

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 Verkündigern 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 Missionsteams 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 θεῶν (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 kontrern.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 verllorener 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, μμηται 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 entgegenseht –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 ἔθνη 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 distanziert, 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 πατὴρ 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 [κενόδοξον], 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 ἀδελφοὺς (Epiktet, Diatr 3,22,96)
 - διὰ τὴν παρρησίαν καὶ τὴν ἄγαν ἐλευθερίαν ἐξελαθεῖς (Lukian, Peregr 18)
- προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες / 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 Adverben) 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.

- δεδοκμασμεθα 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 παρακαλοῦντες 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 (Epiktet, Diatr 3,22,54); er heiratet und zeugt nicht, weil er Vater aller ist (81f.); die Menschen sind ihm wie Geschwister und Kinder: παρρησιάζεσθαι 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 Christugläubigen 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 Christugläubigen 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 Christugläubigen 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 unerkant 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-ἄλλά-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 ἀμέπτως* 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.