

JOHANNES RATZKA

**„IHR SEID FREUNDE ALLER
MENSCHEN“**

Rückblick auf eine erfolgreiche Mission

Eine Studie zu 1Thess 1,6-2,16

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der
Katholisch-Theologischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität München

Erstgutachter: Prof. Dr. Gerd Häfner

Zweitgutachter: Prof. Dr. Knut Backhaus

Tag der mündlichen Prüfung: 12. Februar 2008

Vorwort

Vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2007/08 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München unter dem Titel „*Rückblick auf eine erfolgreiche Mission. Eine Studie zu 1Thess 1,6-2,16*“ angenommen. Für die Veröffentlichung wurde der Text leicht überarbeitet. Das Titelzitat der Veröffentlichung habe ich den Überlegungen zu 1Thess 2,15f. entnommen und Paulus posthum in den Mund gelegt.

Die Themenstellung habe ich mit meinem ursprünglichen Doktorvater Hans-Joseph Klauck erarbeitet. Nach seinem Ruf an die University of Chicago konnte er das Erstgutachten nicht mehr übernehmen. Deshalb danke ich besonders Prof. Dr. Gerd Häfner für die akademische „Adoption“. Ihm und Prof. Dr. Knut Backhaus danke ich für die Anfertigung der Gutachten sowie für weiterführende Hinweise.

Herzlichen Dank auch an meine Korrekturleserinnen und -leser Tatjana Pringsheim, Mira Bell, Herbert Schmid, Matthias Schmidt und Martin Brassler.

München, im Februar 2011

Johannes Ratzka

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| Zur Einführung | 8 |
| Teil 1: Der 1 Thess als Zeugnis frühpaulinischer Theologie | 12 |
| 1.1 Einführung | 12 |
| 1.2 Die Sonderstellung des 1 Thess | 13 |
| 1.2.1 Der 1 Thess als authentisch paulinisches Schreiben | 14 |
| 1.2.2 Chronologische Fragen | 16 |
| 1.2.2.1 Der derzeitige Status Quo in der Forschung | 16 |
| 1.2.2.2 Versuche einer Frühdatierung | 17 |
| 1.2.2.3 Zur Frühdatierung des Galaterbriefes | 21 |
| 1.2.2.4 Fazit | 23 |
| 1.2.3 Theologische Fragen | 23 |
| 1.3 Zum Entwurf einer diachronen Pauluslektüre | 24 |
| 1.3.1 Der 1 Thess als Zeugnis antiochen. Theologie (Becker) | 25 |
| 1.3.2 Der 1 Thess als Zeugnis paulinischen Denkens (Söding) | 28 |
| 1.3.3 Die Debatte um die Entwicklung paulinischen Denkens | 32 |
| 1.3.3.1 Diskursthemen | 33 |
| (a) Zur Gesetzesproblematik | 33 |
| (b) Zur Eschatologie | 38 |
| (c) Israel | 39 |
| 1.3.3.2 Zur Bewertung des Befundes | 41 |
| (a) Der zeitliche Rahmen | 42 |
| (b) Situation vs. Sache | 43 |
| <i>Exkurs: Zur Diskussion um die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments</i> | 45 |
| 1.4 Zusammenfassung und Ausblick | 52 |
| Teil 2: Textuntersuchungen | 56 |
| 2.1 Begründung der Textauswahl | 56 |
| 2.1.1 Situation und Anlass des Schreibens | 56 |
| 2.1.2 Überlegungen zur Gliederung | 57 |
| 2.1.3 Zur Textauswahl | 60 |

| | |
|--|-----|
| 2.2 Die Bekehrung der Thessalonicher (1,9-10) | 62 |
| 2.2.1 Analyse | 63 |
| 2.2.1.1 Auffälligkeiten | 63 |
| 2.2.1.2 Deutungsversuche | 66 |
| 2.2.1.3 Die verwendeten Einzeltraditionen | 69 |
| (a) Die Auferweckungsaussage | 69 |
| (b) Der Bekehrungsvorgang | 70 |
| (c) Die Parusieaussage | 70 |
| 2.2.1.4 Syntheseversuch | 71 |
| 2.2.2 Interpretationen | 74 |
| 2.2.2.1 Der Eingang der Apostel in Thessalonich | 74 |
| 2.2.2.2 Die eigentliche Aufgabe: die Verkündigung des alttestamentlichen Gottesglaubens | 75 |
| 2.2.2.3 Die Zusammensetzung der Gemeinde | 77 |
| (a) Hinweise auf vorpaulinische Mission? | 77 |
| (b) Gottesfürchtige als Mitglieder der Gemeinden? | 77 |
| 2.2.2.4 Die Religionen der Thessalonicher | 83 |
| (a) Der Kabirus-Kult | 85 |
| (b) Anspielungen auf den Dionysos-Kult? | 87 |
| (c) Der Kaiserkult | 88 |
| 2.2.2.5 Monotheistische Tendenzen im griechischen Denken | 89 |
| (a) Der eine Gott in der griechischen Philosophie | 90 |
| (b) Vermittlungsinstanzen | 102 |
| (c) Fazit | 113 |
| 2.2.2.6 Das vermittelte Gottesbild | 114 |
| (a) Die Gottesprädikationen | 115 |
| (b) Zur Bestimmung des Gottesverhältnisses: δουλεύειν | 120 |
| (c) Der christologische Aspekt | 123 |
| 2.2.3 Zusammenfassung | 126 |
| 2.3 Das Auftreten der Missionare | 128 |
| 2.3.1 Zum Text | 128 |
| 2.3.2 Zur Intention und Aussageabsicht des Abschnitts | 131 |
| 2.3.3 Aufbau und Gliederung | 135 |
| 2.3.4 Interpretation | 138 |
| 2.3.4.1 Der erste Rückblick – die Perspektive des Gegenüber (2,1-8) | 139 |
| (a) VV. 1-2: Der Eingang der Apostel in Thessa- | |

| | |
|---|-----|
| Ionich | 139 |
| (b) VV. 3-4: Die παράκλησις | 143 |
| (c) VV. 5-7: Dritte Antithese | 144 |
| (d) VV. 7-8: Familienmetaphorik I | 147 |
| 2.3.4.2 Der zweite Rückblick – die Perspektive Miteinander (2,9-12) | 150 |
| (a) V. 9 | 151 |
| (b) V. 10 | 152 |
| (c) VV. 11-12 | 153 |
| 2.3.4.3 Zusammenfassung | 155 |
| 2.4 Die Thessalonicher als Nachahmer | 158 |
| 2.4.1 Die parallele Argumentationsführung | 160 |
| 2.4.1.1 Das Begriffsfeld Mimesis | 161 |
| (a) Zur traditionellen Herkunft des Begriffes | 161 |
| (b) Die Verwendung der Mimesisvorstellung im 1 Thess | 165 |
| 2.4.1.2 Negative Aspekte bei der Bekehrung? | 166 |
| 2.4.1.3 Geographische Bezugspunkte | 166 |
| 2.4.1.4 Gegenüberstellung | 167 |
| 2.4.2 Einzelanalysen | 167 |
| 2.4.2.1 Nachahmer der Apostel und des Herrn (1,6-8) | 167 |
| (a) Erstes Kriterium für die Nachahmung: „indem ihr annahmt das Wort in viel Bedrängnis mit Freude heiligen Geistes“ | 168 |
| (b) Folge von Kriterium 1 und Grundlage für Kriterium 2: „sodass ihr allen Glaubenden in Mazedonien und Achaja ein Vorbild wurdet“ | 171 |
| (c) Zweites Kriterium für die Nachahmung: „von euch nämlich ist herausgeschallt das Wort...“ | 172 |
| (d) Ergebnis: Identifizierung der Thessalonicher als Mitglieder der gesamten christlichen Ökumene | 173 |
| (e) Zwischenresümé | 173 |
| 2.4.2.2 Die Gemeinde als Nachahmer der jüdischen Gemeinden (2,13.14) | 174 |
| (a) Nachahmer der Gemeinden Gottes die sind in der Judaia in Christus Jesus | 175 |

| | |
|---|-----|
| (b) Kriterium für die Nachahmung: „weil dasselbe littet auch ihr von den eigenen Stammesgenossen, gleichwie auch sie selbst von den Judaiern“ | 176 |
| (c) Zwischenresümé | 179 |
| 2.4.2.3 Die Judenpolemik der VV. 15 und 16 | 180 |
| (a) Die deuteronomistische Prophetenaussage und die paulinische bzw. urchristliche Kontextualisierung | 183 |
| (b) Der (heidnische) Misanthropie-Vorwurf gegen die Juden | 186 |
| (c) Das eschatologische Maß | 187 |
| (d) Der Zorn Gottes bis zum Ende | 188 |
| 2.4.2.4 Fazit: Was kann der 1 Thess über die συμφυλέται und ihre Angriffe auf die Thessalonicher aussagen? | 190 |
| 2.4.2.5 Zusammenfassung | 191 |
| Teil 3: Zusammenfassung und Auswertung | 194 |
| 3.1 1,6-2,12 im Zusammenhang | 194 |
| 3.2 Zur <i>Theologie</i> des 1 Thess | 195 |
| 3.3 Zur <i>Christologie</i> des 1 Thess | 197 |
| 3.4 Theologische Entwicklungslinien bei Paulus ausgehend vom 1 Thess? | 198 |
| 3.4.1 Die Parusieerwartung des 1 Thess | 199 |
| 3.4.2 Das Verhältnis zu Israel | 200 |
| 3.5 Ausblick | 205 |
| Literaturverzeichnis | 207 |

EINFÜHRUNG

Der kurze erste Brief des Paulus an die Thessalonicher gilt gemeinhin als das älteste Dokument des Neuen Testaments. Er ist also auch das älteste urchristliche Missionszeugnis, das literarisch in Form gebracht worden ist und nicht erst durch Quellenkritik aus anderen Texten herausgearbeitet werden muss. Der Brief ist nicht nur für das Verständnis des Neuen Testaments als Ganzes von Bedeutung, auch innerhalb des paulinischen Schrifttums ist es nicht unbedeutend, dass dieser Brief den Anfang markiert.

Insbesondere in einer Zeit, in der man Paulusbriefe hauptsächlich systematisch erschließen wollte, spielte der 1Thess eine untergeordnete Rolle. Ein theologisches Profil ist auf den ersten Blick nur mit Mühe zu erkennen. Und es passt keineswegs zu der Theologie der „großen“ Briefe, da das Thema Rechtfertigung kaum diskutiert wird. Greifbar wird allenfalls der missionarische Kontext, der in der Argumentation jedoch nur wenige theologische Aspekte bereitstellt, die noch dazu kaum in ein komplexes Argumentationsgefüge eingestellt zu sein scheinen. Diese Tatsache hat vornehmlich dazu geführt, den 1Thess eher assoziativ zur Interpretation frühchristlicher Problemzusammenhänge heranzuziehen. Berühmt geworden ist bspw. der Passus 1,9f., der mit seiner explizit monotheistischen Stoßrichtung von einigen Forschern als fest geprägtes Traditionsgut aus dem Bereich der monotheistischen Missionspredigt identifiziert wurde. Ähnlich berühmt, allerdings unter negativen Vorzeichen, ist der Passus 2,14-16, der einen ungewöhnlichen polemischen Ausfall des Paulus gegen das Judentum darstellt und zumindest bei Lesern, die biblische Texte nicht unter methodisch-wissenschaftlichem Anspruch lesen, Anstoß erregen muss. Für die Exegese besteht daher die Pflicht, die Mühen für eine Klärung auf sich zu nehmen. Dies jedoch geschieht oft

ohne den Blick auf den theologischen Horizont des Briefes, der aufgrund der missionarischen Situation auch kaum fassbar zu sein scheint.

Theologische Relevanz ist nur in ein paar wenigen Passagen zu entdecken, die der Gemeindepuritaner entnommen sind. Die Argumentation konzentriert sich in diesem Zusammenhang insbesondere auf die Parusieerwartung, die anscheinend den Thessalonichern sehr am Herzen lag – und im Hinblick auf den pseudepigraphischen 2 Thess wohl schon im Urchristentum als Kennzeichen des thessalonischen Christentums galt.

Bei all dieser Fremdheit kann man beinahe fragen, warum der Brief äußerst selten als pseudepigraphisch angesehen wurde. Wahrscheinlich liegt es daran, dass diese Annahme nicht erkenntnisleitend und daher unnötig erschienen ist. Die Unterschiede sind nicht zu groß und konnten entweder als Ausgangspunkt einer Entwicklung beschrieben werden oder aufgrund des fehlenden Profils einfach als situativ und weniger ausgearbeitet betrachtet werden. Eine Ausscheidung aus dem Corpus Paulinum rechtfertigt sich weder durch sprachliche noch durch inhaltliche Vorgaben, und so war dies auch niemals wirklich in Diskussion. Es wäre auch methodisch kein Gewinn zu erwarten, da sich die entscheidenden theologischen Überlegungen eben außerhalb des 1Thess abspielen, der 1Thess aber ohne weiteres eingeordnet werden kann (im Gegensatz zu den Pseudepigraphien, deren Brüche zwar ebenfalls auf einer Linie gesehen werden können, jedoch zum besseren Verständnis einen anderen zeitlichen Rahmen erfordern).

Vorliegende Arbeit versucht nun genau auf diese eben beschriebenen Phänomene einzugehen. Ausgangspunkt ist dabei die Überlegung, den Brief als missionsstrategisches Schreiben zu betrachten, ganz wie er sich selbst zu erkennen gibt. Dennoch soll versucht werden, das theologische Profil zu schärfen. Dies ist nur möglich, wenn man versucht, Zusammenhänge innerhalb der brieflichen Argumentation herauszuarbeiten, worauf sich die Forschung am 1Thess in den letzten Jahren in zunehmendem Maße konzentriert hat. Hier soll gezeigt werden, dass die eklektisch herangezogenen Stellen durchaus eine plausible Funktion im Gesamtzusammenhang der Argumentation ergeben und auch einen vollständig neuen Sinn erhalten können (besonders die Passage 2,14-16).

Die hier vorgelegte Interpretation versteht sich als Beitrag zur „Neuen Perspektive“ innerhalb der Paulusforschung. Dabei sollen die

Themen wie Rechtfertigungslehre gar nicht groß zur Geltung kommen, da sie im 1Thess kaum relevant sind. Es soll allerdings gezeigt werden, dass dies auch nicht nötig ist. Vertreter der alten Paulusinterpretation wollen mit Gewalt die Diskussionen um die Rechtfertigungstheologie auch in den 1Thess hineinlesen. Der 1Thess jedoch ist theologisch gerade nicht in dieser Weise zu lesen, wenn er auch in seiner grundlegenden Ausrichtung dieser Rechtfertigungslehre nicht entgegensteht. Allerdings soll mit Nachdruck darauf verwiesen werden, dass nicht derjenige ex nihilo argumentiert, der den 1Thess ohne Rechtfertigungslehre liest, sondern derjenige, der die Rechtfertigungslehre unbedingt voraussetzen will und dabei die historischen Umstände und eigentlich leitenden Fragestellungen innerhalb der Thessalonikerkorrespondenz aus den Augen verliert. Einer Positionsbestimmung innerhalb dieser Debatte ist der erste Teil dieser Arbeit gewidmet.

