrüger« entlarvt zu werden, bei dem Worte und Habitus nicht mit seinen Taten in Einklang stehen:

Der Kyniker hingegen muss anstelle all dieser Vorrichtungen [gemeint sind Wände, Häuser und Wächter als Mittel zur Herstellung von Privatsphäre] die sittliche Reinheit als Schutz aufrichten, sonst wird er sich entblösst und dazu noch unter offenem Himmel blamieren. Die sittliche Reinheit ist sein Haus, seine Tür, seine Wächter vor dem Schlafzimmer, seine Dunkelheit.

Rede verknüpft (vgl. Becker, Lukas und Dion, 114). Bereits daran ist ersichtlich, wie unterschiedlich der *παρηρησία*-Begriff qualifiziert werden konnte bzw. wie unterschiedlich die Vorstellungen sein konnten, was freimütige Rede konkret bedeutete. Siehe allein für das Spektrum in den Reden Dions Becker, Lukas und Dion, 112–116.

Vor allem aber muss seine Seele lauterer sein als die Sonne [δεῖ καθαρώτερον εἶναι τοῦ ἡλίου]. Sonst wird er unvermeidlich zum Falschspieler und Betrüger, der, selbst mit irgendeinem Übel behaftet, den andern Vorhaltungen macht. Denn schau mal, wie es sich verhält. Jenen Königen und Tyrannen gaben die Leibwächter und die Waffen die Macht, Leute tadeln und jene bestrafen zu können, die sich verfehlen, auch wenn sie selbst Schurken waren. Dem Kyniker aber kann anstelle der Waffen und Leibgarde nur das Gewissen diese Macht verleihen. (Epiktet, Diatr 3,22,15.93f., Übers. Billerbeck).

Sodann wird der auch schon bei Dion und Lukian betonte bzw. erwähnte Freimut ins Zentrum gerückt: »Weswegen soll er sich da nicht trauen, freimütig zu seinen Brüdern zu sprechen, zu seinen Kindern [παρρησιάζεσθαι πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἑαυτοῦ, πρὸς τὰ τέκνα], überhaupt zu seinen Verwandten?« (Epiktet, Diatr 3,22,96, Übers. Billerbeck). Näherhin als freimütige Rede zu qualifizieren ist dabei genau das, was der lukian'sche Peregrinos und generell unlautere Philosophen gerade nicht praktizieren: ohne Rücksicht auf eigene Interessen, ohne Hintergedanken, ja sogar unter Hintanstellung der eigenen körperlichen Unversehrtheit klar und unmissverständlich zu äußern, was gut und richtig für das Publikum ist – auch wenn es unpopulär ist.

Der echte Kyniker darf sich dabei laut Epiktet allerdings sicher sein und daraus Standhaftigkeit beziehen, dass er von Gott zum Wohl der Menschen geschickt ist:

Zweitens darf sich der wahre Kyniker, wenn er sich so vorbereitet hat, nicht damit begnügen, sondern er muss wissen, dass er als Bote von Zeus zu den Menschen gesandt ist, um ihnen zu zeigen, dass sie über Gut und Böse im Irrtum befangen sind [πεπλάνηνται] und das Wesen des Guten und Bösen dort suchen, wo es nicht ist, wo es aber ist, es nicht bemerken [...]. Denn der Kyniker ist in der Tat ein Kundschafter dessen, was für die Menschen gut und was für sie schädlich ist. (Epiktet, Diatr 3,22,23f., Übers. Billerbeck).

In diesem Bewusstsein göttlicher Sendung kann der Kyniker auch Spott und Leiden gut hinnehmen.

Erwäge es noch gründlicher, erkenne dich selbst, befrage die Gottheit, ohne Gott geh nicht daran [δίχα θεοῦ μὴ ἐπιχειρήσης]! Denn wenn er dir dazu rät, dann wisse, dass er will, dass du gross wirst und viele Hiebe bekommst. Denn auch dies ist ausserordentlich fein mit dem Kynikerberuf verwoben: schinden lassen muss er sich wie ein Esel und geschunden noch seine Schinder lieben, als Vater aller [ὡς πατέρα πάντων], als Bruder. (Epiktet, Diatr 3,22,53f., Übers. Billerbeck).

Und an späterer Stelle noch einmal:

Freilich muss des Kynikers Fähigkeit zu ertragen so gross sein, dass er den meisten gefühllos wie ein Stein vorkommt. Keine Beschimpfung, keine Misshandlung, keine Verhöhnung trifft ihn [οὐδεις αὐτὸν λοιδορεῖ, οὐδεις τύπτει, οὐδεις ὑβρίζει]. (Epiktet, Diatr 3,22,100, Übers. Billerbeck).

Leidensbereitschaft ist für Epiktet ein Kernkennzeichen des Kynikers – und des Philosophen insgesamt. Auch in seinem sogenannten Handbüchlein, dem vielrezipierten Exzerpt der in den Diatriben umfänglich entworfenen stoischen Philosophie Epiktets, begegnet dieser Aspekt als philosophische bzw. stoische Tugend:

Meinst du, daß du bei dieser Tätigkeit wie bisher essen und trinken oder die gleichen Wünsche und Abneigungen haben kannst? Du mußt auf Schlaf verzichten, Anstrengungen auf dich nehmen, die Angehörigen verlassen, von einem Sklaven dich verachten lassen, dich von den Leuten auf der Straße auslachen lassen, in allem unterlegen sein, wenn es um eine Stellung oder ein Amt geht und wenn du vor Gericht stehst, in jeder Hinsicht also mußt du Nachteile in Kauf nehmen. (Epiktet, Ench 29, Übers. Nickel).⁷⁵

Als letzter Aspekt, der in Diatr 3,22,54 und 3,22,96 schon zweimal anklang, ist schließlich die besondere Zuneigung zu allen Mitmenschen zu nennen, die das Handeln und Reden des wahren Philosophen auszeichnet. Gerade dieses Verantwortungsgefühl und die Überzeugung, etwas Gutes für die Menschen zu bewirken, lässt die Leiden nicht ins Gewicht fallen und ermöglicht die konsequente Selbstzurücknahme eigener Interessen. Als Bild für diese Zuneigung wird ein Vater vorgestellt:

Denn andernfalls würde uns das gar nicht stören, und wir würden uns gar nicht darüber wundern, dass er nicht heiraten oder Kinder zeugen wird. Menschenskind, alle Menschen hat er zu seinen Kindern gemacht, die Männer betrachtet er als seine Söhne, die Frauen als seine Töchter. In diesem Geist wendet er sich allen zu, kümmert sich um alle. Oder glaubst du, er weise die Leute, die ihm begegnen, aus übertriebener Geschäftigkeit zurecht? Wie ein Vater tut er es, wie ein Bruder und Diener des Zeus, der Vater aller ist [ὡς πατήρ αὐτὸ ποιεῖ, ὡς ἀδελφὸς καὶ τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπέρτης τοῦ Διός]. (Epiktet, Diatr 3,22,81f., Übers. Billerbeck).⁷⁶

⁷⁵ Ähnlich auch in Epiktet, Ench 22: Auch dort steht der Hinweis, dass Spott zu ertragen sei; gleichfalls mit dem Bewusstsein für die göttliche Legitimation des eigenen Auftretens, selbst wenn dieses spöttisch aufgenommen und beantwortet wird.

⁷⁶ Interessant, zumal aus christlicher Perspektive, ist, dass hier der Brückenschlag vom Vater zum Gott-Vater, in diesem Fall Zeus, vollzogen wird.

Ist mit Epiktets Handbüchlein im Zuge der Darstellung auch eine Quelle zu Wort gekommen, die nicht auf Philosophie dezidiert kynischer Prägung Bezug nimmt, sondern stoischer, so soll zuletzt noch einmal Lukian als Beleg dafür herangezogen werden, dass der gesamte Diskurs um Aufgabe, Nutzen und Wertung der Philosophie weder eine rein kynische noch eine rein stoische noch überhaupt eine auf eine einzelne philosophische Schulrichtung beschränkte Angelegenheit ist, sondern Philosophie bzw. Philosophen egal welcher Couleur Zielscheibe von Kritik und beißendem Spott werden konnten. Lukian lässt den Zeus auf die Berichte des Himmelsstürmers Menippos und des Mondes hin in der Versammlung der Götter zusammenfassen:

Ich wollte euch schon lange eine Mitteilung über die Philosophen machen [...]. Es ist nämlich eine erst vor nicht langer Zeit in der Welt emporgekommene Menschenklasse, träg, zanksüchtig, ruhmredig [μενόδοξον], jähzornig, ziemlich naschhaft und albern, aufgeblasen, voller Hoffart und, um mit Homer zu reden, »eine unnütze Last der Erde«. Diese haben sich also in Systeme geteilt, verschiedene Wortlabyrinth ersonnen und verschiedene Namen aufgebracht, Stoiker, Akademiker, Epikureer, Peripatetiker und noch viel lächerlichere Bezeichnungen. Hernach haben sie die Tugend als ehrbare Etikette sich umgehängt, die Brauen emporgezogen und sich lange Bärte wachsen lassen, mit denen sie sich abschleppen: so wandern sie herum, indem sie durch ein erkünsteltes Äußeres abscheuliche Sitten verhüllen, am meisten den Schauspielern in den Tragödien vergleichbar [...]. Trotzdem verachten sie alle Welt, bringen über die Götter seltsame Ansichten vor, versammeln Bürschchen, die leicht zu täuschen sind [συνάγοντες εὐεξαπάτητα μεράμια], um sich, deklamieren vor ihnen von der vielgeleiteten Tugend, lehren sie Trugschlüsse, mit denen sie andere in Verlegenheit bringen, loben gegenüber ihren Schülern stets Standhaftigkeit und Sittsamkeit und spucken auf Reichtum und Wollust, sind sie aber allein und für sich, da fehlen einem die Worte, um aufzuzählen, wieviel sie essen, wieviel sie in der Liebe leisten und wie sie den Schmutz der Pfennigstücke ablecken. Was aber das ärgste ist: obwohl sie selber gar nichts im öffentlichen oder privaten Leben leisten, sondern unnützlich und überflüssig sind, Leute für nichts in der Schlacht, für nichts im Rate gerechnet der Männer, klagen sie doch die anderen an, legen sich Sammlungen von Schimpfreden an, studieren Lästerungen ein und ziehen so auf ihre Mitmenschen los, und der von ihnen trägt nach ihrer Ansicht den ersten Preis davon, der die lauteste Stimme hat, am unverschämtesten und in Schmähungen am frechsten ist. (Lukian, Icar 29f., Übers. Mras).⁷⁷

⁷⁷ Vgl. auch die davon abgeleitete Forderung des Mondes, der Philosophie ein Ende zu bereiten: »Denke also daran, dies dem Zeus zu melden und hinzuzufügen, daß es mir unmöglich wäre, an Ort und Stelle zu bleiben, falls er nicht die dortigen Naturphilosophen

Philosophen werden hier von Lukian mit einer Pauschalkritik konfrontiert, die im Kern deren durch und durch täuschendes Wesen anprangert: Unter dem Deckmantel einer markanten äußeren Erscheinung und einer tugendhaften sowie anprangernden Redeweise kaschierten die Philosophen ihre Lasterhaftigkeit, Gier und ihr unverschämtes Schmähnen, sodass Lukian den Zeus selbst das vernichtende Urteil der vollkommenen Nutzlosigkeit über die Philosophen sprechen lässt.⁷⁸ Kyniker sind in der Reihe der philosophischen Systeme nicht genannt, doch begegneten viele der Vorwürfe schon in den zuvor zitierten, explizit gegen Kyniker vorgetragenen Quellen. Vorwürfe von Täuschung zwecks Ruhm- und Besitzstreben können ohne große Differenzierung gegen Philosophen insgesamt vorgebracht werden. Die differenten Wertungen des Kynikers sind so eingebettet in einen übergreifenden, gesamtphilosophischen Diskurs, bei dem die Grenzen und Differenzierungen zwischen bestimmten Richtungen – gerade bei polemischer Kritik – verschwimmen.

Um über die reine Nennung bestimmter Stichworte (Ruhm, Freimut, Gier etc.) hinaus einen Eindruck von diesem Diskurs zu bekommen, wurden einige Quellen ausführlich zitiert. Es hat sich gezeigt, dass ein Begriff wie z. B. *παρρησία* zwar insgesamt eine Tugend bezeichnet, in der jeweiligen Konkretisierung aber sehr unterschiedlich verstanden werden kann. So kann für Dion das Schmähnen als offene, freimütige Zurechtweisung zur Besserung bzw. zum Nutzen der Geschmähten eine positive, noch dazu sehr seltene Eigenschaft des guten Philosophen sein,⁷⁹ während es bei Lukian *das* negative Signum des philosophierenden Scharlatans ist und mit wahrhaft freimütiger Rede rein gar nichts zu tun hat.

4.1.3.2 Philosophische (Un-)Tugenden in 1Thess 2,1–12

Die paulinische Selbstdarstellung weist zahlreiche Parallelen zu den zitierten Quellen auf. Paulus präsentiert seine Evangeliumsverkündigung als freimütige Rede in Gott trotz vorheriger Erfahrung von Leiden und Misshandlungen

zerschmettert, den Dialektikern den Mund stopft, die Stoa niederreißt, die Akademie niederbrennt und den Vorträgen in den Wandelgängen ein Ende bereitet. So würde ich nämlich Ruhe haben und davor bewahrt sein, täglich von ihnen ausgemessen zu werden.« (Lukian, *Icar* 21f., Übers. Mras). Vgl. ferner die weiteren, die Philosophen mit Spott überziehenden Passagen 5–10 und 16.

⁷⁸ Ähnlich drastisch und pauschal gegen Kynikern ist Dion in der oben zitierten Passage *Alex* 9.

⁷⁹ Vgl. Malherbe, *Self-Definition*, 641f., der dieses *παρρησία*-Verständnis unter Nennung weiterer Quellen als Kennzeichen den »rigoristic Cynics« (641) zuordnet (vgl. auch Malherbe, *Cynic Background*, 58); vgl. auch Neumann, *Armut und Reichtum*, 26–30 zur *παρρησία* als kynischem Ideal.

und trotz bleibenden Kampfes (2,2). Freimut in der Rede ist, wie gesehen, als philosophisches Qualitätssiegel allein in den hier zitierten Quellen sehr präsent,⁸⁰ ist aber insofern strittig, als es in der Gefahr steht, lediglich als Etikette über das in Wirklichkeit weder nützliche noch mutige Reden gehängt zu werden.⁸¹ So verschleiert die *παρρησία* in Lukians Peregrinosportrait die unbegründeten Schmähungen, bei denen keine negativen Konsequenzen zu erwarten sind (Peregr 18f.). Schmähungen spielen in Paulus' Selbstdarstellung auffälligerweise keine Rolle. Die *παρρησία* ist bei ihm mit Leidensbereitschaft verknüpft, um keinen Raum für Fehlinterpretationen seines freimütigen Auftretens für das Evangelium zu eröffnen. Paulus bringt zum Ausdruck, dass er nicht bloß offen redet, um Menschen zu beeindrucken, sondern als Bote Gottes⁸² auch und gerade dann, wenn er sich dadurch in Gefahr bringt, wie es unmittelbar vor seiner Ankunft in Thessaloniki in Philippi geschehen war.⁸³ Diese Bereitschaft, für die wirklich mutig-offene, d. h. auch kritische Rede, die den Namen *παρρησία* verdient, auch negative Konsequenzen zu ertragen, findet sich am deutlichsten auch bei Epiktet, ferner bei Dion – dort mit dem expliziten Hinweis, dass dies eine seltene Eigenschaft sei.

- *ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ* (1Thess 2,2)
 - *ὀλίγοι παρρησίαν ἀγνόησασιν* (Dion, Alex 11)
 - *παρρησιάζεσθαι πρὸς τοὺς ἀδελφούς* (Epiktet, Diatr 3,22,96)
 - *διὰ τὴν παρρησίαν καὶ τὴν ἄγαν ἐλευθερίαν ἐξελαθεῖς* (Lukian, Peregr 18)
- *προπαθόντες καὶ ὕβρισθέντες / ἐν πολλῷ ἀγῶνι* (1Thess 2,2)

⁸⁰ Und auch darüber hinaus: Hülsewiesche, Redefreiheit, 110 gibt nicht weniger als 4500 Belege an, die freilich nicht alle dem philosophischen Bereich zuzurechnen sind. Für eine kurze Übersicht über das breite Bedeutungsspektrum des Begriffs siehe Hülsewiesche, Redefreiheit, 110–114, für den Bereich des Kynismus Neumann, Armut und Reichtum, 26–30.

⁸¹ Das deckt sich mit der allgemeinen Beobachtung, dass *παρρησία* nicht nur Redefreiheit als Ideal, sondern auch »die zügellose Freiheit, die in Frechheit ausartet«, bezeichnen kann (Hülsewiesche, Redefreiheit, 113; ähnlich Balz, *παρρησία*, 106).

⁸² Vgl. Balz, *παρρησία*, 110, der in 1Thess 2,2 »die apokalyptische *π[αρρησία]* der Boten Gottes« gemeint sieht. Von Paulus' Prägung her gedacht ist es zwar naheliegend, die *παρρησία* frühjüdisch zu bestimmen (vgl. Hülsewiesche, Redefreiheit, 113f.), die Kommunikationssituation mit den Thessalonichern und speziell die Aneinanderreihung philosophischer *Topoi* im Abschnitt 2,1–12 machen aber ebendiesen pagan-philosophischen Gebrauch zum primären Bezugspunkt der Interpretation.

⁸³ Vgl. Röthlisberger, *Hilfe*, 104f. Anzuführen ist: Nicht nur, wie es in Philippi geschehen war, sondern auch, wie es in Thessaloniki geschehen ist; siehe dazu Abschnitt 5.2.3 auf Seite 198 bzw. Kapitel 5 auf Seite 193 insgesamt.

- Bereitschaft, ausgelacht zu werden und den gegen ihn gerichteten Lärm der Menge zu ertragen (Dion, Alex 11)
- Bereitschaft, Schläge hinzunehmen bzw. sich in welcher konkreten Form auch immer schinden zu lassen (Epiktet, Diatr 3,22,53f.)
- außerordentliche Leidensbereitschaft des Kynikers: οὐδείς αὐτὸν λοιδορεῖ, οὐδείς τύπτει, οὐδείς ὑβρίζει (Epiktet, Diatr 3,22,100), und des Philosophen allgemein (Epiktet, Ench 22.29)

Häufig seien dagegen, so Dion weiter, »Schmeichler, Schwindler und Sophisten« (Alex 11). Auch bei Paulus folgt unmittelbar eine Distanzierung, nämlich von Irrtum, Unlauterkeit und List (2,3). Um eine täuschende Absicht auszudrücken, wählt Paulus mit ἀκαθαρσία und δόλος zwar andere Vokabeln als Dion, der mit dem Lemma γόης/γοητεύω arbeitet, aber der Aspekt der Täuschung ist jeweils vorhanden.⁸⁴ Die paulinischen Termini ἀκαθαρσία und δόλος kommen sodann wörtlich (in positiver Form und als Adverbien) an gleicher Stelle auch bei Dion vor (καθαρῶς καὶ ἀδόλως), bei Epiktet ist ebenfalls von Reinheit die Rede und bei Lukian schwingt sinngemäß die täuschende Grundhaltung des Peregrinos immer mit.

Die Bestimmung, dass die Evangeliumsverkündigung in Thessaloniki nicht aus einem Irrtum (πλάνη) heraus erfolgt sei, ist offenbar auf »das eigene Irren der Verkündiger«⁸⁵ bezogen und bildet so ein Pendant zu Unterlauterkeit und List. Während Letztgenannte eine vorsätzliche Täuschung ausdrücken, wäre ein Irrtum auf Seiten der Missionare eine fahrlässige Täuschung zwar ohne böse Absicht, aber aufgrund von Unwissen –⁸⁶ was im Endeffekt auch ein schwerwiegender Vorwurf wäre und auf einer Linie z. B. mit Lukians Pauschal-kritik läge, die Philosophen leisteten nichts und wären überflüssig, d. h. sie wären Weise ohne Weisheit. Wörtlich genannt ist die πλάνη in Verbalform bei Epiktet mit der Aussage, dass der Kyniker dem Irrtum der anderen Menschen abhelfe. Hier ist demnach nicht der Philosoph selbst als Subjekt des Irrtums im Blick, was aber in keinem Widerspruch zum paulinischen Gebrauch steht: Denn ein Philosoph, der selbst unwissend ist, kann auch andere nicht korrekt belehren. Diese Dimension dürfte auch in 1Thess 2,3 mitgemeint sein, schließlich wären die Thessalonicher in der Evangeliumsverkündigung falsch –

⁸⁴ Vgl. Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v. Siehe auch Louw/Nida (Hrsg.), Lexikon, 759.767, wo δόλος und γόης zwar verschiedenen Untergruppen, aber dem gleichen übergeordneten Wortfeld zugeordnet sind und γόης als »one who habitually fools or deceives people through pretense« (767) beschrieben ist.

⁸⁵ Schreiber, Thessalonicher, 137.

⁸⁶ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 137.

wenn auch nicht notwendigerweise vorsätzlich falsch – belehrt worden, wenn Paulus sich selbst in Bezug auf Jesus geirrt hätte.

- οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ (1Thess 2,3)
 - Reinheit als dauerhafte Anforderung und beständiges Zeichen des Kynikers: δεῖ καθαρώτερον εἶναι τοῦ ἡλίου und καθαρὸς μὲν κεκοίμηται, καθαρώτερον δ' αὐτὸν ἔτι ὁ ὕπνος ἀφῆκεν (Epiktet, Diatr 3,22,15.93–95, Zitate 93.95)
 - Lauterkeit und Ehrlichkeit als Gegenteil des täuschenden Gauklers: ἄνδρα δὲ λαβεῖν καθαρῶς καὶ ἀδόλως παρρησιαζόμενον vs. γοήτων (Dion, Alex 11)
 - Peregrinos täuscht (Lukian, Peregr 15) bzw. die Philosophen insgesamt täuschen junge Männer (Lukian, Icar 30)
- οὐκ ἐκ πλάνης (1Thess 2,3)
 - der echte Kyniker beseitigt Irrtum (πεπλάνηνται) und lehrt, was gut und was schlecht ist (Epiktet, Diatr 3,22,23)
 - Philosophen leisten nichts und sind insgesamt überflüssig (Lukian, Icar 30)

Gemäß der οὐ-ἀλλά-Struktur ergänzt Paulus die negative Abgrenzung um eine positive Qualifizierung, indem er sein Reden als von Gott legitimiert und allein zum Gefallen vor Gott bestimmt darstellt, wohingegen menschliche Anerkennung keine Rolle für ihn spielt (2,4.6). Mit Gott bzw. Zeus als dem höchsten Gott argumentieren auch Dion und Epiktet, auch wenn dieser Aspekt bei Paulus deutlich stärker ins Gewicht fällt.⁸⁷ Ebenfalls stark betont ist bei Paulus folgerichtig die Abgrenzung von jeglicher Bezogenheit auf Gefälligkeit bzw. Ruhm bei den Menschen. Lukian gibt an, dass Peregrinos gerade beim einfachen Volk und bei den naiven Christen Gefallen findet, während die anderen Texte die Menschen nicht weiter qualifizieren oder betonen – dass es aber um *menschliche* Gefälligkeit bzw. *menschlichen* Ruhm geht, ist offenkundig.⁸⁸

Das Ruhmstreben bzw. sogar die Ruhmsucht zählt zu den zentralen Vorwürfen gegen (kynische) Philosophen. In den Texten Dions und Lukians, die ein negatives Kynikerbild zeichnen, wird gerade dieser Vorwurf erwartbarerweise immer wieder, auch wörtlich, aufgegriffen und angeprangert. Im Fall des

⁸⁷ Siehe Abschnitt 4.2.2.2 auf Seite 185.

⁸⁸ Das Motiv, Menschen gefallen zu wollen, ist, bei gleichem Vokabular wie es sich bei Paulus findet, »schon in der Antike eine gängige Figur, besonders seine schlimmste Variante, »der Schmeichler« (Betz, Galaterbrief, 117; vgl. auch Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 146).

Peregrinos ist die Ruhmsucht (δοξοκοπία) das Charakteristikum schlechthin, das sein Handeln insgesamt bestimmt.

- δεδοκίμασμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον / ἀρέσκοντες [...] θεῶ (1Thess 2,4)
 - nützliche Reden auf einen göttlichen Ratschluss hin (Dion, Alex 12)
 - der Kyniker als Bote und Diener des Zeus (Epiktet, Diatr 3,22,23.82); ohne Gott soll der Kyniker generell nichts angehen (3,22,53)
- οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες / οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν οὔτε ἀφ' ἑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων (1Thess 2,4.6)
 - schlechte Kyniker handeln, um Ruhm (und Gewinn) zu erlangen: ταῦτα πράττουσι κέρδους ἕνεκεν καὶ δόξης τῆς ἑαυτῶν (Dion, Alex 10); gute dagegen gerade nicht deswegen: μήτε δόξης χάριν μήτ' ἐπ' ἀργυρίῳ προσποιούμενον (11)
 - δοξοκοπία als eine zentrale Eigenschaft des Peregrinos (Lukian, Peregr 12): er will auf sein (ihm eigentlich nicht zustehendes) Vermögen verzichten und gewinnt so Anerkennung beim (einfachen) Volk (15); auch sein Schmähfen führt zu Ruhm beim einfachen Volk: τῆς δόξης ἠϋξάνετο, παρὰ γοῦν τοῖς ιδιώταις (18); und auch bei den Christen verschafft er sich großes Ansehen (11)
 - die Philosophen gieren nach Ruhm (Lukian, Icar 29)

So wie bei Paulus die Abgrenzung von Ruhmstreben die Themen Schmeichelei und Habgier umschließt (2,5), so sind auch in der Darstellung des Peregrinos bzw. in pauschalisierender Kritik an Philosophen die Grenzen zwischen Ruhmsucht und Habgier als Intention sowie Täuschung, Schmeichelei und Schmähfen als Mittel fließend. Schmeichelei wird von Dion mehrmals, besonders ausführlich in seiner dritten Rede über die Herrschaft, angeprangert. Das Thema (Geld-)Gier ist ähnlich prominent wie der Vorwurf des Ruhmstrebens und begegnet folgerichtig bei allen hier untersuchten Autoren. Besonders instruktiv ist hier erneut Dion, weil er erstens – ähnlich wie Paulus in 2,9 – sich selbst als positives Beispiel für einen redlichen Lehrer bzw. Verkündiger darstellt, der gerade kein Geld annimmt, und zweitens in der Rede an die Alexandriner gleich zweimal Ruhm und Geld als falsche Beweggründe zusammennennt, so wie auch Paulus es in 2,5f. tut. Darüber hinaus ist in der paulinischen Formulierung ἐν προφάσει πλεονεξίας, also etwa »um uns

unter irgendeinem Vorwand zu bereichern«,⁸⁹ auch der schon besprochene Bereich Täuschung relevant⁹⁰ bzw. die Täuschung als Mittel unmittelbar mit den so verschleierte Motiven von Ruhm- und Gewinnstreben verknüpft. Zum Aspekt des Vorwands kann ferner auf weitere Stellen bei Epiktet und Lukian verwiesen werden, die eine philosophische Doppelmoral anprangern, wonach bei unredlichen Philosophen Reden und Handeln nicht in Einklang stehen.

- Οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας (1Thess 2,5)
 - κολάκων (Dion, Alex 11; 3Regn 16 sowie ausführlich gegen die Schmeichelei 17–24)
- οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας (1Thess 2,5)
 - schlechte Kyniker handeln, um Gewinn (und Ruhm) zu erlangen: ταῦτα πράττουσι κέρδους ἕνεκεν καὶ δόξης τῆς ἑαυτῶν (Dion, Alex 10); gute dagegen gerade nicht deswegen: μήτε δόξης χάριν μήτ' ἐπ' ἀργυρίῳ προσποιούμενον (11)
 - Dion nimmt kein Geld, er gibt es sogar für andere (Dion, 3Regn 15)
 - schlechte Kyniker »hamstern« und »schlingen alles herunter«, was sie bekommen können (Epiktet, Diatr 3,22,50)
 - schlechte Philosophen verraten ihre nach außen hin zur Schau gestellten Ideale und handeln schlecht (Epiktet, Diatr 4,1,137–143)
 - Peregrinos bereichert sich an den Christen (Lukian, Peregr 13.16)
 - Philosophen sind geldgierig, leisten nichts und leben im Privaten nicht nach ihren nach außen hin gezeigten Idealen (Lukian, Icar 16.30)

Lassen sich die negativen Aspekte unter der Bezeichnung Eigennutz bündeln, so folgt ab 2,7 mehr und mehr die gegensätzliche, positive Qualifizierung der Missionare als solche, die nicht für das eigene Wohl, sondern das anderer handeln. Das drückt Paulus mit Verben der tiefen Zuneigung und mit Vergleichen aus dem Bereich von Erziehung und Familie aus. Wie eine Amme sich um ihre eigenen – d. h. nicht von Berufs wegen fremde – Kinder kümmert⁹¹ und wie

⁸⁹ So übersetzt Mell, Evangelium, 173. Wörtlich näher am griechischen Text wäre die Variante: »unter einem Vorwand, der in Habsucht besteht«; πλεονεξίας ist ein den Vorwand qualifizierender Genitiv (vgl. Holtz, Thessalonicher, 75; Mell, Evangelium, 177), mit dem der wahre Beweggrund hinter der kaschierenden Fassade angegeben wird.

⁹⁰ Vgl. Louw/Nida (Hrsg.), Lexikon, 767, wo die πρόφασις nicht nur ins gleiche Wortfeld wie der oben genannte γόης eingeordnet wird, sondern sogar in die gleiche Unterkategorie »Hypocrisy, Pretense« (766); vgl. auch Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 147.

⁹¹ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 230.

ein guter Vater seine Kinder erzieht, so eng sieht sich Paulus der Gemeinde verbunden und verpflichtet. Auch bei Dion ist das Handeln zum Nutzen des anderen ein philosophisches Ideal, bei Epiktet wird darüber hinaus in Form von Vater-Kind-Vergleichen die gleiche Bildebene genutzt. Epiktet weitet das Bild sogar noch aus: Bei Paulus ist die Gemeinde im Blick, bei Epiktet sind es die Menschen insgesamt.

- ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα (1Thess 2,7); ὁμιρόμενοι ὑμῶν; ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε (2,8); ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ παρακαλοῦν-
τες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρόμενοι (2,11f.)
 - wahre Kyniker handeln τῆς ὑμετέρας ὠφελείας (Dion, Alex 10) und ἐπὶ εὐνοίᾳ καὶ κηδεμονίᾳ τῶν ἄλλων (11)
 - der Kyniker liebt sogar seine Schinder ὡς πατέρα πάντων (Epik-
tet, Diatr 3,22,54); er heiratet und zeugt nicht, weil er Vater aller ist (81f.); die Menschen sind ihm wie Geschwister und Kinder: παρ-
ρησιάζεσθαι πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἑαυτοῦ, πρὸς τὰ τέκνα (96)

Ganz konkret wird Paulus schließlich in 2,9 in Form seines Hinweises auf das eigene Arbeiten, um niemandem aus der Gemeinde zur Last zu fallen. Der Kontext macht deutlich, dass ἐπιβαρέω hier als finanzielle Belastung zu verstehen ist,⁹² sodass Paulus die Thessalonicher daran erinnert, von ihnen keinerlei finanzielle Zuwendung angenommen zu haben.⁹³ Wie oben bereits beschrieben ist diese Aussage als Pendant zur Abgrenzung von Habgier zu verstehen bzw. knüpft direkt an diese an. Statt sich unter Vorwänden von den Thessalonichern versorgen zu lassen, hat Paulus nach eigenem Bekunden selbst Hand angelegt und für seinen Lebensunterhalt gesorgt –⁹⁴ und das, obwohl er es nicht gemusst hätte, also rein aus Rücksicht auf die Thessalonicher und aus Zuneigung zu ihnen. Paulus präsentiert sich demnach so redlich wie Dion, der gleichfalls auf Bezahlung verzichtet, und konträr zum Peregrinos, der sich von den naiven Christen durchfüttern lässt, bzw. zu Philosophen, die selbst nichts leisten.

- Μνημονεύετε [. . .] τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τινα ὑμῶν (1Thess 2,9)

⁹² Vgl. Gerber, Kinder, 279; Weima, Thessalonians, 142f.150.

⁹³ Vgl. Haufe, Thessalonicher, 39; de Boor, Thessalonicher, 47.

⁹⁴ Vgl. Ebel, Missionswerk, 183, die diesen ökonomischen Aspekt der paulinischen Wirksamkeit ebenfalls mit einer Abgrenzung von Wanderphilosophen in Verbindung bringt.

- der schlechte Kyniker will Geld und also auf Kosten anderer leben (Dion, Alex 10); der gute macht sich nichts aus Geld (11)
- Dion nimmt kein Geld, er gibt es sogar für andere (Dion, 3Regn 15)
- schlechte Kyniker »hamstern« und »schlingen alles herunter«, was sie bekommen können (Epiktet, Diatr 3,22,50)
- Peregrinos bereichert sich an den Christen (Lukian, Peregr 13.16)
- Philosophen sind geldgierig und leisten nichts (Lukian, Icar 30)

Ein Aspekt, den Paulus im Gegensatz zu Epiktet und Lukian nicht thematisiert, ist seine bzw. der Philosophen äußere Erscheinung. Auch das Schmähen spielt, wie bereits angemerkt, in der paulinischen Darstellung keine Rolle.

Zusammengenommen lassen es die zahlreichen wörtlichen und motivischen Parallelen allein zu den beispielhaft genannten philosophischen und philosophiekritischen Texten⁹⁵ angeraten erscheinen, 1Thess 2,1–12 primär vor diesem Hintergrund zu interpretieren bzw. den Grund für den Briefabschnitt mittelbar dort zu suchen. Als Deutungsfolie für das missionarische Handeln wäre demnach dasjenige von (schlechten) Philosophen aufgegriffen worden. Auffällig viele Parallelen sind näherhin zu kynischen Wanderphilosophen erkennbar;⁹⁶ wie gesehen können die Übergänge zu anderen philosophischen Richtungen aber fließend sein.⁹⁷ Die von Paulus bekämpfte Gegenposition, d. h. die aus seiner Sicht falsche und gefährliche Fehlinterpretation seiner Person, erscheint geradezu als Aneinanderreihung bekannter Topoi (antikynisch-) antiphilosophischer Kritik – seine Selbstpräsentation folgerichtig als Aneinanderreihung bekannter philosophischer Tugenden.

⁹⁵ Auf weitere, über den philosophischen Bereich hinausreichende Interpretationskontexte verweist Schreiber, *Geschichte*, 216.226.

⁹⁶ Wobei hier freilich noch einmal einschränkend auf das Fehlen einer in schriftlicher Form normierten Lehre oder Schultradition der Kyniker zu verweisen ist (Billerbeck, *Einleitung*, 1), sodass es per se schwierig zu definieren ist, was genau als kynisch zu gelten hat. Dies zeigt Malherbe, *Self-Definition*, passim, bes. 635–637.648.650 treffend auf, gibt einen guten Überblick über die Vielgestaltigkeit des Kynismus und kommt dabei zu dem Schluss, dass es sich mehr um eine Lebensweise, denn eine normierte Lehre handle, die sich dementsprechend einer vereinheitlichenden Definition entziehe. Das verbindende Element war das Andenken an Diogenes und Krates – und dieses Andenken dürfte variabel und damit offen für verschiedene Interpretationen bzw. verschiedene Arten der Nachahmung gewesen sein.

⁹⁷ Vgl. Schreiber, *Geschichte*, 216.226.

4.1.3.3 Dion, Epiktet und Lukian als historisch relevante Vergleichstexte und Zeugnisse einer konsistenten Kritik

Mit der Diskussion um tugendhafte und täuschende Philosophen ist ein historisches Feld abgesteckt, in das sich der Textabschnitt 1Thess 2,1–12 gut einfügt bzw. mit dem sich die Gegenposition hinreichend historisch plausibilisieren lässt. Dass die hier zurate gezogenen Quellen allesamt (teilweise deutlich) nach dem 1Thess verfasst wurden,⁹⁸ steht ihrer Auswertung als relevante Vergleichstexte nicht entgegen. Schreiber verweist gerade mit Blick auf die Parallelen von 1Thess und Dions Rede an die Alexandriner darauf, »[d]ass es sich um gemeinsames, verbreitetes Kulturgut handelt« und kommt zu dem Schluss: »[D]ie Motive sind einfach geläufig«. ⁹⁹ Gerade die Zusammenschau der Texte von Paulus bis Lukian, deren Entstehung sich über einen Bereich von wahrscheinlich deutlich über 100 Jahren erstreckt, vermittelt einen Eindruck davon, wie stabil sich Klischees und Vorwürfe rund um Wanderphilosophen hielten und wie häufig sie reproduziert wurden.

Es spricht daher nichts gegen die Annahme, dass auch im Thessaloniki um 50 n. Chr. umherziehende Philosophen ein bekanntes Phänomen waren, denen vielfach Misstrauen entgegengebracht wurde, weil sie im Verdacht standen, einen ehrbaren philosophischen Habitus und schmeichelnde Worte zur persönlichen Bereicherung auf Kosten leichtgläubiger Bewunderer auszunutzen.¹⁰⁰ Und vor diesem Hintergrund spricht sodann nichts dagegen – im Gegenteil sogar viel dafür –, dass auch Paulus mit seinem Missionsteam für viele Einwohner Thessalonikis unter diese Deutungskategorie fiel und als Wanderphilosoph wahrgenommen wurde. Damit gewinnt die Deutung auch aus der Perspektive der Rezipienten des 1Thess, der Gemeinde, Plausibilität: Wie der sonstigen Einwohnerschaft Thessalonikis ist auch der heidenchristlichen Gemeinde, die von den Missionaren aus ebendieser paganen Einwohnerschaft

⁹⁸ Schreiber, *Geschichte*, 226 gibt an, dass Dions Alexandrinerrede »vielleicht 60 Jahre später [als der 1Thess] verfasst wurde«.

⁹⁹ Schreiber, *Geschichte*, 226. Speziell für den Vorwurf der Habgier vgl. auch Holtz, *Thessalonicher*, 76: »Der Vorwurf, die Philosophie nur um des Geldes willen verschachern zu wollen, ist immer wieder in der Antike gegen die Wanderprediger erhoben worden.«

¹⁰⁰ Ob damit im Fall der »einschmeichelnden Rede [...] thessalonisches Lokalkolorit« berührt ist, wie Mell, *Evangelium*, 177 mit Anm. 309 unter Verweis auf einen (!) wörtlichen Beleg bei Parmenion von Makedonien vorschlägt, ist auf dieser Basis kaum hinreichend plausibel zu machen. Die Abgrenzung von Schmeichlern bzw. Schmeichelei ist wie gezeigt so verbreitet, dass Lokalkolorit für einen so standardisierten Topos generell schwer zu argumentieren ist. Es genügt daher auf die allgemeine, gerade nicht nur lokale, Verbreitung dieses und der anderen Topoi zu verweisen, um zu dem Schluss zu kommen, dass auch die Bewohner Thessalonikis das Charakteristikum Schmeichelrede im Zusammenhang mit Wanderphilosophen einordnen bzw. vorbringen konnten.

für den Christusglauben gewonnen wurde, das Phänomen Wanderphilosophie bekannt, sodass die Deutung der Missionare mittels dieses Phänomens in der Gemeinde potentiell anschlussfähig, zumindest aber verstehbar ist und somit zu Verunsicherung führen kann. Ebenso verstehbar und anschlussfähig wird damit innergemeindlich auch die paulinische Argumentation, die mit dem Phänomen weiterarbeitet.

Nicht nur historisch plausibel, sondern auch konsistent ist diese Deutung zumindest insofern, als eine Aneinanderreihung diverser antiphilosophischer Vorbehalte in sich konsistent sein kann. Es geht also bei der Beurteilung dieses letzten Kriteriums um die Frage, ob der bunte Strauß an negativen und positiven Verhaltensweisen, von denen sich Paulus abgrenzt bzw. die er für sich in Anspruch nimmt, tatsächlich ein stimmig zusammengestellter Strauß ist oder aber eine Sammlung einzelner, beliebiger Blumen.

Allein mit Blick auf den 1Thess haben sich Zusammenhänge zwischen einzelnen Elementen der Darstellung gezeigt: Der Freimut in der Rede konkretisiert sich bei Paulus gerade in Leidensbereitschaft; List, Vorwand und Schmeichelei korrelieren positiv mit Ruhm- und Geldgier, negativ mit Lauterkeit, dem Bezug zu Gott und dem fürsorglichen Einsatz für die Gemeinde. Die weiteren Quellen bestätigen dieses Bild: Habgier und Ruhmstreben sind fest miteinander und mit dem Täuschungsvorwurf verknüpft. Zusammengekommen kennzeichnen sie egoistisches Handeln, während der Einsatz für andere, in familiärer Fürsorge und Übereinstimmung mit Gott/Zeus, gerade im Verzicht auf Geld und Ansehen und der Bereitschaft zu offener Kritik und zum Ertragen von Spott zum Ausdruck kommt. Es zeigen sich demnach fließende Übergänge zwischen den Einzelaspekten, die kaum isoliert, sondern jeweils in (mehr oder weniger festen) Kombinationen in den Quellen begegnen – genau wie in 1Thess 2,1–12.¹⁰¹ Der Abschnitt spiegelt eine in sich stimmige Kritik nach dem Muster, wie es auch Abschnitte bei Dion, Epiktet oder Lukian erkennen lassen. Somit spricht auch das Konsistenz-Kriterium nicht gegen eine einheitliche Gegenposition, mit der sich Paulus auseinanderzusetzen hatte.

4.1.4 Paulus, der wandernde Scharlatan – Skizze einer Gegenposition hinter 1Thess 2,1–12

Folgende Ergebnisse des »mirror reading« auf Basis der Kriterienprüfung nach Barclay lassen sich bezüglich einer in 1Thess 2,1–12 durchscheinenden Gegenposition festhalten: Das Vorhandensein des Abschnitts – gerade angesichts von

¹⁰¹ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 146, der hier auf feste Kombinationen aus *κολακεία* und anderen Motiven verweist.

1Thess 1,8 –, seine Position im Brief, sein Umfang, sein beharrlicher Tonfall sowie seine sprachliche Strukturierung v. a. mittels Kontrastierung (»nicht . . . , sondern . . . «), sprechen dafür, dass Paulus sich mit einer Gegenposition auseinandersetzt (Kriterien 2 und 3). Da es naheliegt, die Gegenposition innerhalb dieser kontrastierenden Struktur im ersten Elemente (»nicht . . . «) zu identifizieren, spricht die dann relevante Äußerungsart Verneinung mindestens dafür, dass die Thessalonicher sich anfällig für die Gegenposition zeigten, d. h., sie ließen sich von dieser Position beeinflussen und ihr Vertrauen in Paulus und sein Team war nicht mehr ungetrübt (Kriterium 1). In Kombination mit der Beobachtung, dass der Abschnitt dahingehend nicht polemisch ist, dass Paulus sich an konkreten Gegnern abarbeiten würde, ist nicht über dieses »mindestens« hinauszuweisen – umgekehrt formuliert: Dass innerhalb der Gemeinde die Unredlichkeit des Missionsteams offen und offensiv postuliert wurde, ist nicht zu erkennen.¹⁰²

Gut erkennbar sind dafür konkrete Vorwürfe, anhand derer die Unredlichkeit spezifiziert werden kann: Habgier und Ruhmstreben, die die Missionare hinter der Fassade schmeichelnder Rede und anderer Vorwände versteckt hätten. Um die Thessalonicher wäre es ihnen demnach nie wirklich gegangen, sondern nur um ihr eigenes Auskommen. Folgerichtig hätten die Missionare die Thessalonicher auch wieder verlassen, als sie sich in der Stadt mit Problemen konfrontiert sahen (Kriterium 4). Gemessen an den einschlägigen Stellen zu missionarischer Wirksamkeit in den anderen Paulinen sind diese Vorwürfe bzw. die paulinische Distanzierung davon kein »Standardprogramm« paulinischer Eigendarstellung, sodass sich argumentieren ließe, Paulus grenze sich anlasslos davon ab. Die paulinische Abgrenzung wird vielmehr durch eine bestimmte Situation in Thessaloniki notwendig gemacht (Kriterium 5). Und am schlüssigsten erklärbar wird diese Situation vor dem Hintergrund antiker Polemik gegen Wanderphilosophen vornehmlich, aber nicht notwendigerweise exklusiv, kynischer Prägung. Viele der Vorwürfe, teilweise in gleichen oder ähnlichen Kombinationen, finden sich sowohl im 1Thess als auch in umliegenden Quellen (Kriterien 6 und 7). Während eine Problematisierung des Umherziehens an sich in den Quellen nicht stattfindet, da dies dem Phänomen Wanderphilosophie inhärent ist, ist gerade der schlichte Fakt der Abwesenheit der Missionare, näherhin ihr plötzliches, fluchtartiges Verlassen der Stadt für den 1Thess höchst relevant, da die Abwesenheit die Interpretation als Wan-

¹⁰² Vgl. Weima, *Thessalonians*, 120. Zur Frage, von wem die Gegenposition vorgebracht wurde, siehe Abschnitt 4.1.5 auf der nächsten Seite.

derphilosophen nicht nur stützt und zusätzlich historisch plausibel macht, sondern sie sogar erst ermöglicht.¹⁰³

Paulus sieht sich also mit dem Problem konfrontiert, dass er und seine Mitstreiter als dahergelaufene Scharlatane gedeutet wurden, die sich auf Kosten anderer zu bereichern suchten – und sie dann im Stich ließen.¹⁰⁴ Näherhin problematisch ist daran, dass diese Sichtweise auch innerhalb der Gemeinde gehört wurde und sich Verunsicherung breitmachte, ob man mit der Annahme des von Paulus verkündeten Evangeliums einen Fehler gemacht hatte.

4.1.5 Auftritt und Wahrnehmung der Missionare aus der Perspektive der Stadtbevölkerung – Skizze der »Gegner« hinter 1Thess 2,1–12

Im Anschluss an die Rekonstruktion, *wie* die Gegenposition hinter 1Thess 2,1–12 ausgesehen hat, muss abschließend in den Blick genommen werden, *von wem* diese Position vertreten wurde. Diese Frage wurde in der bisherigen Darstellung mehrmals tangiert, sodass sich rekapitulierend festhalten lässt: Es ist nicht erkennbar, dass Paulus innerhalb der Gemeinde als philosophischer Scharlatan in Verruf geraten war und sich thessalonische Christen daher von ihm abgewandt hatten. Dafür können die ungetrübt liebevoll-familiäre Sprache und das Fehlen von Polemik gegen Personen sowie von Aufrufen zur Einheit innerhalb der Gemeinde geltend gemacht werden. Innergemeindlicher Streit, verschiedene Parteien oder auch konkurrierende (christliche) Verkündiger sind im 1Thess nicht erkennbar.¹⁰⁵ Dass die Gegenposition allerdings auch innerhalb der Gemeinde wahrgenommen wurde und erkennbar verunsichernd wirkte, liegt auf der Hand, denn sonst ergäbe sich für den Briefabschnitt 1Thess 2,1–12 keine hinreichend schlüssige Begründung. Paulus kämpft in diesem Abschnitt innerhalb seiner Gemeinde und für seine Gemeinde um das richtige Verständnis seiner Person bzw. seines Auftretens.¹⁰⁶ Er kämpft

¹⁰³ Zu den Hintergründen für die Abwesenheit der Missionare siehe Kapitel 5 auf Seite 193.

¹⁰⁴ Diese Problematik als historischen Hintergrund sehen auch vgl. Green, *Thessalonians*, 114; Mell, *Evangelium*, 178f.; George, *Mission*, 63; Holtz, *Der Apostel des Christus*, 108–110; Holtz, *Thessalonicher*, 93f. (Holtz identifiziert allerdings Juden als Urheber der Fehlinterpretation); vgl. ferner Huttner, *Mäandertal*, 128f., der eine Einordnung Paulus' als Redner und Philosoph für passend hält – zwar primär im Rahmen der Apg. aber auch aufgrund entsprechender Hinweise in den Paulinen.

¹⁰⁵ Im Hinblick auf grundlegend verschiedene historische Situationen ist hierfür der Vergleich mit dem 1Kor und dem Gal einmal mehr instruktiv.

¹⁰⁶ Vgl. Weima, *Thessalonians*, 120.

dagegen nicht direkt gegen »Gegner«, die die Fehlinterpretation ursprünglich vorbrachten und an die Gemeinde herantrugen.

Zur Frage, wer die Scharlatan-Interpretation der Missionare vorbrachte, wer also die »Gegner« waren, ist demnach zunächst festzuhalten, dass sie außerhalb der Gemeinde zu verorten sind. Da der Konflikt mit der bzw. rund um die Synagoge anders gelagert war,¹⁰⁷ ist ferner nicht davon auszugehen, dass die Gegenposition von Juden ins Spiel gebracht wurde,¹⁰⁸ sodass dann das pagane städtische Umfeld der Gemeinde in den Blick kommt. Auf die direkten (konflikthaften) Berührungspunkte zwischen den Christusgläubigen und diesem städtischen Umfeld, der nicht-christlichen Mehrheit in Thessaloniki, die sich aus der Lebenswende jener nicht nur wahrscheinlich, sondern notwendig ergeben mussten, wurde bereits eingegangen.¹⁰⁹ Ergänzend ist nun in den Blick zu nehmen, wo und wie die Stadtbevölkerung und die Missionare in Kontakt kamen, um – wie als weiteres Kriterium – zu prüfen, ob die Wanderphilosophenthese schlüssig mit der paulinischen Missionspraxis in Thessaloniki vereinbar ist.

4.1.5.1 Direkte Interaktion

Zunächst ist natürlich davon auszugehen, dass es während des Missionsaufenthalts zu direkten Kontakten zwischen Missionaren und paganer Stadtbevölkerung kam – schließlich ist die Gemeinde eine heidenchristliche, ihre Mitglieder stammen demnach aus ebendiesem paganen Bereich. Wie breit und umfassend diese Kontakte waren, kommt wesentlich auf die paulinische Missionsstrategie und -praxis an. Konkret: Hat Paulus mit seinem Team eher gezielt und persönlich Einzelpersonen für den Christusglauben zu gewinnen versucht, möglicherweise im Kontext handwerklicher Tätigkeit (vgl. 1Thess 2,9), oder sind er und Silvanus primär als öffentliche Redner aufgetreten, um möglichst viele Menschen auf einmal zu erreichen? Und wenn zweites zutrifft: Geschahe diese öffentlichen Auftritte nur in der Synagoge oder auch abseits davon an Orten pagan-philosophischer Diskussionen?

Aus den paulinischen Briefen selbst ist kein Vorgehen ableitbar, das auf eine normierte Missionsstrategie bei Gemeindegründungen schließen ließe. In freier Analogie zu 1Kor 9,20–22 ist, wenn von der dort zum Ausdruck gebrachten inhaltlichen auch auf eine modale Anpassungsbereitschaft geschlossen werden kann, eher Flexibilität als strategisches Programm bei Gemeindegrün-

¹⁰⁷ Siehe Kapitel 5 auf Seite 193.

¹⁰⁸ Gegen Knoch, Thessalonicherbrief, 32.

¹⁰⁹ Siehe Abschnitt 3.3.1.1 auf Seite 107.

dungen anzusehen. Demnach ging Paulus bewusst nicht schematisch vor, sondern nutzte als Möglichkeiten alles, was ihm in der jeweiligen Situation bzw. Stadt zur Verfügung stand und zielführend für den Gemeindeaufbau erschien.¹¹⁰ Die Apg kennt zwar ein Schema, das grob gesprochen die Elemente (1.) Missionsbemühungen in der örtlichen Synagoge, (2.) Zurückweisung durch die ortsansässigen Juden, oft verbunden mit Konflikten und (3.) Zuwendung zu den Heiden enthält,¹¹¹ das aber hinsichtlich der Historizität der jeweiligen Einzelfälle, hier Thessaloniki, nicht aussagekräftig ist. Einheitlich geformte lukanische Berichte können weder als Beleg noch als Widerlegung dafür herhalten, dass und in welchem Maße Paulus bei seiner Mission genau so vorgegangen ist.¹¹² Wichtiger noch zeichnet die lukanische Darstellung den Weg weg von Juden und hin zu Heiden nach, während Schemata oder Standards bei der Heidenmission nicht erkennbar sind.

Insofern ist allgemein festzuhalten, dass gerade vor dem Hintergrund einer in den paulinischen Briefen nicht greifbaren normierten Missionsstrategie – besonders bei der Gewinnung von Heiden – ein flexibles Vorgehen beim Missionieren Sinn ergibt: Paulus ging es um die Sache, das Evangelium, nicht um die Art und Weise, wie die Sache vermittelt werden musste. Das bedeutet, dass die Möglichkeit zur Predigt in Synagogen eine ebenso willkommene Gelegenheit bzw. Bühne für die paulinische Christusbotschaft darstellte wie öffentliche Auftritte an anderen Orten und wie persönliche Gespräche und Kontakte in diversen Kontexten, auch solchen handwerklich-beruflicher Tätigkeit. Die Synagoge ist als erste Anlaufstelle insofern plausibel, als Paulus und auch Silvanus sich hier auf vertrautem Terrain bewegten.¹¹³ Diese Missionsmöglichkeit auszulassen, wäre ungefähr so unverständlich, wie zur Gründung einer Beachvolleyballgruppe nicht zuerst im eigenen (Hallen-)Volleyballverein nach Interessierten zu suchen. Genauso plausibel ist die Annahme, dass Paulus parallel bei seiner Arbeit Kontakte knüpfte und das Evangelium von Jesus Christus werbend zum Thema machte.¹¹⁴ So kann etwa Ebel die handwerkli-

¹¹⁰ Vgl. Ebel, *Missionswerk*, 184: »Nicht das Weitergehen auf erprobten Wegen, sondern die universale Verkündigung ist [...] die Idee, die der paulinischen Missionsstrategie zugrunde liegt.« Vgl. ferner Donfried, *Cults*, 353.

¹¹¹ So z. B. im pisdischen Antiochia (Apg 13,14f.44–48), in Ikonion (Apg 14,1–3), Thessaloniki (Apg 17,1–9), Beröa (Apg 17,10–13), Ephesus (Apg 19,8–20) und Damaskus (Apg 9,19b–25; hier ohne Element 3). Vgl. auch Strecker, *Logistik*, 270; Riesner, *Frühzeit*, 302. Riesner ergänzt noch die Elemente (4.) Gewinnung Gottesfürchtiger und (5.) eine Reaktion von administrativer Seite.

¹¹² Vgl. Riesner, *Frühzeit*, 302; Strecker, *Logistik*, 270f. Zum Quellenwert der Apg siehe ferner Exkurs in Abschnitt 5.2.3 auf Seite 200.

¹¹³ Siehe Abschnitt 5.2.2 auf Seite 196.

¹¹⁴ vgl. Hock, *Social Context*, 41f.

che Tätigkeit als Missionsmöglichkeit würdigen¹¹⁵ und gleichzeitig von der Synagoge als »Ausgangspunkt seiner missionarischen Bemühungen«¹¹⁶ sprechen. Strecker bewertet das Knüpfen persönlicher Kontakte und die daraus erwachsenden sozialen Bindungen für die paulinische Mission als wichtiger als öffentliches Reden.¹¹⁷ Eine allgemeine, rein quantitative Wertung, welches Missionsfeld ertragreicher war als andere, ist kaum begründet vorzunehmen – zumal das je nach Ort unterschiedlich gewesen sein mag.

Der Blick auf den konkreten Fall der paulinischen Mission in Thessaloniki fügt sich gut in diese Wertung: Sofern in der Stadt vorhanden, sind Paulus und Silvanus mit der Christusbotschaft in der Synagoge öffentlich aufgetreten.¹¹⁸ Die ihnen seitens der paganen Bevölkerung entgegengebrachte Negativfolie philosophischer Wandermissionare impliziert ferner öffentliche Auftritte auch außerhalb der Synagoge. Ohne öffentliche Rede wäre die These umherwandernder Philosophen jedenfalls kaum zu halten, da es andernfalls schwer zu plausibilisieren erscheint, auf welcher Basis die Stadtbevölkerung Paulus als Philosophen hätte wahrnehmen können. Das deutlichste Textindiz für diese Art von Wirksamkeit ist die *παρρησία* (1Thess 2,2), die zuvorderst genau diese Konstellation öffentlicher, philosophisch-freimütiger Rede nahelegt.¹¹⁹ Das Sorgen für den eigenen Lebensunterhalt in Form handwerklicher Tätigkeit, wofür 1Thess 2,9 hinreichender Beleg ist,¹²⁰ spricht schließlich für missionarische Aktivität auch in diesem Kontext.¹²¹ Insofern sind die verschiedenen Ansatzpunkte nebeneinander stehenzulassen: Öffentliche Auftritte in und abseits der Synagoge sowie das persönliche Arbeitsumfeld des Paulus waren allesamt relevante Missionsfelder und führten so allesamt zu Kontakten mit Einheimischen, abseits der Synagoge näherhin mit der paganen Stadtbevölke-

¹¹⁵ Ebel, *Missionswerk*, 183.

¹¹⁶ Ebel, *Missionswerk*, 184.

¹¹⁷ Strecker, *Logistik*, 270f.

¹¹⁸ Gründe, warum es sehr wahrscheinlich ist, von einer Synagoge in Thessaloniki auszugehen, sind in Abschnitt 5.2.1 auf Seite 194 zusammengestellt.

¹¹⁹ Dass die Verwendung des Begriffs bei Paulus möglicherweise von der Gegenposition bzw. -seite, die überhaupt erst philosophische Tugenden und Untugenden einspielt, vorgegeben ist, steht dem nicht entgegen, denn auch hier kann Paulus für seine Selbstdarstellung schwerlich etwas beanspruchen, was die Thessalonicher nicht mittels ihrer eigenen Erfahrungen verifizieren können. Und das umso mehr, als Paulus nicht müde wird, sie an ihr eigenes Wissen über die Wirksamkeit der Missionare zu erinnern. Dass Paulus seine *παρρησία* ferner mit Leidensbereitschaft verknüpft und hierbei auch der Konflikt mit ortsansässigen Juden mitschwingt (Abschnitt 5.2.3 auf Seite 198), steht der übergeordneten Aussage bzw. dem übergeordneten Verwendungskontext des Begriffs gleichfalls nicht entgegen.

¹²⁰ Vgl. nur Hock, *Social Context*, 31; Holtz, *Thessalonicher*, 85f.

¹²¹ vgl. Hock, *Social Context*, 41f.47.

rung. Rein quantitativ¹²² ist darin die öffentliche Rede als besonders wichtig zu bewerten. Und genau dieser Interaktionsbereich dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, dass die Missionare als Wanderphilosophen identifiziert werden konnten.

4.1.5.2 Indirekte Interaktion

Ein nur mittelbarer, dadurch aber nicht notwendigerweise unwichtiger(er) Berührungspunkt zwischen Missionaren und paganer Stadtbevölkerung ist in den Rückschlüssen zu sehen, die die Stadtbevölkerung auf Basis der veränderten Lebensführung der Christen auf die Missionare gezogen hat. Direkter Kontakt zu den Missionaren braucht in diesen Fällen nicht stattgefunden zu haben.

Diese Art der Interaktion könnte in etwa nach folgendem Muster stattgefunden haben: Mit der Hinwendung zum vom Paulus verkündigten Evangelium änderte sich im Leben der neuen Christusgläubigen einiges so grundlegend, dass es gerade dem näheren sozialen Umfeld, soweit es nicht ebenfalls konvertiert war, nicht verborgen blieb und Reaktionen von dort hervorrief. Neben – mindestens – Gleichgültigkeit und Verwunderung, eher gepaart mit Häme, Spott und auch Anfeindungen dürfte auch die schlichte Frage nach dem Grund für die plötzlich und radikal veränderte Lebensweise aufgekommen sein, die dann – möglicherweise neben anderem auch, vielleicht sogar hauptsächlich – zur Person des Paulus bzw. zu seinem Missionsteam führte, die als Urheber der Veränderung identifiziert wurden. Folgerichtig wurde Paulus dann auf Basis der den Interpreten zur Verfügung stehenden Kategorien und Denkmustern eingeordnet – und die Kategorie Wanderphilosoph ergibt hier Sinn. Denn in der Wahrnehmung des Umfelds hatten sich die Christen einer neuen Lehre angeschlossen, die zu merkwürdigem Verhalten und Absonderung von bis dahin Selbstverständlichem führte.¹²³ Dafür hätte es mit einer Hinwendung

¹²² Quantitativ hinsichtlich der dadurch zustandekommenden Kontakte.

¹²³ Konkret zu denken wäre hier beispielsweise an die grundlegend veränderte Sexualmoral, die Absage an die Vorstellung vieler Götter sowie die eschatologische Naherwartung von Zorngericht und Rettung (siehe Abschnitt 8.1.3 auf Seite 286). Interessant ist an dieser Stelle, dass sich diese Inhalte paulinischer Verkündigung eigentlich sehr gut mit einem weiteren antikynischen Klischee verbinden lassen, das in 1Thess 2,1–12 nicht wörtlich vorkommt: dem Schmähnen. Von außen hätten diese Inhalte als haltlose Schmährede wahrgenommen werden können, weil sie die etablierte gesellschaftliche Grundordnung verlässt bzw. offensiv angreift. Diese Bewertung hätte im übrigen sowohl aus einem direkten Kontakt mit der paulinischen Verkündigung als auch einem indirekten mittels veränderter Lebensweise der Christusgläubigen gezogen werden können. Dagegen spricht allerdings: Paulus greift den Vorwurf Schmährede nicht auf, sodass zunächst zu vermuten

zum Judentum zwar eine bekannte Deutungskategorie gegeben, die hier aber offensichtlich nicht »passte«: Die Christusgläubigen bewegten sich nicht im Umfeld der Synagoge bzw. boten damit nicht die Deutung Judentum als Grund ihrer Lebensänderung an. Damit rückt der Lehrer hinter der Lehre in den Fokus: ein von außerhalb in die Stadt gekommener Mann, der eine gesellschaftlich nonkonforme Lehre eingeführt¹²⁴ und der die Stadt inzwischen schon wieder verlassen hatte. Die Kategorie Wanderphilosophie dürfte im Denken der paganen Thessalonicher die naheliegendste Erklärung gewesen sein. Und sollte Paulus zudem tatsächlich auch öffentlich aufgetreten sein, also auch direkte Interaktion stattgefunden haben, legt das diese Kategorisierung zusätzlich nahe.

Wie stark diese beiden Interaktionsarten in Relation zueinander zu gewichten sind, muss offen bleiben. Denn der Umfang und die damit verbundene Reichweite öffentlicher Auftritte der Missionare außerhalb der Synagoge ist nicht näher zu bestimmen. Vielleicht lag auf diesem Missionsbereich nicht der Hauptfokus – zumal wenn die handwerkliche Arbeit viel Zeit und Kraft in Anspruch genommen hat.¹²⁵ Unabhängig von der Gewichtung der direkten ist die indirekte Interaktion aber nicht zu unterschätzen. Die Teile der Stadtbevölkerung, die bis dato aus familiären oder beruflichen Kontexten Umgang mit den Christusgläubigen gepflegt hatten, werden sich auch ohne direkten Kontakt mit den Missionaren ein Bild von diesen gemacht, oder zutreffender: konstruiert haben, mit dem dann wiederum die Christusgläubigen konfrontiert waren.

Besonders tückisch an dieser nur mittelbaren Form der »Wahrnehmung« der Missionare durch die pagane Stadtbevölkerung ist, dass sie in hohem Maße anfällig für Verzerrungen ist. Eigenen, bereits vorhandenen Haltungen, Wertungen und Vorurteilen stehen hier Tor und Tür offen. Auf den konkreten Fall bezogen: Wer ohnehin schon eine kritische Grundhaltung gegenüber

ist, dass er auch nicht vorgebracht wurde. Allenfalls könnte eine implizite Abgrenzung zum Schmähen darin gesehen werden, dass Paulus die *παρρησία* als Leidensbereitschaft konkretisiert (Abschnitt 4.1.3.2 auf Seite 160) und damit zeigt, dass er die Tugend freimütig-offener Rede nicht mit halt- und gefahrlosem Schmähen verwechselt.

¹²⁴ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 138: »Paulus war für die städtische Gesellschaft einer von denen, die die traditionellen Lebensmuster störten und deshalb als subversiv wahrgenommen wurden.«

¹²⁵ Da Paulus und Silvanus, anders als Timotheus, nicht nach Thessaloniki zurückkehren konnten (vgl. Konradt, Timotheus, 145 sowie Abschnitt 2.2.1.1 auf Seite 70), müssen sie aber zumindest insoweit stadtbekannt gewesen sein, als für sie keine Chance bestand, sich unerkannt in der Stadt bewegen zu können. Das impliziert (zusätzlich) öffentliche Auftritte, beantwortet allerdings gleichfalls nicht die Frage, wie stark diese gegenüber einer nur indirekten Wahrnehmung der Missionare durch die Stadtbevölkerung zu gewichten sind.

Wanderphilosophen hat, dann ein unverständliches, klar als negativ wahrgenommenes Verhalten beobachtet, das sich mit dieser kritischen Grundhaltung verbinden lässt, der wird diese Verbindung herstellen und damit auch die eigenen (Vor-)Urteile in die konkrete Situation eintragen. Damit ist erklärbar, dass sich Paulus in der Gegenposition offenbar auch mit allerhand antiphilosophischen Klischees konfrontiert sah, für die es möglicherweise gar keinen situativen Anlass gab.

Begünstigt wird diese gedankliche Bewegung zusätzlich durch die Pluriformität von wanderphilosophischen und ganz besonders von kynischen Lebensentwürfen.¹²⁶ Auf den äußerst geringen Grad an Normierung, was als kynisch zu gelten hat, wurde bereits verwiesen; ebenso darauf, dass diese inhaltliche Variabilität den Kynismus in hohem Maße anfällig für »schwarze Schafe« machte.¹²⁷ Zugleich macht es den Kynismus aber auch zu einer variablen Deutungsfolie, sodass der Vorwurf, ein kynischer Scharlatan zu sein, möglicherweise für viel herhalten musste, was ins Lächerliche und Unglaubliche gezogen werden sollte. Im Fall des Paulus führte das eventuell dazu, dass auf Basis eines vermeintlichen Vorwissens zu (kynischen) Wanderphilosophen nicht ein Kyniker als »schwarzes Schaf« entlarvt, sondern ein vermeintlich »schwarzes Schaf« in die Schublade »Kyniker« gesteckt wurde. Hier wäre also das beschriebene Eintragen eigener Überzeugungen in eine Situation geschehen, obwohl diese nicht zur Situation passen müssen. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum in den paulinischen Ausführungen auffällig viele Motive auftauchen, die sonst im Kontext von Kynikern anzutreffen sind. Paulus ist nach eigenem Verständnis weder als Kyniker aufgetreten, noch zeigt seine Lehre, das Evangelium, inhaltliche Konvergenzen zu dem, was als kynisch galt –¹²⁸ auch unter Berücksichtigung, dass hier ohnehin nur vage Aussagen getroffen werden können. Aber das hindert die Stadtbevölkerung dennoch nicht daran, ihn als Wanderphilosophen wahrzunehmen. Es ist sogar trotz aller Diskrepanzen zwischen Kynismus und paulinischer Lehre bzw. paulinischem

¹²⁶ Vgl. Malherbe, Self-Definition, passim.

¹²⁷ Vgl. Billerbeck, Einleitung, 1.

¹²⁸ Vgl. nicht nur hinsichtlich paulinisch-kynischer Diskrepanzen, sondern umfassender Streckler, Logistik, 266: »So verweist man mit Blick auf die nicht-jüdische Welt darauf, dass sich ein Missionsverständnis, wie es Paulus etwa in 1Thess 1,9 f. bekundet, weder bei den kynischen Wanderphilosophen, den sog. Mysterienkulten, den traditionellen Kulturen, dem römischen Kaiserkult noch bei einzelnen charismatischen Figuren der Kaiserzeit ausmachen lasse. Es wird betont, dass die paganen Kulte und religiös-philosophischen Bewegungen nicht derart exklusiv waren, also keinen manifesten Bruch mit dem vergangenen Leben forderten und weder die eschatologische Dringlichkeit noch den Organisationsgrad der paulinischen Missionspraxis kannten.«.

Auftreten schlüssig, weil die Deutungskategorie Wanderphilosoph schlicht die naheliegendste gewesen zu sein scheint, die zur Verfügung stand.

Zusammenfassend lässt sich daher festhalten, dass sowohl unmittelbarer Kontakt zwischen Missionaren und paganer Stadtbevölkerung mittels öffentlicher Rede als auch mittelbare Wahrnehmung im Spiegel der veränderten Lebensführung der Christusgläubigen wahrscheinlich sind. Beide Interaktionsarten können darüber hinaus Basis für die Deutung der Missionare als (kynische) Wanderphilosophen gewesen sein – zumal in Kombination. Insofern lässt sich von hier aus erstens die Wanderphilosophenthese weiter erhärten und zweitens, dass diese Wertung durch die Teile der paganen Stadtbevölkerung vorgebracht und an die Gemeinde herangetragen wurde, die direkt mit den Missionaren in Kontakt gekommen waren und/oder aus dem sozialen Umfeld der Konvertierten stammten.

4.2 Die (Gegen-)Argumentation des Paulus

Das inhaltliche Anliegen des Paulus in 1Thess 2,1–12 liegt darin, den gegen ihn aus dem paganen Umfeld der Gemeinde vorgebrachten Vorwurf zu entkräften, ein philosophischer Scharlatan zu sein, der die Gemeinde mit unredlichen Mitteln getäuscht, sich an ihr bereichert und sie schließlich wieder verlassen habe. Diesem Vorwurf muss Paulus *innerhalb der Gemeinde* begegnen – Paulus hat weder Zugriff auf noch ein erkennbares Interesse an der paganen Bevölkerung; er missioniert im Brief nicht weiter, sondern stärkt die Gemeinde nach innen. Und diesem Vorwurf *muss* Paulus innerhalb der Gemeinde begegnen, da er wie beschrieben fürchten muss, dass seine Botschaft bei einer erfolgreichen Diskreditierung seiner Person gleichsam korrumpiert wäre. Es geht also mittelbar auch um die Botschaft, aber dazu muss es unmittelbar um die Missionare gehen.

4.2.1 Aspekte der formalen Argumentationsgestaltung: Gegensätze und bekanntes Wissen

Mit Blick zunächst auf die formale Gestaltung des Briefabschnitts ist noch einmal auf zwei schon dargestellte Charakteristika einzugehen,¹²⁹ nun mit dem Fokus auf der Argumentation des Paulus (und nicht mehr auf der Situations-

¹²⁹ Siehe Abschnitt 4.1.1 auf Seite 137.

rekonstruktion).¹³⁰ So prägen die οὐ-ἄλλᾶ-Struktur sowie das Spiel mit dem Wissen der Thessalonicher den Briefabschnitt.¹³¹

Die feste Verbindung von Gegensätzen bietet nicht nur, wie oben dargestellt, die ideale Möglichkeit, eine konträre Position aufzurufen – was für die Thessalonicher signalisiert, dass Paulus über die Vorwürfe gegen ihn informiert ist und sie klar benennt, d. h. eine Auseinandersetzung dazu nicht scheut –, sondern auch, diese Position direkt mit der eigenen zu kontern. Dieser antithetische Schlagabtausch dominiert syntaktisch und inhaltlich große Teile des Abschnitts.

Formal auffällig ist sodann – auch das wurde bereits dargestellt – das gehäufte Vorkommen von Wendungen wie καθὼς οἴδατε, die ein bereits vorhandenes Wissen aufrufen. Für Paulus ist es genau hier besonders wichtig, mit der Erinnerung der Thessalonicher zu arbeiten, denn sofern die Vorwürfe von außen unbegründet sind und die Thessalonicher dies aus ihrer eigenen Erinnerung heraus verifizieren können – und von nichts anderem ist auszugehen, wenn man Paulus nicht unterstellen will, völlig zu seinem Nachteil zu argumentieren –,¹³² ist gerade der Rückgriff auf dieses schon vorhandene Wissen der spitzeste Pfeil im Köcher des Paulus. Er muss seiner Gemeinde nichts Neues sagen, muss eigentlich überhaupt nichts sagen, da sie selbst erinnernd zu dem Schluss kommen kann: Paulus hat sich, obwohl nun abwesend, nicht wie ein Scharlatan verhalten. Die beharrlichen Aufrufe, dieses vorhandene Wissen neu gegen die von außen herangetragene Verunsicherung zu aktivieren, sind daher hinsichtlich ihrer argumentativen Wucht kaum hoch genug zu veranschlagen. Denn gelingt die Aktivierung, müssen die Thessalonicher nicht zwischen den paulinischen und den Argumenten aus ihrem städtischen Umfeld abwägen, sondern können ihrer eigenen Erfahrung vertrauen. Dann hätte nicht Pau-

¹³⁰ Es ist gewissermaßen eine natürliche Folge des »mirror reading«, dass Textphänomene zweifach begegnen: zuerst bei der Frage nach der »Gegenposition« und schließlich bei der Reaktion darauf, da sich diese erst im Spiegel jener zeigen lässt. Insofern werden in diesem zweiten Abschnitt des Kapitels bei der Argumentation immer wieder inhaltliche wie formale Textmerkmale begegnen, die bereits im Abschnitt zur Situation zur Sprache kamen.

¹³¹ Als weitere klassisch formal-rhetorische Mittel nennt Mell, *Evangelium*, 166 die »triadische[] Reihung« und den »luziden Vergleich«.

¹³² Vgl. Schreiber, *Geschichte*, 225, der betont, dass die paulinischen Wendungen »keine leeren Floskeln, sondern stets mit Tatsachen verbunden [sind], die für die Adressaten verifizierbar sind«; ähnlich Mell, *Evangelium*, 47. Nur, so Schreiber weiter, »[w]o die menschliche Kontrolle ausfällt«, werde argumentativ auf Gott zurückgegriffen. Dies geht aber in dieser schematischen Trennung in V. 10, wo beide als Zeugen angerufen werden, nicht auf (wie Schreiber im übrigen selbst offenlegt). Die Argumentation mit Gott hat eine eigenständige Dimension über das ledigliche Substitut menschlicher Zeugenfunktion hinaus (Abschnitt 4.2.2.2 auf Seite 185).

lus als externe Partei ihre Verunsicherung ausgeräumt, sondern sie hätten von sich aus alles zur Lösung der Situation Nötige beigetragen. Das dürfte hinsichtlich der Wirkung einen maximal überzeugenden Effekt haben: Den Thessalonichern wird suggeriert, dass die paulinische Position die ihrige ist – und es Paulus quasi gar nicht braucht.

Auch wenn das Wissen der Thessalonicher in der Tat die paulinische Position stützt, ist genauso fraglos, dass es eben doch Paulus ist, der durch die Appelle an die Erinnerung den Argumentationsgang initiiert, so sehr er darin auch in den Hintergrund treten will. Insofern ist die Argumentation des Paulus hier handwerklich denkbar einfach, aber wirkmächtig: Seine Argumentation wird so mit der Erinnerung der Thessalonicher verwoben, dass *seine* Argumentation den Thessalonichern derart zugeeignet wird, dass die Bewertung, *ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως* sich die Missionare gegenüber den Thessalonichern verhalten haben, *von den Thessalonichern selbst* zu kommen scheint.

Paulus erweist sich an diesem Punkt auch im quintilianischen Sinne als geschickter Rhetor. Im zweiten Kapitel des vierten Buches seiner *Institutio oratoria* behandelt Quintilian die Narratio als Teil der Rede¹³³ und führt in diesem Zug zum Thema des Erzählens von bereits Bekanntem aus, dass dies (doch) nicht notwendigerweise überflüssig sei (Inst 4,2,20). Er präzisiert eine zuvor getätigte Äußerung wie folgt:

si non modo factum quid sit sciet, sed ita factum etiam, ut nobis expedit, opinabitur. neque enim narratio in hoc reperta est, ut tantum cognoscat iudex, sed aliquanto magis, ut consentiat. quare, etiam si non erit docendus, sed aliquo modo adficiendus, narrabimus [...]. in quo genere plurimis figuris erit varianda expositio ad effugiendum taedium nota audientis, sicut «meministi» et «fortasse supervacuum fuerit hic commorari», «sed quid ego diutius, cum tu optime noris?» «illud, quale sit, tu scias» et his similia.

sie [die Narratio] ist überflüssig, falls der Richter nicht nur weiß, was geschehen ist, sondern auch die Auffassung hat, es sei so geschehen, wie es uns zustatten kommt. Denn die Erzählung ist ja nicht dazu erfunden, daß der Richter eine Sache nur kennenlernt, sondern weit mehr dazu, daß er ihr zustimmt. Deshalb werden wir, auch wenn er nicht zu unterrichten, sondern nur in eine bestimmte Stimmung zu versetzen ist, unsere Erzählung bringen [...]. Bei dieser Art der Erzählung wird man die Darstellung tunlichst mit zahlreichen stilistischen Kunstmitteln abwechslungsreich gestalten, um bei dem Hörer, wenn er Bekanntes hört,

¹³³ Da Quintilian die Partes oratoris anhand der Gerichtsrede durchexerziert, erfolgt auch seine Abhandlung der Narratio in diesem Kontext, weshalb z. B. als Adressat der Rede bzw. der Erzählung in der Rede ein Richter vorgestellt wird.

keinen Überdruß aufkommen zu lassen, also etwa »Du erinnerst dich« und »Es dürfe ja vielleicht überflüssig sein, sich hierbei aufzuhalten«, »Doch warum soll ich des längeren hierüber sprechen, da du selbst es ja am besten weißt?«, »Wie es damit steht, das weißt du ja wohl« und dergleichen. (Quintilian, Inst 4,2,20–22, Übers. Rahn).

Paulus entspricht dem in mehrfacher Hinsicht. Auch im 1Thess hat die Erzählung von bereits Bekanntem eine Funktion. Auch im 1Thess soll sie seine Adressaten in eine bestimmte Stimmung bzw. Zu-Stimmung versetzen, sodass diese sich seine Position zu eigen machen. Und auch im 1Thess sind die bekannten, erneut erzählten Inhalte sprachlich geradezu mustergültig gestaltet, um nicht trocken, sondern abwechslungsreich und überzeugend zu sein. Mit den Markern »ihr wisst«, *καθὼς οἴδατε*, sowie mit dem gelegentlichen Gebrauch einer Praeteritio¹³⁴ nutzt Paulus sogar exakt die Beispiele, die auch Quintilian anführt.¹³⁵

Unter erneutem Rückgriff auf die Sprechakttheorie¹³⁶ ist v. a. die perlokutive Funktion, die intendierte Wirkung der sprachlichen Handlung bei ihren Adressaten, zu betonen: Zustimmung bzw. Einverständnis. Können die Thessalonicher aus ihrer Erinnerung die Darstellung des Paulus bestätigen, bekommt der Sprechakt zusätzlich eine deklarative Dimension: »Wir wissen und stimmen daher darin überein, dass die Missionare sich untadelig verhalten haben. – Und daher ist es wahr.«¹³⁷ Auf Basis dieses Einverständnisses kann gelingen, dass die Thessalonicher sich die paulinischen Impulse so zu eigen machen, dass sie von deren Richtigkeit überzeugt sind. Das entspricht ziemlich genau dem, was Quintilian (Inst 4,2,21) pointiert mit *neque enim narratio in hoc reperta est, ut tantum cognoscat iudex, sed aliquanto magis, ut consentiat* – »Denn die Erzählung ist ja nicht dazu erfunden, daß der Richter eine Sache nur kennenlernt, sondern weit mehr dazu, daß er ihr zustimmt« (Übers. Rahn) wiedergibt. Dass Paulus den Thessalonichern ihnen Bekanntes erneut erzählt, zielt auf deren Zustimmung zum Erzählten.

Doch noch ein weiterer rhetorischer Aspekt ist zu bedenken. Denn bei Berücksichtigung der Situation – konkret: dass die Vorwürfe von außen an die Gemeinde herangetragen werden, die paulinische Reaktion aber nur in die

¹³⁴ Für die Textstelle 1Thess 2,1–12 wäre hier deren (erweiterte) Einleitung in 1,8f. mit einzu-beziehen; für die weiteren Vorkommen im Brief siehe Abschnitt 2.1.1.3 auf Seite 55.

¹³⁵ Mit diesem Vergleich zwischen Paulus und Quintilian soll ausdrücklich keine formale Analogie von 1Thess 2,1–12 oder einem noch größeren Textbereich zur Narratio als Redeteil gezogen werden. Vergleichsobjekt ist an dieser Stelle einzig und allein das inhaltliche Motiv der wiederholten Darstellung von bereits Bekanntem.

¹³⁶ Siehe Abschnitt 1.3.3 auf Seite 35.

¹³⁷ Siehe Abschnitt 2.1.1.3 auf Seite 55.

Gemeinde hinein zielt – schwingt im Sprechakt auf illokutiver und perlokutiver Ebene noch ein weiterer, nach außen hin gerichteter Aspekt mit. Das von Paulus und der Gemeinde geteilte Wissen hat sein Pendant im Nichtwissen der übrigen Stadtbevölkerung. In diesem Sinne bedeutet das »Wir wissen« zugleich: »Die anderen wissen nicht«. Dadurch wird die Argumentation funktional um einen wichtigen Aspekt erweitert, denn zur Sicherheit im Bezug auf das eigene Wissen, d. h. nach innen, tritt eine aktive Entkräftung der Gegenposition nach außen. Dieser wird mittels Unkenntnis die Grundlage und damit ihr Verunsicherungspotential entzogen, sodass die Thessalonicher wieder gewiss in dem sein können, was ihnen eigentlich die ganze Zeit klar war: Es gibt keinen Grund für Zweifel an der Redlichkeit der Missionare.¹³⁸ Stellt sich bei den Thessalonichern auch Einverständnis hinsichtlich der Unkenntnis ihres außergemeindlichen Umfelds ein, bedeutet das paraphrasiert: »Wir wissen und stimmen darin überein, dass die anderen nicht wissen, wie die Missionare sich verhalten haben. Sie erzählen daher die Unwahrheit und ihre Vorwürfe sind nichtig.« Auf Basis dieses zusätzlichen Einverständnisses gelingt indirekt und ohne Polemik eine wirksame Widerlegung der Gegenposition, die der Gemeinde zusätzliche Sicherheit gibt.