Der Hauptteil der Dissertation widmet sich der Interpretation des Textes selbst, wobei im Zentrum die beiden oben erwähnten Abschnitte 1,9f. und 2,14-16 stehen sollen. Dabei wird allerdings festzustellen sein, dass diese Stellen falsch verstanden sind, wenn sie aus dem theologischen Zusammenhang gerissen werden, andererseits aber bei einer konsequenten Aufdeckung der brieflichen Linienführung durchaus ein theologisches Profil zustande kommt, das bedenkenswert und somit auch einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis des gesamten Textes auszumachen versucht. Interpretiert wird der Zusammenhang 1,6-2,16, der sowohl die Arbeit der Missionare (1,9f., 2,1-12, jeweils eingeleitet mit dem Begriff εἰσοδος), als auch die Annahme der Verkündigung durch die Gemeindeglieder (sowohl in 1,6-8 als auch in 2,13-16 werden die Thessaloniker zu μίμηται) in den Blick nimmt. Leitend sind in diesem Zusammenhang Fragestellungen, die den Dialog zwischen Paulus und seiner Gemeinde in den Mittelpunkt rücken und die theologischen Aussagen des Briefes weniger als allgemeingültige Glaubensaussagen des Paulus verstehen wollen, sondern zunächst als für den Dialog charakteristische Sprachereignisse. Erst wenn wirklich nachvollziehbar wird, auf welcher Ebene sich Missionar und Gemeinde argumentativ gegenüberstehen, kann man nachvollziehen, (a) inwieweit die Thessaloniker überhaupt die Predigt des Paulus verstehen konnten, (b) wie der Erfolg der Mission in Thessalonich zu bewerten ist und welche „Tiefe“ das theologische Verständnis der Thessaloniker erreichen konnte, gerade im Hinblick auf die dicht formulierte monotheistische Missionspredigt in 1,9f., oder (c) auf welchen

Grundlagen die Polemik gegen „die Juden“ in 2,14-16 wirklich fußt. Schließlich darf man nicht vergessen, dass sowohl der Brief, als auch die Apg (in verstärktem Maße) suggerieren, dass aufgrund Anfeindungen gegenüber den christlichen Missionaren Paulus und seinen Mitarbeitern weniger Zeit als nötig in Thessalonich blieb.

Ein kurzer dritter Teil fasst schließlich die Ergebnisse der Arbeit zusammen. Dabei sollen noch einmal die wesentlichen Linien auch über den 1Thess hinaus gezogen werden und der Brief und seine Aussage im Gesamt der paulinischen Argumentation positioniert werden.

TEIL I: DER 1THESS ALS ZEUGNIS „FRÜHPAULINISCHER“ THEOLOGIE

1.1 Einführung

In der ntl. Exegese herrscht im Großen und Ganzen Einigkeit darüber, dass der 1Thess der früheste Brief des Paulus ist und damit zugleich das erste uns literarisch vermittelte Zeugnis des Urchristentums.¹ Er steht am Anfang der selbständigen Mission des Paulus in Griechenland und wie kein anderer Brief der Erstverkündigung in der Gemeinde nahe. Daher scheint er geeignet, Fragen an die vorliterarische Zeit des Christentums zu stellen. Lange wurden die kleineren Paulusbriefe von der Forschung eher stiefmütterlich behandelt und nur in Auszügen zur weiterführenden Auslegung der Hauptbriefe herangezogen. Die Einschätzung Beckers traf den Sachverhalt sehr genau:

„Der 1Thess darf in der Regel zu drei Themen der paulinischen Theologie etwas beisteuern: Zum frühen Typ einer Heidenmissionspredigt (1,9f.), zur christlichen Auferstehungshoffnung (4,13-18) und zur paulinischen Auseinandersetzung mit dem Judentum (2,14-16). Das ist für diesen kleinen Brief zwar nicht wenig, jedoch kommt er wegen dieser selektiven Benutzung kaum dazu zu zeigen, daß er ein klar umrissenes theologisches Gesamtkonzept sein eigen nennt. Gesetzt den Fall, man wird bei der Suche nach einem solchen Schatz fündig, dann wäre sein Wert kaum zu überschätzen, blickte man doch nicht nur auf die älteste, literarisch faßbare Gestalt der paulinischen Theologie, sondern könnte zugleich sicher sein, Rückschlüsse auf die letzten Jahre paulinisch-antiochenischer Geschichte ziehen zu können.“²

1 Es ist selbstverständlich möglich, aus späteren Texten frühere Traditionen abzuleiten. Jedoch erscheinen solche Traditionen immer aus dem Blickwinkel späterer Traditionen und sind in ihrer Aussage theologisch abhängig. Der 1Thess hingegen ist in seiner literarischen Abgeschlossenheit das früheste Zeugnis des Neuen Testaments und somit für die Rückfrage in die Zeit davor von unermesslichem Wert.

2 Becker, Erwählung, 79.

Diese Einschätzung ist inzwischen nicht mehr aktuell. Zwar wird der 1Thess auch weiterhin eklektisch zur Klärung theologischer Fragen herangezogen. Darüber hinaus ist aber das Interesse am 1Thess sehr groß geworden. Dies zeigt sich an der Anzahl der Kommentare, die in letzter Zeit erschienen sind und so die Lücken in den Kommentarreihen schließen konnten.³ Zudem richten immer mehr Arbeiten ihr Augenmerk auf den 1Thess und setzen sich mit der Frage nach dessen Eigenständigkeit auseinander.⁴ Beckers Aufsatz, der später noch diskutiert werden soll, kann in gewisser Weise als Initialzündung betrachtet werden. Seine Thesen haben nicht etwa zu einem Forschungskonsens geführt, sondern im Gegenteil die strittigen Anfragen an den Brief erst so richtig angeheizt. Dabei ist die Diskussion um die Einschätzung des 1Thess keine neue Diskussion. Schon sehr früh war man sich einig, dass dieser Brief innerhalb des paulinischen Denkens eine Sonderstellung einnimmt. Aufgefallen war immer, dass die „großen“ Themen wie die Rechtfertigungslehre oder die *theologia crucis* nicht erwähnt werden. Um die Eigenart des 1Thess klären zu können, sollen im Folgenden die wichtigsten diesbezüglichen Fragen geklärt werden (1.2), um schließlich einen Ansatz zu entwickeln, der für die Einschätzung des 1Thess und dessen Interpretation leitend sein kann (1.3).

1.2 Die Sonderstellung des 1Thess

Der Brief fällt insofern aus dem Rahmen der paulinischen Briefe, als er sowohl in den Formulierungen in mehreren Fällen von der sonst üblichen paulinischen Redeweise abweicht, als auch zu den scheinbar wichtigen Themen, wie sie in den Hauptbriefen behandelt werden, schweigt. Dies mag unter anderem mit der Situation des Briefes zu tun haben, denn wie kein anderer Brief des Paulus steht der 1Thess der Erstverkündigung der Gemeinde sehr nahe. Bis auf die Ausführungen zur richtig verstandenen Parusieerwartung tritt die Behandlung gemeindeinterner Probleme deutlich in den Hintergrund. Die ausgedehnte Paränese zielt augenscheinlich auf den Abschluss oder die Wei-

3 Schon Holtz hat in seinem EKK-Kommentar mit Stolz darauf zurückgeblickt, dass seine Kommentierung die erste große wissenschaftliche Auslegung seit dem wichtigen Kommentar Ernst von Dobschütz aus dem Jahre 1909 darstellt. Inzwischen sind u.a. erschienen: Müller, 1Thess; Malherbe, 1Thess; Haufe, 1Thess; bei Herder angekündigt ist der Kommentar Hoppes.

4 Vgl. Bickmann, Kommunikation; Börschel, Rekonstruktion. Der Eigenständigkeit wird auch in größeren Studien zum gesamten paulinischen Denken Rechnung getragen, vgl. etwa Konradt, Gericht; Gerber, Paulus; Wilk, Bedeutung; Kraus, Volk Gottes.

terführung der Erstverkündigung ab. Allerdings wird der Hinweis auf die Erstverkündigung⁵ kaum ausreichen, etwaige theologische Unterschiede befriedigend zu erklären. Zu berücksichtigen ist er allemal. Eine Klärung der Sonderrolle des 1Thess muss umfassender ansetzen. So hat es in der Forschung verschiedenste Versuche gegeben, die Stellung des 1Thess zu bewerten. Darauf soll im Folgenden eingegangen werden.

1.2.1 Der 1Thess als authentisches paulinisches Schreiben

Trotz der immer wieder festgestellten Auffälligkeiten, dass der 1Thess inhaltlich und sprachlich aus dem Rahmen der sonstigen paulinischen Theologie fallen würde, hat die Authentizitätsdebatte bzgl. des 1Thess kaum eine bedeutende Rolle gespielt. Sieht man von den Positionen der Radikalkritik ab⁶, gab es entschiedene Vorbehalte gegen die Authentizität des 1Thess eigentlich nur im Gefolge der Tendenzkritik der Tübinger Schule, allen voran Baur⁷ und Schrader.⁸ Allerdings konnte sich deren These nie durchsetzen, da ihre Argumentationen auf teilweise sehr fragwürdigen Prämissen aufgebaut sind.⁹

Schon der Ansatzpunkt Baur ist bedenklich. Er versteht paulinische Briefe grundsätzlich als theologische Abhandlung, die jeweils ein Zentraldogma behandeln müssten. Der 1Thess hat es damit sehr schwer, als Paulusbrief anerkannt zu werden, ist er doch hauptsächlich paränetisch ausgerichtet und behandelt, sieht man einmal von den knappen Ausführungen zur Parusie ab, keine wesentlichen theologischen Themen. Außerdem, so Baur, weise die Judenpolemik in 2,14-16 zeitgeschichtlich auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels hin. Somit sei der Brief eindeutig als nachpaulinisch zu qualifizieren und eventuell abhängig von den Darstellungen der Apostelgeschichte.

Doch schon Hilgenfeld hat in einem wegweisenden Aufsatz die Grundlagen des heutigen Status Quo gelegt (zumindest was die Forschung im deutschsprachigen Bereich anbelangt): der 1Thess sei als paulinisches Schreiben zu identifizieren, der 2 Thess jedoch nicht.¹⁰ Während die Authentizität des 2 Thess weiterhin umstritten ist, wird

5 Vgl. hierzu Eckert, Erstverkündigung, insbesondere 289-298.

6 Vgl. Bauer, Kritik; siehe auch Detering, Paulus.

7 Baur, Paulus, 480-492.

8 Schrader, Der Apostel Paulus, 23ff.

9 Zur Authentizitätsproblematik vgl. ausführlich Bornemann, 1Thess, 300-317; Auch Haufe, 1Thess, 1-3.

10 Vgl. Hilgenfeld, 1Thess.

der 1Thess weithin als paulinisch anerkannt. Wäre der 2 Thess ein authentisch-paulinisches Schreiben, wäre er für die Erhebung der paulinischen Theologie von Bedeutung. Die meisten Vertreter der Echtheit des 2 Thess verstehen ihn als notwendige Korrektur der Aussagen zur Parusie des 1Thess,¹¹ die schon sehr bald nach der Verfassung des 1Thess notwendig geworden sei. Jedoch ist es schwer zu erklären, warum das Konzept der Parusievorstellung so entscheidend von der Vorstellung des 1Thess abweicht. Insbesondere die Figur des eschatologischen Gegenspielers Gottes vor der Parusie fügt sich nicht in die ansonsten „unmittelbare Parusienaherwartung, die bis zum Phil die sachliche Mitte aller eschatologischen Aussagen bildet.“¹² Zudem kann man davon ausgehen, dass der 2 Thess den 1Thess als Vorlage verwendet hat, da bis in die Gliederung hinein Berührungen zwischen beiden Briefen zu entdecken sind,¹³ wobei jedoch inhaltlich wie sprachlich große Differenzen zwischen beiden Briefen herrschen. Neben der unterschiedlichen Parusievorstellung fällt auch die eigentümliche Sprache auf. So weist Trilling darauf hin, dass innerhalb des zweiten Thessalonicherbriefes 17 Wendungen, die sonst nirgends im NT zu finden sind, gebraucht werden.¹⁴ Auch weitere stilistische Eigenheiten sprechen gegen die Echtheit des 2 Thess, so dass man mit Trilling zusammenfassend feststellen kann: „Wortgebrauch, stilistische Eigenart und Gedankenführung müssen zusammen gesehen werden. Typische Gedanken, Wörter und Wendungen weisen auf eine in Lehre und christlichen Lebensformen entwickeltere Situation als die von I [Thess] und die aller unbezweifelt echten Paulusbriefe hin.“¹⁵

11 Positionen pro Echtheit: Dobschütz, 1Thess; 32-47; Dibelius, 2 Thess, 40f.; Kümmel, Einleitung, 231f.; Bruce, 1Thess, XXXIIIf.141f.; Stuhlmacher, Theologie, 59; Niebuhr, Grundinformation, 275. Gegen Echtheit votieren Jülicher/Fascher, Einleitung, 67; Braun, Herkunft, 205-209; Trilling, 2 Thess, 27f.; ders., Untersuchungen 46-66; Köster, Einführung, 679; Lindemann, Paulus, 130ff.; Holland, 2 Thessalonians, 129; Hughes, Rhetoric, 95; Reinmuth, 2Thess, 159-161; Popkes, Bedeutung, 39-64.

12 Schnelle, Einleitung, 364. Nach Schnelle, Paulus, 406-411, sind Phil und Phlm als letzte Paulusbriefe in Rom entstanden. Zur Datierung des Phil nach Röm vgl. auch Schade, Christologie, 184-190; Roloff, TRE II, 522.

13 Darauf hat schon Wrede, Echtheit, 3-36, hingewiesen.

14 Vgl. Trilling, Untersuchungen, 46-66, hier 49.

15 Trilling, Untersuchungen, 66.

1.2.2 Chronologische Fragen

In der Forschung besteht heute weitestgehend Konsens darüber, dass der 1Thess das älteste paulinische Schreiben ist. Die Frage ist, inwieweit es möglich ist, aus dieser chronologischen Vorrangstellung Konsequenzen für die Bewertung der paulinischen Theologie zu ziehen. Alleine die Tatsache, dass der Brief das früheste paulinische Schreiben sein soll, ist noch kein schlagkräftiges Argument dafür, dass der Brief eine eigenständige Theologie vertritt. Es ist insbesondere danach zu fragen, in welchem Abstand der 1Thess zu den anderen Briefen entstanden ist, und auch die Reihenfolge der einzelnen paulinischen Briefe muss dabei ins rechte Licht gerückt werden. Erst von da aus kann man erwägen, inwieweit chronologische Aspekte für eine theologische Qualifizierung herangezogen werden dürfen.

1.2.2.1 Der derzeitige Status Quo in der Forschung

Um es vorwegzunehmen – vorliegende Arbeit schließt sich dem derzeitigen Status Quo innerhalb der Forschung an. Dieser muss auch nicht im Einzelnen begründet werden. Allerdings sollen alternative Ansätze der Forschung an diesem Status Quo gemessen werden, da diese tatsächlich Aussagekraft besitzen würden für eindeutigere Optionen einer theologischen Bewertung des 1Thess.

Folgt man der Darstellung der Apostelgeschichte, beginnt Paulus nach dem Apostelkonzil und dem antiochenischen Zwischenfall seine zweite Missionsreise, auf der er über die Stationen Galatien und Makedonien (mit der Hauptstadt Thessalonich) um die Jahre 50/51 über Athen nach Korinth gelangt, wo er höchstwahrscheinlich den 1Thess verfasst hat.¹⁶ Die Eruierung dieser absoluten Jahreszahlen ermöglichen zwei Angaben aus der Apostelgeschichte, die sich auf Daten der Profanhistorie beziehen. Zunächst ist auf Apg 18,12 hinzuweisen, wonach Paulus vor den Prokonsul Gallio zitiert wird, der aller Voraussicht nach in den Jahren 51/52 amtierte.¹⁷ Zudem berichtet Apg 18,2

16 Die Abfassung in Korinth setzen die meisten Forscher als selbstverständlich voraus. Zwar kann der 1Thess nicht bestätigen, dass er erst in Korinth mit seinen Mitarbeitern wieder zusammentraf. Doch spricht für die Abfassung in Korinth und gegen Athen die Länge des korinthischen Aufenthalts.

17 Diese Datierung ergibt sich aus der sog. „Gallio-Inschrift“. Die Gallio-Inschrift nimmt Bezug auf einen Brief des Claudius an den Nachfolger des Gallio. Der Brief wird auf den Zeitraum zwischen dem 25. Januar und dem 1. August 52 zu datieren sein, da auf der Inschrift als Abfassungszeit die 26. Akklamation des Claudius zum Kaiser genannt wird. Zur Diskussion vgl. Murphy-O'Connor,

davon, dass die Juden(-christen) Priskilla und Aquila aus Rom fliehen mussten aufgrund größer angelegter Verfolgungen. Diese Verfolgungen werden auf das Claudius-Edikt zurückgeführt, das nach der Angabe bei Orosius auf das 9. Regierungsjahr des Claudius, also auf 49 n. Chr. zu datieren ist.

Der 1Thess wäre demnach auch der einzige Brief, der auf der zweiten Missionsreise bzw. an ihrem Ende im Jahre 50/51 in Korinth entstanden ist.¹⁸ Als nächstes dürften mit einem Abstand von etwa 3 bis 4 Jahren nach und nach die Korintherbriefe, der Galaterbrief, der Römerbrief und der Philipperbrief entstanden sein.¹⁹

Dennoch muss im Folgenden auf zwei Versuche eingegangen werden, die diesen Status Quo in Frage gestellt haben. Diese hätten direkte Auswirkungen auf die theologische Einordnung des 1Thess. Zum einen wird eine extreme Frühdatierung des 1Thess versucht, die ihn schon vor dem Apostelkonzil ansetzt, zum anderen gerät die Datierung des 1Thess als frühestem Paulusbrief in Konkurrenz mit der Frühdatierung des Galaterbriefes, die diesen entweder vor oder in direkte Nähe des 1Thess rückt (wobei wichtige Themen, etwa die Rechtfertigungslehre, die im 1Thess nicht zum Tragen kommen, im Gal bereits auf einer hohen Reflexionsstufe vorliegen würden).

1.2.2.2 Versuche einer Frühdatierung

Den bisher bedeutendsten Vorstoß mit dem Ziel, die Datierung der Paulusbriefe auf ein vollkommen neues Fundament zu stellen, hat Lüdemann²⁰ unternommen. Im Rückgriff auf wichtige Vorarbeiten von Knox²¹ und anderen amerikanischen Autoren,²² versucht er auch in der deutschsprachigen Forschung neue Akzente in der Pauluschronologie zu setzen. Von seinem Grundansatz her wendet er sich gegen eine

Corinth, 173-176; Plassart, Inscrition; ders., Fouilles, 26-32.

18 Gemäß Apg 18,5 trifft Paulus in Korinth mit seinen Mitarbeitern Silas und Timotheus in Korinth wieder zusammen. Nachdem Paulus dort längere Zeit verbringt, im Brief allerdings die positiven Neuigkeiten durch Timotheus hervorgehoben werden, kann man darauf schließen, dass der 1Thess höchstwahrscheinlich in Korinth entstanden ist.

19 Ich schließe mich im Wesentlichen der Datierung bei Schnelle, Wandlungen, 22-36 an. Auch wenn die Datierung des Phil umstritten ist, geht es hier vor allem um den Nachweis, dass Konsens darüber besteht, dass der 1Thess mit einem wahrnehmbaren Abstand zum 1 Kor verfasst worden ist. Zur Datierung des Gal vgl. Kapitel 1.2.2.3.

20 Vgl. Lüdemann, Paulus I.

21 Knox, Chapters; ders., Chronology.

22 Riddle, Paul; Jewett, Chronology.

voreilige Historisierung der Angaben der Apostelgeschichte. Deswegen will er durch eine genaue Analyse der einschlägigen Stellen innerhalb der paulinischen Briefe (Gal 1,6-2,14; 1 Kor 16,1ff; 2 Kor 8,10) den Rahmen für die Chronologie erstellen, um ihn anschließend mit den kritisch geprüften Angaben aus der Apostelgeschichte zu füllen.²³ In der folgenden Darstellung sollen lediglich die Argumente für die Neudatierung des 1Thess überprüft werden, da eine Analyse des gesamten Ansatzes Lüdemanns zu weit vom Thema abführen würde. Wesentlich für die chronologische Einordnung sind nach dieser Darstellung folgende Punkte. (1) Die Analyse des Korinthaufenthalts in Apg 18, (2) die Datierung des Claudiusedikts und (3) das Verständnis der Reisenotizen in Apg 18,18-23.

- (1) Lüdemann geht davon aus, dass in Apg 18 mindestens zwei Aufenthalte des Paulus in Korinth zusammengefasst sind. Auffälligstes Indiz ist der Wechsel des Namens des Synagogenvorstehers von Krispus (V. 8) zu Sosthenes (V. 17). Zudem seien die Verse 12-17 (Paulus vor Gallio) aus sich heraus verständlich, wobei V. 12 als Neueinsatz aufgefasst werden könnte und somit einen eigenen Besuch markieren würde.²⁴
- (2) Die zweite Episode sei entsprechend der Gallio-Inschrift auf 51 v. Chr. zu datieren. Die erste Episode, das Zusammentreffen mit Priskilla und Aquila, die aufgrund des Claudius-Ediktes Rom verlassen mussten, setzt Lüdemann ca. 10 Jahre früher an. Dies erreicht Lüdemann durch eine Neudatierung des Claudius-Ediktes. S.E. ist der christliche Geschichtsschreiber Orosius nicht glaubwürdig. Zwar zitiert er das Claudius-Edikt bei Sueton wörtlich, jedoch führt er die Zeitangabe auf Josephus zurück, die dort nicht zu finden ist. Stattdessen verweist Lüdemann auf ein weiteres Edikt aus der Regierungszeit des Claudius, das Dio Cassius LX 6,6 überliefert und in das erste Regierungsjahr des Claudius datiert hat. Dort wird zwar nicht von der Vertreibung, sondern nur von einem

23 Vgl. zum methodischen Programm Lüdemann, Paulus I, 49-52.

24 Lüdemann, Paulus I, 176 geht davon aus, „daß Lukas die ihm über einen Ort zur Verfügung stehenden Lokaltraditionen zumeist an *einer* Stelle bringt und sich bei einer evtl. zweiten Erwähnung desselben Aufenthaltsortes mit einer summarischen Notiz begnügt...“ Zugleich verweist er auf das Weg-Konzept des Paulus, das schon im Lk-Evangelium greifbar ist und in der Apg nach Rom fortgesetzt wird, vgl. hierzu Lüdemann, Paulus I, 34-40.

Versammlungsverbot der Juden gesprochen. Lüdemann interpretiert dies allerdings als Korrektur Suetons durch Dio. Eine Vertreibung würde nicht ins Bild der ersten Regierungsjahre des Claudius passen, da andere Quellen von seiner Freundschaft gegenüber Juden sprechen.²⁵

- (3) Die Reise in Apg 18,18-23 von Korinth nach Ephesus, Cäsarea, Jerusalem und nach Antiochien sei schließlich als Reise zum Apostelkonvent zu erklären. Das Problem stellt sich wie folgt dar: aus den Paulusbriefen sind lediglich drei Reisen des Paulus nach Jerusalem während seiner Missionarszeit zu erheben: die erste, um Kephas kennen zu lernen, die zweite zum Konvent und die dritte zur Überbringung der Kollekte. Die Apg berichtet hingegen von fünf Fahrten (9,26ff; 11,27ff; 15,1ff; 18,22; 21,15). Nach Lüdemann sei dabei die Reise in 18,22 „am schmucklosesten“ und würde deswegen „am ehesten auf alte Tradition zurückgehen.“²⁶ So will er nachweisen, dass Apg 15 redaktionell sei und stellt fest, dass 18,18-23 als zweiter Jerusalembesuch zu gelten hätte. Aus theologischen Gründen hätte Lukas den Konvent schon in Kapitel 15 eingefügt, die Reisetexte in Kapitel 18 nach dem Korinthaufenthalt seien allerdings als Reste der ursprünglichen Reise zum Konvent zu lesen.

Gnilka schließt sich im Grunde genommen dieser Darstellung an,²⁷ sucht allerdings für die Bewertung des Claudiusediktes eine Zwischenlösung. Eine genaue Datierung sei unmöglich,²⁸ zudem könne auch der Zeitraum nicht bestimmt werden, der nach dem Eintreffen von Aquila und Priska seit dem Edikt vergangen ist. Deswegen datiert er den Korinthaufenthalt mit Entstehung des 1Thess etwa in die Mitte der 40er-Jahre. Gnilka betont eher die pragmatischen Gründe der

25 Vgl. Lüdemann, Paulus I, 31.183-195.

26 Lüdemann, Paulus I, 165.

27 Vgl. Gnilka, Paulus I, 64-71 im Kapitel „Wann erfolgte der Aufbruch nach Europa?“

28 An dieser Stelle allerdings wird die Argumentation bei Gnilka etwas ungenau, vgl. Gnilka, Paulus, 69-71. Einerseits will er nicht zusammen mit Lüdemann den Schritt gehen und das Claudius-Edikt mit der Angabe bei Cassius Dio gleichsetzen, andererseits misstraut er dem Geschichtsschreiber Orosius. Zwar kritisiert Gnilka die Idee bei Harnack, Berechnung, 675, der annimmt, dass Orosius aus einer christlichen Quelle schöpfte, die eventuell die Jahreszahl aus der Apostelgeschichte erschloss. Doch aus grundsätzlichem Misstrauen Orosius gegenüber datiert er den Aufenthalt dann einfach in die Mitte der 40er Jahre (wohl letztlich, weil diese Datierung genau in sein Konzept passt).

Frühdatierung – der Plan des Paulus, das Evangelium bis an die Grenzen der Welt zu tragen (also bis Spanien) hätte bei einem Aufbruch nach Europa im Jahre 50 ein alter Mann angestrebt.²⁹ Lüdemann aber geht es ausdrücklich um die Herausstellung theologischer Inhalte. Seine Analyse des Zusammenhangs führt ihn zu der Überzeugung, dass Paulus bei seiner Mission nicht von der Auferstehung der Christen gesprochen hat, „und zwar nicht deswegen, weil er von einer allgemeinen Auferstehung nicht überzeugt war (er war doch Pharisäer und ging von der Auferstehung Jesu aus!), sondern deshalb, weil er glaubte, daß das Ende der Zeiten in unmittelbarer Nähe ist!“³⁰ Der Tod vor der Parusie sei auch in der paulinischen Vorstellung als Ausnahme zu denken, und so halte er am Entrückungskonzept fest und „führt als Folge der beginnenden *Parusieverzögerung* die Auferstehung der gestorbenen Christen (...) als Hilfsgedanken ein, um am alten Entrückungskonzept festhalten zu können.“³¹ Diese Darstellung sei allerdings nur glaubwürdig für eine Mission Ende der 30er-Jahre, nicht jedoch erst 10 Jahre später.

Die Motive, die Lüdemanns Frühdatierung des 1Thess leiten, sind also wohlbegründet und auf den ersten Blick auch einsichtig. Dennoch wird sein Vorschlag der extremen Frühdatierung in der heutigen Forschung kaum geteilt. Zwar ist sein Versuch der Neudatierung äußerst sorgfältig erarbeitet, jedoch trägt die Identifizierung des Claudius-Ediktes mit der Aussage bei Sueton die Beweislast nicht. Wie Alvarez Cineira³² deutlich machen konnte, handelt es sich nachweislich um zwei verschiedene Edikte; das erste sei im Zusammenhang des Machtwechsels im Sinne eines Versammlungsverbotes zu verstehen, das jegliche Putschversuche im Keim ersticken sollte, während das zweite Edikt auf die Tumulte bzgl. des Chrestus reagiert und die Vertreibung von Juden zur Folge hatte. So lange also keine besseren Kriterien und Alternativen zur Hand sind, gibt es keinen Grund, die Angabe bei Orosius zu ändern.

29 Vgl. dazu Gnllka, Paulus, 66.

30 Lüdemann, Paulus I, 263 Anm. 147.

31 Lüdemann, Paulus I, 264, Anm. 147.

32 Vgl. Alvarez Cineira, Religionspolitik, 194-196.

1.2.2.3 Zur Frühdatierung des Galaterbriefes

Die Datierung des Galaterbriefes ist umstritten. Am ehesten konsensfähig sind die Positionen, die den Brief in die Nähe des Römerbriefes rücken, da die theologische Argumentation beider Briefe bis in die Gliederung hinein sehr ähnlich aufgebaut ist.³³ Auch die Hinweise auf die Kollektenaktion in Galatien in 1 Kor 16 lassen noch nichts von den Auseinandersetzungen im Gal erahnen.³⁴ So legt sich der Schluss nahe, dass der Gal nach dem 1 Kor (und dem 2 Kor) geschrieben worden sein muss, wohl kurz vor dem Röm. Ort der Abfassung ist damit die Reise des Paulus durch Makedonien nach seinem Ephesus-Aufenthalt.³⁵

Allerdings werden auch gegen diesen *relativen* Konsens immer wieder Einwände vorgetragen, und es wird versucht, den Gal zeitlich vor oder zumindest ganz in die Nähe des 1Thess zu rücken. Da die Rechtfertigungslehre im Gal schon in wesentlichen Zügen ausgearbeitet ist, hätte man damit ein eindeutiges Indiz dafür gewonnen, die paulinische Rechtfertigungslehre schon von Anfang an bei Paulus vorauszusetzen, die Rede von einer Entwicklung würde sich dadurch erübrigen.³⁶ Damit aber soll nicht unterstellt werden, dass die Neudatierung des Gal mit dem Ziel erfolgt, die Rechtfertigungslehre zeitlich früh anzusetzen. Vielmehr geht es den Vertretern der Frühdatierung darum, die Adressaten des Gal mit den Gemeinden aus denjenigen Gebieten gleichzusetzen, die Paulus auf seiner ersten Missionsreise in Apg 13 und 14 ansteuert. Die Galater wären demnach die Bewohner im Süden der Provinz Galatien, die das Gebiet Ost-Phrygien, Pisidien, Isaurien, Lykaonien und Pamphylien mit den Städten Antiochien in Pisidien, Ikonion, Lystra, Derbe und Perge

33 Vgl. hierzu die Übersicht bei Schnelle, Einleitung, 107f.

34 So Schnelle, Einleitung, 113. Allerdings ist dieses Argument austauschbar mit der Position einer extremen Frühdatierung. Man kann einerseits annehmen, dass die Kollektenaktion im Gal nicht erwähnt wird, weil die Kollekte bereits abgeschlossen ist, andererseits wäre bei einer Ansetzung vor dem Konvent die Kollekte noch überhaupt nicht im Blickfeld.