4.2.2 Paulus, der tugendhafte Diener Gottes – Die Selbstpräsentation in philosophischen Kategorien

Dass die paulinische Argumentation ganz wesentlich von philosophischen Motiven durchzogen ist, erscheint vor dem skizzierten situativen Hintergrund zunächst kaum verwunderlich. Da die Interpretation seiner Person als philosophischer Scharlatan von außen an ihn herangetragen wird, muss Paulus in irgendeiner Form darauf reagieren und tut dies in Form von Distanzierung: Er stellt klar, dass die Vorwürfe gegen ihn nicht zutreffen, er also kein unlauterer Scharlatan ist. Das allein ist angesichts des situativen Hintergrundes als argumentatives Vorgehen kaum besonders erwähnenswert; es ließe sich auch als natürliche Abwehrhaltung interpretieren. Was dagegen Erwähnung und genauere Betrachtung verdient, ist die Art und Weise, wie Paulus seine Argumentation über die notwendige Grundreaktion hinaus weiterführt.

¹³⁸ Dieser Aspekt des Nichtwissens ist zwar nicht ausschließlich, aber ganz besonders dort in Anschlag zu bringen, wo seitens der Stadtbevölkerung nur indirekte Kenntnis des missionarischen Wirkens bestand (Abschnitt 4.1.5.2 auf Seite 175), da in diesem Fall nicht einmal die öffentliche Rede als Basis für die (unzutreffende) Beurteilung der Missionare unmittelbar wahrgenommen worden wäre.

4.2.2.1 Das Einlassen auf den Kontext

Auch bei aller gebotenen Vorsicht vor pauschalisierenden Urteilen dürfte an diesem Punkt kein Zweifel bestehen: Dem eigenen Selbstverständnis nach war Paulus sicher kein Kyniker – auch kein vorbildlicher – bzw. generell kein paganer Philosoph.¹³⁹ In 1Thess 2,1–12 gibt er sich in seiner Selbstdarstellung dennoch genau diesen Anstrich. Wie anhand der zahlreichen, fast durchgängigen motivischen Parallelen zwischen Paulus einerseits und Dion, Epiktet und Lukian andererseits gezeigt wurde, arbeitet Paulus nicht nur in negativ-abgrenzender Hinsicht (z. B. von List, Unlauterkeit, Habgier und Ruhmstreben) mit philosophischen Motiven, sondern auch in positiver Weise, wenn er den Vorwürfen z. B. seine Leidensbereitschaft oder seine freimütige Rede entgegenstellt. Das bedeutet: Er lässt sich auf dieses Terrain der Argumentations(weiter)führung ein, obwohl es kaum seine »Komfortzone« dargestellt haben dürfte.¹⁴⁰ Der Entwurf einer alternativen Argumentationslinie, die Paulus als Reaktion auf die Vorwürfe anstelle des philosophischen Gedankenguts hätte anwenden können, wäre zweifellos vollkommen hypothetisch und soll daher nicht versucht werden. Zumindest die Bemerkung, *dass* es solche Alternativen gegeben hätte, wird aber getroffen werden können, sodass deutlich wird, dass Paulus bewusst keinen Versuch unternimmt, die Diskussion in einen anderen Kontext zu verlagern bzw. die Thematik guter contra schlechter Philosoph zu vermeiden. Im Gegenteil: Er arbeitet damit für seinen eigenen Zweck.

4.2.2.2 Die Adaption philosophischer Topoi

Insofern geht das Einlassen Hand in Hand mit Adaption, hier des Diskursraums Philosophie. Denn Paulus zeigt, dass er sich auf dem Spielfeld, das ihm von der Gegenposition vorgegeben ist, nicht nur behaupten kann, sondern auch den Angriffsmodus beherrscht. Paulus argumentiert mit klassisch philosophischen Idealen, die für seine Gemeinde verstehbar und anschlussfähig sind, und bleibt dabei nicht bei der Aussage: »Ich bin kein Philosoph« – er hält offensiv

¹³⁹ Selbst dass Paulus gemäß Apg 17 kundig genug gewesen sei, um auf der großen philosophischen »Bühne« mitspielen zu können, ist zunächst einmal lukanische Darstellung. Pauschal zu Paulus aussagbar ist aufgrund der Übereinstimmung seiner Briefe und der Apg höchstens, dass Paulus Jude und Heidenapostel ist.

¹⁴⁰ Vgl. Donfried, *Cults*, 353 mit der Einschätzung, dass Paulus sich in Thessaloniki an die dortigen Kontexte anzupassen wusste und sich näherhin der Sprache und der Vorstellungen der Menschen vor Ort bediente. Der paulinischen Argumentation kann an dieser Stelle eine pragmatische Kontextsensibilität attestiert werden.

entgegen und legt dar: »Ich bin euch als Apostel Jesu Christi wie ein echter, vorbildlicher Philosoph geworden«.

Dazu führt er seine wahrhaft offene, mutige Rede an, von der er sich selbst durch Misshandlungen und andere Widerstände nicht abbringen lässt. Dazu stellt er allen eigensinnigen Beweggründen konsequent Gott als seinen Referenzpunkt entgegen. Dazu ruft er sein eigenes Aufkommen für seinen Lebensunterhalt in Erinnerung und dazu unterstreicht er immer wieder seine aufrichtige, enge, väterliche wie mütterliche Verbindung zur Gemeinde. Damit sind die vier – bzw. fünf, sofern Freimut und Leidensbereitschaft getrennt betrachtet würden – Hauptelemente der positiven inhaltlichen Argumentation des Paulus benannt.¹⁴¹ Dass sich zu sämtlichen Elementen teilweise wörtliche und v. a. motivische Parallelen aus dem Bereich Wanderphilosophie in den Schriften Dions, Epiktets und Lukians finden, wurde bereits bei der Situationsrekonstruktion dargestellt. Doch Paulus nennt nicht einfach ein Stichwort oder greift ein Motiv auf, sondern adaptiert es, d. h. er arbeitet damit, verändert es und bindet es für seine Situation passend ein. So gewinnen auch die in 1Thess 2,1–12 aufgegriffenen Elemente ein spezifisch paulinisches, situationsbezogenes Profil.

Freimut und Leiden

Bei der freimütigen Rede besteht diese Profilierung in der Verbindung zum Leiden. Wohlgermerkt: nicht allein zur Leidensbereitschaft, die als Motiv ähnlich gängig ist wie die *παρρησία*, sondern zu tatsächlich geschehenem Leid. So wird Philippi zum Argument: Paulus kann darauf verweisen, dort Misshandlungen und Leid ausgesetzt gewesen zu sein, danach aber trotzdem bzw. gerade aus dieser Erfahrung heraus auch den Thessalonichern freimütig das Evangelium verkündet zu haben (2,2). Auch dies sei *ἐν πολλῶ ἀγῶνι* geschehen.¹⁴² Dieser Blick in die Vergangenheit bietet Paulus die Möglichkeit, sich als tatsächlich leidensbewährt zu charakterisieren und seine Rede daher als wirklich offen und freimütig zu qualifizieren. Der Blick in die Vergangenheit, auf das Leiden in Philippi, dient Paulus darüber hinaus auch als Argument gegen die Kritik an seiner Abwesenheit in Thessaloniki. Den Vorwurf, Paulus sei geflohen, um eine für ihn unangenehme Situation zu vermeiden, widerlegen seine Erfahrungen in Philippi, weil er dort gezeigt hat, dass er alle negativen

¹⁴¹ Positiv meint hier die Zuschreibung eines bestimmten Verhaltens als Gegensatz zu den inhaltlichen Elementen, die zwecks Abgrenzung, also negativ, angeführt werden: Irrtum, Unlauterkeit, List, Schmeichelrede, Habgier und das Streben nach menschlicher Anerkennung.

¹⁴² Vgl. Green, Thessalonians, 117.

Konsequenzen seiner Verkündigung hinnimmt und sich davon nicht von ihr abhalten lässt.

Gott

Gott als Element zur Charakterisierung des paulinischen Wirkens zieht sich wie ein roter Faden durch die Darstellung dieses Wirkens in 1Thess 2,1–12.¹⁴³ Die besondere Rolle Gottes gerade in diesem Teil der paulinischen Argumentation ist daher nicht auf einen spezifischen inhaltlichen Punkt innerhalb von 2,1–12 zu reduzieren, sondern gibt zu erkennen, dass dieser Gottesbezug möglicherweise eine wichtigere Rolle für Paulus spielt als in den behandelten Paralleltexten, zumindest aber eine spezifische Profilierung erfährt.

Paulus stellt zunächst heraus: Die freimütige Rede geschah ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν (2,2), womit er Gott als denjenigen einführt, der das Missionsteam zur Verkündigung des Evangeliums befähigt.¹⁴⁴ Dem korrespondiert, dass das Evangelium als das, was freimütig verkündet wird, dreimal als εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ qualifiziert wird (2,2.8f.) und – unter Hinzunahme von 2,13 – von den Thessalonichern richtigerweise (καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς) auch als solches, als λόγον θεοῦ, angenommen wurde. Paulus stellt klar, dass seine Rede nichts von ihm Ersonnenes ist, sondern nicht weniger als die gute Nachricht Gottes – womit Paulus nicht nur ein Philosoph, sondern Gottes bzw. Christi Apostel ist (2,7). Folglich gewährleistet auch Gott selbst, dass seine Botschaft allen Widrigkeiten zum Trotz frei und offen verkündet wird und befähigt daher seine Botschafter zu echter παρρησία,¹⁴⁵ nachdem er sie geprüft und ihnen als Bewährten sein Evangelium anvertraut hat (2,4).

Dass Gott weiterhin als der Prüfende derjenige ist, auf den alles Handeln der Verkündiger seiner Botschaft ausgerichtet ist, fungiert als Aussage primär als Gegenstück zur Abgrenzung vom Ruhmstreben (οὐχ ὡς ἄνθρωποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν, 2,4). Das Prüfen ist daher nicht als etwas Bedrohliches anzusehen – etwa, dass Paulus fürchten müsste, er könnte die Prüfung nicht bestehen –, sondern als Ausweis der Unabhängigkeit von menschlicher Hochschätzung. Die Missionare wollen nicht bei Menschen Gefallen finden, sondern bei Gott. Im Wissen darum, von

¹⁴³ Das zeigt bereits in großer Deutlichkeit die Wortstatistik. Das Lemma θεός kommt im 1Thess insgesamt 36-mal vor, wovon 14 Vorkommen auf das zweite Kapitel entfallen (sonst Kap. 1: 7 Vorkommen; Kap. 3: 5 Vorkommen; Kap. 4: 7 Vorkommen; Kap. 5: 3 Vorkommen). Von diesen 14 Vorkommen stehen wiederum 9, d. h. 25% aller Nennungen von Gott im 1Thess, in der Textstelle 2,1–12.

¹⁴⁴ Vgl. Hahn, Thessalonicherbriefe, 28 sowie Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 136, der ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν dementsprechend als instrumental bestimmt.

¹⁴⁵ So betont Schreiber, Thessalonicher, 135 »die Bindung des ›Freimuts‹ an Gott«.

Gott befähigt zu sein, verlieren menschliche Beurteilungen jegliche Relevanz. Sekundär ist im θεῶ τῷ δοκιμάζοντι – Gott, der kontinuierlich prüft, wie der durative Aspekt des Präsens zu erkennen gibt – auch die bleibende Präsenz Gottes ausgesagt. Mit der bestandenen Prüfung überlässt Gott seine Boten nicht sich selbst, sondern er bleibt bei ihnen, prüft und befähigt – und zeugt von ihrem rechten Verhalten. Diese argumentative Rolle als Zeuge begegnet in V. 5 als Zeuge gegen Gewinn- und möglicherweise Ruhmstreben¹⁴⁶ sowie in V. 10 als Zeuge für die summarische positive Bewertung der Missionare (gemeinsam mit den Adressaten). So wie die Thessalonicher aufgrund ihrer Erfahrungen mit den Missionaren deren Lauterkeit bezeugen können, so kann und tut das auch Gott als derjenige, der bleibend durch sie wirkt.

Zur geschehenen Prüfung und zum geschehenen Anvertrauen sowie zur bleibenden Wirksamkeit kommt schließlich noch die Zukunftsperspektive in der Ermahnung, Gottes würdig zu wandeln, sowie in dem eschatologischen Ruf in seine Herrlichkeit (2,12). Zwar ist dieser finale Appell mit positiver Aussicht an die Thessalonicher gerichtet (3x ὑμᾶς in V. 12) und fällt damit streng genommen nicht mehr unter die paulinische Selbstdarstellung, aber indem die Missionare hier durch Ermahnen, Trösten und Bezeugen (!) den Thessalonichern nahebringen, was Gottes würdig ist, sind sie involviert und fungieren als Mittler. Die Wirksamkeit Gottes an ihnen ist in der Annahme und dem Bleiben beim Evangelium Gottes seitens der Thessalonicher deren Chance, ebenfalls fest mit Gott verbunden und am Ende in seiner δόξα zu sein, statt vergeblich die menschliche zu suchen.

Zusammengenommen zeigen die zahlreichen Bezüge zu Gott, wie eng die Missionare mit ihm verbunden zu verstehen sind, was im Umkehrschluss auf Besitz- oder Anerkennungsgewinn gerichtete menschliche Beweggründe negieren soll. Gott war, ist und bleibt durch die Missionare am Werk. Das ist zugleich der Brückenschlag und die gute Nachricht für die Thessalonicher, die über die Missionare Zugang zu dieser Gottesbeziehung erhalten haben.¹⁴⁷ Gott ist daher weder nur eine Autorität heischende Worthülse, um Ruhm- und Besitzstreben irgendetwas entgegenstellen zu können, noch ein nicht befragbarer »Zeuge«, der dort »als Instanz bemüht« wird, »[w]o die menschliche Kontrolle ausfällt«,¹⁴⁸ sondern der bleibende gemeinsame Bezugspunkt von Missionaren und Gemeinde. Mit dieser Aussage ist rhetorisch bezweckt, dass die Thessalonicher sich ihrer Stellung innerhalb dieses Beziehungsgeflechts

¹⁴⁶ Sofern θεὸς μάρτυς (2,5) als Zeugenschaft in zwei Richtungen aufzufassen ist, d. h. zu οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας sowie zu οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν.

¹⁴⁷ Schreiber, Geschichte, 233.

¹⁴⁸ Schreiber, Geschichte, 225; vgl. auch Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 147.

bewusst werden sollen: Durch das Wirken der Missionare sind auch sie auf Gott ausgerichtet. In dieser Gewissheit ist kein Platz für Misstrauen gegenüber den Verkündigern, denen sie diese Ausrichtung auf Gott verdanken.

Arbeit

Die Aussage, dass Paulus in Thessaloniki mühevoll gearbeitet hat, um niemandem zur Last zu fallen (μη ἐπιβαρῆσαι τινα ὑμῶν, V. 9), gewinnt ihr spezifisches Profil durch die syntaktische Unterordnung der Aussage unter die Evangeliumsverkündigung sowie die Stichwortnennung von βάρος in V. 7.

Weil die Arbeit für den eigenen Lebensunterhalt als eine dauerhafte zu verstehen ist,¹⁴⁹ scheidet ein nachzeitig-temporales Verständnis der Verbindung von ἐργαζόμενοι und ἐκηρύξαμεν aus, also nicht »erst die Arbeit, dann die Verkündigung«. Ein temporal-gleichzeitiges wie auch ein konzessives Verhältnis sind zwar vom Text her nicht mit letzter Sicherheit auszuschließen, aber unwahrscheinlich, wenn von V. 9 auf V. 2 geblickt wird und es von dort her angeraten erscheint, dass die Verkündigung gerade im Modus von Kampf bzw. Mühe und Not zu qualifizieren ist. Die Missionare hätten folglich das Evangelium verkündet, *indem* sie sich Tag und Nacht für ihren Lebensunterhalt abmühten. Die Arbeit wird so argumentativ selbst zum Teil der Verkündigung erhoben – sie ist nicht bloß Fleiß, nicht bloß lästiges Mittel, das die Verkündigung ermöglicht, sondern Mittel der Verkündigung selbst.¹⁵⁰

Durch die Bemerkung, dass die Missionare als Apostel Christi ἐν βάρει hätten auftreten können (2,7), worauf sie aber verzichteten, wird die Aussage zur Arbeit als Modus der Verkündigung intensiviert, sofern das Lemma βάρει/βάρος nicht zufällig wiederholt wird. Das ἐν βάρει εἶναι bedeutet dann konkret nichts anderes, als dass die Missionare ob ihres Status gerade nicht hätten arbeiten müssen, sondern sich von der Gemeinde hätten (finanziell) versorgen lassen können.¹⁵¹ Der bewusste und in V. 7 betonte Verzicht darauf hebt daher die nachfolgende Aussage zusätzlich hervor, dass die Arbeit als besonderer Qualitätsnachweis des missionarischen Wirkens anzusehen ist.

¹⁴⁹ Das ist grammatisch durch das präsensische Partizip sowie das vorangestellt νεκτὸς καὶ ἡμέρας angezeigt; vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 156.

¹⁵⁰ Und damit ein wichtiger Hinweis darauf, dass missionarisches Wirken auch bei der Arbeit stattfand (Abschnitt 4.1.5.1 auf Seite 172).

¹⁵¹ Im berechtigten βάρος der Apostel finanzielle Versorgung zu sehen (vgl. Gerber, Kinder, 279f.) muss freilich nicht ausschließen, dass auch die Ebene besonderer Autorität und Würde tangiert ist (vgl. Weima, Thessalonians, 142f.) – die metaphorische Wortwahl schafft gerade die Möglichkeit für ein multidimensionales Verständnis –, Gerber, Kinder, 279 verweist allerdings darauf, dass sich diese Deutung »auf keinerlei terminologische noch sachliche Parallelen berufen« kann. Zur Syntax von 1Thess 2,7 siehe auch Anmerkung 52 auf Seite 308.

Zuneigung

Die enge Verbundenheit mit der Gemeinde begegnet im Bild der Amme, die sich um ihre eigenen Kinder kümmert (2,7), im Bild des Vaters, der seine eigenen Kinder ermahnt, tröstet und erzieht (2,11f.), in der leidenschaftlichen Zuneigung zur Gemeinde, die Paulus ins Herz geschlossen hat, sowie in der ähnlich gelagerten Bezeichnung der Gemeinde als ἀγαπητοί (jeweils 2,8).

Die Bilder von Amme und Vater transportieren beide – auf unterschiedliche Weise – eine Eltern-Kind-Beziehung.¹⁵² Darin kommt im Erziehungsaspekt ein Gefälle zum Ausdruck, v. a. aber in der betonten Nähe der familiäre Zusammenhalt, der dem Beziehungsgefälle vorgelagert ist. Auch die herzliche Zuneigung unterstreicht, dass das Verhältnis zwischen Missionaren und Gemeinde keineswegs ein primär durch Unterweisung gekennzeichnetes Lehrer-Schüler-Verhältnis ist, sondern ein von Herzlichkeit geprägtes familiäres Verhältnis, das in den Sprachbildern direkt offengelegt wird.¹⁵³ Die Gemeinde wird zur neuen Familie und damit zum neuen Hauptbezugspunkt im Leben der Christusgläubigen.¹⁵⁴ Epiktets Ideal des Kynikers als Vater aller (Diatr 3,22,54.82.96) ist darin adaptiert, aber die paulinische Version dieses Motivs geht in Form der Zuspitzung auf die Familie bzw. Hausgemeinschaft und durch die Integration auch der mütterlichen Liebe darüber hinaus.

Da sich diese Thematik bzw. argumentative Strategie durch den ganzen 1Thess zieht, wird sie an anderer Stelle in Gänze dargestellt.¹⁵⁵ An dieser Stelle kann es bei der Beobachtung bleiben, dass Paulus v. a. als Vaterfigur einen auch sonst in philosophischen Texten begegnenden Topos verwendet und diesen um die Dimension herzlich-sehnsuchtsvoller Verbundenheit und Zuneigung erweitert.¹⁵⁶ Er zeigt damit, wie sehr ihm die Gemeinde am Herzen liegt – und weist so jede Form von betrügerischer Absicht weit von sich.

Zusammengenommen: Paulus realisiert die Widerlegung der Fehlinterpretation seiner Person als betrügerischer Wanderphilosoph durch eine adaptive Selbstdarstellung, die ihn mit ähnlich gelagerten Argumenten als das genaue Gegenteil zeichnet: einen redlichen Diener Gottes, der mit vollem Einsatz und

¹⁵² So erläutert Schreiber, Geschichte, 230: »Qua Profession wendet sich die Amme anderen Kindern zu und lässt ihnen alle nötige Sorge zu Teil werden, doch nur den *eigenen* Kindern schenkt sie darüber hinaus ihre persönliche Zuwendung ohne Lohn oder Anstellung, aus mütterlicher Liebe.«

¹⁵³ Vgl. Hoppe, Metaphorik, 58 mit der Betonung von Beziehung über Hierarchie.

¹⁵⁴ Vgl. Gerber, Kinder, 307.339–343; Schreiber, Geschichte, 233f.; Schreiber, Thessalonicher, 147f.; ferner Wanamaker, Lika A Father; Börschel, Konstruktion, 110–125.

¹⁵⁵ Siehe Kapitel 9 auf Seite 297.

¹⁵⁶ Vgl. Burke, Family, 148–151.

voller Zuneigung zu seiner Gemeinde steht. Damit bringt Paulus letztlich zum Ausdruck, dass er nicht in der Philosophenrolle aufgeht, weil er als Diener Gottes bzw. als Apostel Jesu Christi das Wort Gottes selbst zu den Thessalonichern gebracht hat.

4.2.2.3 Die variable Selbstdarstellung im Dienste des Evangeliums

Wurde anhand des Vergleichs der paulinischen Selbstdarstellung im 1Thess, 1Kor und Gal die je situative Bedingtheit der verschiedenen Darstellungen herausgearbeitet,¹⁵⁷ so korrespondiert dem in argumentativer Hinsicht die Bereitschaft zu großer Variabilität im eigenen Auftreten bzw. bei dessen Präsentation. Paulus beharrt nicht auf einem festgelegten Selbstbild, sondern passt dieses an die jeweilige Situation bzw. Herausforderung an. Diese Adpationsbereitschaft und -fähigkeit beschreibt Paulus in 1Kor 9,20–22 gewissermaßen selbst:

καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω· τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάω τοὺς ἀνόμους· ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.

Und den Juden wurde ich wie ein Jude, damit ich Juden gewinne; denen unter dem Gesetz wurde ich wie einer unter dem Gesetz – obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz bin –, damit ich die unter dem Gesetz gewinne; denen ohne Gesetz wurde ich wie einer ohne Gesetz – obwohl ich nicht ohne das Gesetz Gottes, sondern im Gesetz Christi bin –, damit ich die ohne Gesetz gewinne; den Schwachen wurde ich ein Schwacher, damit ich die Schwachen gewinne; allen bin ich alles geworden, damit ich auf allerlei Weise manche rette.

Im Anschluss daran ließe sich mit Blick auf die Situation in Thessaloniki sinngemäß ergänzen: »Den in philosophischen Kategorien Denkenden wurde ich wie ein tadelloser Philosoph – obwohl ich nicht nur Philosoph, sondern Apostel Christi bin –, damit ich auch auf diese Weise manche stärke.«

Paulus zeigt, dass er begriffen hat, worauf es ihm letztlich ankommen muss. Es geht um die Glaubwürdigkeit seiner Botschaft, um das Evangelium selbst. Dessen Glaubwürdigkeit hängt an derjenigen der Missionare. Und um diese wiederum sichern zu können, ist das Einlassen auf einen in philosophischen Kategorien geführten Diskurs hier das angeratene Mittel zum Zweck. Der

¹⁵⁷ Siehe Abschnitt 4.1.2 auf Seite 140.

Briefabschnitt 1Thess 2,1–12 ist daher ein Musterbeispiel für situationsbezogene Argumentation. Die rhetorische Gestaltung erschließt sich ohne ihren historischen Hintergrund nicht.

4.2.2.4 Zusammenfassende und weiterführende Beobachtungen

Der Behandlung der paulinischen Argumentation wurde einleitend vorangestellt, dass diese durch äußere Vorwürfe erzwungen und (dennoch) nach innen, d. h. ausschließlich an die Gemeinde, gerichtet ist. Die Erzwungenheit spiegelt sich deutlich darin wider, dass die paulinische Argumentation – bei aller adaptiven Weiterführung einzelner Aspekte – in vielen Punkten ein direktes Pendant zu Aspekten der Situationsbeschreibung ist. Das zeigen sowohl die von Oppositionen durchzogene syntaktische Struktur des Briefabschnitts als auch die teilweise direkt aufeinander bezogenen Motive (z. B. Gefallen bei den Menschen – Gefallen bei Gott; Habgier – permanente Arbeit für das eigene Auskommen). Die Argumentation ist hier in besonders auffälliger Weise von der Situation bestimmt. Die Ausrichtung auf die Gemeinde kommt deutlich darin zum Ausdruck, dass konsequent mit dem vorhandenen Wissen der Thessalonicher gearbeitet und dass ebenfalls konsequent Gott als gemeinsamer Bezugspunkt von Missionaren und Gemeinde in der Argumentation präsent gehalten wird. Der inhaltliche Kern der Argumentation liegt in der Entkräftung des Vorwurfs, die Missionare seien philosophische Scharlatane, mittels ihrer Präsentation als redliche Diener Gottes, die sich gerade durch philosophische Tugenden auszeichnen.

Beachtlich ist, mit welcher starrer Fokussierung allein auf die Missionare Paulus seine Argumentation führt. Das wird besonders darin deutlich, was Paulus im Briefabschnitt nicht anspricht. Interessant ist nämlich, dass die Botschaft der Missionare, d. h. Inhalte ihrer Lehre wie Monotheismus, Sexualethik oder Parusie, in 1Thess 2,1–12 völlig in den Hintergrund rücken. Es geht an dieser Stelle der Argumentation nur um Person, Auftreten und Handeln der Missionare. Das bestätigt, dass für die Gemeinde das Evangelium noch ganz an der tadellosen Erinnerung an die Missionare hängt. Erst auf Basis von deren gesicherter Stellung als redliche und der Gemeinde herzlich zugetane Verkündiger können die von ihnen eingeführten Inhalte näher in den Blick kommen, was im weiteren Verlauf des Briefes geschieht.

Interessant ist ferner, dass Paulus wie gesehen auf jegliche Form von offener Polemik oder auch nur Diskreditierung gegen die Stadtbevölkerung verzichtet. Ob das daran liegt, dass er erkennbar nicht den direkten Austausch mit seinen »Gegnern« sucht, dass er Polemik nach außen zwecks Stärkung nach innen

an dieser Stelle für nicht zielführend erachtet, dass er vorsichtig mit Kritik ist, weil er nicht sicher sein kann, wer seinen Brief in die Hände bekommt,¹⁵⁸ oder dass Polemik möglicherweise als Schmähen hätte aufgefasst werden können, was die Distanzierung von unlauteren Scheinphilosophen torpediert hätte, oder ob eine Kombination dieser und anderer Gründe verantwortlich ist – es lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Sicher ist nur das Resultat: Paulus verzichtet auf Kritik. Und auch das kann, in Kombination mit dem Verzicht auf Lehrinhalte, als strategisch hinsichtlich seiner Rhetorik bezeichnet werden, da er bewusst einen klaren Fokus wählt und beibehält.

Last and least mag aufgefallen sein, dass diese Behandlung von 1Thess 2,1–12 bisher ganz ohne die Begriffe Apologie und Paränese ausgekommen ist.¹⁵⁹ Das ist kein Zufall, da die starre Gegenüberstellung und Abgrenzung dieser beiden Interpretationspole kaum dem Text gerecht wird – und, wie Brookins jüngst gezeigt hat, oft auch gar nicht postuliert wird.¹⁶⁰

Der Briefabschnitt weist in Form seines Abgrenzungscharakters formal wie inhaltlich deutlich apologetische Züge auf – was freilich nicht bedeutet, dass das Gattungsetikett Apologie den Text auch nur annähernd hinreichend charakterisiert. Die mit der bloßen Nennung des Begriffs Apologie einhergehende Zuspitzung würde eine Verteidigungsrede in einem Gerichtskontext suggerieren. 1Thess 2,1–12 ist aber weder Rede noch im engeren Sinne die Verteidigung eines Angeklagten. Der Briefabschnitt ist als innergemeindliche, briefliche Widerlegung einer externen Fehlinterpretation missionarischen Wirkens gegenüber einer verunsicherten – nicht anklagenden (!) – Gemeinde

¹⁵⁸ Siehe Abschnitt 5.3.2.3 auf Seite 218.

¹⁵⁹ Während Kommentatoren von von Dobschütz über Marxsen bis Holtz und Laub neben vielen anderen den Abschnitt als Apologie bezeichneten (von Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 106f.; Marxsen, Brief, 43; Holtz, Thessalonicher, 94; Laub, Thessalonicherbriefe, 19), ist v. a. seit und durch Malherbe die apologetische Deutung infrage gestellt (vgl. Malherbe, *Cynic Background*, 217) bzw. die paränetische Deutung betont worden (vgl. Malherbe, *Thessalonians*, 155f.). Auch diese Position blieb nicht unwidersprochen, indem die apologetischen Züge wieder stärker betont wurden (vgl. etwa Weima, *Thessalonians*, 120–125; Weima, *Apology*, passim; Kim, *Entry*, passim), wogegen jüngst wiederum Brookins, *Apology*, 96–113 argumentiert hat. Von einem Konsens bei Beharrung auf Maximalpositionen kann keine Rede sein.

¹⁶⁰ Vgl. Brookins, *Apology*, 92–95 mit dem summierenden Zitat: »The two-view approach to the passage has not only produced, at times, an *appearance* of greater disagreement than really exists; to a certain extent the frameworks themselves have *actually produced* greater divergences of interpretation. That is, the reduction of readings into two ideal types at a rhetorical level has resulted in frameworks or *summary readings* that [...] have forced strained interpretations at the finer, exegetical level, and that have in some ways even taken the place of exegesis.« (95).

zu bezeichnen. Da die Fehlinterpretation das negative Potential hat, nicht nur die Missionare, sondern mit ihnen auch die Botschaft zu diskreditieren, geht es über die Missionare hinaus auch um den Bestand bzw. die Stärkung der Gemeinde, sodass der Text gerade funktional auch eine parakletisch-paränetische Dimension trägt. Die teils von starker Zuneigung geprägte Sprache des Paulus lässt eher an Zuspruch als an Ermahnung denken, aber letztlich wird die Gemeinde auch im stärkenden Zuspruch dazu ermahnt, sich in ihrem Vertrauen zu den Missionaren nicht verunsichern zu lassen – hierin läge also eine Dimension, die als paränetisch bezeichnet werden kann.¹⁶¹ Wiederum sollte aber auch diese parakletisch-paränetische Dimension weder über die durch äußere Kritik evozierte Notwendigkeit des Textabschnitts hinwegtäuschen, noch die innergemeindlich ausgerichteten apologetischen Züge nivellieren. Daher ist auch die Bezeichnung Paränese (oder Paraklese) allein keine hinreichende Beschreibung für den Briefabschnitt 1Thess 2,1–12.

¹⁶¹ Paränetisch im Sinne einer Aufforderung an die Thessalonicher, sich am Auftreten der Missionare zu orientieren, lässt sich als Intention zumindest situativ nicht erhärten. In 1Kor 4,16 kann Paulus eine solche Aufforderung direkt zum Ausdruck bringen; in 1Thess 2,1–12 erfolgt nichts Vergleichbares.

5 Gefährliche Konkurrenz?

Die Missionare und die städtische Synagoge

Musste schon beim Konflikt der Christusgläubigen mit ihrem paganen Umfeld einiges im Dunkeln bleiben, so ist auch das Konfliktfeld zwischen ortsansässigen Juden Thessalonikis und dem Missionsteam textlich nur schwer greifbar. Denn *expressis verbis* berichtet Paulus dazu im Brief kaum etwas.¹ Darüber hinaus ist sogar die Existenz einer jüdischen Gemeinde in Thessaloniki strittig. Die Rekonstruktion dieses Konflikts gelingt folglich nur unter Zuhilfenahme einiger Plausibilitätserwägungen.

5.1 Einleitende Textbeobachtungen

Dass die bisher behandelten Situationen für eine hinreichende Rekonstruktion der Briefsituation nicht genügen, zeigt die im Brief ausdrücklich beklagte Trennung von Gemeinde und Missionaren. Anhand von 1Thess 2,17–20 wurde der defizitäre Trennungszustand bereits dargestellt,² ohne aber die Gründe dafür herausgearbeitet zu haben. Mit der Bedrängnis, die für die Christusgläubigen von deren städtischem Umfeld ausgeht, lässt sich diese Trennung jedenfalls ebenso wenig erklären, wie mit der paganen Interpretation der Missionare als unlautere Scheinphilosophen.

Weiterhin ist auffällig, dass die schon besprochene Bedrängnis eine geteilte ist, also auch die Missionare betrifft. Unabhängig von der rhetorischen Funktion dieser Vergemeinschaftung des Leids bedarf es dafür im Fall der Missionare einer realen, situativen Basis, damit die Rhetorik ihre überzeugende Wirkung auf die Gemeinde entfalten kann. Mit anderen Worten: Leidet die Gemeinde, die Missionare aber aus der Perspektive der Gemeinde nicht, dann wäre die

¹ Der schmerzliche Trennungszustand zwischen Missionaren und Gemeinde und die Polemik gegen Juden, die zusammengenommen ein solches Konfliktfeld nahelegen könnten, werden im Brief jedenfalls nicht direkt miteinander verknüpft.

² Siehe Abschnitt 2.1.1.2 auf Seite 50.

Betonung gemeinsamen Leidens kontraproduktiv, weil sich die Gemeinde in ihrem Leid nicht ernst genommen fühlen könnte.

Und drittens ist mit Blick auf 1Thess 2,14–16 ganz basal zu konstatieren, dass Juden ein Thema im Brief sind. Als bloßes Referenzobjekt für die unter ihren Landsleuten leidenden Thessalonicher ist nicht plausibel, warum ausgerechnet Juden und diese noch dazu so ausführlich herangezogen werden.

Diese Textbefunde implizieren, um sinnvoll situativ verortbar zu sein, ein weiteres Konfliktfeld: eben dasjenige zwischen Juden und Missionaren.

5.2 Situation

5.2.1 Gab es eine jüdische Gemeinde in Thessaloniki?

Archäologisch und inschriftlich ist für das 1. Jh. n. Chr. (oder davor) keine Synagoge in Thessaloniki belegt. Belegt ist damit hinsichtlich der Frage nach einer jüdischen Gemeinde aber herzlich wenig. Denn während ein sicher datierbarer, archäologischer oder epigraphischer Fund in positiver Weise als Beleg hinreichend wäre, gilt das in negativer Weise überhaupt nicht. Natürlich kann es in Thessaloniki eine Synagoge gegeben haben, ohne dass davon heute noch dokumentarische Spuren auffindbar wären.³

Literarisch gibt es ein explizites Zeugnis für eine Synagoge in Thessaloniki. In Apg 17,1 ist zu lesen: ἦλθον εἰς Θεσσαλονίκην ὅπου ἦν συναγωγή τῶν Ἰουδαίων. Solange kein Gegenbeweis für eine literarische Fiktion vorgebracht werden kann, ist dieser Beleg ernstzunehmen,⁴ zumal weitere Überlegungen für eine Synagoge in der Stadt sprechen. Erstens macht es allein die Größe und Bedeutung Thessalonikis im 1. Jh. n. Chr.⁵ wahrscheinlich, dass dort auch Juden lebten und also für ihre Versammlungen auch einen Versammlungsort hatten.⁶ Zweitens geht die Apg für Philippi und Beröa, also kleinere, wirtschaftlich unbedeutendere Städte, ebenfalls von jüdischen Gemeinden aus.

³ Riesner, *Frühzeit*, 307: »Auf keinen Fall aber bedeutet die bisher fehlende außerneutestamentliche Evidenz einen Grund, die Existenz einer Synagoge zur Zeit der Ankunft des Paulus in Thessaloniki zu bezweifeln.« Dies gilt umso mehr, wenn man die eher komplizierten Ausgrabungsbedingungen in Thessaloniki bedenkt: Anders als etwa in Philippi ist Thessaloniki auch heute noch eine lebendige Großstadt, die buchstäblich auf ihren antiken Fundamenten steht.

⁴ Die Identifizierung eines »heilsgeschichtlichen Konzept[s]« in der Apg und die starke redaktionelle Gestaltung des Werkes lassen zwar den Verdacht gegenüber der Erwähnung der Synagoge zu (vgl. vom Brocke, *Thessaloniki*, 208f., Zitat 208), reichen aber nicht als Widerlegung. Zum Quellenwert der Apg siehe Exkurs in Abschnitt 5.2.3 auf Seite 200.

⁵ Vgl. vom Brocke, *Thessaloniki*, 17–20, 71f.

⁶ Vgl. Mell, *Evangelium*, 35.

Dass es dann ausgerechnet in Thessaloniki keine Juden gegeben haben sollte, wäre unverständlich. Ferner unterscheidet Lukas sprachlich zwischen einer προσευχή in Philippi und einer συναγωγή in Thessaloniki und Beröa, sodass die Bezeichnung des Versammlungsortes nicht schematisch, sondern bewusst gewählt erscheint. Drittens sind die Personen Jason und Aristarch, die die Apg in Thessaloniki verortet, scheinbar beide jüdischer Abstammung.⁷ Viertens spricht die bloße Thematisierung von Juden innerhalb des 1Thess zumindest in der Tendenz auch für erkennbar jüdisches Leben in der Stadt. Und fünftens kann der in Philons *Legatio ad Gaium* wiedergegebene Brief⁸ von König Agrippa I. an Kaiser Caligula als Argument für eine jüdische Gemeinde (im Brief als Apoikie bezeichnet) dienen: Dort wird aufgezählt, wo es überall jüdische Gemeinden gibt – und Makedonien erscheint in dieser Aufzählung.⁹ Vom Brocke stellt dazu fest: »Wenn daher jüdische Gemeinden in Makedonien erwähnt werden, dann ist es beinahe selbstverständlich, daß Thessaloniki mit eingeschlossen ist.«¹⁰ Seiner Einschätzung nach ist die Aufzählung historisch glaubwürdig,¹¹ sodass hierin – abseits der Apg – ein weiterer literarischer Nachweis für jüdisches Leben in Makedonien und auch Thessaloniki in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. vorliegt.

Als mögliches weiteres Indiz verdient schließlich noch eine im Jahr 1965 in Thessaloniki gefundene und ins späte 2. oder frühe 3. Jh. n. Chr. datierbare Grabinschrift Beachtung, in der Synagogen – wohlgermerkt im Plural – bezeugt sind.¹² Lässt sich daraus auf das Vorhandensein zumindest einer Synagoge schon Mitte des 1. Jh. n. Chr. schließen? Nigdelis schließt das nicht aus, wenn er

⁷ Jason wird in Apg 17,5f. erwähnt und ist möglicherweise der Jason aus Röm 16,21. Aristarch begegnet in Apg 20,4 und eventuell nochmal in Kol 4,10 und Phlm 24; vgl. Riesner, Frühzeit, 307f.

⁸ Für den gesamten Brief siehe Philon, LegGai 276–329.

⁹ Philon, LegGai 281: αὕτη, καθάπερ ἔφην, ἐμῆ μὲν ἐστὶ πατρίς, μητρόπολις δὲ οὐ μῖα χωρᾶς Ἰουδαίας ἀλλὰ καὶ τῶν πλείστων, διὰ τὰς ἀποικίας ἃς ἐξέπεμψεν ἐπὶ καιρῶν εἰς μὲν τὰς ὁμόρους, Αἴγυπτον, Φοινίην, Συρίαν τήν τε ἄλλην καὶ τὴν Κοίλην προσαγορευομένην, εἰς δὲ τὰς πόρρω διωκισμένας, Παμφυλίαν, Κιλικίαν, τὰ πολλὰ τῆς Ἀσίας ἄχρι Βιθυνίας καὶ τῶν τοῦ Πόντου μυχῶν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ εἰς Εὐρώπην, Θεταλίαν, Βοιωτίαν, Μακεδονίαν, Αἰτωλίαν, τὴν Ἀττικὴν, Ἄργος, Κόρινθον, τὰ πλείστα καὶ ἄριστα Πελοποννήσου. – »Sie [Jerusalem] ist, wie gesagt, meine Heimatstadt, aber auch die Metropole nicht nur des einen Landes Judäa, sondern auch der meisten anderen Länder dank Kolonien [διὰ τὰς ἀποικίας], die sie im Laufe der Zeit in den Nachbarländern gründete, in Ägypten, Phönizien, Syrien [...] ebenso auch in Europa, Thessalien, Böotien, Makedonien, Ätolien, Attika, Argos, Korinth und den meisten und bedeutendsten Gegenden der Peloponnes.« (Übers. Kohnke).

¹⁰ Vom Brocke, Thessaloniki, 216.

¹¹ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 215–217.

¹² Vgl. Nigdelis, Synagoge(n), 298f., 305f., Zitat der Inschrift 298, Zitat mit deutscher Übersetzung bei vom Brocke, Thessaloniki, 224.

von einem »Zuwachs des jüdischen Bevölkerungselements« aufgrund länger zurückreichender Lokaltradition sowie »vor allem« Einwanderungswellen nach den einschneidenden Ereignissen in den Jahren 70 und 135 n. Chr. ausgeht.¹³ Skeptischer ist vom Brocke, der den Migrationswellen um 70, 135 und zusätzlich noch 117 das Potential solch tiefgreifender Veränderungen der jüdischen Bevölkerungsstruktur zugesteht, dass keine sicheren Rückschlüsse auf die Zeit um das Jahr 50 zu ziehen seien.¹⁴

Aber auch ohne dieses spätere epigraphische Zeugnis allzu sehr zu gewichten, sprechen die anderen Hinweise zusammengenommen deutlich für die Existenz einer jüdischen Gemeinde und auch einer Synagoge im Thessaloniki zur Zeit des Paulus.

5.2.2 Die Synagoge als Berührungspunkt und Konfliktschauplatz

Gab es eine Synagoge in Thessaloniki, so ist es naheliegend, dass Paulus und sein Team dort mit ihrer Christuspredigt auftraten. Von Kontakten bzw. der Synagoge als Berührungspunkt zwischen Missionaren und thessalonischen Diasporajuden wäre sogar schon dann auszugehen, wenn das Missionsteam dort in einer passiven Rolle geblieben wäre. Bei öffentlicher Verkündigung dort ist überdies plausibel, dass über das Verkündigte gesprochen und gestritten wurde. Dass es aufgrund solch inhaltlicher Differenzen zum Konflikt gekommen sein könnte, ist weiter zu erwägen.¹⁵

Dass die Verkündigungstätigkeit des Missionsteams sich aber nicht auf die Synagoge beschränkte, sondern anstelle von oder ergänzend zu der Synagoge auch an anderen Orten weiter- bzw. fortgeführt wurde,¹⁶ legt schon die Zusammensetzung der Gemeinde nahe: Wie beschrieben ist die Gemeinde (mindestens überwiegend) keine judenchristliche, ihre Mitglieder rekrutieren sich folglich nicht (überwiegend) aus der Synagoge oder deren Umfeld.¹⁷

Das muss aber nicht bedeuten, dass mit dem Beginn gezielter Missionsbemühungen unter den Heiden der Kontakt zur Synagoge frühzeitig abbrach. Möglich ist es zwar, z. B. aufgrund inhaltlicher Differenzen oder irgendeiner Art von Misserfolg bei der Verkündigung, aber die bereits erwähnten Text-

¹³ Vgl. Nigdelis, Synagoge(n), 306. Ebenfalls positiv hinsichtlich der Aussagekraft des Belegs für das 1. Jh. n. Chr. Konradt, Gericht, 24 Anm. 3.

¹⁴ Vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 226f.

¹⁵ Siehe Abschnitt 5.2.4 auf Seite 205.

¹⁶ Vgl. Abschnitt 4.1.5.1 auf Seite 172.

¹⁷ Siehe Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 79.

indizien, dass die Missionare wie die Gemeinde unter Bedrängnis zu leiden und dass die Juden in äußerst polemischer Weise Eingang in den Brief gefunden haben, deuten auf mehr als nur einen mehr oder weniger freundlichen Erstkontakt kurz nach Ankunft der Missionare in der Stadt hin. Es ist von einem Konflikt heftigerer Art auszugehen, der – in welcher Form auch immer – zwischen Juden aus der Synagoge und den Missionaren ausgetragen wurde.

Unter dem Stichwort Berührungspunkte ist schließlich noch nach solchen zwischen den Juden und der paganen christlichen Gemeinde zu fragen. Denn so sicher vom Auftreten der Missionare in und um die Synagoge auszugehen ist, so wenig sicher kann die analoge Annahme für die Gemeinde getroffen werden. Kontakte zur Synagoge bestanden selbstverständlich im Fall von jüdischen Gemeindegliedern. Sofern historisch wäre hier z. B. auf Jason und Aristarch zu verweisen, die zu diesem Kreis gehört haben könnten. Eine Parallele aus Korinth dürfte Krispus sein, den sowohl Paulus als von ihm selbst Getauften als auch Lukas als Synagogenvorsteher – und damit unzweifelhaft als Juden – erwähnen (1Kor 1,14; Apg 18,8). Kontakte zur Synagoge bestanden auch im Fall von Gottesfürchtigen, deren Vorhandensein in der Gemeinde wie gesehen nicht in grundsätzlichem Widerspruch zu 1Thess 1,9 stehen muss. Beide Gruppen dürften allerdings nur einen kleinen Anteil an der Gesamtgemeinde ausgemacht haben.¹⁸ Für diesen großen Rest der Gemeinde ist nicht mit nennenswerten Kontakten zur Synagoge zu rechnen, weder vor noch nach der Annahme des christlichen Evangeliums.¹⁹ Und auch seitens der Juden ist keine Kontaktaufnahme bzw. näherhin keine Verfolgung oder gar Vertreibung der paganen Gemeinde greif- oder auch nur erwartbar –²⁰ wiederum unter Vorbehalt der genannten Ausnahmen. Sowohl der 1Thess als auch Apg 17,1–10 geben implizit wie explizit lediglich Hinweise auf eine die Missionare betreffende Verfolgung und Vertreibung.²¹ Insofern liegt in

¹⁸ Siehe Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 79 und Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 80; vgl. auch Konradt, Timotheus, 142.

¹⁹ Vgl. Konradt, Gericht, 27.

²⁰ Mit Still, Conflict, 132.218–226 und gegen Riesner, Frühzeit, 311f.; Gupta, Thessalonian Believers, 107, die von einer Bedrängnis der Gemeinde durch Juden ausgehen und im Fall von Gupta sogar unter den συμφολέται (1Thess 2,14) Juden verstehen: »However, there is good reason to believe that συμφολέτης could refer to Jewish persecutors, thus giving further evidence that Jewish leaders in Thessalonica may have had reason to harass former God-fearing Thessalonian believers into regretting their break from the synagogue«. Es ist allerdings stark anzuzweifeln, ob sich Gottesfürchtige für die Synagoge zurückgewinnen lassen, indem man sie bedrängt. Die konflikthafte Bedrängnis der Gemeinde geht von deren paganen Landsleuten aus; siehe dazu Abschnitt 3.3.1 auf Seite 107, zu den συμφολέται darin besonders Abschnitt 3.3.1.1 auf Seite 107.

²¹ Dass laut Apg 17,6–8 Jason und einige andere vor den Politarchen angeklagt werden, wertet Lukas als wütende Spontanreaktion darauf, dass Paulus und Silvanus nicht mehr

der Auseinandersetzung mit der Synagoge ein die Missionare betreffendes Konfliktfeld vor.

5.2.3 Juden als Bedränger der Missionare

Die Missionare teilen mit der Gemeinde die Erfahrung von Bedrängnis und Leid. Das wird im 1Thess hinreichend deutlich und auch betont zur Sprache gebracht. Die hier zu zeigende Annahme, dass (auch) ortsansässige Juden aus Thessaloniki für diese Erfahrung verantwortlich sind, soll und kann zwar nicht als einzige Begründung für die Leiden der Missionare vorgebracht werden, wohl aber als ein (durchaus wesentlicher) Teilaspekt.

Von den Hinweisen im 1Thess sind beispielsweise die Leiden und Miss-handlungen in Philippi (2,2) nicht auf eine jüdische Missionsbehinderung zurückzuführen,²² ebensowenig die Not und Bedrängnis, um die es in 3,7 geht: Die Not wird wesentlich durch die Ankunft des Timotheus bei Paulus bzw. dessen Nachricht vom Fortbestand der Gemeinde gelindert, bestand also in Unkenntnis und Sorge um ebendiesen Fortbestand angesichts der räumlichen Trennung.²³

Die Bedrängnis, die in 3,3f. zur Sprache kommt, ist unbestimmt –²⁴ bewusst unbestimmt, um die Gemeinde, die Missionare und möglicherweise noch kollektiver die ganze Christenheit einzuschließen.²⁵ Gegenstand dieser Bedrängnis seitens der Missionare können und werden auch die bemängelte Trennung und die vorherigen Vorkommnisse in Philippi gewesen sein, aber nicht ausschließlich. Die Bedrängnisse im Plural (3,3) können auch pluralisch

auffindbar sind. Von einer gezielten Verfolgung oder gar Vertreibung kann hier keine Rede sein. Zu erwägen ist ferner, ob die Polemik des 1Thess per se schon ein Hinweis auf maximal geringe Kontakte zwischen Synagoge und Gemeinde ist: Denn wenn der Gemeinde von Paulus in 1Thess 4,11 gute Nachbarschaftspflege aufgetragen wird, zu dieser direkten Nachbarschaft aber gleichzeitig Juden gehörten, die derselbe Paulus mit harschen Vorwürfen und der Ankündigung endgültigen Verderbens überzieht, stünden beide Aussagen in einem Spannungsverhältnis. Gäbe es dagegen keine Kontakte oder nur vereinzelte über vormals Gottesfürchtige, wären Juden als Interaktionspartner und somit potentielle Adressaten der Aussage in 4,11 kaum im Blickfeld der Gemeinde.

²² Zumindest bietet der 1Thess hierfür keine Anhaltspunkte. Und ergänzt man die Informationen aus Apg 16, so treten treten dort auffälligerweise gerade keine Juden als Bedränger auf.

²³ Insofern für diese Trennung Juden verantwortlich sind, geht die Bedrängnis mittelbar natürlich doch von diesen aus. Der unmittelbare Referenzpunkt des Leidens ist aber das Faktum des Trennungszustandes und die damit verbundene Ungewissheit.

²⁴ Bickmann, Kommunikation, 238: »[...] eine deutliche Leerstelle im Text«.

²⁵ Siehe Abschnitt 3.3.2.1 auf Seite 124.

hinsichtlich der missionarischen Leiden verstanden werden,²⁶ gewichtiger drückt der präsentische Infinitiv θλίβεσθαι aber den dauerhaften Zustand des Bedrängtseins aus. Hier ist gerade nicht an ein oder auch zwei bestimmte Leiden zu denken, sondern eine durative Leidensbereitschaft als Grundhaltung, die sich in konkreten Leiden immer wieder manifestiert.²⁷

Und sie manifestiert sich u. a. in einer von außen kommenden Opposition gegen die Missionsbemühungen, auch in Thessaloniki. Die »große Bedrängnis« in 1,6 kann auf eine solche Opposition gegen die Missionare anspielen.²⁸ Auch 2,2 ist hier erneut instruktiv, wenn man ἀγών und παρρησία als Ausdruck eines bzw. Reflex auf einen externen Konflikt in Thessaloniki deutet. Für diese Deutung spricht die direkte Verbindung mit Leiden und Misshandlungen in Philippi.²⁹ Als Konfliktgegner kommen Juden nicht nur infrage, es deuten auch viele Indizien in diese Richtung. So ist das Resultat des Konflikts für die Missionare ihre Trennung von der Gemeinde. Sie wurden verfolgt und in letzter Konsequenz aus der Stadt vertrieben bzw. mussten die Stadt fluchtartig verlassen. Die Folgen des Konflikts der christusgläubigen Gemeinde mit ihren Landsleuten sind zwar gleichfalls bedrängend, aber darin trotzdem völlig anders gelagert,³⁰ sodass für die Missionare von einer anderen bedrängenden Konfliktpartei auszugehen ist.³¹ Hier bleiben schon per Ausschlussverfahren als Option nur Juden, die aber darüber hinaus in 2,15 auch in genau dieser Rolle genannt werden: καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων. Diese Aussage ist auch bzw. ganz besonders auf die spezifische Situation in Thessaloniki zu lesen.³² Als weiteres Zeugnis ist auch die Schilderung der Erstmission in Thessaloniki nach Apg 17,1–10 dahingehend auszuwerten, dass die Opposition gegen die Apostel dort unzweifelhaft von Juden ausgeht. An dieser Stelle sind nun freilich einige Worte zum Quellenwert der Apg notwendig.

²⁶ Auch wenn der Plural bereits mit Blick auf das Kollektiv mit der Gemeinde oder gesamtchristlich Sinn ergibt, sodass nur ein bestimmtes Leid der Missionare darunter zu fassen wäre. Es spricht aber nichts gegen ein plurales Verständnis auch hinsichtlich der missionarischen Leiden.

²⁷ Vgl. Bickmann, Kommunikation, 239.

²⁸ Still, Conflict, 130: »It is conceivable that Paul had his own troubles in Thessalonica in mind when commending his converts.« Dabei muss die Bedrängnis der Missionare auch hier nicht exklusiv auf Thessaloniki bezogen sein.

²⁹ Vgl. Still, Conflict, 129.

³⁰ Siehe Abschnitt 3.3.1.3 auf Seite 120.

³¹ Vgl. Konradt, Gericht, 27.

³² Vgl. Still, Conflict, 132f.

Exkurs: Zum Quellenwert der Apostelgeschichte und den Konsequenzen für den Missionsaufenthalt in Thessaloniki

Die Frage »nach der historischen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte« führe, so Weiß, »in dorniges Gelände«, was er exemplarisch an fundamentalen Unterschieden zwischen englisch- und deutschsprachiger Forschungstradition veranschaulicht.³³ Um sich nicht allzu sehr im metaphorischen Dornengestrüpp zu verfangen, dürfte es angezeigt sein, sich zunächst auf wenige allgemeine Hinweise zu beschränken.

1. Die Frage, ob und inwieweit die Apg belastbare historische Informationen enthält, ist an sich eine moderne bzw. das Resultat eines modern-westlichen Verständnisses von Geschichtsschreibung. Antiker Historiographie ist diese Frage fremd, weil sie nach anderen Kriterien funktioniert.³⁴ Die Kategorisierung eines Textes als »antike Historiographie« erlaubt folglich noch keine Rückschlüsse auf seine Historizität im modernen Sinne.³⁵
2. Dies negiert freilich weder die Rechtmäßigkeit noch die Notwendigkeit moderner Rückfragen an antike Geschichtsschreibung.³⁶ Die Frage nach historischer Zuverlässigkeit lässt sich an antike Texte herantragen – nur werden die antiken Texte diese mitunter gar nicht, notwendigerweise aber nicht pauschal mit einem kurzen »Ja« oder »Nein« beantworten.
3. Ein positiver Beweis der Historizität eines Werkes oder einzelner darin enthaltener Aussagen ist nicht möglich,³⁷ sodass sich maximal mit den Kategorien Wahrscheinlichkeit und Plausibilität operieren lässt. Ob eine

³³ Weiß, Sozialgeschichtliche Aspekte, 41.

³⁴ Vgl. die sehr anschauliche Einleitung von Backhaus, *Asphaleia*, 189f.

³⁵ Vgl. Backhaus, *Lukas der Maler*, 162–164.183.188, der dafür plädiert, das lukanische Werk als »kreative Rekonstruktion« (183) zu lesen, das historisch belastbare Informationen transportieren könne, was sich in »den meisten Fällen« (188) aber ebensowenig be- wie widerlegen ließe.

³⁶ Vgl. Backhaus, *Lukas der Maler*, 188.

³⁷ Vgl. dazu die wissenschaftstheoretischen Ausführungen bei Härle, *Dogmatik*, 8: »Wissenschaft ist grundsätzlich nicht in der Lage, generelle (affirmative) Aussagen zu *verifizieren*, sie kann sie allenfalls (mit Sicherheit) *falsifizieren*. Generelle Aussagen, die nicht falsifiziert, sondern induktiv bestätigt sind, können als ›wahrscheinlich‹, als ›bewährt‹ o. ä. gekennzeichnet werden. Da ihre künftige Falsifizierung aber nicht ausgeschlossen werden kann, ist eine (definitive) Verifikation nicht möglich. Hier besteht also eine wissenschaftstheoretisch relevante Asymmetrie: Die Wahrheit genereller (affirmativer) Aussagen muß letztlich offenbleiben, während ihr Falschsein gegebenenfalls definitiv festgestellt werden kann. D. h.: Wissenschaftliche Sicherheit gibt es nur im Blick auf das, was wir *nicht wissen*, nicht dagegen im Blick auf das, was wir positiv *wissen*.«

Information aber als historisch plausibel gelten darf, muss sich anhand von Einzelanalysen je abschnittspezifisch zeigen lassen.³⁸

4. So wie ein hohes Maß an Plausibilität noch kein letztgültiger Beweis ist, so stellt das Fehlen von »externen Daten«³⁹ zur Plausibilisierung einer Textaussage noch keine Widerlegung dar. Mit Haacker gesprochen steht Forschenden vielleicht wirklich größere Aufgeschlossenheit als übertriebene Zweifel lediglich aufgrund der Seltenheit des Erzählten gut an.⁴⁰

Die getroffenen Aussagen sind auf die Apg anwendbar: Sie ist antike Historiographie und sie ist ein vielfältiges Werk. Anders als die Evangelien umfasst die erzählte Zeit nicht wenige Jahre, sondern Jahrzehnte und fokussiert nicht exklusiv den Messias Jesus, sondern nimmt mit der Perspektive auf die geistgewirkte Ausbreitung der Gemeinde verschiedene Protagonisten in den Blick. Dass dieser inhaltlichen Vielfalt auch eine quellenbasierte korrespondiert, dürfte eine naheliegende Annahme sein. Das in den Proömien⁴¹ postulierte sorgfältige Nachzeichnen der Ereignisse setzt, zumindest für Alkier, nicht nur mehrere (schriftliche) Quellen, sondern auch Reisen und Gespräche mit Augenzeugen voraus,⁴² sodass für die Frage nach der historischen Plausibilität gleichfalls eine sorgfältige Prüfung von Einzelaussagen bzw. einzelnen Textabschnitten unabdingbar ist.⁴³

Ein gelungenes Beispiel dafür hat Weiß für Apg 13f. bzw. näherhin die Person des Sergius Paullus vorgelegt.⁴⁴ Weiß attestiert Lukas präzise Lokalkenntnisse und arbeitet anhand von textexternen, v. a. epigraphischen Quellen zur Familie des Sergius Paullus und deren Besitzungen in Kleinasien heraus, dass die Reiseroute des Missionsteams sowie die Bekehrung des Statthalters zum christlichen Glauben historische Plausibilität beanspruchen dürfen.⁴⁵ Auch die Wir-Passagen werden immer wieder als historisch belastbare Quel-

³⁸ Weiß, Sozialgeschichtliche Aspekte, 43: »Man kann in den Geschichtswissenschaften letztlich nur von Wahrscheinlichkeiten und der Plausibilität von Argumenten sprechen. Wenn es möglich ist, textimmanente Angaben der Apostelgeschichte mit externen Daten zu verknüpfen, dann wäre dies, wenn auch sicher kein Beweis, so doch ein nicht unerhebliches Argument für die historische Plausibilität der Apostelgeschichte.«

³⁹ Noch einmal Weiß, Sozialgeschichtliche Aspekte, 43.

⁴⁰ Vgl. Haacker, Apostelgeschichte, 19.

⁴¹ Auch das Lk-Proömium ist auf die Apg zu beziehen (vgl. Alkier, Bemerkungen, 8).

⁴² Vgl. Alkier, Bemerkungen, 8f.

⁴³ Vgl. Pesch, Apg I, 51; Ebel, Missionswerk, 175.

⁴⁴ Vgl. Weiß, Sozialgeschichtliche Aspekte, 43–48; ausführlich Weiß, Elite, 51–80.

⁴⁵ Vgl. Weiß, Sozialgeschichtliche Aspekte, 43.47; ferner Breytenbach, Paulus und Barnabas, 29–52.82.92f.; Öhler, Geschichte, 222f.

len in Anschlag gebracht.⁴⁶ Und Ebel verweist pauschal auf viele historisch wertvolle Informationen in der Apg.⁴⁷

Für die hier zur Disposition stehende Textstelle Apg 17,1–10 – bzw. mit Blick auf die Gesamtstudie für den gesamten Textbereich von der Erstmission in Thessaloniki bis zur Abfassung des 1Thess aus Korinth (Apg 17f.) – sind den obigen Hinweisen folgende weitere zur Seite zu stellen.

5. Mit dem 1Thess liegt eine Parallelquelle zu den rund um Apg 17,1–10 geschilderten Ereignissen vor. Da der Brief das Zeugnis eines persönlich Beteiligten, sogar eines Protagonisten, ist, gilt der Grundsatz: Primär- vor Sekundärquelle. Widersprechen sich 1Thess und Apg, ist im Zweifel Paulus zu folgen.
6. Ohne ein paulinisches Gegenzeugnis ist den Angaben der Apg ebenso wenig blind zu vertrauen wie zu misstrauen.⁴⁸ Wobei hier das Nicht-Misstrauen vielleicht stärkere Betonung verdient: Immerhin ist das Zeugnis der Apg eine Quelle, die zwar kritische, aber doch Beachtung verdient, auch wenn sie – wie gesehen – nicht den Anspruch moderner Geschichtsschreibung bedienen will. Es gilt gewissermaßen der Grundsatz: im Zweifel für den Angeklagten.
7. Das lukanische Doppelwerk weist unbestritten ein hohes Maß an literarischer Gestaltung auf, die aber per se keinen Widerspruch zu historisch belastbaren Informationen bedeutet. Literatur ist nicht automatisch Fiktion.⁴⁹ Für die erzählte Erstmission in Thessaloniki ist dieser Punkt dahingehend hervorzuheben, dass Lukas diese und andere Erstmissionen schematisch schildert, woraus sich aber nicht ohne Weiteres eine Aussage zur Fiktionalität oder Historizität ableiten lässt.⁵⁰ Es bleibt dabei: Der Einzelfall ist zu prüfen.

Diese Prüfung führt im Fall von Apg 17,1–10 zu folgenden Ergebnissen. Erstens hat sich bereits gezeigt, dass die Informationen zu den Reiserouten von Paulus, Silvanus und Timotheus aus Apg einerseits und 1Thess andererseits nicht

⁴⁶ Vgl. beispielhaft Haacker, *Apostelgeschichte*; für eine kurze Übersicht siehe Backhaus, *Datierung*, 226 Anm. 41.

⁴⁷ Vgl. Ebel, *Missionswerk*, 175.

⁴⁸ Vgl. Donfried, *Paul and Judaism*, 247.

⁴⁹ Noch einmal Punkt 1 aufnehmend lässt sich hinsichtlich antiker Historiographie sagen, dass Geschichtsschreibung immer literarisch ist, sich davon aber weder bezüglich ihrer Historizität noch ihrer Fiktionalität eine direkte, zwingende Aussage ableiten lässt. Contra Mell, *Evangelium*, 45–54, bes. 48.53f.

⁵⁰ Vgl. Abschnitt 4.1.5.1 auf Seite 172.

im Widerspruch stehen, sondern zusammengenommen ein plausibles Bild ergeben.⁵¹ Gleiches ist zweitens auch für die Rolle des Timotheus festzustellen: Sein namentliches Fehlen in Apg 17,1–10 lässt sich gut mit seiner Paulus und Silvanus untergeordneten Rolle erklären, die auch der 1Thess implizit durch die Möglichkeit seiner Rücksendung in die Stadt erkennen lässt.⁵² Drittens konnte gezeigt werden, dass zur Zeit der paulinischen Mission in Thessaloniki von einer Synagoge auszugehen ist, was missionarisches Wirken genau dort wahrscheinlich macht – ganz so, wie in der Apg geschildert.⁵³ Viertens stimmen Apg und 1Thess auch darin überein, dass es zu einer Vertreibung bzw. Flucht der Missionare aus Thessaloniki gekommen ist. Und überdies legen die eingangs des Kapitels gemachten Textbeobachtungen⁵⁴ nahe, dass Juden als Bedränger der Missionare in diesem Konflikt eine Rolle spielen. Die Sekundärquelle ist an dieser Stelle zwar ungleich deutlicher als Paulus' eigene Schilderung im 1Thess, aber der Grund dafür liegt auf der Hand: Paulus muss den Thessalonichern nicht erzählen, wie und warum er und sein Team aus der Stadt vertrieben wurden, da die Gemeinde das selbst mitbekommen hat. Fünftens deutet die in Apg 17,6.8 verwendete Bezeichnung πολιτάρχαι für städtische Magistrate auf Lokalkennntnis des Lukas hin, weil der Begriff sich inschriftlich in Thessaloniki belegen lässt, während er sonst quasi nicht vorkommt.⁵⁵

Als ein Stück weit subsummierender sechster Punkt ist Apg 17,1–10 angesichts der zahlreichen Konvergenzen zum 1Thess sowie im Fall der Synagoge zu weiteren Quellen unter den Grundverdacht zu stellen, viele historisch belastbare Informationen zu überliefern. Es sollte überdeutlich geworden sein, dass die Frage nach der Historizität unabhängig von der fraglos literarischen Gestaltung der Textstelle bzw. des Gesamtwerkes zu beantworten ist.⁵⁶ Die

⁵¹ Siehe Abschnitt 2.2.1.3 auf Seite 73.

⁵² Siehe Abschnitt 2.2.1.1 auf Seite 70 bzw. den zugrundeliegenden Artikel von Konradt, Timotheus, passim.

⁵³ Siehe Abschnitt 5.2.2 auf Seite 196. An dieser Stelle wird sehr deutlich, dass ein vermeintliches Schema mitnichten quer zu historischen Informationen liegen muss.

⁵⁴ Siehe Abschnitt 5.1 auf Seite 193.

⁵⁵ Vgl. Finegan, *Archeology*, 108; Donfried, *Paul and Judaism*, 247. Vgl. ferner auch die generelle Bewertung von Weiß, *Elite*, 54: »Die Zuverlässigkeit des Lukas hinsichtlich der unterschiedlichen Titel römischer Amtsträger ist seit langem bemerkt worden.« Es scheint, dass von derselben Zuverlässigkeit auch für die politischen Verhältnisse in Thessaloniki auszugehen ist.

⁵⁶ Und auch unabhängig von theologischen Intentionen. Backhaus, *Lukas der Maler*, 168 stellt heraus, dass die Alternative, ob Lukas Theologe oder Historiker gewesen sei, eine »Schein-Alternative« ist, da er das eine »*im Modus*« des anderen sei. Historischen Gehalt und literarische Gestaltung als Alternativen gegeneinander auszuspielen, wäre gleichfalls unsachgemäß.

Übereinstimmung mit einem lukanischen Schema steht in keinem Widerspruch zu den aufgeführten Ergebnissen, die der Textstelle historische Plausibilität attestieren.

Im unmittelbaren Kontext des Berichts aus Thessaloniki ist siebtens noch einmal auf Weiß einzugehen. Er trägt nicht nur für Sergius Paullus, sondern auch für den Athener Dionysios Argumente vor, die die Athen-Episode der Apg, inklusive der Areopagrede, historisch plausibilisieren.⁵⁷ Wenn das zutreffend wäre, läge ein weiterer Hinweis auf zuverlässige historische Informationen aus dem direkten zeitlichen Umfeld der Mission in Thessaloniki vor.⁵⁸

Und schließlich schildert Paulus achtens in 2Kor 11,24–26 die Widrigkeiten, denen er sich als Missionar ausgesetzt sah – und die auch von Juden ausgingen:

Von Juden empfang ich fünfmal vierzig weniger einen [ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσαράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον], dreimal wurde ich ausgepeitscht, einmal gesteinigt, dreimal erlitt ich Schiffbruch; eine Nacht und einen Tag habe ich über der Meerestiefe zugebracht; viele Male war ich auf Reisen, in Gefahren von Flüssen, in Gefahren von Räubern, in Gefahren aus meinem Volk, in Gefahren aus den Heiden [κινδύνοις ἐκ γένους, κινδύνοις ἐξ ἔθνῶν].

Das Ertragen von Gegnerschaft bestätigt zumindest auf einem allgemeinen Level Konflikte mit Juden im Laufe der paulinischen Missionstätigkeit. Ob auch die Erstmission in Thessaloniki zu den spezifischen Fällen zählt, die hinter dieser Aussage stehen, ist möglich, wenn auch nicht zwingend. Zwischen der Gründung der Gemeinde in Thessaloniki und dem 2Kor liegen vermutlich etwa fünf Jahre⁵⁹ und auch vor der ersten Europareise des Paulus ist dieser schon missionarisch tätig – mehr als genug Zeit also, um potentiell viele Erfahrungen zu machen, die die Aussagen aus 2Kor 11 inhaltlich füllen könnten. Mindestens aber lässt die Notiz einen Konflikt mit Juden generell plausibel erscheinen.

⁵⁷ Weiß, *Elite*, 95f.: »Im Rahmen des Indizienprozesses, den der Historiker zu führen hat, darf man die Erzählung vom Aufenthalt des Paulus in Athen, welche Lukas in Apg 17,16–34 bietet, eher als historisch plausibel denn als lukanische Konstruktion oder Fiktion betrachten.« Für die vollständige Argumentation siehe Weiß, *Elite*, 80–101; Weiß, *Sozialgeschichtliche Aspekte*, 48–52.

⁵⁸ Zusätzlich sieht Mell, *Evangelium*, 49 sogar in Apg 17,5–9, der Tradition um Jason, »auffällig viel thessalonisches Lokalkolorit« und attestiert der Stelle Zuverlässigkeit und »historische Plausibilität« – und das, obwohl er den Quellenwert der Apg allgemein und speziell im Fall der Thessalonikimission sonst skeptisch sieht (45–54, bes. 48.53f.).

⁵⁹ Vgl. beispielhaft Schnelle, *Paulus*, 38; Schnelle, *Einleitung*, 96f. Ohne damit generell der Chronologie Schnelles folgen zu wollen, ist an dieser Stelle mit ihm und vielen anderen davon auszugehen, dass der 2Kor im Jahr 55 aus Makedonien geschrieben wurde.

Fazit: Mit Paulus und der Apg ist davon auszugehen, dass die Flucht aus der Stadt und die daraus resultierende ungeplant frühe Trennung von der Gemeinde das Ergebnis jüdischer Verfolgung gegen die Missionare war.⁶⁰ Diese Opposition mag nicht der ausschließliche Inhalt der Bedrängnis der Missionare sein, die im Brief immer wieder hervorgehoben wird, aber sie ist ein wesentlicher Teil davon. Die Gemeinde ist, weil (überwiegend) nichtjüdisch, nicht von dieser Verfolgung betroffen. Gleichwohl weiß sie natürlich um den Konflikt, leidet in Form der Trennung mittelbar auch selbst darunter und kann die Polemik in 1Thess 2,15f. vor diesem bzw. in diesen situativen Hintergrund einordnen.

5.2.4 Gründe für die jüdische Opposition

Mangels belastbarer Informationen aus dem 1Thess führt die Suche nach Konfliktursachen wiederum zur lukanischen Darstellung der Ereignisse in Thessaloniki. Hierin gibt es zumindest zwei Hinweise: Den Eifer der Juden (Ζηλώσαντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι, Apg 17,5), der in der Erzählfolge unmittelbar nach der Notiz über die erfolgreiche Mission Gottesfürchtiger und vornehmer Frauen zur Sprache kommt, und den Inhalt des Vorwurfs, den die Juden öffentlich gegenüber den Politarchen vorbringen, nämlich dass die Missionare Aufruhr stiften und gegen die kaiserlichen Gebote handeln, indem sie Jesus als König verkünden (οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες [. . .] καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουν βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν, 17,6f.).

Dieser Vorwurf ist offenkundig auf die städtische Verwaltung und damit letztlich auf Rom zugeschnitten, um die Missionare als politische Unruhestifter anzuzeigen und beseitigen zu lassen – und damit ein vorgeschobener Grund. Den anklagenden Juden dürfte es kaum um die Einhaltung kaiserlicher Gebote gegangen sein. Zumal dieser Vorwurf, wenn er denn zutreffend gewesen wäre, eine Verfolgung nicht nur seitens der Juden und v. a. nicht nur der Missionare, sondern der ganzen Gemeinde nach sich hätte ziehen müssen. Wie gesehen lassen sich dafür aber gerade keine Hinweise finden.

Die Nennung eifernder Juden lässt an Gal 1,13f. denken: an den eifernden Juden Paulus, der selbst gewaltsam die Anhänger des christlichen Bekenntnisses verfolgte. Könnten die Gründe für die Verfolgung die gleichen gewesen sein

⁶⁰ Contra Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 176 mit Anm. 58, der für Thessaloniki »keine Agitationen von jüdischer Seite« vorliegen sieht, die Schilderung der Apg nicht für historisch hält und als Hintergrund von 1Thess 2,15f. jüdische Verfolgungen »auf der ersten Missionsreise« für wahrscheinlich hält. Das erklärt aber gerade nicht hinreichend, warum Paulus diese Sätze *den Thessalonichern* schreibt (siehe Abschnitt 5.3.2.1 auf Seite 212).

wie die der thessalonischen Juden? Die wahrscheinlichste Begründung für Paulus' Verfolgertätigkeit ist im Gesetzes- und Tempelverständnis Jesu bzw. seiner Anhänger zu suchen.⁶¹ Dass Ähnliches auch Anstoß in der Synagoge von Thessaloniki erregt haben könnte, ist zwar nicht auszuschließen, aber es sprechen dennoch gewichtige Punkte gegen eine solche Parallelisierung der Konfliktursachen. So dürften die biographischen Voraussetzungen des Eiferers Paulus grundlegend andere gewesen sein als die der thessalonischen Verfolger. Denn Paulus ist *pharisäischer* Eiferer *ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ* (Gal 1,13f.; Phil 3,5). Darüber stellt sich Paulus in die Tradition der Eiferer Pinhas und Elia ein, die gewalttätig für die Tora und bzw. als Ausdruck der Wahrung der Besonderheit Israels stritten (Num 25,6–13; 1Kön 19,10.14; Sir 48,2; 1Makk 2,54.58).⁶² Paulus' Position ist daher keine universell-jüdische, sondern eine partikular-pharisäische mit einer ihr eigenen, vermutlich sehr tempelzentrierten und toratreuen Vorstellung von Judentum – eben dem *Judaismos* als Bezeichnung für eine innerjüdische Strömung. Aus dieser Haltung resultiert Paulus' vormaliger Eifer gegen die Jesusanhänger. Dieselbe Prägung für (zumindest einige) Juden in Thessaloniki zu behaupten, wäre im Fall von Anhängern des *Judaismos* kühn,⁶³ im Fall von Pharisäern in höchstem Maße unwahrscheinlich, da bekanntlich bis zur Tempelzerstörung keinerlei Belege für Pharisäer in der Diaspora bekannt sind.⁶⁴

Auch ein zeitliches Argument spricht gegen eine Parallelisierung bzw. sogar weiter gefasst gegen den Inhalt der paulinischen Verkündigung in Thessaloniki als Konfliktursache überhaupt: die Abfolge des Missionsaufenthalts. Auch wenn seine Gesamtdauer sich nicht präzise bestimmen lässt,⁶⁵ so deutet die

⁶¹ Mit Niebuhr, Verfolger der christlichen Gemeinde, 78f.; gegen Schnelle, Paulus, 76f., der »die Verkündigung der Christusgläubigen, ein Gekreuzigter sei der verheißene Messias Israels« (76) als Grund für die paulinische Verfolgertätigkeit identifiziert. Für Tora und Tempel als maßgebliche Streitpunkte und Anlass für gewaltsame Verfolgung sprechen aber die mit den Begriffen Eifer und *Judaismos* verbundenen Traditionen (s. u.). Das Bekenntnis zu einem Gekreuzigten tangiert die Bereiche Tora und Tempel bzw. die Sonderstellung Israels aber per se nicht, sodass zu erklären wäre, warum der eifernde Pharisäer Paulus gerade vom Kreuz so getriggert wird. Zumal, wie Schnelle selbst schreibt, eine Kreuzigung trotz Dtn 21,23 aus jüdischer Perspektive keineswegs immer als Fluch gedeutet wurde – zu häufig fand sie als römische Todesstrafe auch gegen Juden Anwendung.

⁶² Vgl. Konradt, Paulus als Jude, 39f.; Niebuhr, Verfolger der christlichen Gemeinde, 78f.; Schnelle, Paulus, 76.

⁶³ Sofern diese jüdische Strömung sich überhaupt losgelöst von den Pharisäern greifen lässt. Hinge beides zusammen, wäre auch beides gemeinsam als nicht nur kühn, sondern unwahrscheinlich abzutun.

⁶⁴ Vgl. Hengel, Der vorchristliche Paulus, 225–232. So ist denn auch der Pharisäer Paulus in Jerusalem zu verorten (vgl. Niebuhr, Verfolger der christlichen Gemeinde, 75f.).

⁶⁵ Siehe Abschnitt 2.1.2 auf Seite 62.

überwiegend heidenchristliche Zusammensetzung der Gemeinde darauf hin, dass nach dem – eventuell drei Sabbate andauernden – Engagement der Missionare in der Synagoge die Missionsbemühungen außerhalb dieser weitergingen. Die Verfolgung und Vertreibung durch Juden markiert aber den Schlusspunkt des Aufenthalts in Thessaloniki.⁶⁶ Es liegt daher nahe, den Anlass für die Verfolgung nicht in der Synagoge, näherhin den dort möglicherweise stattfindenden inhaltlich-theologischen Kontroversen um Jesus Christus, Tora, Israel und die Völker zu suchen, sondern erst später.⁶⁷

Den entscheidenden Hinweis liefert vielleicht wieder die Darstellung der Apg anhand der Verknüpfung von jüdischem Eifer und der Gewinnung Gottesfürchtiger und vornehmer Frauen. Beides könnte in einem kausalen Verhältnis stehen, die jüdische Opposition also daher rühren, dass sich Personen aus dem synagogalen Umfeld von dort ab- und der Gruppe der Christusgläubigen zuwenden. Diese Begründung wird desto einleuchtender, je mehr finanzielle und soziale Ressourcen man den Gottesfürchtigen und vornehmen Frauen zugesteht, da der Verlust dieser Ressourcen für die Synagoge gleichsam umso schmerzlicher wird.⁶⁸

Diese Begründung ist um drei wichtige Anmerkungen zu ergänzen. Erstens ist sie nicht abhängig davon, dass sich Paulus und sein Team tatsächlich nach genau drei Sabbaten von der Synagoge abwandten. Auch wenn sich die Gemeinde schrittweise abseits der Synagoge zu konstituieren begann, könnte Paulus natürlich weiterhin die Synagoge aufgesucht und Menschen dort zu

⁶⁶ Erneut bietet der Blick auf die Erstmission des Paulus in Korinth hierfür eine Parallele. Auch dort kommt es erst nach einer gewissen Zeit zur jüdischen Empörung und Anklage vor Gallio; auch dort ist der Vorfall gegen Ende des Aufenthalts von Paulus anzusetzen (Apg 18,12–18; siehe auch Abschnitt 2.1.2 auf Seite 62).

⁶⁷ Anders Still, der ausführlich Gründe für eine inhaltliche Konfliktursache eruiert, dabei auf Quellen zu Apostaten in der jüdischen Diaspora sowie die paulinische Vita zurückgreift und schlussfolgert, »that it was a combination of Paul's own laxity in association with Gentiles (e.g. at the table) and his law-free instruction of Gentile converts who he claimed to be children of Abraham (e.g. regarding circumcision) that engendered zealous resistance from his fellow Jews.« (Still, Conflict, 150–190, Zitat 190). Zur Parallelsierung der paulinischen Motive für seine Verfolgung der Christusgläubigen mit möglichen anderen außerhalb Jerusalems wurde bereits kritisch Position bezogen. Gleichfalls ist es hypothetisch, Analogien von einer in sich völlig vielfältigen jüdischen Diaspora zur jüdischen Gemeinde in Thessaloniki herzustellen – vielleicht unnötig hypothetisch, wenn doch in der Apg ein plausibler Grund genannt ist.

⁶⁸ Vgl. auch hierfür Still, Conflict, 68–70, dessen Zwischenfazit an dieser Stelle Rätsel aufgibt: »While Jewish jealousy or zeal incited by Paul's missionary activity among synagogue adherents only partially explains Paul's conflict with Thessalonian Jews, it may well have been a primary reason that Paul encountered Jewish opposition in Thessalonica (and elsewhere).« (70f.). Eine Trennung von (Gründen für) »conflict« und »opposition« erscheint kaum nachvollziehbar.

überzeugen versucht haben. Der den Konflikt auslösende Punkt wäre aber so oder so dann erreicht, wenn sich in der Synagoge die Wahrnehmung einstellt, Paulus werbe Mitglieder und Sympathisanten ab – dazu kann, muss aber Paulus nicht (mehr) selbst direkt in der Synagoge aktiv gewesen sein. Zweitens ist vor dem Hintergrund der Überlegungen zur Anzahl der Gottesfürchtigen in der Gemeinde⁶⁹ zu präzisieren, dass als Konfliktauslöser streng genommen bereits eine, sicher aber nur sehr wenige Personen ausgereicht haben. Es bedarf keiner Massen an Gottesfürchtigen oder vornehmen Frauen, die sich der paulinischen Gemeinde anschließen, um eine jüdische Opposition gegen die Missionare hervorzurufen. Und drittens bedeutet ein jüdisches Vorgehen gegen Paulus und sein Team nicht, dass *alle* ortsansässigen Juden bzw. die *gesamte* Synagoge geschlossen opponiert hätten. Die absolute wie relative Größe dieser jüdischen Gruppe bleibt offen und jegliche Pauschalurteile verbieten sich.⁷⁰

5.2.5 Konfliktverhalten und -entwicklung

Obwohl einiges im trüben Bereich des lediglich Möglichen geblieben ist, kann an dieser Stelle ein summierender Blick auf die Konfliktsituation der Missionare geworfen werden. Dies verdankt sich maßgeblich der lukianischen Schilderung, ohne die sich die eher vagen Texthinweise aus dem 1Thess kaum konkretisieren ließen. Je mehr historischer Gehalt aber für Apg 17,1–10 angenommen werden kann, desto besser ergänzen sich die beiden vorliegenden Quellen – und desto klarer wird das Konfliktfeld Juden vs. Missionare.