35 Vgl. die Studie von Borse, Standort.

36 Andererseits begrüßen einige Autoren gerade aufgrund der Differenzen der Rechtfertigungslehre des Gal zu derjenigen des Röm eine Frühdatierung des Gal. Vgl. Hübner, Gesetz, besonders 116-118. Doch gerade im Gal lassen sich die Unterschiede wohl eindeutig auf die Situation zurückführen, da er sich dort polemisch mit judenchristlichen Gegnern auseinandersetzen hat, während er im Röm seine Position vor einer Gemeinde, die er selbst nicht gegründet hat, frei von jeglicher Polemik und theologisch umfassend reflektiert darstellen möchte.

einschließt. Zugleich nehmen sie aufgrund der Notiz in Gal 4,13 (τὸ πρότερον) an, dass der Brief in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur dortigen Missionsarbeit entstanden sein müsse. Somit wäre es möglich, den Gal sogar vor den Apostelkonvent zu datieren, mindestens aber in dessen unmittelbare Nähe.³⁷

Allerdings ist umstritten, ob Paulus mit den Galatern wirklich die Gemeinden aus Apg 13 und 14 meint. Eine andere Möglichkeit wäre die – dem antiken Sprachgebrauch folgende – Identifizierung der Adressaten mit den Bewohnern der „Landschaft“ Galatien im Norden, also dem „Gebiet, das sich um das Halysbecken herum bis zum Fluß Iris im Osten und zum Sangarios im Westen ausdehnt und die Städte von Anykra, Tavium, sowie die neuen römischen Siedlungen von Pessinus und Germa umgibt.“³⁸

Eine eindeutige Entscheidung zur Identifizierung der Galater ist kaum möglich. Für die nordgalatische Hypothese spricht der antike Sprachgebrauch, der dieses Gebiet ebenfalls als Galatien ausgewiesen hat – und so nennen auch Apg 16,6 und 18,23 das galatische Land (Γαλάτικη Χώρα) neben Phrygien, während in Apg 13-14 die Bezeichnung Galatien nicht zu finden ist. Somit würde die polemische Anrede in Gal 3,1 wohl nur seine Wirkung entfalten, wenn sie Personen bezeichnete, die sich traditionell als Galater verstanden. Allerdings wird darauf hingewiesen, dass kaum zu erklären sei, warum sich ausgerechnet im Norden eine so bedeutende judenchristliche Gegenmission zu Paulus breit gemacht hat, obwohl für dieses Gebiet keine jüdischen Einwohner bekannt waren. Der synagogale Einfluss sei eher im Süden zu erwarten. Schließlich weist Breytenbach³⁹ darauf hin, dass im Norden überhaupt keine vorkonstantinischen Spuren der Christianisierung zu erkennen seien.⁴⁰

Identifiziert man die Galater mit den Bewohnern der nördlichen Landschaft Galatien, ist es theoretisch immer noch denkbar, dass der Brief noch vor dem Aufbruch zur Europamission des Paulus geschrieben worden ist. Das hängt letztlich auch davon ab, wie man Gal 4,13 versteht. Nach Broer⁴¹ würde der Vers eindeutig auf zwei Besuche verweisen, wobei nicht an Hin- und Rückweg⁴² zu denken sein müsse,

37 So bspw. Drews, Paulus, 27f.; Longenecker, Galatians, lxvi-lxxii; Hemer, Letters, 269; Breytenbach, Paulus, 99-176, besonders 149-176.

38 Vouga, Gal, 10.

39 Breytenbach, Paulus, 147.

40 Zu einer ausführlichen Gegenüberstellung der einzelnen Argumente vgl. Drews, Paulus, 26-28.

41 Vgl. Broer, Einleitung, 441. Ähnlich argumentiert auch Vouga, Gal, 11.

42 So argumentiert Riesner, Frühzeit, 258.350-352.

sondern eventuell ein deutlicher Hinweis gegeben sei auf die beiden Besuche, wie sie auch in Apg 16 und 18, also auf der 2. und 3. Missionsreise übermittelt sind. Dies würde die oben vorgeschlagene Deutung unterstützen und den Brief, wie es auch sein Inhalt zu erkennen gibt, in die Nähe des Römerbriefes rücken. Bedenkenswert ist ebenso der Vorschlag Vougas, der aufgrund der Nähe zum Röm und 2 Kor „mit einer Redaktion in Ephesus, in Makedonien (2 Kor 7,5; 9,2), in Korinth (Röm 15,14-32 ...) kurz vor der letzten Abfahrt nach Jerusalem 55/57 n. Chr oder noch auf der Reise nach Jerusalem“⁴³ rechnet. Nach dieser Einschätzung könnte man also selbst bei einer Frühdatierung des Gal die dortigen Ausführungen zur Rechtfertigungslehre als späteren redaktionellen Einschub betrachten.

1.2.2.4 Fazit

Die beiden Versuche der Neukonzeption der Pauluschronologie, die beide eindeutiger die Stellung des 1Thess erklären könnten, überzeugen nicht. Der Versuch der Frühdatierung, der den Thessalonicherbrief vor die Ereignisse in Antiochien rücken könnte und somit das Fehlen der Rechtfertigungslehre und die besondere Betonung der Parusie als theologisches Indiz für die Frühzeit werten könnte, kann ebensowenig die Diskussion um den ersten Thessalonicherbrief bereichern wie der Versuch, jeglicher Spekulation um eine Sonderstellung durch die Frühdatierung des Gal ein Ende zu bereiten. Der Status Quo wird dadurch nicht angegriffen. Dieser jedoch erlaubt keine eindeutige Entscheidung. Er rückt den 1Thess näher an die anderen paulinischen Schreiben heran. Auch in dieser Zeit ist eventuell mit Entwicklungen zu rechnen, nur müssen diese dann aufwändiger erklärt werden, da argumentiert werden könnte, dass alleine die Briefsituationen für die unterschiedlichen Äußerungen verantwortlich sind. Aber damit ist schon der Problembereich des folgenden Kapitels angeschnitten, das die theologischen Aspekte dieser Problematik erfassen will.

1.2.3 Theologische Fragen

Nachdem weder die Frage nach der Authentizität noch diejenige nach der Chronologie entscheidende Hinweise darauf geben konnten, wie sich die theologische Sonderstellung des 1Thess begründen ließe, müssen nun die theologischen Auffälligkeiten selbst in den Blick kommen. Ist es auf der rein theologischen, innerbrieflich situativen Ebene

43 Vouga, Gal, 11.

möglich, das Besondere des 1Thess zu erklären? Ist es möglich, mit den Rahmendaten (Datierung um 51, mit einem relativ kurzen Abstand vor den nächsten erhaltenen Briefen) und dem Aufbruch nach dem sog. Apostelkonzil unter der Voraussetzung der eigenständigen Missionsarbeit (eventuell unter Voraussetzung des „Bruchs“ mit Barnabas) überhaupt Argumente für theologische Akzentuierungen zu finden? Für die Auflösung dieses Problemkomplexes soll im Folgenden ein wenig weiter ausgeholt und auf die grundlegenden Auseinandersetzungen innerhalb der moderneren Paulusinterpretation eingegangen werden.

1.3 Zum Entwurf einer diachronen Pauluslektüre

Eine Pauluslektüre, die sich an der historischen Fragestellung orientiert, die Entstehung des Christentums zu untersuchen, darf Paulus nicht kritiklos als festen Monolith betrachten, der mit seiner vorgefertigten Theologie die Entwicklung des frühen Christentums entscheidend geprägt hat. Vielmehr ist auch die Frage nach seiner Theologie in diesen Gesamtzusammenhang einzubeziehen. Die Schwierigkeit liegt ja gerade darin begründet, dass Paulus keine Abhandlung seiner Theologie hinterlassen hat, sondern Briefe, die in unterschiedlichen Kontexten und Bezügen mit seiner missionarischen Tätigkeit in Verbindung zu bringen sind. So scheint es geboten, die Briefe des Paulus auch aus diachroner Perspektive zu lesen, auch wenn dies eine Menge methodischer Probleme aufwirft, da die Einzelbriefe situative Schreiben und ihre theologischen Äußerungen Teil eines nur noch partiell rekonstruierbaren Dialogs mit den jeweiligen Gemeinden sind. Zudem ist die Reihenfolge der Briefe immer als hypothetisch zu betrachten. Allerdings gilt diese methodische Rücksicht ebenso für die synchrone Lesart, denn eine Zusammenschau theologischer Äußerungen der Briefe in einem synchronen Blickwinkel läuft ebenso Gefahr, wesentliche Aspekte zu übersehen. Zum Einstieg in die hier skizzierte Diskussion wird deshalb der Ansatz Beckers vorgestellt, von dem aus dann die strittigen Positionen geklärt werden sollen.⁴⁴

44 Zu Becker vgl. Einführung zu diesem Kapitel.

1.3.1 Der 1Thess als Zeugnis antiochenischer Theologie (Becker)

In seinem Aufsatz *Die Erwählung der Völker aus dem Evangelium. Theologiegeschichtliche Erwägungen zum 1Thess*⁴⁵ sowie in seinem Paulusbuch⁴⁶ rechnet Becker mit der Möglichkeit, aufgrund von Stil, Sprache und Inhalt des 1Thess auf die antiochenischen Wurzeln des paulinischen Denkens zurückschließen zu können. Innerhalb des Briefes sei demnach eine geschlossene theologische Konzeption zu erkennen, die typisch sei für den antiochenisch-syrischen Raum.⁴⁷ Becker versucht nachzuweisen, dass die Besonderheiten des 1Thess auf die „Herkunft“ des Paulus als Missionar aus dem syrisch-antiochenischen Raum zurückzuführen sind. Die später eintretende Neuformulierung seiner Theologie ist nach Becker auf die situativen Herausforderungen der Mission zurückzuführen, die ein neues vertieftes Nachdenken erforderlich machten. Herausforderungen dieser Art spiegeln sich im 1Thess wohl noch nicht wider, und so scheint es für Becker möglich, dass die paulinischen Formulierungen noch ganz in der Nähe der Sprache des antiochenischen Missionszentrums stünden. Damit ist nicht gesagt, dass der Brief deswegen als unpaulinisch aufzufassen sei. Die Eigenheiten des 1Thess könnten aber Relikte antiochenischer Theologie sein, die Paulus nicht verworfen, sondern neu formuliert hat.

Für eine griffige Deutung des Konzeptes im 1Thess wählt Becker den Begriff der *Erwählungstheologie*. Über den Brief verteilt entdeckt er fünf Äußerungen zum Zusammenhang von Evangelium und Erwählung, die man als Fixpunkte dafür betrachten könnte, dass alle Aussagen des Briefes auf das Thema der Erwählung hin gelesen werden können. Sowohl am Anfang (1,4: „Wir wissen, von Gott geliebte Brüder, um eure Erwählung, ...“) als auch am Schluss (5,23f.: „... Getreu ist der, der euch berufen hat, er wird es auch vollenden.“) stehen an exponierter Stelle zwei Aussagen, die auf die Erwählung der Thessalonicher durch Gott abheben würden. Zusammen mit drei weiteren Stellen innerhalb des Briefes (2,11f., 4,7 und 5,9) würden die Stellen gewissermaßen das „ordnende Koordinatensystem“ abgeben,

45 Becker, *Erwählung*.

46 Becker, *Paulus*, 138-148.

47 Die Interpretation ist abhängig von der Annahme, dass sowohl Mt als auch 1 Petr das Denken des antiochenisch-syrischen Raums aufbewahrt haben. Der Horizont der Nähe ist in diesem Entwurf auch nur erfüllt und von seiner Struktur her erwogen als wirklich bewiesen. Aber diesen Anspruch vertritt Becker auch nicht. In erster Linie geht es ihm vor allem um einen Vorschlag, wie an die Sache herangegangen werden sollte.

„in das alle anderen Aussagen des Briefes eingetragen werden können.“⁴⁸ Die Äußerungen zum Thema Erwählung erscheinen dabei in einem eschatologisch orientierten Zusammenhang: die Thessalonicher sind erwählt, am Heil Gottes Teil zu haben. Darauf laufen demnach alle Aussagen zur Erwählung hinaus.⁴⁹

Becker meint nun, aufgrund dieses Strukturmusters aus dem 1Thess die Spuren einer theologischen Gesamtkonzeption erheben zu können, die man als Erwählungstheologie bezeichnen könne. An dieser Stelle soll nur in Grundzügen auf die wichtigsten von Becker herausgestellten Linien eingegangen werden:

- (1) Subjekt der Berufung ist durchgehend *Gott*. Seine Berufung ist zu verstehen als „endzeitliche Gnadenwahl, indem sie unmittelbar vor dem nahen Endgericht zum endzeitlichen Heil beruft.“⁵⁰ Die Thessalonicher bekommen durch diese Berufung die Chance, als Gemeinde Gottes dem Zorn Gottes zu entgehen.
- (2) Die Berufung geschieht durch das *Evangelium* (Gottes) bzw. das Wort Gottes bzw. des Herrn. Im 1Thess wird dieser Begriff nur im missionarischen Kontext verwendet und ist von daher auch an die Überbringer des Evangeliums, die Apostel, gebunden.⁵¹ Die Apostel sind ebenso von Gott erwählt zur Verkündigung des Evangeliums (2,4) und können sich deshalb als Apostel Christi bezeichnen (2,7).⁵²
- (3) Die Adressaten nehmen das Evangelium durch ihren Glauben an. Diese Annahme wird durch den *Geist* Gottes unterstützt (1,5), beruht also nicht ursächlich auf der missionarischen Leistung der Apostel. Und dieser Geist Gottes bewirkt in der Annahme des Evangeliums zugleich die endzeitliche Neubestimmung des Menschen, sodass die Thessalonicher bei der Parusie keiner Verwandlung mehr bedürfen, wie sie etwa schon in 1 Kor 15,50 vorausgesetzt wird.⁵³
- (4) Der *Inhalt* des Evangeliums zielt auf die Rettung ab. Im Gegensatz zum Judentum ist dabei nicht das Gesetz der Weg, der zum Heil führt, sondern Christus.

48 Becker, Erwählung, 82.

49 Vgl. Becker, Erwählung, 82.

50 Becker, Erwählung, 82.

51 Vgl. Becker, Erwählung, 83.

52 Vgl. Becker, Erwählung, 84.

53 Vgl. Becker, Erwählung, 87.

- (5) Die *Christologie* des 1Thess ist deshalb auch an die Retterfunktion Jesu gebunden, da mit seiner Parusie die Berufung der Heiden in die Endzeitgemeinde vollendet wird. Nach dem Konzept des 1Thess ist „Gott als Schöpfer und Herr der Welt ihr Richter (1,9f.), der Kyrios jedoch der endzeitliche Retter derer, die Gott durch das Evangelium erwählt hat (1,4f.10; 2,12f.19f.; 4,13-18; 5,9f.23f.).“⁵⁴ Anspielungen auf weitere christologische Funktionen (Schöpfungsmittlerschaft etc.) fehlen in diesem Konzept, alle Aussagen zielen nach Becker wohl absichtlich auf die soteriologische Funktion ab.⁵⁵
- (6) Schließlich zeigen die „Antagonismen und Konkurrenzen“⁵⁶, mit denen sich die paulinische Mission auseinandersetzen hat, ganz genau auf, dass Paulus „imstande ist, die theologische Selbständigkeit des Heidenchristentums durch eine in Umrissen gut erkennbare, in sich geschlossene Position zu entfalten – und das so kurze Zeit nach dem Apostelkonvent.“⁵⁷

Becker meint nun, dass dieses geschlossene Konzept in den späteren paulinischen Briefen in dieser Weise nicht mehr zu finden sei. Durch die Herausforderungen der Mission hätte Paulus hingegen grundlegende Positionen verändert bzw. neu dargestellt. Auf eine Qualifizierung dieser Veränderungen geht Becker allerdings nicht näher ein. Sein Ziel ist auch nicht die Darstellung der Entwicklung paulinischen Denkens, sondern die Rekonstruktion der antiochenischen Grundlagen innerhalb der Theologie des Paulus. Deswegen erwägt er in den Positionen, die im 1Thess zur Sprache kommen, eventuell die in Antiochia grundlegende Theologie zu finden, wie sie dort in der gemeinsamen Mission angewendet wurde. Von da schlägt er vor, etwa „1 Petr 1,1-2,10; 5,10 als Fortentwicklung dieser Erwählungstheologie [zu] verstehen“⁵⁸, ohne freilich dieses Konzept weiter zu entfalten. Erweist sich ein solcher Ansatz als tragfähig, könnte man den 1Thess insgesamt als Scheideweg zwischen der antiochenischen und der paulinischen Theologie (so wie sie in den späteren Briefen zu erkennen ist) lesen. Gewonnen hätte man damit einen wesentlichen Aspekt bei der Eruierung der Ge-

54 Becker, Erwählung, 92.

55 Vgl. Becker, Erwählung, 93.

56 Becker, Erwählung 94.

57 Becker, Erwählung 95.

58 Becker, Erwählung, 97. Zudem verweist er auf Lk 18,6-8a oder Mt 22,1-14, die eventuell ebenfalls Inhalte aus der antiochenischen Theologie übernommen hätten.

schichte des Urchristentums, da man dann den 1Thess nicht nur für das Verständnis paulinischen Denkens, sondern zugleich für das Verständnis des antiochenischen Strangs der frühchristlichen Theologie auswerten könnte.