Paulus und Silvanus traten, während Timotheus im Hintergrund blieb, nach ihrer Ankunft in der Stadt in der dortigen Synagoge auf und verkündigten ihre Botschaft von Jesus Christus. Die Resonanz darauf hielt sich in Grenzen, sodass die Missionsbemühungen (auch) abseits des synagogalen Umfelds weitergeführt wurden. Dort mit größerem Erfolg: Es bildete sich eine Gemeinde aus Menschen, die zuvor weitgehend keinen Bezug zur Synagoge hatten. Die Frage, ob es – z. B. nach den lukianischen drei Sabbaten – zu einem harten Bruch zwischen der Mission in und abseits der Synagoge kam, liegt in jenem trüben Bereich des Möglichen, aber nicht näher Plausibilisierbaren. Paulus könnte parallel weiter die Synagoge besucht haben. Der genaue diesbezügliche Fortgang des Missionsaufenthalts ist unbekannt. Deutlich wird es erst wieder an seinem Ende. Die Missionare gewinnen mindestens eine Person,

⁶⁹ Siehe Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 80.

⁷⁰ Entgegen der pauschalisierenden Sprache der Apg (ζηλωσάντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι) werden im Rahmen dieser Arbeit daher Formulierungen wie »Juden« (undeterminiert statt »die Juden«) oder »die Untergruppe der eifernden Juden«, die dann bewusst nur diese Teilgruppe herausgreifen, verwendet.

vielleicht eher einige wenige Personen aus dem Kreis der Gottesfürchtigen und vornehmen Frauen für die christliche Gemeinde und lösen sie – samt eventueller finanzieller Zuwendungen – damit aus dem Kreis der Synagoge. Genau der Zeitpunkt, an dem das innerhalb der Synagoge realisiert wird und eine Reaktion hervorruft, ist der Moment, der in Apg 17,5 mit *ζηλώσαντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι* festgehalten ist und an dem der Konflikt ausbricht. Die Frage, ob der Konflikt genau hier entsteht und sogleich eskaliert oder ob es eine schrittweise Entwicklung gab, möglicherweise mit dem Versuch klärender Gespräche, Versuchen der Rückgewinnung der abgewanderten Personen seitens der Synagoge und anderen Maßnahmen, bleibt gleichfalls im Dunkeln. Erkennbar ist nur, dass es zur Eskalation in Form von gewaltsamer Verfolgung der Missionare kommt, die deren abrupte Flucht aus der Stadt zur Folge hat.⁷¹ Eine Verfolgung der in der Stadt verbleibenden Gemeinde durch Juden ist dagegen nicht greifbar.⁷² Gleichwohl ist sie über alles im Bilde, spielt sich der Konflikt doch in Gestalt der verfolgten Missionare gewissermaßen in ihrer Mitte ab.

Mit der Flucht der Missionare ist der Konflikt allerdings nicht vorbei. Besitzt auch die lukanische Schilderung der nächsten Missionsstation, Beröa, einen historischen Kern, so spräche das für die Heftigkeit des Konflikts. Die Untergruppe der eifernden Juden hätten sich dann nicht damit begnügt, die Missionare nur aus Thessaloniki zu entfernen, sondern hätten sie weiter verfolgt und ihre Mission behindert.

Dieser Konflikterzählung der Apg korrespondiert der 1Thess in dreifacher Hinsicht: Er bestätigt im schmerzlichen Zustand des Verwaist-/Beraubtseins die erzwungene, vorzeitige Flucht der Missionare aus Thessaloniki. Er reflektiert in Form der heftigen Polemik gegen Juden deren heftige Reaktion gegenüber den Missionaren. Und er bestätigt in Form der Unmöglichkeit einer Rückkehr von Paulus oder Silvanus nach Thessaloniki, dass der Konflikt keineswegs mit deren Flucht beigelegt ist. Das zeigt sich möglicherweise auch in Beröa, sicher aber im 1Thess selbst, der sich an der Trennung als der zentralen Konfliktfolge abarbeitet. Auf Basis dieser Rekonstruktion des Konflikts kann seine rhetorische Bearbeitung durch Paulus näher in den Blick genommen werden.

⁷¹ So z. B. auch Donfried, *Paul and Judaism*, 350 (ohne dabei die Konfliktebenen Missionare contra Juden einerseits und Gemeinde contra Stadtbevölkerung andererseits zu unterscheiden).

⁷² Siehe Abschnitt 5.2.2 auf Seite 196.

5.3 Argumentation

Im Umgang mit dem Konflikt steht Paulus vor der Herausforderung, zwei gegensätzliche Anliegen zu vereinen. Auf der einen Seite gilt es, einem Konfliktgegner bzw. -gegenstand, mit dem das Gros der Gemeinde wenig bis nichts zu tun hat, aus ebendiesem Grund nicht zu viel Raum zu geben. Redet Paulus zu lange über seine Probleme, Gegner und Bedrängnisse, könnte die Gemeinde gegebenenfalls das Interesse verlieren, ihr wäre aber in jedem Fall nicht geholfen. Gleichzeitig ist die Gemeinde vom Resultat des Konflikts direkt und auf existenzgefährdende Weise betroffen, sodass Paulus hier aktiv werden muss. Dieser Herausforderung begegnet Paulus mit einer Kombination aus funktionalem Detailschweigen und pointierter Polemik.

5.3.1 Schweigen – für die Gemeinschaft

Wie die Rekonstruktion der Konfliktsituation gezeigt hat, bleiben diejenigen Stellen im 1Thess, in denen Bedrängnis und Leid (auch) der Missionare zur Sprache kommen, mangels Details erklärungsbedürftig bzw. oft auch trotz schlüssiger Erklärungsansätze in ihrer ganzen Dimension uneindeutig.⁷³ Das gilt besonders für ταῖς θλίψεσιν ταύταις und θλίβεσθαι in 1Thess 3,3f., auch für die »große Bedrängnis«, die die Gemeinde nachahmend mit den Missionaren teilt (1,6). Das Leiden in 2,2 ist zwar örtlich an Philippi gebunden, aber auch dort gibt es keine darüber hinausreichende Konkretion. Einzig die Not in 3,7 ist hinreichend deutlich in Verbindung mit dem Trennungszustand zu konkretisieren und wird durch Timotheus' Rückkehr gelindert – aber überwunden ist sie dadurch nicht. Denn die bedrängende Unsicherheit mag ein vorläufiges Ende gefunden haben, die bestehende Trennung aber belastet weiter, wie in 3,10 deutlich wird: νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον. Im Fall der Bedrängnis in 3,7 gelingt folglich die Rekonstruktion gut, zeigt aber gleichzeitig, dass die Bedrängnis andauert. In den anderen Fällen schwingt immer ein unbestimmtes Moment mit.⁷⁴ Juden werden als Konfliktpartei an den aufgeführten Stellen nie genannt.

Was bei der Suche nach einer genauen inhaltlichen Füllung der Bedrängnisse hinderlich ist,⁷⁵ erweist sich aber mit Blick auf deren rhetorische Funktion

⁷³ Vgl. Still, Conflict, 150.

⁷⁴ Siehe Abschnitt 3.1.1 auf Seite 95 sowie Abschnitt 5.2.3 auf Seite 198.

⁷⁵ Hinderlich aus Sicht der heutigen, exegetischen Perspektive. Zeitgenössisch können seitens der Adressaten die ihnen konkret bekannten Bedrängnisse eingetragen werden – ein unbestimmtes bzw. in diesem Kontext besser als flexibel zu bezeichnendes Moment bleibt gleichwohl bestehen.

als bewusst gewählt und gezielt eingesetzt. Denn unbenommen des vorhandenen Wissens der Thessalonicher auch im Bezug auf die missionarischen Leiden, wäre es auch argumentationsstrategisch unnötig – eventuell sogar kontraproduktiv –, diesen viel Raum zu geben, wenn damit keine den Thessalonichern in irgendeiner Weise helfende Aussage verbunden ist. Es ist gerade keine stabilisierende Wirkung für die Gemeinde zu erwarten, wenn Paulus schlicht sein eigenes Leid klagen würde. Folglich tut er es auch nicht und belässt es bei der Nennung von Bedrängnissen. Diese Unbestimmtheit bietet dann aber gerade den nötigen Raum für ein plurales Verständnis von Leid und Bedrängnis – und zwar nicht nur für ein vielfältiges Leiden der Missionare, sondern für eine Verschmelzung mit den Bedrängniserfahrungen der Gemeinde, sodass eine Leidensgemeinschaft entstehen kann.⁷⁶

Vergemeinschaftung als rhetorische Strategie im Umgang mit Bedrängnis kam bereits zur Sprache.⁷⁷ Diese Strategie wird mithilfe der missionarischen Bedrängnis weitergeführt. Erneut ist das Ziel, der Gemeinde glaubhaft zu vermitteln, dass sie trotz der Flucht der Missionare gerade nicht alleingelassen ist, sondern die Gemeinschaft weiterhin besteht. In diesem Fall eben in Form einer Leidensgemeinschaft, die in vielerlei Hinsicht auch die Missionare betrifft. Darüber hinaus kann als weitergehendes Ziel die Schaffung einer leidensbereiten Grundhaltung angenommen werden, die auch zukünftige Bedrängnisse antizipiert und damit ein Stück weit auffängt. Das lässt sich ebenfalls an μέλλομεν θλίβεσθαι 3,4 festmachen, sofern hier die Leidensbereitschaft inklusiv auf Missionare und Gemeinde sowie bereits Vergangenes und Zukünftiges bezogen ist.⁷⁸

Als argumentationsstrategisches Zwischenfazit ist hier festzuhalten: Durch ein bewusstes Schweigen in Bezug auf Details zu den erlittenen und antizipierten Bedrängniserfahrungen, d. h. deren bewusste situative Entkopplung, wird ein breiter Raum eröffnet, in den die Christusgläubigen die für sie jeweils bedrängende Erfahrung eintragen können. Das schafft Gemeinschaft in und sogar durch das Leiden. Gemeinschaft, die die Gemeindeglieder vor Ort in Thessaloniki mit den Missionaren in Korinth und den anderen Christusgläubigen in Makedonien und Achaia verbindet. Gemeinschaft, die sogar für zukünftiges Leid wappnet.

⁷⁶ Vgl. Wick, Gesamtzusammenhang, 19f.

⁷⁷ Siehe Abschnitt 3.3.2.1 auf Seite 124.

⁷⁸ Vgl. Abschnitt 3.1.1 auf Seite 95.

5.3.2 Polemik – nicht nur gegen Juden

5.3.2.1 Einordnung und Inhalt der Vorwürfe

So verschwiegen sich Paulus hinsichtlich von Konfliktdetails zeigt, so deutlich, ja ausfallend wird er in 1Thess 2,15f. gegen Juden als Konfliktgegner. Die bereits getroffenen Behauptungen, die Juden seien hier nicht nur Referenzobjekt, sondern als jüdische Opponenten gegen die Missionare auch ganz konkret in Thessaloniki zu verorten, bedarf angesichts der Syntax besagter Stelle einer Erklärung. Denn syntaktisch sind sämtliche ab V. 15 geäußerten Vorwürfe den am Ende von V. 14 genannten Ἰουδαῖοι zugeordnet⁷⁹ und diese Ἰουδαῖοι sind im Kontext der Stelle näherhin *judäische* Juden, die *judäische* Christusgläubige bedrängen. Mit Thessaloniki haben diese Juden also auf den ersten Blick nichts zu tun und werden von Paulus nur zwecks Parallelisierung herangezogen. Paulus will sagen bzw. zeigen: Wie ihr Christen in Thessaloniki unter euren Landsleuten leidet, so geht es auch den Christen in Judäa. Und die Polemik würde sich dann ausschließlich gegen die judäischen Bedränger richten.

Dass es mit dieser formalen Argumentationslinie nicht getan ist, legt die Kommunikationssituation des 1Thess mehr als nahe und beweisen die Inhalte der Vorwürfe. Zunächst wäre die Sinnhaftigkeit der V. 15f. innerhalb des 1Thess nicht ersichtlich, wenn sie mit der Situation in Thessaloniki nichts zu tun hätten. Paulus hätte dann einfach hinter V. 14 einen Punkt setzen und mit V. 17 fortfahren können – und hätte nicht weniger gesagt. Aber er schreibt auch die Polemik dazwischen. Er schreibt sie bewusst an die bedrängten Thessalonicher. Und er tut das, weil er diesen seinen Adressaten damit etwas sagen will, was ihnen in ihrer bedrängten Situation hilft. Unter diesen briefpragmatischen, situationsgebunden Verdacht ist mit dem ganzen 1Thess auch die Polemik gegen Juden zu stellen. Und das bedeutet: Sie ist keine bloße Referenz an weit entfernte Geschehnisse in Judäa, sondern auf Thessaloniki bezogen.

Das zeigen deutlich auch die einzelnen inhaltlichen Vorwürfe, die in ihrem breiten Spektrum keine enge Deutung auf lediglich Juden in Judäa zulassen. Die Vorwürfe lauten:

⁷⁹ Formal-theoretisch möglich wären auch die weiter vorne im Satz genannten συμφυλέται und die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ in Judäa (alle drei Möglichkeiten sind als Formen Genitive im Plural, ebenso die attributiven Partizipien, die die Vorwürfe enthalten). Wegen der größeren Entfernung zum Bezugswort und damit dem großen Spielraum für Missverständnisse sind beide Varianten allerdings aus formal-logischen Gründen eher unwahrscheinlich, die Gemeinden Gottes in Judäa aus inhaltlichen Gründen aber ganz ausgeschlossen, da die Vorwürfe hier absolut keinen Sinn ergäben.

τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν
καὶ τοὺς προφήτας
καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων
καὶ θεῶ μὴ ἀρεσκόντων
καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων,
κωλύόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλήσαι ἵνα σωθῶσιν,
εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἀμαρτίας πάντοτε.
ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.

Grob unterscheiden, ohne damit eine entsprechende Systematik bei Paulus zu unterstellen, lassen sich der Bereich der Tötung und Verfolgung des Herrn sowie der Propheten,⁸⁰ der Bereich Gottlosigkeit und Menschenfeindlichkeit, der Vorwurf der Behinderung der Missionare um Paulus bei der Heidenmission sowie die Feststellung des gefüllten Sündenmaßes mit Gerichtsankündigung.⁸¹ Die beiden erstgenannten Bereiche sind stark generalisierend formuliert und reproduzieren antijüdische Vorwürfe aus innerjüdischer sowie paganer Perspektive.⁸² In jüdischen Schriften ist die Tötung von Propheten breit bezeugt,⁸³ und auch »mildere« Formen wie Verachtung, Hass und Gefangennahme gehören zum Standardrepertoire der Reaktionen auf prophetische (Unheils-)Botschaften.⁸⁴ Von paganer Seite werden Juden wiederholt Gottlosigkeit und Menschenhass vorgeworfen,⁸⁵ weil sie nicht an den römischen Kulte partizipieren und sich so notwendigerweise vom gesellschaftlichen Leben absondern – aus griechisch-römischer Perspektive gilt das als gottlos

⁸⁰ Die Zuordnung von καὶ τοὺς προφήτας zu ἀποκτεινάντων oder ἐκδιωξάντων grammatisch nicht eindeutig und auch traditionsgeschichtlich lassen sich sowohl die Variante Tötung als auch Verfolgung plausibilisieren. Ohne stichhaltige Gründe für eine definitive Abgrenzung in eine Richtung dürfen die Propheten daher als Apokoinu mit doppeltem Bezugswort mittig stehenbleiben.

⁸¹ Gegen Sängler, Blick auf Israel, 475 ist in den V. 15.16a keine Struktur zweier paralleler Reihen mit je drei Vorwürfen und einem »klimaktische[n] Gefälle« zu erkennen. Wie noch ausgeführt wird, kommt es v. a. darauf an, von der abschließenden Gerichtsaussage die Brücke zurück auch zu den Bedrängern der Thessalonicher zu schlagen; außerdem bedingen die Inhalte und die Anordnung der Vorwürfe die Möglichkeit, von jüdischen Juden über eine allgemeine Weitung schließlich auf Thessaloniki zu fokussieren. Darüber hinaus wirkt die Zusammenstellung der Vorwürfe mehr wie ein wildes Konglomerat aus allgemeinen und persönlichen Anfeindungen ohne starke Strukturierung.

⁸² Vgl. Wick, Gesamtzusammenhang, 9.21.

⁸³ Siehe z. B. Jer 26,20–23 (Uria), 2Chr 24,20f. (Secharja), VitProph 1,1 (Jesaja), VitProph 2,1 (Jeremia), VitProph 3,2 (Ezechiel), VitProph 6,1 (Micha) sowie generalisierend formuliert z. B. Jer 2,30 und Neh 9,26.

⁸⁴ 2Chr 36,15f. (wiederum Jeremia) sowie allgemein z. B. Jer 37,15f. und Jub 1,12 (dort inklusive Tötung).

⁸⁵ Tacitus, Hist 5,5,1–3; Diodor 34,1,1–4; auch Josephus, Ap 2,147f., der die Vorwürfe benennt, bevor er sich mit ihnen auseinandersetzt. Ferner Juvenal, Sat 14,100–104; Quintilian, Inst 3,7,21.

und menschenfeindlich.⁸⁶ Es liegt nahe, dass Paulus in 1Thess 2,15 neben den jüdischen in seinen eigenen Worten auch genau diese paganen Vorwürfe aufgreift.⁸⁷ Damit sind judäische Juden aus diesen Anschuldigungen zwar sicher nicht zu exkludieren, es wäre aber ungewöhnlich, wenn tatsächlich nur sie gemeint wären. Die sonstigen Belege für diese Art der Judenpolemik zumindest implizieren, dass hier Juden generell angegangen werden, nicht nur eine lokale Gruppe. Die Feststellung des vollen Sündenmaßes und der Verurteilung im kommenden Zorngericht kann sich darüber hinaus sogar nicht nur auf Juden oder jüdische Gruppen, sondern prinzipiell auf beliebige Menschen bzw. Menschengruppen beziehen. Sie ist jedenfalls per se nicht mit judäischen Juden verknüpft. Und schließlich ist der Vorwurf der Missionsbehinderung unter den Heiden im Fall von judäischen Juden schlicht unpassend. In Judäa gibt es keine Heidenmission.⁸⁸ Und selbst wenn es sie gäbe, würde Paulus sie dort nicht betreiben.

Zusammengenommen ergibt sich ein sehr ausladender und bunter polemischer Strauß, der sich weder auf judäische Juden allein noch überhaupt auf eine klar abgrenzbare Personengruppe als Adressatin beziehen lässt.⁸⁹ Und insofern spricht auch an dieser Stelle nichts dagegen, die Polemik im Lichte der Situation der Christusgläubigen in Thessaloniki auszuwerten.

5.3.2.2 Ebene I: Polemik gegen Juden

Die erste und naheliegendste Dimension der Polemik ist, sie als gegen die thessalonischen Juden gerichtet zu verstehen. Die rekonstruierte Situation gibt dazu aus paulinischer Perspektive allen Anlass: Erst bedrängt, dann vertrieben und ohne Aussicht auf eine baldige Möglichkeit zur Rückkehr, reagiert Paulus mit beißender Polemik gegen die Verantwortlichen für seine Misere. Neben bekannten – und damit potentiell auch allgemein anschlussfähigen – Vorwürfen spiegelt v. a. der Vorwurf der Missionsbehinderung unter Heiden die konkrete Situation und Befindlichkeit des Paulus wider.⁹⁰

Mit Blick auf Paulus allein könnte diese Deutung so stehen bleiben. Mit Blick auf die Gemeinde ist sie unzureichend. Denn noch einmal: Ohne Bezug zur Gemeinde wäre die Polemik als persönliche Frustration des Paulus bzw.

⁸⁶ Vgl. Konradt, Paulus als Jude, 29f.; Malitz, Nero, 73f.

⁸⁷ Vgl. Konradt, Paulus als Jude, 28–31; Wick, Gesamtzusammenhang, 9.21; Sängler, Blick auf Israel, 476.

⁸⁸ Vgl. Konradt, Paulus als Jude, 31.

⁸⁹ Für einen kurzen Überblick über die Diskussion um die inhaltliche Füllung der als Ἰουδαῖοι bezeichneten Personen siehe Luckensmeyer, Eschatology, 140–143.

⁹⁰ Vgl. Still, Conflict, 132f.; Konradt, Paulus als Jude, 32 mit Anm. 26.

des Missionsteams in einem Brief an die Gemeinde fehl am Platz. Und da es sich eben um einen Brief und kein face-to-face geführtes Streitgespräch, keine Gerichtsverhandlung o. ä. handelt, wo es in der umgangssprachlichen Hitze des Gefechts bisweilen zu hitzigen, unreflektierten Anschuldigungen kommt, wird man Paulus im Briefkontext wohl ein diesem Kontext entsprechendes Reflektionsniveau unterstellen dürfen. Und das bedeutet: Paulus hat und behält auch in 1Thess 2,15f. die Gemeinde im Blick. Die Textstelle daher nur auf Paulus zu beziehen, ihm womöglich sogar einen spontanen Wutausbruch zu unterstellen, ist unzutreffend,⁹¹ weil aus briefpragmatischer Sicht unwahrscheinlich.

Nun ist es aber zumindest so, dass die Gemeinde um den Konflikt zwischen Juden und Missionaren weiß. Das Faktum der Flucht ist sogar mehr als nur bekannt, es ist in Form der anhaltenden Trennung für die Gemeinde schmerzlich spürbar. Und auch die Fluchtursache wird sich sehr schnell herumgesprochen haben. Insofern ist die briefliche Polemik immerhin für die Gemeinde nachvollziehbar und es liegt nahe, dass die Briefadressaten angesichts des Konflikts in ihrer Stadt beim Hören des Briefes für »die Juden« gedanklich »die Juden *bei uns*« eingetragen haben. Diesen Gedankengang unterstützt die Anordnung der Vorwürfe. Zweimal folgt auf allgemein gehaltene Anschuldigungen der konkrete Blick auf das Wirken der Missionare.⁹² Durch das erste Element, die allgemeinen Vorwürfe, wird eine Weitung weg von dem durch die Syntax vorgegebenen Fokus auf Judäa allein erreicht, durch das zweite eine Engführung auf Thessaloniki hin. Die Stadt selbst wird zwar nicht genannt, aber die zweifache Nennung von ἡμᾶς (V. 15f.) konkretisiert die Vorwürfe gegen Juden explizit anhand des Wirkens der Missionare. Es ist nur naheliegend, dass die Thessalonicher hier die Referenz zu ihrem eigenen städtischen Kontext herstellen, wo genau eine solche Missionsbehinderung stattgefunden hat, als Juden die Missionare zur Flucht zwangen. Und insofern die Gemeinde auch unter der daraus resultierenden Trennung als Konfliktresultat leidet, leidet sie zumindest mittelbar auch unter den Juden als den Verantwortlichen für den Konflikt bzw. die Flucht. Die paulinische Polemik ist daher in der Gemeinde nicht nur versteh- und nachvollziehbar, sondern auch anschlussfähig.

⁹¹ Mit Morris, Thessalonians, 38 (»not an outburst of temper«); Wick, Gesamtzusammenhang, 21 und gegen Holtz, Thessalonicher, 112 (»zornige[r] Affekt des Paulus«).

⁹² Auf den Vorwurf der Tötung des Herrn (und der Propheten) (allgemein) folgt der Vorwurf der Verfolgung der Missionare (spezifisch); auf den Vorwurf, Gott nicht zu gefallen und gegenüber Menschen feindlich eingestellt zu sein (allgemein), folgt der Vorwurf der Missionsbehinderung (spezifisch).

Auf der funktionalen Ebene der Polemik ist – wie bei jeder Polemik – auf den buchstäblichen Aspekt der verbalen Kriegsführung zu verweisen,⁹³ in diesem Fall gegen Juden als Feinde. Natürlich ließe sich auch schlicht auf eine Funktion wie Klärung der Verhältnisse verweisen, bei der es näherhin darum ginge, der Gemeinde noch einmal deutlich vor Augen zu stellen, wie es zur Flucht kam, warum diese Situation der Trennung andauert und wer dafür verantwortlich ist. Dass dies aber (weil bekannt) gerade nicht klar geschrieben wird und dass hier gerade kein nüchtern-erklärender Tonfall gewählt wird (sondern eben Polemik), deutet auf eine bewusst konflikttreibende Funktion des Abschnitts hin. Juden werden als Feindbild hingestellt. Und da dies innerhalb der Kommunikation zwischen Paulus und der Gemeinde geschieht, versucht Paulus hier Juden als gemeinsames Feindbild hinzustellen, sodass einmal mehr der rhetorische Bereich der Gemeinschaft tangiert ist. Gemeinschaft mit den in V. 14 aufgerufenen Christusgläubigen in Judäa bzw. davon abstrahiert bedrängten Christusgläubigen insgesamt. Gemeinschaft in der Überzeugung, dass Juden das Zusammensein von Missionaren und Gemeinde beendet haben und weiterhin verhindern, sowie, dass das Zorngericht Gottes für diese feindlichen Juden daher beschlossene Sache ist.⁹⁴ Mit diesem Deutungsvorschlag der Situation weist Paulus zugleich jegliche Verantwortung für den Trennungszustand von sich.⁹⁵

Exkurs: Zum Umgang mit paulinischer (Juden-)Polemik

Dass Paulus Polemik als rhetorisches Mittel beherrscht und einsetzt, zeigen neben 1Thess 2,15f. auch Passagen aus dem Gal und dem 2Kor. Lampe hat dies anhand von 2Kor 10–13 bzw. dem Umgang des Paulus mit der Infragestellung seines Apostolats gezeigt und Paulus in seinen zeitgenössischen Kontext eingeordnet.⁹⁶ Auch die allgemein gehaltenen polemischen Statements im 1Thess sind wie gesehen keineswegs genuin paulinisch, sondern ein Rückgriff auf bekannte, verbreitete Vorwürfe. Paulus zeigt sich hier als für sein Anliegen kämpfender Apostel, der dazu alle Register zieht und sich dabei zugleich ganz im Kontext seiner Zeit bewegt. Polemik bzw. das Arbeiten mit Feindbildern ist dabei ein bewährtes Mittel. Das leuchtet auch insofern ein, als dieses Mittel

⁹³ Für einen instruktiven Eindruck, dass bzw. wie Paulus Polemik einzusetzen weiß, vgl. Becker, *Template*; Becker, *Krieg der Worte*.

⁹⁴ Zur Gemeinschaftsrhetorik im 1Thess insgesamt siehe Kapitel 9 auf Seite 297.

⁹⁵ Damit werden auch die folgenden Sätze inhaltlich vorbereitet, in denen Paulus die Trennung und seine wiederholten Rückkehrversuche beklagt bzw. seinen aufrichtigen Willen zur Rückkehr bekundet.

⁹⁶ Vgl. Lampe, *Verrohte Sprache*, 49–52.

heute genauso wie zu Paulus' Zeiten Anwendung findet – man denke nur an Geflüchtete, Ausländer allgemein oder eben Jüdinnen und Juden, die heute als Feindbilder herhalten müssen; man denke nur an Hassrede in »sozialen« Netzwerken, deren Wirksamkeit in Form von gewaltsamen Übergriffen immer wieder auf traurige Weise bestätigt wird.⁹⁷

Paulus in diesem Kontext zu sehen mag herausfordernd sein. Mit Blick auf 1Thess 2,15f. schreibt Hoppe, dass »diese Sätze nur mit einer gewissen Beklemmung«⁹⁸ gelesen werden können, während Klauck konstatiert: »Aber uns wäre es trotz allem entschieden lieber, Paulus hätte diese Sätze nicht geschrieben, an diesem Urteil führt kein Weg vorbei.«⁹⁹

Diese und ähnliche Reaktionen und Voten sind verständlich und ganz und gar anschlussfähig, sofern sie eine Haltung postulieren, die auch im Konfliktfall auf sachliches Streiten statt auf verallgemeinernde Diffamierung setzt. Und wenn es um die Auseinandersetzung mit Jüdinnen und Juden gerade aus deutscher Perspektive geht, müssen vor dem Hintergrund der Shoa die paulinischen Äußerungen geradezu Widerwillen und Distanz hervorrufen – eben weil wir uns in einem veränderten Kontext bewegen und aus diesem heraus lesen und interpretieren. Wenn die Reaktionen und Voten aber v. a. dadurch hervorgerufen werden, dass *Paulus* verallgemeinernd diffamiert statt sachlich zu streiten, also weniger eine grundsätzliche Haltung als der tadellose Charakter des Apostels postuliert wird, ist mit Johnson und Nasrallah vielleicht eine Kritik an einem allzu starken Fokus auf Paulus und zuungunsten der Berücksichtigung der Kontexte, in denen er agiert und streitet, angebracht.¹⁰⁰ Denn wie die Polemik im zeitgenössischen Kontext in Thessaloniki aufgenommen wurde, bleibt im Dunkeln: Vielleicht stieß sie schon in der thessalonischen Gemeinde auf Widerspruch. Vielleicht wurde Paulus korrigiert. Vielleicht hat er die harten Worte schon kurze Zeit später wieder bereut.

Was Paulus schreibt, darf, wie anderes Geschriebene, historisch eingeordnet, rhetorisch analysiert und ohne moralische Wertung in seiner Wirksamkeit gegebenenfalls entsprechend gewürdigt werden. Was Paulus schreibt, darf zugleich, wie anderes Geschriebene, kritisiert und aufs Schärfste zurückgewiesen werden. Es ist weder notwendig noch angeraten, Paulus als eine Art Heiligen zu verteidigen und in diesem Zuge 1Thess 2,15f. oder andere aus

⁹⁷ Vgl. Lampe, *Verrohte Sprache*, 47f. Ein konkretes Beispiel hierfür ist die Ermordung des Kasseler Politikers Walter Lübcke am 1. Juni 2019 nach rechtsextremen Anfeindungen im Internet.

⁹⁸ Hoppe, *Erster Thessalonikerbrief*, 182.

⁹⁹ Klauck, *Briefliteratur*, 276.

¹⁰⁰ Vgl. Johnson-DeBaufre/Nasrallah, *Heroic Paul*, passim, bes. 173f.

heutiger Perspektive kritische Passagen in irgendeiner Form abzuschwächen, zu relativieren oder gar aus den Briefen zu exkludieren.¹⁰¹ Viel eher ist es angeraten, sogar notwendig, heute auf klare Distanz zu diesen Sätzen zu gehen, sie aber zugleich als paulinische Äußerung in der Konfliktsituation des 1Thess stehen zu lassen und in ihrer argumentativen Kraft zu würdigen, die deutlich über die Ebene der Judenpolemik hinausreicht.

5.3.2.3 Ebene II: Polemik gegen die Landsleute der Thessalonicher

Die zweite, deutlich weniger naheliegende Dimension der Polemik ist, sie neben jüdische auch auf pagane Bewohner Thessalonikis zu beziehen.¹⁰² Nämlich diejenigen als *συμφυλέται* bezeichneten, unter denen die Gemeinde vor Ort zu leiden hat.¹⁰³ Wenig naheliegend ist das wie gesehen aufgrund der Syntax und der Inhalte der Vorwürfe. Allenfalls das volle Sündenmaß und die Gerichtsankündigung können problemlos auch auf die *συμφυλέται* übertragen werden. Und von V. 14 her kann zumindest darauf verwiesen werden, dass der mimetischen Parallelisierung der thessalonischen Gemeinde mit den jüdischen Christusgläubigen auch eine (wie auch immer geartete) Parallelisierung der jeweiligen Bedränger entspricht. Näher ausgeführt wird das freilich nicht: Während auf Seiten der Bedrängten die Nachahmung als Leiden konkretisiert wird, äußert sich Paulus auf Seiten der Bedränger abseits der bloßen Nennung von *συμφυλέται* ausschließlich – dafür aber überaus polemisch – zu den Juden. Die Polemik auf Juden zu beziehen, ergibt mit Blick auf die historische Situation und aus brieffragmatischer Perspektive durchaus Sinn. Die parallele Struktur von V. 14 auch hinsichtlich der Bedränger in Kombination mit der vordergründig gar nicht mehr parallelen Weiterführung in V. 15f. legt dann aber die Frage nahe, ob Paulus mit Blick auf die *συμφυλέται* nicht sehr viel-sagend schweigt. Die Polemik gegen die *συμφυλέται* wäre als Dimension in diesem Fall *ganz bewusst* nicht naheliegend.

Mit der Gefahr, die harsche Kritik und verdammende Worte gegen die Bevölkerung Thessalonikis hätten bedeuten können, liegt für das beredte Schweigen des Paulus auch ein guter Grund vor. Da das Briefgeheimnis ein modernes Phä-

¹⁰¹ Für die Diskussion von Letztgenanntem, also Interpolationshypothesen zu 1Thess 2,13–16 sei beispielhaft auf Still, Conflict, 24–45 und Luckensmeyer, Eschatology, 161–167 verwiesen. Mangels stichhaltiger Gründe gegen die paulinische Autorschaft auch dieses Passus' bzw. im Lichte der hier vorgetragenen argumentationsstrategischen Deutung, die zeigt, wie genuin und stimmig die Stelle in den Gesamtbrief eingebettet ist (s. u.), ist keine weitere Thematisierung dieser Diskussion notwendig.

¹⁰² Vgl. Johanson, To All the Brethren, 97.

¹⁰³ Vgl. zu den *συμφυλέται* Abschnitt 3.3.1.1 auf Seite 107.

nomen ist,¹⁰⁴ kann Paulus nicht sicher sein, dass sein Brief tatsächlich nur von denen gelesen wird, für die er bestimmt ist. Und vor diesem Hintergrund wird er sich genau überlegen, was er schreibt. Polemik gegen Juden dürfte er dabei als in dieser Hinsicht risikoarm erachtet haben. Zu unwahrscheinlich wäre es, dass der Brief versehentlich in jüdischer Hand landet; noch unwahrscheinlicher, dass daraufhin eine Aktion gegen Paulus oder die Gemeinde erfolgt.¹⁰⁵ Polemik gegen die Thessalonicher insgesamt, gegen die politische *ἐκκλησία Θεσσαλονικέων* und damit die Stadt Thessaloniki als solche, steht auf einem anderen Blatt, da hier die Anzahl an fälschlichen Adressaten potentiell viel höher liegt und damit auch die Wahrscheinlichkeit einer Anzeige bei den städtischen Magistraten. Und selbst wenn Paulus das Risiko für seine Person und sein Team noch für vertretbar gehalten hätte – sie selbst waren ja nicht mehr vor Ort –, betrifft das Risiko v. a. seine Gemeinde als Briefempfängerin, die, mit problematischen Briefinhalten assoziiert, letztlich als eine Gruppe von Vaterlandsverrätern dastehen könnte.¹⁰⁶ Allein ein solcher Vorwurf hätte das Bestehen der Gemeinde zusätzlich zu allem anderen massiv gefährdet.

Die Kritik an den Landsleuten wird folglich gut versteckt. So gut, dass die Behauptung dieser Polemikdimension sich kaum über die genannten Indizien hinaus erhärten lässt. Zu ergänzen wäre allenfalls noch, dass sich die Satzstruktur von V. 14 und das Ende von V. 16 als *Inclusio* verstehen lassen: So wie die Bedränger parallel genannt werden, so trifft auch das Zorngericht beide gemeinsam. Und so umschließt der polemische Kreis nicht nur Juden, sondern auch die paganen Bedränger der Christusgläubigen, für die Juden auf der Textoberfläche Platzhalter sind.¹⁰⁷

Die Funktion bleibt dabei im Kern die gleiche wie bei der ersten Dimension der Polemik. Auch diese (paganen) Bedränger werden zum Feindbild, auch sie haben damit ihr Sündenmaß voll gemacht und werden die Konsequenzen dafür tragen müssen.¹⁰⁸ Dieser Herabsetzung nach außen korrespondiert wiederum die Stärkung nach innen, indem die Gemeinde in die Gemeinschaft von Feinden bedrängter Christen eingestellt wird und indem der Gemeinde zugesprochen

¹⁰⁴ Vgl. Standhartinger, Briefzensur, 269f.

¹⁰⁵ Vgl. Johanson, *To All the Brethren*, 97f.

¹⁰⁶ Eine andere Erklärung dafür, dass die Kritik an Juden »so unvergleichlich viel heftiger ist« als die an Heiden, bietet Wick, *Gesamtzusammenhang*, 23 mit dem Hinweis, »dass Paulus die Juden selber als Juden [...] kritisiert. Für ihn ist Kritik an den Juden Kritik nach innen, Kritik an den Heiden aber Kritik nach aussen. Dass Kritik nach innen heftiger ausfällt als nach aussen, wird wohl die Regel sein.«

¹⁰⁷ Vgl. Wick, *Gesamtzusammenhang*, 19–21; Sängler, *Blick auf Israel*, 477.

¹⁰⁸ Vgl. für die »Trostfunktion« der Gerichtsankündigung gegen die Bedränger Wick, *Gesamtzusammenhang*, 20, der allerdings nicht von einem eschatologischen, sondern einem »zeitlichen Gericht[]« ausgeht.

wird, trotz der Bedrängnisse auf dem richtigen Weg zu sein, weil sie – anders als die Bedränger – Rettung statt Zorn erwartet.

5.3.2.4 Ebene III: Polemik als Kontrastfolie

Die dritte und zentrale Dimension der Polemik ist diejenige, die weit über die Polemik hinausreicht. Weit ist dabei in einem doppelten Sinn zu verstehen: buchstäblich, indem von 1Thess 2,15f. aus weite Bögen in weitere Briefteile geschlagen werden, und übertragen, indem dadurch die vordergründige Funktion der Polemik als Worte *gegen* ein Außen um den Blick auf den inneren Nutzen *für* die Gemeinde erweitert wird.

Gleich mehrere Motive aus der Polemik finden sich auch an anderen Stellen im 1Thess. Dem Zorn(gericht), das in V. 16 mit der Aussage aufgerufen wird, dass das Urteil über jüdische (wie auch pagane) Bedränger der Gemeinde beschlossene Sache ist, stehen zwei weitere Nennungen von ὀργή zur Seite, die beide den umgekehrten Fokus auf die Rettung für die Gemeinde legen. In 1,10 schließt Paulus das Proömium mit der christologischen Qualifizierung, dass der Gottessohn Jesus derjenige ist, τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Das inklusive »wir« umfasst dabei Missionare, Gemeinde und die in den vorherigen Versen skizzierte große christliche Gemeinschaft ἐν παντὶ τόπῳ und wird qualifiziert durch die Rettung durch Jesus. Der Gegenbegriff zur Rettung ist das kommende Zorngericht, von dem die Glaubenden durch ihre Christuszugehörigkeit aber gerade nicht mehr betroffen sind. Diese Gegenüberstellung wiederholt Paulus noch einmal in 5,9: ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλ' εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Auch hier werden Zorn und Rettung antithetisch verwendet,¹⁰⁹ auch hier ist der Kyrios Jesus der Weg zur Rettung und auch hier werden die Glaubenden (ἡμᾶς bzw. ἡμῶν) auf Seiten der Rettung positioniert, nicht des Zorns. So deutlich in 2,16 die Zornesverheißung *gegen* Juden und thessalonische Landsleute gerichtet ist, so naheliegend ist auch der Bezug zu den weiteren ὀργή-Vorkommen mit der positiven Rettungsaussage *für* die bedrängten Christusgläubigen.¹¹⁰

¹⁰⁹ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 307–309; Holtz, Thessalonicher, 228f., die allerdings die περιποίησις unterschiedlich auslegen (»Erlangung« vs. »Besitz«).

¹¹⁰ Während Holtz, Thessalonicher, 228f. und expliziter Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 307 eine Verbindung von 1Thess 5,9 zu 1,10 ziehen, wird 2,16 interessanterweise nicht noch einmal aufgenommen. Holtz betont sogar, dass trotz erneuter Nennung der ὀργή in 5,9 niemand konkret im Blick sei, der »zum Gericht bestimmt [ist]. Die negative Aussage hat keine selbstständige Bedeutung, sie dient der akzentuierenden Hervorhebung des positiven Satzes: Ihr seid zum Heil bestimmt.« (228). Aber warum beide Dimensionen exklusiv gegeneinander ausspielen? So deutlich die Rettungsaussage an die Gemeinde ins

Dem Vorwurf, dass die Juden Gott nicht gefallen (θεῶ μὴ ἀρεσκόντων, 2,15), stehen die Aussage, dass das missionarische Handeln von Paulus und seinem Team zum Gefallen Gottes geschieht (ἀρέσκοντες [...] θεῶ, 2,4), und die Aufforderung an die Thessalonicher, entsprechend der Unterweisung der Missionare zu wandeln, »um Gott zu gefallen« (πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῶ, 4,1),¹¹¹ zur Seite. Auch darin geschieht eine Gegenüberstellung. Missionare und Gemeinde tun das bzw. sollen das tun, was Gott gefällt. Die (beispielhaft herangezogenen) Juden tun das nicht und gefallen Gott daher nicht. Vor dem Hintergrund dieser negativen Kontrastaussage wird die Handlungsaufforderung in 4,1 umso dringlicher herausgestellt: Wenn die Gemeinde nicht Gefahr laufen will, wie die Juden das Missfallen Gottes auf sich zu ziehen, muss sie unbedingt wie die Missionare (weiterhin) gemäß dem von den Missionaren verkündeten Gotteswillen wandeln. Hier zeigt sich auch beispielhaft, wie geschickt Paulus einen bekannten – und daher im paganen Umfeld unmittelbar anschlussfähigen – Topos jüdischer Kritik, Gottlosigkeit, verwendet und ihn gleichzeitig hochfunktional in eine spezifische, neue Situation einzubinden versteht. Der an sich plakative Vorwurf wird so anhand der Kontrastfolie eines gottgefälligen Lebenswandels erklärt – und damit tendenziell noch anschlussfähiger gemacht.

Zu 1Thess 2,4 besteht noch eine weitere Parallele in Form des Lemmas λαλέω, was hier nicht als lallendes, sondern als öffentliches, belehrendes Reden zu verstehen ist.¹¹² Die Missionare, so Paulus, tun genau dies und erfüllen damit ihren Auftrag von Gott, der ihnen das Evangelium anvertraut hat (καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν, 2,4). Die mit Polemik bedachten Juden wiederum behindern sie dabei (κωλύόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλήσαι ἵνα σωθῶσιν, 2,16) und werden damit erneut als Kontrahenten Gottes dargestellt, sodass der zuvor genannte Vorwurf, Gott nicht zu gefallen, hier noch einmal konkretisiert wird.¹¹³ Kontrastiert wird so

Zentrum gestellt wird, so wenig muss dafür auf die korrespondierende Gerichtsaussage gegen die sehr realen äußeren Bedränger der Gemeinde verzichtet werden.

¹¹¹ Das καὶ ist an dieser Stelle nicht beordnend, sondern konsekutiv bzw. final zu verstehen (vgl. Holtz, Thessalonicher, 153 mit Anm. 22; Blass-Debrunner, § 442,2.3).

¹¹² Vgl. Sängler, Blick auf Israel, 475 Anm. 57; Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v.

¹¹³ Obwohl auch als einzelnes Lemma beachtenswert, muss eine Form von λαλέω allein zugegebenermaßen noch keinen intratextuellen Bezug herstellen. Für die Verbindung spricht aber zusätzlich, dass beide Vorkommen im Brief tatsächlich in relativ dichter Folge stehen und dass sich auch in 2,4 sinngemäß ergänzen lässt: ... οὕτως λαλοῦμεν τοῖς ἔθνεσιν. In diesem Fall läge mit der Mission unter Heiden ein deutliches Motiv vor. (Und dann ließe sich die Stelle obendrein als zusätzlicher Beleg für eine heidenchristliche Gemeinde auswerten; siehe Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 79.)

mittels Juden das gottgemäße und gottgefällige Handeln der Missionare, das wie gesehen eine essentielle Dimension für die Stabilität der Gemeinde hat.¹¹⁴

Mittels der gezeigten Querverweise erweist sich die Polemik in 1Thess 2,15f. als fest und sehr durchdacht im Brief verankert. Es bleibt keinesfalls bei stumpfer Polemik, sondern mittels Polemik werden viele Bezüge zur Gemeinde und den Missionaren hergestellt: zu Überzeugungen und Handlungen, zu Ansprüchen und zu eschatologischen Perspektiven. Der Zielpunkt ist dabei die junge Gemeinde – lediglich als Kontrastfolie, von der sie positiv abgehoben wird, fungieren dagegen die negativ gezeichneten Juden. In dieser kontrastierenden Hinsicht kommt es also nicht auf Juden oder die Vorwürfe im einzelnen an; sie sind potentiell austauschbar, solange der positive Entwurf der christlichen Gemeinde sich mittels Gegenüberstellung zeichnen lässt. Hier ist funktional ganz die positiv bestärkend-verpflichtende Seite im Blick.

Die vielfältige Verankerung der Polemik im Gesamtbrief sowie ihre Funktionalisierung machen schließlich auch deutlich, dass in 1Thess 2,15f. kein (spontaner oder wie auch immer anders gearteter) paulinischer Ausrutscher, kein Versehen, keine überschäumende Wut und auch kein Fremdkörper im Brief vorliegen.

Gut verankert im Brief ist die Polemik aber auch deshalb, weil sie vom Konflikt zwischen den Missionaren und (zumindest einigen) ortsansässigen Juden zeugt. Dass es Paulus schafft, sogar in und durch die harte Polemik die Gemeinde zu ermutigen, ist anzuerkennen, darf aber nicht über die Konflikte hinwegtäuschen. Die Polemik hat und behält auch ihre polemische Seite nach außen. Sie richtet sich gegen Juden, näherhin die thessalonischen Juden als Opponenten der Missionare, und inkludiert auch die Thessalonicher, die für die Bedrängnis der Gemeinde verantwortlich sind. In diesen Hinsichten besteht zwischen Polemik und der Situation der bedrängten, von Paulus getrennten Gemeinde ein direkter Zusammenhang. Die jüdischen wie paganen Bedränger der Gemeinde werden – im wahrsten Wortsinne polemisch – zu Feindbildern gemacht. Das soll eine bestärkende und einende Wirkung auf die Christusgläubigen haben. Die Polemik, und ganz explizit auch die antijüdische Polemik, ist daher nicht zu nivellieren, ebensowenig aber auch aus dem Brief heraus zu verabsolutieren. Die harten Invektiven, die (nicht nur aus heutiger Sicht) moralisch hochproblematisch sind, bleiben neben einer vielschichtigen, durchdachten und genau auf die Gemeinde zugeschnittenen Rhetorik stehen, die die Polemik »nur« als Kontrastfolie benötigt.

¹¹⁴ Siehe Abschnitt 2.1.1.4 auf Seite 59.

Die argumentative Bearbeitung des Konflikts zwischen Missionaren und Juden reicht deutlich über den Konflikt hinaus. Die Auseinandersetzung der Thessalonicher mit ihren Landsleuten findet sich in der paulinischen Argumentation ebenso wieder wie das Grundanliegen des 1Thess, die junge, bedrängte Gemeinde zu stärken bzw. letztlich schlicht zu erhalten. Zugleich zeugt die prominente Rolle, die gerade Juden in der Argumentation zukommt, von deren Status als relevanten Konfliktakteuren und damit vom Konflikt selbst. Dieser Konflikt zwischen Juden und Missionaren vermag alle eingangs getroffenen Textbeobachtungen zu erklären: Die Missionare sind getrennt von der Gemeinde – weil sie aufgrund jüdischer Opposition flüchten mussten. Die Missionare leiden wie die Gemeinde und für die Gemeinde erkenn- und nachvollziehbar – weil Juden eine Rückkehr nach Thessaloniki verhindern und daher der Trennungszustand andauert. Und Juden bekommen Raum im Brief – weil sie in Opposition zu den Missionaren zu einem relevanten Konfliktakteur geworden sind.

6 Was ist mit den Entschlafenen? Anfechtung durch Tod in der Gemeinde

6.1 1Thess 4,13–18 im Gesamtbrief

Die briefliche Beschäftigung mit den Entschlafenen stellt innerhalb des 1Thess einen gut abgrenzbaren Textbereich dar. In 4,13 wird dieser Textbereich mittels οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν sprachlich als etwas bis dato in irgendeiner Form Unbekanntes eingeführt. Das ist im 1Thess nicht nur per se singular, sondern geradezu markant angesichts der sonst für den Brief charakteristischen Anspielungen auf vorhandenes Wissen.¹ Sodann wird mit περὶ τῶν κοιμωμένων ein thematisches Stichwort genannt. Entschlafene bzw. der dahinterstehende Themenbereich Sterben und Tod² wurden bisher nicht im Brief behandelt. Und schließlich bekommt der Textabschnitt mit der Zielbestimmung gegenseitigen Tröstens in 4,18 einen logischen Schlusspunkt. Nimmt man die einleitende, negative Zielbestimmung, ἵνα μὴ λυπήσθε (4,13), noch hinzu, wäre damit sogar ein Rahmen um die gesamte Stelle gezogen.³ Dem korrespondiert, dass auch die direkt angrenzenden Textstücke jeweils mit περί und einem anderen thematischen Schlagwort eingeleitet (περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας, 4,9, und περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, 5,1) und mit einer ethischen Zielvorgabe abgeschlossen werden (4,12 und 5,11).

¹ Siehe Abschnitt 2.1.1.3 auf Seite 55. Diese Bezüge zu bereits Bekanntem sind im Verlauf des ganzen 1Thess zu finden, auch im direkten Umfeld von – und damit starkem Kontrast zu – 1Thess 4,13–18 (nämlich in 4,2.6.9; 5,1f.); vgl. Donfried, *Cults*, 348, dessen Urteil, 1Thess 4,13–18 sei deshalb »a section of critical importance for 1 Thessalonians«, also gegenüber anderen Briefabschnitten in seiner Wichtigkeit herauszuheben, lediglich aufgrund dieser Textbeobachtung schwerlich zuzustimmen ist.

² κοιμάομαι, »sich schlafen legen«, bedeutet hier »sterben«; vgl. Peres, *Grabinschriften*, 178; Mell, *Evangelium*, 318 mit Anm. 119; Hoppe, *Erster Thessalonikerbrief*, 261 mit Anm. 176; Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, 95f.; Luckensmeyer, *Eschatology*, 213 mit Anm. 79f. Der Wechsel vom Präsens (κοιμώμενοι) in V. 13 zum Aorist (κοιμηθέντες) in V. 15 dürfte darin begründet sein, dass mit dem Präsens eine eher verallgemeinernde Überschrift ausgedrückt ist (vgl. Luckensmeyer, *Eschatology*, 214), während der Aorist den Bezug zu den spezifischen, punktuellen Todesfällen in der thessalonischen Gemeinde herstellt.

³ Vgl. Hyldahl, *Auferstehung*, 121.

Damit soll nicht behauptet werden, 1Thess 4,13–18 stünde im Brief isoliert (oder gar interpoliert) da. Zu 5,1–11 besteht ein direkter Zusammenhang in Gestalt spezifisch eschatologischer Fragestellungen. Auch teilen beiden Textabschnitte die finale Ausrichtung auf gegenseitigen Trost. Von 3,10 und 4,1f. her erhält die Textstelle ihren ebendort vorgesehenen Platz im Aufbau des 1Thess, wo es um diejenigen Punkte geht, die am Glauben der Thessalonicher noch fehlen bzw. die für ein gottgefälliges Wandeln noch intensiviert werden sollen. Und z. B. über den rettenden Kyrios und die Abgrenzung nach außen werden verschiedene intratextuelle Bezüge quer durch den 1Thess hergestellt.⁴ Ein einheitliches, abgegrenztes Textstück bleibt 1Thess 4,13–18 dennoch.

Ob es an dem Themenkomplex Tod, Trauer und Trost liegt, der als Konstante menschlichen Lebens und Sterbens eine dauerhafte Aktualität und Relevanz behält, und/oder den plastischen, bildgewaltigen Ausführungen zur Parusie Christi – immer wieder ist das Textstück als scheinbar besonders wichtig innerhalb des 1Thess herausgehoben und derart ins Zentrum gerückt worden, dass von diesem Zentrum aus der ganze Brief charakterisiert wurde.⁵ Einer solchen Engführung ist zu widersprechen. Wenn dieses Kapitel also dem Abschnitt 1Thess 4,13–18 gewidmet ist, so geschieht dies nicht unter der Annahme, nun am Kern des 1Thess angekommen zu sein, von dem aus alles andere seinen (peripheren) Platz erhält. Der Abschnitt ist nicht *der* eine, zentrale Briefinhalt, auf den es besonders ankommt, sondern einer unter vielen – und dabei keineswegs der wichtigste. Das legt schon seine Position im Gesamtbrief nahe: Deutlich über die Hälfte des Briefes, nach sekundärer Einteilung etwa drei Kapitel, wird eingangs ebenso ausführlich wie fürsorglich Gemeindekonsolidierung betrieben, die wie gesehen alles andere als freundliches »Vorgeplänkel« ist. Und selbst im zweiten Briefteil ab dem vierten Kapitel setzt Paulus den Thessalonichern zuerst die Themen Sexualverhalten, Wirtschaften und Geschwisterliebe auf die Agenda, bevor er sich zu den Todesfällen äußert. Das legt nicht nahe, dass die Ausführungen *περὶ τῶν κοιμωμένων* im Brief besonders ins Zentrum gerückt werden.

⁴ Vgl. auch Mell, *Evangelium*, 317 Anm. 110.

⁵ Das stellt schon Marxsen, *Brief*, 63 fest. Beispielhaft sei verwiesen auf vgl. Donfried, *Cults*, 348.352, gewissermaßen auch Luckensmeyer, *Eschatology*, bes. 2–4.173–273 mit dem Fokus auf Eschatologie (das Kapitel zu 1Thess 4,13–18 ist das mit Abstand ausführlichste) und Bickmann, *Kommunikation*, bes. 3f.94–102 mit der These, der 1Thess sei insgesamt ein Trostbrief gegen die Todeserfahrung (auch wenn Bickmann dies v. a. durch die Analyse der ersten drei Briefkapitel zu zeigen sucht). Ebenso fokussiert Bienerts bibelkundlicher Überblick über den 1Thess überproportional stark das Thema Parusie und damit auch die besagte Textstelle (Bienert, *Bibelkunde*, 169–171). Und schließlich ist ganz besonders Hester, *Invention*, passim, bes. 261–279 zu nennen, mit dem Versuch, den 1Thess vom Problem der Entschlafenen her insgesamt als eine Bestattungsrede zu interpretieren.

So wenig die Frage nach dem Schicksal der Entschlafenen im Verhältnis zum Gesamtbrief überbewertet werden sollte, so wenig soll die Wichtigkeit des Abschnitts innerhalb des Briefes in Abrede gestellt werden. Fraglos kommen dem übergeordneten Themenfeld Eschatologie und damit auch der Textstelle 1Thess 4,13–18 eine hohe Bedeutung zu, die situativ zu erschließen und argumentativ auszuwerten ist – nur nicht gegen, sondern innerhalb und neben weiteren (nicht unwichtigeren) Briefthemen.

6.2 Situative Annäherung: Zweifache Unklarheit über die Entschlafenen

Die genannten formalen Marker zur Abgrenzung haben bereits wesentliche Informationen zur hinter 1Thess 4,13–18 stehenden Situation enthalten, konkret zur inhaltlichen Frage nach dem Anlass und dem Zweck der Ausführungen. Denn die Ränder der Textstelle liefern Stichworte, aus denen sich einigermaßen direkt ablesen lässt, worum es geht: *περὶ τῶν κοιμωμένων* transportiert den Anlass des Problems (Todesfälle in der Gemeinde), *ἵνα μὴ λυπησθε* enthält die Folge (Trauer in der Gemeinde) und *παρακαλεῖτε ἀλλήλους* gibt die Zielrichtung der Argumentation an (gegenseitigen Trost). Leitet man dann noch aus den eröffnenden Worten *οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* ab, dass Paulus auf eine Form von Unklarheit in der Gemeinde antwortet, lässt sich festhalten: Paulus ist mit einer Problemkonstellation konfrontiert, die gestorbene Gemeindeglieder betrifft und die deshalb problematisch ist, weil sie zu Trauer bei den übrigen Gemeindegliedern führt. Diese Situation ist in dem Sinne neu, dass sie während des Missionsaufenthalts noch nicht bestand – offenbar wird Paulus durch Timotheus nach dessen Rückkehr davon in Kenntnis gesetzt –, und daher der Zuschnitt der paulinischen Belehrung gleichfalls neu für die gegebene Situation formuliert ist. Der Trauer der Thessalonicher stellt Paulus final Trost entgegen, der sich wiederum über (zusätzliches) Wissen in Bezug auf die Toten einstellen soll. Es geht nicht um Wissen bzw. Belehrung als Selbstzweck, sondern Wissen zum Trost gegen die Trauer.

Bis zu diesem Punkt besteht weitgehend Konsens in der Auslegung der Textstelle.⁶ Allerdings ist irgendeine Art Unklarheit *περὶ τῶν κοιμωμένων*, in Bezug auf die Entschlafenen, in eine mögliche (An-)Frage der Thessalonicher rückformuliert ein eher unspezifisches »Was ist mit den Entschlafenen?«. Angesichts der paulinischen Antwort liegt es nahe, das Problem der Thessalonicher bezüglich ihrer Entschlafenen näher bestimmen zu wollen – und

⁶ Ausnahme: Köster, Experiment.

an genau diesem Punkt gehen die forschungsgeschichtlichen Positionen teils weit auseinander. Zur Unklarheit der Thessalonicher über das Schicksal ihrer Toten gesellt sich Unklarheit in der Forschungslandschaft über die Situation in Thessaloniki.⁷ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier einige wichtige Positionen kurz skizziert.⁸

- Köster sieht den gesamten eschatologischen Komplex 1Thess 4,13–5,11 überhaupt nicht von einer spezifischen Gemeindesituation veranlasst,⁹ womit sich die Frage einer situationsgebundenen Kontextualisierung überhaupt nicht stellen würde. Für Köster ist der 1Thess »actually an experiment in the composition of literature which signals the momentous entry of Christianity into the literary world of antiquity« und damit das in seiner Bedeutung kaum zu überschätzende »first Christian piece of literature«.¹⁰
- Für Marxsen liegt das Problem hinter 1Thess 4,13–18 in einer als Glaubensmangel zu interpretierenden Trauer der Thessalonicher angesichts der in den Entschlafenen evident gewordenen Möglichkeit, der Tod komme vor der Parusie und schränke damit ihre Realität für die Glaubenden ein.¹¹ Dagegen stelle Paulus die auf die geschehene und uneingeschränkt geltende Heilstat Christi gegründete Hoffnung, dass eventuelle Todesfälle dahingehend überhaupt nicht mit der Parusie konkurrieren könnten, dass sie sie in irgendeiner Form einzuschränken vermöchten. Dies sei nicht der Fall, sondern alle Glaubenden würden in der Hoffnung

⁷ Dabei geht es nicht um die Fragen, wer genau gestorben ist und wie viele Todesfälle es waren. Die paulinische Argumentation zur Stelle, v. a. aber der Duktus des Gesamtbriefes lässt hinreichend deutlich erkennen, dass es sich um gestorbene *Christusgläubige* handelt, also Menschen aus der Gemeinde. Bei der Anzahl legen die konsequenten Pluralformen von κοιμώμαι mindestens zwei Verstorbene nahe. Präziser wird es nicht bzw. möglicherweise sogar noch unpräziser: Für das Aufkommen von Unsicherheit in Bezug auf das Schicksal der Toten als neue Problemfrage in der Gemeinde reicht bereits ein einziger Todesfall. Dass Paulus davon ausgehend aber keine singuläre, sondern eine verallgemeinernde Aussage hinsichtlich der Problemfrage trifft, wäre erwartbar. Folglich wird man nur konstatieren können, dass mindestens ein Gemeindeglied gestorben ist. (Somit können von hier aus auch keine Rückschlüsse auf ein durch mehrere Todesfälle nahegelegtes längeres Bestehen der Gemeinde zum Zeitpunkt der Abfassung des 1Thess bzw. überhaupt auf chronologische Fragen gezogen werden, da sich ein einziger Todesfall jederzeit ereignen kann.) Die Unklarheit in der Erforschung von 1Thess 4,13–18 betrifft die Frage bzw. Situation, die sich hinter der bloßen Stichwortnennung περί τῶν κοιμωμένων verbirgt.

⁸ Für eine noch umfassendere Übersicht vgl. Luckensmeyer, *Eschatology*, 192–211.

⁹ Vgl. Köster, *Experiment*, 39f.

¹⁰ Vgl. Köster, *Experiment*, passim, Zitate 33.44.

¹¹ Vgl. Marxsen, *Auslegung*, 26.32.34.

bestärkt, die sich ganz auf die Parusie gründe und die mittels *Parusie* realisiert werde – und nicht mittels Auferstehung.¹² Von der Auferstehung der Toten, so Marxsen auf Basis seiner literarkritischen Einordnung, rede Paulus im Textabschnitt dagegen überhaupt nicht,¹³ es sei daher »ausgeschlossen, daß die Auferstehung der Toten ein ›Lehrgegenstand‹ des Paulus in Thessalonich war«, ja sogar fraglich, ob sie überhaupt auch nur zur Sprache gekommen sei.¹⁴

- Plevnik sieht den Schlüssel zum Problem der Entschlafenen in der konkreten, bildlichen Darstellung der Parusie in den V. 16f.:¹⁵ Da eine Entrückung, soweit in den Quellen greifbar und damit auch als Inhalt der paulinischen Missionspredigt erwartbar, ausschließlich für Lebendige denkbar sei, fielen die Entschlafenen aus dem Raster und ihr Schicksal werde zum Problem. Paulus löse dieses, indem er mit klaren Bildern nachzeichne, wie die Entschlafenen durch die Auferstehung zuerst ins Leben zurückgeholt würden, um danach gemeinsam mit den Lebenden entrückt werden zu können.¹⁶
- Klijn geht nicht nur davon aus, sondern sieht es sogar als Konsens an, dass Paulus bei der Erstmission die Auferstehung gepredigt hat und dass das Problem in Thessaloniki aus einer Form von Ungleichheit zwischen vorzeitig Verstorbenen und bis zur Parusie Lebenden resultiert.¹⁷ Auf Basis jüdischer Apokalyptik diagnostiziert er eine Haltung, wonach die Lebenden sich gegenüber den Verstorbenen im Vorteil sähen, sodass sie von Paulus im *παρακαλεῖτε ἀλλήλους* (1Thess 4,18) ermahnt, nicht getröstet, würden.¹⁸
- Goulder ist davon überzeugt, dass das Problem hinter 1Thess 4,13–18 (und weiterer Briefpassagen) die in der Gemeinde verbreitete Überzeugung ist, das Reich Gottes sei schon gekommen und die Gläubigen damit

¹² Vgl. Marxsen, *Auslegung*, 26.28.33–35. Die Parusie sei »das Schwergewicht [...] in der Verkündigung an die Thessalonicher« (28).

¹³ Vgl. zur Literarkritik Marxsen, *Auslegung*, 29–31, der als Ergebnis festhält: »So kann man zugespitzt durchaus sagen, daß der ganze Abschnitt nicht von der Auferstehung der Toten redet. Natürlich ist nicht zu bestreiten, daß der Begriff fällt, aber eben erst im zweiten Beweisgang des Paulus und dort nur als Hilfsgedanke.« (31).

¹⁴ Vgl. Marxsen, *Auslegung*, passim, bes. 27–33, Zitat 32; Marxsen, *Brief*, 63f. Auch Wolter, *Apokalyptik*, 186; Schnelle, *Entstehung*, 210; Schnelle, *Einleitung*, 71f. gehen davon aus, dass die Thessalonicher nicht mit dem Topos der Totenaufstehung vertraut waren.

¹⁵ Vgl. Plevnik, *Taking Up*, 276.278.

¹⁶ Vgl. Plevnik, *Taking Up*, passim, bes. 280–282.

¹⁷ Vgl. Klijn, *Background*, 67.

¹⁸ Vgl. Klijn, *Background*, passim, bes. 68.72.

de facto unsterblich.¹⁹ Verantwortlich für diese Haltung ist laut Goulder Silvanus, der ein anderes Evangelium als das des Paulus verkündigt habe.²⁰

- Für Merklein wissen die Thessalonicher zwar über die Auferstehung der Toten Bescheid, seien aber nicht in der Lage, diese und die Parusie »zu einem integralen Geschehen zu verbinden«, ²¹ befürchteten demnach, »die Entschlafenen werden bei der Parusie nicht zugegen sein«. ²² Paulus lege folglich dar, dass die Totenauferstehung vor der Parusie geschehen werde und daher auch die Entschlafenen Teil des Parusiegeschehens seien. ²³
- Für Otto liegt das Problem in Bezug auf die Entschlafenen weder in mangelnder Vertrautheit der Thessalonicher mit der Vorstellung der Auferstehung²⁴ noch in der Frage von Vor- und Nachteilen bestimmter Status bei der Parusie,²⁵ sondern in der auch unter den Thessalonichern verbreiteten paganen Vorstellung von Göttern, Dämonen und (dunklen) Mächten, die alles beherrschen.²⁶ Vor dem Hintergrund der Macht dieser dämonischen Mächte, so Otto, sei es fraglich, ob die Toten noch im Herrschaftsbereich des Kyrios seien. Paulus bejahe dies und greife dafür ganz wesentlich auf das Motiv der Begegnung in der Luft (ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα, 1Thess 4,17) zurück, das nicht wörtlich zu verstehen, sondern in der paganen Vorstellung der Luft bzw. des Äthers als Ort der Götter, Mächte und Gestorbenen verwurzelt sei und von Paulus als symbolischer Ort des Sieges Christi über die übernatürlichen Mächte gekennzeichnet werde.²⁷

¹⁹ Vgl. Goulder, Silas, 90–92.

²⁰ Vgl. Goulder, Silas, passim, bes. 101–106. Abgesehen davon, dass Goulder für seine Argumentation zahlreiche Probleme des 2Thess in den 1Thess einträgt und sich die Haltung eines bereits gekommenen Gottesreichs schwerlich mit der die Gemeinderealität kennzeichnenden Bedrängnis in Einklang bringen lässt, gibt es deutlich weniger spekulative Ansätze zur Rolle des Silvanus (vgl. Konradt, Timotheus, 148f. bzw. innerhalb dieser Arbeit Abschnitt 2.2.1 auf Seite 66).

²¹ Merklein, Theologe, 407.

²² Merklein, Theologe, 408.

²³ Vgl. Merklein, Theologe, 405–408.

²⁴ Vgl. Otto, Meeting, 196f.

²⁵ Vgl. Otto, Meeting, 197f. mit Verweis auf die den paganen Thessalonichern gänzlich unbekannt jüdische Diskussion zu dieser Frage.

²⁶ Vgl. Otto, Meeting, 192.

²⁷ Vgl. Otto, Meeting, passim, bes. 192f.196.200.204–206.

- Und schließlich ist zwar nicht näherhin zu der Frage, *was* denn mit den Entschlafenen sei, sondern *wer* diese seien, von Donfried die These geäußert worden, die Entschlafenen seien bei Verfolgungen gegen die Gemeinde gewaltsam zu Tode gekommen.²⁸ In diesem Fall müsste folgerichtig auch für die (noch) Lebenden Christen in Thessaloniki akute Gefahr bestehen, ebenfalls das Martyrium zu erleiden.²⁹

Diese Thesen sind oftmals nicht notwendig Gegenthesen, sondern rücken eher verschiedene Aspekte der paulinischen Argumentation mehr ins Zentrum als andere. Teilweise lassen sich die Thesen kombinieren, teilweise handelt es sich um Weiterentwicklungen bzw. Präzisierungen vorheriger Positionen. Dennoch sind die Thesen insgesamt Ausdruck eines breiten und divergierenden Spektrums. Wohl am eindrücklichsten zeigt sich das am Beispiel der Totenauferstehung. Hier stehen Positionen nebeneinander, die die Auferstehung wahlweise als in Thessaloniki unbekannt und auch für den 1Thess irrelevant halten (z. B. Marxsen), sie zwar bis dato für unbekannt, im 1Thess aber gezwungenermaßen als »eine Hilfskonstruktion«³⁰ eingeführt erachten (z. B. Schnelle) oder sie als bekannt voraussetzen (z. B. Klijn, Merklein). Wollte man

²⁸ Vgl. Donfried, *Cults*, 349–351. Donfried beruft sich dafür auf eine Notiz bei Bruce, *The Acts of the Apostles*, 327f. (»We gather [...] that the Jews continued to organize persecution against the Thessalonian believers; perhaps those who ›fell asleep‹ so soon (I Th. iv. 13) were victims of this persecution.«), von der Bruce selbst aber scheinbar unmittelbar wieder Abstand genommen hat: Bereits in der 1956 nachgedruckten Ausgabe seines Apg-Kommentars von 1954 fehlt die Notiz an der entsprechenden Stelle (vgl. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts*, 345f.), ebenso in der Edition von 1988 (vgl. Bruce, *The Book of the Acts*, 325f.) sowie in seinem Kommentar zu den Thessalonicherbriefen (vgl. Bruce, 1 & 2 Thessalonians, 95–105). Mit Recht ist vielfach darauf verwiesen worden, dass sich die These von Todesfällen aufgrund von Verfolgung kaum erhärten lässt, weil entsprechende textliche Hinweise fehlen (Vgl. beispielhaft deSilva, Worthy, 62). Mit Blick auf die je anders gelagerte Bedrängnis der Thessalonicher und der Missionare bzw. konkret, dass nur letzte gewaltsame Verfolgung und auch nur seitens einiger Juden fürchten mussten (siehe Abschnitt 5.2 auf Seite 194), ist nicht erkennbar, dass die Thessalonicher in ihrer Stadt durch das Bekenntnis zu Jesus als dem Kyrios in Lebensgefahr gerieten. Des Weiteren ist auffällig, dass Paulus – obwohl an anderer Stelle im 1Thess durchaus (versteckt) polemisch gegen die Bevölkerung Thessalonikis (siehe Abschnitt 5.3.2.3 auf Seite 218) – in 4,13–18 den Außenstehenden Hoffnungslosigkeit unterstellt, aber sich jeglicher darüber hinausgehender Polemik, und sei sie auch nur versteckt oder angedeutet, völlig enthält. Wären die Entschlafenen Ermordete, wäre irgendeine Art von Polemik oder zumindest Kritik an den Mördern wohl erwartbar.

²⁹ Das lässt der Brief aber sonst nicht erkennen. Auch wäre dann Trauer allein als Problem-anzeige kaum nachvollziehbar, sondern eine ergänzende Referenz etwa auf Angst oder Gewalt sehr wahrscheinlich. Und schließlich wäre es unverständlich, wie Paulus dann trotz allem weiterhin an der Aussage ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου (4,15) festhalten könnte.

³⁰ Schnelle, *Entstehung*, 210.

das mithilfe einer Skala darstellen, auf der der vermutete Grad der Unklarheit der Thessalonicher eingetragen wäre, dann gäbe es eine Maximalposition, die davon ausgeht, dass die Thessalonicher von der Auferstehung der Toten noch nichts gehört haben, eine weitere Maximalposition am anderen Ende der Skala, die mit überhaupt nichts im engeren Sinne Neuem in den Briefbelehrungen rechnet, sowie viele Positionen dazwischen.³¹ Hinsichtlich der Parusie stimmen zumindest viele darin überein, dass sie als in irgendeiner Form zentral angesehen wird und das Verhältnis von Parusie und den Entschlafenen klärungsbedürftig ist. Doch selbst hier gibt es andere Meinungen und Schattierungen, die den Fokus des Briefabschnitts ganz woanders sehen – bis hin zu gar nicht situativ verankert (so Köster).

Zur Positionierung auf dieser Skala folgt nun eine Situationsrekonstruktion, die – entsprechend des Vorgehens dieser Studie insgesamt – aus der Perspektive der paulinischen Argumentation zu den Entschlafenen heraus und im Horizont des Gesamtbriefes vorgenommen wird.

6.3 Zwischen Trauer, Spott und Parusiehoffnung, oder: Die Situation der Thessalonicher im Lichte der paulinischen Argumentation

Die paulinischen Ausführungen über die Entschlafenen sind Kommunikation in die Unklarheit. Der Rahmen der Ausführungen zeigt mit den Stichworten Unwissenheit, Trauer, Hoffnung bzw. Hoffnungslosigkeit und Trost Facetten dieser Unklarheit auf. Wie gesehen spricht die Einleitung von V. 13 dafür, dass Paulus den Thessalonichern als Kernaussage etwas Neues mitzuteilen hat.³² Paulus gibt zu erkennen, dass es nun eine Information gibt, die – anders als die vielen Anspielungen auf vorhandenes Wissen – bisher nicht Teil seiner Verkündigung war; zumindest aber gesteht er ein, dass das, was er bisher verkündigt hat, die Gemeinde nicht hinreichend auf die nun gegebene Situation vorbereitet hat. Damit drängt sich als ein Schlüssel zum Text- bzw. Situati-

³¹ Und ferner noch einige abseitige Positionen, die sich gar nicht auf der Skala eintragen lassen (vgl. Köster, Experiment; Goulder, Silas).

³² Vgl. Donfried, Cults, 348; Haufe, Thessalonicher, 82; Merklein, Theologe, 405. Luckensmeyer, Eschatology, 213 präzisiert, die Eröffnungsformel in 4,13 sei »more likely a clarification of certain points than a first communication.« In der Tat heißt »neu« in diesem Fall selbstredend nicht, dass Paulus erstmals über die Parusie oder Eschatologie im Allgemeinen spricht.

onsverständnis die Frage nach diesem Neuen, dieser Kernaussage auf. Dazu sind näherhin die V. 14–17 als Teil der Ausführungen zu untersuchen, in dem Paulus die wesentlichen Aussagen περὶ τῶν κοιμωμένων tätigt.³³

6.3.1 Das inhaltliche Problem: Was ist der Kern der paulinischen Aussage?

6.3.1.1 Quantitative Annäherung

Quantitativ nimmt innerhalb von 1Thess 4,14–17 als zusammenhängendes Textstück der sogenannte »apokalyptische Fahrplan«³⁴ den größten Raum ein. In dessen Erzählfolge folgt auf ein (1.) dreifach qualifiziertes Signal vom Himmel (2.) das Herabkommen des Herrn von dort. Dann kommt es (3.) »zuerst« zur Auferstehung der Toten in Christus, (4.) »danach« werden die Lebenden mit den Toten in die Luft und zur Begegnung mit dem Herrn entrückt. Das Ende ist (5.) das dauerhafte Sein mit dem Herrn. Damit wäre bei den Stichworten Parusie, Auferstehung, Entrückung und (endzeitliche) Gemeinschaft mit dem Herrn anzusetzen und zu fragen, ob bzw. wo hier näherhin der Fokus liegt.

Die Parusie wird in 1Thess 2,19; 3,13; 4,15 und 5,23 wörtlich genannt und der Frage ihres Zeitpunktes wird sogar ein ganzer Briefbereich gewidmet (5,1–11). In 1,10 ist mit der Erwartung Jesu vom Himmel ebenfalls seine Parusie als bekannter und zentraler Glaubensinhalt der Thessalonicher ausgesagt.³⁵ Die Parusie ist offenkundig keine neue oder strittige Aussage und steht somit nicht als bis dato unbekannt im Fokus von 4,13–18.³⁶ Für die Auferstehung gilt dies insofern ebenfalls, als die Auferstehung *Jesu* mehrfach in den Blick genommen wird. In 1,10 und 5,9f. stehen die sonstigen Belege im 1Thess und auch unmittelbar vorher in 4,14 wird Sterben und Auferstehen Jesu als gerade nicht zur Disposition stehender Glaubensinhalt vorausgesetzt.³⁷ Die kollektive Auferstehung der Toten in Christus taucht jedoch nur in 4,16 auf. Gleiches gilt zumindest nominell für die Entrückung in 4,17.³⁸ Die dafür verwendete Vo-

³³ Vgl. Hyldahl, Auferstehung, 121.

³⁴ Bienert, Bibelkunde, 170; Bull, Bibelkunde, 103.

³⁵ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 261 Anm. 178.

³⁶ Für Schnelle, Entstehung, 213 ist sie sogar »[d]urchgehender Denkhorizont und theologisches Interpretament des 1 Thess« insgesamt; vgl. auch Schnelle, Einleitung, 70–73.

³⁷ Vgl. Marxsen, Auslegung, 34; Best, Thessalonians, 181; Holtz, Thessalonicher, 185.190; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 264.

³⁸ Dass mit der Formulierung ἀρραγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα (1Thess 4,17) eindeutig eine Entrückung beschrieben ist, betont (unter Rückgriff auf Lohfink, Himmelfahrt) Plevnik, Taking Up, 280f. mit Anm. 22.

kabel ἀρπάζομαι³⁹ steht im 1Thess weder in diesem technischen Gebrauch⁴⁰ noch überhaupt ein zweites Mal. Es kann aber angenommen werden, dass die Thessalonicher in 1,10; 5,9 und mittelbar auch 2,16⁴¹ bei ihrer Rettung aus dem Zorngericht durch Jesus konkret an eine Entrückung gedacht haben.⁴² Zumindest finden sich im 1Thess außer in der in 4,13–18 entfaltenen Argumentation keine Hinweise, wie sonst die Rettung vorzustellen ist, und, wie sogleich gezeigt wird, spricht der Duktus der V. 16f. nicht dafür, dass die mit ἀρπάζομαι ausgedrückte Entrückung für sich genommen als Faktum im Zentrum steht und also eine Neuigkeit für die Thessalonicher ist. Insofern wäre die Entrückung zuvor schon Teil der paulinischen Verkündigung gewesen.⁴³ Die Gemeinschaft mit dem Herrn schließlich ist die direkte Folge der Entrückung bzw. überhaupt der Gehalt der Parusie und als solche wohl ebenfalls nicht neu für die Thessalonicher. Gerade hierin liegt ja das Ziel, die Basis für das Getröstetsein und somit nicht das Problem, sondern seine Lösung. Das Problem ist der Weg zu dieser Gemeinschaft mit dem Herrn.

Damit wäre weiterzufragen nach der (kollektiven) Auferstehung der Toten und der (zumindest nominell fraglichen) Entrückung. Sollte Paulus den Thessalonichern gegenüber erstmals brieflich und angesichts verstorbener Gemeindeglieder den Gedanken einer kollektiven Auferstehung Gestorbener geäußert haben? Also noch nicht bei seiner Missionspredigt vor Ort? Der Gedanke, Paulus habe missioniert, christliche Gemeinden gegründet, ohne dabei von der Auferstehung der Toten auch nur einmal gesprochen (geschweige denn damit argumentiert oder sie als zentralen Glaubensinhalt herausgestellt) zu haben, klingt aus heutiger Perspektive abwegig.⁴⁴ Gleichwohl ist im 1Thess

³⁹ Hier als *passivum divinum* zu verstehen; siehe Abschnitt 6.4.2.1 auf Seite 250.

⁴⁰ Beispiele für ἀρπάζω aus Entrückungsvokabel aus dem pagan-griechischen Bereich bei Peres, *Grabinschriften*, 181.183f.

⁴¹ Vgl. Abschnitt 5.3.2.4 auf Seite 220.

⁴² Vgl. – zumindest als Vermutung – Marxsen, *Auslegung*, 30.

⁴³ Vgl. Marxsen, *Auslegung*, 30. Und anders als bei der Auferstehung kann Paulus bei der Entrückung – unter erneutem Verweis auf Peres, *Grabinschriften*, 181.183f. – zumindest an pagane Vorstellungen anknüpfen.

⁴⁴ Und zu ergänzen ist sogar: nicht nur aus heutiger Perspektive. Ein Blick auf christliche Bekenntnisschriften zeigt, dass schon in der Antike die Auferstehung der Toten selbstverständlich zu den zentralen Glaubensinhalten gehörte, sei es im Apostolicum (»Auferstehung des Fleisches«, BSELK, 43), im Nicaeno-Constantinopolitanum (»Auferstehung der Todten«, BSELK, 50), im Athanasianum (38: »und seiner Zukunft müssen alle Menschen auferstehen mit ihren eigenen Leiben«, BSELK, 60) sowie später in der Confessio Augustana (17: »das unser Herr Jhesus Christus am Jüngsten tag komen wird, zu richten und alle todten aufferwecken«, BSELK, 112). Diese (Credo-)Geschichte sollte freilich trotzdem nicht den Blick auf Paulus und den 1Thess verstellen, was Marxsen, *Auslegung*, 33 schön illustriert: »Man setzt hier mit einer solchen Selbstverständlichkeit

die Parusie, die für Paulus erkennbar vor dem eigenen und dem Tod der Thessalonicher erwartet wird, viel zentraler und würde letztlich sogar die Notwendigkeit der Verkündigung einer kollektiven Totenaufstehung obsolet machen, wenn die Parusieerwartung sich so erfüllt, wie Paulus es denkt: noch zu seinen und der Gemeindeglieder Lebzeiten.⁴⁵ Insofern wäre eine Erstmission ohne Totenaufstehung durchaus denkbar.⁴⁶ Dass es Paulus in 4,16f. bzw. 4,13–18 dennoch nicht um die (neue) Information der Auferstehung der Entschlafenen an sich geht, legt aber seine Argumentation nahe. Denn in diesem Fall würde Paulus schlecht bzw. näherhin am Problem vorbei argumentieren. In V. 14 wäre dann eine Analogie zu erwarten, etwa: »Wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so (glauben wir) auch, dass die Entschlafenen auferstehen« bzw. »dass Gott die Entschlafenen auferwecken wird«.⁴⁷ Die explizite Feststellung, dass Tote auferstehen, kommt aber erst in V. 16 und dort mit der Betonung, dass sie »zuerst«, d. h. vor der Entrückung auferstehen werden.⁴⁸ Der schlichte Fakt der Auferstehung ist nicht betont, was gegen die

dieses Thema [d. h. die Auferstehung der Toten] voraus, daß man gar nicht mehr nach dem Text fragt (der ja nicht davon redet), sondern Paulus gelegentlich sogar wegen seiner ungenauen Formulierungen tadelt. Man schreibt ihm vor, was er hätte sagen müssen, wenn er die Meinung der Kommentatoren deutlich formuliert hätte. Aber war Paulus denn wirklich der Meinung der Kommentatoren?»

⁴⁵ Vgl. Otto, Meeting, 199; Holtz, Thessalonicher, 187; Marxsen, Auslegung, 26. Anders Doole, Did Paul Really Think, passim, bes. 48.56, der 1Thess 4,15.17 als »soundbites« (48) auffasst, die dann gerade nicht die tatsächliche Überzeugung widerspiegeln würden, bei der Parusie noch am Leben zu sein: »Paul, Silvanus and Timothy are not telling the Thessalonians that they themselves will be alive when the Lord comes. They are giving the Thessalonians words of comfort to use in encouraging one another, words that only the living can speak.« (56). Dooles Argumentation fußt jedoch auf einer zu schematischen Kontrastierung der Absender als dem »Wir« und den Adressaten als dem »Ihr«, die er nur in 1Thess 4,13–5,11 durchbrochen sieht (49–51). Aber was ist mit den Stellen, in denen die erste Person im Singular steht? (Siehe Abschnitt 2.2.1 auf Seite 66.) Was ist z. B. mit 3,1–5, wo gerade keine solche Kontrastierung vorgenommen wird? Und sollte Paulus tatsächlich damit gerechnet haben, dass er selbst und die Gemeinde in Thessaloniki die Parusie nicht als noch Lebendige erleben werden, wäre ferner zu klären, warum er dann bei der Erstverkündigung nicht von sich aus schon viel stärker Auferstehung und Parusie als zusammengehörige Elemente gepredigt hätte, statt dies erst per Brief nachzureichen.

⁴⁶ Davon gehen etwa Schnelle, Entstehung, 210; Wolter, Apokalyptik, 186 aus. Anders Otto, Meeting, 196f., der die Frage nach der Auferstehung als Problem der Thessalonicher ausschließt, dafür aber hauptsächlich mit der Apg und dem 1Kor argumentiert.

⁴⁷ Vgl. beispielhaft mit diesen oder ähnlichen Formulierungen Klijn, Background, 68; Marxsen, Brief, 67; Haufe, Thessalonicher, 83; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 264.

⁴⁸ Zu beachten ist ferner, dass Paulus hier (erneut; siehe Anmerkung 2 auf Seite 225) die Bezeichnung wechselt: von κοιμηθέντες im Vorvers zu νεκροί. Bezieht sich Erstgenanntes spezifisch auf die Entschlafenen in Thessaloniki, ist mit den »Toten« (wieder) eine allgemeine Aussage getroffen, die mittels dieser doppelten, nämlich sprachlichen wie inhaltlichen, Verschiebung einen so großen Gedankensprung vollzieht, dass kaum wahr-

Neuheit oder auch nur Fokussierung dieser Information spricht.⁴⁹ Gleiches gilt für die Entrückung. Auch die Aussage, *dass* eine Entrückung geschehen wird, steht für sich nicht im Zentrum, sondern wiederum ihre Position in der Abfolge der Ereignisse, also »nach« der Auferstehung der Toten.

Mit dem Stichwort Abfolge ist denn auch das benannt, worauf der Fokus in 4,16f. liegt. Auffällig sind die zahlreichen Zeitangaben. So hat die Ereignisfolge einen klaren, mittels dreifacher Qualifikation sogar überdeutlichen Startpunkt. Auferstehung und Entrückung haben eine klare Reihenfolge, die durch deren direkte Gegenüberstellung betont ist.⁵⁰ ἄμα hat hier zeitliche Bedeutung⁵¹ und drückt die gemeinsame, gleichzeitige Entrückung Lebender und vorzeitig Gestorbener aus. Auch πάντοτε ist schließlich temporal zu verstehen und qualifiziert das Sein mit dem Herrn als etwas Dauerhaftes, für immer Währendes. Auf einen definierten Start folgt eine geordnete Ereigniskette, die in ein »immer« mündet. Die ausführliche Erläuterung in den V. 16f. hebt nicht auf das Faktum eines ihrer Elemente ab, sondern auf die (zeitliche) Relation zwischen ihnen.

6.3.1.2 Qualitative Annäherung

Die V. 16f. stehen im Textabschnitt nicht für sich, sondern begründen V. 15 mit der Aussage, dass »wir«, die bis zur Parusie Lebenden, den bereits Gestorbenen nicht zuvorkommen werden. Diese Aussage wird nicht nur nachfolgend ausführlich erläutert, sondern auch mit der gewichtigen Kennzeichnung eines Herrenwortes eingeleitet.⁵² Eine nicht mehr rein quantitative Annäherung

scheinlich ist, dass die Thessalonicher erstmals damit konfrontiert werden. Mit anderen Worten: Dass Tote (in Christus) auferstehen, ist in der Gemeinde auch schon vor dem 1Thess bekannt.

⁴⁹ Best, Thessalonians, 181f. plädiert aufgrund Paulus' pharisäischer Prägung und seiner zum Zeitpunkt der Abfassung des 1Thess bereits langen Missionstätigkeit, bei der er erwartbar bereits mit gestorbenen Christusgläubigen konfrontiert war, dafür, dass die Auferstehung der Toten bereits beim Missionsaufenthalt gepredigt wurde und also der Gemeinde bekannt war. Vgl. auch Konrad, Gericht, 132.

⁵⁰ Allein die End- bzw. Anfangsposition von πρώτον und ἔπειτα in ihrem jeweiligen Teilsatz legt die Betonung auf die Zeitangaben. Ihre unmittelbare Folge intensiviert die Betonung mittels Kontrastierung.

⁵¹ Vgl. Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v.

⁵² Zumindest ist aus der Verstehensperspektive der Thessalonicher das Herrenwort am wahrscheinlichsten in V. 15b zu identifizieren (so Merklein, Theologe, 410–412) oder in den V. 15b–17 (so Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 269); grammatisch möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich, wäre allerdings auch V. 14b. Alles andere ist rein sprachlich – und das sollte hier das zentrale Kriterium sein, wenn man den Thessalonichern nicht vertiefte Kenntnisse in Herrenwort-Traditionen unterstellen will – kaum plausibel zu machen. Für eine Übersicht über Forschungspositionen zum Herrenwort siehe einmal

an die Frage nach der paulinischen Kernaussage in 1Thess 4,13–18 deutet demnach eher in Richtung V. 15. Ebenso kommt dann aber auch V. 14b mit der Aussage, dass Gott die Entschlafenen durch Jesus mit ihm führt infrage. Wie gesehen ist ἄξει σὺν αὐτῷ sprachlich keine analoge Folgerung aus V. 14a⁵³ und meint demnach wohl auch inhaltlich etwas anderes bzw. mehr als nur, dass wie Jesus auch die Entschlafenen auferstehen werden.⁵⁴ Dieses Mehr kann dann nichts anderes als eine Referenz auf das Parusiegeschehen sein, sodass die Aussage lautet, dass auch die Entschlafenen Anteil an diesem Geschehen haben.⁵⁵ Und mit Blick darauf, dass die Thessalonicher sich ihre Rettung bei der Parusie konkret als Entrückung vorstellen,⁵⁶ kann von ἄξει σὺν αὐτῷ zwar keine direkt-wörtliche Verbindung zur Entrückung gezogen werden, diese aber durchaus schon angedeutet und mitgedacht sein.⁵⁷ Insofern wäre V. 14b mit der Aussage, dass Gott die Entschlafenen durch Jesus mit ihm führt, d. h. entrückt, als Kernpunkt der paulinischen Argumentation plausibel. Dafür spricht ganz basal auch die Positionierung der Aussage am Anfang der Argumentation. Paulus würde naheliegenderweise sofort zum wesentlichen Punkt kommen.

mehr Luckensmeyer, Eschatology, 192–211. Im Rahmen dieser Studie ist besonders die rhetorische Funktion des Herrenwortes von Interesse; siehe dazu Abschnitt 6.4.2.2 auf Seite 251.

⁵³ Während V. 14a mit εἰ formal als Bedingung eingeleitet wird, schließt V. 14b mit οὕτως καὶ formal eher als Vergleich an (Vgl. Holtz, Thessalonicher, 191; Haufe, Thessalonicher, 83). Inhaltlich verhalten sich die beiden Teilsätze dagegen wie »ein Kausalsatz [und] eine Schlussfolgerung« (Haufe, Thessalonicher, 83; zum Kausalsatz mit εἰ vgl. auch Bornemann-Risch, § 278). In V. 14a ist demnach Tod und Auferstehen Jesu als bekannter und gemeinsam geglaubter Grundsatz ausgesagt (»Weil wir glauben [...]«), während auf dieser Grundlage in V. 14b die Folge für die Entschlafenen bei der Parusie ausgeleuchtet wird. Zum Subjektwechsel in V. 14 siehe Abschnitt 6.4.2 auf Seite 250.

⁵⁴ Sollte ἄξει σὺν αὐτῷ nur eine sprachliche, aber keine inhaltliche Variation des Paulus und darin folglich »nur« die Auferstehung der Entschlafenen ausgesagt sein (also etwa: »Gott wird die Entschlafenen durch Jesus mit ihm vom Tod ins Leben führen«), käme V. 14 in der paulinisch Argumentation nur eine untergeordnete Rolle zu, während die V. 16f. entsprechend aufgewertet wären, da Paulus erst dort seine inhaltlich zentrale Aussage träge: Auch die Entschlafenen erleben die Parusie und alle Christusgläubigen werden zuletzt gemeinsam beim Kyrios sein. Damit wäre der Argumentationsaufbau anders, die Aussage bliebe aber die gleiche (siehe dazu unten Abschnitt 6.4.1.2 auf Seite 244).

⁵⁵ Vgl. Haufe, Thessalonicher, 83 (»das eschatologische Geschehen insgesamt im Blick«, auch wenn das Wohin der Führung nicht ausgesagt sei); Holtz, Thessalonicher, 191 (»die volle zukünftige Heilsteilhabe der Entschlafenen«); Merklein, Theologe, 405 (»die Gemeinschaft der Verstorbenen mit Jesus bei der Parusie bzw. [...] die Beteiligung der Verstorbenen am Parusiezug«).

⁵⁶ Siehe Abschnitt 6.3.1.1 auf Seite 233.

⁵⁷ Vgl. Marxsen, Auslegung, 31.

Als die Thessalonicher umtreibende Fragen in formaler Analogie zu den (antwortenden) paulinischen Aussagen der V. 14b und V. 15 ließe sich dann formulieren: »Werden auch die Entschlafenen bei der Parusie dabei sein, d. h. entrückt?« bzw. »Wird Gott auch die Entschlafenen entrücken?« oder/und »Haben die Entschlafenen bei der Parusie (und der dann stattfindenden Entrückung) einen Nachteil (gegenüber uns Lebenden)?«⁵⁸ Allen möglichen Fragen bzw. paulinischen Kernaussagen gemein ist die unklare Relation zwischen den Entschlafenen und der Entrückung bei der Parusie.

Eine präzise(re) Eingrenzung oder genaue Festlegung der *einen* Frage aus dem skizzierten Spektrum gestaltet sich als schwierig. Ginge es den Thessalonichern im engeren Sinn nur um die Frage, ob die Toten auch Teil der bei der Parusie stattfindenden Entrückung sein werden, wäre die starke Betonung der gleichwertigen Berücksichtigung von Lebenden und Toten (V. 15) und die folgende bildhafte Ausgestaltung der Parusie (V. 16f.) eine eigenständige paulinische Weiterführung der Problematik.⁵⁹ Wenn die Thessalonicher dagegen nur gefragt hätten, ob für die Entschlafenen aus dem Status des Totseins bei der Parusie ein Nachteil gegenüber den Lebendigen erwächst, wäre V. 14 insgesamt, also sowohl Tod und Auferstehung Jesu als auch die Teilhabe der Entschlafenen an der Parusie, gemeinsame Überzeugung, auf die Paulus aufbauen kann.⁶⁰ Es ginge dann nur um die Ausgestaltung der Parusie.

Keine der beiden Varianten lässt sich auf Basis der inhaltlichen Argumentation des Paulus mit hinreichender Sicherheit ausschließen, ebensowenig aber plausibilisieren. Als eine zusätzliche, dritte Möglichkeit ist zu prüfen, beide Fragen bzw. das ganze hinter 1Thess 4,14–17 stehende Fragespektrum nebeneinander stehenzulassen. Es ginge dann weniger um eine präzise formulierte Einzelfrage, sondern um einen Verstehensprozess, der mehrere Teilfragen umfasst, die verknüpft und aufeinander aufbauend sind. Für eine solche Prüfung

⁵⁸ Und mit V. 16f. als Erläuterung zu V. 15 ließe sich noch die gegebenenfalls weitergehende Frage anschließen: »Warum haben die Entschlafenen keinen Nachteil?« bzw. »Was wird bei der Parusie geschehen?«. Für Literatur zu beiden Positionen siehe Konradt, Gericht, 129 Anm. 589f.

⁵⁹ Das verneint Klijn, Background, passim, bes. 67f., der gerade das Ungleichgewicht bzw. den scheinbaren Vorteil der Lebenden gegenüber den Toten als Problem identifiziert. Umgekehrt geht Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 266 von einer auf Paulus zurückgehenden Weiterführung ab V. 15 aus und sieht folglich »in der Botschaft vom Handeln Gottes an den Verstorbenen die entscheidende Wissenslücke der Adressaten« (265), d. h. die Frage und die wesentliche Information wären schon in V. 14b gegeben.

⁶⁰ Dementsprechend verneinen z. B. Otto, Meeting, 197f. und Holtz, Thessalonicher, 186, dass es bei der Anfrage der Thessalonicher um ein wie auch immer geartetes Defizit der Entschlafenen gegenüber den Lebenden bei der Parusie geht.

muss über die inhaltlich-argumentative Linie des Paulus hinaus der erweiterte v. a. soziale Kontext der Situation mit in den Blick genommen werden.

6.3.2 Das soziale Problem: Trauer und Spott als Herausforderungen der Gemeinde

Hat die Suche nach einem inhaltlichen Kern der paulinischen Argumentation als Mittel zur Situationsrekonstruktion bis dato zu keiner präzise benennbaren Anfrage der Thessalonicher geführt, so ist auf den erweiterten Rahmen der Argumentation zurückzukommen,⁶¹ hier aus einer sozialen Perspektive. Diese liefert mehrere Indizien, die überwiegend eine eher diffuse Fragestellung nahelegen, damit aber ganz wesentlich zur Erhellung der Situation in Thessaloniki beitragen.

Erstens gilt es den Weg nachzuvollziehen, auf dem die Kunde vom Problem rund um die Entschlafenen von Thessaloniki nach Korinth zu Paulus kommt. Die plausibelste Annahme ist hier, dass Timotheus in Thessaloniki vom Problem erfahren bzw. die Situation selbst erlebt hat und Paulus nach seiner Rückkehr zu ihm in Korinth davon in Kenntnis gesetzt hat.⁶² Gerade 1Thess 3,6 legt nahe, dass dies in Form eines mündlichen Berichts geschehen ist, die Thessalonicher also durch Timotheus keinen Brief mit einer klar formulierten Frage an Paulus geschickt haben. Timotheus hätte Paulus dann in eigenen Worten und auf Basis seiner Eindrücke berichtet – und diese können durchaus vielschichtig gewesen sein.

Zweitens dürfte ein wesentlicher Faktor für das Problem der Thessalonicher – und daher auch für die Wahrnehmung des Timotheus – die Trauer über die Toten gewesen sein, die in der Gemeinde herrschte. 4,13 macht das hinreichend deutlich. Angesichts der vielfältigen Formen menschlichen Umgangs mit dem Tod von Angehörigen ist zunächst nur ganz basal auf die je individuelle Trauer derjenigen in der Gemeinde zu verweisen, die am direktesten mit dem Tod konfrontiert waren, also erwartbar die Familienangehörigen der Verstorbenen. Aus deren Reihen ist ein akutes Trostbedürfnis, nicht aber eine zugespitzte theologisch-eschatologische Fragestellung an Paulus zu erwarten. Gleiches gilt aber darüber hinaus für die Gemeinde insgesamt, selbst wenn hier kollektiv keine unmittelbar-familiäre Nähe zu den Todesfällen vorausgesetzt

⁶¹ Unter Rahmen ist hier im engeren Sinne 1Thess 4,13.18 zu verstehen, darüber hinaus aber auch der Gesamtbrief als Teil der gesamten Kommunikationssituation, in die der Brief eingebettet ist.

⁶² Vgl. Haufe, Thessalonicher, 82.

werden kann.⁶³ Die Trauer der Gemeinde dürfte sich in Form einer diffusen Verunsicherung über das Schicksal der nun Gestorbenen geäußert haben: Auf Todesfälle in den eigenen Reihen waren die Christusgläubigen in Thessaloniki scheinbar nicht vorbereitet und waren daher überfordert, weil sie nicht einordnen konnten, was die Todesfälle für die empfangene Botschaft bedeuten, bei der die Gemeinde ganz auf die unmittelbar bevorstehende Parusie vorbereitet und ausgerichtet worden war.⁶⁴ Auch daraus ergibt sich keine präzise Frage, die Paulus hätte übermittelt werden können – oder zumindest keine präzisere als die, »was denn mit den Entschlafenen ist«. Zumindest eine diesbezügliche Klärung ist für die Gemeinde aber essentiell.

Von essentieller Wichtigkeit für die Gemeinde ist gleichfalls, dass sie – drittens – als Gemeinschaft funktioniert. Die herausgehobene Rolle von Gemeinschaft in der Rhetorik des 1Thess – einerseits als abgrenzende Gemeinschaft nach außen und andererseits als inklusiv-erweiternde Gemeinde nach innen, z. B. Gemeinschaft mit den Missionaren oder Christusgläubigen an anderen Orten – wurde bereits beleuchtet.⁶⁵ Bei der Frage nach den Entschlafenen ist der Faktor Gemeinschaft ebenfalls zu bedenken, nämlich diejenige Gemeinschaft der Christusgläubigen in Thessaloniki untereinander – d. h. die buchstäblich naheliegendste und bis dato tatsächlich physisch bestehende Form der Gemeinschaft.⁶⁶ Diese ist nun durch die Todesfälle innerhalb der Gemeinde gestört und das ist problematisch: Eine vielgestaltig angefochtene Gemeinde ist, je stärker von außen bedrängt, umso dringender auf den inneren Zusammenhalt angewiesen. Fallen aber durch Tod Gemeindeglieder aus diesem Zusammenhalt, bröckelt ein Grundpfeiler, auf dem die Gemeinde steht.⁶⁷ Insofern haben die Todesfälle massives Verunsicherungspotential sowohl hinsichtlich der Frage bzw. Sorge um die Toten als auch hinsichtlich des Fortbestehens der Gemeinde.⁶⁸

⁶³ Vgl. aber die paulinische Gemeinschaftsrhetorik, die die Gemeinde als neue Familie der Christusgläubigen entwirft (Abschnitt 9.1 auf Seite 297). Je umfassender sich innerhalb der Gemeinde tatsächlich (schon) familienähnliche Strukturen (bzw. eine innerfamiliäre Vertrautheit) herausgebildet hätten, desto stärker wäre im Fall der Entschlafenen auch von unmittelbar-familiärer Trauer auszugehen.

⁶⁴ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 263; Holtz, Thessalonicher, 187; Marxsen, Auslegung, 26–28.

⁶⁵ Und wird es gesammelt nochmals in Kapitel 9 auf Seite 297.

⁶⁶ Insofern ist Gemeinschaft an dieser Stelle nicht (nur) als rhetorische Strategie des Paulus zu werten, sondern als situativ verankerte Gemeinderealität.

⁶⁷ Vgl. Otto, Meeting, 193; ähnlich auch Merklein, Theologe, 409, der aber eher auf die Gemeinschaft der Gemeinde »als endzeitliche Gemeinde« abzielt.

⁶⁸ Dieses Problem der gestörten und dadurch in ihrem Fortbestand gefährdeten Gemeinschaft lässt sich – in Anlehnung an 1Thess 4,15 – als Frage nach Nachteilen für die Entschlafenen bzw. nach einer »eschatologischen Zweiklassengesellschaft« formulieren. Sollte dieser

Und als ob die Verlusterfahrung angesichts von Tod und Trennung emotional nicht schon belastend genug ist, kommt als weitere Verschärfung viertens noch Spott von außen hinzu. Es ist nämlich anzunehmen, dass sich die im ersten Briefteil noch un(ter)bestimmte Bedrängnis auch, vielleicht gerade, hier konkretisieren lässt: in Form von äußerem Spott darüber, dass statt Entrückung nun Bestattungen eingetreten sind. Diese Situationskomponente kommt, wenn auch nur angedeutet, in 4,13 über die Referenz auf *οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα* zur Sprache. Diese »übrigen« ohne Hoffnung sind hier nicht nur als unbestimmtes Gegenüber, auch nicht nur als Verweis auf das pagane städtische Umfeld der Gemeinde zu verstehen,⁶⁹ sondern als Reaktion auf die von diesem Umfeld ausgehende Bedrängnis, die als Spott gerade an dem für die Gemeinde wunden Punkt der Gestorbenen ansetzen konnte.⁷⁰ Insofern ist der Verweis nach außen gleich zu Beginn von 4,13–18 bewusst gewählt: Er gibt zu erkennen, dass Paulus darum weiß, dass das an sich schon gravierende Problem der Entschlafenen durch Spott zusätzlich verschärft wird, und er den Thessalonichern dennoch helfen kann und wird.

Auch über die »übrigen« in 4,13 hinaus lässt sich plausibilisieren, dass ein spottendes städtisches Umfeld wesentlich zum Problem der Entschlafenen beigetragen hat. Der 1Thess lässt durchweg erkennen, wie stark die junge Gemeinde mit ihrem städtischen Kontext verknüpft ist und sich in diesem behaupten muss. Sei es die Kritik an den Missionaren oder der soziale Druck aufgrund eines radikal veränderten Lebensvollzugs z. B. in den Bereich Sexualethik oder bei kultischen Vollzügen –⁷¹ auch nach der Gemeindegründung bleiben ihre Mitglieder selbstverständlich Teil ihres je persönlichen Umfelds und sind in diesen (nicht-christlichen) Kontexten verständlicherweise Rückfragen, Unverständnis, Ablehnung und sicher auch Spott ausgesetzt, da ihre Konversion für die Außenstehenden ein Rätsel ist. Besonders deutlich ist dies in der Formel *εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια* (5,3) transportiert, sofern man daraus auf einen gesellschaftlichen Konsens bei der positiven Bewertung der zeitge-

Gedankengang so elaboriert aus den Reihen der Gemeinde entsprungen und an Paulus gerichtet worden sein, würde das für V. 15 samt Erläuterung in den beiden Folgeversen als Kern der paulinischen Argumentation sprechen. Aus den bereits genannten Gründen, die für eine wenig spezifische Anfrage an Paulus sprechen, ist es aber wahrscheinlicher, dass Paulus selbst, möglicherweise maßgeblich aufgrund der Gemeinschaftsrhetorik des 1Thess, die Problemstellung der gestörten Gemeinschaft erkannt bzw. sogar entworfen hat, die er daraufhin zum Trost der Thessalonicher bearbeitet.

⁶⁹ Vgl. Hoppe, *Erster Thessalonikerbrief*, 262 Anm. 180: »οἱ λοιποὶ knüpft an τοὺς ἔξω (4,12) an und meint die außerhalb der Gemeinde, d. h. außerhalb der Schar der Erwählten Stehenden.«

⁷⁰ Vgl. Konradt, *Gericht*, 134.

⁷¹ Siehe Abschnitt 8.1.3 auf Seite 286.

nössischen Gegenwart schließen darf.⁷² Bezeichnenderweise wird die Formel von Paulus in dem Briefabschnitt aufgegriffen, in dem es ebenfalls um die Parusie des Herrn geht und in dem die Abgrenzung von den »übrigen«, den Außenstehenden, noch expliziter und polemischer vorgenommen wird.⁷³ Das lässt vermuten, dass Bedrängnis in Form von Spott besonders an der Parusiehoffnung ansetzt bzw. sie zum Hauptgegenstand des Spotts macht. Gerade diese Hoffnung muss aus der Außenperspektive als besonders absonderlich wahrgenommen worden sein. Und dass das städtische Umfeld tatsächlich von der innergemeindlichen Erwartung einer bevorstehenden göttlichen Wiederkunft vom Himmel und der rettenden Entrückung der Gemeinde in diesem Zuge wusste und sich also spottend damit auseinandersetzen konnte, legt die Wichtigkeit dieser Erwartung im Glauben der Thessalonicher nahe. Wenn wiederholt auf das kommende Zorngericht, aus dem die Christusgläubigen durch Christus gerettet werden, während die übrigen sich fälschlicherweise in »Friede und Sicherheit« wiegen, rekuriert wird, und wenn die Rettung der Christusgläubigen mit dem Kommen des Kyrios verknüpft wird und zu Lebzeiten der Thessalonicher und von Paulus geschehen soll, dann lässt der Gesamtbrief diese Glaubensüberzeugung als zentral für die Gemeindeidentität der Thessalonicher erkennen. Gäbe es ein Credo der ἐκκλησία Θεσσαλονικέων aus dem Jahr 50, der Glaube an die unmittelbar bevorstehende Rettung durch den Kyrios Jesus in Form einer Entrückung wäre darin enthalten. Diejenigen »übrigen«, die familiär, verwandtschaftlich oder beruflich in direktem Kontakt mit den Christusgläubigen standen und auch nach deren Konversion stehen und also aus dem unmittelbaren Umgang zumindest rudimentäre Kenntnis davon hatten, was die Christusgläubigen nun glaubten, werden sehr wahrscheinlich zumindest diese Erwartung eines kommenden Gerichts und der Rettung daraus mitbekommen – und sich darüber gewundert, wenn nicht gar amüsiert – haben. Dass es nun – aus dieser Außenperspektive formuliert – in den Reihen dieser »Spinner«, die trotz »Friede und Sicherheit« und wirtschaftlicher Prosperität unter römischer Schirmherrschaft vom über alle Außenstehenden hereinbrechenden himmlischen Zorngericht »faseln«, Todesfälle gab, lädt geradezu zum Spotten ein. Und insofern die Thessalonicher, wie ihre Verunsicherung zu erkennen gibt, tatsächlich nicht auf Todesfälle in den eigenen Reihen vorbereitet waren, trifft sie der Spott hier auch empfindlich, weil sie inhaltlich nichts entgegenzusetzen haben.

⁷² Und zumindest in kollektiver Hinsicht dürfte diese Schlussfolgerung durchaus begründet zu ziehen sein; siehe Anmerkung 83 auf Seite 115.

⁷³ Siehe Abschnitt 7.2.1 auf Seite 270.

Von hier aus ist es folgerichtig, auf der Skala der Verunsicherung noch einen Schritt weiter zu gehen und zu erwägen, ob die Todesfälle fünftens sogar zu Zweifeln am Parusieglauben und damit an der von Paulus verkündeten Botschaft insgesamt führten.⁷⁴ Dies wird schwerlich zu beweisen sein, wäre aber als mögliche Problemdimension plausibel und würde die Situation bzw. die Verunsicherung der Thessalonicher noch gravierender machen und Paulus zusätzlich um das Bestehen der Gemeinde fürchten lassen.

Zusammengenommen ergibt sich das Bild einer durch Trauer, zerbrochenen Zusammenhalt und äußeren Spott verunsicherten Gemeinde und einem Juniorapostel Timotheus, der diese Unsicherheit vor Ort erlebt und schließlich Paulus in Korinth davon berichtet hat. Das skizzierte soziale Umfeld legt nahe, dass in Timotheus' Bericht die erlebte Verunsicherung klar zum Ausdruck kam – alles Weitere ist paulinische Reaktion darauf.

6.4 Die paulinische Argumentation

6.4.1 Klarheit gegen die Verunsicherung

6.4.1.1 Klarheit in der Intention: Transparenz als Strategie

Ein erstes Signum der paulinischen Rhetorik in 1Thess 4,13–18 ist die konsequente Offenlegung der wesentlichen Kommunikationsparameter. Es wird kommuniziert, *was* das zu behandelnde Problem ist (περὶ τῶν κοιμωμένων), *dass* Paulus etwas für die Thessalonicher Neues zu diesem Problem beizutragen hat (οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν), und *wozu* seine Ausführungen führen sollen (μὴ λυπησθε bzw. παρακαλεῖτε ἀλλήλους).

Bereits diese Transparenz hat strategisches Gewicht, weil Paulus darüber eine Erwartungshaltung des Getröstetwerdens hervorruft, die dazu beiträgt, dass sich dann tatsächlich Trost für die Gemeinde einstellen kann. Paulus zeigt: Er hat das Problem begriffen, er weiß um das Trostbedürfnis, er will sich kümmern und v. a. kann er sich auch kümmern, d. h., er hat genau die Informationen, die den Thessalonichern fehlen. Diese Offenlegung gibt Paulus als sowohl kundig als auch fähig zu erkennen und schafft bei den Thessalonichern Aufmerksamkeit, Aufnahmebereitschaft und eben auch die Erwartung, nun tatsächlich getröstet zu werden.

⁷⁴ Vgl. Hyldahl, Auferstehung, 122f.; Konradt, Gericht, 133; anders Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 263.

Paulus schafft so eine günstige Grundlage für das, was er inhaltlich zu sagen hat. Damit kann nun die Frage in den Blick genommen werden, wie (gut) es Paulus gelingt, die Belehrung zu gestalten, sodass sie ihre tröstende Wirkung entfalten kann.

6.4.1.2 Klarheit in der Sache: Über die Auferstehung zur Entrückung

Sowohl beim Blick auf 1Thess 4,16f. als auch auf die möglichen, hinter 14f. stehenden Fragen wurde mit dem Stichwort Relation bereits ein Kennzeichen der argumentativen Gestaltung des Abschnitts benannt. In V. 14 werden nicht nur Jesus und die Entschlafenen zueinander in Beziehung gesetzt, sondern anhand dieses Beispiels auch Auferstehung und Parusie bzw. zumindest mitgedacht auch die dann stattfindende Entrückung.⁷⁵ In V. 15 geht es um die Relation von Lebenden und Toten bei der Parusie. In den V. 16f. wird dies durch eine zeitliche Relation von Auferstehung und Entrückung bei der Parusie konkretisiert, bevor in V. 17b die zuletzt hergestellte, immerwährende Gemeinschaft alle Glaubenden und den Kyrios verbindet. Der Abschnitt schildert ein durch und durch relationales Geschehen und die (wie auch immer geartete) Verknüpfung der Entschlafenen mit der bei der Parusie stattfindenden Entrückung scheint der springende bzw. der zu zeigende Punkt darin zu sein.⁷⁶

Die Verknüpfung der Entschlafenen mit dem Parusiegeschehen gelingt, indem die für sich genommen nicht unbekanntes Narrative Auferstehung der Toten und Entrückung der Lebendigen in Beziehung, näherhin: in eine temporale Beziehung,⁷⁷ gesetzt werden. Nötig wurde das erst mit den Todesfällen in der Gemeinde: Aufgrund der deutlichen Parusienaherwartung, an der Paulus im 1Thess sogar trotz der Todesfälle festhält (ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου, 4,15), und der anfangs ausnahmslos lebendigen Gemeindeglieder musste der Auferstehungsglaube, obwohl als Topos bekannt, nicht zur Anwendung im Leben kommen. Nun aber, mit der neuen Situation von Todesfällen, zeigt sich in der Gemeinde ein kognitives Problem dergestalt, den theoretischen Auferstehungsglauben praktisch in ein Leben im Angesicht des Todes zu übertragen.

Bildlich gesprochen: Die lebenden Thessalonicher (an Punkt 0) sind ausgerichtet auf das rettende Kommen des Herrn (Blickrichtung Punkt 1), das sich bei dessen Parusie für sie in Form einer Entrückung vollziehen wird. Das

⁷⁵ Siehe Abschnitt 6.3.1.2 auf Seite 236.

⁷⁶ Insofern ist Plevnik, Taking Up, 281 zuzustimmen, dass Lebendigkeit notwendige Voraussetzung für eine Entrückung im Denken der Thessalonicher war.

⁷⁷ Vgl. Merklein, Theologe, 406f.; Plevnik, Taking Up, 281.

ist die Perspektive und der Denkhorizont der Missionspredigt.⁷⁸ Nun sterben einige der Gemeindeglieder und werden so aus der Gemeinschaft (an Punkt 0) herausgerissen. Als nun vorzeitig Entschlafene wechseln sie in der Wahrnehmung der Thessalonicher ihren Status und befinden sich nun an einem neuen Punkt -1, der intuitiv weiter vom Ziel (Punkt 1) entfernt ist, als es am bisherigen Status der Fall war. Dieser Punkt ist aber im Denken der Thessalonicher nicht vorgesehen: Er liegt in entgegengesetzter Blickrichtung. Und er führt zu Verwirrung, weil bis dato der (kurze) Abstand von Punkt 0 nach Punkt 1 das Thema war, nun aber als weitere Komponente der zusätzliche Abstand von Punkt -1 nach Punkt 0 bzw. für die Entschlafenen letztlich sogar der lange Weg von Tod (Punkt -1) bis zur Gemeinschaft mit dem Kyrios bei dessen Wiederkunft (Punkt 1) geklärt werden muss. Genau diese Klärung leistet Paulus in

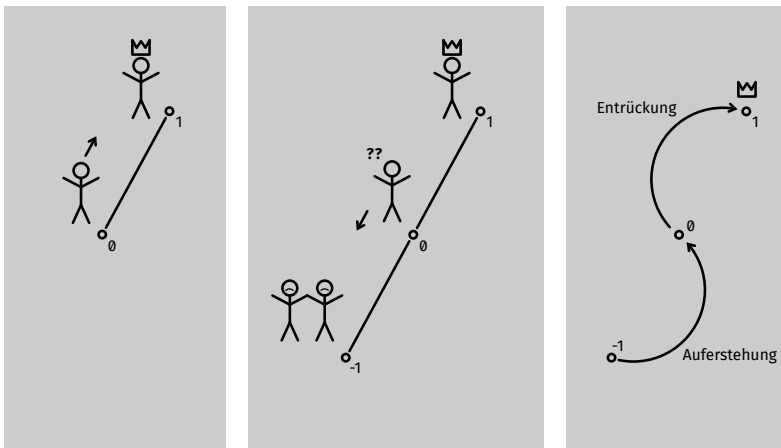


Abbildung 2: Die Ausrichtung der Thessalonicher nach der Missionspredigt, die neue Problemdimension der Entschlafenen und die paulinische Problemlösung

seinen Ausführungen. Alle Punkte sind bereits in V. 14 angelegt:⁷⁹ Jesus war als Gestorbener am Tiefpunkt (Punkt -1), ist als Auferstandener lebendig wie die Thessalonicher (Punkt 0) und ist als der entrückte Kyrios am Ziel bzw. ist selbst das Ziel, auf das die Christusgläubigen ausgerichtet sind und zu dem sie

⁷⁸ Welche Rolle genau die Auferstehung der Toten innerhalb der Missionspredigt gespielt hat, ist über die Erkenntnis hinaus, dass sie keine soteriologische Funktion und damit keine praktische Relevanz für die Thessalonicher hatte, nicht zu konkretisieren.

⁷⁹ Zumindest insofern in V. 14b bereits der gedankliche Brückenschlag zu Parusie und Entrückung vollzogen wird; siehe dazu Abschnitt 6.3.1.2 auf Seite 236.

durch Jesus geführt werden (Punkt 1).⁸⁰ Die Distanz von Punkt 0 zu Punkt 1 wird durch die Parusie des Herrn selbst bzw. konkret durch die dabei stattfindende Entrückung der Christen überwunden. Das haben die Thessalonicher begriffen bzw. hat Paulus hinreichend deutlich bei der Erstmission gepredigt. Die für die Entschlafenen zusätzlich hinzugekommene Distanz zwischen den Punkten -1 und 0 wird in der Auferstehung der Toten überwunden. Das dürfte den Thessalonichern, wie gezeigt, ebenfalls durchaus bekannt sein. Gleichwohl ist die notwendigerweise *vor* der Entrückung stattfindende Auferstehung⁸¹ bei einem unbeirrten Fokus auf die rettende Parusie Christi (Punkt 1) zumindest im Bild gesprochen nicht im Blickfeld der Thessalonicher.

Paulus überbrückt nun in seiner Argumentation den kritischen Abstand vom Tod (Punkt -1) zurück ins Leben (Punkt 0), indem er die Auferstehung der Toten nach dem Muster Jesu auf die Entschlafenen anwendet und diese so in das Geschehen bei der Parusie einbinden kann. Weil die Entschlafenen *zuerst* auferstehen, werden sie *danach* auch vollgültig und ohne Nachteile entrückt.⁸² Paulus stellt eine temporale Ordnung zweier offenbar unzureichend in Zusammenhang gebrachter Konzepte her.⁸³ Es ist die Transferleistung, Auferstehung und Entrückung zusammen zu denken, die die Thessalonicher nicht geleistet hatten, vielleicht nicht leisten konnten, und auf die die paulinische Argumentation zielt.⁸⁴ Das ist die Unklarheit, auf die sich die Einleitung οὐ θέλωμεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν bezieht und der Paulus argumentativ abhilft. Und diese Transferleistung wird dann in V. 16f. kleinschrittig und bildhaft ausgeführt.⁸⁵ Ausgangspunkt sind die differenten Ausgangspunkte 0 und -1 bzw. ihre Relation. Paulus sagt: Bei der Parusie macht diese aktuelle Differenz keinen Unterschied mehr, denn bevor wir entrückt werden, stehen die Toten wieder auf – wir kommen den Entschlafenen daher nicht zuvor, sie sind nicht

⁸⁰ Hierin bestätigt sich die inhaltliche Sinnhaftigkeit der formal nicht-analogen Aussage von V. 14: Im ἄξει σὺν αὐτῷ ist das Parusiegeschehen bereits eingespielt (siehe Abschnitt 6.3.1.2 auf Seite 236, bes. Anmerkung 53 auf Seite 237).

⁸¹ Vgl. Plevnik, Taking Up, 281; Merklein, Theologe, 406f.

⁸² Siehe Abbildung 2 auf der vorherigen Seite.

⁸³ Vgl. Johnson, Thessalonians, 122.124. Ob der Grund dafür eher in einem unzureichenden Verständnis der Thessalonicher zu suchen ist (z. B. aufgrund genereller Probleme mit der Vorstellung einer Totenauferstehung; siehe aber Anmerkung 89 auf Seite 249) oder in einer in dieser Hinsicht unzureichenden Missionspredigt des Paulus (wegen des vorzeitig abgebrochenen Gründungsaufenthalts), muss offen bleiben.

⁸⁴ Vgl. Konradt, Gericht, 132; Best, Thessalonians, 181.

⁸⁵ Vgl. Plevnik, Taking Up, passim, bes. 281, der die Wichtigkeit der bildlichen Ausgestaltung hervorhebt. Seine prinzipiell zutreffende Problembeschreibung – Entrückung ist nur für Lebendige denkbar – ist aber einseitig formuliert, da sich das gleiche Problem ebenso aus der Perspektive einer fraglichen Anwendung der Auferstehung paraphrasieren lässt, mit der die Voraussetzung für die gemeinsame Entrückung aller Glaubenden gelegt wird.

»zu spät dran«. Und er entfaltet das mit einer genauen Abfolge der Dinge, für die sich der Begriff »(apokalyptischer) Fahrplan« durchaus anbietet, insofern darin bestimmte Ereignisse, wie Haltestellen, in eine feste zeitliche Reihenfolge gebracht werden.⁸⁶

Wenn die Situation in Thessaloniki also tatsächlich von Verunsicherung geprägt war und wenn die hier dargelegte Argumentationslinie des Paulus zutreffend ist, hätte sich Paulus gewissermaßen selbst erst das genaue inhaltliche Problem auf Basis der sozial-emotionalen Situation erschließen müssen,⁸⁷ das er dann mittels Verknüpfung bekannter Einzelaussagen zu einem kohärenten Schema löst. Paulus hätte dann, so lässt 1Thess 4,13–18 erkennen, als inhaltliche Unklarheit identifiziert, dass die Thessalonicher von sich aus nicht in der Lage waren, die (zwar nominell bekannte) Vorstellung einer Totenauferstehung mit ihrer Entrückungserwartung bei der Parusie zu verbinden. Mindestens das Schicksal der Entschlafenen war damit gefährdet, zusätzlich ging wegen der verloren geglaubten Entschlafenen ein Riss durch die Gemeinschaft und möglicherweise stand sogar die Parusiehoffnung der Thessalonicher insgesamt zur Debatte. Indem Paulus dagegen darlegt, wann bzw. wovor die Auferstehung geschehen wird und wie sie in die Ereignisse bei der Parusie eingebunden ist, stellt er Klarheit in der Sache her: Auch die Entschlafenen werden entrückt und wie ihre thessalonischen Glaubensgeschwister am Ende beim Kyrios sein.

Indem Paulus die Thessalonicher über das Ergehen der Entschlafenen aufklärt, erübrigen sich wie in einer Kettenreaktion die Problemstellungen, mit denen die Gemeinde durch die Todesfälle konfrontiert war. Ganz unmittelbar betrifft das die Trauer, da die Toten mit Blick auf das rettende Kommen des Kyrios weder verloren noch auch nur benachteiligt sind. Daran anknüpfend wird auch die durch den Spott verschärfte Verunsicherung angesichts einer verlorenen Gemeinschaft, einer unklaren Zukunft für die Gemeinde und gegebenenfalls sogar einer fraglich gewordenen Botschaft der Missionare ausgeräumt, weil mittels der Einbindung der Totenauferstehung in das Parusiegeschehen der bleibende Zusammenhalt der Gemeinde auch über den Tod hinaus gewährleistet wird. Diese Herstellung von Klarheit über zusätzliches Wissen kann als Kern der Argumentationsstrategie in 1Thess 4,13–18 ange-

⁸⁶ Bienert, *Bibelkunde*, 170; Bull, *Bibelkunde*, 103; bei Holtz, *Thessalonicher*, 198 »Etappen der Parusie«.

⁸⁷ Sollten die Thessalonicher doch eine oder mehrere ausformulierte Fragen an ihren Gemeindegründer gerichtet haben, fiel dieser Schritt weg, die Argumentationslinie bliebe aber gleich.

sehen werden und bildet als solcher das Fundament für das erklärte Ziel des Abschnitts: den Trost.

6.4.1.3 Klarheit in der Zielrichtung: Trost gegen die Trauer – und als exklusives Gut

Dass Paulus bei Trauer über Verstorbene den Versuch zu trösten unternimmt, ist für sich genommen weder besonders erwähnenswert, noch bei einer derart starken Ausrichtung auf die als unmittelbar bevorstehend gedachte Ent-rückung verwunderlich und als besonderes argumentatives Geschick kaum extra zu würdigen. Der rhetorische »Kniff« ist an dieser Stelle, den Trost mit einer Abgrenzung nach außen zu verbinden und ihn so aufzuwerten, dass die verspotteten, in die Defensive gedrängten Thessalonicher im tröstenden Wissen zur überlegenen Partei werden.

So ist auffällig, dass der einzige explizite Abgrenzungsmarker (μη λυπήσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα, 4,13) inhaltlich mit Trauer und Hoffnungslosigkeit assoziiert wird, also die abzugrenzenden anderen gerade durch ihre fehlende Hoffnung angesichts von Trauer qualifiziert werden. Und stimmig dazu schließt der Abschnitt mit einer zweiten, hier nur noch impliziten Abgrenzung im *gegenseitigen* Trösten (παρακαλεῖτε ἀλλήλους, 4,18). Mit der Fokussierung auf den Trost innerhalb der Gemeinde ist nach außen hin ausgesagt, dass es dort eben keinen Trost geben kann. Mit dieser Kontrastierung reichert Paulus seine inhaltliche Argumentation mit einer rhetorischen Mauer an, die alles außerhalb Befindliche, namentlich andere Trostquellen, abwertet, die Hoffnung auf die rettende Parusie Christi dagegen als exklusives Gut der Gemeinde aufwertet.⁸⁸ Wenn die Gemeinde folglich diese Hoffnung teilt und sich, ganz im Sinne des gegenseitigen Tröstens, immer wieder gegenseitig mitteilt, hat das einen doppelten Effekt: Einerseits werden dadurch in eher defensiver Hinsicht Trauer und Zweifel bearbeitet und Spott abgewehrt. Das geschieht wie gesehen kognitiv durch Wissenserweiterung in Bezug auf das Parusiegeschehen. Auf der anderen Seite vergewissert sich die Gemeinde im gegenseitigen Trösten offensiv und positiv-konstruktiv ihres Status' einer geretteten Gemeinschaft inmitten einer hoffnungslos verlorenen Umwelt.

Dass diese radikale Negation aller außerchristlichen Hoffnung sachlich zutreffend ist, kann mit Blick auf die reichhaltigen Beispiele antiker Konso-lationsliteratur mit Recht angezweifelt werden – zumal in der von Paulus

⁸⁸ Vgl. Mell, Evangelium, 319.

vorgetragenen Pauschalität.⁸⁹ Aber Paulus ist hier nicht interessiert an einem sachlichen Austausch über die (Nicht-)Tragfähigkeit unterschiedlicher Trostvorstellungen. Für Paulus gibt es Trost nur bei Christus – und das heißt in diesem Kontext: nur für die Gemeinde. Mittels Betonung dieser (Maximal-)Position soll die Gemeinde als Trost-, Hoffnungs- und Heilsgemeinschaft nach außen abgeschottet und nach innen gefestigt werden.

⁸⁹ Siehe beispielhaft die Überblicke bei Kassel, Konsolationsliteratur; Peres, Grabinschriften; Hafner, Trost. Auch, dass das Bemühen um Trost in der Antike eine eigene Literaturgattung hervorbringt, ist Ausdruck vielfältiger Ansätze der Trauerbewältigung. Hafner, Trost, 98.100f.103 sieht als einen verbreiteten Trostansatz den Versuch eines »Perspektivenwechsel[s]« (98) weg vom individuellen Verlust hin zu einer Verallgemeinerung des persönlichen Leids durch Beispiele anderer, berühmter Personen, die das gleiche erdulden mussten. Auf diese Weise werde den Trauernden vermittelt, in ihrer Leiderfahrung nicht allein zu sein, und der Tod als unausweichliches Faktum menschlicher Existenz anerkannt. Eine andere Perspektive findet sich in Lukians spottender Betrachtung gängiger Trauerformen im Werk *Περὶ πένθους*. Das zeremonielle Trauern wird darin insgesamt lächerlich gemacht, weil der Tod überhaupt kein Übel und Klage daher gänzlich unbegründet sei (Luct 16.24; kritisch gegenüber der Ansicht vom Tod als Übel, wenn auch nicht satirisch, ist auch Cicero, Tusc 1,26–75.81–112; vgl. auch Hafner, Trost, 106). In der Antwort, die der betrauerte Sohn seinem klagenden Vater gibt, wird im Gegenteil sogar auf die Vorzüge eines vorzeitigen Todes verwiesen, etwa das Nichterleben künftiger Übel oder des Alterns; die Klage über durch den Tod verpasste Freuden wird mit dem Verweis auf völlige Bedürfnislosigkeit im Tod gekontert (Luct 16–19). Ungeachtet dessen, dass Lukian mit Sicherheit auch die paulinische Trostspende in 1Thess 4,13–18 mit Spott überziehen würde (und dies etwas variiert an anderer Stelle auch tut: *πεπείκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν αἰὶ χρόνον*, Peregr 13), könnte bis hierhin zumindest festgestellt werden, dass die skizzierten Trostansätze keine Hoffnungsperspektive über den Tod hinaus beinhalten. Peres, Grabinschriften, 69–105 widmet sich in seiner Auswertung griechischer Grabinschriften ausführlich auch darin durchaus vorhandenen optimistischen Ansätzen (»Positive Eschatologie«, 263), stellt aber zugleich fest, dass eine postmortale Existenz für die Seele zwar denkbar und teilweise auch verbreitet ist (vgl. auch Hafner, Trost, 106), sich aber keine Belege für eine leibliche Auferstehung finden lassen (Peres, Grabinschriften, 162.180.263). Otto, Meeting, 194 verweist auf die hohe und verbreitete Bedeutung eines über den Tod hinausreichenden Lebens in mehreren Kulturen (»Immortality was a basic feature of the cults of Dionysus, Zeus, Asclepius, Aphrodite, Demeter, and the cult of Cabirus.«; für den Dionysoskult vgl. auch Donfried, Cults, 337; Mell, Evangelium, 32), während Lehtipuu, Debates, 61–65 (auf Basis und in kritischer Würdigung von Endsjø, Resurrection) generell mit der Meinung aufräumt, ein körperliches Nachleben über den Tod hinaus sei im griechischen Denken nicht existent. Lehtipuu folgt Endsjø darin, dass die Vorstellung einer auch körperlichen Auferstehung durchaus Anklang in der paganen Welt finden konnte, verwahrt sich aber gegen jede Form von Generalisierung des pagan-griechischen (wie auch frühjüdischen) Denkens. Im Anschluss daran wird man kaum verallgemeinernd formulieren können, dass die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung bzw. weiter gefasst einer postmortalen Hoffnung in der vielfältigen griechischsprachigen Welt des 1. Jh. n. Chr. oder auch nur in Thessaloniki per se etwas singular Christliches war. Das paulinische Postulat einer generellen Hoffnungslosigkeit greift daher sachlich eindeutig zu kurz – was der intendierten rhetorischen Wirkung freilich nicht im Wege steht.

6.4.2 Die Autorität Gottes und die Wirksamkeit des Kyrios

Ein Merkmal der Belehrung über die Entschlafenen ist ihre theologische Gestaltung. Das gilt selbstredend auf der sachlich-belehrenden Ebene bzw. ist dort sogar vorgegeben, da die Belehrung ohne das Element des rettenden Kyrios Jesus keine Substanz hätte. Es gilt aber auch auf der argumentativen Ebene. Denn Gott und Jesus werden in der und für die gesamte paulinische Argumentation als diese gewährleistende Autoritäten in Anspruch genommen. Eine entsprechende Einführung beider steht in V. 14 und damit am Anfang der inhaltlichen Belehrung: Jesus als der Gestorbene und Auferstandene und Gott als der, der durch diesen gestorbenen und auferstandenen Jesus die gestorbenen Gemeindeglieder ἄξει σὺν αὐτῷ, also rettet.⁹⁰ So erklärt sich auch der Subjektwechsel in V. 14: Sowohl Jesus als auch Gott sollen gleich zu Beginn der Argumentation genannt werden.⁹¹

6.4.2.1 Gott, der Handelnde

Im Verlauf der Argumentation bleibt Gott als Akteur, gemessen an direkten Benennungen, im Hintergrund.⁹² Lediglich in der triadischen Einleitung der Endzeitereignisse wird die »Trompete Gottes« (σάλπιγξ θεοῦ, 4,16) als Signalgeberin benannt. Sodann tritt Gott als Autorität der Entrückung im ἀρπαγησόμεθα (V. 17) auch ohne direkte Nennung insofern klar in Erscheinung, als hierin ein passivum divinum vorliegt, was der technische Gebrauch von ἀρπάξω als Entrückungsvokabel nahelegt.⁹³ Diese drei (unterschiedlich direkten) Vorkommen Gottes zusammennehmend zeigt sich dann aber, dass

⁹⁰ Analog dazu sind auch 1,10 und 5,9 aufgebaut, auch wenn Gott hier zuerst genannt ist: Gott selbst ist die übergeordnete Größe und Jesus derjenige, durch den Gott seine Rettungsintention in die Tat umsetzt.

⁹¹ Zur formal eigenwilligen Struktur von V. 14 siehe Anmerkung 53 auf Seite 237.

⁹² In 1Thess 4,13–18 stehen zwei (von insgesamt 36) Vorkommen von θεός gegen acht wörtliche Nennungen des Kyrios Jesus, die sich auf die Lemmata Ἰησοῦς (2), Χριστός (1) und κύριος (5) verteilen und hier auffälligerweise nie kombiniert, sondern immer als Einzelnennungen realisiert sind. Im Gesamtbrief ist das Verhältnis von Nennungen Gottes und Jesu mit 36 zu 32 ausgeglichen. (Dazu ist allerdings eine Erläuterung notwendig, denn während das Lemma θεός sich schlicht zählen lässt, begegnet der Kyrios Jesus Christus sprachlich in Gestalt dieser drei Bezeichnungen, die noch dazu in fast allen möglichen Kombination stehen können; nur die Kombination Kyrios + Christus kommt nicht vor. Wird aber etwa im Präskript καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ als drei Vorkommen gezählt, obwohl hier inhaltlich nur einmal auf den Gottessohn verwiesen ist, ergäbe sich ein verzerrtes Bild – nämlich 36 zu 50. Die 32 Nennungen des Kyrios resultieren daher aus der Addition der Einzelnennungen von Jesus (3), Christus (3) und Kyrios (13) sowie den Kombinationen Jesus Christus (2), Kyrios Jesus (6) und Kyrios Jesus Christus (5).)

⁹³ Vgl. Peres, Grabinschriften, 181.183f. Haufe, Thessalonicher, 85.

Paulus Gott doch eher als *activum divinum* verstanden wissen will und dies auch transparent macht. Dem plastischen Rettungshandeln des Kyrios wird Gott als die übergeordnete Autorität, als der, der alle Fäden in der Hand hält, vorangestellt. Sowohl das ἄρπαγησόμεθα als auch das zuvor Geschriebene⁹⁴ lassen das bereits erkennen. Darüber hinaus wird Gott als buchstäbliche Führungsfigur in V. 14 genannt bzw. durch den Subjektwechsel sogar betont,⁹⁵ v. a. aber in V. 16 noch einmal herausgehoben: Das an sich schon betonte Kommen des Kyrios (αὐτὸς ὁ κύριος [. . .] καταβήσεται ἀπ’ οὐρανοῦ) wird markant unterbrochen vom dreifachen Startsignal ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, von dem das Kommen bzw. die Endzeitergebnisse insgesamt abhängig sind. Für die Stringenz und Vollständigkeit des Argumentationsganges wäre diese Unterbrechung sachlich nicht notwendig, rhetorisch unterstreicht Paulus damit aber in geradezu sperriger Deutlichkeit: Letztlich ist es Gott selbst, der hier am Werk ist. Mit Gott als finalem Akteur und Garanten der Parusiehoffnung soll die Verlässlichkeit der paulinischen Belehrung für die Thessalonicher unterstrichen werden.

6.4.2.2 Jesus, der Kyrios für die Menschen

Bei der Ausgestaltung der Belehrung rückt Paulus dann ganz den Kyrios Jesus ins Zentrum.⁹⁶ Er ist derjenige, durch den Gott sichtbar, nachvollziehbar und anknüpfbar für die Gläubigen seinen Rettungswillen in die Tat umsetzt. Er ist derjenige, der im Tod, in der Auferstehung und im Sein bei Gott schon alle Stufen christlich-eschatologischer Existenz durchlaufen hat, und damit derjenige, durch den auch die auf ihn vertrauenden Thessalonicher selbst diesen Weg mit ihm und zu ihm hin gehen können. Jesus wird so zum konkreten Ankerpunkt, an dem und durch den sich die Parusiehoffnung der Thessalonicher manifestieren soll.⁹⁷

Damit kommt Jesus eine Doppelfunktion für die sachliche Belehrung über das Parusiegeschehen einerseits und für die persönliche Einbindung in dieses Geschehen andererseits zu. Dies wird in 1Thess 4,14–17 interessanterweise auch in Form der wechselnden Bezeichnungen Jesus, Christus und Kyrios umgesetzt. In V. 14a wird zunächst als gemeinsame Glaubensaussage – und damit als eine Art Prämisse – festgestellt, dass der *Mensch Jesus* gestorben

⁹⁴ Besonders 1,10: Gott weckt Jesus von den Toten auf, Jesus rettet die Glaubenden.

⁹⁵ Vgl. Luckensmeyer, *Eschatology*, 221.

⁹⁶ Siehe Anmerkung 92 auf der vorherigen Seite.

⁹⁷ Siehe Abschnitt 6.4.1.2 auf Seite 244.

und auferstanden ist (Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη).⁹⁸ Es folgt die Aussage, dass durch diesen Menschen Jesus auch die gestorbenen Menschen mit ihm, d. h. konkret: mit ihm vom Tod zur Auferstehung, geführt werden. Entfaltet und konkretisiert wird diese Aussage schließlich in V. 16f. mit der Darlegung, dass der *erhöhte Kyrios Jesus* vom Himmel herabkommen wird und dass die Toten, die im Vertrauen darauf gestorben sind, dass dieser Mensch Jesus der *Gesalbte/Χριστός* Gottes ist, wie Jesus Christus selbst auferstehen und dann – gemeinsam mit den in diesem Vertrauen Lebenden – selbst erhöht mit dem erhöhten Kyrios Jesus zusammentreffen werden. Das Wirken und das Geschick Jesu als Mensch, als Werkzeug Gottes und als erhöhter Herr werden auf diese Weise entfaltet (sachliche Belehrung) und mit dem Schicksal der vorzeitig Entschlafenen bzw. letztlich aller Glaubenden verbunden (persönliche Bindung) – und das passgenau vor dem Problemhorizont der Thessalonicher.

Die Verbindung zwischen Jesus und den Glaubenden wird sprachlich v. a. mittels Präpositionen realisiert. Die Toten ἐν Χριστῷ (V. 16), d. h. im Vertrauen auf diesen bzw. mittelbar durch das Wirken Gottes an ihm, sind im Tod nicht verloren, sondern stehen wie Jesus auf, werden σὺν αὐτῷ (V. 14) geführt und machen mit allen Glaubenden die Entrückungsbewegung εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου (V. 17) mit, sodass sie letztlich wiederum σὺν κυρίῳ (V. 17) sein werden. Besonders das wiederholte σὺν⁹⁹ drückt aus, dass Paulus bemüht ist, sein Anliegen mittels Herstellung einer Gemeinschaft rhetorisch zu unterfüttern, hier der Gemeinschaft der Glaubenden mit dem Kyrios Jesus, durch die für die Glaubenden auf dem Weg zu ihrer endzeitlichen Rettung nicht einmal das Sterben ein Hindernis darstellen kann.¹⁰⁰

Schließlich ist mit Blick auf die Einleitung von V. 15 noch eine weitere argumentative Funktion des Kyrios zu bedenken. Indem Paulus die Aussage, dass die Lebenden den Toten hinsichtlich der Parusie nichts voraushaben, mit ἐν λόγῳ κυρίου einleitet,¹⁰¹ nimmt er den Kyrios als Autorität für seine

⁹⁸ Dass es sich bei Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη aufgrund der für Paulus untypischen Formulierung um ein vorpaulinisches Traditionsstück handeln soll (vgl. z. B. Luckensmeyer, Eschatology, 220f.), lässt sich zwar allein aus der Thessalonicherkommunikation nicht plausibilieren, könnte aber ein zusätzlicher Hinweis darauf sein, dass Paulus hier eine Formulierung seiner Erstverkündigung aufgreift und daher in der Tat Bekanntes und gemeinsam Geglaubtes aussagt.

⁹⁹ Als verbindendes Wort für die Entschlafenen und bis zur Parusie Übrigbleibenden sogar ein drittes Mal in V. 17: οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα.

¹⁰⁰ Insofern ist Gemeinschaft auch in 1Thess 4,13–18 als Argumentationsstrategie präsent: Paulus führt den Gedanken der Gemeinschaft konsequent fort, indem er die bleibende Gemeinschaft hier zwischen Toten und Lebenden und mit dem Kyrios bei der Parusie und für immer postuliert.

¹⁰¹ Zur Position des Herrenwortes siehe Anmerkung 52 auf Seite 236.

Aussage in Anspruch.¹⁰² Es ist wiederum kein Zufall, dass hier ein λόγος κυρίου bemüht wird, ein *Herrenwort* (und also kein Jesus- oder Christuswort), da genau darin die höchste autoritative Kraft liegt. Es ist der erhöhte Kyrios selbst, der die Richtigkeit des von Paulus Vorgetragenen sichert und auf den sich Paulus berufen kann. In diesem Sinne ist das Herrenwort als ein in der Autorität des Kyrios gesprochenes Pauluswort zu verstehen.¹⁰³ Dieses Wort soll den Thessalonichern vermitteln: Die Gewissheit, dass auch die Entschlafenen auferstehen und mit den bis dahin Lebenden entrückt werden, gründet sich auf den erhöhten Kyrios selbst, durch den sich all dies vollziehen wird.¹⁰⁴

6.4.3 Die rhetorische Beweisführung

Für seine bis hierhin dargelegte Argumentation bedient sich Paulus weiterer, im engeren Sinne, rhetorisch-stilistischer Mittel. Zunächst ist zu konstatieren, dass, insofern die Struktur von V. 14 auch für griechische Muttersprachler des 1. Jh. n. Chr. eigenwillig ist,¹⁰⁵ mittels dieser syntaktischen Struktur und mittels des Subjektwechsels auf der rein sprachlichen Ebene ein markanter Satz an den

¹⁰² Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 269 präzisiert und qualifiziert: Paulus spreche »eigenständig in prophetischer Redeweise in Aufnahme apokalyptischer Motive.«

¹⁰³ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 269f.; Luckensmeyer, Eschatology, 269f. Als weitere Optionen lotet Luckensmeyer aus, ob das Herrenwort als Wort des irdischen oder erhöhten Jesus zu verstehen ist (187–190, dort auch weitere Literaturangaben zu allen Optionen). Mit der Festlegung auf die Option eines mit der Autorität des Kyrios gesprochenes Wort erübrigt sich für Luckensmeyer die Suche nach einer in anderen Quellen nachweisbaren Vorlage für das Herrenwort und seine (rhetorische) Funktion rückt ganz in den Fokus (269f.). Dem ist insofern zuzustimmen, als für die Frage nach dem Verständnis der Textstelle unter den Christusgläubigen in Thessaloniki im Jahr 50 tatsächlich allein die rhetorische Funktion des Herrenwortes wichtig ist. Paulus nutzt das argumentative Gewicht des κύριος zur Bekräftigung des Dargelegten. Umgekehrt formuliert: Das Dargelegte würde inhaltlich auch ohne die Referenz ἐν λόγῳ κυρίου auskommen. Es soll keine historische Aussage über den (irdischen) Jesus getroffen werden und selbst wenn sich dies plausibilieren ließe, wäre zusätzlich nachzuweisen, ob und inwiefern die Thessalonicher dies auch hätten erkennen und nachvollziehen können. Damit soll freilich nicht in Abrede gestellt werden, dass sich zu 1Thess 4,14–17 begriffliche bzw. motivische Parallelen finden lassen (z. B. in Mt 24,30f.) und dass diese aus der Perspektive historischer bzw. v. a. traditionsgeschichtlicher Forschung unbedingt zu untersuchen sind.

¹⁰⁴ Noch einmal auf die Wortvorkommen zurückkommend (Anmerkung 92 auf Seite 250), lässt sich auch in dieser Hinsicht die Inanspruchnahme der Autorität gerade des erhöhten Kyrios als Retter zeigen: Fünf Vorkommen von κύριος stehen zwei bzw. einer Nennungen von Ἰησοῦς bzw. Χριστός entgegen. Darüber hinaus ist auffällig, dass der κύριος-Titel für sich genommen – d. h. ohne Kombination mit Jesus bzw. Jesus Christus – im ganzen 1Thess 13-mal steht, sodass die fünf Vorkommen in 4,13–18 die mit Abstand dichteste bzw. wichtigste Briefpassage im Hinblick auf die argumentative Einbindung des Kyrios kennzeichnen.

¹⁰⁵ Vgl. Anmerkung 53 auf Seite 237.

Beginn der inhaltlichen Argumentation gestellt wird, der allein dadurch schon eine gewisse Hervorhebung erhält. Das Dargelegte, besonders der Übergang zu V. 14b, wird auf diese Weise wie durch Sperrdruck oder Kursivierung markiert. Auch V. 15 trägt eine besondere Markierung, die hier aber nicht durch die Syntax, sondern durch die einleitende Deklaration als Herrenwort erreicht wird. Die Zentralstellung dieser beiden Satzaussagen – *Auch die Entschlafenen sind durch Jesus bei der Parusie dabei* und *Die Entschlafenen haben bei der Parusie in keiner Weise einen Nachteil gegenüber den Lebenden* – wird auf diese Weise zusätzlich unterstrichen.

6.4.3.1 ... mittels logischen Schlussverfahrens

Entscheidend ist nun, wie es Paulus gelingt, diese Aussagen glaubhaft für die Thessalonicher zu machen. Dazu führt er eine rhetorische Beweisführung mittels Schlussverfahren durch, bei der aus einem anerkannten Sachverhalt auf einen noch zu erweisenden Sachverhalt geschlossen wird.¹⁰⁶ Als in der Gemeinde anerkannt (τὰ ὁμολογούμενα) kann dabei gelten, dass Jesus gestorben und auferstanden ist (V. 14a). Gleichfalls steht nicht zur Disposition, dass bei der Parusie eine rettende Entrückung der Glaubenden stattfinden wird, dass das Konzept einer Totenauferstehung der Gemeinde nicht völlig fremd ist und dass Gott Urheber und Autorität hinter alldem ist.¹⁰⁷ Von hier aus wird nach dem Begründungsmuster »Weil etwas ist, ist etwas anderes auch«¹⁰⁸ die Aussage plausibel gemacht (τὸ ἐνθύμημα), dass der Gott, der Jesus auferweckt hat und durch ihn sein Rettungshandeln an den Thessalonichern vollziehen wird, auch die Entschlafenen auferwecken und bei der Parusie vollgültig in sein Rettungshandeln inkludieren wird (V. 14b.15). Das ist das Ergebnis des Schlussverfahrens, das man insgesamt als Enthymem bezeich-

¹⁰⁶ Nach Aristoteles, Rhet 2,22 1396b26–28 liegt also ein Enthymem vor: ἔστι δὲ τὸ μὲν δεικτικὸν ἐνθύμημα τὸ ἐξ ὁμολογούμενων συνάγειν, τὸ δὲ ἐλεγκτικὸν τὸ τὰ ἀνομολογούμενα συνάγειν. – »Das beweisende Enthymem ist eine Schlussfolgerung aus allgemein anerkannten Prämissen, das widerlegende aus nicht allgemein anerkannten Prämissen.« (Übers. Krapinger). Vgl. Usener, Argumentationslehre, 241; Mell, Evangelium, 315. Für eine kurze Einordnung des Enthymems ins antike Rhetoriksystem siehe Anmerkung 111 auf der nächsten Seite.

¹⁰⁷ Das kann über die in diesem Kapitel vorgenommene Situationsrekonstruktion hinaus (v. a. Abschnitt 6.3.1 auf Seite 233) dem Gesamtbrief bzw. den darin durchscheinenden Inhalten der Erstverkündigung entnommen werden. Dass nicht alle ὁμολογούμενα explizit genannt werden, ist bei einem Enthymem üblich, laut Aristoteles angesichts der in einer Rede notwendigen Kürze und Fokussierung sogar von Vorteil; Aristoteles, Rhet 2,22 1395b22–26; vgl. auch Mayordomo, Argumentiert Paulus logisch?, 68f.

¹⁰⁸ Quintilian, Inst 5,8,7: *quia est aliquid, et aliud sit.*

nen kann.¹⁰⁹ Wichtiger als die Festlegung auf einen technischen Begriff aus der Rhetoriktheorie ist aber der Gehalt des Bezeichneten. Und der liegt v. a. darin, dass allein aus der Fähigkeit des Redners ein deduktiver Beweis aus der verhandelten Sache selbst heraus erbracht wird, indem von anerkannten Prämissen aus eine überzeugende Schlussfolgerung gezogen wird.¹¹⁰ In der antiken Rhetorik gilt dies als die wirkungsvollste Form der Beweisführung¹¹¹ und Paulus greift hier für seine Argumentation darauf zurück.¹¹²

Das Herrenwort in V. 15a fügt sich formal-rhetorisch insofern gut in den Argumentationsgang ein, als es wie ein äußerer Beweis vorgebracht wird: als etwas, das extern zur Bestätigung der paulinischen Aussagen hinzukommt. Nach quintilianscher Nomenklatur wäre hier am ehesten an die Beweiskategorien Urkunde (Inst 5,5) oder Zeuge (Inst 5,7) zu denken, wobei sich das Herrenwort hier natürlich nicht wirklich einzufügen vermag, da es gerade nicht extern, d. h. abseits der paulinischen Argumentation vorliegt, sondern

¹⁰⁹ In der aristotelischen Nomenklatur der *Rhetorik* beschränkt sich die Definition des Enthymem auf den Hinweis, dass ein Enthymem das ist, was in der Dialektik ein Syllogismus ist (Aristoteles, Rhet 2,2 1356a35–1356b5; 2,22 1395b20–24). Quintilian summiert das Enthymem unter die *argumenta* (Inst 5,10,1) und beschreibt ausführlich die definitiven Nuancen der verschiedenen griechischen wie römischen Begriffe für rhetorische Schlussverfahren (Inst 5,10,1–10). Für eine umfassende Darstellung zum logischen Schlussverfahren nicht nur in der Rhetorik vgl. Mayordomo, Argumentiert Paulus logisch?, 38–74, zum Enthymem und seinem Verhältnis zum Syllogismus 68f.

¹¹⁰ Vgl. Mayordomo, Argumentiert Paulus logisch?, 68; Usener, Argumentationslehre, 241.

¹¹¹ Vgl. Rapp, Streit, 348; Mayordomo, Argumentiert Paulus logisch?, 66f.; Usener, Argumentationslehre, 241. Zur Einordnung: Aristoteles benennt analog zur Aufgabe der Rhetorik, das Überzeugende in allem zu erkennen (ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν, Rhet 1,2 1355b26–27), als ihren Inhalt die Überzeugungsmittel, *πίστεις*, zu denen er näherhin – d. h. ἐντεχνος, also innerhalb des Gestaltungsbereichs des Redners liegend – das Ethos des Redners, das Pathos des Publikums und den Logos, hier als die Beweiskraft der Rede selbst, zählt. Überzeugungskraft aus der Rede selbst hänge wiederum davon ab, durch Argumentation plausible Schlussfolgerung ziehen zu können, was am besten durch Enthymeme gelinge (οἱ δὲ περὶ μὲν ἐνθυμημάτων οὐδὲν λέγουσιν, ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως, Rhet 1,1 1354a14–15), daneben durch Beispiele, *παρδείγματα*, die aber anders als die Enthymeme oft induktiv gebraucht würden, Induktion hätte in der Rhetorik i. d. R. aber nichts verloren (Rhet 2,20 1394a9–14 bzw. insgesamt zum Dargelegten Rhet 1,1–2; 2,20.22–24). Quintilian widmet sich im fünften Buch seiner *Institutio* der probatio (und refutatio), also näherhin der Beweisführung. Er übernimmt die aristotelische Unterscheidung innerer (ἐντεχνος) und äußerer (ἄτεχνος) Überzeugungsmittel (Inst 5,1,1), unterteilt die inneren (*probationes artificiales*) weiter in Anzeichen (*signa*), Beweisgründe (*argumenta*) und Beispiele (*exempla*) (Inst 5,9,1) – auch er erachtet diese inneren Mittel als zentral – und widmet den *argumenta*, worunter er auch das Enthymem zählt, das umfangreichste Kapitel des fünften Buches (Inst 5,10). Zusammengenommen wird das Enthymem bzw. *argumentum* innerhalb der Überzeugungsmittel gegen induktive Beispiele und äußere – d. h. ἄτεχνος, außerhalb der eigentlichen Redekunst liegende – Beweise profiliert.

¹¹² Vgl. Mell, Evangelium, 314.

nur in ihr, also letztlich doch ἔντεχνος. Gleichwohl will Paulus es anders verstanden wissen, versucht also unter Aufruf der Autorität des Kyrios sein Schlussverfahren mit rhetorischen Mitteln mit einem außerrhetorischen Beweis zu unterfüttern. Darüber hinaus – bzw. eigentlich grundsätzlich – stehen Paulus natürlicherweise keine äußeren Beweise zur Verfügung, da sich seine Argumentation auf ein einmaliges zukünftiges Geschehen bezieht.

6.4.3.2 ... mittels poetischer Szenerie

Mit den V. 14f. ist auf einer nüchtern-logischen Ebene alles gesagt. Paulus könnte hier mit der Aufforderung zu gegenseitigem Trösten schließen und zur nächsten Darlegung übergehen. Aber er tut es nicht, weil er um die Situation – oder mit den Worten der rhetorischen Überzeugungsmittel ausgedrückt: die Gefühlslage, das Pathos – der Thessalonicher weiß. Diese Situation der tiefen Verunsicherung angesichts von Trauer, verlorenem Zusammenhalt und spot-tender Nachbarschaft; diese Situation, in der kühle Beweislogiken zum Trost höchstwahrscheinlich alleine nicht ausreichen. Daher wird Paulus kreativ und fügt seiner Darlegung eine bildliche Explikation derselben an.

Es beginnt mit dem Startsignal, das wie gesehen analog zu V. 14b nicht nur Gott als Handlungs-subjekt einspielt, sondern als Stimme des Erzengels und als (Kriegs-)Trompete so deutliche Formen annimmt, dass den Thessalonichern unmittelbar ein Bild vor Augen gestellt wird.¹¹³ Sodann setzt die eigentliche Handlung ein, die einerseits durch die bereits dargestellte feste zeit-

¹¹³ Otto, Meeting, 200–206 verweist auf das dezidiert militärische Gepräge der paulinischen Bildsprache, unter das seiner Ansicht nach auch das als metaphorisch zu verstehende »Rauben« falle. Dem ist insoweit zuzustimmen, als Anklänge an eine auch militärisch zu denkende Stärke Gottes sein rettendes Handeln zugunsten der Thessalonicher zusätzlich unterfüttern könnten. Dass die Entrückung allerdings nur metaphorisch gedacht sein soll, leuchtet nicht ein, da hierdurch die Kraft der paulinischen Bildsprache eingeschränkt würde sowie die Ausführungen ein Stück ihrer Klarheit verlören (vgl. Aristoteles, Poet 22 1458a18–26). Auch Donfried, Cults, 344 betont die »three heavily loaded political terms: παρουσία, ἀπάντησις and κύριος«, die allesamt einen Bezug zu Herrschern herstellten. Auch hierzu ist festzuhalten, dass ein herrschaftlicher Bezug, der auf Gott bzw. den Kyrios übertragen wird, zwar fraglos mitschwingt, zumindest die Begriffe Kyrios und Parusie – das lässt der 1Thess bzw. die darin enthaltenden Hinweise auf die Erstverkündigung erkennen – in der Gemeinde aber längst in umgeprägter Bedeutung auf den Kyrios Jesus hin etabliert sind und daher an dieser Stelle keine neuartige, besondere politische Sprengkraft haben. Bezüglich der ἀπάντησις bezieht sich Donfried auf die Einholungsthese (Peterson, Einholung, passim), die aber per se als Deutungsfolie für 1Thess 4,17 nicht überzeugt, weil die Christusgläubigen in der paulinischen Darstellung eine passiven Rolle einnehmen und die Textbewegungen und -ortsangaben keinen Hinweis darauf enthalten, dass der Kyrios in die Stadt (Thessaloniki), also gewissermaßen wieder nach unten, geholt wird; zur Kritik an Peterson vgl. beispielhaft Plevnik, Bringing, passim.

liche Struktur qualifiziert ist (Startsignal, *πρῶτον, ἔπειτα, ἄμα, πάντοτε*), diese andererseits mit einer Textbewegung im wahrsten Sinne des Wortes verbindet. Das Startsignal leitet die Bewegung des Kyrios von oben in Richtung abwärts ein (*ὁ κύριος [...] καταβήσεται*), darauf folgt zuerst die Aufwärtsbewegung der Toten (*οἱ νεκροὶ [...] ἀναστήσονται πρῶτον*) und danach die gemeinsame Entrückung als Aufwärtsbewegung aller Glaubenden (*ἔπειτα [...] οἱ ζῶντες [...] ἄμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα*) zur Begegnung mit dem Kyrios hin (*εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου*), bei dem das Parusiegeschehen schließlich sein Ende und Ziel findet (*πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα*). Zusätzlich sind die Bewegungsrichtungen teilweise mit, wiederum bildlich vorstellbaren, Ortsangaben kombiniert (*ὁ κύριος καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, οἱ ζῶντες ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις, εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἄερα*)¹¹⁴ und es treten Personen bzw. Personengruppen auf (*κύριος, ἀρχάγγελος, νεκροί, ζῶντες*). Zusammengenommen werden also Akteure aufgerufen, die bzw. an denen in einer genau strukturierten zeitlichen und räumlichen Abfolge eine spezifische Handlung bzw. Bewegung vollzogen wird – es entsteht eine geformte Handlung aus einzelnen Szenen.¹¹⁵

Das freilich lässt bei einer theoretischen Reflexion der eingesetzten Argumentationsmittel eher an einen anderen Bereich denken: Paulus wird hier im aristotelischen Sinne poetisch und malt für die Thessalonicher eine Abfolge von Bildern, die seine getroffenen Aussagen plastischer, greifbarer und memorabler machen – und damit letztlich glaubhafter. Strukturell entspricht das paulinische Vorgehen somit dem eines Poeten, der einen Entwurf szenisch ausgestaltet¹¹⁶ wobei dieses Vorgehen selbstredend adaptiert wird, da bei Pau-

¹¹⁴ Auch wenn Entrückung und Zusammentreffen mit dem Kyrios in Verbindung mit Wolken und Luft die deutliche Konnotation »(nach) oben« tragen, steht beim abschließenden *πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα* keine Ortsangabe. Wo genau das ewige Sein mit dem Herrn verortet wird, liegt demnach außerhalb des Darstellungsinteresses des Paulus – wichtig ist, dass alle Glaubenden am Parusiegeschehen teilhaben werden.

¹¹⁵ Vgl. Plevnik, *Taking Up*, 276: »[...] a scenario of parousia in which the faithful are taken up to show graphically how the already deceased Christians will, after all, share in this glorious and transcendent gathering around the Lord.«

¹¹⁶ Aristoteles, *Poet* 17 1455a34–1455b2: *τούς τε λόγους καὶ τοὺς πεποιημένους δεῖ καὶ αὐτὸν ποιοῦντα ἐκτίθεσθαι καθόλου, εἶθ' οὕτως ἐπεισοδιοῦν καὶ παρατείνειν.* – »Die Stoffe, die überlieferten und die erfundenen, soll man, wenn man sie selbst bearbeitet, zunächst im allgemeinen skizzieren und dann erst szenisch ausarbeiten und zur vollen Länge entwickeln.« (Übers. Fuhrmann). Innerhalb der aristotelischen *Rhetorik* stehen als Möglichkeiten eher plastischer Formen von Beweisführungen Beispiele zur Verfügung, die in tatsächlich Geschehenes und Erdachtes (Gleichnis oder Fabel) gegliedert werden (Aristoteles, *Rhet* 2,20 1393a22–30). Beides trifft allerdings nicht wirklich den Kern dessen, was Paulus in 1Thess 4,16f. vollzieht, insofern scheint es gewinnbringend zu sein, für die analytische Reflexion der paulinischen Argumentation hier die *Poetik* mit zu berücksichtigen.

lus am Ende kein poetisches Werk stehen soll, in dem der Entwurf natürlich nur in seiner ausgemalten Form, nicht mehr explizit als Entwurf enthalten ist, sondern statt des Entwurfs eine Beweisführung (V. 14f.), die mit poetischen Mitteln expliziert wird (V. 16f.).

Die V. 14f. werden so mit Leben gefüllt, werden zu Bildern, die sich einprägen und erzählend reproduzieren lassen. Unter Berücksichtigung des teilweise politischen bzw. militärischen Vokabulars der V. 16f.¹¹⁷ kann konstatiert werden, dass die entworfenene Szenerie ein besonderes herrschaftliches Gepräge erhält. Im Falle des φθάσωμεν (V. 15) bietet die bildliche Ausgestaltung sogar dahingehend einen Mehrwert gegenüber der Aussage zuvor, dass sie ein wörtliches Verständnis nahelegt: Wenn es um physische Bewegungen in einer bestimmten chronologischen Abfolge geht, dann bedeutet οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας nicht ein abstraktes bzw. übertragenes Vor- oder Nachteilsdenken, sondern der Grundbedeutung des Wortes entsprechend »zuvorkommen, früher kommen«¹¹⁸ bzw. negiert »zu spät kommen«: Die Lebenden kommen den Entschlafenen nicht zuvor, d. h. sie kommen nicht vor den Entschlafenen beim Kyrios an, sondern gleichzeitig und am gleichen Ort.¹¹⁹

Gerade vor dem Hintergrund der sozialen Gegebenheiten kann die rhetorische Ausgestaltung der Argumentation mit einprägsamen Bildern erwartbar die gewünschte Wirkung erzielen: Weil sie so gut greifbar ist, kann sie besseren Halt in Trauer und Verunsicherung bieten als eine eher abstrakte Gedankenführung, auch wenn die Aussage letztlich die gleiche ist. Aber Paulus will es den Thessalonichern so einfach wie möglich machen – muss das vielleicht auch, wenn er einen wirklich tröstenden Effekt hervorrufen will – und ergänzt sein philosophisches Schlussverfahren um eine plastische Darstellung, die ähnlich niederschwellig und einprägsam ist wie ein Bilderbuch.