1.3.2 Der 1Thess als Zeugnis paulinischen Denkens (Söding)

Einen sehr differenzierten Ansatz mit entgegengesetzter Stoßrichtung entwickelt Söding in seiner Auseinandersetzung mit den Beckerschen Überlegungen.⁵⁹ Söding greift ebenfalls die Fragestellung auf, ob man den 1Thess als Zeugnis frühpaulinischer Theologie lesen könne oder ob er schon die typischen Themen paulinischer Theologie, wie sie sich in späteren Briefen manifestiert, beinhalte.⁶⁰ „Im Zentrum dieser Kontroverse steht die Frage ob Paulus (mit der Gemeinde von Antiochia, in der er lange Zeit heimisch gewesen ist) von Anfang an auf der Basis seiner Rechtfertigungslehre ein gesetzesfreies Evangelium verkündet hat oder ob sich die radikale Gesetzeskritik, die literarisch zuerst in Phil 3, in 2Kor 3-5 und im Gal greifbar wird, erst der antiochenischen Krise bzw. dem galatischen Konflikt verdankt und Paulus womöglich zunächst noch nicht auf die Forderung der Beschneidung und des Gesetzesgehorsams verzichtet hat.“⁶¹

Söding geht davon aus, dass der 1Thess in einem Abstand von 3 bis 4 Jahren zu den Nachfolgebrieffen entstanden sei und dass in der Zwischenzeit sein Missionswerk und somit auch sein theologischer Ansatz in Bedrängnis geraten ist, und so sei es „doch mehr als wahrscheinlich, daß er durch die Auseinandersetzungen auch auf neue und neu auf alte Themen gestoßen worden ist und daß er im Zuge dessen nicht nur bislang keimhaft in seiner Verkündigung Angelegtes explizieren, sondern auch Auffassungen, die er schon bislang vertreten hatte, theologisch fortentwickeln musste.“⁶² Deswegen will Söding einerseits den eigenständigen theologischen Charakter des 1Thess ernst nehmen, wobei er andererseits auch darauf hinweist, dass diese Eigenart auf die Situativität des Schreibens zurückgeführt werden könnte und somit der Rückschluss auf eine unterschiedliche theologische Position nicht unbedingt notwendig sei.

59 Vgl. im Folgenden Söding, 1Thess. Der Ansatz Södings wird hier nur beispielhaft herausgenommen, da er in besonderer Weise einen Gegenpol zu Beckers Versuch bildet.

60 Vgl. Söding, 1Thess, 180f.

61 Söding, 1Thess, 181f.

62 Söding, 1Thess, 184f.

Nichtsdestoweniger stellt Söding die „frühpaulinische“ Evangeliumsverkündigung, wie sie dem 1Thess zu entnehmen ist, in sieben Themenblöcken zusammen:

- (1) Die leitende futurisch-eschatologische Perspektive
- (2) Das „Evangelium Gottes“
- (3) Das „Evangelium Christi“
- (4) Soteriologie
- (5) Die Universalität des Evangeliums und die Berufung der Heiden
- (6) Die Antwort auf das Evangelium: Glaube, Liebe, Hoffnung
- (7) Freiheit vom Gesetz

Die leitende futurisch-eschatologische Perspektive (1) steht wie in keinem anderen Brief im Mittelpunkt „und zeigt den Apostel in Verbindung mit der apokalyptischen Erwartung, die für die älteste Christologie sowohl der 'Hebräer' als auch der 'Hellenisten' (vgl. Apg 6,1) kennzeichnend ist.“⁶³ Außerdem stellt der 1Thess explizit die Theologie bei der Evangeliumsverkündigung (2) in den Mittelpunkt, Gott ist „nicht nur der Ursprung, sondern auch uneingeschränkt Subjekt des gesamten Heilsgeschehens.“⁶⁴ Sowohl die Erwählung der Gemeinde als auch das Evangelium sowie die Träger der Evangeliumsbotschaft erscheinen unter der übergreifenden Subjektivität Gottes. Schließlich (3) ist das Evangelium nicht allein auf Gott ausgerichtet, sondern auch auf Christus. Die Legitimation erfährt Christus in der Auferweckung durch Gott, wodurch er zugleich die Legitimation der Apostel erwirkt. Der Hauptakzent bei der Zeichnung Christi liegt allerdings in seiner eschatologischen Funktion als „Retter der Glaubenden im kommenden Zorngericht (1,10).“⁶⁵ Hier ist nach Söding allerdings ein entscheidender Bezugspunkt zu den späteren Briefen des Paulus erreicht, da ähnlich wie in 2 Kor 4,14 oder Röm 6,8 auch schon in 1Thess 4,14.17 oder 5,10 „das Leben 'mit Christus', die vollkommene Gemeinschaft mit ihm (...) Inbegriff der christlichen Hoffnung“⁶⁶ sei. Unter dem Stichwort „Soteriologie“ (4) lassen sich sodann sowohl die *christologischen* als auch *theologischen* Aussagen des 1Thess zusammenfassen, die Gottes Heilshandeln als universal kennzeichnen

63 Söding, 1Thess, 188, im Anschluss an Thüsing, Erhöhungsvorstellung.

64 Söding, 1Thess 189.

65 Söding, 1Thess, 192.

66 Söding, 1Thess, 192.

(vgl. 1,9; 4,14 und 5,9f.).⁶⁷ An dieser Stelle versucht Söding einen Bezug zur Rechtfertigungslehre herzustellen:

„Nach ältesten Zeugnissen wird Rechtfertigung so verstanden, daß Gott in seiner Dikaiosyne (Röm 3,25), rein aus Gnade (vgl. Röm 3,24), Juden wie Heiden (vgl. Gal 3,28; 1Kor 12,13) durch den Sühnetod bzw. die Auferweckung Jesu Christi (Röm 3,25; 4,25; 2Kor 5,21) von der Sünde befreit und heiligt (1Kor 6,11; 1,30; vgl. Röm 6,7), so daß sie an Gottes Doxa Anteil gewinnen (Röm 8,29). Dies geschieht grundlegend in der Taufe (vgl. 1 Kor 6,9ff., Phil 1,9ff.; Röm 6,7) und wird im Herrenmahl je neu aktualisiert (1Kor 11,23ff). Der Geist, den die Christen empfangen, gliedert sie in die Ekklesia ein; er befähigt und verpflichtet sie zu einem sittlichen Leben, das dem Geschenk der Rechtfertigung entspricht. Der 1Thess macht dies zwar nicht explizit zum Thema, setzt es aber im ganzen voraus, besonders dort, wo er die Gemeindemitglieder in tauftheologisch beeinflusster Sprache als Kinder des Lichtes anspricht (5,5), sie an Gottes Ruf zur Heiligkeit erinnert (4,7) und ihnen ins Gedächtnis ruft, von Gott mit dem Geist begabt worden zu sein (4,8).“⁶⁸

Diese „Nähe“ zur Rechtfertigungslehre wird allerdings nirgends ausgeführt, soteriologisches Thema ist vielmehr die Errettung aus dem Zorngericht durch Jesus (1,10) und die daraus folgende Teilhabe an der Herrschaft Gottes (2,12).

Mit der Heidenmission richtet sich das Heil universal an alle (5), auch die Juden sind in dieses Heil mit eingeschlossen. Allerdings setzt die „eschatologische Missionsbewegung, in die der Apostel aufgrund seiner Berufung eingebunden ist, ... bei Jesu Tod und Auferweckung eschatologisch neu an und steht von vornherein in einem universalen Horizont.“⁶⁹ Die Antwort auf das Heilsangebot erfolgt durch die Trias Glaube-Liebe-Hoffnung (6), die letztlich auch von den Juden gefordert ist, was zwar nicht explizit ausgeführt, aber in der Kritik in 2,15 deutlich wird, die die Juden deshalb verwirft, weil sie sich gegen die Heidenmission stellen. Schließlich wird deutlich, dass der 1Thess die Freiheit vom Gesetz voraussetzt (7). Dies ist in keiner Weise verwunderlich, richtet sich der Brief doch an ehemalige Heiden, für die das Gesetz nie eine Rolle gespielt hat. Dennoch glaubt Söding auch im Zusammenhang des 1Thess die theologischen Voraussetzungen für die gesetzesfreie Evangeliumsverkündigung herauslesen zu

67 Vgl. Söding, 1Thess 192.

68 Söding, 1Thess, 192-193.

69 Söding, 1Thess, 195-196.

können.

Söding meint nun insbesondere durch die Tatsache, dass Paulus bereits im 1Thess auf das Gesetz als Heilsweg verzichtet, ein Argument für das Vorliegen der Rechtfertigungslehre gewonnen zu haben.⁷⁰ Diese Rechtfertigungslehre werde zwar später noch weiterentwickelt und auf eine „qualitativ neue Stufe der paulinischen Theologie“ gehoben, liege allerdings „auf der christologischen und soteriologischen Linie“⁷¹ der späteren Lehre.

Was schließlich verwundert sind die Schlussfolgerungen Södings. Eigentlich denkt man, er vertrete eine Sonderstellung des 1Thess zumindest insofern, als man eine qualitativ eigenständige Stufe paulinischen Denkens erkennen könne. Im 1Thess stoße man eindeutig auf die hellenistisch-judenchristlichen Theologie Antiochias, die „in der Verkündigung des Heilstodes und der Auferweckung Jesu, (...) in der Erwartung des Kyrios als des endzeitlichen Retters, in der christologisch neu interpretierten Theologie, in der starken Betonung der futurischen Eschatologie mitsamt der intensiven Naherwartung, im Wissen um die Universalität des Heilswillens Gottes und die Aufgabe der Heidenmission, im Verständnis der Taufe als Sakrament der Gemeinschaft mit Christus und der Zugehörigkeit zur Ekklesia Gottes, in zentralen Elementen der Paraklese..., vermutlich aber auch in der theologischen Distanz zum Judentum, soweit es sich dem Christus-Glauben verschließt,“⁷² deutlich werde. In diesem Sinne also interpretiert Söding den 1Thess als Zeugnis der Theologie Antiochiens; allerdings weist er im selben Atemzug darauf hin, dass Paulus sich in Antiochia bereits deutlich abgehoben hat von Petrus und Barnabas, die aufgrund des Einhaltens von Speisevorschriften von Paulus angegriffen werden. Er misst dem Gesetz keine Bedeutung mehr zu. Dies sei die Basis der Trennung von Barnabas und zugleich das Zeichen dafür, dass der 1Thess eben nicht als Zeugnis antiochenischer Theologie interpretiert werden könne.⁷³

70 Vgl. Söding, 1Thess, 1Thess, 199f.

71 Söding, 1Thess, 201.

72 Söding, 1Thess, 201f.

73 Vgl. Söding, 202f. Damit impliziert Söding, dass der Streit in Antiochia durch einen Positionswechsel des Paulus zustande gekommen ist, der plötzlich eine neue, eigenständige Theologie vertritt. Sein Aufbegehren gegen Petrus und Barnabas, die sich an die Bedeutung und Vorschriften des jüdischen Gesetzes klammern wollten, liest Söding als Erkennungszeichen einer neuen Theologie, nicht aber als Ausgangspunkt für Überlegungen für bisher unreflektierte Fragestellungen. Er verkennt damit die Situation, denn erst der Konflikt bringt dieses Problem zur Sprache. Antiochenische Theologie wird sich wohl ebenso wenig wie der 1Thess um die Frage nach der Beschneidung gekümmert haben.

1.3.3 Die Debatte um die Entwicklung des paulinischen Denkens

Wie unschwer zu erkennen ist, entzündet sich die Debatte um die Einordnung des 1Thess an der Beurteilung der Frage, ob die Theologie des Briefes für sich sprechen darf (Becker) oder ob man die Rechtfertigungslehre voraussetzen muss (Söding). Södings Ansatz unterscheidet sich dabei letztlich nicht so weit von den Überlegungen Beckers, wie er annehmen will, nur meint er im Gegensatz zu Becker, die Abgrenzung gegenüber typischen Positionen Antiochias eintragen zu müssen.⁷⁴ Diese Abgrenzung ist dann auch das Argument für den Wechsel der Perspektive, nach der man die Aussagen nicht zurückprojizieren dürfe auf die antiochenische Zeit, sondern als Grundlage für das Verständnis heranziehen müsse, das sich innerhalb der späteren Briefe entfalten würde.

Von da aus stellt sich freilich die Frage, warum man sich überhaupt für eine bestimmte Richtung entscheiden muss. Wie ein Blick auf die Paulusforschung zeigt, sind die Forscher derzeit insofern in zwei Lager aufgespalten, als die einen eine Entwicklung paulinischen Denkens im Rahmen seiner Briefe annehmen wollen, andere wiederum nicht. Der Streit konzentriert sich hauptsächlich auf die Rechtfertigungslehre, allerdings sind auch weitere Themen in Diskussion.⁷⁵

Die vorhandenen Quellen machen es nicht einfach, eine konsistente Theologie des Paulus zu erheben, legt er doch keine systematische Abhandlung vor, sondern nur situationsbezogene Briefe an seine Gemeinden. Noch schwieriger erscheint es, eine Entwicklung aus diesen spärlichen Quellen abzuleiten. Und dennoch gibt es einige Ansätze, die sich dieser Herausforderung stellen. Im Folgenden sollen die wesentlichen Daten dieses Diskurses zusammengefasst und ausgewertet werden. In einem ersten Schritt wird dabei auf die grundlegenden Themen eingegangen, die eventuell eine Entwicklung erken-

⁷⁴ Vgl. Söding, 202f. Jedoch heißt das nicht, dass der Streit in Antiochia auf einen Bruch mit der antiochenischen Theologie zurückgeht. Denn auch wenn Paulus gegen Barnabas Position bezieht, so doch nur deswegen, weil er anders als die Judenchristen Antiochias sein Missionswerk in Frage gestellt sieht.

⁷⁵ Bei genauerer Betrachtung fällt dann auch auf, dass Södings Position auf den ersten Blick zwar um Ausgleich bemüht zu sein scheint, aber doch eher auf Seiten der Entwicklungsgegner anzusiedeln ist. Zumindest verwischt er die Grundlinien der Debatte. Er nimmt zwar Entwicklungen an, die eine qualitativ neue Stufe innerhalb des paulinischen Denkens ausmachen würden, andererseits aber subsummiert er die Position des 1Thess bereits unter den Begriff der Rechtfertigungslehre, was, wie sich zeigen wird, ebenfalls umstritten ist.

nen lassen, ehe in einem zweiten Schritt die Argumente pro und contra einer Entwicklung dargestellt und miteinander in Diskussion gebracht werden. Von da aus soll dann abschließend ein eigener Ansatz entwickelt werden, der versucht, die Besonderheit des 1Thess zur Geltung zu bringen.