6.4.3.3 Paulus als Rhetor

Paulus bedient sich für seine Argumentation hier verschiedener formaler Mittel aus den Bereichen Logik, Rhetorik und Poetik. Kennzeichnend für

Damit ist freilich nicht behauptet, dass in 1Thess 4,16f. ein verkapptes poetisches Werk im aristotelischen Sinne vorläge, sondern nur, dass sich in der Argumentation Anklänge an poetische Gestaltungsmerkmale zeigen, nämlich die Nachzeichnung von Handlungen unter Berücksichtigung einer feststehenden, unveränderlichen Struktur und nach den Geboten von Wahrscheinlichkeit bzw. Plausibilität, mit Personen(-gruppen) und durch berichtende Rede mit dem Mittel der Sprache (durch die auch eine Form von Inszenierung erzeugt wird) (Aristoteles, Poet 2–3.6–7.9, dort teilweise explizit auf die Tragödie bezogen).

¹¹⁷ Vgl. Donfried, *Cults*, 344; Otto, *Meeting*, 200–206; Best, *Thessalonians*, 199.

¹¹⁸ Gemoll/Vretska, *Gemoll*, s. v. φθάνω.

¹¹⁹ Vgl. Merklein, *Theologe*, 406f.

die Gestaltung von 1Thess 4,14–17 ist besonders die Kombination von rhetorischer Beweisführung und poetischer Nachzeichnung nach vorwiegend aristotelischer Theorie – wobei freilich erwogen werden kann, ob sich z. B. die bildlich-poetische Darstellung alternativ als (erdachtes) Beispiel (über Fabel und Gleichnis hinaus) in das rhetorische Theoriegebäude integrieren lässt und dann als abschließende Begründung (nach dem Muster eines Zeugen) fungiert.¹²⁰ Eine weitere Möglichkeit wäre, das finale Sein mit dem Herrn (V. 17) als nachgelieferte Konklusion des Enthymems zu interpretieren, um so den klassischen »Dreischritt aus Argument, Schlußfolgerung und Konklusion«¹²¹ behaupten zu können.¹²² Wie genau man die Argumentation des Paulus mit antiken oder modernen Benennungen und Strukturierungen auch beschreibt, ist bei der Frage nach der Wirkung des Dargelegten auf die angefochtenen Thessalonicher aber von untergeordneter Bedeutung. Schließlich hängt die Wirkung nicht davon ab, ob die Adressaten eine etwaige rhetorische Gestaltung mittels Enthymem, Beispiel etc. erkennen, nicht mal, ob sie überhaupt mit Theorien zu Rhetorik und Poetik vertraut sind, sondern davon, ob die Aussage zu den Entschlafenen überzeugend ist, angenommen wird und zum Trost dient.

Ob das so gelungen ist, wie von Paulus intendiert, ist nicht mehr festzustellen. Erkennbar ist aber, dass Paulus seine Argumentation so durchdacht, klar und stilistisch überzeugend elaboriert, dass damit eine gute Grundlage gelegt ist, um den Thessalonichern darin wirkungsvoll Trost zusprechen zu können. Gerade die sensible Berücksichtigung der von Unsicherheit und Trauer geprägten Situation der Thessalonicher und der kreative, nicht lehrbuchmäßige, Gebrauch rhetorischer Gestaltungsmöglichkeiten, lassen Paulus an dieser Stelle als fähigen Redner bzw. Briefschreiber zutage treten. Paulus tröstet, indem er in der Verunsicherung kognitive Klarheit herstellt und diese so schlüssig und anschaulich präsentiert, dass sie die Form einer leicht verständlichen und gut nachzuerzählenden Szenenfolge annimmt.

¹²⁰ Vgl. Aristoteles, Rhet 2,20 1394a9–14.

¹²¹ Usener, Argumentationslehre, 241.

¹²² Wie mit Blick auf Aristoteles, Rhet 2,22 1395b22–26 (bzw. dazu Mayordomo, Argumentiert Paulus logisch?, 69) bereits festgestellt wurde, ist dieser vollständige Dreischritt aber weder notwendig noch auch nur erwartbar.

7 Die Rettung im Blick. Die eschatologische Existenz der Gemeinde in Abgrenzung und als Hoffnungsgemeinschaft

Wie in 1Thess 4,13–18 geht es auch in 5,1–11 um eine eschatologische Fragestellung.¹ Klärte Paulus zuvor die in der Gemeinde bestehende Unsicherheit in Bezug auf die Entschlafenen, indem er eine genaue Abfolge der Parusieereignisse präsentierte, nach der schlussendlich alle Christen am Ende bei ihrem Kyrios ankommen, so äußert er sich im direkten Anschluss daran zum Thema Zeitpunkt der Parusie. Das Wort Parusie fällt zwar im ganzen Abschnitt 5,1–11 nicht, aber dass das Großthema Eschatologie weiterhin im Blick ist, wird gerade daran deutlich, dass *περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν* (5,1) zunächst ohne nähere Qualifizierung, welche Zeiträume und Fristen denn genau gemeint sind, als thematisches Stichwort genannt wird. Dass das zuvor behandelte Thema der Wiederkunft des Herrn fortgeführt wird, ist naheliegend und findet in der Stichwortnennung *ἡμέρα κυρίου* im Folgevers seine Bestätigung.² Auch über den ähnlich gestalteten Schluss des Abschnitts ist eine Verbindung zu 4,13–18 hergestellt. Aus verschiedenen Blickwinkeln und dementsprechend mit leicht variierenden Formulierungen ist jeweils das endzeitliche Sein bzw. Leben mit dem Kyrios ausgedrückt (*σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα*, 4,17 – *ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*, 5,10) und ganz am Ende steht jeweils die Aufforderung zu gegenseitigem Trost (4,18; 5,11).³

¹ Vgl. Malherbe, Thessalonians, 287.

² Der »Tag des Herrn« entspricht dem alttestamentlichen *יְהוָה יוֹם* (vgl. z. B. Am 5,18–20 sowie die weiteren Belege bei den Propheten; vollständig aufgeführt bei Seewann, Tag des Herrn, 96–106) und trägt seiner jüdischen Tradition gemäß eine unzweifelhaft eschatologische Bedeutung. (Auch wenn gemäß Seewann, Tag des Herrn, 106 eschatologisch »niemals [...] auf Weltuntergang bezogen« sei, da »stets ein Hinweis auf eine neue, unvergängliche Welt Gottes« fehle (Zitat im Original kursiv). Endzeitliche Vorstellungen brauchen allerdings kaum per se einen expliziten Weltuntergang.) Der nichtjüdischen Gemeinde in Thessaloniki ist dieser Traditionshintergrund, offenbar dank der Missionspredigt (vgl. Konradt, Gericht, 139; Holtz, Thessalonicher, 212), zumindest soweit geläufig, dass sie beim Lesen des Begriffs an die Parusie ihres Herrn denkt.

³ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 284.

In dieser Trostaufforderung wird zugleich deutlich, dass die eschatologische Fragestellung nicht ohne Bezug zur Gegenwart der Gemeinde zu denken ist. Die betonte Feststellung der bereits gegenwärtig verwirklichten Heilszugehörigkeit der Gemeinde und der daraus entspringende Anspruch, nüchtern, wachsam und voller Hoffnung das Kommen des Herrn zu erwarten und sich darin gegenseitig zu stärken, nehmen in 5,1–11 einen breiten Raum ein, sodass »[p]räsentische Heilserfahrung und eschatologische Orientierung [...] hier zusammen[kommen]«⁴.

Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν ist als Themenangabe daher nicht auf den singulären καιρός, den rechten *Zeitpunkt* der Wiederkunft der Herrn, beschränkt zu verstehen (V. 1–3), sondern behandelt auch – hier sogar hauptsächlich – den *Zeitraum*⁵ bis zur Parusie,⁶ dessen Gestaltung Paulus ab V. 4 ausführlich thematisiert.⁷ In diesem Sinne ist für die Themenangabe eine doppelte Pluralformulierung gewählt und der Briefabschnitt kann unter der Stichwortnennung von οἱ χρόνοι καὶ οἱ καιροί für sich genommen Kohärenz beanspruchen; durch die Bezüge zu 4,13–18 ebenso innerhalb des übergeordneten Themenbereichs Eschatologie.

7.1 Die Zeit (bis zu) der Parusie – mit Bezug zur Situation der Gemeinde

7.1.1 Eine Gemeindefrage als Anlass?

Im Gegensatz dazu, dass Paulus die Belehrung über die Entschlafenen mit einer Anzeige von Unbekanntheit einleitet (οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, 4,13) und dementsprechend im Zuge seiner Ausführungen keine Erinnerungsmarker setzt, kennzeichnet er seine Aussage zu Zeiträumen und Fristen gleich zu Beginn zweifach als bestens bekannt.⁸ Schon mittels der Praeteritio οὐ χρειαίαν

⁴ Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 302.

⁵ Diese Differenzierung entspricht dem neutestamentlichen Gebrauch von χρόνος und καιρός; vgl. Hübner, χρόνος, 1171.

⁶ Vgl. Tilly, Apokalyptik, 53 (hier formuliert im Hinblick auf apokalyptische Literatur insgesamt): »Die Wirkabsicht [...] bestand nicht in der Information über den Zeitpunkt des erwarteten Weltendes, sondern in der Bewusstmachung der Bedeutung der Restzeit.«

⁷ Damit ist nicht infrage gestellt, dass χρόνοι καὶ καιροί ein Hendiadyoin darstellt (vgl. Mell, Evangelium, 345; Farrow, 1 & 2 Thessalonians, 142; Roose, Thessalonikerbrief, 86; Konradt, Gericht, 135 Anm. 619; Holtz, Thessalonicher, 211 Anm. 334), sondern nur zum Ausdruck gebracht, dass die durch zwei Begriffe beschriebenen »Zeiten« verschiedene Zeitdimensionen in den Blick nehmen.

⁸ Vgl. Fee, Thessalonians, 185: »return to the motif of reminding the Thessalonians« and »Paul moves [...] back to the reminder language that features in so much of the letter to this

ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι (5,1) ist ausgedrückt, dass die Thessalonicher zu diesem Thema keine Belehrung bräuchten, und unmittelbar danach stellt Paulus ein αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε (5,2) vor die Betonung der Plötzlichkeit des Kommens des Herrn. Im Vergleich zu den zahlreichen anderen Anspielungen an vorhandenes Wissen sticht die Formulierung hier durch ἀκριβῶς sogar besonders hervor.⁹ Am Ende des Abschnitts gibt Paulus schließlich – wiederum anders als zuvor in 4,18 – an, dass die Thessalonicher die gegenseitige Tröstung, zu der sie aufgefordert sind, bereits umsetzen (καθὼς καὶ ποιεῖτε, 5,11), woraus ersichtlich ist, dass sie ebendiese Aufforderung und mit ihr auch die sie bedingende Argumentation ebenfalls schon kennen. Was Paulus in 5,1–11 ausführt, ist der Gemeinde demnach (genau) bekannt. Es ist daher unwahrscheinlich, dass περὶ δέ in diesem Fall die paulinische Antwort auf eine Anfrage der Thessalonicher einleitet – ob sie nun den genauen Zeitpunkt der Parusie oder die Lebensgestaltung bis zu diesem Zeitpunkt betroffen hätte.¹⁰ Was als so genau bekannt und v. a. als bereits praktiziert gekennzeichnet werden kann, ist kaum ein plausibler Frageinhalt.

Auch von 4,13–18 her kommend, ist die Frage nach dem Zeitpunkt der bzw. dem Zeitraum bis zur Parusie keine logische Anschlussfrage an das Vorhergehende. Die Situation dort ist, wie gezeigt, wesentlich als Verunsicherung angesichts von Todesfällen innerhalb der Gemeinde zu bestimmen, die ganz auf die unmittelbar bevorstehende Parusie bzw. auf die in diesem Zuge erwartete Entrückung ausgerichtet ist.¹¹ Todesfälle vor der Entrückung bzw. überhaupt eine längere Zeitspanne vor der Parusie waren in der Gemeinde offenbar nicht erwartet. Gerade mit diesem Fokus auf die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft des Kyrios, die sich – wie die Thessalonicher wissen – plötzlich einstellen wird, wird dem kurzen Zeitraum bis zu dieser Wiederkunft kaum viel Bedeutung beigemessen und der Zeitpunkt als sehr bald bestimmt worden sein. Auch müssen die Todesfälle keinesfalls zu einer Neubewertung

point.« In Anbetracht dieser Fortsetzung der erinnernden Sprache wird die Besonderheit der Belehrung in 1Thess 4,13–18 noch einmal deutlich.

⁹ Vgl. Konradt, Gericht, 139.

¹⁰ Mit Williams, Thessalonians, 86 und gegen Frame, Thessalonians, 178; Harrison, Imperial Authorities, 47f. Dass περὶ δέ keineswegs ein auf eine Anfrage bezugnehmender Antwortmarker sein muss, sondern lediglich den Beginn eines Themas anzeigt, dass Autor und Leser(n) – woher auch immer – bekannt ist, hat Mitchell, Concerning περὶ δέ, passim, bes. 233f. dargelegt. Für den 1Thess formuliert sie als Schlussfolgerung ihrer Analyse, dass »topics which Paul introduces with the formula [περὶ δέ] in 1 Thessalonians are either in response to the oral information brought by Timothy [...], or are topics which Paul himself wishes to introduce, or some combination of the two« (254); vgl. auch Baasland, περί-Formel, 77f.81.

¹¹ Siehe Abschnitt 6.3 auf Seite 232.

der Zeitrelationen geführt haben, sodass die Parusie plötzlich nicht mehr als in unmittelbarer Nähe gedacht worden wäre.

7.1.2 Eine paulinische Setzung ohne Anlass?

Sofern 5,1–11 nicht durch eine Gemeindefrage veranlasst ist, ist als nächste Option eine eigenständige thematische Setzung des Paulus zu eruieren.¹² Für eine solche Setzung spricht, dass für die Themenangabe sowie das Tag-des-Herrn-Motiv eine breit bezeugte frühjüdisch-apokalyptische Tradition fruchtbar gemacht werden kann,¹³ die die Einsicht transportiert, »*daß* die Zeiten auf ein Ende, und zwar auf ein *baldiges* Ende zulaufen, an dem – nach schwerer Drangsal für die Gerechten/Israel und Wohlergehen der Frevler/Heiden – Gott seine Herrschaft durchsetzt und durch sein Gericht Gerechtigkeit schafft, in dem die Gerechten des Heils teilhaftig, die Frevler aber bestraft werden.«¹⁴ Dieser Traditionshintergrund ist dem pharisäischen Juden Paulus bestens bekannt und vermag zu erklären, woher Paulus die in 5,1–11 verwendeten Motive und Bilder entnommen hat, und auch, warum es in seinem Denken schlüssig ist, von einer eschatologischen Fragestellung wie dem Schicksal der Entschlafenen zu einem weiteren eschatologischen Topos wie dem mit Gericht und Rettung verbundenen Tag des Herrn überzugehen sowie zur Wachsamkeit bis zu diesem Tag aufzurufen.

Nicht zu erklären vermag dieser frühjüdisch-apokalyptische Traditionshintergrund *des Paulus* dagegen, warum er es für nötig erachtet, die thematisch-eschatologische Weiterführung *an die Thessalonicher* zu richten. Zumindest insofern bzw. weil auch hier von einer Situation im weitesten Sinne, d. h. irgendeiner Form von Gemeindebezug, auszugehen ist, reicht es nicht aus, das Thema Zeiträume und Fristen allein Paulus zuzuschreiben, sondern es ist weiterzufragen, was die Relevanz des Themas für die Gemeinde bedingt.¹⁵ Ein

¹² Dafür plädieren z. B. Holtz, *Thessalonicher*, 210f.; Hoppe, *Erster Thessalonikerbrief*, 289f.; Brookins, *Thessalonians*, 105. Holtz gibt als Bezugspunkt zur Gemeinde an, dass diese über die Gewissheit des nahen Herrentages die »Zwischenzeit [...] als Zeit der eigenen Aufgabe und Erfüllung« (210) zu vernachlässigen drohe. Hoppe geht davon aus, dass Paulus Gemeindefragen vorbeugen wollte und daher von sich aus auf das Thema zu sprechen kommt.

¹³ Für Zeiträume und Fristen vgl. Konradt, *Gericht*, 135–137 mit Anm. 619f. Für den Herrentag vgl. Holtz, *Thessalonicher*, 212f.; Hoppe, *Erster Thessalonikerbrief*, 288; Belege bei Delling, *ἡμέρα*, 950; Seewann, *Tag des Herrn*, 96–106.

¹⁴ Konradt, *Gericht*, 136f. Vgl. auch Johnson, *Thessalonians*, 135; Seewann, *Tag des Herrn*, 106; ferner Tilly, *Apokalyptik*, 53.

¹⁵ Für eine auf Paulus zurückgehende Einfügung der mit *περὶ δέ* eingeleiteten Themen vortiert Baasland, *περὶ*-Formel, 82–84, der deren Veranlassung in einem von Paulus in seinen

erwartbarer Situationsbezug spricht im situativ veranlassten 1Thess jedenfalls gegen eine rein von Paulus ausgehende Setzung bzw. Weiterführung der eschatologischen Ausführungen.

7.1.3 Ein weiterer Spottanlass?

Ist der Briefabschnitt 1Thess 5,1–11 weder auf eine dezidierte Gemeindefrage noch auf ein paulinisches Anliegen ohne näheren Gemeindebezug zurückzuführen, ist der Text auf Hinweise zu einer möglichen Situation im Hintergrund zu überprüfen. Denn auch wenn ersichtlich ist, dass der Briefabschnitt auf keine Unklarheit in der Gemeinde antwortet und dass er viel frühjüdisch-apokalyptische Sprache und Motivik enthält, so ist er darüber hinaus doch so gestaltet, dass von einem gemeindespezifischen Zuschnitt ausgegangen werden kann.

Zuvorderst ist hier die abschließende Mahnung zu gegenseitigem Trost und gegenseitiger Erbauung zu nennen. Darin kommt zum Ausdruck, dass Paulus den gesamten Abschnitt auf die Stärkung der Gemeinde nach innen hin ausrichtet und diese Stärkung für nötig erachtet. Es handelt sich nicht um eine Belehrung an der Gemeinderealität vorbei.

Sodann ist die Dichotomie von Gericht und Rettung im Zusammenhang mit dem Tag des Herrn zwar traditionell vorgeprägt,¹⁶ wird aber hier von Paulus situativ konkretisiert und vielfach in Bezug zu bereits Geschriebenem gesetzt. Auf diese Weise ist die Thematik gut in den Brief – und das heißt letztlich: in die Situation der Gemeinde – integriert. Paulus belehrt die Thessalonicher nicht einfach auf Basis des ihm zur Verfügung stehenden Wissens über den Tag des Herrn, sondern er stellt von der Situation seiner Gemeinde her und auf diese ausgerichtet dar, was der Tag des Herrn für die Gemeinde bedeuten kann bzw. wird und wie sie die Zeit bis zu diesem Tag gestalten soll. Dieser Situationsbezug ist in 5,1–11 durchgängig erkennbar:

- Das Syntagma *εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια* (5,3) hat einen lokal-historischen Bezugspunkt zur Gemeindesituation in der politischen Lage der Provinz Makedonia nach dem Ende der römischen Bürgerkriege: Nach politisch

Gemeinden initiierten Schulbetrieb sieht und deren Relevanz in der Bezeichnung als »periphere Grenzfragen« (83) als für die Gemeinde nicht essentiell beurteilt. Schmeller, *Schulen*, 93–182.344–346 beurteilt die Frage nach dem Vorhandensein einer Paulusschule zu Lebzeiten des Apostels generell zurückhaltend. Vor dem Hintergrund der historischen Situation des 1Thess, näherhin der jungen und angefochtenen Gemeinde, ist ganz besonders für diesen Brief kaum von einer bestehenden Schultradition auszugehen.

¹⁶ Vgl. Konradt, *Gericht*, 136f.; Johnson, *Thessalonians*, 135.

turbulenten Zeiten war Friede innerhalb des römischen Reichs eingekehrt und Makedonien lag auch nicht mehr an dessen Außengrenze, sodass keine Bedrohung von außerhalb drohte.¹⁷ Unabhängig davon, ob εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια als geprägte Formel zu verstehen ist oder Paulus die beiden Begriffe zur Beschreibung der Haltung im Gemeindeumfeld selbst zusammengestellt hat,¹⁸ treffen sie erwartbar die Großwetterlage in der Stadt – und dienen Paulus als für die Gemeinde anschlussfähiges Beispiel für die Haltung, die dem Verderben geweiht ist.

- Dass das Verderben sich plötzlich (αἰφνίδιος, 5,3) einstellen wird und dass die Gemeinde dementsprechend zu kontinuierlicher Wachsamkeit aufgefordert wird (γρηγορῶμεν, 5,6), ist eine konsequente Weiterführung der in 4,15.17 zum Ausdruck kommenden Parusienaherwartung (ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου, 4,15).
- Mit den Bildspendern Licht (statt Finsternis) und Tag (statt Nacht) (v. a. 5,5) ist zweifach auf eine grundlegende Existenzweise der Gemeinde im Gegenüber eines grundlegend anderen Lebensentwurfs angespielt,¹⁹ was seine Entsprechung im Entwurf der Gemeinde als neuer Familie bzw. als neuen fundamentalen Bezugspunktes findet, der das kultische und soziale Leben der Christen prägt.²⁰
- Die in Form einer Waffenrüstung (5,8) realisierte Kampfmetaphorik drückt nicht nur die Unvereinbarkeit von Licht und Finsternis, Tag und Nacht bzw. neuer Existenzweise in Christus und alter Existenzweise in Hoffnungslosigkeit aus, sondern spiegelt darin auch die Bedrängnisse der Christen wider, die ihnen aus ihrer Ausrichtung auf den Kyrios Christus hin in ihrer Stadt erwachsen sind.²¹
- Die literarische Ausgestaltung der Waffen mittels Glaube, Liebe und Hoffnung (5,8) schlägt die Brücke zurück zur Danksagung im Proömium;²² die (syntaktische) Hervorhebung der Hoffnung²³ im besonderen zu 4,13–18, wo die eschatologische Hoffnung auf das rettende Sein beim Kyrios gerade als exklusives Gut der Gemeinde begehnet²⁴ und damit

¹⁷ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 37f. bzw. siehe Anmerkung 83 auf Seite 115.

¹⁸ Siehe Anmerkung 122 auf Seite 79.

¹⁹ Siehe unten Abschnitt 7.2.1 auf Seite 270.

²⁰ Siehe Abschnitt 4.2.2.2 auf Seite 188 und v. a. Abschnitt 9.1 auf Seite 297.

²¹ Siehe Abschnitt 3.3 auf Seite 107.

²² Vgl. Holtz, Thessalonicher, 225.227.

²³ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 283 bzw. siehe ferner Anmerkung 62 auf Seite 275.

²⁴ Siehe Abschnitt 6.4.1.3 auf Seite 248.

ganz auf der Linie vom »Hoffnungshelm der Rettung« (περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας, 5,8) liegt.

- Als Gegenpol zur Rettung (der Gemeinde) ist der Zorn bzw. das Zorngericht (über diejenigen außerhalb der Gemeinde) aufgerufen (ἔθετο [. . .] εἰς ὀργήν, 5,9), was gleichfalls an die vorherigen Rettungs- und Gerichtsaussagen anschließt.²⁵
- Und schließlich ist in der christologischen Aussage, dass Jesu Tod die Gemeinde zum Leben führt, aufgegriffen, was in anderen Worten schon in 1,9f. und 4,14 ausgesagt ist.

Zusammengenommen kulminieren in 1Thess 5,1–11 zuvor schon aufgerufene Motive und werden auf die fundamentale Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit von einem Leben im Vertrauen auf die letztlich trügerischen εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, das ins Verderben führt, und einem Leben in der Ausrichtung auf den kommenden Kyrios, der Rettung bringt, zugespitzt.²⁶ Da die Gemeinderealität wesentlich durch die Probleme dieser Unvereinbarkeit ihrer neuen Existenzweise mit derjenigen ihrer Umwelt gekennzeichnet ist,²⁷ gewinnt auch 5,1–11 genau hier sein situatives Profil. Und da die Profilierung erkennbar auf Abgrenzung zweier Sphären als Reaktion auf diese Unvereinbarkeit hinausläuft, scheint hier näherhin – einmal mehr – ein Bereich im Hintergrund zu stehen, an dem die Gemeinde sich dem Unverständnis und Spott aus ihrer Umgebung ausgesetzt sah.

Auch in dieser Hinsicht erweisen sich 1Thess 4,13–18 und 5,1–11 als eng zusammengehörig, da externer Spott über die eschatologische Ausrichtung der Gemeinde die beiden Abschnitte verbindet. Dies wurde bereits dargelegt, sodass für 5,1–11 lediglich noch einmal auf die erwartbare Selbstwahrnehmung der Außenstehenden zu verweisen ist, die wesentlich in den Worten εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια eingespielt wird. Die Hoffnung der Gemeinde auf die eigene Rettung bei der unmittelbar bevorstehenden Parusie geht Hand in Hand mit der Erwartung des hoffnungslosen Untergangs der anderen, die sich in falscher Sicherheit wiegen. Aus der Außenperspektive müssen schon die Todesfälle eine willkommene Gelegenheit zum Spott gewesen sein, wenn die Gemeinde bis dato von ihrer geschlossenen Entrückung ausging (und dies auch zum Ausdruck brachte). Die pagane Eigenwahrnehmung, in einem Zustand von Frieden und Sicherheit zu leben, dürfte die Vorstellung eines kurz bevorste-

²⁵ Hier sind v. a. 1,10 und 2,16 zu nennen; siehe dazu auch Abschnitt 5.3.2.4 auf Seite 220.

²⁶ Vgl. Brookins, Thessalonians, 104.

²⁷ Siehe Abschnitt 3.3.1.2 auf Seite 114.

henden Zorngerichts sodann nochmal absurder und lächerlicher erscheinen lassen – und Häme und Spott als nachvollziehbare Reaktionen hervorgerufen haben.

Es ist hier noch einmal zu wiederholen, dass diese spottende Reaktion starkes Verunsicherungspotential für die Gemeinde hatte, die Vergewisserung suchte, dass der Kyrios wirklich kommt und dass dies wirklich ihre Rettung sein wird. Auch wenn diese Suche nicht als direkte Anfrage an Paulus gerichtet wurde, so liegt hierin doch der essentielle Bezug zur Gemeinde. Wie sich das städtische Umfeld in falscher Sicherheit wog, so befand sich die Gemeinde in einem Zustand falscher Verunsicherung, weil die Hoffnung auf das baldige Kommen des Kyrios durch permanenten Spott kontinuierlich angekratzt wurde und eventuell zu bröckeln begann, wo angezweifelt wurde, noch auf dem richtigen Weg zu sein. Da sich infolgedessen, zumindest perspektivisch, ein Nachlassen in der Hoffnung und Ausrichtung auf die Parusie einstellen konnte, trägt der Spott auch hier existenzgefährdendes Potential für die Gemeinde. Denn ein Nachlassen in der eschatologischen Ausrichtung birgt die Gefahr, die zeitgenössische Realität eines Lebens in Friede und Sicherheit mit einem Dauerzustand zu verwechseln, sodass der εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια-Ruf zu einer Grundhaltung im Leben und einer Erwartung für die Zukunft wird – und keinen Platz bzw. kein Interesse für die Vorbereitung auf das Wiederkommen Christi lässt.²⁸ Paulus reagiert dementsprechend auf die Zweifel und die Verunsicherung, indem er nach der Belehrung über die Entschlafenen den Zeitpunkt der bzw. den Zeitraum bis zur Parusie unter dem Gesichtspunkt einer Standortbestimmung bzw. -zielsetzung der Gemeinde im Kontrast mit ihrer Umwelt thematisiert.

7.2 Eschatologischer Dualismus als Argumentationsstrategie

Da Paulus in 1Thess 4,13–18 bereits die inhaltliche Unklarheit in Bezug auf die Parusie ausgeräumt hat und somit in 5,1–11 keine Frage- oder Problemstellung mehr vorliegt, die einer thematischen Belehrung im engeren Sinne bedürfte, hat Paulus hier bei seiner Argumentationsgestaltung alle Freiheiten.

²⁸ Kritisiert ist dabei besagte *Haltung* von Friede und Sicherheit, während das Syntagma als Realitätsdiagnose nicht in Zweifel zu ziehen ist bzw. keinen Gegensatz zur von Wachsamkeit und Nüchternheit geprägten Lebensweise der Christuskgläubigen darstellt bzw. darstellen soll. Gerade in der kontrafaktischen Gleichzeitigkeit von erlebter εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια und erwarteter ὄργη liegt für die Gemeinde die Herausforderung und für das städtische Umfeld der Anlass zum Spott.

Vorgegeben ist lediglich die Parusithematik, da Spott daran besonders gut ansetzen konnte bzw. wohl tatsächlich ansetzte. Außerdem gleichbleibend ist gewissermaßen die Zielsetzung von Trost und Stärkung der Gemeinde²⁹ gegen eine Bedrängnis, die nun nicht mehr in Unklarheit und Spott, sondern ausschließlich in Spott bestand. Insofern kann Paulus im Grundsatz auch hier den argumentativen Trumpf des vorhandenen Wissens ausspielen – durch Praeteritio und verstärkte Formulierung mit αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε sogar überdeutlich –, um seine Argumentation den Thessalonichern zuzueignen und dadurch anschlussfähiger zu machen.³⁰ Denn eigentlich, so stellt es Paulus dar, haben die Thessalonicher bereits das nötige Wissen bezüglich der Parusie. Dass Paulus dieses Faktum so stark betont, das theoretisch schon voraussetzende Wissen damit aktualisiert und darauf folgend sogar eine vergleichsweise umfangreiche Entfaltung der Thematik vornimmt, zeigt aber zugleich, dass die Thessalonicher – wohl angesichts des ihnen entgegengebrachten Spotts – Schwierigkeiten damit haben, dieses Wissen praktisch zur Anwendung zu bringen, also ein ihrer eschatologischen Hoffnung entsprechendes Leben zu führen. Darauf reagiert Paulus mit seiner Argumentation.

Paulus nutzt seinen Gestaltungsspielraum, indem er auf Basis der inhaltlichen Kernaussage, dass der Herr kommen und dass dieses Kommen für die Thessalonicher mit ihrer Rettung verbunden sein wird, von der Parusie her ein dualistisches Schema entwirft,³¹ um das Ziel der Gemeindestärkung zu erreichen. Sprachlich gestaltet ist dieses Schema besonders durch die Gegensatzpaare Tag – Nacht, Licht – Finsternis, wachen – schlafen und nüchtern – betrunken³² sowie die betonte Abgrenzung der Gemeinde (einmal mitsamt der Missionare) gegenüber den jeweils zuvor dargestellten übrigen mit ὑμεῖς δέ (V. 4) bzw. ἡμεῖς δέ (V. 8).³³ Inhaltlich entfaltet wird das Schema sodann in drei Schritten: der fundamentalen Gegenüberstellung einer Rettungs- und einer Verderbenssphäre mit Verortung der Gemeinde auf Seiten der Rettung, der Ausrüstung der Gemeinde für den äußeren Kampf und der Ausrichtung der Gemeinde auf die Grundlage ihrer Rettung, Jesus Christus.

²⁹ Siehe Abschnitt 6.4.1.3 auf Seite 248.

³⁰ Siehe Abschnitt 4.2.1 auf Seite 178.

³¹ George, Mission, 71: »He [Paulus] borrows apocalyptic categories of dualism to articulate his eschatological teachings in Thessalonian correspondence.«

³² Vgl. Eschner, Gestorben I, 135 Anm. 15.

³³ Vgl. Eschner, Gestorben I, 135 Anm. 16.

7.2.1 Abgrenzung: Rettung und Verderben

Die erste Aussage zu Zeiträumen und Fristen ist eine zweifach betonte bzw. zweifach konnotierte Bestimmung zum Tag des Herrn. Erstens wird in Erinnerung gerufen, *dass* dieser Tag kommt. ἔρχεται steht daher in betonter Endstellung. Aus dem vorherigen Abschnitt kann als Zeitangabe ergänzt werden, dass dieses Kommen als unmittelbar bevorstehend gedacht wird,³⁴ was in Form des Aufrufs zu beständiger Wachsamkeit noch einmal bestätigt wird, aber konkreter wird es hinsichtlich des Zeitpunktes nicht. Die Betonung liegt auf dem *Dass*, nicht dem *Wann* des Herrentages.³⁵ Zweitens wird im Bild vom nächtlichen Dieb der Modus des Kommens eingespielt. Da ein Dieb stets unerwünscht und zum Nachteil der von ihm Überraschten kommt, ist allein über dieses Wort eine bedrohliche Kulisse für den Tag des Herrn gemalt³⁶ und damit ein Kontrapunkt zu 4,13–18, wo zwar die Hoffnungslosigkeit der übrigen auch ihren Platz hatte, die bildliche Darstellung aber ausschließlich die rettende Dimension der Parusie des Kyrios für die gesamte Gemeinde – schon Entschlafene und noch Lebende – illustrierte. Ab 5,2 kennzeichnen dagegen auf der Bildebene ein Dieb und die Nacht – durch ὡς [...] οὐτως ebenfalls betont – das Kommen des Herrn, weil nun statt der Gemeinde zunächst die anderen, die übrigen, die im λέγωσιν (5,3) nur als unbetontes »sie« Genannten, in den Blick genommen sind.³⁷

Für diese zweite Gruppe hat die Parusie nichts Rettendes, sondern sie kommt überraschend und beraubt, was im Folgevers weiter entfaltet wird. Die Überzeugung der übrigen ist, in »Friede und Sicherheit« lebend nichts zu befürchten zu haben – und genau diese Überzeugung ist es, die ihnen jäh geraubt wird, wenn der Herr für sie als Unvorbereitete plötzlich und zum Verderben kommt, dem sie dann unentrinnbar ausgeliefert sind. Plötzlichkeit (αἰφνίδιος), Verderben (ὄλεθρος) und Unentrinnbarkeit (οὐ μὴ ἐκφυγῶσιν)³⁸ sind Attribute, die den Tag des Herrn außerhalb der Gemeinde kennzeichnen und die ergänzend zum Dieb mit einer Schwangeren,³⁹ bei der die Wehen einsetzen, illustriert wer-

³⁴ Das geht daraus hervor, dass Paulus fest mit der Parusie zu seinen und der Thessalonicher Lebzeiten rechnet bzw. die Möglichkeit einer längeren Parusieverzögerung offenbar in der Erstverkündigung nicht thematisierte (siehe Abschnitt 6.3.1.1 auf Seite 233, darin besonders Anmerkung 45 auf Seite 235).

³⁵ Vgl. Konradt, Gericht, 136; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 290.

³⁶ Vgl. Harnisch, Existenz, 55f.

³⁷ Vgl. Frame, Thessalonians, 181: »Though λέγωσιν is impersonal [...] and αὐτοῖς is undefined, yet clearly unbelievers alone are in mind«.

³⁸ Vgl. Harnisch, Existenz, 55f.

³⁹ Mit der Wendung τῆ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ ist, v. a. im Kontext mit ὥδις, eindeutig eine schwangere Frau bezeichnet; vgl. z. B. Müller, Thessalonicherbriefe, 193.

den.⁴⁰ Paulus bringt deutlich zum Ausdruck, dass die vermeintliche Sicherheit trägt.⁴¹

Mittels eines betonten ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί (V. 4), das das unbetonte »sie« in λέγωσιν komplementär aufnimmt,⁴² erfolgt sodann der Wechsel zurück zur Gemeinde. Die Betonung gibt zu erkennen, dass der Zielpunkt der Ausführungen die Gemeinde ist, während die übrigen zwecks Abgrenzung ihren Platz in der paulinischen Argumentation haben. Die Gemeinde wird folgerichtig explizit von Nacht und Dunkelheit distanziert und dafür dem Tag und dem Licht zugeordnet (5,4f.). Abgesehen von einem ἵνα-Nebensatz mit Rückbezug zum Dieb, der die Unvorbereiteten im Dunkel der Nacht überrascht, formuliert Paulus dabei denkbar kurz und syntaktisch einfach.⁴³

- »ihr seid nicht« / ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκοτει (V. 4a)
 - »ihr seid« / πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας (V. 5a)
- »wir sind nicht« / Οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκοτῶν (V. 5b)

In prominenter Mittelstellung, positiv formuliert gegen die beiden rahmenden Negativaussagen und verstärkt mit »ihr *alle*« ist die zentrale Aussage in V. 5a getroffen: Die Gemeinde gehört kollektiv in den Bereich des Lichts und des Tages.⁴⁴ Die umliegenden Feststellungen, dass die Gemeinde nicht zur Dunkelheit und zur Nacht gehört, sind inhaltlich gleich gelagert und dienen so der Hervorhebung der positiven Aussage. Sämtliche Aussagen bleiben dabei nicht auf einer nur assertiven Ebene, sondern sind als deklarative Sprechakte zu verstehen, die in größtmöglicher Verbindlichkeit die Gültigkeit des Gesagten erklären sollen.⁴⁵ »Ihr alle seid Söhne des Lichts und des Tages – So verhält es

⁴⁰ Während die Unentrinnbarkeit (οὐ μὴ ἐκφύγωσιν, 5,3) nicht notwendigerweise als Attribut eines Diebs anzusehen ist, so passt die Aussage umso mehr zu einsetzenden Wehen. Die Plötzlichkeit kann als Eigenschaft sowohl dem Dieb als auch den Wehen zugeschrieben werden. Das Verderben passt aus der Perspektive der Beraubten gut zum Dieb, zu Wehen zumindest im Hinblick auf den Geburtsschmerz, der mit ὠδὶς näherhin bezeichnet ist (vgl. Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v.). Nicht ausgesagt ist, dass die Frucht der Geburt, das Kind, als Verderben verstanden wird.

⁴¹ Laut Mell, Evangelium, 315 vollzieht Paulus seine Argumentation in 5,2–4 wiederum in Form eines Syllogismus bzw. Enthymems (vgl. Abschnitt 6.4.3.1 auf Seite 254).

⁴² Vgl. Frame, Thessalonians, 181.183; Konradt, Gericht, 157.

⁴³ Womit nicht ausgedrückt ist, dass der ἵνα-Satz syntaktisch kompliziert wäre. Er durchbricht lediglich die Aneinanderreihung der ähnlich aufgebauten Hauptsätze, trägt aber durch die Wiederaufnahme des Diebbilds und dessen Verbindung mit der Dunkelheit (zusätzlich) zur Kohärenz des Abschnitts bei.

⁴⁴ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 278; Mell, Evangelium, 355.

⁴⁵ Vgl. George, Mission, 75.

sich. Daran besteht kein Zweifel. Punkt.« Die Aussagen haben in ihrer schlichten Bestimmtheit einen beurkundenden Charakter, mit dem sie der Gemeinde wie einen Titel einen festen Bereich zuweisen, der mit seiner Beurkundung definitiv und unverlierbar gesetzt ist.

Dass dazu die Bezeichnung als Söhne gewählt ist, unterstreicht das Definitive der Aussagen.⁴⁶ Kindschaft bzw. familiäre Zugehörigkeit lassen an die natürliche, d. h. durch Geburt festgelegte Familie denken, die gerade kein wechselndes Verhältnis ist, sondern ein fester Zugehörigkeitsbereich und Bezugspunkt bleibt. Dass im 1Thess die Gemeinde als neue, und damit nicht mehr in Abstammungskategorien gedachte, Familie entworfen wird, steht dazu in keinem Widerspruch, denn die Familienmetaphorik macht sich genau diese enge und grundlegende Bindungskraft der Familie zunutze. Insofern ist die Argumentation mit Kindschaft hier eine Weiterführung dieser rhetorischen Linie, um die Gemeinde erstens so fest wie in eine Familie, in die ein Mensch hineingeboren wird, in die Licht- bzw. Tagessphäre einzuzeichnen und zweitens die gemeinsame Zugehörigkeit untereinander zu betonen, wie es für eine Familie kennzeichnend ist.⁴⁷ Der Gemeinschaftsaspekt ist darüber hinaus an zwei Stellen wörtlich ausgedrückt: erstens im betonten, für die Kernaussage nicht notwendigen πάντες, das ὑμεῖς vorangestellt ist (5,5), und zweitens im Subjektwechsel von »ihr« zu »wir« in V. 5b, womit die Gemeinschaft auf diejenige mit den Missionaren ausgeweitet wird. Dies erklärt, warum Paulus hier und in den Folgeversen inklusiv Gemeinde und Missionare in der ersten Person Plural kollektiviert.

Zusammengenommen entwirft Paulus in 1Thess 5,1–5 von 4,13–18 bzw. der Parusithematik ausgehend zwei diametral abgegrenzte Bereiche und zeigt deren grundverschiedenes Schicksal bei der Parusie mittels dualistischer Sprachbilder auf: das Verderben derjenigen, die sich im Bereich Nacht/Finsternis aufhalten, und die Rettung der Gemeinde, die dem Licht und dem Tag zuzurechnen ist.⁴⁸ Als Kinder des Tages kommt der Tag des Herrn daher für die Gemeinde als willkommenes, erwartetes Ereignis. Sie ist vorbereitet und hat nur Gutes zu erhoffen. Für diejenigen, die der Nacht zugehören, kommt der Tag (des Herrn) dagegen als etwas radikal anderes, überraschend und mit

⁴⁶ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 278, der die metaphorische Verwendung von Sohn- bzw. Kindschaft in Kombination mit »adnominalem Genitiv« als Ausdruck fester Zugehörigkeiten erläutert.

⁴⁷ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 278. Siehe auch Abschnitt 9.1 auf Seite 297.

⁴⁸ Die Zuordnung der Gemeinde zur Rettung bei der Parusie wird in 4,13–18 vorgenommen, während in 5,1–5 streng genommen »nur« die Licht- bzw. Tagbestimmungen folgen. Diese sind aber so deutlich auf das Vorherige zu beziehen, dass die Konkretisierung von Licht und Tag mit Rettung durch Entrückung an dieser Stelle mitgedacht werden kann.

negativen Konsequenzen. Paulus scheint bewusst mit diesem Gegensatz in Kombination mit dem geprägten Tag-des-Herrn-Motiv zu spielen, wenn er auf den ersten Blick kontraintuitiv das Kommen des *Tages* ausgerechnet mit einem Dieb in der *Nacht* vergleicht. Da dann aber die übrigen der Nacht bzw. in negativer Hinsicht dem Tag zugeordnet werden, die Gemeinde aber positiv, ist allein über die Bildsprache die wertende Aussage getroffen, wer sich vom Tag des Herrn Positives erhoffen kann und wer nicht. Vor diesem argumentativen Hintergrund ist daher ergänzend zur frühjüdischen Tag-des-Herrn-Tradition gut begründbar, warum Paulus in Kombination mit der Nacht/Tag-Metaphorik von 5,1–5 nicht weiter von Parusie, sondern eben vom Tag des Herrn spricht: Die Gemeinschaft der Christen hat als Kinder des Tages vom Tag des Herrn nichts zu befürchten, ja erwartet diesen sogar, während diejenige, die die Nacht und die Dunkelheit vorziehen, vom Tag überrascht und überwältigt werden.⁴⁹

7.2.2 Ausrüstung: Waffen für den Kampf

Als direkte Folge (ἄρα οὖν) aus der im Indikativ formulierten und deklarativ zugesprochenen Bereichszuordnung wechselt Paulus in V. 6 grammatisch zum adhortativen Konjunktiv⁵⁰ und inhaltlich auf die Handlungsebene,⁵¹ richtet also eine Handlungsaufforderung an die Gemeinde.⁵² Aufgrund ihrer Zuschreibung in den Tag- bzw. Licht-Bereich sollen die Christen nicht schlafen, sondern wachen und nüchtern sein (γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν). Das starre Abgrenzungsdenken wird dabei fortgeführt, indem Paulus im gleichen Atemzug auch das Handeln der übrigen in negierter Form nennt, μὴ καθεύδωμεν, und dies weiter exemplifiziert, indem er das Schlafen (als Gegenpol zum Wachen)⁵³ und die Trunkenheit (als Gegenpol zur Nüchternheit) als Kennzeichen derer aus dem Bereich der Nacht herausstellt (5,7).⁵⁴ Danach erfolgt der Wechsel zurück zur Gemeinde mit der erneuten Aufforderung zur Nüchternheit – diesmal mit

⁴⁹ Vgl. Mell, *Evangelium*, 353.

⁵⁰ Vgl. Bornemann-Risch, § 227; Schreiber, *Thessalonicher*, 280; Holtz, *Thessalonicher*, 222 Anm. 419 (dort als Kohortativ bezeichnet).

⁵¹ Vgl. Fee, *Thessalonians*, 193.

⁵² Sprachlich bleibt er dem Gemeinschaftsaspekt Rechnung tragend bei der Formulierung in der ersten Person, inkludiert also das Missionsteam, um seine Aufforderung zum gemeinsamen Anspruch und Anliegen zu machen.

⁵³ Das Schlafen hat hier demnach eine grundlegend andere Bedeutung als in 4,13–18, wo damit gestorbene Gemeindeglieder bezeichnet waren. Hier in 5,7 ist metaphorisch auf die Handlungsdimension von Schlaf als aktive Entscheidung angespielt; vgl. Best, *Thessalonians*, 211.

⁵⁴ Mit Verweis auf die durative Präsensform von γρηγορῶμεν erläutert Eschner, *Gestorben I*, 150f., dass hier von keinem versehentlichen Einschlafen die Rede sein kann, sondern

der begründeten Präzisierung, dass die Gemeinde in die Tagsphäre gehört. Durch die erneute Nennung von Nacht und Tag werden die Handlungsaufforderungen bzw. die Verhaltensweisen konsequent innerhalb des dualistischen Schemas eingebettet und dieses so weitergeführt.⁵⁵

Dass der Schlaf als Handlung mit der Nacht und das Wachen mit dem Tag assoziiert sind, liegt sachlich nahe und die Aufforderung zur Wachsamkeit erschließt sich vor dem Hintergrund des plötzlich hereinbrechenden Herrentages problemlos. Interessanter, weil sachlogisch weniger eng mit dem Tag verwandt, ist die Aufforderung *νήφωμεν*, »lasst uns nüchtern sein«, die darüber hinaus durch die Endstellung in V. 6 betont und, anders als *γρηγορώμεν*, in V. 8 noch einmal wiederholt wird. Paulus legt gerade hierauf einen Akzent, der aber erklärungsbedürftig ist. Die Antithese »nüchtern – betrunken« führt zwar das dualistische Argumentieren weiter, sodass sich beide Elemente aus stilistischer Perspektive gegenseitig bedingen, aber das alleine reicht als Erklärung für die Aufforderung zur Nüchternheit nicht aus, da die Trunkenheit wie auch das Schlafen als Bildspender metaphorisch zu verstehen sind⁵⁶ und sich daraus über die Kontrastierung hinaus keine eigenständige inhaltliche Konkretisierung der Nüchternheit ableiten lässt.

Anzusetzen ist dazu bei einer neuen Bildsprache, die Paulus heranzieht, um den Modus eines von Nüchternheit geprägten Verhaltens zu veranschaulichen: der Ausstattung der Christen mit Waffen. Eine Waffenrüstung suggeriert in erster Linie eine Form von Kampf oder Bedrohung als Notwendigkeit für den Waffengebrauch.⁵⁷ Dafür muss, wie Eschner anmerkt, zwar nicht an eine Schlacht gedacht sein, dass aber gar keine Kampfsituation erkennbar wäre und daher bei der Waffenrüstung »nur« an einen auf seinem Wachtposten ausharrenden Soldaten zu denken sei,⁵⁸ erscheint angesichts der situativen Veranlassung der Ausführungen in spottenden Kommentaren an dem Gemeindefeld als zu friedlich. Zumal Waffen für eine rein beobachtend ausharrende Wache nicht zwingend notwendig wären, wohl aber, wenn eine reale Bedrohungssituation vorliegt. Die Kampfsituation besteht im Fall der Thessalonicher demnach zuvorderst in ihrem alltäglichen Behauptungskampf gegen die gegen sie gerichteten verbalen und vielleicht auch physischen Angriffe, denen sie in

einer bewussten Entscheidung, einer Haltung des Wachens. Auch Holtz, Thessalonicher, 223 sieht – umgekehrt, d. h. im Blick auf die übrigen – den Schlaf als eine Grundhaltung, die bereits in der Wendung *εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια* zum Ausdruck komme.

⁵⁵ Vgl. Fee, Thessalonians, 193.

⁵⁶ Vgl. Best, Thessalonians, 211f.

⁵⁷ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 227: »Das Bild der Rüstung entspricht der Sicht des Lebens als eines Kampfes.«

⁵⁸ Vgl. Eschner, Gestorben I, 137f.

ihren städtischen Kontexten dauerhaft ausgeliefert waren und gegen die sie sich (metaphorisch) verteidigen mussten.⁵⁹ Angesichts dieser Situation ist es nur folgerichtig, dass die Thessalonicher ausschließlich mit Defensivwaffen ausgestattet werden, nämlich Brustpanzer und Helm, die der Verteidigung dienen.⁶⁰ Diese Form der Ausrüstung drückt – die Metaphorik aufnehmend – aus, dass Paulus die Gemeinde in der Tat nicht in die Schlacht schicken will, dass er aber den feindseligen Kontext kennt, in dem sie sich bewegt, und sie dementsprechend ausrüstet, um sich darin behaupten zu können.⁶¹ Mittels defensiver Waffenrüstung wird der Gemeinde ihre Wehrfähigkeit zugesprochen. Ferner wird – auch das sei noch einmal erwähnt – die scharfe Abgrenzung der Gemeinde von diesem feindlichen Kontext durch das Bild eines zum Verteidigungskampf gerüsteten Soldaten in aller Deutlichkeit reproduziert.

Um zu beschreiben, worin die metaphorischen »Waffen« bestehen, verwendet Paulus wie in 1,3 die Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung. Die beiden erstgenannten sind dem Brustpanzer zugeordnet (θώρακα πίστεως και αγάπης), die Hoffnung dem Helm (περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας). Diese Art der numerischen Zuordnung und die im Fall der Hoffnung veränderte Syntax dienen dazu, die Hoffnung (auf Rettung) besonders hervorzuheben.⁶²

Insofern mit der Trias summarisch eine christliche Existenzweise ausgedrückt ist,⁶³ wird dieser Form der Lebensführung in tätigem Glauben, bemühter Liebe und beharrlicher Hoffnung die Potenz einer wirkungsvollen Verteidigung gegen alle äußeren »Angriffe« zugeschrieben. Die Hervorhebung der Hoffnung innerhalb der Trias führt diesen Gedanken weiter und drückt zugespitzt aus, dass die defensive Wirkung ganz besonders an der Hoffnung hängt. Dazu ist die Hoffnung als einziges Element der Trias in Form der Rettung als Zielrichtung des Hoffens erweitert bzw. konkretisiert: Der Ankerpunkt für

⁵⁹ Siehe Abschnitt 3.3 auf Seite 107.

⁶⁰ Vgl. stellvertretend neben vielen anderen Fee, Thessalonians, 195; Holtz, Thessalonicher, 227; Schreiber, Thessalonicher, 282; Eschner, Gestorben I, 137.

⁶¹ Vgl. Konradt, Gericht, 165; Schreiber, Thessalonicher, 282.

⁶² Mit Mell, Evangelium, 361; Schreiber, Thessalonicher, 283 und gegen Best, Thessalonians, 213f.; Holtz, Thessalonicher, 226, die die Verteilung dreier Attribute auf zwei Waffen traditionell von Jes 59,17 vorgegeben sehen. Warum Paulus sich aber in einer derart rigoros-unflexiblen Weise an ein den Thessalonichern wahrscheinlich unbekanntes Jesajawort gebunden gesehen haben sollte, zumal – wie Holtz an gleicher Stelle feststellt – ein »fundamentaler Unterschied zwischen beiden Texten«, d. h. Jes 59 und 1Thess 5 bestehe, wird jeweils nicht begründet. Mell, Evangelium, 361f. widerspricht generell einer Verbindung der Waffenrüstung im 1Thess mit Jes 59,17 und anderen frühjüdischen Belegen und bringt als wahrscheinlichere Option eine »philosophische (und vorbiologische) Theorie einer somatischen Verortung menschlicher Kräfte und geistiger Vermögen« (362) ins Spiel.

⁶³ Vgl. Söding, Trias, 102f.; Eschner, Gestorben I, 136; Konradt, Ethik, 95; Mell, Evangelium, 133.

die Hoffnung ist die Rettung (durch Christus), zu der die Gemeinde bestimmt ist (ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς [. . .] εἰς περιποίησιν σωτηρίας, 5,9).⁶⁴ Auf diese Gewissheit der eigenen Rettung ausgerichtet zu sein, kann – zumal kombiniert mit dem Verweis auf das Zorngericht (für die anderen) – eine wirkungsvolle Verteidigung für die Gemeinde darstellen. Auch brieftopologisch fügt sich die Herausstellung gerade der Hoffnung bestens in den Kontext der Parusiethematik ein, da die Hoffnung auf Rettung eine eschatologische ist, die auf das Kommen des Kyrios ausgerichtet ist.⁶⁵ Gerade die hoffnungsvolle Erwartung des Kyrios, der der Gemeinde Rettung und den anderen Gericht bringt, ist das Kernstück der christlichen Existenz, die die Thessalonicher vor allen äußeren Angriffen schützt.⁶⁶

Durch die mit adhortativen Konjunktiven ausgedrückten Aufforderungen zu Wachsamkeit und Nüchternheit mahnt Paulus den Gebrauch der Waffen an, d. h. die Thessalonicher sind aufgerufen, die ihnen zur Verfügung stehende Defensivfähigkeit auch tatsächlich einzusetzen. Und während sich die Wachsamkeit als Forderung aus der Ungewissheit über den genauen Termin der Parusie schlüssig ergibt, erschließt sich die Bedeutung der Nüchternheit erst mit Blick auf die Verteidigungswaffen. Es ist demnach diese Erwartung des Kommens des Kyrios als Gerichts- und Rettungsbringer, die insofern nüchtern macht, als sie einen klaren Blick nach vorn auf die eschatologischen Alternativen Gericht oder Rettung verschafft⁶⁷ und in diesem Wissen notwendigerweise zu dem Versuch führen muss, bei der bevorstehenden Parusie auf Seiten der Rettung zu stehen, was nur die Zugehörigkeit zu Christus sicherstellen kann. Umgekehrt formuliert muss dieses Wissen und dieser Positionierungsversuch ebenso notwendig unanfällig für eine der christlichen entgegengesetzte Lebensweise machen, die sich in Ignoranz für die Bedrohung des eschatologischen Zorngerichts der Illusion von Frieden und Sicherheit hingibt. Insofern schützen die »Waffen« zwar in letzter Konsequenz vor dem Zorngericht,⁶⁸ das aber gemäß dem paulinischen Briefduktus für die Gemeinde im Bereich des Lichts und des Tages gerade keine unmittelbare Bedrohungskulisse mehr darstellt – nur für die übrigen –, sondern als Rettung erwartet wird. Daher

⁶⁴ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 283.

⁶⁵ Vgl. Söding, Trias, 103.

⁶⁶ Vgl. Söding, Trias, 98f.

⁶⁷ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 224 (Nüchternheit als »klare Einsicht in die Gegebenheiten und Notwendigkeiten der Situation vor dem Ende«) und Mell, Evangelium, 363 (»von Rauschmitteln freie[] Vernunft«). vgl. Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v. führt neben wörtlichen Bedeutung »nüchtern sein« auch die übertragene »besonnen sein« auf und Best, Thessalonians, 212 übersetzt mit »be clear-headed«.

⁶⁸ Vgl. Eschner, Gestorben I, 136.138–142.

zielt die Verteidigungsaufforderung für die Thessalonicher auf den Schutz vor Verunsicherung durch ihr städtisches Umfeld⁶⁹ und höchstens mittelbar auf den Schutz vor dem Zorn Gottes, der nur dann zum Thema für die Gemeinde würde, wenn sich Christusgläubige derart verunsichern ließen, dass sie sich wieder vom Evangelium abwenden und folglich aus der Rettungssphäre hinausfallen würden. Der Einsatz der Defensivwaffen in Form eines christlichen Lebens mit klarer Hoffnungsperspektive schützt vor dem Trug von Sicherheit im Leben vor der Parusie – das ist die Nüchternheit, um die es Paulus geht und zu der er die Thessalonicher zweifach auffordert. Von hier aus lässt sich auch die Bedeutung der Trunkenheit näher erhellen. Gegen die Nüchternheit einer klaren eschatologischen Lebensperspektive ist die Friede-und-Sicherheit-Haltung ein Zustand der Trunkenheit, der sich an trügerischem Friede und fehlgeleiteter Sicherheit berauscht und im auf die Trunkenheit folgenden Schlaf vom hereinbrechenden Gericht unheilvoll überrascht wird.

Indem Paulus die Christusgläubigen wie diensthabende Soldaten mit Waffen ausstattet, zeigt er ihnen, dass sie sich trotz aller Anfeindungen, trotz allen Spotts, trotz bzw. im Angesicht eines grundsätzlich gegensätzlichen bis hin zu offen feindlichen Umfelds zur Wehr setzen können durch ihre christliche Lebensweise und – auch diese argumentative Linienführung wird beibehalten – in zweifacher Gemeinschaft. Die Aufforderungen richten sich im Plural an die ganze Gemeinde und schließen in der ersten Person auch die Missionare ein. Die Bildsprache zielt demnach nicht auf einen einzelnen Soldaten, sondern eine ganze Kohorte, die gemeinsam zur Verteidigung gerüstet ist. Paulus attestiert mittels Waffen eine Verteidigungsfähigkeit – und fordert dann auch den Einsatz der Waffen ein, indem er zur Nüchternheit aufruft, die in Form von Hoffnung auf Rettung in positiver und in Form eines Verweises auf Frieden und Sicherheit in negativer Weise konkretisiert wird.

7.2.3 Ausrichtung: Jesus als Hoffnung

Im finalen dritten Schritt der Argumentation in 1Thess 5,9f. ruft Paulus den Thessalonichern die Grundlage ihrer Hoffnung in Erinnerung: das soteriologische Handeln Gottes in Jesus Christus.

Die Aufforderung zu einem nüchtern-hoffnungsvollen Fokus wird begründet (ὅτι, V. 9) mit der im wahrsten Sinne des Wortes grundsätzlichen Aussage, dass Gott selbst die Gemeinde dem Bereich der Rettung zugewiesen hat.⁷⁰ Die Formulierung ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς [. . .] εἰς περιποίησιν σωτηρίας nimmt die

⁶⁹ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 283.

⁷⁰ Vgl. Best, Thessalonians, 216f.; Fee, Thessalonians, 196f.

*Erlangung*⁷¹ der Rettung in den Blick, jedoch ist im Aorist ἔθετο eine punktuelle, in der Vergangenheit liegende Handlung ausgedrückt, die resultativ darauf hinausläuft, dass die Gemeinde der Rettung fest zugewiesen ist. Das dualistische Sphärendenken ist damit fortgeführt, denn – innerhalb des Argumentationsgangs fast erwartbar – stellt Paulus mit der ὀργή der σωτηρία antithetisch wiederum ihren Kontrastbegriff zur Seite.⁷² Sinngemäß zu ergänzen wäre dem Duktus des Abschnitts nach, dass die übrigen außerhalb der Gemeinde dem Zorngericht zugewiesen wurden, nicht aber die Gemeinde, die auf die Seite der Rettung gestellt ist.⁷³ Dass Paulus an dieser Stelle Gott zum Subjekt der Bereichszuweisung macht, unterstreicht den grundsätzlichen Charakter der Aussage zusätzlich. Der Gemeinde ist damit zugesprochen: Gott selbst will eure Rettung und setzt sie kraft seiner Autorität um.⁷⁴

Umgesetzt wird diese Rettung διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, durch Jesus, der gestorben ist, damit die Gemeinde leben wird (5,9f.). Durch den Verweis auf den Kyrios Jesus expliziert Paulus den Rettungswillen Gottes, um seine Heilsaussage über die Gemeinde zu begründen. Inhaltlich Neues bringt Paulus dabei nicht ein.⁷⁵ Dafür beinhaltet die nähere Bestimmung des durch Jesus gewirkten Heils für die Gemeinde – ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν – intratextuelle Rückverweise und ist syntaktisch äußerst geschliffen formuliert. Paulus verschränkt mittels zweier sich umarmenden Antithesen die Gemeinde als Kollektiv über den Tod hinaus sowie dieses Gemeindeglied mit ihrem Kyrios Jesus.

Die eine Antithese besteht aus γρηγορῶμεν und καθεύδωμεν und bezeichnet hier wachende und schlafende *Gemeindeglieder*, wie die erste Person Plural anzeigt. Wachende und Schlafende sind hier demnach metaphorisch von 4,13–18 her als lebendige und vorzeitig entschlafene Gemeindeglieder zu verstehen.⁷⁶

⁷¹ Vgl. Fee, Thessalonians, 197; Malherbe, Thessalonians, 298f.; Schreiber, Thessalonicher, 284; Best, Thessalonians, 216.

⁷² Vgl. Eschner, Gestorben I, 133.

⁷³ Vgl. Konradt, Gericht, 174f.

⁷⁴ Vgl. Malherbe, Thessalonians, 299. Dieser aktiven Rolle Gottes beim Rettungsgeschehen trägt Eschners Übertragung der περιποίησις mit »Überlebensverschaffen« (Eschner, Gestorben I, 179) möglicherweise besser Rechnung als »Erlangung«, auch wenn sie als Formulierung sperrig ist.

⁷⁵ Die Formulierung mit διὰ + Jesus nimmt die gleichlautende Formulierung in 4,14 auf und bringt jeweils die »Mittlerstellung Jesu im Prozess der Heilerlangung der Glaubenden« (Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 309) zum Ausdruck.

⁷⁶ Vgl. Eschner, Gestorben I, 157; Schreiber, Thessalonicher, 287. Auch wenn durch den Kontext an dieser Stelle hinreichend deutlich wird, dass »schlafen« hier nicht mehr die negative Konnotation von 5,6f. trägt, bleibt rein lexikalisch ein Rest von Kontraintuitivität bestehen, da Paulus das (jeweils metaphorische) Verständnis von »schlafen« wiederholt verändert. Im Kombination mit der Beobachtung, dass Paulus in 5,1–5 mit Tag und Nacht

Durch die gleichen Verbformen und die Verbindung der beiden Elemente mit εἶτε [...] εἶτε wird deutlich, dass es hier nicht um Abgrenzung der Gemeinde von einem Außen geht, sondern die Antithese eine antithetisch formulierte Synthese ist: Die Gemeinde wird als Kollektiv der durch Christus Geretteten zusammengestellt und zwar unabhängig davon, ob als Entschlafene oder als Lebendige. Paulus rekurriert damit deutlich auf seine Argumentation in 4,13–18 und wiederholt deren Fazit, dass der Status lebendig oder tot bei der Parusie keinen Unterschied macht,⁷⁷ weil mittels der Abfolge von zuerst Auferstehung und dann Entrückung alle ins Heilsgeschehen inkludiert sind.⁷⁸

Damit ist am Ende der paulinischen Argumentation von 5,1–11 interessanterweise der sonst den Abschnitt prägende Dualismus von innen gegen außen, Gemeinde gegen paganes Umfeld, aufgegeben zugunsten einer Rettungsaussage, die ganz auf die Gemeinde als Gemeinschaft untereinander und mit dem Kyrios ausgerichtet ist. So ist das Ende des Abschnitts vorbereitet, in dem die Zielrichtung der Argumentation noch einmal offen ausgesprochen wird. Es geht final um die Tröstung und Erbauung der Gemeinde, die sich diese im gegenseitigen Zuspruch stets wachhalten soll (παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα, 5,11).

Umschlossen ist das wachend-schlafende Kollektiv von der zweiten Antithese aus sterben und leben. Hier liegen nicht nur unterschiedliche Wortformen vor, sondern auch verschiedene Subjekte: Jesus, der gestorben ist, bewirkt, dass die Gemeinde, das »Wir«, lebt. Dennoch sind beide Elemente auch hier inhaltlich nicht antithetisch gesetzt. Sprachlich wird das dadurch angezeigt, dass das Leben der Gemeinde syntaktisch als finale Sinnrichtung des Sterbens Jesu aus diesem resultiert (ἀποθανόντος, ἵνα [...] ζήσωμεν, 5,10).⁷⁹ Ferner wird das Sterben Jesu explizit als ὑπὲρ ἡμῶν,⁸⁰ also auf die Gemeinde bezogen,

ähnlich umgeht (der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht), kann gemutmaßt werden, ob Paulus hier auf lexikalischer Ebene bewusst ein kontraintuitives Sprachspiel passend zur kontraintuitiven Aussage »spielt«, dass das Verderben unmittelbar bevorsteht, obwohl alle äußeren Anzeichen eine andere Sprache sprechen.

⁷⁷ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 287.

⁷⁸ Siehe Abschnitt 6.4.1.2 auf Seite 244.

⁷⁹ Dieser Bezug ist weniger so zu verstehen, dass damit die Sterbeaussage Jesu verabsolutiert soteriologisch gedeutet wird (das legt zumindest der 1Thess sonst nicht nahe; vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 310), sondern so, dass aus dem (umfassenden) in Jesus realisierten Rettungsgeschehen (wie es in 4,14 auf den Punkt gebracht ist) exemplarisch das Sterben herausgegriffen wird, um dadurch im Zusammenspiel mit ζήσωμεν die sprachliche Antithese sterben–leben zu setzen. Von 4,14 her würde sich eine isolierte Sterbeaussage zumindest nicht erschließen. Sinngemäß ist daher der Bezugspunkt von ἵνα [...] ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν das umfassend in Jesus vollführte Rettungshandeln Gottes.

⁸⁰ Bei dem textkritischen Problem, ob ὑπὲρ oder περὶ als ursprünglich anzusehen ist, kommen Eschner, Gestorben I, 186f. (pro περὶ) und Schreiber, Thessalonicher, 285 (pro ὑπὲρ) zu

und das Leben der Gemeinde als ἅμα σὺν αὐτῷ, also in Gemeinschaft mit Christus, qualifiziert.⁸¹ Kyrios und Gemeinde sind und bleiben demnach im Leben wie im Sterben miteinander verbunden.⁸² Das ἅμα verbindet sogar bidirektional die Lebenden und Entschlafenen untereinander sowie das sich aus ihnen konstituierende Gemeindegemeinschaft mit dem Kyrios. Dies in Kombination mit der umarmenden a-b-b-a-Struktur zeigt den synthetischen Charakter der Gesamtkombination und macht deutlich, dass der auf den ersten Blick unvereinbar scheinende Gegensatz von Tod und Leben für die Gemeinde in der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Kyrios keiner mehr ist. Die von Gott beschlossene und durch Jesus Christus verbürgte Rettung⁸³ überwindet alles Gegensätzliche und vermag die Gemeinde insgesamt zum rettenden, eschatologischen Zusammensein mit dem Kyrios führen.

| a | ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα

| b | εἴτε γρηγορῶμεν

| b | εἴτε καθεύδωμεν

– ἅμα –

| a | σὺν αὐτῷ ζήσωμεν

Dass in 5,10 nur Jesu Sterben wörtlich genannt wird, liegt in der Struktur der antithetischen Begriffspaare begründet. Wie das metaphorische Wachen und Schlafen entgegengestellt, aber dann überwunden werden, so ist am Versanfang nur das Sterben Jesu aufgerufen, d. h. ohne Nennung seiner Auferweckung, um einen sprachlich pointierten Kontrast zum gemeinsamen Leben am Satzende zu erzeugen. Das bedeutet aber nicht, dass der Kyrios hier nicht auch als auferweckter und erhöhter Kyrios mitzudenken ist.⁸⁴ Demnach ist bei ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν ergänzend mitzudenken, was im Brief sonst über

unterschiedlichen Ergebnissen. Ein inhaltlich relevanter Unterschied zwischen beiden Varianten besteht allerdings nicht.

⁸¹ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 311.

⁸² Ferner ist über die die eschatologische Gemeinschaft mit dem Kyrios ausdrückenden Formulierungen ein Rückbezug zu 4,17 hergestellt; vg. Eschner, Gestorben I, 158.

⁸³ Vgl. Konradt, Gericht, 177.

⁸⁴ Von einer isoliert die soteriologische Funktion nur des Sterbens Jesu in den Blick nehmenden Deutung, etwa im Sinne eines Sterbens für die Sünden, fehlt im 1Thess sonst zumindest jede Spur. Das stellt auch Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 310 heraus und gibt ferner an, dass diese Deutung auch in der Erstverkündigung des Paulus in Thessaloniki noch nicht vorgekommen sei, geht aber zur Stelle 5,10 in Verbindung mit der bei der Erstverkündigung noch nicht bestehenden Problematik gestorbener Gemeindeglieder davon aus, dass hier explizit das Sterben Jesu soteriologisch interpretiert wird.

das Heilshandeln durch den Kyrios ausgesagt ist: dass Jesus als Sohn Gottes von diesem von den Toten auferweckt wurde und seine Gläubigen vor dem Zorngericht rettet (1,10), weil bzw. indem Gott die Christen per Entrückung zu Jesus führt, d. h. rettet, wie er auch Jesus vom Tod ins Leben geführt hat (4,14 mit bildlicher Ausgestaltung in 4,16f.). Damit ist einmal mehr Gott als Akteur hinter allem Heilshandeln transparent gemacht.

8 Bedrängnis und Rettung als kognitive Herausforderung der Gemeinde

Eingangs wurde die Bedrängnis als erster Zugriffspunkt auf die Lage der Gemeinde gewählt.¹ Als Abschluss des ersten Teils kann nun zusammenfassend auf die Situationen, die die Gemeinde beschäftigen, und ergänzend auf jene, die bisher nicht für sich genommen zur Sprache kamen, geschaut werden, um die Bedrängnis und damit die Gesamtsituation der Gemeinde auf Basis dieser einzelnen Analysen besser zu verstehen. Denn die für sich genommen unterbestimmte Bedrängnis lässt sich dank dieser konkreten Situationen inhaltlich füllen.

8.1 Die vielfach bedrängte Gemeinde der Thessalonicher

Als eine erste, übergeordnete Erkenntnis ist festzuhalten, *dass* die Gemeinde mit Bedrängnissen verschiedener Gestalt umzugehen hat. Oft sind diese auf Konflikte bzw. konflikthaftes Verhalten zurückzuführen, teilweise mittelbar auf Konfliktfolgen und in einem Fall auf eine inhaltliche Unklarheit.

8.1.1 Personelle Konstellation und Konflikte

Ganz wesentlich ist die Situation der Gemeinde von der problematischen Kombination aus ihrem kurzen Bestehen und der Abwesenheit der Missionare bestimmt, die zur Stärkung der jungen Gemeinde vor Ort dringend gebraucht würden.² Insofern wird der Trennungszustand beidseitig als schmerzlich und bedrängend erlebt;³ der Besuch des Timotheus schafft der Gemeinde und die bei seiner Rückkehr überbrachten guten Nachrichten schaffen Paulus zwar etwas Abhilfe, aber jeweils zu punktuell, um das übergeordnete Problem der ungefestigten Gemeinde bzw. der Sorge um diese endgültig auszuräumen.

¹ Siehe Kapitel 3 auf Seite 95.

² Siehe Abschnitt 2.1.1 auf Seite 48.

³ Siehe Abschnitt 2.1.1.2 auf Seite 50.

Dass die Missionare nicht vor Ort sein können, ist die direkte Folge ihres Konflikts mit ortsansässigen Juden, der sich am wahrscheinlichsten mit der Gewinnung einzelner Christusgläubiger, eventuell Gottesfürchtiger und/oder Frauen, aus dem Umfeld der Synagoge erklären lässt, was dort für Verstimmung und schließlich für eine dergestaltige Aggression sorgte, dass die Missionare aus der Stadt fliehen mussten.⁴ Dass Timotheus als einziger in die Stadt zurückkehren konnte, könnte an seiner im Vergleich zu Paulus und Silvanus beim Missionsaufenthalt untergeordneten Rolle liegen;⁵ Paulus selbst bleibt die Rückkehr jedenfalls verwehrt, weswegen er aus der Distanz den brieflichen Kontakt zur Gemeinde herstellt. Damit lässt sich die Bedrängnis auch hier beidseitig konkretisieren. Paulus und sein Team wurden in erster Linie ganz unmittelbar konflikthaft und auf physischer Ebene von Juden verfolgt und waren daher auf der Flucht. Sodann bedrängt es sie, deswegen nicht nach Thessaloniki zurückkehren und vor Ort helfen zu können, sodass sie aus der Ferne um den Fortbestand der Gemeinde fürchten müssen. Die Bedrängnis der Gemeinde ist (weiterhin) primär im Trennungszustand zu sehen, möglicherweise auch in einem solidarischen Mitleiden mit den verfolgten Missionaren, da deren Flucht aus Thessaloniki in der Gemeinde bekannt ist.

Dieser für die Gemeinde an sich schon bedrängende Trennungszustand eröffnet ferner die Möglichkeit, dass die abwesenden Missionare als umherwandernde philosophische Scharlatane gedeutet werden (können).⁶ Eine solche Interpretation wäre zwar, obwohl aus der Briefperspektive natürlich un begründet, verschmerzbar, solange sie ohne Bezug zur Gemeinde bliebe. Sobald aber Gemeindeglieder damit in Berührung kommen, hat die Fehldeutung das Potential, für massive Verunsicherung zu sorgen, da sie das – unbedingt nötige – Vertrauen der Gemeinde in ihre Missionare untergräbt. Der sich dadurch einstellende Zweifel, mit der vollzogenen Lebenswende einen fatalen Fehler gemacht zu haben, weil Paulus eben doch kein vertrauenswürdiger Diener des einen Gottes, sondern nur ein geld- und ruhmhungriger Betrüger gewesen wäre, ist an dieser Stelle als potentiell große Bedrängnis für die Gemeinde zu werten; seitens der Missionare wiederum die Sorge, dass die Fehlinterpretation ihres Auftretens zu einer Entzweiung mit der Gemeinde führen könnte und diese sich eventuell deswegen wieder vom Evangelium abwendet.

⁴ Siehe Abschnitt 5.2 auf Seite 194.

⁵ Vgl. Konradt, Timotheus, passim.

⁶ Siehe Abschnitt 4.1 auf Seite 135.

8.1.2 Neue Glaubensüberzeugungen

Bedrängnis in Form einer Unklarheit liegt seitens der Gemeinde bei der Frage nach dem Schicksal der Entschlafenen vor, da jene offenbar nicht auf Todesfälle in den eigenen Reihen eingestellt und somit hinsichtlich ihrer eschatologischen Hoffnung überfordert war. Hinzu kommt bzw. der kognitiven Problemstellung, wie Entrückung und Todesfälle in Einklang zu bringen sind, vorgelagert ist die Bedrängnis durch Trauer über den Verlust nahestehender Menschen und die verlorene Gemeinschaft mit ihnen. Und intensiviert wird diese Bedrängnisdimension durch Spott von außen, da die – aus der Außenperspektive absurde – Hoffnung auf Entrückung durch Todesfälle untergraben wurde und zu Hämie angesichts der – aus der Außenperspektive haltlos gewordenen – Hoffnung einlud.⁷

Nahtlos daran knüpft der Spott über die generelle Ausrichtung auf die Parusie an, die die Gemeinde für ihr städtisches Umfeld erkennbar kennzeichnet. Näherhin ist hierbei an die Erwartung eines plötzlich hereinbrechenden, unmittelbar bevorstehenden und Verderben bringenden Zorngerichts zu denken, dass vor dem Hintergrund der befriedeten und wirtschaftlich prosperierenden Situation in Thessaloniki ebenfalls absurd wirken musste.⁸ Spott und Hämie sowohl über die scheinbar enttäuschte Hoffnung bezüglich der Entschlafenen als auch über die Erwartung des Gerichts sind dabei auch als konflikthafte Verhalten seitens des städtischen Umfelds zu werten⁹ und legen daher das Themenfeld Eschatologie als Konfliktgegenstand nahe.

Anhand dieser nach außen hin abgrenzenden und dadurch für die Gemeinde bedrängenden Themen lassen sich Einblicke gewinnen, was genau die Hinwendung zu dem einen Gott und die Erwartung seines Sohnes (1,9f.) inhaltlich bedeutete. Der Bereich Eschatologie war in der paulinischen Missionspredigt offenbar essentiell und prägt den Glauben der Thessalonicher dementsprechend maßgeblich.¹⁰ Der Glaube an Jesus Christus als den Kyrios und Gottessohn heißt für die junge Gemeinde in Thessaloniki zuvorderst, diesen als endzeitlichen Herrn und Retter zu erwarten.

⁷ Siehe zu diesem Konglomerat situativer Problemdimensionen Abschnitt 6.3 auf Seite 232.

⁸ Siehe Abschnitt 7.1.3 auf Seite 265.

⁹ Dem korrespondiert gewissermaßen die paulinische Waffenmetaphorik in 1Thess 5,8, da sich auch darin die Konfliktkonstellation eines spottenden Umfelds widerspiegelt (vgl. Abschnitt 7.2.2 auf Seite 273).

¹⁰ Vgl. Luckensmeyer, Eschatology, 325.

8.1.3 Praktische Lebensführung

Diese neu gewonnene Glaubensüberzeugung hat für die Gemeinde ethische Konsequenzen. Die Abwendung von den Götzen (1,9) impliziert einen Rückzug der Christuskgläubigen aus kultischen Handlungen, und in 5,1–11 wird die Gemeinde angesichts des unmittelbar bevorstehenden Zorngerichts zu einer wachsamem und nüchtern-klaren Lebensweise aufgefordert,¹¹ die sich von derjenigen des städtischen Umfelds diametral unterscheidet. Beides macht sich für die Gemeinde in Form von – möglicherweise mehr als nur höhnischen – Verunglimpfungen negativ bemerkbar.

Sodann sind im Brief in 4,1–12 weitere thematische Schlaglichter aus dem Bereich der ethischen Lebensführung erkennbar, die für die Gemeinde von Relevanz sind: Sexualmoral, Handel und Geschwisterliebe. Bei den Situationsanalysen fanden diese Themen keine gesonderte Betrachtung, da, obwohl von irgendeiner Art situativer Basis für deren briefliche Behandlung auszugehen ist,¹² schlicht zu wenige Informationen für eine eigene Situationsanalyse vorliegen.¹³ Die einzelnen Themen kommen jeweils nur kurz bzw. sehr kurz zur Sprache, werden nicht kontextualisiert und lassen demnach weder ein dezidiertes Gemeindeproblem noch eine darauf zugeschnittene paulinische Argumentation erkennen.¹⁴ Einzig ist damit zu rechnen, dass eben ein Bezug zur Gemeinde gegeben sein muss, da ihr Vorkommen im 1Thess sonst nicht erklärbar wäre.

Als Hintergrund für das Belehrungsthema Sexualethik (1Thess 4,3–5) ist zunächst auf die jüdische Prägung des Paulus zu verweisen, da die Meidung der πορνεία in der frühjüdischen Ethik eine herausgehobene Rolle spielt.¹⁵ Wie aus der Einleitung in 4,2 (οἶδατε γὰρ τίνες παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν) hervorgeht, kann die Bekanntheit des Themas in der Gemeinde vorausgesetzt werden, d. h., die Sexualethik war Teil der Erstverkündigung durch die Missionare. Deren Inhalt ist im Brief nur kurz über die Stichwortnennung

¹¹ Siehe Abschnitt 7.2.2 auf Seite 273.

¹² Insofern sind die behandelten Themen nicht bzw. nicht einmal partiell nur »der usuellen Paränese zuzurechnen« (Schnelle, Entstehung, 209).

¹³ Gleiches gilt für die Ausführungen in 1Thess 5,12–22.

¹⁴ Die Argumentationslinie ἁγιασμός bezieht sich entweder auf den Passus insgesamt oder auf den Teil bis V. 8, aber in beiden Fällen nicht nur auf ein dezidiertes Problem. Dass sich anhand von 1Thess 4,1–12 keine spezifischen Gemeindeprobleme erweisen bzw. situativ darstellen lassen, bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass diese nicht vorhanden wären (siehe dazu Kapitel 10 auf Seite 319, darin besonders Abschnitt 10.5 auf Seite 335) – nur, dass sich diese unzureichend greifbar bleiben.

¹⁵ Vgl. Konradt, Gericht, 101f. mit Anm. 464; Körner, Sexualität, 116–118.121f.; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 234f.

von πορνεία sowie deren Explikation,¹⁶ dass der Umgang mit dem eigenen »Gefäß«, σκεῦος, in Heiligung und Ehrerbietung (ἐν ἀγιασμῷ καὶ τιμῇ) und nicht in Leidenschaft der Begierden (μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας) erfolgen soll, wiedergegeben und lässt daher großen Interpretationsspielraum.¹⁷ Unabhängig von der genauen Bedeutung von πορνεία, σκεῦος und – bzw. in Kombination mit – κτάομαι, ist zu konstatieren, dass dieser sexualethische Bereich der Unterweisung in der Gemeinde mit Schwierigkeiten behaftet ist, weil darin ein deutlicher Unterschied zu ihrer bisherigen Lebenspraxis und zur fortgeführten Lebenspraxis des Umfelds besteht, wo Prostitution ein gewöhnliches und nicht stigmatisiertes Alltagsphänomen war.¹⁸ Wegen dieses großen Unterschieds zur paganen Welt sind die frühjüdisch-paulinischen Vorstellungen »in der neugebildeten Gemeinde besonders schwierig zu etablieren.«¹⁹ Der situative Bezug zur Gemeinde ist – ohne damit ein spezifisches Fehlverhalten in der Ge-

¹⁶ Vgl. Körner, Sexualität, 106; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 235.

¹⁷ Während beim Verständnis von πορνεία als »jede Form vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs« (Konradt, »Um Gott zu gefallen«, 301) zumindest weitgehend Konsens herrscht, wird die notwendigerweise metaphorische Bedeutung von σκεῦος, gerade in Kombination mit κτάομαι, kontrovers diskutiert. Dabei stehen sich hauptsächlich die Deutungen von σκεῦος als »Frau« (für viele Euler, Rolle der Frau, 323, hier in der Variante, »die eigene Frau zu besitzen in Heiligung und Ehrbarkeit« (329)) oder als der eigene »Leib« (wiederum für viele Roose, Thessalonikerbrief, 65) gegenüber. Als Variante der zweitgenannten Deutung kann das Verständnis von σκεῦος als Penis gelten (so beispielsweise Donfried, Cults, 342, womit dann die paulinische Weisung als Mahnung zur Kontrolle über die eigene (männliche) Sexualität aufzufassen sei). Eine schöpfungstheologisch begründete und reziproke Deutung der Metapher als Bild für den jeweiligen Ehepartner mit der Aussage, »sich an das eheliche Gegenüber als das ihnen von Gott bestimmte Geschöpf [zu] halten«, legt Konradt, Gefäßmetapher, passim, Zitat 266 vor. Für eine übersichtliche Darstellung und Diskussion aller Varianten siehe Euler, Rolle der Frau, 324–330. Dabei können die verschiedenen Deutungen mit Blick auf zeitgenössische Paralleltexte grundsätzlich Plausibilität für sich beanspruchen. Für das adäquate Verständnis von 1Thess 4,3–5 ist entscheidend, welches Verständnis von σκεῦος Paulus in der Missionspredigt etabliert hat. Denn als sicher kann gelten: Die Thessaloniker haben die Metapher verstanden. Was genau Paulus ihnen aber als Explikation der Meidung von πορνεία ins gemeindliche Stammbuch geschrieben hat, bleibt heute ab einem bestimmten Punkt verborgen.

¹⁸ Vgl. Körner, Sexualität, 30f. bzw. Anmerkung 91 auf Seite 117. Zwar gab es auch außerhalb des Judentums z. B. in der stoischen Philosophie entsprechende sexualethische Positionen, namentlich v. a. bei Musonius 12f. mit der Ablehnung von außerehelichem Geschlechtsverkehr, innerehelichem Geschlechtsverkehr nur zur Kinderzeugung und dem Ideal innerehelicher Eintracht im Kontrast zu Lust und Begierde (vgl. Malherbe, Thessalonians, 229f.; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 234 mit Anm. 52; beide mit weiteren Quellenbelegen), aber von einer stoischen Position kann keinesfalls auf eine Mehrheitsmeinung bzw. -praxis im alltäglichen Thessaloniki geschlossen werden. Stimmen wie die des Musonius waren eine Gelehrtenposition, die einer breiten Masse der Bevölkerung vielleicht gar nicht bekannt war, sicher aber nicht deren Lebenspraxis widerspiegelt.

¹⁹ Körner, Sexualität, 121.

meinde benennen zu können –²⁰ wie folgt zu bestimmen: Eine alte Gewohnheit prallt auf eine neue Norm. Das ist schon für sich genommen herausfordernd und wird hinsichtlich der Schwierigkeit ihrer Durchsetzung potenziert durch die äußere Reaktion darauf aus dem sozialen Umfeld der Gemeinde, da die Abweichung im Sexualverhalten dort wahrgenommen wurde.²¹ Beides hat, gerade in Kombination, eine die Gemeinde bedrängende Dimension.

Beim Thema Handel ermahnt Paulus die Thessalonicher dazu, den Geschäftspartner nicht unrechtmäßig zu übergehen bzw. sich ihm gegenüber keinen unlauteren Vorteil zu verschaffen (τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, 4,6). Damit ist näherhin Habgier, πλεονεξία, als ebenfalls klassischer Topos in der frühjüdischen ethischen Unterweisung zur Sprache gebracht.²² Vor dem Hintergrund, dass πορνεία und πλεονεξία häufig als Begriffspaar auftauchen und somit »zwei Kardinalvorwürfe von jüdischer Seite« gegen ihre pagane Umwelt darstellen,²³ lässt sich die Belehrung zum Thema Habgier wie schon diejenige zur Unzucht schlüssig mit der jüdischen Tradition erklären, in der Paulus aufgewachsen ist und selbst unterwiesen wurde. Auch die Enthaltung von habgierigem Verhalten dürfte er daher bei der Erstverkündigung als ethische Anforderung gepredigt haben, sodass auch hier von einer Wiederholung von bereits Bekanntem auszugehen bzw. der Bezug zur Gemeinde zu sehen ist. Die Begründung dafür, dass er dies gegenüber der Warnung vor Unzucht mit weniger Vehemenz vorträgt, liegt wohl darin, dass diese handelsbezogene Anforderung für die Gemeinde weniger schwierig umzusetzen ist als die sexualethische, weil ein in Form redlicher Geschäftstätigkeit sichtbar werdendes Auftreten per se keine nennenswerte Abweichung vom städtischen Umfeld darstellten musste und daher von dieser Seite kaum Anlass für ein die Gemeinde bedrängendes Verhalten wurde.²⁴

Die gemeindebezogene Grundlage für die Ausführungen zum Thema φιλαδελφία ist weniger als frühjüdisches Erbe des Paulus bzw. als Wiederholung der Erstbelehrung der Gemeinde zu verstehen, sondern als Teil der argumentativen Stärkung der Gemeinde angesichts ihrer sozialen Entwurzelung zu interpretieren. In diesem Sinne ist über die Verbindung zu Konflikten der Christusgläubigen in ihren jeweiligen sozialen Kontexten doch ein deutlich

²⁰ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 235. Zugleich aber auch: ohne damit ein spezifisches Fehlverhalten in der Gemeinde ausschließen zu können; siehe dazu Kapitel 10 auf Seite 319, darin v. a. Abschnitt 10.5 auf Seite 335.

²¹ Siehe Abschnitt 3.3.1.2 auf Seite 114.

²² Vgl. Körner, Sexualität, 116.

²³ Vgl. Körner, Sexualität, 116f. (Zitat 117).

²⁴ Bzw. vielleicht gar nicht werden konnte, wenn dieses Verhalten überhaupt nicht als neue ethische Norm wahrgenommen wurde.

situativer Bezug gegeben (auch wenn dies 1Thess 4,9–12 nicht auf den ersten Blick erkennen lässt). Argumentationsstrategisch liegt die Mahnung zur bzw. die Bestätigung der Gemeinde in ihrer Praxis der *φιλαδελφία* damit auf einer Linie mit der Familienmetaphorik aus 2,1–12²⁵ und dient der Stärkung des innergemeindlichen Zusammenhalts – eben wie in einer Familie.²⁶ Geschwisterliebe als bekanntes Familienideal wird ins Gemeindeleben überführt²⁷ und die Gemeinde so als neue Familie für die Christusgläubigen gegen ihre sozialen »Verluste« in Position gebracht.²⁸ Von Fehlverhalten in puncto *φιλαδελφία* ist daher eher nicht auszugehen;²⁹ die Aufforderung *περισσεύειν μᾶλλον* (4,10) ruft an dieser Stelle wohl primär zu weiteren Fortschritten auf³⁰ und fällt, da sie Teil eines wiederkehrenden Motivs im 1Thess ist,³¹ wie auch die Gemeinschaftsrhetorik unter die Kategorie der rhetorischen Briefgestaltung.³²

Insgesamt lassen die Passagen 1Thess 1,9; 4,1–12 und 5,1–11 hinreichend deutlich erkennen, dass die Hinwendung zu dem einen Gott für die Gemeinde mit Veränderungen im praktischen Lebensvollzug verbunden ist, die somit auch zu Unterscheidungs- bzw. Trennungsmarkern nach außen hin werden.³³ Die eigene soziale Desintegration wird hier für die Christusgläubigen unmittelbar und in Form von verllorener Zugehörigkeit auch bedrängend deutlich. Des Weiteren ist die Unterscheidung nach außen hin einmal mehr ein potentieller Anknüpfungspunkt für Anfeindung und Spott – bzw. insgesamt konflikthafte Verhalten – und trägt damit mittelbar zur Verunsicherung der Gemeinde bei.

Bei der Frage, was genau die Konfliktgegenstände bei der Auseinandersetzung der Gemeinde mit ihrem Umfeld sind, lässt sich Eschatologie als Inhalt damit um den Bereich Ethik ergänzen. Und insofern der Konflikt gerade dort virulent wird, wo das Verhalten der Christusgläubigen von dem der anderen abweicht, ist die alltägliche Lebensführung hinsichtlich des Konflikts mit dem städtischen Umfeld sogar herauszuheben. Besonders diese veränderte Lebensführung macht die soziale Desintegration der Christusgläubigen sichtbar und

²⁵ Siehe Abschnitt 4.2.2.2 auf Seite 188.

²⁶ Siehe dazu Abschnitt 9.1 auf Seite 297.

²⁷ Vgl. Konradt, »Um Gott zu gefallen«, 306; Schreiber, Thessalonicher, 227.

²⁸ Vgl. Konradt, Ethik, 97; Konradt, »Um Gott zu gefallen«, 306.

²⁹ Siehe dazu aber auch Abschnitt 10.2 auf Seite 323 und Abschnitt 10.5 auf Seite 335.

³⁰ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 230.

³¹ Vgl. die weiteren Vorkommen in 2,17; 3,10.12; 4,1 und 5,12. Vgl. auch Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 231.

³² Daher kommen sowohl die *φιλαδελφία* (Abschnitt 9.1 auf Seite 297 und Abschnitt 9.2 auf Seite 303) als auch das Motiv des Überfließens (Abschnitt 10.3.2 auf Seite 327) im zweiten Teil dieser Studie jeweils nochmal zur Sprache.

³³ Vgl. Körner, Sexualität, 118.

bildet so die Basis dafür, dass diese sich mit einer feindlich gesinnten Reaktion ihrer *συμφυλέται* konfrontiert sehen.

Bedrängnis aus den direkten sozialen Kontexten der Christusgläubigen kennzeichnet deren Lebenswirklichkeit in Thessaloniki. Hervorgerufen wird die Bedrängnis durch ein verändertes bzw. abweichendes Verhalten, das sich v. a. bei kultischen Vollzügen und beim Sexualverhalten, und darüber hinaus potentiell an weiteren Stellen zeigt. Dieses Verhalten entfremdet Gemeinde und Stadt und führt seitens letzterer zumindest in Teilen zu einem konflikthaften Verhalten als Reaktion.³⁴ Dieses Verhalten kann verschiedene Formen der Anfeindung annehmen,³⁵ der Bereich Häme und Spott wird darin eine wichtige Rolle gespielt und die Gemeinde verunsichert haben. Ansetzen konnte der Spott dabei zuvorderst am abweichenden Verhalten der Christusgläubigen selbst, sodann aber auch bei den Hintergründen dafür, die dem direkten sozialen Umfeld nicht unbekannt blieben: d. h. bei den abwesenden Missionaren in Form von deren Deutung als betrügerische Scheinphilosophen sowie bei den neuen – für Außenstehende absurd anmutenden – Glaubensüberzeugungen der Gemeinde, namentlich, dass es nur einen Gott gäbe, dass dessen vernichtendes Zorngericht bevorstehe und dass die Christusgläubigen daraus durch Entrückung gerettet würden. Die Entrückungserwartung dürfte angesichts von Todesfällen in der Gemeinde ein besonders naheliegender Spottanlass gewesen sein und für Gemeinde doppelt schmerzlich bzw. verunsichernd, da mit Spott, Trauer und Infragestellung der eschatologischen Hoffnung hier gleich mehrere bedrängende Aspekte zusammenkamen.

Gerade, aber nicht ausschließlich an diesem Beispiel zeigt sich, dass eine Gliederung der Bedrängnis in äußere Konflikte bzw. Anlässe und innere Ängste bzw. Ungewissheit gemäß 2Kor 7,5–7³⁶ für den 1Thess zu schematisch wäre, da verschiedene Dimensionen ineinander übergehen. Die Gemeinde ist auf vielfältige Weise bedrängt.

³⁴ Dass dieses Verhalten grundsätzlich als partiell zu verstehen ist, sei an dieser Stelle nochmal betont. Da die Bedrängnis aus der direkten sozialen Nähe kommt und somit je nach spezifischer sozialer Situation immer ein individuelles Gepräge trägt, ist es ebenso denkbar, vielleicht wahrscheinlich, dass nicht alle Christusgläubigen unter einem im weitesten Sinne konflikthaften Verhalten zu leiden hatten.

³⁵ Siehe Abschnitt 3.3.1.3 auf Seite 120.

³⁶ Vgl. dazu Abschnitt 3.1.1 auf Seite 95, v. a. das Ende des Abschnitts.

8.2 Kognitive Dissonanz: Bedrängt und gerettet?

8.2.1 Eine Situation – zwei Perspektiven

Angesichts der hohen Relevanz der Bedrängnis im 1Thess bzw. für die Situation der Gemeinde – und intensiviert durch den breiten Raum, den die Bedrängnis bis dato im Rahmen dieser Studie eingenommen hat – kann es als einigermaßen bemerkenswert gelten, dass der Brief im Tonfall insgesamt positiv-zuversichtlich und voll des Lobes für die Gemeinde ist.³⁷ Von Resignation oder Lamentieren angesichts der angespannten Lage kann keine Rede sein. Paulus betont den Status der Thessalonicher als Geliebte und Erwählte Gottes (1,4), ihre mit großer Gewissheit und Freude verbundene Annahme des Evangeliums (1,5f.) und adelt sie als Nachahmer des Herrn, der Gemeinden Judäas und der Missionare (1,6; 2,14) sowie als Vorbilder für andere Christusgläubige (1,7f.). Immer wieder bescheinigt er der Gemeinde ihre positive Entwicklung als Anhängerin des Kyrios Jesus, lobt sie und bringt seine Dankbarkeit und Freude für diese positive Entwicklung zum Ausdruck (3,9). Auffällig häufig schreibt er der Gemeinde mittels der Erinnerungsmarker ihr umfassendes und exklusives Wissen zu³⁸ und verortet sie in aller Deutlichkeit auf Seiten derer, die zur Rettung bestimmt sind, während den übrigen das Zorngericht droht (5,1–11). Dass selbst vorzeitige Todesfälle an dieser Bestimmung nichts ändern können, stellt Paulus ebenfalls unmissverständlich und anschaulich dar (4,13–18).

Kurzum: Die *ἐκκλησία Θεσσαλονικέων*, die Paulus im 1Thess entwirft, hat die frohe Botschaft vom einen Gott und vom Kyrios Jesus zu ihrer Rettung angenommen. Sie hat mit der Annahme des Evangeliums einen durchweg positiven Schritt vollzogen – und ihre soziale Lage in der Stadt hat sich dadurch massiv verschlechtert. Damit prallen zwei widersprüchliche Wahrnehmungen ein und derselben Situation aufeinander, die nach kognitiver Auflösung streben und damit die übergeordnete Herausforderung beschreiben, vor der Paulus bei der Abfassung des 1Thess steht: Er muss in der Gemeinde die Überzeugung festigen, dass sie mit der Annahme der Evangeliums alles richtig gemacht

³⁷ Vgl. Körner, Sexualität, 109: »der an einigen Stellen fast schon überzogen wirkende lobende und werbende Grundton des gesamten Briefs«. Siehe auch Kapitel 10 auf Seite 319.

³⁸ Für die Stellen siehe Abschnitt 2.1.1.3 auf Seite 55, für den Exklusivitätsaspekt Abschnitt 4.2.1 auf Seite 178.

hat und auf einem guten Weg ist, obwohl die von Bedrängnissen bestimmte Lebenswirklichkeit einen gegenteiligen Anschein erweckt.³⁹

8.2.2 Die Theorie der kognitiven Dissonanz und ihre Anwendung auf die Lage der Christen in Thessaloniki

Als Zugriff auf diese Problemstellung bietet sich die sozialpsychologische Theorie der kognitiven Dissonanz⁴⁰ an, die 1957 von Festinger eingeführt⁴¹ und bereits vielfach in der bibelwissenschaftlichen Forschung angewendet wurde.⁴² Unter kognitiver Dissonanz versteht Festinger »the existence of unfitting relations among cognitions«, wobei »cognition« »any knowledge, opinion, or belief about the environment, about oneself, or about one's behavior« sein kann⁴³ und Dissonanz vorliegt, wenn »the obverse from one element would follow from the other.«⁴⁴ Kognitive Dissonanz strebt nach Auflösung oder zumindest Reduzierung dessen, was die Dissonanz hervorruft.⁴⁵

An drei Stellen lässt sich für die Gemeinde der Thessalonicher begründet von dem sprechen, was gemäß Festinger als kognitive Dissonanz bezeichnet werden kann, d. h. die Wahrnehmung eines kognitiven Widerspruchs zweier Einsichten bzw. Überzeugungen, die logisch nicht zu harmonisieren sind.

Zunächst kann spezifisch für den Bereich Eschatologie von kognitiver Dissonanz ausgegangen werden,⁴⁶ da das Faktum gestorbener Gemeindeglieder

³⁹ Diese übergeordnete Herausforderung bzw. die paulinische Argumentation als Lösung hierauf bedingt freilich keine Gattungszuordnung, sodass der 1Thess unter einem Begriff wie Festigungs- oder Stärkungsbrief subsummiert werden könnte.

⁴⁰ Zur Einführung siehe z. B. Aune, *Beginnings*, 11–15; Taylor, *Cognitive Dissonance*, 139f.

⁴¹ Vgl. Festinger, *Theory*, passim.

⁴² Einen Überblick dazu liefert Taylor, *Cognitive Dissonance*, 140–145. Gemäß Nürnbergers Einschätzung, dass »man sich in der Antike über entsprechende Probleme [zumeist] nicht ›den Kopf zerbrochen‹ [hat], insofern Dissonanzen im Erleben nicht wie heute als kognitive Konflikte im Gehirn aufgefasst wurden« (Nürnberger, *Zweifelskonzepte*, 18), ist die Anwendung dieser modernen Theorie auf antike Texte und auch für die Analyse des 1Thess berechtigt und erfolgversprechend, um einem Phänomen habhaft zu werden, das mit zeitgenössischem Vokabular nicht in dieser Form greifbar ist.

⁴³ Festinger, *Theory*, 3. Taylor, *Cognitive Dissonance*, 139 formuliert: »a cognition being any belief, attitude, cultural norm, commitment or other information«.

⁴⁴ Festinger, *Theory*, 13 (Zitat im Original kursiv).

⁴⁵ Vgl. Festinger, *Theory*, 3 sowie Taylor, *Cognitive Dissonance*, 139: »Cognitive dissonance, whether generated by logical inconsistency, experience, cultural factors, knowledge or opinions, or a combination of these, contains within it a pressure to bring about resolution, or at least to reduce dissonance to a tolerable level«.

⁴⁶ Vgl. für entsprechende Forschungsarbeiten Taylor, *Cognitive Dissonance*, 145–147, der darin auch die einschlägige Passage im 1Thess (4,13–18) beispielhaft nennt.

mit der Erwartung einer baldigen und vollzähligen Entrückung der Gemeinde auf den ersten Blick unvereinbar erscheint. Diese Dissonanz bearbeitet Paulus punktuell in 4,13–18, indem er den Thessalonichern den zeitlichen Ablauf der Parusie Jesu erklärt, bei dem die entschlafenen Christen zuerst auferstehen, bevor die Gemeinde danach gesammelt zu ihrem Herrn entrückt wird und dort ihr endzeitliches Ziel findet.⁴⁷ Paulus bietet in Form dieser Erklärung eine vollständige Auflösung der Dissonanz an, da sich in seinem eschatologischen Entwurf die beiden bis dato widersprüchlichen »cognitions« harmonisieren lassen. Tod und Rettung bilden demnach keine sich ausschließenden Gegensätze mehr bzw. schränken Todesfälle nicht länger die gepredigte und angenommene Überzeugung ein, dass die Gemeinde in Jesus Christus Rettung am Ende der Zeit erwarten kann.

Zweitens bietet sich kognitive Dissonanz zur Beschreibung eines Reflexes auf die erfolgte Konversion an, der sich dann einstellen kann, wenn den Christusgläubigen das volle Ausmaß der Unvereinbarkeit des bisherigen Bezugssystems – bzw. der bisherigen Bezugssysteme – mit dem neuen Bezugssystem bewusst wird.⁴⁸ Als nun Teil der Gemeinde der Christusgläubigen passen sie nicht länger in die Gemeinschaft ihrer Stadt bzw. in die kleinräumigeren Kontexte von Arbeit und ggf. Familie, in denen sie sich zuvor bewegten und teilweise weiterhin bewegen. Damit stehen sich zwei das Leben umfassend bestimmende Systeme dissonant gegenüber. Der Lösungsansatz, den Paulus dafür argumentativ verfolgt, ist die umso stärkere Verwurzelung der Christen in der (neuen) Gemeinschaft der *ἐκκλησία Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ* (1Thess 1,1).⁴⁹ Das eine Bezugssystem wird gegenüber dem anderen aufgewertet und intensiviert, d. h. Dissonanz wird durch Umgewichtung zu minimieren versucht.

Selbst wenn diese zweite Dimension kognitiver Dissonanz zum Zeitpunkt des Briefempfangs schon (etwas) weniger ins Gewicht fiel, weil die Christusgläubigen ihre Konversion im Bewusstsein der Konsequenzen vollzogen hätten oder zumindest schon eine starke, exklusive Bindung zur christlichen Gemein-

⁴⁷ Situation und Argumentation ausführlich dargelegt in Kapitel 6 auf Seite 225.

⁴⁸ Vgl. Taylor, *Cognitive Dissonance*, 147 (»those who recognised the incompatibility of the Christian gospel with the beliefs and practices to which they had previously adhered«), wobei Taylor hier besonders an solche Christen denkt, die die Konversion z. B. als untergeordneter Teil eines ganzen Haushalts nicht aus einer genuinen Überzeugung vollzogen.

⁴⁹ Dieser Gemeinschaftsaspekt ist bereits an zahlreichen Stellen dieser Studie zur Sprache gekommen und wird wegen seiner herausgehobenen Rolle in der paulinischen Argumentation noch einmal für den Gesamtbrief herausgearbeitet: siehe Kapitel 9 auf Seite 297.

de als ihrem singulärem Bezugssystem entwickelt hätten,⁵⁰ bleibt als dritte Dimension das, was oben⁵¹ dargestellt wurde: Die Christusgläubigen erleben als Dissonanz, dass sich der ihnen zugesprochene Status als Erwählte und Geliebte Gottes, die mit ihrer Konversion eine Wende hin zur Rettung vollzogen haben, nicht mit ihrer bedrängten alltäglichen Lebenswirklichkeit verträgt, die sich als Folge ebendieser Lebenswende eingestellt hat. Der Zustand der Gemeinde passt schlicht nicht zu dem, was sich die Christusgläubigen von ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ erhofft hatten. Auch hier läuft der paulinische Ansatz, die Dissonanz aufzulösen, auf eine Höhergewichtung der Rettungsperspektive hinaus; nicht in Ausblendung, sondern in produktiver Auseinandersetzung mit der Perspektive von Leid und Bedrängnis. Dazu wird das rettende Wirken Gottes sowie des Kyrios Jesus an der und zugunsten der Gemeinde entfaltet,⁵² einmal mehr der innere Zusammenhalt über die verschiedenen Dimensionen von Gemeinschaft gestärkt sowie die Gemeinde in Form von Lob für das bisher im Christusglauben Erreichte zum Fortschreiten und zu weiteren Fortschritten auf diesem eingeschlagenen Weg motiviert.⁵³

Die Last der Bedrängnis wird damit in Form von kognitiver Dissonanz angesichts der Erwartung einer gerade nicht-bedrängten Wirklichkeit als Folge der Konversion noch einmal potenziert. Daran arbeitet sich Paulus argumentativ ab – sowohl anhand der einzelnen Problemsituationen als auch übergeordnet als Grundanliegen des 1Thess.

⁵⁰ Auch wenn zutreffend, würde das nichts an der aus dieser Entfremdung erwachsenen Bedrängnis ändern, da der Verlust der bisherigen Bezugssysteme auch bei schon erfolgter kognitiver Distanzierung von ihnen immer noch als schmerzlich empfunden werden könnte und v. a. da diese Entzweiung konflikthafte Verhalten seitens des Umfelds der Gemeinde nach sich zieht, das die Gemeinde unabhängig von ihrer kognitiven Disposition bedrängt.

⁵¹ Unter Abschnitt 8.2.1 auf Seite 291.

⁵² Auch dieser argumentative Aspekt ist bereits verschiedentlich zur Sprache gekommen.

⁵³ Siehe zu Gemeinschaft und Lob als rhetorische Strategien den zweiten Teil dieser Studie.

Teil II

Hauptlinien der paulinischen Argumentation

9 Gemeinschaft nach innen – Profil nach außen. Die Gemeinde als neue Bezugsgröße der Christusgläubigen in Thessaloniki

Die rhetorische Linie der Gemeinschaft ist situativ v. a. auf den wegen ihres kurzen Bestehens ungefestigten Status der Gemeinde zu beziehen sowie auf ihre doppelte Isolation in Form der sozialen Entwurzelung in ihrer Stadt und der physischen Trennung von Paulus, ihrem Missionar.¹ Das Grundanliegen der Gemeinschaftsrhetorik ist daher in der Festigung des Zusammenhalts in der Gemeinde als neuem sozialen Bezugssystem für die Christusgläubigen² und im Zuspruch an die Gemeinde zu sehen, dass sie in einer großen, weit über die Stadt hinausreichenden Gemeinschaft von Christusgläubigen steht. Die Aussage ist: »Ihr seid nicht allein!« Um das glaubhaft zu machen wird Gemeinschaft in mehreren Richtungen entfaltet.

9.1 Die Gemeinde als neue ἐκκλησία

Θεσσαλονικέων

Nach nur einer Handvoll Worte setzt Paulus in der Adscriptio den ersten Gemeinschaftsmarker: τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ (1Thess 1,1). Mit dem ersten Element (τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων) wird eine Referenz zur »politische[n] Gemeinde der (freien) Bürger von Thessaloniki«³ hergestellt, die aber durch den Bezug zu Gott und Jesus Christus sofort in eine andere, nämlich religiös-christliche, Richtung spezifiziert wird. Damit soll nicht primär eine Verwechslung ausgeschlossen werden,⁴ sondern der Gemeinde das gleiche Gefühl von Zugehörigkeit, Status, Geltung

¹ Siehe Abschnitt 2.1 auf Seite 48 und Abschnitt 3.3.1 auf Seite 107.

² Vgl. Luckensmeyer, Eschatology, 89.321.

³ Mell, Evangelium, 120.

⁴ Wenn das das Hauptanliegen wäre, hätte Paulus generell eine andere, weniger mehrdeutige Bezeichnung für die Gruppe der Christusgläubigen wählen können.

und Autonomie zugesprochen werden wie der Volksversammlung einer antiken Polis.⁵ Da die Gemeinde, wie dargelegt, wohl nicht mehrheitlich – oder gar ausschließlich – aus Vollbürgern besteht,⁶ kann durch diese Zuschreibung, nun Mitglied der von Gott her legitimierten ἐκκλησία Θεσσαλονικέων zu sein, ein enormer Prestige- bzw. Selbstbewusstseinszuwachs erwartet werden.⁷ In dieser neuen ἐκκλησία Θεσσαλονικέων haben die christusgläubigen Thessalonicher volle Mitgliedschaft und einen neuen Bezugsraum für die Ausrichtung ihres Lebens – sie gehören dazu.⁸ Das Prestigepotential dieser Zugehörigkeit liegt im zweiten Element begründet. Mit ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ wird die Gemeinde qualifiziert als eine, die ihrem Ursprung und ihrer fortwährenden Existenz nach durch die Verbindung zu Gott und dem Kyrios Jesus legitimiert und ausgezeichnet ist.⁹ Die kollektive Ansprache schließlich bewirkt die Vergemeinschaftung innerhalb dieser besonderen, in Gott und dem Kyrios bestehenden Zugehörigkeit – die Christusgläubigen gehören dazu und sie gehören zusammen (dazu). Auf diese Weise wird die Gemeinde als innerstädtische Gemeinschaft (freier) Christen unter göttlicher Autorität zusammengeschlossen.¹⁰

Die Kollektivierung der Gemeinde in der Adscriptio ist auch im weiteren Verlauf des Briefes konsequent fortgeführt. So spricht Paulus die Gemeinde grammatisch durchgehend in der zweiten Person Plural als ein gemeinschaftliches »Ihr (alle)« an, ohne eine oder mehrere Einzelpersonen hervorzuheben.¹¹

⁵ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 80. Zur auch am Beginn der Kaiserzeit noch durchaus hohen Relevanz der Volksversammlung, ἐκκλησία, in antiken Poleis vgl. Repschinski, Ekklesia, 347–349.

⁶ Siehe Abschnitt 3.3.1.1 auf Seite 107 in Kombination mit Abschnitt 2.2.2.2 auf Seite 87.

⁷ Und falls Vollbürger der politischen ἐκκλησία Θεσσαλονικέων Teil der christlichen Gemeinde sind, bekommen sie, in dem Maße wie die neue Zugehörigkeit sie von ihrer alten, politischen entfremdet, nun adäquaten bzw. in der Zugehörigkeit zu Gott sogar höherwertigen Ersatz.

⁸ Die politische Dimension der Gemeinde als neuem Zugehörigkeitsbereich der Christusgläubigen betont Donfried, Cults, passim.

⁹ Hinsichtlich dieses Gottesbezugs in Kombination mit dem Begriff ἐκκλησία kann, auch wenn der Begriff alleine keine Erwählungsvorstellung transportieren mag (vgl. Mell, Evangelium, 120 Anm. 41), hier der etymologisch begründete Erwählungsbezug zumindest als sachlich passend mitgedacht sein – zumal in Anbetracht von 1,4 (τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν).

¹⁰ Ob Paulus die Bezeichnung der Gemeinde als ἐκκλησία schon beim Gründungsaufenthalt geprägt oder erst brieflich vorgenommen hat, ist nicht zu entscheiden und aus briefrhetorischer Sicht auch kaum relevant, da der die Gemeinde kollektiv bestärkende Aspekt in beiden Fällen gegeben ist.

¹¹ In 1Thess 5,12–15 werden mit κοπιῶντες, προϊστάμενοι und νουθετοῦντες zwar Personengruppen aus den Reihen der Gemeinde gesondert benannt, aber hierin kommt weder eine feste Hierarchie zum Ausdruck (siehe Abschnitt 2.2.2.3 auf Seite 89) noch ändert sich dadurch die Art der Ansprache der Gemeinde, die trotz bestimmter Personen, die sich

Er beginnt damit direkt am Anfang, indem er die Thessalonicher als den Inhalt seiner Dankbarkeit nicht nur mit *περὶ ὑμῶν*, sondern mit *περὶ πάντων ὑμῶν* bezeichnet (1,2). Auch grüßt Paulus am Ende des Briefes niemanden namentlich und damit gegenüber anderen herausgehoben. Stattdessen verwendet Paulus in auffälliger Weise die Anrede ἀδελφοί, Brüder bzw. inklusiv verstanden Geschwister, um die Gemeinde zu adressieren. Aasgaard hat, auch mithilfe statistischer und graphischer Mittel, herausgearbeitet, dass diese Anrede erstens bei Paulus signifikant häufiger zur Anwendung kommt als bei anderen antiken Autoren,¹² dass sie zweitens innerhalb der Paulinen wiederum am häufigsten im 1Thess auftaucht¹³ und dass sie drittens innerhalb des 1Thess gerade im Vergleich zu den anderen Paulinen sehr ausgewogen gebraucht wird, d. h. sie kommt kontinuierlich und im ganzen Brief zur Anwendung.¹⁴ Daher ist zu konstatieren, dass die Geschwisteranrede durch Paulus insgesamt keineswegs selbstverständlich, sondern als von der Umwelt verschieden anzusehen ist. Für den 1Thess gilt dies umso mehr, da es der erste Paulusbrief ist, in dem Paulus noch nicht auf eine im Laufe der Zeit bzw. Briefe herausgebildete eigene – oder gar allgemein-christliche – Brief- bzw. Anredekonvention aufbauen kann.¹⁵ Dies führt in Kombination mit der Erkenntnis, dass die Anrede im 1Thess in der Tat besonders häufig und besonders kontinuierlich verwendet wird, zu der Einschätzung, dass der Anrede im 1Thess eine herausgehobene Bedeutung beizumessen ist. Und da der semantische Gehalt – und damit diese herausgehobene Bedeutung – einer Geschwisteranrede für solche Personen, die nach biologischen Kriterien *keine* Geschwister sind, als eine Art Deklaration der Geschwisterlichkeit zu bestimmen ist, soll die Anrede hier im 1Thess bezwecken, dass die Gemeinde der Thessalonicher sich durch nichts Geringeres auszeichnen soll als durch ihre familiäre Verbundenheit.¹⁶ Sind die Christuskgläubigen Geschwister, so wird die Gemeinde zu ihrer Familie

in irgendeiner Art besonders hervortun und im Brief daher besonders bedacht werden, weiterhin als Gemeinschaft gedacht ist. Deutlich angezeigt ist das auch innerhalb der besagten Verse durch die Gemeinschaftsmarker *εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς* (5,13) und *πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε [. . .] εἰς ἀλλήλους* (5,15).

¹² Vgl. Aasgaard, *Siblingship*, 267 sowie zur Häufigkeit der Geschwisteranrede im Vergleich zu anderen Anredeformen 262.

¹³ Vgl. Aasgaard, *Siblingship*, 268. Aasgaard wertet die Anzahl der Vorkommen des Lemmas ἀδελφός in Relation zur Gesamtverszahl der Briefe aus. Im 1Thess steht statistisch alle 6,4 Verse eine Geschwisteranrede (absolut: 14), auf Platz zwei folgt mit 12,5 der Phlm (absolut: 2), auf dem letzten Platz liegt mit 85,3 der 2Kor (absolut: 3), der Durchschnitt für die sieben als unbestritten echten Paulinen liegt bei 23,3 Versen pro Anrede (absolut: 64).

¹⁴ Vgl. Aasgaard, *Siblingship*, 272f.

¹⁵ Mit einer solchen Konvention ließen sich, wenn überhaupt – wenngleich auch dort nicht hinreichend –, Vorkommen der ἀδελφοί-Anrede in späteren Briefen erklären.

¹⁶ Vgl. Konradt, *Ethik*, 97.

und damit üblicherweise zum ersten und engsten Bezugsrahmen im Leben. Eine deutlicher auf Gemeinschaftsherstellung ausgerichtete Aussage könnte Paulus kaum vornehmen. Dass alle Gemeindeglieder kollektiv unter einer Anrede zu gegenseitigen Geschwistern erklärt werden, bringt zudem eine Art gemeindeinterner Egalität zum Ausdruck; es wird kein Unterschied zwischen einzelnen Geschwistern gemacht.¹⁷

Im Gegenteil soll der geschwisterliche Umgang von gegenseitiger Liebe bestimmt sein, von φιλαδελφία, die Paulus in 4,9f. im Rahmen seiner ethischen Unterweisung gesondert bedenkt. Die Grundaussage eines familiären Zusammenhalts innerhalb der Gemeinde ist hier insofern präsent, als dieser Zusammenhalt die Voraussetzung dafür ist, dass Paulus »die innergemeindlich geübte Agape mit einem familienethisch konnotierten Begriff als φιλαδελφία«¹⁸ beschreiben kann. Dass die φιλαδελφία nämlich mit gegenseitiger Liebe innerhalb der Gemeinde gleichgesetzt wird, funktioniert ohne das Verständnis der Gemeinde als Familie nicht.¹⁹ Die Christusgläubigen sind auch hier als Geschwister gedacht – nun wird das entsprechende Verhalten ange-mahnt bzw. ihnen zugeschrieben. Der Gemeinschaftsaspekt ist deutlich über die Gegenseitigkeit ausgedrückt (ἀλλήλους, 4,9) und hier unter Beibehaltung der Geschwisteranrede über die Grenzen der Gemeinde der Thessalonicher hinaus ausgeweitet (εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς [τοὺς] ἐν ὄλῃ τῇ Μακεδονίᾳ, 4,10).²⁰ Die Zuschreibung des Verhaltens ist auffällig deutlich und mehrfach betont: durch eine Praeteritio,²¹ durch die Bezeichnung der Thessalonicher als θεοδιδάκτοι (4,9), durch die direkte Aussage, dass das Verhalten der Christusgläubigen – sogar über Thessaloniki hinaus – von Agape bestimmt ist (καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτό, 4,10) sowie durch die Aufforderung zum περισσεύειν μᾶλλον (4,10), die zwar Aufforderung ist, im Besser-Werden zugleich aber ein Schon-Gut-Sein transportiert.²² Hinsichtlich des Gemeinschafts-/Familienaspekts

¹⁷ Vgl. Aasgaard, Siblingship, 268.

¹⁸ Konradt, »Um Gott zu gefallen«, 306.

¹⁹ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 227.

²⁰ Zu dieser Ausweitung über Thessaloniki hinaus siehe Abschnitt 9.2 auf Seite 303.

²¹ Περί δὲ τῆς φιλαδελφίας οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν (4,9). Die Kommunikation des Sachverhalts, dass es zu einem Sachverhalt keinen Kommunikationsbedarf bedürfe, betont letztlich genau diesen, nicht zu betonenden Sachverhalt (vgl. Schreiber, Thessalonicher, 227 bzw. innerhalb dieser Arbeit Anmerkung 31 auf Seite 56).

²² Zumindest aber ist kein spezifisches Gemeindeproblem in Gestalt fehlender gegenseitiger Agape sicher zu identifizieren; vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 251; Schreiber, Thessalonicher, 230. Gleichwohl ist die rhetorische Funktion des Motiv des Überfließens mitzubedenken (vgl. Abschnitt 10.3.2 auf Seite 327), sodass ein Zusammenhang zwischen den in 3,10 genannten ὑστερήματα und dem Thema Geschwisterliebe zumindest nicht kategorisch auszuschließen ist (vgl. Abschnitt 10.2 auf Seite 323).

kann v. a. die Aussage, von Gott gelehrt zu sein, weiter ausgewertet werden. Denn wenn über das zweimalige Vorkommen von ἀδελφοί in 4,9f. auch hier – wie eigentlich im ganzen Brief –²³ die Familienmetaphorik mitzudenken ist, dann könnte die unterweisend-erziehende Rolle Gottes darin die eines Vaters als Familienoberhaupt sein. Damit wäre gewissermaßen die Adscriptio aufgegriffen bzw. ergänzt: Die Gemeinde/Familie besteht insofern ἐν θεῷ πατρὶ (1,1), als sie durch Gott den Vater gelernt hat, sich untereinander so (herausgehoben) zu lieben, wie es Geschwister tun.

In 1Thess 4,9f. ist somit der Gedanke der Gemeinde als familiäre Gemeinschaft in einem ethischen Kontext fortgeführt und theo-logisch qualifiziert. Der Gemeinde wird dabei vehement ihr gutes, d. h. einem Familienethos entsprechendes, Verhalten zugeschrieben. Ausgesagt ist damit, dass die Gemeinde nun Familie ist und sich die Christusgläubigen an einem diesem Status entsprechenden Verhalten als Geschwister zeigen (sollen). Damit will Paulus den Thessalonichern verdeutlichen bzw. sie davon überzeugen, dass die Geschwisterlichkeit für die Gemeinde schon nicht mehr primär Anspruch, sondern bereits praktizierte Lebenswirklichkeit geworden ist²⁴ und die Gemeinde deshalb für sie vollgültige Familie ist, die den Verlust bisheriger sozialer Bezugssysteme aufwiegt.²⁵

Vor diesem Hintergrund, dass die innergemeindliche, familiäre Gemeinschaft der Christusgläubigen als neuer Bezugspunkt argumentativ so stark gemacht wird, ist mit Blick auf 1Thess 4,13–18 noch einmal auf das Bedrohungspotential zu verweisen, das die Todesfälle in dieser Hinsicht darstellen. Denn während die Gemeinschaft in der Gemeinde erkennbar von keinen internen Streitigkeiten auf die Probe gestellt wird, so sind die Entschlafenen durchaus ein Problem, da die Gemeinschaft durch deren Verlust scheinbar nicht mehr geschlossen weiterbestehen kann und damit die soziale Stabilisierungsfunktion der Gemeinde angesichts ihrer sozialen Desintegration Risse

²³ Vgl. noch einmal das Schaubild bei Aasgaard, Siblingship, 273.

²⁴ Dass sie dabei weiterhin Anspruch bleibt, ist in der Aufforderung zum περισσεύειν μᾶλλον (4,10) ebenso wie in der Fortführung dessen, was φιλαδελφία im praktischen Leben bedeutet (4,11f.), gut erkennbar. (Von einer Fortführung des Themas φιλαδελφία über 4,10 hinaus gehen auch Burke, Family, 204; Aasgaard, Siblingship, 155 aus.) Insofern nämlich die Gebote zu eigenhändiger Arbeit und Unabhängigkeit von anderen Menschen außerhalb der Gemeinde konkret entfalten, dass die Gemeinde als Familie auch alle finanziellen, versorgungs- und erziehungstechnischen Aufgaben einer Familie übernehmen soll, erweist sich Geschwisterliebe als hohe Anforderung an Finanzen und Arbeitskraft der Christusgläubigen. Die Gemeinde soll in der Lage sein, ohne externe Hilfe für sich selbst zu sorgen.

²⁵ Vgl. Konradt, Ethik, 97.

bekommt.²⁶ In seiner Argumentation zur Stelle hält Paulus entgegen, dass selbst der Tod die Gemeinschaft nicht entzweien kann, braucht für die Begründung dieser Aussage aber den Kyrios bzw. die (noch zu behandelnde) Gemeinschaftsdimension mit dem rettenden Kyrios Jesus Christus.²⁷ In der Fortsetzung der eschatologischen Ausführungen im fünften Kapitel wiederholt Paulus im Kern noch einmal seine Aussage: Gestorbene und Lebende werden trotz dieser offenkundigen Verschiedenheit im Lichte der Parusie zusammengefügt zu einer bleibenden Rettungsgemeinschaft (5,10). Auch hier gelingt dies aber nicht ohne den Kyrios, dessen rettendes Handeln die auch über den Tod hinaus bleibende Gemeinschaft ermöglicht.

Hinsichtlich des innergemeindlichen Gemeinschaftsaspekts auszuwerten ist auch das Postskript. Das Lemma ἀδελφός steht in 5,25–27 nicht weniger als dreimal und zwar zunächst als kollektive Anrede (V. 25) und dann zweimal als Zielpunkt für die jeweilige Anweisung (V. 26f.), sodass die Gemeinde gemeinschaftlich sowohl zum Subjekt als auch zum Objekt der Aufforderungen wird, sich zu grüßen und den Brief zu verlesen. Beide Male sind die ἀδελφοί dabei sogar mittels einer beigefügten Form von πᾶς kollektiviert – wirklich *alle* Geschwister sollen die Grüße des Paulus und den Inhalt seines Schreibens zu hören bekommen. Neben der rhetorischen Dimension der Gemeinschaftsherstellung ist hier als situativer Hintergrund der Aufforderungen am naheliegendsten mit einer Gemeinde zu rechnen, die sich an verschiedenen Orten bzw. in verschiedenen Häuser zusammenfindet, sodass der Brief auch nach seiner erfolgreichen Zustellung nicht automatisch und unmittelbar bei πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς ankommt.²⁸ Ob in dieser Anweisung bereits die bewusste Initiierung einer Praxis der kontinuierlichen Relektüre des 1Thess angelegt ist,²⁹ wird sich daraus kaum sicher ableiten lassen. Gerade mit Blick auf das inhaltlich besonders starke, eindringliche Verb ἐνορκίζω in Kombination mit der Referenz auf den Kyrios lässt sich aber vermuten, dass durch die Beschwörung des kollektiven Verlesens der Brief selbst zum Medium der Gemeinschaftsstiftung innerhalb der Gemeinde werden soll.

Schließlich ist die Gemeinde mittels der zahlreichen Bekanntheitsmarker³⁰ auch als Wissensgemeinschaft entworfen. Ihre politisch-soziale, familiäre,

²⁶ Siehe Abschnitt 6.3.2 auf Seite 239.

²⁷ Zur paulinisch Argumentation siehe Abschnitt 6.4.1.2 auf Seite 244 sowie Abschnitt 6.4.2.2 auf Seite 251. Zur Gemeinschaftsdimension der Gemeinde mit dem Kyrios siehe unten Abschnitt 9.4 auf Seite 310.

²⁸ Vgl. Malherbe, *Aspects*, 70; Klauck, *Hausgemeinde*, 35; Schnelle, *Paulus*, 151 bzw. siehe Abschnitt 2.2.2.1 auf Seite 76.

²⁹ Vgl. Schreiber, *Thessalonicher*, 328f.

³⁰ Siehe Abschnitt 2.1.1.3 auf Seite 55.

ethische und soteriologische Qualifizierung wird darin noch um eine epistemologische ergänzt. All diese Qualifizierungen sind letztlich theo-logisch begründet bzw. umschlossen.

9.2 Gemeinschaft über die Grenzen Thessalonikis hinaus

An mehreren Stellen im 1Thess weitet Paulus die Gemeinschaftsrhetorik über die Stadtgrenzen Thessalonikis hinweg auf weitere Gemeinden aus.³¹ Noch im Proömium wird die Gemeinde in Beziehung zu *πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ* (1,7) gesetzt, was direkt danach noch einmal wiederholt und um den hyperbolischen Zusatz *ἐν παντὶ τόπῳ* ergänzt wird (1,8). Die Relation wird dabei dergestalt konkretisiert, dass die Gemeinde der Thessalonicher Vorbild, *τύπος*, für die genannten anderen christusgläubigen Gemeinden ist. In umgekehrter Rolle, nämlich als Nachahmer, *μιμητής*, begegnet die Gemeinde im Vergleich zu den Gemeinden Judäas (2,14). Sowohl das, was die Gemeinde dabei konkret nachahmt, als auch das, worin sie Vorbild für andere ist, besteht in einer leidend-bedrängten Weise der christlichen Existenz.³² Der Bezug zu anderen Gemeinden bezweckt daher Anerkennung der bedrängten Lage der Thessalonicher in ihrer Stadt, Lob ihrer Standhaftigkeit darin und Aufforderung zu fortdauernder Standhaftigkeit.

Unabhängig von diesem inhaltlichen Bezug zur Bedrängnis dient die Hinzuziehung anderer Gemeinden aber ebenso der Etablierung einer translokalen Gemeinschaft christlicher Gemeinden. Dabei wird eine sukzessive Erweiterung vorgenommen: Von der *ἐκκλησία Θεσσαλονικέων* angefangen werden konzentrische Kreise gezogen, zunächst in die eigene Provinz Makedonia, dann in die Nachbarprovinz Achaia (wo Paulus sich zur Zeit der Briefabfassung gerade aufhält), dann in die unbestimmte Überregionalität (wo seitens der Thessalonicher eventuell ohnehin keine Ortskenntnisse mehr vorgesetzt werden können) und schließlich nach Judäa, den Ursprungsort des Evangeliums. Damit sind der Gemeinde zwei gewichtige Komplimente gemacht. Erstens wird ihre wegen der Ursprünglichkeit Judäas mit Ehre verbundene Abkunft festgestellt, womit sie sozusagen eine neue, altehrwürdige Tradition bekommt, die – einmal mehr – den Verlust anderer Traditionen als Folge der Konversion kompensieren soll. Zweitens wird ihr eine Schlüsselfunktion für die Verbrei-

³¹ Bereits dargelegt in Abschnitt 3.3.2.1 auf Seite 125, dort im Kontext der geteilten *θλιψις*.

³² Vgl. Roose, Thessalonicherbrief, 38.

tung des Evangeliums weit über ihre eigene Stadt hinaus zugesprochen.³³ Die translokale Erweiterung der Gemeinde der Thessalonicher ist dadurch nicht irgendwie, sondern in Gestalt einer lobenden Würdigung der Thessalonicher innerhalb der Gemeinschaft umgesetzt.

Die Ausweitung der Gemeinschaft auf weitere Gemeinden erfolgt dabei in der gleichen familiären Intensität wie die stadtinterne Gemeinschaft der Christusgläubigen. Das wird darin deutlich, dass die praktizierte Agape bzw. *φιλαδελφία* betont auch *allen Geschwistern in ganz Makedonien* entgegengebracht wird (*εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς [τοὺς] ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ*, 4,10). Wie die Gemeinde selbst untereinander zu Geschwistern erklärt wird und sich geschwisterlich verhalten soll, so sind hier auch die Christusgläubigen an anderen Orten gleichsam Geschwister im Glauben.³⁴ Damit wächst die »Familie« der Thessalonicher beträchtlich an zu einer Großfamilie mit einem Verwandtschaftsgeflecht, das in potentiell zahlreiche Städte und Regionen hineinreicht. Der argumentative Gehalt bleibt dabei der gleiche: die Schaffung eines möglichst großen Kollektivs. Die in 4,10 mittels der Familiensprache vorgenommene Ergänzung besagt, dass dieses Kollektiv von der gleichen Nähe und Verbundenheit geprägt sein soll wie am lokalen Standpunkt Thessaloniki.

Dass dieser Entwurf eines translokalen Gemeindeverbands primär ein rhetorischer ist, deutet mindestens die Formulierung *ἐν παντὶ τόπῳ* (1,8) an. Dafür, dass der Glaube der Thessalonicher an jedem Ort angelangt sein soll, besteht die Gemeinde schon allein zeitlich gesehen viel zu kurz. Und in Anbetracht dessen kann auch angezweifelt werden, dass das Wort vom Kyrios tatsächlich von Thessaloniki aus in ganz Makedonien und Achaia erklingen ist. Den paulinischen Erklärungen deswegen jegliche historische Glaubwürdigkeit abzusprechen, wäre allerdings ebenso verfehlt. Denn dass das Evangelium durch Paulus von Thessaloniki aus weitergetragen wurde und mindestens in Korinth (Achaia) noch eine weitere Gemeinde entstanden ist,³⁵ kann als sachliche Evidenz der Aussage gelten. Auch wurde jüngst von Hall³⁶ dargelegt, warum und durch wen bzw. auf welche (mannigfaltige) Art und Weise überregionale Gemeinschaften sich organisieren konnten,³⁷ sodass die Pflege translokaler Strukturen zwischen christlichen Gemeinden auch in deren Gründungsphase grundsätzlich alles andere als abwegig erscheint. Insofern haben die Aussagen des Paulus einen historischen Kern, auf den es im 1Thess allerdings nur inso-

³³ Siehe noch einmal Abschnitt 3.3.2.1 auf Seite 125.

³⁴ Vgl. Konradt, *Ethik*, 97.

³⁵ Nach Apg 17 ebenso in Beröa und möglicherweise in Athen.

³⁶ Auf Basis der vorherigen Arbeit von Ascough, *Translocal Relationships*.

³⁷ Vgl. Hall, *Translocal Relationships*, passim.

fern ankommt, als seine Aussagen in der Gemeinde nicht den Eindruck völlig haltloser Übertreibungen machen dürfen, da ihr argumentatives Potential sonst verpufft. Denn auf die argumentative Funktion kommt es hier letztlich an: das Einstellen der Gemeinde in ein möglichst weitreichendes und doch familiär verbundenes Kollektiv.

9.3 Die Verbundenheit mit den Missionaren

Die hohe Bedeutung, die den Missionaren bleibend für den Fortbestand der Gemeinde beizumessen ist, wurde v. a. anhand der Situationsanalyse von 1Thess 2,1–12 und darüber hinaus an weiteren Stellen bereits herausgearbeitet.³⁸ Auch hierin, d. h. in der Beziehung von Gemeinde und Missionaren bzw. in der Art und Weise, wie sie im 1Thess zur Darstellung kommt, ist eine Dimension der paulinischen Gemeinschaftsrhetorik zu erkennen. Auch hier ist das übergeordnete Ziel, die Gemeinde in ihren sozialen Problemen nicht alleine zu lassen. Dazu wird der Gemeinschaftsaspekt in verschiedener Hinsicht entfaltet.

Zunächst ist auf den Brief an sich zu verweisen, der als Kommunikationsdokument in erster Linie nichts anderes ist als die Herstellung von Gemeinschaft über eine räumliche Distanz.³⁹ Im Brief zeigt bereits die Superscriptio an, dass der 1Thess als Gemeinschaftsprojekt zu verstehen ist. Obwohl im engeren Sinne nur Paulus als Briefverfasser anzusehen ist,⁴⁰ wird durch die vollzählige Nennung von Παῦλος καὶ Σιλουανὸς καὶ Τιμόθεος (1,1) aus argumentationsstrategischen Gründen das volle quantitative Gewicht des gesammelten Missionsteams in Stellung gebracht, um die im Briefverlauf zum Ausdruck gebrachte enge Verbundenheit gleichsam als kollektive Haltung der Missionare darzustellen.⁴¹ Alle Missionare, von Paulus als Kopf des Teams bis zum Juniorpartner Timotheus, stehen voll und ganz zur Gemeinde der Thessalonicher. Der kollektiven Ansprache der Christusgläubigen als ἐκκλησία Θεσσαλονικέων ist die kollektive Nennung des vollzähligen Missionsteams vorangestellt; allein das Präskript ist so gesehen schon programmatisch für die herausgehobene Rolle, die im 1Thess der Stärkung der Gemeinde zukommt.

Als Gemeinde und Missionare verbindend werden sodann diverse Elemente im Brief gekennzeichnet. So betrifft die Bedrängnis Gemeinde und Missionare gleichermaßen. Zwar wird z. B. in der Darstellung des Leidens der Missionare

³⁸ Siehe Abschnitt 4.1 auf Seite 135 und Abschnitt 2.1.1.4 auf Seite 59.

³⁹ Siehe Abschnitt 2.1.1.2 auf Seite 50 und Abschnitt 2.3 auf Seite 91.

⁴⁰ Siehe Abschnitt 2.2.1 auf Seite 66.

⁴¹ Siehe Abschnitt 2.2.1.4 auf Seite 75.

in Philippi (2,2) oder desjenigen der Thessalonicher unter ihren Landsleuten (2,14) klar, dass die Bedrängnisse je verschiedene Formen annehmen, aber *dass* beidseitige Bedrängnis zur Sprache kommt und dass dafür teilweise bewusst offene Formulierungen gewählt werden,⁴² lässt als Strategie eine Vergemeinschaftung von Leid erkennen, womit der Zuspruch an die Gemeinde gerichtet ist, in ihrem Leid gerade nicht alleingelassen und auf sich gestellt zu sein, sondern in einer Leidensgemeinschaft zu stehen.⁴³ Am Punkt des Leidens an der beidseitig als schmerzlich empfundenen Trennungssituation wird dieses gemeinsame Leiden sogar explizit zum Ausdruck gebracht (und bearbeitet).⁴⁴

Auch das zwischen Gemeinde und Missionaren geteilte Wissen verbindet und stiftet so Gemeinschaft.⁴⁵ Dieser Aspekt ist multidimensional und daher auch hier zu nennen: Die Gemeinde ist für sich genommen Wissensgemeinschaft, sie ist – in Abgrenzung nach außen – exklusive Wissensgemeinschaft und sie ist – gemeinsam mit den Missionaren – ausgeweitete Wissensgemeinschaft. Doch hinsichtlich der Missionare ist weiter zu präzisieren, dass diese nicht nur Teilhaber des gleichen Wissens sind wie die Gemeinde, sondern auch Mittler und sogar Inhalt dieses Wissens. Mittler sind die Missionare als diejenigen, die die Gemeinde gegründet und ihr in diesem Zuge die Botschaft von Gott, dem Vater, und dem Herrn Jesus Christus (θεῶ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ, 1,1) sowie die daraus folgenden Gebote für ein gottgefälliges Leben (4,1f.) gebracht haben. In dieser Hinsicht trägt die Gemeinschaft mit den Missionaren als Gemeindegründern den Nachahmeraspekt (vgl. 1,6). Inhalt des Wissens sind die Missionare ganz besonders in ihrer Eigendarstellung (2,1–12), um letztlich die Redlichkeit der von ihnen verkündeten Botschaft zu betonen, die an ihrer eigenen Redlichkeit hängt, weil es genau sie waren, die die Botschaft erst zu den Thessalonichern gebracht haben.⁴⁶ Die Vergegenwärtigung eines gemeinsamen Wissens ist somit Vergegenwärtigung der redlichen Tätigkeit der Missionare und dient in diesem Sinne über die bleibend positive Erinnerung der Aufrechterhaltung der intakten Gemeinschaft zwischen Gemeinde und Missionaren.

Schließlich ist als verbindendes Element die eschatologische Hoffnung zu nennen. Das gemeinsame Sein bzw. Leben mit dem Kyrios (4,17; 5,10), das

⁴² So sind die beiden Vorkommen von Bedrängnis in 1Thess 3,3f. inklusiv auf Gemeinde und Missionare bezogen zu verstehen; siehe Abschnitt 3.1.1 auf Seite 95. Vgl. ferner auch Abschnitt 5.3.1 auf Seite 210.

⁴³ Vgl. Wick, Gesamtzusammenhang, 19f.

⁴⁴ Siehe Abschnitt 2.1.1.2 auf Seite 50.

⁴⁵ Siehe Abschnitt 2.1.1.3 auf Seite 55 sowie ferner Abschnitt 4.2.1 auf Seite 178.

⁴⁶ Siehe Abschnitt 2.1.1.4 auf Seite 59.

im Zuge seiner Parusie realisiert wird, ist der gemeinschaftliche Zielpunkt der Gemeinde und der Missionare. Das ist sprachlich in beiden einschlägigen Passagen 4,13–18 und 5,1–11 dadurch angezeigt, dass im Laufe der paulinischen Argumentation ein Wechsel von der zweiten zur ersten Person Plural vorgenommen wird (in 4,14 und 5,5) und die Missionare so in die jeweilige Argumentation mit eingebunden werden. Nach einer einleitenden Ansprache der Gemeinde mit Bezug zum jeweiligen thematischen Gegenstand kommt so zum Ausdruck, dass der Inhalt der Argumentation, die eschatologische Hoffnung, für alle Christusgläubigen gilt bzw. von Relevanz ist. Nach der Nennung der Unklarheit der Thessalonicher in Bezug auf die Entschlafenen (4,13), wird bereits ab V. 14 der Glaube an Tod und Auferstehung Jesu, das Leben und Übrigbleiben bis zur Parusie, die Entrückung und schließlich das Sein beim Kyrios als gemeinschaftlich gekennzeichnet (»wir«).⁴⁷ Analog dazu erfolgt nach einer Themanennung (5,1f.) und der Kontrastierung von Gemeinde und ihrem Umfeld (5,3f.) in 5,5 der Wechsel zum kollektiven »Wir«, das als Kinder des Lichts und des Tages Gemeinde und Missionare gemeinsam umschließt, die als durch Hoffnung ausgerüstete Kohorte ein Leben in Erwartung des Herrn führen.⁴⁸ In dieser eschatologischen Hinsicht sind die Missionare demnach nicht mehr in der übergeordneten Rolle als Gemeindegriinder zu sehen, sondern als Teil der eschatologischen Hoffnungsgemeinschaft. Eschatologische Verbundenheit ist darüber hinaus auch in 2,19f. erkennbar: Im Lichte der Parusie Jesu wird die Gemeinde zu Ruhm und Freude der Missionare. In dieser Vorstellung kommt die hohe Bedeutung der Gemeinde für die Missionare zur Geltung; in der brieflichen Kommunikation dieser Vorstellung wird die eschatologische Verbundenheit gegenüber der Gemeinde explizit gemacht.

Bezüglich der Art und Weise, wie die Gemeinschaftsrhetorik auf der Ebene Gemeinde–Missionare umgesetzt ist, führt Paulus die Familienmetaphorik fort. Mit τροφός (2,7) und πατήρ (2,11) gebraucht er dazu zwei weitere Rollen antiker Familien, mit denen er auf je eigene Art die enge Verbundenheit der Missionare mit der Gemeinde zum Ausdruck zu bringen sucht.⁴⁹ Die Amme, τροφός, ist per se noch nicht notwendigerweise ein Beispiel für diese Verbundenheit, da sie als Amme zunächst einmal nur eine berufliche Dienstleistung

⁴⁷ Eine sprachliche Ausnahme davon ist die Einleitung von V. 15, die aber im engeren Sinne nicht Teil der inhaltlich-eschatologischen Belehrung ist und damit wie auch V. 13 Einleitungscharakter für die folgende Aussage trägt.

⁴⁸ Am Ende beider Passagen (4,18 und 5,11) weicht das kollektive »Wir« wieder einer Ansprache der Gemeinde in der zweiten Person Plural, jeweils zur gegenseitigen Trostaufforderung.

⁴⁹ Siehe Abschnitt 4.2.2.2 auf Seite 188; vgl. auch Hoppe, Metaphorik, 56.

erbringt.⁵⁰ Durch die Qualifizierung τροφός θάληη τὰ ἐαυτῆς τέκνα kommt allerdings zum Ausdruck, dass es sich um die eigenen, leiblichen Kinder der Amme handelt, sodass sie sich nicht als Dienstleisterin, sondern als Mutter um sie kümmert.⁵¹ In der Metapher ist damit die wahrscheinlich intensivste Form von Verbundenheit ausgedrückt: die zwischen Mutter und Kind.⁵²

Die Vatermetaphorik transportiert verschiedene semantische Ebenen.⁵³ Zunächst ist auch hier allein über die Ebene, dass es sich – hier schon in der Wortwahl von πατήρ ausgedrückt – um eigene Kinder handelt, wiederum eine besonders enge, eben familiäre Form der Zusammengehörigkeit ausge-

⁵⁰ Vgl. Gerber, Kinder, 282–284 zur Rolle und v. a. zur ambivalenten Beurteilung der Amme in den griechisch-römischen Quellen, die sich auf einer Skala von liebevoller Zuwendung bis zu distanzierter Lohnarbeit erstreckt. Hinsichtlich 1Thess 2,7 tendieren – freilich noch vor der entscheidenden Spezifizierung, dass es sich um die *eigenen* Kinder handelt – zur Deutung der Amme als nüchterne Geschäftsfrau Gerber, Kinder, 291; Schreiber, Geschichte, 230, während Marguerat, *Imitating the Apostle*, 236 bereits in der Nennung der Amme per se »emotional warmth and intimacy [...] beyond question« transportiert sieht.

⁵¹ Vgl. Balla, *Child-Parent Relationship*, 192; Schreiber, Geschichte, 230 und Anmerkung 42 auf Seite 145.

⁵² Vgl. Marguerat, *Imitating the Apostle*, 236: »the indissoluble link of mother to child«. Warum Paulus, wenn es um den Ausdruck »mütterlicher Liebe« (Schreiber, Geschichte, 230) geht, nicht statt τροφός direkt μήτηρ schreibt, lässt sich wohl am schlüssigsten damit erklären, dass er diese mütterliche Liebe durch Kontrastierung mit einem nur berufsmäßigen Sorgen stärker betonen will. Dafür bietet ihm der Terminus τροφός die Möglichkeit. Diese Deutung ergibt auch vor dem situativen Hintergrund Sinn: Paulus muss sich von unlauteren Scheinphilosophen abgrenzen (Abschnitt 4.1 auf Seite 135). Diese begegnen der Gemeinde mit beruflicher Professionalität und Distanz (bzw. sogar bewusst täuschend) – wie eine solche Amme, der es lediglich um ihren Lohn geht –, nicht aber Paulus, der laut seiner Selbstpräsentation als aufrichtiger Diener Gottes der Gemeinde mit voller persönlicher Hingabe verbunden ist. Und das sogar, obwohl er es nicht müsste (δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι, 2,7). Auch er könnte als professionelle Amme auftreten, aber seine Zuwendung zur Gemeinde ist die einer leiblichen Mutter für ihre eigenen Kinder.

Das textkritisch unsichere νήπιοι in 2,7 (v. a. aufgrund der *Lectio difficilior* ist diese Lesart, die auch im Nestle-Aland²⁸ in der 28. Auflage bevorzugt wird, als ursprünglich anzusehen) ist syntaktisch nicht τροφός zuzuordnen und erhellt daher nicht die Bedeutung der Metapher. Mit Dibelius, *Thessalonicher*, 6–9; Wanamaker, *Thessalonians*, 100f.; Schreiber, Geschichte, 229 ist anders zu interpunktieren als es der Nestle-Aland²⁸ tut, nämlich gemäß der οὐ-ἄλλα-Struktur ἀλλ’ ἐγενήθημεν νήπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν als positive Gegenaussage zu der Negationsreihung ab V. 5 (δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι ist ein konzessiver Einschub) und Satzschluss auffassen und erst danach ein Punkt zu setzen (Schreiber setzt »nur« einen Doppelpunkt). Sodann folgt beginnend mit ὡς ἐὰν τροφός θάληη [...] ein ὡς-οὕτως-Satz, in welchem in beiden Satzteilen die enge und liebevolle Verbundenheit der Missionare mit der Gemeinde ausgedrückt ist (vgl. auch Balla, *Child-Parent Relationship*, 192).

⁵³ Vgl. Burke, *Family*, 135–151.

drückt.⁵⁴ Genauso ist bereits ohne weiteren Kontext die Ebene Hierarchie mitzubedenken, da Vater und Kinder im Familienverbund, anders als die Geschwister untereinander, nicht auf ein und derselben Stufe stehen.⁵⁵ Beide Ebenen sind auch in der Partizipreihung παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν (2,12) enthalten, mit der die Vatermetapher konkretisiert wird. Die Trias beinhaltet den Erziehungsaspekt und ist in diesem Sinne (auch) hierarchisch,⁵⁶ bringt darüber hinaus aber auch die »intensive persönliche Zuwendung«⁵⁷ eines Vaters gegenüber seinen Kindern zum Ausdruck.⁵⁸ Die beiden Ebenen sind hier nicht gegeneinander auszuspielen, sondern gehen Hand in Hand.⁵⁹ Die Metapher drückt damit im Kern die enge Verbindung zwischen Missionaren und Gemeinde aus; entfaltet wird die Verbundenheit in den beiden Richtungen Fürsorge⁶⁰ und Ermahnung bzw. Erziehung.

Insgesamt wird damit die familiäre Sprache weitergeführt. Zum innergemeindlichen, familiären Zusammenhalt über die Geschwisteranrede und die Geschwisterliebe in und über die Gemeinde hinaus tritt die familiäre Verbundenheit der Gemeinde auch mit ihren Missionaren.⁶¹

⁵⁴ Vgl. Hoppe, *Metaphorik*, 57f.

⁵⁵ Vgl. Burke, *Family*, 135–137.

⁵⁶ Gerber, *Kinder*, 301.305f.; Marguerat, *Imitating the Apostle*, 239, Vgl.

⁵⁷ Schreiber, *Geschichte*, 232 (Zitat im Original kursiv).

⁵⁸ Vgl. Burke, *Family*, 148–151.

⁵⁹ Vgl. Burke, *Family*, 151.

⁶⁰ Hierin ist die Metapher derjenigen der Amme sehr ähnlich.

⁶¹ Vgl. Schreiber, *Thessalonicher*, 147f. Gemäß der von Schoon-Janßen, *Use*, passim, bes. 189f. vorgenommenen Kategorisierung des 1Thess als Freundschaftsbrief, ist dort festgehalten, dass »Paul *consciously* approaches the Thessalonians *as a friend*« (189). Demnach wäre weiter zu erwägen, ob Paulus sich gegenüber der Gemeinde auch in der Rolle eines Freundes präsentiert und auf diese Weise ebenfalls seine Verbundenheit und Zuneigung ausdrückt. Das würde prinzipiell epistolographischen Grundlagen entsprechen (siehe Abschnitt 1.3.2 auf Seite 32). Im Gegensatz zur expliziten Familienmetaphorik wird der Freundschaftsaspekt im 1Thess aber nicht direkt ausgedrückt; auch Schoon-Janßen nimmt seine Einschätzung aufgrund epistolographischer Befunde vor, die an argumentativem Gewicht verlieren, sofern der schematischen Einordnung des 1Thess als Freundschaftsbrief nicht Folge geleistet wird – wofür, wie einleitend dargelegt, gute Gründe geltend gemacht werden können (siehe Abschnitt 1.3.2 auf Seite 32). Die von Schoon-Janßen herausgestellten Briefcharakteristika »dominant feeling of love« und »profound sympathy for the church« (193) lassen sich jeweils auch gut mit der Familienmetaphorik erklären, sodass die Rolle Paulus' als Freund sich zumindest nicht eindeutig zeigen lässt und daher kein Spezifikum des 1Thess darstellt.

9.4 Gemeinschaft mit dem Kyrios

Auch die Gemeinschaft mit dem Kyrios Jesus Christus wird im 1Thess für die Gemeinde betont. Dies geschieht insgesamt dosiert, aber prominent an den beiden schon benannten Stellen im Brief, wo die Gemeinschaft der Christen Thessalonikis untereinander bedroht ist und der Kyrios als Sicherung dieser Gemeinschaft in der Funktion einer eschatologischen Rettergestalt begegnet. Dies betrifft die Passage 4,13–18, deren Quintessenz in der Formulierung von 5,10 noch einmal wiederholt wird.⁶²

In 4,14 ist ausgesagt, dass Gott die Entschlafenen durch Jesus gemeinsam mit ihm, *σὺν αὐτῷ*, (vom Tod ins Leben) führt, und in 4,17 als Ziel der Argumentation das dauerhafte (endzeitliche) Sein mit dem Herrn, *πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα*. In 5,10 ist die verschränkte Aussage *εἴτε γρηγοροῦμεν εἴτε καθεύδωμεν* im Rückgriff auf diese Problematik der entschlafenen Gemeindeglieder nochmal formuliert und wird mit einer inhaltlich analogen Aussage des Lebens mit dem Kyrios beschlossen: *ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*.

Das dreifache *σὺν* bringt den Gemeinschaftsaspekt hier deutlich zum Ausdruck. Die jeweilige Thematik der die Stellen enthaltenden Briefpassagen verweist – gleichfalls deutlich – in den Bereich Eschatologie. Die Gemeinschaft mit dem Kyrios ist daher eine eschatologische Gemeinschaft: Sie ist noch nicht realisiert, sondern erhofft und trifft, da sie sich im Zuge der Parusie realisieren soll, den Kern der Glaubenshoffnung der Thessalonicher. In diesem Sinne ist gerade die Gemeinschaft mit dem Kyrios essentiell, wenn sie auch vor dem zeitgenössisch tagesaktuellen Hintergrund der sozialen Desintegration keine reale Kompensation für verlorene Beziehungen in Form einer tatsächlich schon bestehenden Gemeinschaft bieten kann. Je stärker die Parusie allerdings als unmittelbar bevorstehend geglaubt wird, desto mehr kann auch die Gemeinschaftsdimension mit dem Kyrios für die Gemeinde bestärkende Wirkung entfalten.

⁶² Zur Gemeinschaftsdimension der Gemeinde als Nachahmerin des Kyrios im Zusammenhang mit der Annahme des Evangeliums (*ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον*, 1,6) siehe Abschnitt 3.3.2.1 auf Seite 127. Dort wird deutlich, dass die vorgelagerte Gemeinschaft in 1,6 diejenige der Gemeinde mit den Missionaren ist und die Präzisierung, worin genau die Gemeinschaft mit dem Kyrios zu sehen ist, kaum sicher vorzunehmen ist.

9.5 Abgrenzung als Herausstellung von Exklusivität

Komplementär zur Gemeinschaftserweiterung der Gemeinde in verschiedene Richtungen über ihre Stadtgrenzen hinaus nimmt Paulus auch eine Form der Gemeinschaftspflege vor, die mit dem Kontrast von innen und außen arbeitet und die Gemeinde also im Unterschied zu einem Gegenüber in positiver Hinsicht definiert und profiliert.⁶³

So wird die Gemeinde mehrfach im Briefverlauf durch ihre Exklusivität gekennzeichnet. Hierunter zählt noch einmal der Entwurf der Gemeinde als Wissensgemeinschaft, wenn Wissen als exklusives Gut verstanden und die Gemeinde damit positiv gegenüber dem Nichtwissen der anderen herausgestellt wird. Diese Argumentationsstrategie lässt sich bei den häufigen Markierungen des Wissens um das korrekte Verhalten der Missionare in 2,1–12 erkennen⁶⁴ und ebenso beim Trost als gleichfalls exklusivem Gut der Christusgläubigen: Gemäß der paulinischen Darstellung gibt es Trost und Hoffnung angesichts des Todes nur innerhalb der Gemeinde, während außerhalb von ihr nur Trauer und Hoffnungslosigkeit herrschen (4,13).⁶⁵ Folgerichtig wird die Gemeinde an diesem Punkt auch nur zu *gegenseitigem* Trost aufgerufen (4,18) und eine Erweiterung von ἀλλήλους mit καὶ εἰς πάντας wie in 3,12 und 5,15 bleibt aus. Als Hoffnungsgemeinde sind die Christusgläubigen eine exklusive Gruppe.

Daher nimmt Paulus in den nachfolgenden Ausführungen zur Parusie bzw. zur Gestaltung der Zeit bis zur Parusie (5,1–11) eine konsequente Kontrastierung der Gemeinde einerseits und deren städtischer Umwelt im Rausch von Friede und Sicherheit andererseits vor. Hier begegnet die Gemeinde noch einmal als exklusive, elitäre Gemeinschaft in Bezug auf ihr Wissen um das plötzliche Kommen des Herrentages (5,2). Sodann wird am Punkt der eschatologisch ausgerichteten Existenz eine klare Trennlinie zwischen innen und außen gezogen. Mittels der dreifachen, deklarativen Aussage in 5,4f. wird zwischen dem Bereich der Rettung und dem des Gerichts bzw. Verderbens un-

⁶³ Auf die zwingende Notwendigkeit einer auch exklusiven Ausprägung von Gruppenidentität in Form von entsprechenden Handlungen verweist Wolter, *Identität*, 129. Exklusivität auf der Handlungsebene wird auch in diesem Abschnitt bedacht, wenngleich hier deren argumentationsstrategische Verwendung durch den Briefautor Paulus im Blick ist. Zur Strategie der Abgrenzung mittels eines verzerrt dargestellten Gegenübers vgl. Gerber, *Othring*, passim.

⁶⁴ Siehe Abschnitt 4.2.1 auf Seite 178.

⁶⁵ Siehe Abschnitt 6.4.1.3 auf Seite 248. Für eine sachkritische Auseinandersetzung mit der von Paulus postulierten Hoffnungslosigkeit außerhalb der Gemeinde siehe ferner Anmerkung 89 auf Seite 249.

terschieden und der Gemeinde ihre Zugehörigkeit zu erstgenanntem mit dem Mittel der »Abgrenzung gegenüber den Außenstehenden«⁶⁶ umso nachdrücklicher bestätigt. Durch die Kampfmetaphorik der nachfolgenden Waffenrüstung wird diese Trennung intensiviert, indem darin ein Streit der verschiedenen Existenzweisen – in nüchterner Hoffnung auf das Kommen des Kyrios vom Himmel und in trunkener Hingabe an irdischen Frieden und Sicherheit – zum Ausdruck gebracht und der von Anfeindungen aus dem Friede-und-Sicherheit-Lager geprägten Situation der Gemeinde Rechnung getragen wird. Dass die Gemeinde lediglich mit Defensivwaffen ausgerüstet wird, bringt aber nicht minder deutlich zum Ausdruck, dass weder die Abgrenzung als Selbstzweck noch (bzw. noch viel weniger) Kampf als gewünschte Option anzusehen ist. Beides ist Mittel zum Zweck der Gemeindestärkung in ihrer eschatologischen Existenz, die hier das Mittel der Abgrenzung nach außen nutzt, um das Innen zu profilieren. Paulus geht es einzig um die Gemeinde. Dass er dazu am Punkt der Lebensgestaltung die Haltung der Umwelt kollektiv abwertet und ins Verderben führen lässt, ist demnach kein für sich stehendes Pauschalurteil oder gar eine Aufforderung zum Konflikt. Das machen die mehrfachen Aufforderungen zu guten Außenbeziehungen (3,12; 4,12; 5,15), einmal sogar in Gestalt von Agape (3,12), im 1Thess hinreichend deutlich.⁶⁷ Paulus nutzt Abgrenzung argumentativ, als Kontrastfolie, um die Exklusivität der Gemeinde als Rettungsgemeinschaft durch ein Gegenüber deutlicher herausstellen zu können.⁶⁸

Analog dazu sind auch die Aussagen in 1,9f. und 2,15f. zu verstehen. Die Abgrenzung der Gemeinde von den Götzen bzw. vom Zorngericht, aus dem sie durch den Kyrios gerettet wird, kommt in 1,9f. zwar ohne explizite Nennung der personellen Umwelt aus, aber sogar ohne die folgenden Briefaussagen zum Gericht ist bereits hier deutlich, dass alle außerhalb der Gemeinde statt dem einen lebendigen und wahren Gott den εἰδωλα dienen und im Zorngericht niemanden zu ihrer Rettung erwarten können – ganz im Gegensatz zur Gemeinde. In 2,15f. fungieren nominell Juden – implizit auch die συμφυλέται bzw. funktional alle außerhalb der Gemeinde – als Kontrastfolie, die als nicht nach Gottes Willen wandelnd und dem Zorngericht anheim gefallen dargestellt

⁶⁶ Schreiber, Thessalonicher, 278.

⁶⁷ Auch wenn diese nicht überbetont werden sollten. Als Nachweis dafür, dass Paulus keinen Streit schüren will, sind sie aussagekräftig – mehr, etwa ein genuines Briefthema, lässt sich daraus aber nicht ableiten, da »Paulus' Hauptaugenmerk gleichwohl den innergemeindlichen Beziehungen gilt« (Konradt, Ethik, 96).

⁶⁸ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 308. Daher muss kaum betont werden, dass die Zeichnung dieses Gegenübers verzerrt, pauschalisierend und sachlich unzutreffend ist – zumal in der von Paulus vorgetragenen Generalisierung (vgl. Gerber, Othing, 67.81).

werden, um in Abgrenzung davon die Gemeinde in ein gegensätzliches, d. h. positives, Licht zu rücken bzw. in die Verantwortung zu rufen, gottgefällig und Gottes würdig zu wandeln.⁶⁹

Damit ist der ethische Bereich tangiert. In den diesbezüglichen Ausführungen begegnet in 4,5 ein weiterer Abgrenzungsmarker, wenn Heiden als Negativbeispiel für ein sexuelles Leben in »Leidenschaft der Begierde«, ἐν πάθει ἐπιθυμίας, im Gegenüber zu ἀγιασμῶ καὶ τῆν (4,4) herangezogen werden.⁷⁰ Auch hier ist offenkundig die Gemeinde im Blick. Angesichts der Bedrängnis, die der Gemeinde gerade aufgrund ihres veränderten Verhaltens – u. a. im Bereich Sexualität – erwächst, soll das nun abgelegte Verhalten⁷¹ hier noch einmal deutlich als negativ gekennzeichnet und die Gemeinde so in ihrem positiven Verhalten gestärkt werden.⁷² Die abgrenzende Sprache dient in diesem Fall eher defensiv der Verhinderung des Rückfalls in abgelegte Verhaltensmuster. Allerdings wird nicht das abgelehnte Verhalten ab-, sondern auch das geforderte aufgewertet als ein solches, das nach dem Willen Gottes von ἀγιασμός (4,3.4.7) gekennzeichnet ist – also von einer besonderen Nähe zu Gott und einer Lebensweise, die dieser Gottesnähe angemessen bzw. durch diese Gottesnähe ermöglicht ist.⁷³ Durch diese positive Qualifizierung wird das Verhalten der Thessalonicher zum Ausweis ihrer Beziehung zu Gott, womit allein über die Wahl des Begriffs als weitere Gemeinschaftsdimension die Bindung der Gemeinde an Gott eingespielt ist – und damit die höchstmögliche Autorität schlechthin in Anspruch genommen wird. Als Ausweis der Gottesnähe ist das Verhalten der Thessalonicher gleichfalls ein gegenüber dem der anderen (in Leidenschaft der Begierde) überlegenes,⁷⁴ das – nun überhaupt nicht mehr defensiv – die Höherstellung der Gemeinde bedeutet und somit wiederum einen Exklusivitätsmarker setzt.⁷⁵ Das Verhalten der Gemeinde ist ihre positive Auszeichnung und für ihr gottfernes Umfeld unerreichbar. Mit dieser Deutung setzt Paulus ein argumentatives Gegengewicht gegen den Spott, mit dem die Verhaltensänderung der Gemeinde von außen quittiert wird.

⁶⁹ Siehe Abschnitt 5.3.2.4 auf Seite 220.

⁷⁰ Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 232 sieht bereits in der Einleitung in die ethische Unterweisung der Gemeinde in 4,2 eine »Abgrenzung vom Ethos der Umwelt« ausgedrückt.

⁷¹ Wanamaker, Thessalonians, 153 verweist darauf, dass sowohl πάθος als auch ἐπιθυμία schon für sich genommen negativ konnotiert sein können und dabei nicht exklusiv auf den sexualethischen Bereich bezogen sein müssen. Für Gerber, Othering, 80f. ist die Ablehnung von πάθος und ἐπιθυμία ein »generally accepted view[]«.

⁷² Vgl. Gerber, Othering, 81.

⁷³ Vgl. Schreiber, Thessalonicher, 213f.

⁷⁴ Vgl. Gerber, Othering, 81f.85.

⁷⁵ Vgl. Körner, Sexualität, 118.

9.6 Offenheit als Raum zur Gemeinschaftsherstellung

Als letztes Element in der Reihe der Mittel zur rhetorischen Ausgestaltung der Gemeinschaft soll – gewissermaßen als Stilmittel – Offenheit bedacht werden. Hierin ist keine reale Dimension von Gemeinschaft zu sehen, die Paulus argumentativ zur Stärkung der Gemeinde aufgreifen könnte, sondern »nur« eine Art und Weise literarischer Gestaltung, die im 1Thess mehrmals erkennbar ist. Es geht um in inhaltlicher Hinsicht bewusst offene Formulierungen, die so inklusiv gewählt sind, dass sich darin Gemeinschaft entfalten kann.