1.3.3.1 Diskursthemen

Folgt man der Darstellung Schnelles⁷⁶, so sind es insgesamt drei große Themen paulinischer Theologie, von denen immer wieder behauptet wird, sie hätten im Rahmen der Briefe eine entscheidende Entwicklung erfahren. An erster Stelle wären Äußerungen hinsichtlich des Gesetzes und der Rechtfertigungslehre zu nennen, als nächstes werden eschatologische Themen diskutiert und schließlich das Verhältnis der paulinischen Gemeinden zu Israel.⁷⁷ Zunächst aber folgt hier eine kurze Darstellung des Befundes.

(a) Zur Gesetzesproblematik

Das Schweigen des 1Thess lässt, wie bereits durch Södings Position angedeutet wurde, nicht darauf schließen, dass das Thema Gesetz / Rechtfertigung dort noch keine Rolle gespielt hätte. Allein die Situation des Briefes kann erklären, dass Paulus vor einer heidenchristlichen Gemeinde, die kaum durch Positionen judaisierender Judenthemen angegriffen wurde, das Thema nicht zu erwähnen braucht. Und so ist es nicht verwunderlich, dass einige Autoren bereits für den 1Thess die Rechtfertigungslehre voraussetzen.⁷⁸ Allerdings wird diese Position nicht von allen Autoren geteilt.

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts legten Wrede und Schweitzer zwei wichtige Arbeiten zum paulinischen Denken vor, in denen sie versuchten, die Rechtfertigungslehre von ihrer zentralen Stellung bei der Auslegung paulinischer Theologie zu befreien. Wrede bezeichnet die Rechtfertigungslehre als eine „Kampfeslehre“, die im Rahmen missionarischer Herausforderungen herausgebildet wur-

⁷⁶ Vgl. auch im Folgenden Schnelle, Wandlungen.

⁷⁷ Darüber hinaus verweist Schnelle auf weitere Diskussionsfelder, die aber für die vorliegende unbedeutend sind, da sie auch in den Briefen kaum zur Geltung kommen.

⁷⁸ Vgl. etwa Hengel/Schwemer, Paulus, 27-30.451-461; Hahn, Entwicklung; Nebe, Kritik; Kim, Justification.

de.⁷⁹ Schweitzer hingegen qualifiziert sie sogar polemisch als „Nebenkrater“ der paulinischen Theologie ab.⁸⁰ Allerdings konnten beide Ansätze kaum Wirkung erzielen, da die Paulusforschung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter den sehr starken Einfluss der existentialen Interpretation Bultmanns geriet, die nicht so sehr auf historische Entwicklungen zurückgreifen wollte, sondern Paulus im Sinne der existentialen Interpretation systematisch-synchron auslegte und Antworten für „heute“ suchte,⁸¹ wofür gerade die Rechtfertigungslehre einen sehr guten Ansatzpunkt bot. Im Folgenden soll nur auf die wichtigsten Streitpunkte innerhalb der Diskussion um die Rechtfertigungslehre eingegangen werden, eine ausführliche Analyse aller relevanten Stellen zur Rechtfertigungslehre würde zu sehr von der eigentlichen Fragestellungen wegführen und wurde in der Vergangenheit schon zur Genüge durchgeführt.⁸²

Blickt man auf die Briefe selbst, so wird von den Befürwortern einer Entwicklung immer wieder darauf hingewiesen, dass Paulus erst im Galaterbrief zu seinen entscheidenden Aussagen bzgl. der Rechtfertigungslehre durchstößt. Auslöser sei der Konflikt in Galatien, bei dem das paulinische Evangelium aufgrund der Gesetzesfreiheit vehement angegriffen wurde. In diesem Zusammenhang legitimiert Paulus sein Evangelium, indem er sein Verständnis der Rechtfertigungslehre vor den Heiden darzulegen versucht. Neben einer polemischen Abgrenzung gegen die Positionen seiner Gegner legt Paulus eine wohldurchdachte theologische Konzeption vor, die versucht, die gesetzesfreie Predigt auf fundierte biblische Grundlagen zu stellen. Im Röm wird diese Rechtfertigungslehre dann nochmals inhaltlich vertieft und erweitert. Paulus streicht alle polemischen Züge und legt in theologischer Tiefe vor der judenchristlichen Gemeinde in Rom sein Konzept einer Rechtfertigungslehre vor, in der er die bereits im Gal angedeuteten biblischen Bezüge nochmals erweitert.

Die Frage allerdings ist nicht einfach zu klären, ob dieser qualitative Sprung auf die Situation zurückzuführen ist oder von Paulus nur

79 Wrede, Paulus, 67. Vgl. auch S. 74: „Athene sprang gewappnet in voller Kraft aus dem Haupte des Zeus hervor. So ist die Theologie des Paulus nicht entstanden. Sie ist gewachsen und geworden, und wir begreifen sie wie alles Geschichtliche nur in dem Maße wirklich, als wir in ihr Werden hineinsehen.“

80 Schweitzer, Mystik, 220.

81 Zum Bultmannschen Einfluss auf die Paulus-Exegese vgl. Kümmel, Bultmann, 174-193.

82 Ausführliche Analysen etwa bei Schnelle, Wandlungen, 49-76, oder – um auch einen Gegner der Entwicklungshypothese zu Wort kommen zu lassen – bei von Bendemann, Erwägungen.

deswegen so ausführlich dargestellt wird, weil er dies im Zusammenhang für nötig erachtet. Sieht man vom Negativbefund bzgl. der Gesetzesaussagen im 1Thess ab, ist vom Galaterbrief ausgehend in drei Schritten zurückzufragen, ob man nachweisen kann, dass eine ähnliche Position vorher schon vorgelegen haben könnte oder ob es Gründe gibt, sie als neu zu qualifizieren.

Geht man einen Schritt zurück, kommen die Aussagen der Korintherbriefe ins Blickfeld. Schon hier entzündet sich der erste Streit um die passende Einordnung der dortigen Aussagen zum Zusammenhang Gesetz / Gerechtigkeit etc. Die Begriffe, die Paulus im Gal für die Ausformulierung der Rechtfertigungslehre heranzieht, tauchen hier bereits auf. Allerdings kann man den Befund mit Berger etwa folgendermaßen formulieren:

„Gerechtigkeit wird in diesen Texten nicht mit Glauben verknüpft, Gesetz nicht mit Werken des Gesetzes. Damit aber fehlt die klassische Konstellation der Rechtfertigungslehre.

Vorgegeben ist der Zusammenhang von Gesetz und Verurteilung sowie die christologische bzw. pneumatologische Fundierung der Gerechtigkeit der Christen. (...) Aber 'Werke' und 'Gerechtigkeit aus Glauben' fehlen noch ganz.“⁸³

Einzig 1 Kor 15,56 lässt schon einmal den Horizont der Rechtfertigungslehre erahnen, wenn es heißt: τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Hier wird also der Zusammenhang von Sünde, Gesetz und Tod zum ersten Mal explizit aufgegriffen. Ein Bezug zum Begriff δικαιοσύνη fehlt im 1 Kor noch ganz. Dieser findet sich allerdings im 2 Kor im Zusammenhang mit der Rede von der Sünde. Die Frage ist, wie dies zu bewerten ist. Entwicklungsbefürworter urteilen im Sinne Bergers, indem sie das Fehlen entscheidender begrifflicher Zusammenhänge bemängeln. Das Zitat in 1 Kor 15,56 erinnere zwar schon sehr stark an den Zusammenhang, der im Gal entfaltet wird, nach Schnelle ist es aber eher als zufällige Äußerung zu werten, die noch nichts von einer durchdachten Theorie erkennen lasse.⁸⁴ Schnelle zufolge wäre die Rechtfertigungslehre, hätte sie schon das Niveau des Gal erreicht, sicher aufgegriffen worden in der Auseinandersetzung mit den korinthischen Enthusiasten.⁸⁵ An dieser Stelle widerspricht allerdings von Bendemann. Er sieht genau im 1Kor die Wende zwischen „Frühling

83 Berger, Theologiegeschichte, 444.

84 So Schnelle, Wandlungen, 53. Ähnlich urteilt auch Wilckens, Entwicklung, 163.

85 Vgl. Schnelle, Wandlungen, 53.

und Herbst⁸⁶ der paulinischen Aussagen zum Gesetz und erkennt, dass bereits die entscheidenden Linien hinsichtlich der Rechtfertigungslehre gezogen seien. Dies begründet er mit drei Argumentationslinien, die seiner Meinung nach darauf schließen lassen, „dass Paulus die entsprechenden Korrdinaten nicht ad hoc entwickelt, sondern auf begründete Positionen bereits zurückgreifen kann“⁸⁷: So fügt er den Überlegungen zu Ehe und Ehelosigkeit in 1 Kor 7, wonach jeder in dem Status verbleiben solle, in dem er bei der Berufung getroffen wurde, zugleich Überlegungen an, wonach dies auch für den Unterschied zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen zu gelten habe. Ebenso gebietet er im Zusammenhang der Frage um das Essen von Götzenopferfleisch (1Kor 9) den Starken Einhalt, indem er die Position der Schwachen mit dem Festhalten am Gesetz in Zusammenhang bringt und damit beiden Positionen ihr jeweiliges Recht zubilligt. Schließlich bewertet er in 1Kor 15,56 im Zusammenhang der Erörterung der Auferstehungsbotschaft das Gesetz als Unheilmacht, da er im Gegensatz dazu den Sieg Gottes über den Tod als διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ interpretiert. Allerdings kann von Bendemann auch nicht beweisen, dass tatsächlich schon eine ausgearbeitete Rechtfertigungslehre vorliegen würde. Denn der Zusammenhang mit dem Gesetz in 1 Kor 7 und 9 erfordert nicht unbedingt die ausgearbeitete Rechtfertigungslehre, sondern ist auch assoziativ zu erklären. Die Problematik des Essens von Götzenopferfleisch kann ohne weiteres mit den jüdischen Speisevorschriften in Verbindung gebracht werden (wobei dann in der Argumentation des 1 Kor der antiochenische Konflikt unter neuen Vorzeichen aufleben würde). Ähnlich erfordert der Vergleich des Verharrens im Zustand von Ehe und Ehelosigkeit einerseits und Beschneidung und Unbeschnittenheit andererseits keinen Rückgriff auf die Rechtfertigungslehre, sondern lässt sich ohne größere Problematik aus der gängigen Missionspraxis ableiten.

Da vor dem 1 Kor nur der 1Thess zu veranschlagen ist, finden sich keine früheren Zeugnisse innerhalb der paulinischen Briefe, die hinsichtlich der Rechtfertigungslehre befragt werden könnten. Allerdings werden auch immer wieder historische Daten bemüht, die eventuell schon eine Neuausrichtung innerhalb der Argumentation erklären würden. Was schon Söding dazu gebracht hat, den 1Thess als typisch paulinisch und nicht antiochenisch auszulegen, ist die Bewertung des antiochenischen Zwischenfalls. Hier sehen einige Autoren eine Wende im Denken des Paulus, nach der die Rechtfertigungslehre

86 Von Bendemann, Erwägungen, 214.

87 Von Bendemann, Erwägungen, 219.

grundgelegt wäre.⁸⁸ Freilich ist auch die Bedeutung Antiochias nicht eindeutig auszuwerten. Wird Paulus in Antiochia bereits dazu veranlasst, ein theologisches Konzept zu erarbeiten? Oder ist es nur die Enttäuschung darüber, dass Barnabas den Judenchristen Zugeständnisse macht, indem er die Heidenchristen „trennt“? Eine Weichenstellung mag sicher auch hier zu erkennen sein.

Geht man schließlich noch einen Schritt weiter zurück, wird auf das Damaskus-Ereignis verwiesen. Hierzu stellt Stuhlmacher fest:

„Im Streit mit seinen galatischen Kontrahenten erklärt Paulus, das Evangelium sei ihm bei seiner Berufung (vor Damaskus) durch Gottes Offenbarung zuteilgeworden, d. h. doch wohl inhaltlich vorgegeben worden (Gal 1,12.16). Für das Verständnis des paulinischen Evangeliums hängt sehr viel davon ab, diese Aussage richtig zu verstehen.“⁸⁹

Da die Berufung des Paulus zum Heidenmissionar mit dem Zeitpunkt zusammenfällt, als er die Christen aufgrund ihres gesetzeskritischen Verhaltens verfolgt, müsse nach diesem Verständnis die Bekehrung ein völliges Umdenken bzgl. des Gesetzes bedeutet haben.⁹⁰ Durch Jesus sei das Gesetz vollendet worden, dies ist ein unveränderlicher Kern aller Aussagen zum Gesetz. Ob man allerdings wirklich einen unverbrüchlichen Zusammenhang zwischen Damaskus und der Rechtfertigungslehre sehen darf, ist mehr als fraglich. Zunächst ist das Damaskusereignis wohl nicht anders als christologisch zu interpretieren. Es geht darum nachzuweisen, dass die Predigt auf das Heil der Heiden ausgerichtet sein müsse.⁹¹ Freilich wird Paulus klar, dass er zwangsläufig einen neuen Weg einschlagen muss. Er verfolgt keine Christen mehr, sondern lässt ihren Heilsweg zu. Aber dies setzt nicht voraus, dass Paulus für diese Umwendung bereits zum Zeitpunkt des Damaskusereignisses eine differenzierte theologische Lösung bewusst war. Ihm ist nur klar geworden, dass Christus der Heilsweg für die Heiden ist, und somit das Gesetz, das ihm vorher als unumgängliche Voraussetzung erschien, neu bewertet werden müsse. Sicher ist zu erwarten, dass sich aufgrund der Biographie als Pharisäer und der Lebenswende zwangsläufig mit der Zeit eine theologische Begründung

88 Vgl. oben zur Auseinandersetzung zwischen Söding und Becker. Für die Ausprägung der Rechtfertigungslehre in Antiochia plädiert Dunn, *New Perspective*, 33.

89 Stuhlmacher, *Evangelium*, 161.

90 Zu dieser Position vgl. insbesondere Dietzfelbinger, *Berufung*, 16ff.29.

91 Zum Gegenentwurf vgl. Schnelle, *Wandlungen*, 15-21.

herausbildet, die in der Rechtfertigungslehre, wie sie in den späteren Briefen begegnet, gipfelt. Aber dies sofort vorauszusetzen wird den Quellen nicht gerecht. Wenn Paulus damals das „Evangelium“ empfangen hat, so mag der Paulus des Galaterbriefes dahinter etwa seine Rechtfertigungslehre erblicken. Ursprünglich jedoch wird es nicht viel mehr gewesen sein als der Auftrag, die Heiden zu missionieren.

(b) Zur Eschatologie

Die Rechtfertigungslehre wird im 1Thess nicht argumentativ entfaltet, und deshalb kann der 1Thess selbst nicht für eine Beurteilung einer Entwicklung herangezogen werden. Das einzige im 1Thess formulierte theologische Problem handelt von der Parusie. Die Parusievorstellung innerhalb des 1Thess unterscheidet sich allerdings in wesentlichen Punkten von den eschatologischen Aussagen der späteren Briefe, und so ist zu fragen, ob man hierbei von einer theologischen Entwicklung sprechen kann.