Paulus vollzieht das zuvorderst bei sich selbst und seinem Missionsteam. Obwohl er sich – nur stellenweise zwar, aber doch hinreichend deutlich – als singulären Autor zu erkennen gibt,⁷⁶ eröffnet er durch die Nennung seiner Teamkameraden und v. a. durch die fast durchgängigen »Wir«-Formulierungen für die Absender einen Raum der Gemeinschaft, der die Thessalonicher im Sinne der Verbundenheit mit den Missionaren zum Eintritt in diesen Raum einlädt. Insgesamt offen formuliert sind – zumindest zusammengenommen – auch die Nennungen von *θλιψις*,⁷⁷ sodass die Christusgläubigen hier die Möglichkeit haben, jeweils das sie persönlich Bedrängende eintragen zu können und damit ihre eigene (bedrängte) Situation im Brief wiederzufinden. Die Offenheit in der Formulierung ermöglicht damit die Verbindung unterschiedlicher Erfahrungen zu einem bedrängten Gemeinde- (und Missionars-) Kollektiv. Und auch diejenigen, von denen die Bedrängnis ausgeht, sind als *συμφυλέται* kollektiv genannt und gleichzeitig über den darin transportierten Näheaspekt für die Christusgläubigen individuell konkretisierbar.⁷⁸ Die in 2,15f. genannten Juden werden über ihre Rolle als reale Konfliktgegner des Missionsteams hinaus sogar als literarische Chiffre für unter dem Zorngericht Stehende so transparent, dass auch hierunter Landsleute bzw. Bedränger der Gemeinde inkludiert werden können.⁷⁹

Diese Sprache öffnet den Raum für die Eintragung der je individuellen Problemsituationen, sozialen Ausgrenzungserfahrungen, Erleiden von Spott und anderen Anfeindungen,⁸⁰ sodass es möglich wird, dass die paulinische Bestärkung durch den Brief tatsächlich in der pluralen Erfahrungswelt der

⁷⁶ Siehe Abschnitt 2.2.1 auf Seite 66.

⁷⁷ Siehe Abschnitt 3.1.1 auf Seite 95.

⁷⁸ Siehe Abschnitt 3.3.1.1 auf Seite 107.

⁷⁹ Siehe Abschnitt 5.3.2 auf Seite 212.

⁸⁰ Gerber, *Othring*, 80 weist auf strategische Offenheit im Kontext deutungsöffener Formulierungen in 1Thess 4,3–6 hin: »In these debates [um die genauen Bedeutungen von *τοπεία* und der Gefäßmetapher] there is a tendency to overlook the possibility that this

Gemeinde wirkungsvoll erklingen kann. Zugleich wird den Thessalonichern das Angebot einer Gemeinschaft gemacht, in der sie keine derartige Bedrängnis fürchten müssen.

9.7 Gemeinschaftsrhetorik als Strategie. Eine Bewertung und Rückbindung an die Situation der Gemeinde

In Anbetracht der zahlreichen Einblicke in die junge Gemeinde in Thessaloniki, die der 1Thess gewährt, v. a. in ihre soziale Situation und ferner ihre neue Glaubensüberzeugung, wird die hohe Bedeutung plausibel, die Paulus in seinem Schreiben der Stärkung der gemeindeinternen Gemeinschaft zukommen lässt. Zusammengefasst ergeben die behandelten Einzelaspekte eine Gesamtstrategie, bei der um die Gemeinde im Zentrum ein weitreichendes Beziehungsnetz in verschiedene Richtungen gespannt wird, das die Gemeinde stabilisieren und profilieren soll.

Viele Fäden in diesem Netz verbinden die ἐκκλησία Θεσσαλονικέων mit weiteren ἐκκλησίαι ἐν παντί τόπῳ. Dass Paulus dabei, obwohl es in Philippi und möglicherweise auch Beröa bereits Gemeinden in relativer räumlicher Nähe zu Thessaloniki gegeben hat, nicht konkreter wird als die Namen der eigenen und der Nachbarprovinz zu nennen, erschließt sich vor dem Hintergrund des kurzen Bestehens der Gemeinde: Offenbar gab es schlicht noch nicht viele (oder auch gar keine) realen Anknüpfungspunkte für das Beziehungsnetz über Thessaloniki hinaus;⁸¹ translokale Strukturen waren noch nicht herausgebildet. Dass es aber weitere Gemeinden gibt, ist den Thessalonichern bekannt⁸² und so kann Paulus diese auch argumentativ einsetzen, um zumindest literarisch eine translokale Struktur um die Gemeinde in Thessaloniki herum zu schaffen und diese so in ein Kollektiv einzubinden, ja sogar als Anlass für ein überschwängliches Lob der Gemeinde nutzen, indem ihr Vor-

vagueness in expression in 1 Thess. 4.3–6 might be intended precisely because it is so open for different applications.«

⁸¹ Als zwar nicht hinreichender, aber doch als Beleg sei noch einmal auf das Fehlen von Grüßen am Briefschluss hingewiesen, die Ausdruck eines solchen Beziehungsnetzes sein könnten (wie in 1Kor 16,19f.; Phlm 23f. oder Röm 16,21–23).

⁸² Und ist im 1Thess zumindest im Fall von Philippi auch erkennbar. Paulus referenziert in 2,2 zwar nur äußerst knapp seine dortige Bedrängniserfahrung, aber da die Thessalonicher dies offensichtlich einordnen können, dürften ihnen die dortigen Gemeindegegebenheiten vermutlich gut bekannt sein.

bildcharakter für andere Gemeinden betont wird.⁸³ Mit den Gemeinden Judäas ist schließlich doch eine Gruppe von Gemeinden konkret genannt, zu denen zwar – hier sogar mit großer Sicherheit – von keinen Kontakten auszugehen ist, deren ideelle Verbundenheit den Christusgläubigen in Thessaloniki aber besondere Ehre zuteilwerden lässt, nahm doch das Evangelium dort seinen Ursprung. Insofern ist der Verbindungsfaden nach Judäa im Beziehungsnetz bildlich gesprochen besonders stark und tragend.

Einen besonderen Fokus legt Paulus sodann auf die Mitte des Netzes, d. h. auf die Gemeinschaft der Gemeinde untereinander. Diese ist im 1Thess durchgehend v. a. über die gehäufte Geschwisteranrede prominent präsent und erfährt in 4,9f. bzw. 4,9–12 eine eigene Thematisierung. Dort wird der Gemeinde ihre gegenseitige Agape nicht nur lobend attestiert, sondern sie wird im *περισσεύειν μᾶλλον* auch zu weiteren Fortschritten in der gemeindeinternen Gemeinschaftspflege aufgefordert.⁸⁴ Die Gemeinde soll ihre Verbindungen stärken und neue Fäden der internen Verbundenheit spannen, damit das Netz sie trägt. Paulus schweißt die Gemeinde konsequent zusammen und verweist sie aneinander. Da im Brief keine innergemeindlichen Konflikte greifbar sind,⁸⁵ steckt darin viel und wichtige Briefrhetorik, auf der deswegen ein Hauptaugenmerk liegt, weil die Gemeinde für sich der Kern vor Ort ist, wo die Gemeinschaft hautnah erfahrbar wird, und diese Gemeinschaft daher der unmittelbare und erste Gemeinschaftsbezugspunkt für die Gemeinde ist. In dieser Hinsicht sind die Entschlafenen – neben anderen damit verbundenen Problemstellungen –⁸⁶ auch für die rhetorische Gemeinschaftsstrategie ein Problem, da sie (wiederum im Bild gesprochen) ein Loch in das Netz gerissen haben und seine Tragfähigkeit daher massiv gefährden. Als Lösung für dieses Problem wird ein weiterer Faden gespannt, ...

... der – anders als die übrigen – in vertikaler Richtung verläuft und die Gemeinde mit dem Kyrios Jesus verbindet. Dieser Faden ist gewissermaßen der eschatologische Hoffnungsfaden und repräsentiert die Ausrichtung der Gemeinde auf den Kyrios, der im 1Thess als endzeitliche Rettergestalt für die Gemeinde in Szene gesetzt wird. Die Verbundenheit mit dem Kyrios verleiht dem Beziehungsnetz der Gemeinde damit eine Tiefen- bzw. Höhendimension,

⁸³ Zum Lob der Gemeinde nicht nur als Vorbild für andere Gemeinden siehe Abschnitt 10.1 auf Seite 320.

⁸⁴ Siehe zum Motiv des Überfließens insgesamt Abschnitt 10.3.2 auf Seite 327.

⁸⁵ Ob die gemeindeinterne Geschwisterliebe dagegen unter die in 3,10 genannten *ὑπερήματα* fällt, lässt sich zwar nicht mit letzter Sicherheit ausschließen, aber auch nicht näher erhärten (vgl. Abschnitt 10.2 auf Seite 323).

⁸⁶ Siehe Abschnitt 6.3 auf Seite 232.

die in Form der Hoffnung einen wichtigen Befestigungspunkt für das Netz insgesamt darstellt.

Einen weiteren wichtigen Faden stellt die Verbindung der Gemeinde mit den Missionaren dar. Dieser Faden verläuft, wie diejenigen zu den anderen Gemeinden, wieder horizontal, ist unter diesen – zumindest gemessen an seiner Thematisierung im 1Thess – aber der breiteste; der Gemeinschaft mit den Missionaren kommt für die Gemeinde eine essentielle Bedeutung zu. Das hat seinen situativen Ankerpunkt v. a. in der Trennungssituation und bestätigt die starke Abhängigkeit der Gemeinde von den Missionaren bzw. die Wichtigkeit der Missionare für die Gemeinde, die als Gründer auch Führungsfiguren sind und für Struktur und Stabilität sorgten, bis sie die Stadt verlassen mussten. Um die Gemeinde trotzdem stabil bzw. überhaupt überlebensfähig zu halten, betont Paulus wiederholt die bleibende Gemeinschaft und fordert über die Erinnerung an das Wirken der Missionare auch immer wieder ein, dass diese entsprechend positiv erinnert werden.

An einigen Stellen sind im 1Thess auch – teilweise subtil – Abgrenzungsmarker nach außen, d. h. gegen das nicht-christliche städtische Umfeld, gesetzt. Auch hierin ist eine wichtige Dimension der Gemeinschaftsrhetorik gegeben, die hier in negativer Hinsicht vorgenommen wird. Situativ gründet sich diese »Gemeinschaft ex negativo« auf die höchst problematische soziale Lage der Christen in der Stadt, die durch soziale Desintegration gekennzeichnet ist und in Form von Spott und noch härteren Formen der Anfeindung für die Christusgläubigen konkret wird. Die bedrängende Verbundenheit mit dem Umfeld hat dabei die Wirkung eines Katalysators: Gemeindeprobleme, wie die Trennung von den Missionaren, deren strittige Deutung, Sterbefälle sowie die Erwartung der Parusie mit Rettung und Gericht, werden durch Häme und Spott potenziert. Argumentativ wird die Abgrenzung gerade im Kontext Eschatologie und besonders deutlich in 5,1–11 vollzogen: Die Gemeinde wird als Rettungsgemeinschaft, die übrigen als dem Gericht verfallene Gemeinschaft präsentiert, womit den Christusgläubigen ihre kollektive Höherstellung und Besonderheit mit dem Mittel der Komparation zugesprochen ist. Bildlich gesprochen ist das Umfeld demnach kein Faden im Beziehungsnetz der Gemeinde, sondern fungiert als Hintergrund, vor dem die ganze Kraft und Tragfähigkeit v. a. des nach oben gerichteten Hoffnungsfadens zum Kyrios hin besonders gut erkennbar wird und so seine tragende Wirkung für die Gemeinde entfalten kann. Als Hintergrund erschließt sich sodann, dass Abgrenzung kein Selbstzweck ist und keinesfalls als Argument für eine generelle Distanzierung von oder gar pauschale Abwertung der Umwelt herhalten kann. Es geht Paulus auch bei

dieser Dimension der Gemeinschaftsrhetorik – wie durchgängig im 1Thess – voll und ganz um die Gemeinde.

Zusammengenommen ergeben die aufgezeigten Gemeinschaftsdimensionen als Gesamtbild besagtes Beziehungsnetz mit der ἐκκλησία Θεσσαλονικέων als Zentrum und Ziel der Argumentation. Als neue zentrale Bezugsgröße im Leben der Christusgläubigen wird die ἐκκλησία gegen die soziale Isolation in Stellung gebracht und diese Stellung mit rhetorischen Mitteln so stark wie möglich zu machen versucht. Die Rolle der Gemeinschaft im 1Thess verdeutlicht so die Wichtigkeit von Beziehungsarbeit für die Etablierung der jungen Gemeinde.

10 Verpflichtendes Lob. Ein Idealzustand als Gegenwartsbeschreibung

Auch wenn der 1Thess voller Hinweise auf eine insgesamt schwierige Lage der Christusgläubigen ist, die sich an verschiedenen Punkten verschieden konkret zeigt, so scheinen sich die Schwierigkeiten nicht auf die Thessalonicher selbst zu erstrecken. Auf sie wirft der Brief ein sehr positives Licht, der Tonfall ist herzlich, Paulus spart nicht mit Lob und Anerkennung und gemeindeinterne Probleme sind nicht erkennbar.¹ So drückt Paulus über die (erweiterte) Trias von Glaube, Liebe und Hoffnung (1Thess 1,3) umfassend seine Dankbarkeit für den christlichen Lebenswandel der Thessalonicher aus, wiederholt in ähnlicher Formulierung sogar noch einmal seine Dankbarkeit (2,13) und stellt – nicht ohne eine gewisse Hyperbolie – fest, dass die Thessalonicher Vorbild für *alle* Christusgläubigen in Makedonien und Achaia geworden sind, sowie, dass von Thessaloniki aus das Wort vom Kyrios *an jedem Ort* erklingen ist (1,7f.). Berglund formuliert zusammenfassend: »Paul and his co-authors incessantly praise and laud the recipients«.²

Unter Berücksichtigung der rhetorischen Dimension der Vorbildfunktion der Thessalonicher³ sowie der insgesamt von Bedrängnissen geprägten Lage

¹ Nicht als Beleg, sondern lediglich als Eindruck sei dazu auf den grundverschiedenen Tonfall des 1Kor verwiesen: Dort ist gefühlt fast alles schlecht. Paulus muss in einem Fort korrigieren. Mit Parteienbildung in der Gemeinde, sexualethischen Verfehlungen, egoistischer Abendmahlspraxis, Gnadengaben als Prestigeobjekte seien nur einige Gemeindeprobleme genannt. (Vom Gal sei an dieser Stelle gar nicht erst gesprochen.) Ganz anders offenbar die Situation in Thessaloniki: Dort ist gefühlt fast alles gut, soweit es an der Gemeinde liegt. Paulus kann in einem Fort loben und die Thessalonicher darin bestärken, genau so weiterzumachen, wie sie es bereits tun. Gemeindeprobleme? Fehlanzeige. Allein dieser beobachtende Eindruck kann bzw. sollte bereits für eine möglicherweise auch rhetorische Funktionalisierung des Lobens sensibilisieren.

² Berglund, *Rhetorical Efforts*, 540. Er trifft die Aussage allerdings nur auf die erste Briefhälfte bezogen, d. h. bis 3,13, die er insgesamt als eine Art *Captatio benevolentiae* interpretiert (540f.), die dazu diene, den Passus 4,3–8 als »primary purpose of the letter« (550) vorzubereiten. Für Berglund besteht dieser »primary purpose« konkret in »exhorting Christians to abstain from using their slaves and former slaves for sex« (555).

³ Siehe Abschnitt 9.2 auf Seite 303.

der jungen Gemeinde und deren intendierter Stärkung durch den 1Thess, ist auch für den lobenden Tonfall des Briefes die Frage nach dem Gehalt bzw. einem auch hier möglicherweise vorhandenen Anteil rhetorischer Gestaltung zu stellen.

10.1 Dank und Freude. Form und Inhalt von Lob im 1Thess

Zwar kommt Lob bzw. loben im 1Thess lexikalisch nicht vor,⁴ durchzieht aber als Motiv weite Teile des Briefes. Besonders instruktiv ist in dieser Hinsicht das Proömium (1,2–10):⁵ Paulus bringt darin seinen umfassenden Dank für die Thessalonicher zum Ausdruck (εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν, 1,2), die dadurch als Inhalt und Anlass der Dankbarkeit in einem denkbar guten Licht erscheinen. So ist Paulus dankbar für die christliche Lebensweise der Gemeinde in Glaube, Liebe und Hoffnung, die mittels der jeweiligen Erweiterungen zu diesen Elementen inhaltlich – und somit auch als Anlass für die Dankbarkeit – unterfüttert wird. Tätigkeit im Glauben, Bemühen in der Liebe und Beständigkeit in der Hoffnung (τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος, 1,3) attestieren den Thessalonichern, dass ihr christliches Leben konkrete Gestalt angenommen hat.⁶ Sodann unterstreicht Paulus die Erwählung der Thessalonicher (τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, 1,4), die er in Krafterweis, in der Wirkung des heiligen Geistes und in der großen Gewissheit erkennt (ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ [ἐν] πληροφορίᾳ πολλῇ, 1,5), mit der das Evangelium in Thessaloniki angenommen wurde. Das alles führt dazu, dass er die Gemeinde schließlich in Gestalt von Nachahmung den Missionaren und dem Kyrios selbst zuordnet (ὁμοίως ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, 1,6) und sie zum Glaubensvorbild für die weiteren Gemeinden in der Nähe und der Ferne stilisiert wird (γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ, 1,7). Die positive räumliche Entfaltung des Glaubens der Thessalonicher stellt Paulus dabei in Form einer Praeteritio sogar ein zweites Mal heraus (ὥστε μὴ χρεῖαν ἔχειν

⁴ Zumindest gemessen am bei Louw/Nida (Hrsg.), Lexikon, 429–431 aufgeführten Vokabular und soweit dieses auf die Thessalonicher bezogen ist. δόξα und κολακεία stehen zwar im 1Thess, aber jeweils nicht als Ausdruck von Lob für die Gemeinde.

⁵ Vgl. Mell, Evangelium, 98 (dort als Exordium statt Proömium bezeichnet).

⁶ Vgl. Ulrichs, Christusglaube, 85 (ἔργον, κόπος und ὑπομονή als »Erscheinungsweisen« (im Original kursiv) von Glaube, Liebe und Hoffnung); Weiß, Trias, 200 (»Erscheinungsformen«) sowie Mell, Evangelium, 131 (»Glauben, der sich im Tun, Liebe, die sich in der Mühe, und Hoffnung, die sich in der Ausdauer verwirklicht«).

ἡμᾶς λαλεῖν τι, 1,8). Das Proömium schließt mit dem weiterhin von Dank geprägten Blick auf die Zuwendung der Thessalonicher zu dem einen Gott (ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεόν, 1,9) und die Erwartung seines Sohnes (ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, 1,10). Durch den Verweis auf die Rettung aus dem Zorngericht ist damit nochmal speziell der Hoffnungsaspekt der christlichen Existenz der Thessalonicher betont.

In der Form eines erzählten Dankgebets an Gott⁷ lobt Paulus die Gemeinde umfassend: Er spricht ihr (mittelbar) zu, dass sie ihre Sache als christliche Gemeinde sehr gut macht – sogar so gut, dass sie darin normgebend für andere geworden ist. Dieser breite Raum, den der lobende Dank im Proömium einnimmt, kann somit als auffällig beschrieben werden; zumindest aber genügt es – wie schon bei der für den 1Thess auffälligen Geschwisteranrede –⁸ zur Erklärung für diese herausgehobene Rolle des Danks am Beginn des Briefes nicht, auf vermeintlich entsprechende Briefkonventionen zu verweisen, da diese zumindest in Form eines Dankgebets so nicht auszumachen sind.⁹

Dieser Dank wird nur wenig später im Brief in Teilen und in ähnlicher Sprache wiederholt. Nach einer erneuten Einleitung, die das Geschriebene formal als Dank an Gott kennzeichnet (εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ, 2,13), fokussiert Paulus noch einmal auf die Annahme des λόγος durch die Thessalonicher, nämlich als wahrhaft von Gott kommend (παραλαβόντες λόγον [. . .] ἐδέξασθε [. . .] καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον θεοῦ, 2,13). Dieser, d. h. der λόγος, wirke auch unter den Christusgläubigen (ὅς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν, 2,13),¹⁰ so Paulus

⁷ Vgl. Klauck, Briefliteratur, 271.

⁸ Siehe Abschnitt 9.1 auf Seite 297.

⁹ Als Konvention ließe sich gemäß Seneca, Ep 15,1 (*Mos antiquis fuit, usque ad meam servatus aetatem, primis epistulae verbis adicere «si vales bene est, ego valeo»*. – »Die Alten fügten gewöhnlich, wie man es bis auf meine Zeit noch tat, den ersten Worten eines Briefs die Formel hinzu: »Wenn Du gesund bist, ist's gut; ich bin gesund.« (Übers. Fink)) höchstens der zum Ausdruck gebrachte Wunsch von Gesundheit bzw. Wohlergehen aufführen. Klauck, Briefliteratur, 272 geht zwar davon aus, dass Paulus die »Idee« zum Proömium des 1Thess »einer innerjüdischen Rezeption und Ausgestaltung [eines] Briefschemas, [das beispielsweise] in 2 Makk 1,11-17 faßbar [wird], verdankt«, aber in der Wortwahl von »Idee« sowie, dass Paulus »sich die Möglichkeit erarbeitet« habe, ein für die Situation des 1Thess angemessenes Proömium zu schaffen, kommt deutlich die gerade nicht konventionelle Gestaltung, sondern der situationspezifische Entwurf des Proömiums zur Geltung. Ferner zitiert auch Seneca an besagter Stelle Ep 15,1 vielsagenderweise die traditionelle Form der Brieföffnung nur deswegen, um sie direkt zu variieren (indem er Gesundheit gegen Philosophie austauscht, da erst das Philosophieren wahres Wohlergehen bedeute).

¹⁰ Syntaktisch möglich wäre auch, ὅς auf θεός zu beziehen, wahrscheinlicher ist aber die Zuordnung des Relativpronomens zum λόγος: Holtz, Thessalonicher, 99 verweist diesbezüglich auf den »paulinische[n] Sprachgebrauch«, aber auch innerhalb des 1Thess lässt sich plausibilisieren, dass Gottes Wirksamkeit in mittelbarer Form gedacht ist, nämlich durch den (endzeitlichen) Kyrios (siehe Abschnitt 6.4.2 auf Seite 250 und Abschnitt 7.2.3

weiter, was sich in deren Leiden ausdrücke (ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς, 2,14). Damit ist auch der Nachahmungsaspekt wiederaufgegriffen, der hier in Richtung der Gemeinden in Judäa entfaltet wird. Das Lob ist hier nahtlos fortgeführt und in dieser zweiten Danksagung wird noch einmal in aller Deutlichkeit ersichtlich, dass Paulus in Gestalt des Lobes sowohl eine bewusste Akzentsetzung vornimmt als auch, dass antike Briefkonventionen diese Art der Briefgestaltung sogar über das Proömium hinaus nicht zu erklären vermögen. Das Lob der Gemeinde ist im 1Thess Programm.

Das kommt auch in der paulinischen Schilderung der gescheiterten eigenen Rückkehrversuche und des geglückten Besuchs von Timotheus zum Ausdruck. Die Unklarheit, die Paulus in Bezug auf die Thessalonicher zu schaffen macht (3,1.5), räumt Timotheus (vorläufig) aus: Er bringt hinsichtlich des Glaubens und der Liebe der Christusgläubigen gute Nachrichten zu Paulus, was diesem zu Trost, Dankbarkeit und Freude gereicht (3,7.9). Darin ist in doppelter Hinsicht ein Lob für die Thessalonicher enthalten. Erstens für ihre Standhaftigkeit im Glauben, über die Paulus erfreut und dankbar ist. Dieses standhafte Festhalten am Glauben (ὕμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ, 3,8) ist zwar als Konditionalsatz formuliert und gibt damit die Bedingung für das (metaphorische) Weiterleben der Missionare an;¹¹ dadurch, dass die Folge der erfüllten Bedingung aber zugleich als schon real gekennzeichnet ist – die Missionare leben tatsächlich, da Timotheus gute Nachrichten gebracht hat –, ist ebenfalls ausgesagt, dass die Gemeinde in der Tat standhaft im Glauben an den Kyrios ist. Die Bedingung bleibt zwar Bedingung und ist in diesem Sinne paränetisch,¹² ist aber zum Zeitpunkt des 1Thess zugleich erfüllt und insofern auch als Lob zu lesen. Zweitens und (noch) gewichtiger beinhaltet die Aussage, dass die Gemeinde aufgrund ihrer Standhaftigkeit Anlass zur Freude der Missionare ist, ein großes Lob für die Gemeinde, da sie in das Werk des heiligen Geistes, der in 1,6 ihre Freude gewirkt hatte, einstimmt und so selbst zu einem Werkzeug für das göttliche Wirken werden.¹³ Auch zuvor, in der am überschwänglichsten lobenden Stelle des Briefes (2,19f.), wird die Gemeinde vollmundig zu Hoffnung, Freude und Ruhmeskranz der Missionare erklärt (ἡμῶν ἐλπὶς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως),¹⁴ dort mit einem eschatologischen Bezug mittels des Hinweises auf

auf Seite 277), durch den Heiligen Geist (bei der Freude der Thessalonicher in 1,6), durch die Missionare (als Apostel; siehe Abschnitt 4.2.2.2 auf Seite 185) und durch die Thessalonicher selbst (bei der Freude in 3,9, siehe Abschnitt 3.3.2.2 auf Seite 128 sowie weiter unten in diesem Abschnitt).

¹¹ Vgl. Wanamaker, Thessalonians, 136; Schreiber, Thessalonicher, 191.

¹² Vgl. Wanamaker, Thessalonians, 136; Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 211f.

¹³ Siehe Abschnitt 3.3.2.2 auf Seite 128.

¹⁴ Realisiert als (doppelte) rhetorische Frage; vgl. Schreiber, Thessalonicher, 176f.

die Parusie Jesu. In 3,9 scheint dagegen eine gegenwärtige Freude im Blick zu sein – eine, die sich in bzw. trotz Not und Bedrängnis für die Missionare ereignet, weil die Gemeinde am Glauben festhält (was der Brief lobend zum Ausdruck bringt).

Bis zu diesem Punkt im Brief wird der Zustand und das Verhalten der Gemeinde als tadellos präsentiert.¹⁵ Obwohl von Anfang an bedrängt, hat die Gemeinde die frohe Botschaft von den Missionaren nicht nur in Freude aufgenommen und sich damit zum leuchtenden Vorbild für andere Gemeinden gemacht, sondern sie ist auch in allen nachfolgenden Bedrängnissen standhaft geblieben und besteht zur überschwänglichen Freude der Missionare weiter, obwohl sie innerhalb ihrer Stadt auf sich allein gestellt ist.

10.2 καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν.

Hinweise auf Verbesserungspotential bei den Thessalonichern

In Anbetracht des bis dato durchweg lobenden Tonfalls kommt der Teilsatz καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν (3,10) unvermittelt und inhaltlich überraschend.¹⁶ Von »Mängel[n]«,¹⁷ »Defiziten«¹⁸ oder Dingen, an denen es den Thessalonichern in Bezug auf den Glauben noch fehlt,¹⁹ war im Brief bis dahin keine Rede, sodass die Bedeutung der ὑστερήματα klärungsbedürftig ist.

In Anbetracht generell nur weniger Belege für das Substantiv²⁰ ist kein für den 1Thess präziseres Verständnis zu gewinnen als es die Wörterbücher mit dem Spektrum »Mangel, Defizit, Fehlen, Entbehren« angeben.²¹ Eine lexikalische Ausweitung auf ὑστερος und ὑστερέω spielt als Bedeutungsdimension stärker das primär temporale Moment des »später, späterer« bzw. »später kommen, zu spät kommen«²² ein, während aber in 1Thess 3,10 offenkundig

¹⁵ Vgl. summarisch auch Roose, Thessalonicherbrief, 58: »Bisher [d. h. bis 1Thess 3,10] ist die Gemeinde mehrfach (indirekt) gelobt worden«.

¹⁶ Vgl. Berglund, Rhetorical Efforts, 544: »The shift from praise to instruction is sharp.« Dieser Bewertung ist grundsätzlich zuzustimmen, auch wenn Berglund den »sharp shift« erst in 4,1 diagnostiziert und die Nennung der ὑστερήματα in 3,10 unberücksichtigt lässt.

¹⁷ Holtz, Thessalonicher, 137f.

¹⁸ Mell, Evangelium, 257.

¹⁹ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 205.

²⁰ Vgl. Wilckens, ὑστερος, 591.

²¹ Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v. (»Mangel, das Entbehren, Fehlen«); Liddell-Scott, s. v. (»shortcoming, deficiency, need«) sowie Bauer, s. v. (»Mangel«).

²² Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v.

die übertragene Bedeutung gemeint ist. Deutlich wird anhand der Etymologie aber zumindest, dass ὑστέρημα erstens eine grundsätzlich negativ-defizitäre Konnotation trägt,²³ sowie, dass es zweitens einen »im Wort liegenden Komparativbegriff[]«²⁴ darstellt.

Im 1Thess selbst hatte Paulus unmittelbar zuvor in 3,6 von Timotheus gute Nachrichten über Glaube und Liebe der Thessalonicher überbracht bekommen – die Hoffnung ist an dieser Stelle nicht genannt, sodass zu erwägen ist, ob hierin der Inhalt der ὑστέρηματα zu identifizieren ist.²⁵ Diese Möglichkeit ließe sich zwar mithilfe des weiteren Briefverlaufs zusätzlich plausibilisieren,²⁶ jedoch passt eine solche Engführung der ὑστέρηματα weder zum Proömium, wo Paulus der Gemeinde dankend Glaube, Liebe und auch Hoffnung bescheinigt (1,3),²⁷ noch zu 3,10 selbst, wo die ὑστέρηματα explizit in den Bereich des Glaubens verortet werden: τὰ ὑστέρηματα τῆς πίστεως ὑμῶν. Es bleibt demnach dabei, dass sich die Bedeutung der ὑστέρηματα aus dem Voranstehenden nicht erschließt. Daher ist es naheliegend, für die inhaltliche Konkretisierung das Nachfolgende zu befragen.

Dort finden sich in Gestalt der ethischen und eschatologischen Mahnungen zumindest plausible Anknüpfungspunkte. Nach dem noch unspezifischen Hinweis auf die Notwendigkeit eines gottgefälligen Lebenswandels und auf die beim Gründungsaufenthalt διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ erlassenen Gebote (4,1f.), mahnt Paulus auf den Gebieten Sexualethik, Geschäftstätigkeit und gegenseitiger Umgang in der Gemeinde ein von ἀγιασμός und φιλαδελφία gekennzeichnetes Verhalten an (4,3–12). Etwaige diesbezügliche Mängel in der Gemeinde werden dabei allerdings nicht konkret benannt. Ab 4,13 nimmt Paulus auf die Unklarheit über die Entschlafenen Bezug, was zumindest als Teilinhalt der ὑστέρηματα Sinn ergibt –²⁸ allerdings eben nur einen Teil von ihnen zu

²³ Und zwar umso deutlicher in Kombination mit καταρτιζω; vgl. Weima, Thessalonians, 229.

²⁴ Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v. ὑστέρηω.

²⁵ So Smith, Correspondence, 284.

²⁶ Da ab 1Thess 4,13 mit den Entschlafenen und ab 5,1 mit der Zeit (bis zu) der Parusie zwei eschatologische Themen behandelt werden, wäre hierfür das Stichwort Hoffnung durchaus angebracht. In Bezug auf die (eschatologische) Hoffnung besteht offenbar in der Tat Klärungs- bzw. Stärkungsbedarf.

²⁷ Auch abzüglich einer rhetorischen Ausgestaltung des Danks ist sicher von einem realen Fundament für die Anerkennung auch in Bezug auf die Beharrlichkeit in der Hoffnung auszugehen (siehe dazu auch Abschnitt 10.4 auf Seite 331).

²⁸ Schreiber, Thessalonicher, 192 geht nicht davon aus, dass hinter dem in 1Thess 4,13–18 Ausgeführten ein ὑστέρημα steht, da der Brief in dieser Hinsicht schon ausreichend sei und Paulus demnach bei dem ersehnten Wiedersehen mit der Gemeinde bezüglich der Entschlafenen nichts mehr in Ordnung zu bringen bzw. zu ergänzen hätte. Wäre der Brief für Paulus allerdings ein einer persönlichen Begegnung gleichwertiger Kommunikationsakt,

füllen vermag: Wäre das in 4,13–18 bearbeitete Problem singularer Gehalt der ὑστερήματα, hätte Paulus keine Pluralformulierung benötigt und hätte statt ὑστέρημα direkt ἀγνωσία oder ἀγνόνημα schreiben können. Und schließlich beinhaltet die eschatologische Unterweisung bzw. Stärkung in 5,1–11 v. a. in Gestalt der direkten Aufforderungen zu Wachsamkeit und Nüchternheit weitere mögliche ὑστερήματα-Quellen. Wiederum allerdings ohne explizite diesbezügliche Hinweise auf Vorkommen unter den Christusgläubigen.

Gemessen an den Rückschlüssen, die sich aus den im Brief genannten Themen und Stichworten gewinnen lassen, bleibt die Bedeutung der ὑστερήματα demnach unkonkret. Feststellbar ist, dass mit dem Wort etwas grundsätzlich Negatives bezeichnet ist²⁹ und dass die Mahnungen in den letzten beiden Briefkapiteln noch am ehesten für eine inhaltliche Konkretisierung infrage kommen.³⁰ Das gänzlich positive Licht, das der Brief auf die Christusgläubigen in Thessaloniki wirft, ist somit zu hinterfragen und ggf. leicht abzuschwächen: Die Gemeinde macht in ihrer christlichen Lebensführung sicher viel, aber nicht alles richtig. Es besteht aus Sicht des Paulus zumindest Bedarf – wohl nicht zuletzt wegen des ihr entgegengebrachten Spotts –, sie an einige ethische Grundsätze zu erinnern, ihr in Bezug auf die Entschlafenen Klarheit zu verschaffen und ihre Ausrichtung auf die Parusie Jesu sicherzustellen.

10.3 Lob – auch in der Kritik

Anhand der sprachlich-argumentativen Gestaltung der in der zweiten Briefhälfte genannten Themen und Stichworte lässt sich allerdings noch einiges mehr über die ὑστερήματα feststellen – und zwar paradoxerweise gerade dadurch, dass das Lob auch hier eine Fortsetzung erfährt: Denn sprachlich werden die ethischen Forderungen und eschatologischen Belehrungen mit Referenzen auf das vorhandene Wissen der Thessalonicher sowie deren bereits

dann würde sich die Betonung des Rückkehrwunschs generell nicht erschließen. Der Brief ist für Paulus aber nur eine Notlösung angesichts der fehlenden Rückkehrmöglichkeit (Abschnitt 2.3 auf Seite 91). Insofern ist es nicht abwegig, wenn Paulus die briefliche Möglichkeit zur Belehrung über die Entschlafenen nutzt und gleichzeitig den Wunsch äußert, sich dieses Themas auch bei einem persönlichen Besuch anzunehmen. Zumal es äußerst unwahrscheinlich wäre, dass Paulus – im Brief unvermittelt – ὑστερήματα bemängelt, ohne diese dann auch brieflich zu bearbeiten.

²⁹ Zumal in der Zusammenstellung von ὑστέρημα und καταπίζω; vgl. Weima, Thessalonians, 229. Das kommt z. B. bei Furnish, Thessalonians, 80f.; Marxsen, Auslegung, 25 nicht hinreichend zur Geltung, wenn diese nur von einer Vertiefung des Glaubens der Thessalonicher ausgehen.

³⁰ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 138. Den »negativen Klang« sieht Holtz allerdings erst durch die Verbindung von ὑστερήματα mit καταπίζω hervorgerufen.

erfolgendes Umsetzen der Forderungen verbunden. Außerdem wird gerade im Kontext der ὑστερήματα bzw. der Forderungen das Motiv des Überfließens bzw. Überreich-Werdens (περισσεύω) verwendet. Insgesamt ergibt das eine Fortführung des lobenden Briefcharakters auch über die ersten drei Kapitel hinaus.

10.3.1 Das (gute) Handeln der Thessalonicher

In der Einleitung zur ethischen Unterweisung, noch bevor diese inhaltlich konkret wird, stellt Paulus die Notwendigkeit für die Christuskgläubigen heraus, einen Lebenswandel zum Gefallen Gottes zu führen (δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, 4,1),³¹ die unmittelbar um zwei rhetorisch höchst aussagekräftige Ergänzungen erweitert wird: καθὼς καὶ περιπατεῖτε (4,1) und ἵνα περισσεύητε μᾶλλον (4,1); die Gemeinde zeigt bereits den geforderten Lebenswandel und sie soll darin noch besser bzw. überreicher werden. Beide Aussagen sind programmatisch, da Paulus sie wiederholt einsetzt. Zum Thema Geschwisterliebe attestiert Paulus der Gemeinde ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς [τοὺς]³² ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ (4,10). Die Gemeinde setzt die Forderung geschwisterlicher Liebe sogar über die Grenzen der eigenen Stadt hinaus um, wird sodann aber auch hier zu weiteren Fortschritten aufgefordert, περισσεύειν μᾶλλον (4,10). Die bereits erfolgende Umsetzung einer Aufforderung wird schließlich noch einmal in 5,11 wiederholt: Die Christuskgläubigen sollen sich untereinander trösten und aufbauen καθὼς καὶ ποιεῖτε.

An einer konkreten Stelle – Geschwisterliebe – und an zwei übergreifenden Stellen – ethischer Unterweisung insgesamt (4,1) sowie eschatologischer Stärkung (5,11) als Abschluss der Abschnitte 4,13–18 und 5,1–11 – wird argumentativ mit der positiven Bestätigung gemeindlichen Handelns gearbeitet, die sich in Form der beiden übergreifenden Belegstellen wie ein Ring um den ethisch-eschatologischen Briefteil schließt und der nicht zuletzt deswegen, in argumentationsstrategischer Hinsicht, leitmotivische Bedeutung zukommt. Paulus versieht seine Mahnungen und Forderungen so insgesamt mit einem positiven Vorzeichen, einem Lob des Ergebnisses schon inmitten der Aufgabenstellung. Was er von der Gemeinde will, so schreibt er, das tut sie bereits. Dabei geht es textpragmatisch letztlich um die Motivation zur weiteren (und

³¹ Zum an dieser Stelle vorliegenden konsekutiven bzw. finalen καὶ vgl. Holtz, Thessalonicher, 153 mit Anm. 22; Blass-Debrunner, § 442,2.3.

³² Aufgrund unklarer äußerer Bezeugung ist gemäß der Lectio brevior und der zusätzlichen syntaktischen Klarheit, die das zweite τοὺς herstellt, besagtes τοὺς hier in der Tendenz nicht als ursprünglich anzusehen. Ein inhaltlicher Unterschied ergibt sich daraus freilich nicht.

noch besseren) Umsetzung des Geforderten. Das Lob nimmt die Gemeinde in die Pflicht. Da das Lob in dieser auf die Zukunft des Gemeindelebens gerichteten Funktion aber bereits in der Gegenwart der Gemeinde festgestellt und nachvollziehbar werden muss, ist es nicht nur versteckte Forderung, sondern eben auch einfach Lob in Form einer positiven Zuschreibung und Bestätigung für eine Gemeinde, die schon vieles richtig macht.³³

10.3.2 Das Motiv des Überfließens

Funktional ähnlich gelagert sind auch die περισσεύω-Formulierungen. Die darin intendierte Motivierung der Gemeinde zu weiteren Bemühungen ist hier nicht als versteckte, sondern ganz offen als Aufforderung formuliert. Dafür ist das Lob etwas weniger deutlich, wenn auch immer noch klar vorhanden: Der Auftrag, sich zu verbessern bzw. – näher am griechischen Wort – noch mehr überzufließen bzw. überreicher in etwas zu werden, impliziert eine schon vorhandene Fülle bzw. einen schon vorhandenen Reichtum.³⁴ Dies würde im Umkehrschluss als Ist-Zustand weniger auf negativ zu verstehende Mängel als vielmehr auf »Luft nach oben« hindeuten³⁵ und es fraglich erscheinen lassen, ob sich die ὑστερήματα mit dem Motiv des Überfließens verbinden lassen, d. h. ob das Motiv überhaupt Sachverhalte bezeichnet, bei deren Umsetzung in der Gemeinde noch Probleme bestehen. In diesem Fall könnte, da die περισσεύω-Stellen in 4,1 und 4,10 die ethische Unterweisung umschließen bzw. diejenige Stelle in 4,1 als Einleitung insgesamt auf das Folgende bezogen ist – d. h. neben der Geschwisterliebe auch auf Sexualethik und Handelsverhalten –, geschlussfolgert werden, dass in ebendiesem ethischen Bereich rundweg keine ὑστερήματα bestanden.

Die Rückschlüsse, die in diesem Fall vom Motiv auf die historische Gemeindegemeinschaft gezogen werden, überstrapazieren damit aber womöglich seine historische Aussagekraft, da mit einem gewissen Grad rhetorischer Schönfärberei gerechnet werden kann:³⁶ Gerade die Beobachtung, dass die Benennung der ὑστερήματα als Marker von etwas Negativem in der Gemeinde in dieser (negativen) Deutlichkeit im 1Thess singular bleibt, zugleich aber damit

³³ Vgl. Marxsen, Auslegung, 25. Unter dem Stichwort positive Zuschreibung wäre ferner auch an die Verortung der Gemeinde in den Bereich des Lichts und des Tages zu denken (5,5); ein aktiv zum Ausdruck gebrachtes Lob ist hier aber nicht zu erkennen.

³⁴ Zumindest ist die alternative Bedeutungsebene »übrig od[er] überflüssig sein« (Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v.) hier offensichtlich nicht gemeint.

³⁵ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 251 (»im ›Übermaß‹ zu handeln, ist immer vervollkommnungsfähig«); Schreiber, Thessalonicher, 230.

³⁶ Siehe dazu auch unten Abschnitt 10.4 auf Seite 331.

gerechnet werden muss, dass Paulus Hinweise und Anweisungen zwecks Eliminierung der ὑστερήματα gibt, legt nahe, dass es nicht in Paulus' Interesse ist, sich lange oder explizit mit Mängeln aufzuhalten, sondern er darauf zielt, diese in den Mantel des Lobes gekleidet weiter zu thematisieren bzw. mittels seiner Mahnungen zu bearbeiten.³⁷

Dass das Motiv des Überfließens als primär argumentativ und weniger situativ veranlasst zu verstehen ist, zeigt ein Blick auf die weiteren zwei Belegstellen des Überfließens im 1Thess, die es zu einer größer angelegten Argumentationsfigur machen, in der eine Verbindung der Gemeinde zu den Missionaren und zum Kyrios hergestellt wird.³⁸ In 2,17 ist nämlich auch das Verhalten der Missionare gekennzeichnet von einem übermäßig(er)en Bemühen, περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν, die Gemeinde wiederzusehen.³⁹ Und in 3,12 ergeht die Bitte an den Kyrios selbst, die Gemeinde reich und noch überreicher an gegenseitiger und über die Gemeindegrenzen hinausreichender Liebe zu machen, ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας – der Inhalt dieser Bitte wird beim Thema Geschwisterliebe in der Formulierung ὑμεῖς θεοδίδακτοὶ ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς [τοὺς] ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ (4,9–10a) aufgegriffen⁴⁰ und quasi als erfüllt dargestellt: ποιεῖτε αὐτό.⁴¹ Dass die Thessalonicher nicht nur ihre Geschwister innerhalb der Gemeinde, sondern auch die ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ lieben, kann dabei sogar so verstanden werden, dass im Überdie-Grenzen-Thessalonikis-Hinaus das Überfließen bzw. Überreich-Werden konkrete Gestalt annimmt. Das Überfließen (in gegenseitiger Agape) erscheint damit als etwas, das Gott selbst lehrt und das eine Gabe des Kyrios ist. Insofern ist seine Bedeutung deutlich positiv gezeichnet – kein Mangel, sondern Vervollkommnung soll darin ausgedrückt werden.

Noch deutlicher wird das in der erneuten Mahnung, noch überreicher in der Agape zu werden, die Paulus auf die Würdigung genau dieser schon weithin praktizierten Agape folgen lässt (παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον, 4,10b). In 3,12 wird der Wunsch ausgesprochen, in 4,9–10a

³⁷ Die einmalige Nennung der ὑστερήματα in negativer Deutlichkeit fiel dann zwar aus dem rhetorischen Lobrahmen, wäre aber notwendig, um zumindest an einer (einleitenden) Stelle der Gemeinde gegenüber die nicht uneingeschränkt positive Sachlage klar zu benennen. Bildlich gesprochen: Ohne 3,10 wären die Mängel nicht in den Mantel des Lobes gekleidet, sondern würden unter diesem Mantel vollständig bedeckt.

³⁸ Vgl. Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 231.

³⁹ Vgl. Weima, Thessalonians, 198, der hier neben dem komparativen auch ein superlatives Verständnis von περισσοτέρως erwägt.

⁴⁰ Vgl. Malherbe, Thessalonians, 211; Weima, Thessalonians, 238f.; Schreiber, Thessalonicher, 196f.

⁴¹ Auch wenn Paulus dort zusätzlich ein (weiteres) Überfließen anmahnt.

seine Erfüllung und in 4,10b wiederum die Aufforderung zu seiner weiteren, noch besseren und umfassenderen Erfüllung. In dieser kontinuierlichen περισσεύω-Spirale, einem Immer-besser-Werden, schwingt ein komparatives Moment mit, das etymologisch auch den ὑστερήματα anhaftet⁴² und beide Worte verbindet. Über diese Verbindung versucht Paulus das negativ konnotierte Nachstehen, den Mangelaspekt, weg von der mangelhaften Ebene auf eine Gut-und-besser-Ebene zu heben, um den Thessalonichern (lobend und bestärkend) zuzusprechen zu können, dass sie bereits auf einem guten Weg sind.⁴³ In Schulnoten ausgedrückt: Lassen die ὑστερήματα eher an ein Kämpfen um die rettende 4– denken, so erweckt Paulus in der Verwendung von περισσεύω eher den Eindruck einer 2+ mit der krönenden 1 in Reichweite. Dies gilt auch – bzw. vielleicht sogar stärker als bei der bereits sehr positiv dargestellten Geschwisterliebe – für die insgesamt auf die ethischen Ausführungen bezogene Bestimmung ἵνα περισσεύητε μᾶλλον in 4,1. Dass Paulus das Motiv der Überfließens bereits in 3,12 im unmittelbaren Anschluss an die Nennung der ὑστερήματα einfließen lässt – noch bevor er in 4,1 auf allgemeiner und in 4,3 auf konkreter Ebene mit der ethischen Ermahnung beginnt –, impliziert zusätzlich, dass zwischen beidem ein enger Bezug intendiert ist bzw. das Überfließen als auf die Mängel antwortende Argumentationsstrategie zu sehen ist. Insofern besteht ein plausibler Zusammenhang von Mängeln und Überfließen, bei dem die Mängel konsequent als nicht gravierend präsentiert werden, sodass deren Korrektur bzw. Überwindung möglich wird und im bereits positiv dargestellten Verhalten der Thessalonicher sogar schon angelegt ist. Die Ermahnung in Bezug auf die Mängel wird so rhetorisch in einen lobenden Kontext eingebettet.

10.3.3 Das Wissen der Thessalonicher als Mahnung und Würdigung

Ebenfalls Teil des strategischen Lobens sind auch einige der im Rahmen der Paränese von Paulus eingesetzten Referenzen auf vorhandenes Wissen. Zwar werden diese hier weniger häufig und in anderer Funktion verwendet als im

⁴² Vgl. Gemoll/Vretska, Gemoll, s. v. ὑστερέω.

⁴³ Das komparative Moment ist dabei grundsätzlich in den beiden Richtungen denkbar, die durch ὑστέρημα und περισσεύω abgedeckt sind: einem negativ konnotierten Nachstehen gegenüber einer verfehlten Mindestnorm (ὑστέρημα) und einem viel weniger negativ erscheinenden Nachstehen im Gegenüber eines Überreichtums, der als das maximal Erreichbare präsentiert wird (περισσεύω). Indem Paulus die Mängel in den Horizont des überfließenden Reichtums einzeichnet, lässt er sie bzw. die πίστις der Thessalonicher viel weniger mangelhaft erscheinen.

diesbezüglich dichtesten Briefabschnitt 1Thess 2,1–12, sie sind aber auch im Rahmen der Ermahnung angesichts der ὑστερήματα argumentationsstrategisch auszuwerten.

Paulus beginnt seine Ermahnung mit einer doppelten Feststellung, dass die Thessalonicher deren Inhalt kennen. Sowohl καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν (4,1) als auch οἶδατε γὰρ τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν (4,2) machen das deutlich. Nach Lob im Sinne einer Würdigung des schon vorhandenen Wissens der Thessalonicher klingen die paulinischen Formulierungen hier allerdings nicht.⁴⁴ Funktional intensivieren diese Hinweise auf Bekanntheit in der Gemeinde eher die Ermahnung, indem sie die unbedingte Notwendigkeit der Befolgung der παραγγελίαι unterstreichen. Das Wissen bzw. die bestehende Kenntnis der Gemeinde im Hinblick auf die Gebote erinnern diese an deren obligatorische Befolgung.⁴⁵ So lässt sich auch schlüssig die Einbindung sowohl Gottes (δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, 4,1; und auch 4,3: θέλημα τοῦ θεοῦ) als auch des Kyrios Jesus (διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, 4,2) an genau dieser Stelle der Argumentation erklären: Weil es nicht um mehr oder minder optionale Verhaltenswünsche der Missionare für die Gemeinde, sondern um nichts Geringeres als die Gebote des Kyrios und einen gottgefälligen Lebenswandel geht, die für die Christuskgläubigen soteriologisch relevant sind,⁴⁶ ist die Befolgung dieser Gebote essentiell. Ohne dabei konkret zu werden, ist hier zwischen den Zeilen Kritik nicht zu überhören; die ὑστερήματα treten darin als Mängel in ihrer negativen Bedeutungsdimension hervor.

Anders konnotieren die weiteren Referenzen auf das Wissen der Thessalonicher den Inhalt der paulinischen Ermahnung und Belehrung. Zweimal setzt Paulus eine Praeteritio ein (οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν, 4,9, und οὐ χρεῖαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι, 5,1f.), um die Themen Geschwisterliebe und Herrentag jeweils als in einer Weise bekannt zu deklarieren, die eigentlich keine weitere Behandlung erforderlich mache. Zweimal ist die Praeteritio dabei um eine erklärende Intensivierung ergänzt, die die Nicht-Notwendigkeit der weiteren Behandlung begründet: weil die Thessalonicher von Gott selbst unterwiesen sind (αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοὶ ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους, 4,9) bzw. weil sie genau Bescheid wissen (αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε, 5,1f.). Hier transportiert die Art und Weise, wie der Inhalt als bekannt ausgewiesen wird,

⁴⁴ Auch die Herstellung einer Übereinstimmung im gemeinsamen Wissen bzw. eines Einverständnisses seitens der Thessalonicher, wie es in 2,1–12 mit Blick auf die Bewertung des missionarischen Wirkens vollzogen wird (Abschnitt 4.2.1 auf Seite 178), ist hier nicht der Zielpunkt der Argumentation.

⁴⁵ Vgl. zur sprachlichen Dringlichkeit ab 1Thess 4,1 auch Berglund, *Rhetorical Efforts*, 544.

⁴⁶ Vgl. Konradt, *Gericht*, 95–97.126f.178.

keine Kritik, sondern Lob. Die mahnende Erinnerung, dass Paulus Gebote des Kyrios selbst wiederholt, erscheint nicht nötig, sondern deren Umsetzung lässt sich nach Meinung des Paulus offenbar (erneut) durch positive Würdigung des schon Erreichten, durch Bestärkung zum Fortsetzen des eingeschlagenen Wegs, erreichen.

Die auf die Nennung der ὑστερήματα folgenden Mahnungen zeigen in ihrer sprachlichen Gestaltung ein Geflecht an Kritik und Lob. Während das Negative, von Mängeln Behaftete, dabei zwar wiederholt durchscheint, jedoch nie konkrete Gestalt annimmt, die die Benennung eines spezifischen Fehlverhaltens zuließe, ist das Lob auch innerhalb der Kritik fortgeführt. Es begegnet in der Gestalt anerkennender Aufforderungen, noch besser zu werden, gleichfalls anerkennender Referenzen auf die guten Kenntnisse der Thessalonicher sowie der Würdigung eines bereits guten Verhaltens. Auf diese Weise dient das Lob (auch hier) der Bestätigung und der weiteren Motivierung der Thessalonicher.⁴⁷

10.4 Fundiert, aber ausgeschmückt. Zur Technik und Funktion des Lobens als Strategie

Wie gesehen lassen sich dem Aufbau des 1Thess entsprechend bzw. diesen Aufbau widerspiegelnd zwei Grundmuster erkennen, wie Paulus sein Lob im Brief umsetzt. Zunächst kleidet Paulus sein Lob in das Gewand eines Dankgebets an Gott, das die Thessalonicher bzw. ihren christlichen Lebenswandel zum Inhalt hat.⁴⁸ Den Inhalt dieses Gebets gibt Paulus schließlich im Brief wieder. Dass das Lob den Thessalonichern auf diese Weise indirekt zugesprochen wird, gewissermaßen über Gott als Umleitung, bewirkt zweierlei: Gott wird als autoritative Instanz eingebunden, die den positiven Blick des Paulus autoritativ bestätigt. Außerdem erweckt die Subtilität des Indirekten nicht oder zumindest viel weniger den Eindruck plumper Schmeichelei⁴⁹ und lässt das Lob daher rein auf der Ebene seiner Darstellung ehrlicher erscheinen. So lässt

⁴⁷ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 138: Durch »Schwächen und Unsicherheiten im Leben der Gemeinde [...] ist die hohe Anerkennung der Gemeinde nicht aufgehoben, auch nicht relativiert.«

⁴⁸ Vgl. Klauck, Briefliteratur, 271.

⁴⁹ Diesen Eindruck will Paulus vor dem Hintergrund der negativen Wertung der Schmeichelei in antiken Quellen (vgl. Abschnitt 4.1.3.1 auf Seite 150) und seiner eigenen, entschiedenen Distanzierung davon (1Thess 2,5 bzw. dazu Abschnitt 4.1.3.2 auf Seite 160) sicher vermeiden.

sich auch erklären, warum das Lob für die Thessalonicher trotz seiner hohen Präsenz im Brief nicht lexikalisch – z. B. mittels Formen der Lemmata ἔπαινος, ἐγκώμιον oder ὕμνος –⁵⁰ zur Sprache kommt: Ein indirekt wiedergegebenes Gebet ist subtiler und erwartbar wirkungsvoller, um die Adressaten für das Lob empfänglich zu machen. Denn darum geht es beim Lob an dieser Stelle letztlich: Den Thessalonichern so glaubhaft wie möglich Wertschätzung und positive Bestätigung für den eingeschlagenen Weg als christliche Gemeinde auszudrücken und sie so zugleich zum »Dabeibleiben«⁵¹ zu ermutigen.

Funktional ähnlich gelagert agiert Cicero im Hinblick auf den Einsatz von Lob als rhetorischem Mittel in einem im Jahr 46 v. Chr. verfassten Brief an Trebianus:

Ich hätte Dir schon eher geschrieben, wenn ich nur gewußt hätte, welche Schreibart ich anwenden sollte. In Zeiten wie den unsrigen ist es die Aufgabe des Freundes, zu trösten oder Versprechungen zu machen. Auf's Trösten lege ich mich nicht mehr, weil ich von vielen Seiten höre, wie tapfer und gelassen Du die Unbilden der Zeit trägst, und welcher starken Trost Du aus dem Bewußtsein schöpfst, das Rechte getan und gewollt zu haben. Damit erntest Du reichen Lohn für Deine Beschäftigung mit der Philosophie, der Du Dich, wie ich weiß, stets gewidmet hast, und ich kann Dir nur dringend raten, es weiter zu tun. Zugleich verspreche ich Dir, einem Manne, der mit dem Lauf der Dinge, mit unsren Vorbildern und unsrer ganzen Vergangenheit vertraut ist, selbst nicht eben ungebildet und nur in der Literatur vielleicht weniger als wünschenswert bewandert, dafür aber in praktischer Erfahrung leider mehr als wünschenswert versiert: das bittere Unrecht, das Dir geschieht, wird nicht ewig auf Dir lasten! (Cicero, Fam 6,10,4f., Übers. Kasten).

Cicero lobt die Tapferkeit des Trebianus und ermutigt ihn zum Durchhalten darin, da die Situation sich wieder zum Besseren wenden würde.⁵² Auch hier ist das Lob indirekt realisiert, indem es scheinbar nicht von Cicero selbst gesprochen wird, sondern er es »von vielen Seiten hör[t]«, also von anderen.⁵³

⁵⁰ Für weiteres Vokabular aus diesem Wortfeld vgl. Louw/Nida (Hrsg.), Lexikon, 429–431.

⁵¹ Körner, Sexualität, 118.

⁵² Ein weiteres Beispiel für die Verbindung von Lob für Geleistetes mit der Ermahnung zu weiteren Bemühungen, ebenfalls in brieflicher Form, findet sich bei Seneca (Ep 5,1): »Daß Du beharrlich Deine Studien betreibst, alles andere beiseite läßt und nur danach strebst, Dich Tag für Tag zu einem besseren Menschen zu machen, das begrüße ich, das freut mich, und ich empfehle Dir, nicht nur durchzuhalten, sondern bitte Dich dringend darum« (Übers. Fink).

⁵³ Ferner interessant ist, dass Cicero seine Mahnung mit Hoffnung auf Besserung auf persönlicher Ebene dadurch zu unterfüttern sucht, dass er darauf verweist, selbst schon zu Genüge Erfahrungen mit »bittere[m] Unrecht« gemacht zu haben. Mit anderen Worten: Cicero führt zur Stärkung des Trebianus die gemeinsame Erfahrung von Leid ins Feld.

Das zweite Grundmuster, wie Paulus im 1Thess Lob einfließen lässt, ist dessen Platzierung gerade im Kontext von Kritik und Ermahnung. Es erscheint dabei in den oben gezeigten Formen⁵⁴ und setzt die positive Bestärkung der Thessalonicher aus der ersten Briefhälfte fort, obwohl die Stichwortnennung der ὑπερήματα (1Thess 3,10) sowie die stellenweise dringlich-ermahnenden Töne ab 4,1 auf zu korrigierende Defizite hindeuten, Lob also eher nicht erwarten lassen. Doch Paulus behält auch darin seinen lobenden Tonfall bei, um zu bestärken und zu motivieren. Dagegen treten die Defizite im Zuge dieser Art der Darstellung in den Hintergrund. Dass sie deswegen dennoch vorhanden sind und von Paulus bearbeitet werden, ist kein Widerspruch zum auffälligen Lob –⁵⁵ im Gegenteil: Gerade in einem solchen Kontext, der sachlich nicht ausschließlich Anlass zu Lob gäbe, kann die lobende Rede als rhetorische Strategie zur Anwendung kommen.

Dazu ist ein weiterer Blick auf Quintilians *Institutio oratoria* instruktiv, der sich im siebten Kapitel des dritten Buches zur Lob- und Tadelrede äußert und dabei auch zahlreiche technische Kernpunkte und Beispiele nennt, wie das Loben effektiv – d. h. überzeugend – umgesetzt werden kann.⁵⁶ Quintilian gibt als »die eigentliche Aufgabe« des Lobens an, »die Dinge zu steigern und auszuschmücken« (Inst 3,7,6, Übers. Rahn).⁵⁷ Wenn Paulus im 1Thess also eine schönfärbende Überbetonung des Positiven zulasten der dadurch überdeckten Mängel vornimmt, so bewegt er sich damit voll und ganz im Rahmen einer lobenden Argumentationsgestaltung. Dass Paulus Lob strategisch einsetzt, d. h., um bei seinen Adressaten ein Ziel zu erreichen, und dabei mit der gegebenen Sachlage durchaus kreativ umgeht, ist vor diesem Hintergrund plausibel. Zugleich ist diese rhetorische Freiheit im Umgang mit realen Gegebenheiten

Dies stellt in Gestalt der Gemeinschaftsrhetorik eine weitere argumentationsstrategische Parallele zu Paulus bzw. dem 1Thess dar; siehe Abschnitt 9.3 auf Seite 305.

⁵⁴ Lob für vorhandenes und bereits umgesetztes Wissen seitens der Gemeinde sowie Lob für das bereits Erreichte als Habenseite im Motiv des Überfließens; siehe Abschnitt 10.3 auf Seite 325.

⁵⁵ Der Formulierung nach ist daher Marxsen, Auslegung, 25 zuzustimmen (»Nun darf man in der Konstatierung solcher ὑπερήματα keinen Gegensatz zum Lob sehen, das der Apostel den Thessalonichern zollt.«), wengleich dort der Widerspruch bzw. Gegensatz deswegen nicht vorhanden sei, weil es gleichsam die ὑπερήματα in ihrer negativen Dimension nicht seien.

⁵⁶ Dieser technische Aspekt, d. h. die argumentationsstrategische Auswertung der quintilianischen Ausführungen, ist unbenommen seines gewählten Zugriffs auf das Lob als Redegattung vorhanden, da Lob – ob als Kerninhalt einer ganzen Rede oder als wiederkehrendes Motiv in einem multithematischen Brief – immer primär als Inhalt gegeben sein muss und erst auf dieser Basis sekundär zum Gattungsbegriff werden kann. Zu einer den Redegattungen generell anhaftenden Fluidität vgl. Quintilian, Inst 3,4.

⁵⁷ *sed proprium laudis est res amplificare et ornare.*

aber nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln. Wiederum ist hier mit Quintilian festzustellen, dass die lobende Rede »eine Beweisgrundlage verlangt«,⁵⁸ ihr Inhalt also nicht einfach aus der Luft gegriffen sein darf. Paulus ist und bleibt – zwar weniger aufgrund rhetorischer Theorie, unbedingt aber vor dem Hintergrund, dass die Gemeinde als Inhalt und Adressatin des Lobes am allerbesten beurteilen kann, ob Paulus sie sachlich angemessen oder aber übertrieben schmeichelnd lobt – bei allem rhetorischen Gestaltungsspielraum auf Tatsachen angewiesen. Diese Grundlage kann er sodann gemäß seiner Intention »steigern und ausschmücken«.⁵⁹

Als besonders wirkungsvoll bewertet Quintilian solches Lob, das auf Verdienste für andere (statt für sich selbst) verweist.⁶⁰ Hier könnte demnach eine weitere⁶¹ Erklärung dafür liegen, warum Paulus die Gemeinde mehrmals positiv in Relation zu anderen Gemeinden bzw. Christusgläubigen setzt:⁶² ihre Vorbildfunktion für die Gemeinden Makedoniens und Achaias (1,7), ihre den Missionaren freudebringende Beharrlichkeit und ihre geschwisterliche Liebe nicht nur innerstädtisch, sondern εἰς πάντας τοὺς ἀδελφοὺς [τοῦς] ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ (4,10). Durch diese Ausweitung wird eine Intensivierung des Lobes erreicht. Die Gemeinde – so will es Paulus offenbar zum Ausdruck bringen – agiert nicht nur gut im Hinblick auf ihren eigenen Lebenswandel, sie handelt damit sogar auch zum Wohle anderer. Hierin ist deutlich Würdigung bzw. Bestärkung erkennbar und zugleich (erneut) Ansporn für eine Fortsetzung dieser Lebensführung, da die Gemeinde der Thessalonicher in ihrer Vorbildfunktion für andere Gemeinden zugleich in eine Verantwortungsposition für diese gestellt ist.

Schließlich entspricht das paulinische Loben im 1Thess noch in einer weiteren Hinsicht den theoretischen Überlegungen Quintilians: der Notwendigkeit der Captatio benevolentiae. Das Publikum soll – nach Möglichkeit im Einklang

⁵⁸ Quintilian, Inst 3,7,4: *Ut desiderat autem laus, quae negotiis adhibetur, probationem, sic etiam illa, quae ostentationi componitur, habet interim aliquam speciem probationis* – »Wie aber die Lobrede, die als offizielle Aufgabe ihre Verwendung findet, eine Beweisgrundlage verlangt, so hat auch diejenige, die zur künstlerischen Unterhaltung verfaßt wird, zuweilen auch eine Art solcher Beweisgrundlage« (Übers. Rahn). Da im Fall des 1Thess vom Loben als »künstlerischer Unterhaltung« keine Rede sein kann, ist hier die andere Verwendungsweise in Anschlag zu bringen, die obligatorisch einer »Beweisgrundlage« bedürfe.

⁵⁹ Siehe zur großen Gestaltungsfreiheit des Redners, sogar was vermeintlich unlautere Mittel wie bewusste Täuschung angeht, auch Quintilian, Inst 2,17,26–29.

⁶⁰ Quintilian, Inst 3,7,16: *dum sciamus gratiora esse audientibus [...] quod aliena potius cause quam sua* – »nur müssen wir wissen, daß es den Hörern willkommener ist zu hören, [...] was er eher für andere geleistet hat als für sich selbst« (Übers. Rahn).

⁶¹ Neben der – gleichfalls rhetorischen – Gemeinschaftsherstellung.

⁶² Zur Gemeinschaftsrhetorik hinsichtlich dieser Verbindungen zu anderen Gemeinden und auch zur Frage nach deren historischer Glaubwürdigkeit siehe Abschnitt 9.2 auf Seite 303.

mit dem Inhalt der Rede – gelobt und dadurch wohlwollend gestimmt werden.⁶³ Da im 1Thess das »Publikum« ohnehin Gegenstand des paulinischen Lobens ist, ist dieser Aspekt kaum besonders zu betonen. Er verdient aber zumindest dahingehend Erwähnung, dass die Herstellung von Wohlwollen funktional durchaus dem Interesse des Paulus entsprechen dürfte. Denn Wohlwollen kann zur wichtigen Grundlage dafür werden, dass die Thessalonicher die paulinischen Weisungen umsetzen und so ihre ὑστερήματα in Ordnung gebracht werden können. In diesem Sinne bereitet das Wohlwollen evozierende Lob auch die Anbringung von Kritik vor.⁶⁴

10.5 Lob als Strategie. Eine Bewertung und Rückbindung an die Situation der Gemeinde

Paulus wählt für seinen Brief an die Thessalonicher im Hinblick auf die Gemeinde, ihre christliche Existenz in Glaube, Liebe und Hoffnung, einen positiven Tonfall. In den Themenfeldern Ethik und Eschatologie zeigt das schlichte Vorhandensein von (erinnernden, teilweise dringlich Erinnernden) Ermahnungen, Anweisungen und der Belehrung über die Entschlafenen deren Notwendigkeit – und damit potentiell Bereiche, in denen die Gemeinde nicht oder nicht hinreichend positiv agiert bzw. informiert ist.⁶⁵ Zuvorderst aber impliziert die Wortwahl ὑστερήματα, gerade in Verbindung mit καταρτιζω, hinreichend deutlich, dass die πίστις der Thessalonicher in der Tat defizitäre Seiten hat (3,10).⁶⁶ Ginge es sachlich nur um ein Überreich-Werden, ein Überfließen, erschließt sich der negative Begriff nicht – zumal angesichts der sonst so auffällig positiven, von Lob durchsetzten Darstellung der Gemeinde.

Das Lob begegnet im Brief an verschiedenen Stellen und in verschiedener Gestalt: als erzähltes Dankgebet, als Begründung für Freude, als Anerken-

⁶³ Quintilian, Inst 3,7,24: *ipsorum etiam permiscenda laus semper (nam id benivolos facit); quotiens autem fieri poterit, cum materiae utilitate iungenda* – »Auch muß immer zum Lob der Hörer etwas eingestreut werden; denn das macht sie wohlwollend. Sooft es sich aber einrichten läßt, ist es mit dem zu verbinden, was für den Gegenstand der Rede von Nutzen ist« (Übers. Rahn).

⁶⁴ Vgl. Berglund, Rhetorical Efforts, passim, bes. 556, der die Captatio benevolentiae allerdings zu formalrhetorisch versteht.

⁶⁵ Vgl. Holtz, Thessalonicher, 138. Demnach geht es bei den entsprechenden paulinischen Ausführungen (hier konkret bei den ethischen Ermahnungen in 4,1–12) nicht ausschließlich um eine Bestärkung in dem, was die Gemeinde bereits praktiziert (so Hoppe, Erster Thessalonikerbrief, 228).

⁶⁶ Vgl. Weima, Thessalonians, 229; Holtz, Thessalonicher, 138.

nung von Wissen und Handeln, mal für sich stehend und mal im Kontext von Paränese. Ferner lässt sich das Lob dabei in drei funktionale Richtungen entfalten: Anerkennung für die christliche Existenz in Glaube, Liebe und Hoffnung (anerkanntes Lob), Ermutigung und Ansporn zur Fortführung dieser Art der Lebensführung (motivierend-verpflichtendes Lob) und Korrektur von ὑστερήματα im Sinne von Defiziten (korrigierend-verpflichtendes Lob). Das Ineinandergreifen dieser funktionalen Ebenen von Lob im 1Thess erschwert allerdings die Rekonstruktion der ὑστερήματα massiv. Sie werden vom lobenden Grundton des Briefes, gerade auch an Stellen der Ermahnung, derart positiv überdeckt, dass sich *konkrete* Defizite in Bezug auf den Glauben der Thessalonicher nicht situativ rekonstruieren lassen – auch wenn sie offenbar vorhanden sind.⁶⁷

Gleichwohl lässt sich aber das Lob als Technik und rhetorisches Mittel im 1Thess an vielen Stellen als ein Kernelement paulinischer Argumentationsstrategie zeigen und zumindest als Strategie auch situativ plausibel machen: Anlässlich der ὑστερήματα im Glauben der Gemeinde – was auch immer darunter konkret zu verstehen ist – besteht für Paulus Handlungsbedarf in Form von Korrektur des noch defizitären Verhaltens. Anlässlich des instabilen Zustands der Gemeinde als neu gegründete, zahlenmäßig in Relation zur Metropole um sie herum überschaubare, isolierte und bedrängte Gemeinschaft besteht für Paulus Handlungsbedarf ebenso und zuvorderst in Form von Stärkung der Christusgläubigen.⁶⁸ Beide Seiten zusammenzubringen, erfordert einen rhetorischen Balanceakt. Mithilfe des Lobens kann diese Balance erreicht werden: Die positiv-bestärkende Wirkung von Lob dürfte offenkundig sein,⁶⁹

⁶⁷ Denkbar wären näherhin eine unzureichende Umsetzung der sexualethischen Mahnungen (v. a., da diese in einer paganen Gemeinde bzw. Stadt wohl als besonders neuartig und damit besonders problematisch zu etablieren gewesen sein dürften; vgl. Körner, Sexualität, 121) und ggf. auch der redlichen Geschäftstätigkeit, eine unzureichende Klarheit über das Schicksal der Entschlafenen (wobei Paulus die Ausführungen in 1Thess 4,13–18 nicht als bereits bekannt deklariert), eine insgesamt zu schwach ausgeprägte Gewissheit in der eschatologischen Hoffnung (da die Thessalonicher sich an diesem Punkt vom spottenden Umfeld verunsichern lassen) sowie eine unzureichende Praktizierung der Geschwisterliebe (wobei dies im Hinblick auf die gerade dort ausgeprägt positiv-würdigende Sprache und die rhetorische Funktion des Abschnitts 4,9f. auch im Dienste der Gemeinschaftsrhetorik (siehe Abschnitt 9.1 auf Seite 297) als eher unwahrscheinlich zu bewerten ist – andererseits gerade die lobende Sprache in ihrer rhetorischen Funktion auf damit abzufedernde Defizite hindeuten könnte).

⁶⁸ Siehe dazu den ersten Teil dieser Arbeit bzw. v. a. Kapitel 3 auf Seite 95 mit Abschnitt 3.4 auf Seite 132.

⁶⁹ Dementsprechend hatte und hat Lob einen festen Platz u. a. in der erziehungswissenschaftlichen Forschung; vgl. als basalen Zugriffspunkt nur Gudjons/Traub, Pädagogisches Grundwissen, 199.222–224.

während ein solch positiver Tonfall zugleich einen potentiell fruchtbaren Raum für die bereitwillige Annahme von Kritik und Verbesserungshinweisen eröffnet.

Der Effekt von Lob nämlich ist letztlich eine positive Bestärkung. Ausgedrückt ist – ergänzend zum »Ihr seid nicht allein!« – ein »Ihr macht so viel richtig!«. Diese Stärkung steht für Paulus im Vordergrund und kommt im Lob hinreichend gut zur Geltung, womit der angespannten Situation der Gemeinde Rechnung getragen wird. Hier begegnet das Lob in seiner anerkennenden Form. Zugleich eröffnet diese Art der Bestärkung den Raum für dosierte Mahnungen, da die Gemeinde eben doch nicht alles richtig macht – hierin tritt die verpflichtende Seite des Lobes hinzu. Und genau diese Dosierung ist die Kunst, denn allzu schroffe Kritik oder hohe Forderungen könnten angesichts angespannter Lage zu Resignation führen. Mit anderen Worten: Kritik von Paulus zusätzlich zur Kritik aus dem städtischen Umfeld könnte schlicht zu viel für die Gemeinde sein und – im aus paulinischer Sicht schlimmsten Fall – die Abwendung vom Evangelium nach sich ziehen. In jedem Fall aber muss Paulus fürchten, dass ein zu starker Fokus auf das Negative die bedrängte Gemeinde noch weiter destabilisieren würde. Daher vollführt Paulus im 1Thess besagten Balanceakt aus Stärkung und Zurechtweisung. Und dem Lob kommt darin eine wesentliche Bedeutung zu, indem es sich mit dem, was eigentlich nicht gut läuft, kombinieren lässt und in dieser Kombination die Kritik abfedert bzw. den bestärkenden Zuspruch beizubehalten ermöglicht.⁷⁰ Paraphrasiert versucht die paulinische Verwendung des Lobes auszudrücken: »Macht weiter auf dem guten Weg, den ihr eingeschlagen habt. Ihr schafft das, denn ihr macht schon so Vieles sehr gut.« Damit wird im bestärkenden Lob ein Soll- bzw. Idealzustand zum Ist-Zustand stilisiert,⁷¹ um der Gemeinde den Weg zum tatsächlich erst noch zu erreichenden Idealzustand – der aus Sicht des Paulus aber unbedingt erforderlich, weil soteriologisch relevant ist –⁷² zu ebnen, indem dieser zu erreichende Zustand mit rhetorischen Mitteln in eine gut und schnell erreichbare Nähe gerückt wird.

⁷⁰ Beispielhaft lässt sich das anhand des Motivs des Überfließens konkretisieren, worin Bestätigung und Korrektur, vorhandener Reichtum und das Ziel des Noch-überreicher-Werdens Hand in Hand zum Ausdruck kommen.

⁷¹ Ähnlich Glowasky, *Ethos*, passim, bes. 752, der in seiner durchaus zutreffenden Betonung der konstruktiven Dimension der paulinischen Rhetorik allerdings deren situative Verwurzelung zu wenig berücksichtigt.

⁷² Vgl. Konradt, *Gericht*, 95–97.126f.178.

11 Fazit: Der 1Thess und die situationsgebundene Rhetorik

Die in dieser Arbeit vorgenommenen Analysen haben berücksichtigt und so (hoffentlich) gezeigt, wie stark Situation und Argumentation als zwei Seiten einer Medaille gemeinsam zu betrachten sind bzw. – mit der Zielrichtung Rhetorik ausgedrückt – wie stark die Argumentation von ihrer jeweiligen Situation geprägt, in Teilen sogar vorgegeben ist. In dieser Hinsicht erwiesen sich die gemeinsame Behandlung einzelner Situationen, näherhin Problemkonstellationen rund um die Gemeinde, und der je auf sie zugeschnittenen Argumentationen als zielführend. Ein diesbezügliches Fazit, das die Situationen und Argumentationen im 1Thess zusammenfassend in den Blick zu nehmen gedenkt, steht vor der einschränkenden Herausforderung, dass sich die Eigenheiten jeder Situation und der jeweils auf sie zugeschnittenen Argumentation nur bis zu einem gewissen Grad zusammenfassen lassen.

Gleichwohl soll zunächst eine kurze Rückschau auf die Situation(en) und darauf aufbauend die Argumentation(en) im bzw. zum 1Thess erfolgen, bevor auf dieser Grundlage als letzter Schritt die Rückfrage nach dem rhetorischen Charakter der paulinischen Argumentation im 1Thess beantwortet werden soll.

11.1 Die Situation(en) in Thessaloniki

Für die Zusammenfassung der Situation(en) kann – soweit sich diese zusammenfassen lassen – auf das Schlusskapitel des ersten Teils dieser Studie verwiesen werden,¹ weshalb der Rückblick an dieser Stelle kurz gehalten werden kann: Als geeigneter Zugriffspunkt auf die bzw. Schlüssel zu den im 1Thess thematisierten Situationen erwies sich darin die – gewissermaßen vom Brief selbst nahegelegte – Bedrängnis (θλιψις), die sich in verschiedener Hinsicht inhaltlich füllen lässt und so neben unterschiedlich gelagerten Einblicken auch einen Gesamteindruck zur Situation der jungen Gemeinde der Christusgläubigen in Thessaloniki bietet. Diese Gesamtsituation ist maßgeblich davon

¹ Siehe Kapitel 8 auf Seite 283.

geprägt, dass die Christusgläubigen mit ihrer Konversion zum Glauben an Jesus Christus im Hinblick auf ihre monotheistische Glaubensüberzeugung, auf ihre unmittelbare Erwartung der Parusie ihres Kyrios sowie ihre damit einhergehende ethische Lebensführung in Agape und Heiligung eine für sich genommen schon umfassende Lebenswende vollzogen haben. Prägend hinzu kommt, dass diese Konversion in einer personell schwierigen Konstellation vollzogen wurde, da den Christusgläubigen aus ihrem städtischen Umfeld als Reaktion auf ihre Lebenswende Unverständnis, Spott und andere Formen von Anfeindung entgegengebracht wurden. Als schließlich noch die Missionare die Stadt verlassen mussten, war die missliche, bedrängte Lage der Gemeinde vollständig ausgeprägt: Sozial isoliert und ohne Unterstützung der Gemeindeglieder bzw. -leiter war die Gemeinde mit der angenommenen Botschaft, die ihnen doch Rettung versprach, auf sich allein gestellt, verunsichert und plötzlich wie verloren in ihrer eigenen Stadt. Diese an sich schon ernüchternde Realität als Folge der Konversion stellte die Gemeinde zusätzlich vor die kognitive Herausforderung, die positiv-rettende Botschaft mit ihrer negativ-bedrängenden Gegenwart – als realen Effekt dieser Botschaft – in Einklang zu bringen.

In Anbetracht der Einzelthemen, die in diesem Gesamtüberblick angerissen wurden, und v. a. in Anbetracht dessen, dass die Bedrängnis für die einzelnen Christusgläubigen je nach dem individuellen privaten Umfeld ganz unterschiedlich aussehen konnte bzw. verschieden stark bedrängend ausgesehen haben mag, ist zugleich (noch einmal) darauf zu verweisen, dass ein situatives Gesamtfazit den pluralen Situationen nicht gänzlich gerecht werden kann.

11.2 Die paulinische Argumentation im 1Thess

Auch wenn sich die Situation der Gemeinde bis zu einem gewissen Grad unter der Überschrift Bedrängnis zusammenfassen lässt, zeigt die Vielzahl der für die Gemeinde problematischen Themen, dass Paulus beim Verfassen des 1Thess vor einer mehrdimensionalen Herausforderung steht: Er muss trotz Abwesenheit seine Glaubwürdigkeit bzw. die seines Teams unter Beweis stellen, weil sonst mit seiner Person auch sein Evangelium unglaubwürdig würde. Er muss die junge Gemeinde angesichts ihrer sozialen Desintegration stärken, der sie besonders in Form von Spott spürbar ausgesetzt ist. Er muss die Verunsicherung angesichts der Todesfälle in der Gemeinde ausräumen und die eschatologische Hoffnung wach und groß halten. Und er muss sicher-

stellen, dass die Gemeinde in ethischer Hinsicht ein dieser eschatologischen Ausrichtung gemäÙes Leben führt bzw. beibehält.

Der Gesamtblick auf die paulinische Argumentation im 1Thess zeigt dieser Verschiedenartigkeit der Problemsituationen entsprechend unterschiedliche rhetorische Strategien, die sich gleichfalls nur bis zu einem gewissen Grad als große Argumentationslinien zusammenfassen lassen.

11.2.1 Rhetorische (Einzel-)Aspekte

Freude, $\chi\alpha\rho\acute{\alpha}$, wird im 1Thess zweimal der Bedrängnis direkt an die Seite gestellt (1Thess 1,6; 3,7.9). Die kognitive Dissonanz zwischen Realität und Anspruch, zwischen Bedrängnisgegenwart und Rettungserwartung kommt hierin sprachlich vielleicht so prägnant und deutlich wie sonst nirgendwo im 1Thess zum Ausdruck. Ein Oxymoron² liegt aber nur auf der Textoberfläche vor, denn insofern, als hinter aller Freude Gott bzw. sein Heiliger Geist als Subjekt steht und die Freude bewirkt, und insofern, als diese Wirksamkeit von äußeren Bedrängnissen nicht eingeschränkt wird bzw. Bedrängnisse sogar innerhalb des göttlichen Wirkens mitbedacht sind (3,3),³ gibt es zwischen Freude und Bedrängnis keinen substantiellen Gegensatz.⁴ Als zwischen Gemeinde und Missionaren geteilte Freude wirkt diese verbindend; als Freude der Missionare anlässlich der Beständigkeit der Gemeinde wird sie zu deren lobender Würdigung.⁵

Bei der Widerlegung der Fehlinterpretation missionarischen Wirkens, also des Vorwurfs der Unlauterkeit nach dem Muster (pseudo-)philosophischer Scharlatane, zeigt Paulus die Bereitschaft und Fähigkeit zur *Adaption*. Er lässt sich auf den Diskussionskontext Philosophie ein und arbeitet darin gekonnt mit den einschlägigen Motiven bzw. Tugenden und Untugenden, um der Gemeinde gegenüber seine Redlichkeit in ebender sprachlich-argumentativen Gestalt zu beweisen, in der erwartbar die Vorwürfe gegen ihn bzw. sein Missionsteam vorgebracht wurden. Zugleich versteht es Paulus, über diesen vorgegebenen Argumentationsraum hinaus eigene Akzente zu setzen und sich nicht nur wie ein guter Philosoph, sondern eben wie ein gottgesandter Apostel darzustellen.⁶ Dabei nimmt Paulus auffällig intensiv auf das zwischen ihm selbst und der Gemeinde geteilte *Wissen* Bezug, um seine Aussage den Thessalonichern

² Vgl. Wuellner, *Argumentative Structure*, 118.126.130.

³ Siehe dazu Abschnitt 3.3.2.3 auf Seite 131.