Liest man den 1Thess, so hat man den Eindruck, die Thessalonicher würden in allernächster Zeit mit dem Eintreten der eschatologischen Ereignisse rechnen. Diese Unmittelbarkeit nimmt in späteren Briefen des Paulus nachweislich ab.⁹²

Im 1Thess wird die Parusie deswegen thematisiert, weil die Gemeinde wohl mit ersten Todesfällen konfrontiert ist (vgl. die Darstellung in 1Thess 4,13-18). Anscheinend wird das zum Problem, da die Gemeinde mit einem baldigen Eintreten der letzten Tage rechnet und jetzt verstört ist durch das Ableben einiger Gemeindeglieder, die nun möglicherweise in Gefahr sind, das Heil nicht erlangen zu können. Paulus beruhigt die Thessalonicher und verbindet die Vorstellung der Parusie mit der Auferstehung Jesu – dieser würde demnach vor seiner Wiederkunft die bereits verstorbenen Gemeindeglieder auferwecken und dann gemeinsam mit den noch lebenden Gemeindegliedern „entrücken“.

Wendet man den Blick auf den 1 Kor, so ist zu erkennen, dass im Gegensatz zur Darstellung des 1Thess der Tod von Gemeindegliedern kein Ausnahmefall mehr ist.⁹³ Und so sieht sich Paulus wohl

92 Lüdemann, Paulus I, 264, sieht in der besonderen Parusieerwartung des 1Thess eine Bestätigung seiner Frühdatierung und meint, bei einer Ansetzung um 51 n. Chr. sei die Erwartung, dass bei der Parusie noch alle Gemeindeglieder am Leben sein würden, kaum haltbar.

93 Vgl. nur 1 Kor 7,39; 11,30; 15,6.17.29.51.

genötigt, diese Problematik schärfer in den Blick zu nehmen. Die theologische Lösung geschieht dadurch, dass er das Motiv der Verwandlung einführt. Es ist ganz gleich, ob die Christen bei der Parusie noch leben oder nicht, in ihrem leiblichen, vergänglichen Status können sie nicht in das Reich Gottes gelangen (1 Kor 15,50), sie müssen erst verwandelt werden, sich mit dem Unvergänglichen, dem Unsterblichen kleiden (1 Kor 15,51-54). Insgesamt ist allerdings auch noch im 1 Kor die Naherwartung präsent, zumindest Paulus selbst ist der Überzeugung, bei der Wiederkunft des Herrn noch am Leben zu sein.

Im Philipperbrief gibt Paulus die Erwartung der Parusie noch zu seinen Lebzeiten beinahe auf. Er befindet sich in Gefangenschaft und rechnet damit, zum Tode verurteilt zu werden. Zwar verliert die Parusie in diesem Zusammenhang auch weiterhin nicht ihre Bedeutung, Paulus führt aber eine alternative Vorstellung ein, die er als „Mit-Christus-Sein“ (Phil 1,23) definiert. Paulus sehnt sich gleichermaßen nach dem Tod, um bei Christus zu sein, wie nach dem Leben, um für seine Gemeinde da zu sein (1,24). Schließlich kommt Paulus in 3,20f. auch auf die Parusievorstellung zu sprechen und rechnet in diesem Zusammenhang womöglich damit, schon direkt nach seinem Tod unmittelbar in das „Mit-Christus-Sein“ zu gelangen.⁹⁴

(c) *Israel*

Die dritte größere Linie, die innerhalb der paulinischen Theologie als Anzeichen für eine Entwicklung seines Denkens gesehen wird, ist das Verhältnis der paulinischen Mission zu Israel. Freilich ist die Israelfrage nicht eindeutig von dem vorhin besprochenen Themenkomplex Gesetz und Rechtfertigung zu trennen. Allerdings wäre eine Identifizierung beider Fragestellungen eine Engführung, die einer Erhellung paulinischer Theologie im Wege stünde. Deshalb sollen in diesem Abschnitt die expliziten Äußerungen des Paulus bzgl. Israel zur Sprache kommen.

Die Aussage in 1Thess 2,14-16 wirkt in ihrer Polemik überaus radikal. Aufgrund der Behinderung der Mission der Apostel erklärt Paulus, dass der Zorn Gottes vollständig über die Juden hereingebrochen sei. Dabei stellt Paulus die Mitglieder der thessalonischen Gemeinde den Juden gegenüber. Die Thessalonicher hätten am kommenden Heil Anteil, die Juden hingegen jeglichen Anspruch auf dieses

⁹⁴ So Schnelle, *Wandlungen*, 46.

Heil verwirkt.⁹⁵

Der 1 Kor thematisiert die Israelproblematik nicht. Kraus⁹⁶ jedoch interpretiert die Aussagen – sieht man von der polemischen Überspitzung der Formulierung im 1Thess ab – in Kontinuität zu den Aussagen des 1Thess. Nach Kraus „finden sich im 1 Kor Ansätze, Israel als Gottesvolk in den Hintergrund zu drängen. Dies geschieht insbesondere durch die direkte Übertragung atl. Motive auf die christliche Gemeinde.“⁹⁷ In 2 Kor 3 macht Paulus deutlich, dass auch Israel für das Heil noch nicht verloren ist. Allerdings muss es sich zu Christus bekehren, denn ohne ein Bekenntnis zu Christus bleibt ihnen das „Alte Testament“ verschlossen, und somit auch ihr Anspruch auf das Heil. Nur in Christus kommt die Verheißung Gottes zur Geltung. Paulus nimmt also die pauschale Verurteilung der Juden zurück, interpretiert aber das Heilsangebot Gottes ähnlich wie im 1Thess – Israel hat sich durch die Ablehnung Jesu ins Abseits manövriert und kann erst durch eine Umkehr wieder zum Heil gelangen.

Die Ausführungen des Gal sind in Auseinandersetzung mit judenchristlichen Gegnern des Paulus formuliert und aufgrund dessen auch teilweise polemisch gefärbt. Ansonsten liegen die Aussagen auf einer Linie mit den Aussagen des 1Thess in der Betonung der christologischen Interpretation in Gal 6,15: weder Beschneidung noch Unbeschneidetheit hätten Bedeutung, sondern nur die neue Existenz in Christus. Das Verhältnis der Bundestreue Gottes zu seinem Volk hat Paulus insofern gelöst, als er in 4,25 den Israelbegriff auf die christlichen Gemeinden anwendet. Das ungläubige Judentum aber stehe außerhalb der Treue Gottes, da es in der Tradition Hagens und Isaaks stünde, nicht Saras und Isaaks.

Erst im Röm kommt es dann zu einer zufriedenstellenden, sehr komplexen Zeichnung des Zusammenhangs der atl. Verheißung und der ntl. christologischen Interpretation dieser Verheißung. Grundaussage in Röm 3,1-8 ist zunächst, dass Gott seine Treue zum Volk Israel aufrechterhält. Das Thema der Treue Gottes wird dann in Röm 9-11 breit entfaltet. Wieder greift Paulus den Unterschied des wahren Israels (*der Judenchristen*) gegenüber den ungläubigen Israeliten auf (,nicht alle, die aus Israel sind, sind Israel'). Das verstockte Israel ist nicht verstoßen. Die Heidenmission soll Israel auch dazu motivieren, wieder in die Heilsgemeinschaft einzutreten. Im Endgeschehen erwar-

95 Zur Auslegung von 2,14-16 vgl. Kapitel 2.4 dieser Arbeit

96 Vgl. im Folgenden Kraus, Volk Gottes, 353-361 sowie Schnelle, Wandlungen, 81-87.

97 Kraus, Volk Gottes, 353.

tet Paulus dann auch ein Eingreifen Gottes, das die Juden wieder zum Heil führen wird.

Gerade hinsichtlich der Israel-Problematik wird allerdings deutlich, dass Paulus sehr kontextbetont argumentiert. Betrachtet man die entfaltete Theorie im Röm, so wird deutlich, dass vor diesem Hintergrund die Aussagen des 1Thess zur Stellung Israels nicht mehr möglich wären. Allerdings muss man bei solchen Überlegungen vorsichtig sein, da der Fokus im 1Thess sehr eingeschränkt ist. Wie sich im Vorgriff auf die Ergebnisse dieser Arbeit sagen lässt, gibt es neben der rein polemischen Wertung der Wendung in 1Thess 2,15-16 auch die Möglichkeit der Interpretation in der Richtung, dass Paulus hier eine Einschränkung üblicher Vorwürfe der Heiden gegenüber dem Judentum beabsichtigt. Wenn die Thessalonicher wesentliche Elemente des jüdischen Glaubens übernehmen, so besagt dies nicht, dass das Urteil der Griechen über die Juden, diese seien „Feinde aller Menschen“, auch auf die christliche Gemeinde übertragen werden kann. Paulus deutet das pagane Urteil über die Juden um und bezieht es auf die jüdischen Angriffe auf die urchristlichen Missionsbestrebungen.⁹⁸ Dennoch ist im Röm ein wesentlicher Erkenntnisfortschritt nachvollziehbar, der zeigt, dass Paulus seine theologischen Überlegungen zur Stellung des Judentums in wesentlichen Punkten überarbeitet hat.

1.3.3.2 Zur Bewertung des Befundes

Betrachtet man den Befund, so mag man grundsätzlich fragen, inwieweit überhaupt der erste Thessalonicherbrief von dieser Diskussion betroffen ist. Da der 1Thess nicht auf das Thema Gesetz und Rechtfertigung eingeht, das im Diskurs um die Entwicklung paulinischen Denkens eine so große Rolle spielt, ist zu fragen, inwieweit er als Ansatzpunkt für diese Fragestellung herangezogen werden kann. Zumindest gibt es einige Autoren, die nicht nur voraussetzen, dass die Rechtfertigungslehre bereits vorgelegen haben müsse, sondern sogar schon explizit in den Aussagen des 1Thess wiederzufinden sei.⁹⁹

Gemeinsam ist allen diesen Autoren die Warnung vor der Verflüchtigung der Bedeutung wichtiger und zentraler Topoi paulinischer Theologie. Sie rücken dabei einen defensiv ausgerichteten methodischen Vorbehalt in den Mittelpunkt, wonach nahezu alle vermeintlichen Entwicklungen ihre Erklärung in der jeweiligen brieflichen Si-

⁹⁸ Dazu aber in der Auswertung der Arbeit mehr.

⁹⁹ So z. B. Hengel/Schwemer, Paulus, 27-30; Kim, Justification; Hahn, Entwicklung; zuletzt auch wieder Nebe, Kritik.

tuation finden könnten. Für sie scheint es ganz wichtig, die Einheit paulinischer Theologie zu retten und schon Anfragen an diese Einheit im Keim zu ersticken. An dieser Stelle soll ein kurzer Überblick über die methodischen Vorbehalte gegenüber einer Entwicklung bei Paulus gegeben werden.

(a) Der zeitliche Rahmen

Hengel und Schwemer bspw. lehnen im Vorhinein eine Möglichkeit der Entwicklung im Rahmen der Briefe ab, da sie die ca. 16 Jahre seit der Berufung des Paulus bis zur Verfassung des 1Thess unterschlagen würde, in denen sich die paulinische Theologie bereits vollständig ausgebildet haben müsse. Bei seinem Aufbruch nach Europa, also in der Zeit, in der die paulinischen Briefe entstanden sind, müsse man voraussetzen, dass die paulinische Theologie schon vollständig ausgeprägt war. Hengel fasst die Problematik folgendermaßen zusammen:

„Die Diskrepanz zwischen dem schändlichen Tod eines jüdischen Staatsverbrechers und jenem Bekenntnis, das diesen Exekutierten als präexistente göttliche Gestalt schildert, die Mensch wird und sich bis zum Sklaventod erniedrigte, diese – soweit ich sehe, auch für die antike Welt analogielose – Diskrepanz beleuchtet das Rätsel der Entstehung der urkirchlichen Christologie. Paulus hatte die Gemeinde in Philippi etwa im Jahr 49 n.Chr. gegründet, und er wird in dem 6/7 Jahre später geschriebenen Brief den dortigen Gläubigen keinen anderen Christus vorgestellt haben als in seiner gemeindegründenden Predigt. Das bedeutet aber, daß sich diese 'Apotheose' des Gekreuzigten schon in den vierziger Jahren vollendet haben muß und man ist versucht zu sagen, daß sich in jenem Zeitraum von nicht einmal zwei Jahrzehnten christologisch mehr ereignet hat als in den ganzen folgenden sieben Jahrhunderten bis zur Vollendung des altkirchlichen Dogmas.“¹⁰⁰

Hengel setzt als selbstverständlich voraus, dass Paulus nicht nur Grunddaten, sondern auch theologische Ausformulierungen gewissermaßen im Kopf hat, um sie je nach Bedarf abzurufen und einzusetzen. Nach dieser Vorstellung sind alle theologischen Äußerungen in den paulinischen Briefen von dieser im Hintergrund vorausgesetzten Theologie eindeutig als situativ begründet zu interpretieren, da inhaltliche Änderungen Paulus seinen Gemeinden gegenüber als unglaubwürdigen Zeugen erscheinen lassen würden.

¹⁰⁰ Hengel, Sohn Gottes, 9-11.

(b) Situation vs. Sache

Ein beliebtes Argument im Streit um die Entwicklung bei Paulus ist das Argument, dass sachliche Widersprüche nötig seien, um von verschiedenen theologischen Entwicklungsstufen sprechen zu können.¹⁰¹ Ansonsten wären theologische Differenzen alleine aus der Briefsituation erklärbar. Bei der Darstellung der Israelproblematik etwa mag dies zutreffen, wenn im Gal die wahre Verheißung Israels nicht mit dem irdischen Israel gleichgesetzt wird, obwohl im 1 Kor die Rettung Israels weiterhin in Erwägung gezogen wird. Ebenso ist 1Thess 2,15-16 sicher auch bis zu gewissen Grenzen als polemischer Text anzusehen. Schwer ist es allerdings, die Position des Röm rein situativ zu erklären. Auch wenn der Brief an eine judenchristliche Gemeinde gerichtet ist, so ist von der Tiefe der Argumentation in den früheren Briefen des Paulus noch nichts zu erahnen. Dass die Situation eine Änderung der Position erbringt, lässt sich auch an Hand der Aussagen zur Parusie erläutern, kann man doch zumindest nachvollziehen, dass die Vorstellung der zeitlichen Dimensionen einer Korrektur bedarf und somit theologisch neu reflektiert werden muss. Schließlich wurde bereits deutlich, dass auch hinsichtlich der Rechtfertigungslehre die Situationen dafür verantwortlich gemacht worden sind, eine Veränderung der paulinischen Position anzunehmen.