⁴ Obwohl erst einige Jahre nach dem 1Thess verfasst, so kann für die Plausibilität dieses Aspekts auf den Brief an die Philipper verwiesen werden.

⁵ Näherhin zur Freude siehe Abschnitt 3.3.2.2 auf Seite 128.

⁶ Siehe zur *Adaption* und *Variation* philosophischer Motive Abschnitt 4.2.2 auf Seite 182.

als aus deren eigener Erinnerung kommend zu präsentieren und damit so glaubhaft wie nur möglich zu machen.⁷

An anderer Stelle, im Kontext des Konflikts der Missionare mit städtischen Juden in Thessaloniki, die zur Flucht jener führte, zeigt sich Paulus als eher verschwiegen. Zu einem gewissen Grad erklärt sich das aus der Bekanntheit des Konflikts und seiner Folgen innerhalb der Gemeinde, sodass hier schlicht keine Notwendigkeit des (nochmaligen) Erzählens besteht. Darüber hinaus ist das *Schweigen* aber auch als rhetorisch anzusehen, insofern darin ein Gemeinschaftsraum eröffnet wird, der nicht nur Platz für die Leiden der Missionare, sondern auch die der Gemeinde bietet.⁸

So zurückhaltend Paulus hinsichtlich des eigenen Leidens formuliert, so explizit wird er im Rahmen des gleichen Konflikts nach außen hin, indem er scharfe *Polemik* gegen Juden, mittelbar auch gegen die der Gemeinde feindlich gegenüberstehenden Landsleute der thessalonischen Christusgläubigen, vorbringt.⁹ Die Gemeinde wird so, mittels Abgrenzung nach außen, nach innen hin zu stärken versucht. Auf Stärkung nach innen zielt auch die Dimension der Polemik, die durch die Zuweisung der »Feinde« unter das kommende Zorngericht kontrastiv die Rettung der Christusgläubigen betont, da diese das Zorngericht nicht fürchten müssen.¹⁰

Mit dem Mittel der *Abgrenzung* und Kontrastierung arbeitet Paulus umfassend auch in seinen eschatologischen Ausführungen (5,1–11). Dort findet sich ein ausgeprägtes, in *Dualismen* ausgedrücktes Sphärendenken: Nacht und Tag, Finsternis und Licht, schlafen¹¹ und wachen, trunken und nüchtern sein, schließlich Gericht und Rettung – die Unheilssphäre der Außenstehenden und der Heilsstatus der Gemeinde werden (bis V. 9) konsequent antithetisch entfaltet. Auch die *Waffenmetaphorik* suggeriert Abgrenzung, sogar Kampf. Diese Art der Rhetorik zielt auf eine klare Verortung der Gemeinde auf Seiten der Heilssphäre, die im Zuspruch auch Verpflichtung zu einem entsprechen-

⁷ Siehe Abschnitt 4.2.1 auf Seite 178.

⁸ Siehe Abschnitt 5.3.1 auf Seite 210.

⁹ An anderer Stelle im Brief verzichtet Paulus dagegen auf Polemik (z. B. in 1Thess 2,1–12). Er setzt dieses Mittel mit Vorsicht ein und wohl bewusst so, dass es auf der Textoberfläche als nur gegen Juden gerichtet erscheint und nicht gegen die pagane Stadtbevölkerung – zum Schutz der Gemeinde, falls der Brief außerhalb der Gemeinde gelesen würde.

¹⁰ Zur Polemik siehe Abschnitt 5.3.2 auf Seite 212.

¹¹ Das negativ bzw. vom Unheil her konnotierte Schlafen bezieht sich dabei lediglich auf die Vorkommen in 1Thess 5,6f. Dasjenige Vorkommen in 5,10 wie auch die Behandlung der Entschlafenen in 4,13–18 fällt dagegen nicht unter die abgrenzend dualistische Argumentationsweise, sondern hat unter dem Stichwort Schlaf gestorbene Gemeindeglieder im Blick.

den Verhalten ist bzw. die Gemeinde dazu anhält, ein von der Erwartung der Parusie her bestimmtes Leben zu führen.¹²

Die Verunsicherung, die in der Gemeinde infolge der Todesfälle unter Christusgläubigen aufkam, bearbeitet Paulus mit einer Rhetorik der *Klarheit*. In erster Linie klärt Paulus inhaltlich, was bei der Parusie geschehen wird und warum bzw. dass auch die toten Christen dabei nicht verloren gehen. Dabei gibt Paulus zugleich klar zu erkennen, dass er das Problem verstanden hat und den für die trauernde und verunsicherte Gemeinde notwendigen Trost bieten kann,¹³ und er bedient sich zur Herstellung der Klarheit formallogischer und poetischer Mittel.¹⁴

Diese Auflistung argumentationsstrategischer Gestaltungsmittel erhebt zwar keinen Anspruch auf Vollständigkeit,¹⁵ vermag aber einen Eindruck vom Spektrum der paulinischen Möglichkeiten zu geben. Was diese – sehr verschiedenen – Argumentationsmittel verbindet, ist, dass sie jeweils auf die Gemeinde zugeschnitten sind und – auf je unterschiedliche Weise – deren Stärkung auf dem eingeschlagenen Weg als ἐκκλησία Θεσσαλονικέων dienen.

11.2.2 Größere Argumentationslinien

Mit den Motiven Gemeinschaft und Lob lassen sich über die mehr punktuell angewendeten Strategien hinaus auch im 1Thess häufig wiederkehrende Argumentationsmuster identifizieren, deren Wichtigkeit sich mit Blick auf die Gemeindesituation mühelos erschließt. Der zahlenmäßig überschaubaren Schar Christusgläubiger, für die die Annahme des Christusblaubens eine soziale Desintegration und viele negative Reaktionen mit sich bringt, spricht Paulus mit großer Beharrlichkeit zu, dass sie in der Gemeinde ein neues, vollwertiges soziales Bezugssystem von familiärer Qualität hat. Ebenso betont Paulus lobend den positiven Lebenswandel der Gemeinde.

Die Argumentationslinie *Gemeinschaft* wird im 1Thess in verschiedene Richtungen entfaltet und gleicht darin mehr einem Argumentationsnetz als einer einheitlichen Linie. Auf personeller Ebene erstreckt sich die Gemeinschaft von der ἐκκλησία Θεσσαλονικέων ausgehend auf weitere, lokal umliegende Gemeinden bis an »jeden Ort« (1,8) und ganz spezifisch bis nach Judäa als

¹² Siehe zur dualistisch-abgrenzenden Argumentation in 1Thess 5,1–11 insgesamt Abschnitt 7.2 auf Seite 268.

¹³ Siehe zu den verschiedenen Dimensionen Klarheit herstellender Argumentation angesichts des Problems der Entschlafenen Abschnitt 6.4.1 auf Seite 243.

¹⁴ Siehe dazu Abschnitt 6.4.3 auf Seite 253.

¹⁵ So lassen sich z. B. die Erwählungsaussagen im 1Thess auch in argumentationsstrategischer Hinsicht auswerten; vgl. dazu Weippert, Erwählung, Kap. 7.1.6 (erscheint demnächst).

dem ideellen Ursprungsort des Christusglaubens. Auch die Gemeinschaft mit den Missionaren wird als für die Gemeinde essentielle Beziehung im Brief umfassend bearbeitet und natürlich ist wesentlich auch die Gemeinschaft mit dem Kyrios Jesus selbst betont. Auf inhaltlicher Ebene bedient sich Paulus häufig der Familie als Bildspenderin, um die gegenseitige geschwisterliche Verbundenheit innerhalb der Gemeinde sowie die von den Missionaren ausgehende elterliche Zuneigung und Sorge für die Gemeinde auszudrücken. Als gemeinschaftsstiftend wird auch das exklusive Wissen in der bzw. für die Gemeinde mehrmals in die Argumentation eingebunden. Mit dem Stichwort Exklusivität ist schließlich die Brücke zu einer die Gemeinde als Gemeinschaft profilierenden Abgrenzungsstrategie geschlagen,¹⁶ die sich z. B. in exklusivem Wissen, in exklusivem Trost und in einer exklusiven Hoffnung auf die eschatologische Rettung im Brief greifen lässt. Abgrenzung bildet dabei eine Kontrastfolie im Dienste bzw. im Zusammenhang der Gemeinschaftsrhetorik, um den inneren Zusammenhalt der Gemeinde auch auf diese Weise zu stärken.¹⁷

Bestärkend soll auch das paulinische *Lob* für die Gemeinde sein, und zwar wiederum in mehrfacher Hinsicht: bestärkend im Sinne einer anerkennenden Würdigung von Glaube, Liebe und Hoffnung als das christliche Leben der Gemeinde bestimmende Kennzeichen, bestärkend im Sinne einer anregenden Motivierung zur Fortsetzung und Intensivierung ebendieser christlichen Lebensweise und bestärkend im Sinne einer ermahnenen Richtigstellung dessen, worin seitens der Gemeinde noch Defizite bestehen. Das Lob eröffnet Paulus die (willkommene, weil notwendige) Möglichkeit, diese – für sich genommen einigermaßen unterschiedlichen – Ziele so zusammenzuführen, dass der positive Zuspruch der Gemeinde klar im Vordergrund steht, ohne dabei auf die nötige Kritik verzichten zu müssen. Anhand des vermehrt genutzten Motivs des Überfließens lässt sich diese Zweiseitigkeit aus Anerkennung und Anspruch besonders komprimiert ausdrücken bzw. zeigen.¹⁸

Keine einheitliche, groß angelegte Argumentationslinie, aber ein im Rahmen von Situation und Argumentation präsender Faktor und damit auch argumentativ relevantes Mittel sind die Bezüge zu *Gott* und dem *Kyrios Jesus Christus*. So wird der Bedrängnis schon ganz basal dadurch Wind aus den Segeln genommen, dass sie unter das Vorzeichen des Wirkens Gottes gestellt wird:

¹⁶ Die Qualifizierung von Abgrenzung als die Gemeinde profilierend ist hier entscheidend: Abgrenzung ist in der paulinischen Argumentation kein für sich stehendes Motiv, kein Selbstzweck und damit keine per se abwertende Aussage nach außen hin.

¹⁷ Siehe zur rhetorischen Linie Gemeinschaft insgesamt Kapitel 9 auf Seite 297.

¹⁸ Zur Strategie Lob siehe Kapitel 10 auf Seite 319.

Bedrängnis erscheint so gerade nicht als ein Übel, das nicht absehbar gewesen wäre und den Weg der Gemeinde gefährden könnte, sondern sie ist eine notwendige Begleiterscheinung, die bereits antizipiert wurde und daher weder Missionare noch Gemeinde unvorbereitet trifft (1Thess 3,4). Denn insofern die Gemeinde dazu bestimmt ist, auch in Bedrängnissen nicht zu »schwanken« (3,3), umfasst der Plan Gottes für seine Gemeinde auch deren Bedrängnis. Außerdem wirkt Gott (durch sein πνεῦμα, 1,6, durch den λόγος, 2,13) weiter, indem er z. B. Bedrängnis in Freude wandelt bzw. Freude in Bedrängnis ermöglicht.¹⁹ Sodann geschieht das Handeln der Missionare aus einer diese bleibend qualifizierenden Verbundenheit mit Gott, sodass dieser auch durch die Missionare an der Gemeinde wirkt (und das Gemeinschaftsnetz der Gemeinde gewissermaßen auch um diese Komponente erweitert wird).²⁰ Gott ist auch derjenige, dessen Setzung der Gemeinde die Erlangung ihrer Rettung ermöglicht bzw. diese gewährleistet (5,9). Das göttliche Mittel zur Rettung ist dabei der Kyrios, durch dessen Sterben, Auferstehung und Wiederkommen vom Himmel der Heilsweg der Gemeinde – ob entschlafen oder lebendig – vorgezeichnet ist. Jesus erscheint darin in dreifacher Funktion als Mensch, Gesalbter Gottes und erhöhter Kyrios; aktives Subjekt und Autorität des eschatologischen Rettungsgeschehens bleibt aber Gott selbst.²¹ Schließlich ist Gott als Adressat des paulinischen Dankgebets (1,2; 2,13) auch im Lob umfassend präsent.

Voll des Lobes für eine Gemeinde in großer, tragfähiger Gemeinschaft und in Ausrichtung auf Gott – anhand dieser rhetorischen Linien versucht Paulus die Gemeinde im 1Thess durch ihre schwierigen Startbedingungen hindurch zu weiterer und größerer Standhaftigkeit in tätigem Glauben, in bemühter, gegenseitiger Agape, in geduldiger, fester Hoffnung und in Ausrichtung auf die Parusie zu führen.

11.3 Der 1Thess als rhetorisches Dokument

Sowohl die umfassender angelegten als auch die eher singulären argumentationsstrategischen Gestaltungsmerkmale lassen den Bezug zu dieser von Startschwierigkeiten gekennzeichneten Situation erkennen, in der sich die junge Gemeinde in einem mitunter abweisend-spottenden bzw. konflikthafte Kontext behaupten muss. Folgerichtig ist die paulinische Argumentation

¹⁹ Siehe Abschnitt 3.3.2.3 auf Seite 131.

²⁰ Siehe Abschnitt 4.2.2.2 auf Seite 185.

²¹ Siehe Abschnitt 7.2.3 auf Seite 277 und Abschnitt 6.4.2 auf Seite 250.

konsequent nach innen gerichtet: Nicht Belehrung und Korrektur der Spötter, nicht weitere Mission in der Stadt, sondern Stärkung der bestehenden Gemeinde zum Weitergehen auf dem eingeschlagenen (Glaubens-)Weg ist das anvisierte Ziel. Die Berücksichtigung dieser Rahmenbedingungen in Kombination mit der vielfältigen, aber immer situationsgebundenen Argumentation verleiht dem 1Thess sein eigenes und singuläres rhetorisches Profil.

Lässt sich das bzw. wie lässt sich das im Rahmen rhetorischer und epistolographischer Theorie einordnen? Auch hierzu soll ein thesenartiges Fazit gezogen werden:

- Die Analyse des 1Thess ergibt keine Zuordnung zu einer der drei klassischen Redegattungen. Schon deshalb, weil er keine Rede ist,²² sodann, weil der 1Thess seinen Platz weder vor Gericht noch bei einem Festakt noch bei einer politischen Beratung hat. Zwar lassen sich im Brief durchaus apologetische (2,1–12), belehrend-unterweisende (z. B. 4,13–18) und umfassend auch lobende Züge identifizieren, woraus allein sich aber weder ein bestimmter Kontext und noch viel weniger eine Gattungszuordnung ergibt.²³ Mit dem Stichwort (einer durch Dissonanz potenzierten) Bedrängnis lässt sich zwar die Briefsituation umreißen und mit dem Stichwort Gemeindestärkung die übergeordnete argumentative Zielrichtung des 1Thess benennen, aber auch davon lässt sich kein Gattungsbegriff ableiten – weder hinsichtlich dieser Gesamtsituation und -argumentation noch hinsichtlich all deren Facetten. Situation und Argumentation des 1Thess sind zu differenziert und in dieser Differenzierung zu singulär, um in ein Gattungsschema zu passen bzw. in einem solchen aufzugehen.
- Folglich führt die Analyse des 1Thess auch zu keiner Zuweisung einer bestimmten Briefgattung bzw. eines bestimmten Briefftyps. Es mögen sich beispielsweise freundschaftliche, tröstende oder ermahrende Briefelemente im 1Thess identifizieren lassen, aber dadurch wird der Brief insgesamt zu keinem Freundschafts-, Trost- oder Ermahnungsbrief, mit dem das Schreiben hinreichend genau bestimmt bzw. in seiner Eigenheit

²² Was keine Absage an die Berücksichtigung rhetorischer Gestaltungselemente zur Beschreibung auch anderer Formen bewusst gestalteter mündlicher wie schriftlicher Äußerungsakte darstellen soll. Hier ist Rhetorik grundsätzlich universell »einsetzbar« (vgl. Abschnitt 1.3.1 auf Seite 26). Spezifische Redegattungen bleiben aber *Redegattungen*.

²³ Vgl. Classen, Rhetorik, 29 mit einer analog für den Gal formulierten Aussage.

gewürdigt wäre.²⁴ Denn die Zuweisung zu genau einem Briefftyp führt dazu, dass der 1Thess zu einem monothematischen Brief gemacht wird, was schlicht nicht zutrifft. Eine Einordnung als Apostelbrief ist gleichfalls wenig hilfreich, da der Brief darin erstens ausschließlich durch seinen christlichen Verfasser charakterisiert wird – also ohne Gemeinde- bzw. Situationsbezug – und da dieser Gattungsbegriff zweitens zur Zeit des Briefes noch nicht in Anschlag zu bringen ist. Wenn der 1Thess nämlich der erste derartige Brief ist, dann ist er höchstens Teil der Textbasis für eine sich daraus entwickelnde Briefgattung; seine Einordnung in diese (noch nicht vorhandene) Gattung wäre aber anachronistisch, da es noch keine Paralleltexte gibt, die zusammen erst ein Gattungsformular zur Verfügung stellen könnten. Der Gattungsbegriff würde hier in gleicher Weise ad absurdum geführt, wie wenn als neue Gattung für den 1Thess z. B. definiert würde: ein christlicher Stärkungsbrief an eine neu gegründete Gemeinde in Bedrängnis in paganem Umfeld – zutreffend zwar, aber keine Gattung.

- Auch die Gliederung des 1Thess lässt sich nur unzureichend anhand des klassischen Aufbaus einer Rede bestimmen. Bei aller auch darin möglichen Variabilität zeigt sich das vielleicht am deutlichsten daran, dass Paulus im 1Thess durchgängig argumentiert – schon in Präskript und Proömium, wo Gemeinschaftsrhetorik und Lobstrategie bereits ihren Platz haben, sehr klar auch in 2,1–12 (als Teil einer vermeintlichen Narratio) im Erweis der Redlichkeit des Missionsteams –, eine dezidierte Beweisführung als Briefteil aber nicht auszumachen ist. So sicher sich im Brief narrative, adhortative und viele andere Charakteristika ausmachen lassen, so wenig ergeben diese aber eine Binnengliederung nach klassischem Muster. Für eine solche Binnengliederung können im Fall des 1Thess die epistolographischen Formelemente zur Eröffnung und zum Abschluss der brieflichen Kommunikation herangezogen werden, ferner ist eine gewisse Zäsur am Übergang vom dritten zum vierten Kapitel zu beobachten und es gibt bestimmte thematische Marker (am deutlichsten in 4,9; 4,13 und 5,1), die eine weitere Gliederung des Briefcorpus nach inhaltlichen Themen bzw. Fragestellungen ermöglichen. Das ergibt insgesamt aber wiederum keinen Redeaufbau, sondern das auch kompositorisch individuelle Gepräge des 1Thess.

²⁴ Vgl. (noch einmal) Classen, Rhetorik, 29 mit einer analog für den Gal formulierten Aussage.

- Was für den Brief insgesamt gilt, zeigt sich in nuce auch auf der Ebene seiner vermeintlichen (Rede-)Teile: Hoppe zeigt am Beispiel der Brieferoffnung, dass darin nach formalrhetorischen Kriterien kein Exordium einer Rede gegeben ist.²⁵ Für die weiteren Redeteile ließen sich ähnliche Unstimmigkeiten ausmachen.²⁶ Auch hier gilt, dass die singuläre Gestaltung des 1Thess weder als Gesamtkomposition noch auf Ebene seiner Binnenelemente mit einem formalen Muster hinreichend beschreibbar ist.
- Auch ohne Gattungszuweisung oder klassische Redegliederung ist der 1Thess aber nicht unrhetorisch im Sinne des rhetorischen Lehrgebäudes.²⁷ In 4,14f. vollführt Paulus zwecks Nachweis seiner Aussagen ein rhetorisches Schlussverfahren und setzt diese Aussagen anschließend mit poetischen Mitteln gut memorabel ins Bild (4,16f.).²⁸ An zahlreichen Stellen im Brief, gehäuft in 2,1–12, greift Paulus in einer Weise auf vorhandenes Wissen zurück, die erstaunlich genau den diesbezüglichen Überlegungen Quintilians entspricht.²⁹ Und auch bei der Gestaltung seines Lobes für die Thessalonicher agiert Paulus rhetorisch im Sinne einer zwar nicht gegenstandslosen, aber doch klar interessegeleiteten Betonung des Positiven.³⁰
- Allem voran aber entspricht die argumentative Gestaltung des 1Thess dem rhetorischen Grundsatz dessen, was Quintilian als *consilium* der jeweiligen Lage entsprechend bzw. als aus den jeweiligen Gegebenheiten gewonnene *utilitas* bezeichnet³¹ und was in anderen Worten als

²⁵ Vgl. Hoppe, 1Thess und antike Rhetorik, 234f., der dazu v. a. die Trias aus Glaube, Liebe und Hoffnung auswertet, die – unpassend für ein Exordium – in 1Thess 1,3 selbst und nicht erst später im Briefverlauf ihre maximale Entfaltung erfahre. Unbenommen ist dabei, dass der Briefabschnitt 1,1–10 zahlreiche Themen bzw. inhaltliche Hauptlinien des 1Thess bereits enthält, mitunter vorbereitet und so durchaus Einleitungscharakter hat. Dieser Charakter in der spezifischen Form des 1Thess wird durch die rein formale Etikettierung als Exordium aber eher unkenntlich als deutlich gemacht.

²⁶ Hoppe, 1Thess und antike Rhetorik, 235 geht nach dem Exordium selbst noch kurz und beispielhaft auf die Narratio ein.

²⁷ Das erschließt sich schon bei einem ganz und gar oberflächlichen Blick auf den schiereren Umfang der aristotelischen τέχνη ῥητορικῆ, der *Rhetorica ad Herennium* und ganz besonders der quintilianschen *Institutio oratoria*: Würde sich Rhetorik formal in Gattungen und Gliederungen erschöpfen, wären dafür kaum große Lehrwerke notwendig.

²⁸ Siehe Abschnitt 6.4.3 auf Seite 253.

²⁹ Siehe Abschnitt 4.2.1 auf Seite 178.

³⁰ Siehe Abschnitt 10.4 auf Seite 331.

³¹ Vgl. Quintilian, Inst 2,13,2.6f.15; 4,1,44. Für ein ausführliches Zitat und Näheres dazu siehe in der Einleitung Abschnitt 1.3.1 auf Seite 26.

Kontextsensibilität oder auch Situationsgebundenheit bezeichnet werden kann. Hier ist *expressis verbis* greifbar, dass rhetorisches Schaffen bzw. Können kein schematisches Abarbeiten einer bestimmten Folge formal wie inhaltlich fest definierter Elemente ist, sondern zuvorderst eben situationsgebunden und kontextsensibel. Und gemessen an diesem Kernkennzeichen guter Rhetorik ist der 1Thess im wahrsten und besten Sinne rhetorisch.

Für die Durchführung einer rhetorischen Analyse (nicht nur zum 1Thess oder generell zu paulinischen Briefen) lassen sich daraus Rückschlüsse ziehen bzw. Anforderungen formulieren:

- Antike Rhetoriktheorie ist für die Durchführung rhetorischer Analysen zweifellos ein wichtiges, vielleicht essentielles, Hilfsmittel: Anhand unzähliger in den großen rhetorischen Lehrwerken zitierter Praxisbeispiele und Gestaltungsmittel gibt die Rhetoriktheorie nicht nur für die Produktion, sondern auch für die Analyse wertvolle Werkzeuge an die Hand. Diese Werkzeuge sind als eher kleinräumig und punktuell anwendbar zu verstehen.³² Hilfreich für rhetorische Analysen ist sodann das übergeordnete Moment des Überzeugens. Es stellt gewissermaßen eine finale Bewertungskategorie für jede Analyse dar, indem es die Frage aufwirft, ob die Rhetorik – soweit (noch) feststellbar – als überzeugend und in diesem Sinne als gelungen angesehen werden kann.
- Hinsichtlich der rhetorischen Analyse muss allerdings die schon angeklungene Perspektive der Rhetoriktheorie bedacht werden: Das rhetorische Lehrgebäude ist auf Produktion ausgerichtet, nicht auf Analyse.³³ Das steht seiner grundsätzlichen Nützlichkeit nicht im Wege, schiebt allerdings einer rein schematisch-formalen Anwendung der Theorie bei der Analyse einen Riegel vor: Denn rhetorische Produktion wie in den theoretischen Werken entworfen zielt gerade nicht auf Formalismus, sondern auf Kreativität und selbstständige Variation im Dienste einer je situativ vorzunehmenden Erwägung, was sich im gegebenen Kontext als nützlich, d. h. überzeugend, erweisen wird.³⁴ Und als in realer Kommunikation überzeugend – zumindest das wird auch in dieser

³² Darin ähneln sie gewissermaßen dem gleichfalls kleinräumigen, d. h. auf einzelne (Teil-) Sätze ausgelegten, Anwendungsrahmen der Sprechakttheorie.

³³ Siehe Abschnitt 1.3.1 auf Seite 26.

³⁴ Vgl. noch einmal Quintilian, Inst 2,13 sowie Classen, Rhetorik, 31: »Wer Paulus' Briefe – oder auch andere Teile der Bibel – mit Hilfe der Kategorien der antiken Rhetorik und der antiken Epistolographie zu verstehen und zu interpretieren sucht, wird sich zunächst mit Gewinn deutlich machen, wie pagane Autoren die Regeln der Theorie beim Abfassen

Pauschalität festgehalten werden dürfen – wird kaum eine bestimmte Gliederung oder Textsorte wahrgenommen werden. Im Gegenteil: Potentiell überzeugend wird es da, wo formale Schemata und gestalterische Vorüberlegungen im Dienste des Überzeugens gerade nicht sichtbar werden.³⁵ In dieser Erkenntnis, dass die formalisierte Theorie gerade nicht nach formalistischer, sondern situativ-variabler Umsetzung verlangt, liegt nicht nur der Hauptnutzen der Rhetoriktheorie für die rhetorische Analyse, sondern gewissermaßen sogar ihre Prämisse.

- Insofern lässt sich auf der einen Seite festhalten, dass die antike Rhetoriktheorie den situationsgebundenen Ansatz für eine rhetorische Analyse deckt, da genau darin die Chance besteht, Variation, Kreativität und kontextspezifische Eigenheiten der argumentativen Gestaltung zeigen zu können, ...
- ... während das auf der anderen Seite bedeutet, dass eine rein formalistische Analyse gemessen an der Rhetoriktheorie ihren Zweck verfehlt: Gattungen und Gliederung allein bleiben oberflächlich,³⁶ Situatives kommt gerade nicht zur Geltung, der *Dissimulatio*-Aspekt bleibt unberücksichtigt. Eine erschöpfende rhetorische Analyse kann daher nicht in Bestimmung von *Genera* und *Partes oratoris* aufgehen. Zu viele Facetten bleiben so auf der Strecke; zu viele Details zur Situation, zu viele Nuancen der Argumentation unberücksichtigt. Natürlich kann die Berücksichtigung bzw. Bestimmung von Gattungen und Gliederungen im Rahmen einer (auch rhetorischen) Analyse aufschlussreich sein. Nur hat eine solche Bestimmung als für sich stehender Zielpunkt der Analyse wenig Aussagekraft, wenn bzw. weil der individuelle Kontext des Gesagten darin keinen Platz findet. Insofern ist es alles andere als ein Manko oder eine Leerstelle, wenn am Ende einer rhetorischen Analyse keine Gattung oder Gliederung steht. Womit eine rhetorische Analyse

von Reden oder Briefen oder anderen Gattungen handhaben (nämlich mit um so größerer Selbstständigkeit, je begabter und erfahrener sie sind)«.

³⁵ Vgl. Classen, *Rhetorik*, 31 sowie besonders Schmeller, *Dissimulatio* (2023), 13–24.

³⁶ Dass die rhetorischen Lehrwerke hinsichtlich ihrer Gliederung bzw. Systematisierung – unterhalb der Ebene der *Officia oratoris* – stark an den *Genera* und *Partes oratoris* angelehnt sind, ist nicht damit zu verwechseln, dass darin der singuläre oder auch nur zentrale Inhalt rhetorischen Könnens läge. Hier ist einmal mehr auf die Produktionsausrichtung der Lehrwerke zu verweisen: Deren Gliederung zielt auf ein vollständiges Erlernen der Rhetoriktheorie, die sich anhand der *Officia*, *Genera* und *Partes* sinnvoll einteilen und schrittweise erlernen lässt. Damit ist aber hinsichtlich der Wichtigkeit dieser Kategorien bei der Analyse nichts ausgesagt.

allerdings steht und fällt, ist, dass eine wirksame, d. h. potentiell überzeugende, Argumentation gezeigt werden kann – und das kann nur im Hinblick auf konkrete Adressaten in einer spezifischen Situation gelingen. Mit anderen Worten: Eine noch so gut begründete Gattungsordnung und Gliederung ist für sich genommen noch keine rhetorische Analyse, die dem Anspruch der antiken Rhetoriktheorie an gelungene Rhetorik entsprechen würde, da gelungene Rhetorik sich anhand eines derart formalistischen Rhetorikverständnisses überhaupt nicht erschließen kann. Daher gilt für eine rhetorische Analyse (im Einklang mit den Erkenntnissen aus der antiken Rhetoriktheorie) der Grundsatz: Es ist jeweils am konkreten Text und seiner Situation anzusetzen – nicht am System.

Diesem Grundsatz gemäß war der Ansatzpunkt der hier vorgelegten Studie der 1Thess bzw. die Situation, in der und in die hinein er verfasst wurde. Auf dieser Grundlage wurde seine argumentationsstrategische Gestaltung untersucht – mit punktuellen Konvergenzen zur Rhetoriktheorie, aber ohne die Notwendigkeit oder Intention, solche ausmachen zu können, da überhaupt nicht erwartbar ist, dass alle situationsbedingten Argumentationsspezifika des 1Thess in der Rhetoriktheorie reflektiert sind. Ganz bewusst wurde daher auch auf eine (wie auch immer geartete) formalrhetorische Gattungsordnung oder Gliederung verzichtet. Wie jeder andere (nicht nur Paulus-)Brief auch, ist der 1Thess – gerade in rhetorischer Hinsicht – so viel mehr als eine Kategorie oder Gattung. Er ist ein vielschichtiges Kommunikationsdokument aus dem Leben einer jungen Gemeinde, dessen rhetorische Tiefendimension sich nur dann erschließt, wenn sie beim konkreten Brief bzw. Fall ansetzt und so gut wie möglich alle Informationen, Konstellationen und Probleme berücksichtigt, die sich aus diesem situativen Umfeld gewinnen lassen. Eine solche, situationsgebundene rhetorische Analyse hat die vorliegende Studie vorzunehmen versucht. Der 1Thess erweist sich demnach als ein durch und durch rhetorisch gestalteter Brief, sowohl in kompositorischer Hinsicht als auch – zuvorderst – in der Art und Weise, wie darin den jeweiligen Situationen entsprechend passgenau auf die Thessalonicher zugeschnitten argumentiert wird.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

Biblische Schriften werden nach den Loccumer Richtlinien abgekürzt.¹ Abkürzungen für Werktitel antiker Quellen (Autorennamen sind stets ausgeschreiben) richten sich für den frühjüdischen Bereich nach den Richtlinien des CJHNT² für den paganen Bereich nach dem SBL Handbook of Style.³ Darin nicht enthalten, aber innerhalb dieser Studie verwendet sind darüber hinaus folgende Abkürzungen:

(Hermias,) Irris	= Gentilium Philosophorum Irrisio
(Iulius Victor,) Rhet	= Ars rhetorica
(Libanios,) Char	= Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες

Die verwendeten Abkürzungen für Lexika, Reihentitel und Zeitschriften etc. richten sich nach Schwertners Abkürzungsverzeichnis.⁴ Darin nicht enthalten, aber innerhalb dieser Studie verwendet sind darüber hinaus folgende Abkürzungen:

BSELK	= Die Bekenntnisschriften der Ev.-Luth. Kirche
HBRH	= Handbücher Rhetorik
ThKNT	= Theologischer Kommentar zum Neuen Testament

¹ Zu finden z. B. im IATG³, XXIX.

² Matthias Konradt/Esther Schläpfer (Hrsg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaico-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.–20. Mai 2012, Heidelberg (WUNT 322), Tübingen 2014, XI–XIX.

³ Billie J. Collins/Bob Buller/John F. Kutsko (Hrsg.), The SBL Handbook of Style. For Biblical Studies and Related Disciplines, Atlanta ²2014.

⁴ Siegfried M. Schwertner, IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin und Boston ³2014.

Quellen

Biblische Schriften

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. v. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph, Adrian Schenker u. a., Stuttgart ⁵1997.

Novum Testamentum Graece. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle, hrsg. v. Kurt Aland u. a., Stuttgart ²⁸2012.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno, hrsg. v. Alfred Rahlfs und Robert Hanhart, Stuttgart 2006.

Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hrsg. v. Wolfgang Kraus und Martin Karrer, Stuttgart ²2010.

Außerkanonisch-jüdische Quellen

Berger, Klaus, Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3), Gütersloh 1981.

Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer, übers., erläut. und mit einer Einl. vers. v. Heinrich Clementz, Wiesbaden 1979.

Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung, hrsg. v. Leopold Cohn u. a., 7 Bde., Breslau und Berlin 1909–1964.

Flavii Iosephi Opera, hrsg. v. Benedikt Niese, 7 Bde., Berlin 1885–1895.

Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, hrsg. v. Leopold Cohn, Paul Wendland und Siegfried Reiter, 7 Bde., Berlin 1896–1930.

Schwemer, Anna Maria, Vitae Prophetarum (JSHRZ I/7), Gütersloh 1997.

Außerkanonisch-christliche Quellen

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hrsg. v. Irene Dingel, Göttingen und Bristol 2014.

Diels, Hermann (Hrsg.), Doxographi Graeci, Berlin ³1958.

Hermias' Des Philosophen Verspottung der nichtchristlichen Philosophen, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten. Aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt, übers. v. Jakob Leitl, eingel. v. Andreas Di Pauli, Bd. 2 (BKV 1/14), Kempten und München 1913, S. 111–122.

Pagane Quellen

- Anaximenes *Ars rhetorica quae vulgo fertur Aristotelis ad Alexandrum*, hrsg. v. Manfred Fuhrmann (BSGRT), München und Leipzig ²2000.
- Aristoteles. *Poetik*. Griechisch/Deutsch, hrsg. und übers. v. Manfred Fuhrmann (Reclams Universal-Bibliothek 7828), Ditzingen 2018.
- Aristoteles. *Rhetorik*. Griechisch/Deutsch, hrsg. und übers. v. Gernot Krapinger (Reclams Universal-Bibliothek 19397), Ditzingen 2018.
- Aristotelis *Ars rhetorica*, hrsg. v. William D. Ross (SCBO), Oxford 1959.
- Aristotelis *Opera*, hrsg. v. Immanuel Bekker und Olof Gigon, 5 Bde., Berlin und New York ²1960–1987.
- C. Iulii Victoris *Ars rhetorica*, hrsg. v. Remo Giomini und Maria S. Celentano (BSGRT), Leipzig 1980.
- C. Suetonius Tranquillus. *Die Kaiserviten / De vita Caesarum. Berühmte Männer / De viris illustribus*. Lateinisch-deutsch, hrsg. und übers. v. Hans Martinet (Sammlung Tusculum), Berlin ⁴2014.
- Demetrii et Libanii qui feruntur ΤΥΠΟΙ ΕΠΙΣΤΟΛΙΚΟΙ et ΕΠΙΣΤΟΛΙΜΑΙΟΙ ΧΑΡΑΚΤΗΡΕΣ, hrsg. v. Valentin Weichert (BSGRT), Leipzig 1910.
- Demetrii Phalerei qui dicitur *De elocutione libellus*, hrsg. v. Ludwig Radermacher (BSGRT), Leipzig 1901.
- Die Hauptwerke des Lukian. Griechisch und deutsch, hrsg. und übers. v. Karl Mras (Sammlung Tusculum), München ²1980.
- Dio Chrysostom. *Discourses. With an English Translation*, 5 Bde. (LCL), Cambridge und London 1932–1951.
- Diodorus of Sicily. *The Library of History. With an English Translation*, 12 Bde. (LCL), Cambridge und London 1933–1967.
- Dion Chrysostomos. *Sämtliche Reden*, übers., erläut. und mit einer Einl. vers. v. Winfried Elliger (BAW.GR), Zürich und Stuttgart 1967.
- Epiktet. *Anleitung zum glücklichen Leben. Encheiridion (Handbuch der Moral)*. Griechisch-deutsch, hrsg. und übers. v. Rainer Nickel (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2006.
- Epiktet. *Teles. Musonius. Ausgewählte Schriften*. Griechisch-Deutsch, hrsg. und übers. v. Rainer Nickel (Sammlung Tusculum), München und Zürich 1994.

- Epiktet. Vom Kynismus, hrsg., übers. und komm. v. Margarethe Billerbeck (PhAnt 34), Leiden 1978.
- Juvenal. Satiren/Saturae. Lateinisch-deutsch, hrsg., übers. und erläut. v. Sven Lorenz (Sammlung Tusculum), Berlin und Boston 2017.
- L. Annaeus Seneca. Epistulae Morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius. Lateinisch-deutsch, hrsg. und übers. v. Gerhard Fink, Bd. 1 (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2007.
- L. Annaeus Seneca. Epistulae Morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius. Lateinisch-deutsch, hrsg. und übers. v. Rainer Nickel, Bd. 2 (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2009.
- Lucian. With an English Translation, 8 Bde. (LCL), Cambridge und London 1913–1967.
- Lukian. Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen, hrsg., übers. und erläut. v. Peter Pilhofer u. a. (SAPERE 9), Darmstadt 2005.
- M. Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri duodecim, hrsg. v. Michael Winterbottom, 2 Bde. (SCBO), Oxford 1970.
- M. Tullius Cicero. Orator. Der Redner. Lateinisch/Deutsch, hrsg. und übers. v. Harald Merklin (Reclams Universal-Bibliothek 18273), Ditzingen 2004.
- Malherbe, Abraham J. (Hrsg.), Ancient Epistolary Theorists (SBSt 19), Atlanta 1988.
- Marcus Fabius Quintilianus. Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher, hrsg. und übers. v. Helmut Rahn, 2 Bde. (TzF 2+3), Darmstadt ³1995.
- Marcus Tullius Cicero. An seine Freunde. Lateinisch-deutsch, hrsg. und übers. v. Helmut Kasten (Sammlung Tusculum), Düsseldorf und Zürich ⁶2004.
- Marcus Tullius Cicero. Gespräche in Tusculum. Tusculanae Disputationes. Lateinisch-deutsch, hrsg., übers. und erläut. v. Olof Gigon (Sammlung Tusculum), Düsseldorf und Zürich ⁷1998.
- P. Cornelius Tacitus. Historien/Historiae. Lateinisch-deutsch, hrsg. und übers. v. Joseph Borst (Sammlung Tusculum), Mannheim ⁷2010.
- Platonis Opera, hrsg. v. John Burnet, 5 Bde. (SCBO), Oxford 1900–1907.
- Rhetorica ad Herennium. Lateinisch-deutsch, hrsg. und übers. v. Theodor Nüßlein (Sammlung Tusculum), Düsseldorf und Zürich ²1998.

Thukydides. Der peloponnesische Krieg. Griechisch-deutsch, übers. v. Michael Weißenberger, eingel. v. Antonios Rengakos (Sammlung Tusculum), Berlin und Boston 2017.

Thukydides. Geschichte des peloponnesischen Krieges, übers. und mit einer Einl. vers. v. Georg P. Landmann (BAW.GR), Zürich und Stuttgart 1960.

Über Trauer und den richtigen Umgang mit ihr. Lukian, *De luctu*, hrsg. v. Markus Hafner und Robert Porod, übers., erläut. und mit einer Einl. vers. v. Alexander Free u. a. (SAPERE 42), Tübingen 2022.

Literatur

Hilfsmittel

Aland, Kurt (Hrsg.), Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus receptus, 2 Bde. (ANTF 4), Berlin und New York 1978–1983.

Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hrsg. v. Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin und New York ⁶1988.

Blass, Friedrich und Albert Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen ¹⁸2001.

Bornemann, Eduard und Ernst Risch, Griechische Grammatik, Frankfurt am Main, Berlin und München ²1978.

Collins, Billie J., Bob Buller und John F. Kutsko (Hrsg.), The SBL Handbook of Style. For Biblical Studies and Related Disciplines, Atlanta ²2014.

Gemoll, Wilhelm und Karl Vretska, Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, hrsg. v. Therese Aigner u. a., München, Düsseldorf und Stuttgart ¹⁰2006.

Haubeck, Wilfrid und Heinrich von Siebenthal, Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament, Bd. 1: Matthäus bis Apostelgeschichte, Gießen 1997.

Konradt, Matthias und Esther Schläpfer (Hrsg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.–20. Mai 2012, Heidelberg (WUNT 322), Tübingen 2014.

- Liddell, Henry G. und Robert Scott (Hrsg.), *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement. Revised and Augmented Throughout by Henry S. Jones*, Oxford ⁹1996.
- Louw, Johannes P. und Eugene A. Nida (Hrsg.), *Greek-English Lexicon of the New Testament. Based on Semantic Domains*, 2 Bde., New York ²1989.
- Lust, Johan, Erik Eynikel und Katrin Hauspie (Hrsg.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart ³2015.
- Schwertner, Siegfried M., *IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, Berlin und Boston ³2014.
- Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*, hrsg. v. Maria Pantelia, URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/> (besucht am 12.05.2021).
- Von Siebenthal, Heinrich, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann / von Siebenthal*, Gießen und Basel 2011.

Kommentare zum 1Thess

- Best, Ernest, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians (BNTC)*, London 1972.
- Brookins, Timothy A., *First and Second Thessalonians (Paideia. Commentaries on the New Testament)*, Grand Rapids 2021.
- Bruce, Frederick F., *1 & 2 Thessalonians (WBC 45)*, Waco 1982.
- De Boor, Werner, *Die Briefe des Paulus an die Thessalonicher (WStB)*, Wuppertal ⁷1982.
- Dibelius, Martin, *An die Thessalonicher I*, in: *An die Thessalonicher I II. An die Philipper (HNT 11)*, Tübingen ³1937, S. 1–37.
- Fee, Gordon D., *The First and Second Letters to the Thessalonians (NICNT)*, Grand Rapids und Cambridge 2009.
- Frame, James E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians (ICC)*, 1912, Ndr. Edinburgh 1953.
- Furnish, Victor P., *1 Thessalonians, 2 Thessalonians (ANTC)*, Nashville 2007.
- Green, Gene L., *The Letters to the Thessalonians (PiNNTC)*, Grand Rapids, Cambridge und Leicester 2002.

- Hahn, Eberhard, Erster und zweiter Thessalonicherbrief (EdC.B 17), Neuhausen-Stuttgart 1993.
- Haufe, Günter, Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher (ThHK 12/I), Leipzig 1999.
- Holtz, Traugott, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK XIII), Neukirchen-Vluyn u. a. 1986.
- Hoppe, Rudolf, Der erste Thessalonikerbrief. Kommentar, Freiburg, Basel und Wien 2016.
- Johnson, Andy, 1 and 2 Thessalonians (The Two Horizons New Testament Commentary), Grand Rapids 2016.
- Knoch, Otto, 1. und 2. Thessalonicherbrief (SKK.NT 12), Stuttgart 1987.
- Laub, Franz, 1. und 2. Thessalonicherbriefe (NEB.NT 13), Würzburg 1985.
- Malherbe, Abraham J., The Letters to the Thessalonians. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 32B), New York u. a. 2000.
- Marxsen, Willi, Der erste Brief an die Thessalonicher (ZBK.NT 11,1), Zürich 1979.
- Mell, Ulrich, Das Evangelium in einem rhetorischen Brief. Ein Kommentar zum 1. Thessalonicherbrief (WMANT 166), Göttingen 2023.
- Morris, Leon, The First and Second Epistles to the Thessalonians. Revised Edition (NICNT), Grand Rapids und Cambridge 1991.
- Müller, Paul-Gerhard, Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher (RNT), Regensburg 2001.
- Reinmuth, Eckart, Der erste Brief an die Thessalonicher, in: Nikolaus Walter, Eckart Reinmuth und Peter Lampe, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8/2), Göttingen 1998, S. 103–156.
- Roose, Hanna, Der erste und zweite Thessalonicherbrief (Die Botschaft des Neuen Testaments), Neukirchen-Vluyn 2016.
- Schreiber, Stefan, Der erste Brief an die Thessalonicher (ÖTBK 13/1), Gütersloh 2014.
- Von Dobschütz, Ernst, Die Thessalonicher-Briefe. Mit einem Literaturverzeichnis von Otto Merk, hrsg. v. Ferdinand Hahn (KEK 10), 1909, Ndr. Göttingen 1974.
- Wanamaker, Charles A., The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text (NIGTC), Grand Rapids und Bletchley 1990.

Weima, Jeffrey A. D., 1–2 Thessalonians (BECNT), Grand Rapids 2014.

Williams, David J., 1 and 2 Thessalonians (NIBCNT 12), Peabody 1992.

Weitere Kommentare

Backhaus, Knut, Der Hebräerbrief (RNT), Regensburg 2009.

Betz, Hans D., Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia (Hermeneia), Philadelphia 1979.

Betz, Hans D., Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, übers. v. Sibylle Ann (Ein Hermeneia-Kommentar), München 1988.

Bruce, Frederick F., The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary (NICNT), ²1952, Ndr. London 1953.

Bruce, Frederick F., Commentary on the Book of the Acts. The English Text with Introduction, Exposition and Notes (NICNT), 1954, Ndr. Grand Rapids 1956.

Bruce, Frederick F., The Book of the Acts. Revised Edition (NICNT), Grand Rapids 1988.

Gräßer, Erich, An die Hebräer, Bd. 1: Hebr 1–6 (EKK XVII/1), Zürich, Braunschweig und Neukirchen-Vluyn 1990.

Haacker, Klaus, Die Apostelgeschichte (ThKNT 5), Stuttgart 2019.

Meiser, Martin, Der Brief des Paulus an die Galater (ThHK 9), Leipzig 2022.

Müller, Christoph Gregor, Der Erste Petrusbrief (EKK XXI), Ostfildern und Göttingen 2022.

Pesch, Rudolf, Die Apostelgeschichte, Bd. 1: Apg 1–12 (EKK V/1), Zürich u. a. 1986.

Pesch, Rudolf, Die Apostelgeschichte, Bd. 2: Apg 13–28 (EKK V/2), Zürich u. a. 1986.

Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther, Bd. 1: 1Kor 1,1–6,11 (EKK VII/1), Zürich, Braunschweig und Neukirchen-Vluyn 1991.

Von der Osten-Sacken, Peter, Der Brief an die Gemeinden in Galatien (ThKNT 9), Stuttgart 2019.

Wilk, Florian, Der erste Brief an die Korinther (NTD 7/1), Göttingen 2023.

Wolff, Christian, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 7), Leipzig²2000.

Zeller, Dieter, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010.

Weitere Literatur

Aasgaard, Reidar, »My Beloved Brothers and Sisters!« Christian Siblingship in Paul (JSNTS 265), London und New York 2004.

Alkier, Stefan, Forschungsgeschichtliche Bemerkungen zur Frage nach dem historischen Quellenwert der Apostelgeschichte des Lukas, in: Stefan Alkier und Michael Rydryck (Hrsg.), Paulus – Das Kapital eines Reisenden. Die Apostelgeschichte als soziohistorische Quelle (SBS 241), Stuttgart 2017, S. 8–36.

Ascough, Richard S., Translocal Relationships Among Voluntary Associations and Early Christianity, in: JECS 5/2 (1997), S. 223–241.

Ascough, Richard S., 1 & 2 Thessalonians. An Introduction and Study Guide. Encountering the Christ Group at Thessalonike (T&T Clark Study Guides to the New Testament 13), 2014, Ndr. London u. a. 2017.

Aune, David E., Christian Beginnings and Cognitive Dissonance Theory, in: Anselm C. Hagedorn, Zeba A. Crook und Eric Stewart (Hrsg.), In Other Words. Essays on Social Science Methods and the New Testament in Honour of Jerome H. Neyrey (SWBAS 2/1), Sheffield 2007, S. 11–47.

Austin, John L., How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955, hrsg. v. James O. Urmson und Marina Sbisà, Oxford²1976.

Baasland, Ernst, Die περί-Formel und die Argumentation(ssituation) des Paulus, in: StTh 42 (1988), S. 69–87.

Bachmann, Michael, Die »Opponenten« des Paulus im (heilsgeschichtlich profilierten) Galaterbrief. Alte und neue Zugänge, in: ZNW 112/2 (2021), S. 145–179.

Backhaus, Knut, Zur Datierung der Apostelgeschichte. Ein Ordnungsversuch im chronologischen Chaos, in: ZNW 108/2 (2017), S. 212–258.

Backhaus, Knut, Asphaleia. Lukanische Geschichtsschreibung im Rahmen des antiken Wahrheitsdiskurses, in: Ders.: Die Entgrenzung des Heils. Gesammelte Studien zur Apostelgeschichte (WUNT 422), Tübingen 2019, S. 189–217.

- Backhaus, Knut, Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: Ders.: Die Entgrenzung des Heils. Gesammelte Studien zur Apostelgeschichte (WUNT 422), Tübingen 2019, S. 157–188.
- Balla, Peter, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment* (WUNT 155), Tübingen 2003.
- Balz, Horst, Art. »παρρησία, παρρησιάζομαι«, in: Horst Balz und Gerhard Schneider (Hrsg.), *EWNT III* (1992), Sp. 105–112.
- Barclay, John M. G., *Mirror-Reading a Polemical Letter. Galatians as a Test Case*, in: *JSNT* 10/31 (1987), S. 73–93.
- Barclay, John M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)* (*Hellenistic Culture and Society* 33), Berkeley, Los Angeles und London 1999.
- Baros, Wassilios, *Konfliktbegriff, Konfliktkomponenten und Konfliktstrategien*, in: Gert Sommer und Albert Fuchs (Hrsg.), *Krieg und Frieden. Handbuch der Konflikt- und Friedenspsychologie*, Weinheim, Basel und Berlin 2004, S. 208–221.
- Becker, Matthias, *A Template for Picturing Rivals? Paul's Depictions of Opponents and the Elements of Anti-Sophistic Polemic*, in: *BN N.F.* 180 (2019), S. 105–129.
- Becker, Matthias, *Lukas und Dion von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse* (*Studies in Cultural Contexts of the Bible* 3), Paderborn 2020.
- Becker, Matthias, *Krieg der Worte. Religiöse Polemik in den Paulusbriefen*, in: *Ruperto Carola* 18 (2021), S. 136–143.
- Berglund, Carl J., *Paul's Rhetorical Efforts to Establish Good Will in First Thessalonians*, in: *JSNT* 44/4 (2022), S. 539–560.
- Bickmann, Jutta, *Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Brieffragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes* (*FzB* 86), Würzburg 1998.
- Bienert, David C., *Bibelkunde des Neuen Testaments*, Gütersloh 2010.
- Billerbeck, Margarethe, *Einleitung*, in: *Epiktet. Vom Kynismus*, hrsg., übers. und komm. v. ders. (*PhAnt* 34), Leiden 1978, S. 1–10.

- Blumenthal, Christian, Was sagt 1 Thess 1.9b–10 über die Adressaten des 1 Thess? Literarische und historische Erwägungen, in: NTS 51/1 (2005), S. 96–105.
- Bonacker, Thorsten und Peter Imbusch, Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden, in: Peter Imbusch und Ralf Zoll (Hrsg.), Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung (Friedens- und Konfliktforschung 1), Wiesbaden ⁵2010, S. 67–142.
- Börschel, Regina, Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt (BBB 128), Berlin 2001.
- Bose, Ines u. a., Einführung in die Sprechwissenschaft. Phonetik, Rhetorik, Sprechkunst (Narr Studienbücher), Tübingen ²2016.
- Botermann, Helga, Griechisch-jüdische Epigraphik. Zur Datierung der Aphrodisias-Inschriften, in: ZPE 98 (1993), S. 184–194.
- Breuer, Johannes, Rhetorik im Christentum, in: Michael Erler und Christian Tornau (Hrsg.), Handbuch Antike Rhetorik (HBRH 1), Berlin und Boston 2019, S. 513–535.
- Breytenbach, Cilliers, Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes (AGJU 38), Leiden, New York und Köln 1996.
- Brookins, Timothy A., An Apology for Exegesis of 1 Thess 2,1-12, in: Bib. 103/1 (2022), S. 89–113.
- Bull, Klaus-Michael, Bibelkunde des Neuen Testaments. Die kanonischen Schriften und die apostolischen Väter. Überblicke – Themakapitel – Glossar, Neukirchen-Vluyn ⁷2011.
- Burke, Trevor J., Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians (JSNTS 247), London und New York 2003.
- Busch, Albert und Oliver Stenschke, Germanistische Linguistik. Eine Einführung (Narr Bachelor-Wissen), Tübingen ⁴2018.
- Chaniotis, Angelos, The Jews of Aphrodisias. New Evidence and Old Problems, in: SCI 21 (2002), S. 209–242.
- Chapa, Juan, Is First Thessalonians a Letter of Consolation?, in: NTS 40/1 (1994), S. 150–160.
- Classen, Carl J., Paulus und die antike Rhetorik, in: ZNW 82/1–2 (1991), S. 1–33.

- Cohen, Shaye J. D., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Hellenistic Culture and Society 31), Berkeley, Los Angeles und London 1999.
- Collins, John J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1986.
- Delling, Gerhard, Art. »ἡμέρα«, in: Gerhard Kittel (Hrsg.), *ThWNT II* (1957), S. 945–956.
- deSilva, David A., »Worthy of His Kingdom«. Honor Discourse and Social Engineering in 1 Thessalonians, in: *JSNT* 19/64 (1996), S. 49–79.
- Di Pauli, Andreas, Einleitung [zu Hermias' Des Philosophen Verspottung der nichtchristlichen Philosophen], in: *Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten. Aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt*, Bd. 2 (BKV 1/14), Kempten und München 1913, S. 113–114.
- Donfried, Karl P., Paul and Judaism. I Thessalonians 2:13–16 as a Test Case, in: *Interp.* 38/3 (1984), S. 242–253.
- Donfried, Karl P., The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence, in: *NTS* 31/3 (1985), S. 336–356.
- Doole, J. Andrew, Did Paul Really Think He Wasn't Going to Die? Paul, the Parousia, and the First Person Plural in 1 Thess 4:13–18, in: *NT* 62 (2020), S. 44–59.
- Ebel, Eva, Das Missionswerk des Paulus, in: Oda Wischmeyer und Eve-Marie Becker (Hrsg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (UTB 2767), Tübingen ³2021, S. 173–185.
- Endsjø, Dag Ø., *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*, New York 2009.
- Eschner, Christina, Gestorben und hingegeben »für« die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi, Bd. 1: Auslegung der paulinischen Formulierungen (WMANT 122), Neukirchen-Vluyn 2010.
- Euler, Alida C., Die Rolle der Frau in der Sexualität. Aspekte aus dem Blickwinkel des Neuen Testaments und des Frühen Judentums dargestellt an ausgewählten Beispielen, in: David Bindrim, Volker Grunert und Carolin Kloß (Hrsg.), *Erotik und Ethik in der Bibel. Festschrift für Manfred Oeming zum 65. Geburtstag* (ABIG 68), Leipzig 2021, S. 321–364.

- Farrow, Douglas, 1 & 2 Thessalonians (Brazos Theological Commentary on the Bible), 2020, Ndr. Grand Rapids 2021.
- Festinger, Leon, A Theory of Cognitive Dissonance, 1957, Ndr. London 1962.
- Finegan, Jack, The Archeology of the New Testament. The Mediterranean World of the Early Christian Apostles, Boulder 1981.
- Fuhrmann, Manfred, Die antike Rhetorik. Eine Einführung, Mannheim ⁶2011.
- Galtung, Johan, Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, übers. v. Hajo Schmidt (Friedens- und Konfliktforschung 4), Opladen 1998.
- Geißner, Hellmut, Sprechwissenschaft. Theorie der mündlichen Kommunikation, Frankfurt am Main ²1988.
- George, Roji T., Called into the Mission of God. A Missional Reading of Paul's Thessalonian Correspondence, Minneapolis 2020.
- Gerber, Christine, Paulus und seine »Kinder«. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136), Berlin und New York 2005.
- Gerber, Christine, »Not Like the Gentiles Who Do Not Know God« (1 Thess. 4.5). The Function of Othering and Anti-Pagan Stereotypes of Sexual Wrongdoing in Early Jewish and Christian Texts, in: John M. G. Barclay und Kylie Crabbe (Hrsg.), The Reception of Jewish Tradition in the Social Imagination of the Early Christians (The Reception of Jesus in the First Three Centuries 8), London u. a. 2023, S. 63–86.
- Glowasky, Michael, Ethos, Opposition, and Identification. Paul's Constitutive Rhetoric in 1 Thessalonians 1–3, in: CBQ 85/4 (2023), S. 737–753.
- Görgemanns, Herwig, Art. »Epistolographie«, in: DNP 3 (1997), Sp. 1166–1169.
- Görgemanns, Herwig und Michaela Zelzer, Art. »Epistel«, in: DNP 3 (1997), Sp. 1161–1166.
- Goulder, Michael D., Silas in Thessalonica, in: JSNT 15/48 (1992), S. 87–106.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile, Art. »Kynismus«, in: DNP 6 (1999), Sp. 969–977.
- Gudjons, Herbert und Silke Traub, Pädagogisches Grundwissen. Überblick – Kompendium – Studienbuch (UTB 3092), Bad Heilbrunn ¹³2020.
- Gupta, Nijay K., The Thessalonian Believers, Formerly »Pagans« or »God-Fearers«? Challenging a Stubborn Consensus, in: Neotest. 52/1 (2018), S. 91–113.
- Hadot, Ilsetraut, Art. »Kommunikation«, in: DNP 6 (1999), Sp. 683–692.

- Hafner, Markus, *Omnem consolationem vincit dolor? Zum Trost angesichts des Todes in der antiken Literatur*, in: Über Trauer und den richtigen Umgang mit ihr. Lukian, *De luctu*, hrsg. v. Markus Hafner und Robert Prod, übers., erläut. und mit einer Einl. vers. v. Alexander Free u. a. (SAPERE 42), Tübingen 2022, S. 97–116.
- Hall, Josiah D., *Translocal Relationships Among Associations and Christ Groups, Revisited*, in: ZNW 113/2 (2022), S. 231–260.
- Härle, Wilfried, *Dogmatik*, Berlin und Boston ⁵2018.
- Harnisch, Wolfgang, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13–5,11 (FRLANT 110)*, Göttingen 1973.
- Harrison, James R., *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology (WUNT 273)*, Tübingen 2011.
- Heinz, Werner, *Reisewege der Antike. Unterwegs im Römischen Reich*, Stuttgart 2003.
- Hengel, Martin, *Der vorchristliche Paulus*, in: Martin Hengel und Ulrich Heckel (Hrsg.), *Paulus und das antike Judentum (WUNT 58)*, Tübingen 1991, S. 177–293.
- Hester, James D., *The Invention of 1 Thessalonians. A Proposal*, in: Stanley E. Porter und Thomas H. Olbricht (Hrsg.), *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference (JSNTS 131)*, Sheffield 1996, S. 251–279.
- Hock, Ronald F., *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia 1980.
- Holtz, Traugott, *Der Apostel des Christus. Die paulinische »Apologie« 1. Thess. 2,1–12*, in: Heino Falcke, Martin Onnasch und Harald Schultze (Hrsg.), *Als Boten des gekreuzigten Herrn. Festschrift für Werner Krusche zum 70. Geburtstag*, Berlin 1982, S. 101–116.
- Hoppe, Rudolf, *Der erste Thessalonicherbrief und die antike Rhetorik. Eine Problemskizze*, in: BZ 41/2 (1997), S. 229–237.
- Hoppe, Rudolf, *Metaphorik im ersten Thessalonicherbrief. Zur Rede von »Ame« und »Vater« in 1 Thess 2,7.11*, in: Ders.: *Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung (SBAB 47)*, 1998, Ndr. Stuttgart 2010, S. 46–58.

- Hoppe, Rudolf, Verkündiger – Botschaft – Gemeinde. Überlegungen zu 1 Thess 2,1-12.13-16, in: Ders.: *Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung* (SBAB 47), 2002, Ndr. Stuttgart 2010, S. 26–45.
- Hübner, Hans, Art. »χρόνος, ου, ό«, in: Horst Balz und Gerhard Schneider (Hrsg.), *EWNT III* (1992), Sp. 1170–1174.
- Hughes, Frank W., *The Rhetoric of 1 Thessalonians*, in: Raymond F. Collins (Hrsg.), *The Thessalonian Correspondence* (BETL 87), Leuven 1990, S. 94–116.
- Hülsewiesche, Reinhold, *Redefreiheit*, in: *ABG 44* (2002), S. 103–143.
- Huttner, Ulrich, *Unterwegs im Mäandertal. Überlegungen zur Mobilität des Paulus*, in: Stefan Alkier und Michael Rydryck (Hrsg.), *Paulus – Das Kapital eines Reisenden. Die Apostelgeschichte als soziohistorische Quelle* (SBS 241), Stuttgart 2017, S. 118–148.
- Hyldahl, Niels, *Auferstehung Christi – Auferstehung der Toten* (1 Thess. 4,13-18), in: Sigfred Pedersen (Hrsg.), *Die Paulinische Literatur und Theologie. Anlässlich der 50. jährigen Gründungs-Feier der Universität von Aarhus* (TeolSt 7), Århus und Göttingen 1980, S. 119–135.
- Imbusch, Peter, *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien – ein Überblick*, in: Peter Imbusch und Ralf Zoll (Hrsg.), *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung* (Friedens- und Konfliktforschung 1), Wiesbaden ⁵2010, S. 143–178.
- Johanson, Bruce C., *To All the Brethren. A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians* (CB.NT 16), Stockholm 1987.
- Johnson-DeBaufre, Melanie und Laura S. Nasrallah, *Beyond the Heroic Paul. Toward a Feminist and Decolonizing Approach to the Letters of Paul*, in: Christopher D. Stanley (Hrsg.), *The Colonized Apostle. Paul Through Post-colonial Eyes* (Paul in Critical Contexts), Minneapolis 2011, S. 161–174.
- Kassel, Rudolf, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur* (Zet. 18), München 1958.
- Katz, Jerrold J., *Propositional Structure and Illocutionary Force. A Study of the Contribution of Sentence Meaning to Speech Acts* (The Language and Thought Series), Hassocks 1977.
- Kennedy, George A., *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Studies in Religion), Chapel Hill und London 1984.

- Kim, Seyoon, Paul's Entry (εἴσοδος) and the Thessalonians' Faith (1 Thessalonians 1–3), in: NTS 51/4 (2005), S. 519–542.
- Kindt, Walther, Pragmatik. Die handlungstheoretische Begründung der Linguistik, in: Horst M. Müller (Hrsg.), Arbeitsbuch Linguistik. Eine Einführung in die Sprachwissenschaft (UTB 2169), Paderborn u. a. ²2009, S. 289–305.
- Klabunde, Ralf, Pragmatik – sprachliches Schließen und Handeln, in: Stefanie Dipper, Ralf Klabunde und Wiltrud Mihatsch (Hrsg.), Linguistik. Eine Einführung (nicht nur) für Germanisten, Romanisten und Anglisten, Berlin 2018, S. 127–144.
- Klauck, Hans-Josef, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981.
- Klauck, Hans-Josef, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2022), Paderborn u. a. 1998.
- Klijn, Albertus F. J., I Thessalonians 4.13–18 and Its Background in Apocalyptic Literature, in: Morna D. Hooker und Stephen G. Wilson (Hrsg.), Paul and Paulinism. Essays in Honour of Charles K. Barrett, London 1982, S. 67–73.
- Koch, Dietrich-Alex, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen ²2014.
- Konradt, Matthias, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor (BZNW 117), Berlin und New York 2003.
- Konradt, Matthias, »Mein Wandel einst im ›Joudaismos‹« (Gal 1,13). Paulus als Jude und das Bild des Judentums beim Apostel Paulus, in: René Bloch, Simone Haerberli und Rainer C. Schwinges (Hrsg.), Fremdbilder – Selbstbilder. Imaginationen des Judentums von der Antike in die Neuzeit, Basel 2010, S. 25–67.
- Konradt, Matthias, Zur Datierung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls, in: ZNW 102/1 (2011), S. 19–39.
- Konradt, Matthias, Die Gefäßmetapher in 1 Thess 4,4. Ein neuer Versuch zur Deutung von 1 Thess 4,4f. In: BZ 62 (2018), S. 245–269.
- Konradt, Matthias, Warum Timotheus? Tentative Überlegungen zu 1 Thess 3:1–2 und zum paulinischen Gründungsaufenthalt in Thessalonich, in: Ute E. Eisen und Heidrun E. Mader (Hrsg.), Talking God in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts. Festschrift for Peter Lampe, Bd. 2: *Hermeneuein* in Global Contexts. Past and Present (NTOA/StUNT 120/2), Göttingen 2020, S. 139–152.

- Konradt, Matthias, *Ethik im Neuen Testament (GNT 4)*, Göttingen 2022.
- Konradt, Matthias, »Um Gott zu gefallen« (1 Thess 4,1). Paulus' ethischer Ansatz in 1 Thess 4,1–12 und die Kontroverse um den »frühen Paulus«, in: Ulrich Mell und Michael Tilly (Hrsg.), *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus (WUNT 479)*, Tübingen 2022, S. 291–310.
- Körner, Johanna, *Sexualität und Geschlecht bei Paulus. Die Spannung zwischen »Inklusivität« und »Exklusivität« des paulinischen Ethos am Beispiel der Sexual- und Geschlechterrollenethik (WUNT II/512)*, Tübingen 2020.
- Köster, Helmut, *I Thessalonians – Experiment in Christian Writing*, in: Frank F. Church und Timothy George (Hrsg.), *Continuity and Discontinuity in Church History. Essays Presented to George Huntston Williams on the Occasion of His 65th Birthday (SHCT 19)*, Leiden 1979, S. 33–44.
- Kraabel, A. Thomas, *The Disappearance of the »God-Fearers«*, in: *Numen* 28/2 (1981), S. 113–126.
- Kraus, Wolfgang, *Die Anfänge der Mission und das Selbstverständnis des Paulus als Apostel der Heiden*, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, S. 227–237.
- Kremer, Jacob, Art. »θλιψις, θλιβω«, in: Horst Balz und Gerhard Schneider (Hrsg.), *EWNT II* (1992), Sp. 375–379.
- Lampe, Peter, *Verrohte Sprache in öffentlichen Räumen. Zu Sprachethik und Neuem Testament*, in: *Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg* 15 (2019–2020), S. 47–60.
- Landmesser, Christof, *Erster Thessalonicherbrief*, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, S. 165–172.
- Lausberg, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart ⁴2008.
- Lehtipuu, Outi, *Debates Over the Resurrection of the Dead. Constructing Early Christian Identity (OECS)*, Oxford 2015.
- Lieu, Judith M., *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity (Studies of the New Testament and Its World)*, London 2002.
- Linke, Angelika, Markus Nussbaumer und Paul R. Portmann, *Studienbuch Linguistik. Ergänzt um ein Kapitel »Phonetik/Phonologie« von Urs Willi (Reihe Germanistische Linguistik 121)*, Tübingen ⁵2014.
- Lohfink, Gerhard, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas (StANT 26)*, München 1971.

- Luckensmeyer, David, *The Eschatology of First Thessalonians* (NTOA/StUNT 71), Göttingen 2009.
- Malherbe, Abraham J., *Social Aspects of Early Christianity* (RoLS), Baton Rouge und London 1977.
- Malherbe, Abraham J., »Gentle as a Nurse«. *The Cynic Background to 1 Thessalonians 2*, in: Carl R. Holladay u. a. (Hrsg.), *Light from the Gentiles. Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959–2012*, Leiden und Boston 2015, S. 53–67.
- Malherbe, Abraham J., *Self-Definition Among the Cynics*, in: Carl R. Holladay u. a. (Hrsg.), *Light from the Gentiles. Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959–2012*, Leiden und Boston 2015, S. 635–650.
- Malitz, Jürgen, *Nero* (Beck'sche Reihe 2105), München 1999.
- Marguerat, Daniel, *Imitating the Apostle, Father and Mother of the Community* (1 Thess 2:1–12), in: Ders.: *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT 310), Tübingen 2013, S. 220–243.
- Marxsen, Willi, *Auslegung von 1Thess 4,13–18*, in: *ZThK* 66/1 (1969), S. 22–37.
- Mayordomo, Moisés, *Argumentiert Paulus logisch? Eine Analyse vor dem Hintergrund antiker Logik* (WUNT 188), Tübingen 2005.
- Merklein, Helmut, *Der Theologe als Prophet. Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus*, in: *NTS* 38/3 (1992), S. 402–429.
- Mitchell, Margaret M., *Concerning περὶ δέ in 1 Corinthians*, in: *NT* 31 (1989), S. 229–256.
- Montanari, Franco, *Art. »Aristonikos, Grammatiker aus augusteischer Zeit«*, in: *DNP* 1 (1996), Sp. 1119–1120.
- Morris, Leon, *KAI ΑΠΑΞ ΚΑΙ ΔΙΣ*, in: *NT* 1 (1956), S. 205–208.
- Neumann, Nils, *Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie* (SBS 220), Stuttgart 2010.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, *Verfolger der christlichen Gemeinde*, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, S. 75–80.
- Nigdelis, Pantelis M., *Synagoge(n) und Gemeinde der Juden in Thessaloniki. Fragen aufgrund einer neuen jüdischen Grabinschrift der Kaiserzeit*, in: *ZPE* 102 (1994), S. 297–306.

- Nürnberger, Anna, Zweifelskonzepte im Frühchristentum. Dipsychia und Oligopistia im Rahmen menschlicher Dissonanz- und Einheitsvorstellungen in der Antike (NTOA/StUNT 122), Göttingen 2019.
- Öhler, Markus, Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte (WUNT 156), Tübingen 2003.
- Öhler, Markus, Barnabas. Der Mann in der Mitte (Biblische Gestalten 12), Leipzig 2005.
- Öhler, Markus, Geschichte des frühen Christentums (UTB 4737), Göttingen 2018.
- Ollrog, Wolf-Henning, Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979.
- Otto, Randall E., The Meeting in the Air (1 Thess 4:17), in: HBT 19/1 (1997), S. 192–212.
- Peres, Imre, Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie (WUNT 157), Tübingen 2003.
- Peterson, Erik, Die Einholung des Kyrios, in: ZStTh 7 (1930), S. 682–702.
- Pitta, Antonio, A Peg to Hang 1 Thessalonians on? Nature and Function of 1 Thess 1,9-10, in: Bib. 101/1 (2020), S. 87–106.
- Pittner, Karin, Einführung in die germanistische Linguistik (Germanistik kompakt), Darmstadt ²2016.
- Plevnik, Joseph, The Taking Up of the Faithful and the Resurrection of the Dead in 1 Thessalonians 4:13-18, in: CBQ 46/2 (1984), S. 274–283.
- Plevnik, Joseph, 1 Thessalonians 4,17: The Bringing in of the Lord or the Bringing in of the Faithful?, in: Bib. 80/4 (1999), S. 537–546.
- Popp, Thomas, Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief (ABIG 33), Leipzig 2010.
- Rapp, Christof, Der Streit zwischen Rhetorik und Philosophie: Aristoteles, in: Michael Erler und Christian Tornau (Hrsg.), Handbuch Antike Rhetorik (HBRH 1), Berlin und Boston 2019, S. 339–360.
- Ravasz, Hajnalka, Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden. Eine exegetische Untersuchung anhand des 1. Thessalonicherbriefes (WUNT II/443), Tübingen 2017.

- Repschinski, Boris, *Ekklesia* als Kultgemeinde oder Volksversammlung? Zur Genese des Begriffs in Apostelgeschichte und Matthäusevangelium, in: ZKTh 137/3/4 (2015), Das Amt und die Kirche. Beiträge vom Symposium zum 50. Jahrestag von »Lumen Gentium«, S. 346–365.
- Reynolds, Joyce und Robert Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias. Greek Inscriptions with Commentary* (PCPS Supplementary Volume 12), Cambridge 1987.
- Riesner, Rainer, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994.
- Röthlisberger, Daniel, *Hilfe und Selbsthilfe für verfolgte Christen. Eine Studie zum neutestamentlichen Ethos*, Leipzig 2021.
- Sänger, Dieter, Paulus und sein Blick auf Israel. Vom 1. Thessalonicherbrief über den Galater- zum Römerbrief, in: Ulrich Mell und Michael Tilly (Hrsg.), *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus* (WUNT 479), Tübingen 2022, S. 461–490.
- Schmeller, Thomas, *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Christian Cebulj zur johanneischen Schule* (HBS 30), Freiburg u. a. 2001.
- Schmeller, Thomas, *Dissimulatio artis? Paulus und die antike Rhetorik*, in: NTS 66/4 (2020), S. 500–520.
- Schmeller, Thomas, *Dissimulatio artis. Die Anfänge christlicher Rhetorik im Neuen Testament und im frühen Christentum. Mit einem Beitrag von Ulrich Zalewski zu Rhetorik und Geistbegabung im Alten Testament und im Frühjudentum* (HBS 101), Freiburg, Basel und Wien 2023.
- Schmidt, David E., *Gibt es Neues zur Frage nach Authentizität und Datierung des 1. Thessalonicherbriefs?*, in: Ulrich Mell und Michael Tilly (Hrsg.), *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus* (WUNT 479), Tübingen 2022, S. 15–43.
- Schnelle, Udo, *Der erste Thessalonicherbrief und die Entstehung der paulinischen Anthropologie*, in: NTS 32/2 (1986), S. 207–224.
- Schnelle, Udo, *Probleme einer Paulus-Biographie*, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, S. 44–49.
- Schnelle, Udo, *Paulus. Leben und Denken* (De Gruyter Studium), Berlin und Boston ²2014.

- Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen und Bristol ⁹2017.
- Schnelle, Udo, Die ersten 100 Jahre des Christentums 30–130 n.Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion (UTB 4411), Göttingen ³2019.
- Schoon-Janßen, Johannes, On the Use of Elements of Ancient Epistolography in 1 Thessalonians, in: Karl P. Donfried und Johannes Beutler (Hrsg.), *The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis?*, Grand Rapids und Cambridge 2000, S. 179–193.
- Schrader, Lutz, Was ist ein Konflikt?, 2018, URL: <https://www.bpb.de/internationales/weltweit/innerstaatliche-konflikte/54499/konfliktdefinition> (besucht am 23.06.2021).
- Schreiber, Stefan, Aus der Geschichte einer Beziehung. Die Funktion der Erinnerung in 1Thess 2,1–12, in: ZNW 103/2 (2012), S. 212–234.
- Schreiber, Stefan, Die Chronologie der paulinischen Briefe, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, S. 158–165.
- Schumacher, Thomas, Juden oder Nichtjuden, das ist hier die Frage. Zur Identifizierung der Gegner im Galaterbrief, in: ZNW 113/1 (2022), S. 69–98.
- Searle, John R., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge 1969.
- Seewann, Maria-Irma, »Tag des Herrn« und »Parusie«. 2 Thess 2 in der Kontroverse (FzB 130), Würzburg 2013.
- Siegert, Folker, Gottesfürchtige und Sympathisanten, in: JSJ 4/2 (1973), S. 109–164.
- Smarczyk, Bernhard, Art. »Phyle [1]«, in: DNP 9 (2000), Sp. 982–985.
- Smith, Murray J., The Thessalonian Correspondence, in: Mark Harding und Alanna Nobbs (Hrsg.), *All Things to All Cultures. Paul Among Jews, Greeks, and Romans*, Grand Rapids und Cambridge 2013, S. 269–301.
- Söding, Thomas, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie* (SBS 150), Stuttgart 1992.
- Standhartinger, Angela, Briefzensur und Briefgeheimnis in der Neuzeit, in: Marie I. Matthews-Schlinzig u. a. (Hrsg.), *Handbuch Brief. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, Bd. 1: Interdisziplinarität – Systematische Perspektiven – Briefgenres, Berlin und Boston 2020, S. 269–275.
- Still, Todd D., *Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and Its Neighbours* (JSNTS 183), Sheffield 1999.

- Stowers, Stanley K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (LEC 5), Philadelphia 1986.
- Strecker, Christian, *Die Logistik der paulinischen Mission*, in: Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.), *Paulus Handbuch*, Tübingen 2013, S. 266–273.
- Taylor, Nicholas H., *Cognitive Dissonance and Early Christianity. A Theory and Its Application Reconsidered*, in: *Religion & Theology* 5/2 (1998), S. 138–153.
- Theobald, Michael, *Kohärenz und Kontingenz. Zur Frage nach einer Periodisierung der Lebensgeschichte des Paulus und den Kriterien ihrer Beantwortung*, in: Ulrich Mell und Michael Tilly (Hrsg.), *Der 1. Thessalonicherbrief und die frühe Völkermission des Paulus* (WUNT 479), Tübingen 2022, S. 1–13.
- Tilly, Michael, *Apokalyptik* (UTB Profile 3651), Tübingen und Basel 2012.
- Ueding, Gert, *Klassische Rhetorik* (Beck'sche Reihe 2000), München ³2000.
- Ueding, Gert und Bernd Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode*, Stuttgart und Weimar ⁵2011.
- Ulrichs, Karl F., *Christusglaube. Studien zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (WUNT II/227), Tübingen 2007.
- Usener, Sylvia, Art. »Argumentationslehre«, in: *DNP* 13 (1999), Sp. 240–251.
- Vom Brocke, Christoph, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt* (WUNT II/125), Tübingen 2001.
- Von Lips, Hermann, *Timotheus und Titus. Unterwegs für Paulus* (Biblische Gestalten 19), Leipzig 2008.
- Walde, Christine und Michael Weißenberger, Art. »Rhetorik«, in: *DNP* 10 (2001), Sp. 958–987.
- Wanamaker, Charles A., »Like A Father Treats His Own Children«. *Paul and the Conversion of the Thessalonians*, in: *JTSA* 92 (1995), S. 46–55.
- Wander, Bernd, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* (WUNT 104), Tübingen 1998.
- Wander, Bernd, *Gottesfürchtige und Proselyten*, in: Jürgen Zangenberg (Hrsg.), *Neues Testament und Antike Kultur*, Bd. 3: *Weltauffassung – Kult – Ethos*, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 50–52.

- Wander, Bernd, Die sogenannten »Gegner« im Galaterbrief, in: Volker A. Lehner und Ulrich Rösen-Weinhold (Hrsg.), Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes. Festschrift für Klaus Haacker (ABIG 27), Leipzig 2007, S. 53–70.
- Wehrli, Fritz (Hrsg.), Demetrios von Phaleron (Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar 4), Basel und Stuttgart ²1968.
- Weima, Jeffrey A. D., An Apology for the Apologetic Function of 1 Thessalonians 2.1-12, in: JSNT 20/68 (1998), S. 73–99.
- Weima, Jeffrey A. D., »Peace and Security« (1 Thess 5.3). Prophetic Warning or Political Propaganda?, in: NTS 58/3 (2012), S. 331–359.
- Weippert, Annette, Erwählung und Berufung bei Paulus. Bedeutung, Entwicklung und Funktion einer Vorstellung in ihrem frühjüdischen und griechisch-römischen Kontext, Dissertation, Heidelberg 2023, erscheint demnächst in der Reihe WUNT II.
- Weiß, Alexander, Soziale Elite und Christentum. Studien zu ordo-Angehörigen unter den frühen Christen (Millennium-Studien 52), Berlin und Boston 2015.
- Weiß, Alexander, Sozialgeschichtliche Aspekte der Apostelgeschichte, in: Stefan Alkier und Michael Rydryck (Hrsg.), Paulus – Das Kapital eines Reisenden. Die Apostelgeschichte als soziohistorische Quelle (SBS 241), Stuttgart 2017, S. 37–58.
- Weiß, Wolfgang, Glaube – Liebe – Hoffnung. Zu der Trias bei Paulus, in: ZNW 84/3–4 (1993), S. 196–217.
- Werkner, Ines-Jacqueline, Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung (UTB 5443), München 2020.
- White, Joel R., »Peace« and »Security« (1 Thess 5.3). Roman Ideology and Greek Aspiration, in: NTS 60/4 (2014), S. 499–510.
- Wick, Peter, Ist I Thess 2,13–16 antijüdisch? Der rhetorische Gesamtzusammenhang des Briefes als Interpretationshilfe für eine einzelne Perikope, in: ThZ 50/1 (1994), S. 9–23.
- Wilckens, Ulrich, Art. »ὑστερος, ὕστερον, ὑστερέω, ἀφυστερέω, ὑστέρημα, ὑστέρησις«, in: Gerhard Friedrich (Hrsg.), ThWNT VIII (1969), S. 590–600.
- Wolter, Michael, Apokalyptik als Redeform im Neuen Testament, in: NTS 51/2 (2005), S. 171–191.

- Wolter, Michael, Identität und Ethos bei Paulus, in: Ders.: *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (WUNT 236)*, Tübingen 2009, S. 121–169.
- Wuellner, Wilhelm, The Argumentative Structure of 1 Thessalonians as Paradoxical Encomium, in: Raymond F. Collins (Hrsg.), *The Thessalonian Correspondence (BETL 87)*, Leuven 1990, S. 117–136.

Rhetorisches Können – soweit sind sich antike Rhetorikwerke einig – zeigt sich nicht auf formaler Ebene, sondern situativ. Die hier vorgelegte rhetorische Analyse von Paulus' Erstem Brief an die Thessalonicher setzt daher an den konkreten Fragen und Problemen der jungen Gemeinde an und arbeitet vor diesem situativen Hintergrund den passgenauen Zuschnitt der paulinischen Argumentation heraus. Paulus stärkt die bedrängte Gemeinde, indem er sie in eine mehrdimensionale Gemeinschaft eingliedert, sie überschwänglich lobt und zielgerichtet die Einzelthemen bearbeitet, die die Gemeinde vor Herausforderungen stellen. Darin zeigt sich Paulus als kundiger Rhetoriker.



**UNIVERSITÄT
HEIDELBERG**
ZUKUNFT
SEIT 1386

ISBN 978-3-911056-14-4



9 783911 056144