Allerdings stehen einer *einfachen* Kausalitätsbeziehung zwischen Situation und Sache massive methodische Vorbehalte gegenüber. Das Problem dabei ist, dass der Rückschluss auf die Situationen immer hypothetisch bleiben muss. Die Briefe des Paulus reagieren zweifellos auf bestimmte Situationen, zudem sind sie als Briefe keine theologischen Abhandlungen, sondern nur Momentaufnahmen paulinischen Denkens. Deswegen drehen viele Exegeten die Kausalkette Situation – Sache um und behaupten, dass unterschiedliche Äußerungen nicht als Entwicklung paulinischen Denkens verstanden werden dürften, da die unterschiedliche Äußerung auf die Situation zurückgehe. Allerdings

101 Vgl. Hahns, Entwicklung, 343, methodische Vorüberlegungen, wenn er Wandlungen, Weiterführungen und Entwicklungen voneinander unterscheidet. Wandlungen sind demnach „sprachliche und vorstellungsmäßige Veränderungen ... ohne ... sachliche Verschiebungen“; „Weiterführungen“ bezeichnen das erneute Aufgreifen und tiefere Durchdenken von Themen, während Entwicklungen „klar erkennbare sachliche Verschiebungen“ voraussetzen würden. „Ausschlaggebend ist, daß es sich um inhaltliche Aussagen handelt, die mit früheren in Spannung stehen und sich nur im Sinne eines neuen Denkansatzes verstehen lassen.“

fuße die Argumentation auf einer fest im Hintergrund stehenden Theologie. Am massivsten sind die Gleichsetzungen aber wieder hinsichtlich der Rechtfertigungslehre, da sogar für den 1Thess nachgewiesen werden soll, dass ein derartiges Konzept im Hintergrund stehe. Hahn etwa treibt diese Ansicht auf die Spitze, wenn er deswegen meint,

„daß für Paulus *Evangeliumsverkündigung und Rechtfertigungslehre* identisch sind, sowohl in ihrer Intention als auch in ihrem Inhalt, wenngleich Paulus beide unabhängig voneinander heranziehen kann. Die Rechtfertigungsthematik ist für ihn von Anfang an vorgegeben und ist als einheitlich anzusehen. Von einer Entwicklung kann keinesfalls gesprochen werden, von einer sprachlich-vorstellungsmäßigen Wandlung nur sehr bedingt; neben Situationsbezügen ist jedoch eine für Paulus sehr bezeichnende Weiterführung und Vertiefung der Thematik zu erkennen.“¹⁰²

Eine solche Aussage ist ein Beispiel dafür, wie entschieden eine Weiterentwicklung der theologischen Positionen des Paulus bestritten wird. Aus Hahns Position ist aber ebenso zu erkennen, dass er bis zu gewissen Grenzen eine „Weiterführung und Vertiefung der Thematik“ anerkennt, nur billigt er dieser Erkenntnis anscheinend keinen heuristischen Wert zu. Zumindest wendet er sich mit seiner These gegen solche Positionen, die den Akzent auf die Herausbildung der Rechtfertigungslehre in der galatische Krise schieben. Damit wendet er sich zu Recht gegen rein reduktive Ansätze, die die Rechtfertigungslehre *nur* im Sinne Wredes als Kampfeslehre verstanden wissen wollen.¹⁰³

Für die Interpretation des 1Thess bedeutet dies, dass auch dort die Rechtfertigungslehre voraussetzen sei, was viele Autoren ähnlich wie Hahn nachzuweisen versuchen.¹⁰⁴ Gemeinsam ist allen diesen Positionen, dass sie das Damaskusereignis als Ausgangspunkt der Rechtfertigungslehre deuten.

Diese Herangehensweise an das Thema Gesetz und Rechtfertigungslehre ist allerdings methodologisch ebenso problematisch wie die Annahme, dass eine Entwicklung paulinischer Theologie ohne weiteres nachvollzogen werden könne. Bezüglich paulinischer Theologie ist – wie oben bereits erwähnt – auch die Einschätzung der Damaskuserfahrung des Paulus ein entscheidendes Datum. Insgesamt aber kann man erkennen, dass die Entscheidung für oder gegen

¹⁰² Hahn, *Entwicklung*, 365f.

¹⁰³ Vgl. hierzu Anmerkung 84.

¹⁰⁴ Vgl. dazu oben, 25-29.

Entwicklung mit der Aussageabsicht der einzelnen Autoren zusammenhängt. Die Gegner der Entwicklung messen allein der Kontinuität paulinischen Denkens Bedeutung zu, während die Befürworter die von den Gegnern ebenso konstatierten Vertiefungen, Veränderungen etc. in ihre Überlegungen mit einbeziehen wollen. Beide Positionen unterscheiden sich also gar nicht so weit voneinander. Es geht vielmehr um die Grundsatzentscheidung, ob die Rede von einer Entwicklung einen Erkenntnisgewinn für die Darstellung paulinischer Theologie ergeben kann oder eher die Gefahr in sich birgt, den theologischen Wert der paulinischen Ausführungen zu relativieren. Allgemeiner ausgedrückt geht es um den Zusammenhang zwischen theologischer und historischer Aussage in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit. Der Fokus der paulinischen Briefe ist diesbezüglich äußerst klein und sicher methodisch nicht ohne weiteres auszuwerten. Dennoch verweist der Zusammenhang zwischen historischer und theologischer Fragestellung auf das Grundproblem, wie die theologischen Äußerungen bei Paulus einzuschätzen sind. Diesem Problem soll in einem kurzen Exkurs nachgegangen werden.

Exkurs: Zur Diskussion um die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments

In seinem Aufsatz *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie* von 1897 stellt Wrede in Auseinandersetzung mit der von Holtzmann veröffentlichten „Theologie des Neuen Testaments“ folgendes Grundsatzprogramm vor:

„Holtzmann stellt der neutestamentlichen Theologie die Aufgabe, den religiösen und sittlichen Gehalt der kanonischen Schriften des Neuen Testaments wissenschaftlich darzustellen oder die daraus erkennbare religiös-sittliche Gedankenwelt wissenschaftlich zu rekonstruieren. Ich würde demgegenüber sagen: Die Disziplin hat die Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie darzustellen. Man wird das vielleicht für ziemlich identisch halten, abgesehen von der Frage, ob die Grenze des Neuen Testaments überschritten werden darf. Allein genau betrachtet liegt doch eine viel erheblichere Differenz darin, dass das eine Mal die Aufmerksamkeit auf den Inhalt von Schriften gelenkt wird, das andere Mal lediglich auf die Sache. (...) Was suchen wir eigentlich? Letztlich wollen wir doch jedenfalls wissen, was in der Urzeit des Christentums geglaubt, gedacht, gelehrt, gehofft, gefordert und erstrebt worden ist, nicht aber, was bestimmte Schriften

über Glauben, Lehre, Hoffnung usw. enthalten.“¹⁰⁵

Dieser Ansatz lehnt keinesfalls die theologische Fragestellung ab, doch wendet er sich gegen die Bezeichnung „Theologie“, der es diesem Verständnis nach zu sehr um Abstraktion und Reduktion auf Glaubensinhalte geht. Wrede schwebte ein Bild der urchristlichen Religionsgeschichte ohne jegliche dogmatisch-theologische Einschränkung vor, die auch nicht vor den Grenzen des neutestamentlichen Kanons Halt machen dürfe. Bedauerlicherweise folgte diesem Entwurf Wredes aufgrund seines frühen Todes nicht mehr die angekündigte Entfaltung, und so konnte sein Ansatz auch nicht die nötige Wirkung zeigen. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewannen insbesondere die Arbeiten Bultmanns großen Einfluss auf die neutestamentliche Forschung, die von ihrem Ansatz her eine historisch orientierte Darstellung der Entstehung des Christentums immer mehr zurückdrängte und¹⁰⁶ somit in starkem Kontrast zu Wredes Entwurf stand.¹⁰⁷ Zwar begreift auch Bultmann seinen Entwurf einer neutestamentlichen Theologie als historisch ausgerichtet, allerdings wird er dieser eigenen Einschätzung in der Ausführung nur bedingt gerecht. Insbesondere die Behandlung der beiden „Theologen“ Johannes und Paulus durchbricht den historischen Ansatz, da beide Autoren nicht historisch interpretiert, sondern anhand der existentialen Interpretation Bultmanns eben systematisch als „Theologen“ ausgelegt werden. Gefragt wird dabei nicht nach historischen Ansatzpunkten dieser Theologien, sondern nach der Bedeutung ihres Denkens für die Gegenwart. Die Theologie wird damit zur Anthropologie.¹⁰⁸

Allerdings war die Wirkung Bultmanns auf die Auslegung paulinischer sowie johanneischer Theologie so groß, dass auch die metho-

105 Wrede, Aufgabe, 34f.

106 Vgl. hierzu Frey, Problem, 29. Er verweist darauf, dass explizit bei Bultmann die Sachaussage im Gegensatz zu Wredes historischem Ansatz leitend wird.

107 Vgl. Bultmann, Theologie, 600. In seinem Entwurf unterscheidet er zwei bedeutende Theologien, die des Paulus und die des Johannes, die er dann für seine existentialen Überlegungen ausarbeitet.

108 Bultmann ist eindeutig abhängig von der Grundtendenz der Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er steht dabei unter dem Einfluss Heideggers und versteht seine existentielle Interpretation auch als Weiterführung Heidegger-scher Positionen. Vgl. zur Position Bultmanns Kümmel, Bultmann, speziell 188-193 zur Kritik. Vgl. auch Braun, Überwindung, 67: „Bultmann hat von seinem Ansatz her folgern zu müssen gemeint, die paulinische Theologie sei ihrem Wesen nach Anthropologie ... Es ist mir mehr als zweifelhaft, daß man solche Konsequenzen tatsächlich ziehen darf, und jedenfalls vermag ich nicht einzusehen, daß der Apostel sie gezogen hat.“

dische Herangehensweise an diese Autoren als *Theologen* die gesamte weitere Forschung beeinflusst hat. Insbesondere der Rekurs auf die *Sache* findet sich immer wieder als entscheidendes Argument gegen historische Beschreibungskategorien. Bedeutend sind in jüngster Zeit die beiden Versuche von Theißen und Räsänen,¹⁰⁹ die den Bultmannschen Ansatz überwinden wollen und eine andere Herangehensweise an die Erschließung des frühesten Christentums fordern. Beide lehnen den Begriff *Theologie* ab, da er das Feld des Untersuchungsgegenstandes zu sehr einschränken würde. Ihnen geht es vor allem darum, die Dynamik des geschichtlichen Prozesses während der Entstehung des Christentums zu erfassen. So schreibt Theißen:

„Um zu erkennen, was die ersten Christen in ihrem Innersten bewegte, muss man ihr ganzes Leben untersuchen und ihre theologischen Aussagen in semiotische, soziale, psychische und historische Zusammenhänge hineinstellen, die nicht unmittelbar theologische sind. Die Dynamik des urchristlichen Glaubens ist in der Dynamik des Lebens verwurzelt.“¹¹⁰

In diesem Sinne erarbeitet Theißen ein semiotisches System in Anschluss an Geertz und Limbeck, um diesen Prozess in allen Facetten fassen zu können, wobei der Begriff der Theologie zu sehr eine Einschränkung dieses Prozesses darstellen würde. Darum wählt er für sein Vorhaben die Bezeichnung „Theorie urchristlicher Religion.“ Ein rein theologischer Begriff „entzieht das Zentrum urchristlichen Lebens dem allgemeinen Gespräch. Er bewegt sich im innerkirchlichen Diskurs.“¹¹¹ Im Gegensatz dazu könne man in einer Theorie des Urchristentums bzw. der urchristlichen Religion „den urchristlichen Glauben in seiner das ganze Leben bestimmenden Dynamik mit allgemeinen religionswissenschaftlichen Kategorien beschreiben und erklären.“

Räsänen orientiert sich bei der Erarbeitung seiner „religionswissenschaftlichen Alternative“ zur Theologie des Neuen Testaments ebenfalls sehr stark an Wredes Programmschrift.¹¹² Auch Räsänen ist sich der Problematik bewusst, dass die Rekonstruktion des frühchristli-

109 Vgl. Theißen, Religion; Räsänen, Theologie; ders., Alternative. Vgl. auch die Diskussion der Ansätze bei Vos, Theologie, 248-250; Becker, Theologiegeschichte, 115f.

110 Theißen, Religion, 17. Zur Psychologie des Urchristentums vgl. den neuen Entwurf von Theißen, Erleben.

111 Theißen, Religion, 17.

112 Auch von Räsänen liegen bisher nur Entwürfe eines groß angelegten Programms vor.

chen Denkens nicht abgelöst von „geschichtlichen, psychologischen und sozialen Realitäten“¹¹³ funktionieren kann. In sein Programm führt er folgendermaßen ein:¹¹⁴

„Ich schlage vor, dass eine Darstellung frühchristlichen Denkens diese Gedankenwelt als ein Ergebnis der Wechselwirkung von Tradition, Erfahrung und Interpretation beschreiben könnte. Wo der Nachdruck liegen sollte, kann dabei unterschiedlich bestimmt werden. Es kann entweder die Rolle der Tradition, die jede Erfahrung bestimmt, betont werden oder auch die Bedeutung neuer Erfahrungen, die zur (sic!) Änderungen der Tradition führen. ‚Erfahrung‘ ist dabei in viel weiterem Sinne zu verstehen als ‚Erlebnis‘. Wo eine ‚ruhigere‘ Entwicklungsstufe einer Religion untersucht wird, wird das Hauptgewicht auf der Tradition liegen müssen, die das Leben und Denken der Gläubigen strukturiert. Wenn aber eine Zeit des Umbruchs der Gegenstand ist, wie die Entstehung des Christentums (oder des Buddhismus oder des Islams), dann fällt notwendigerweise mehr Gewicht auf das Neue: auf Erfahrungen, die zu Umdeutungen der Tradition und zur Bildung neuer Traditionen führen. Immer sind jedoch beide Seiten zu berücksichtigen; die Wirkung läuft nie in nur *eine* Richtung.“

In diesem Zusammenhang greift Räsänen den soziologischen Erfahrungsbegriff auf, indem er sich an den Arbeiten von P. Berger orientiert.¹¹⁵ Räsänen versucht nicht nur, einen Ansatz zu erarbeiten, der aus heutiger Sicht die damaligen Ereignisse zu rekonstruieren versucht, sondern er will die historischen Personen in ihren Lebenszusammenhängen und Problemen verstehen, er will wissen, „warum ein Paulus aus seinem visionären Erlebnis *andere* Konsequenzen zog als etwa der Herrenburder Jakobus und seine Jerusalemer Anhänger aus *ihren* Visionen.“¹¹⁶ Damit weist Räsänen aber auch schon darauf hin, dass eine rein theologische Pauluslektüre, die situative Aspekte ausklammert, nicht ausreichend ist.¹¹⁷ Paulus lässt sich nicht aus dem

113 Räsänen, *Theologie*, 100.

114 Räsänen, *Theologie*, 100f.

115 Vgl. P. Berger, *Imperative*, 50.

116 Räsänen, *Theologie*, 102f.

117 Zwar rückt Räsänen Paulus nicht explizit in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, es wird jedoch klar, dass auch das Denken des Paulus eingebettet ist in die gesamte Theologiegeschichte des entstehenden Christentums, seine Theologie somit abhängig ist vom Denken anderer Personen (Missionare, Gemeindeglieder, Gegner) aus seinem Umfeld.

geschichtlichen Prozess herausreißen, sondern ist ebenso eingebunden in die Dynamik des frühen Christentums. Sicher wird man auch aufgrund der paulinischen Biographie schon zur Zeit seiner Berufung einen hohen theologischen Sachverstand voraussetzen dürfen, doch sind die Situationen, die auf ihn zukommen, damit noch lange nicht bewältigt. Räsänen bezieht sich in seinen Überlegungen auf die soziologischen Theorien von Luckmann und Berger¹¹⁸ und greift deren Begriff des „symbolischen Universums“ auf. Dieser Begriff sagt, dass der Mensch die Welt genau so wahrnimmt, wie es ihn die Gemeinschaft gelehrt hat. Dies impliziert aber zugleich, dass es sich um eine dynamische Größe handelt, da sich auch die Zusammensetzung der Gemeinschaft bzw. die Erfahrungen derjenigen Personen, die die Gemeinschaft ausmachen, ebenso stetig ändern. Gerade bei einer Größe wie dem Christentum, das damals noch gar nicht als solches existierte, sollte man nicht voreilig eine festgeprägte Theologie erwarten können.

Die Missionare verfolgten selbstverständlich ein eigenes theologisches Programm, aber auch diese Theologie war eine dynamische Größe. Theißen wie Räsänen haben versucht die Konstanten für die theologischen Voraussetzungen auf ein Minimum zu reduzieren. Theißen spricht von den *Grundaxiomen* Monotheismus und Erlöserglaube, die durch weitere *Grundmotive* (irrationale Schöpfung, Glaube als Zugang zu Gott, Weisheit Gottes, Nächstenliebe und Demut) erweitert werden,¹¹⁹ Räsänen spricht in diesem Zusammenhang vom Referenzrahmen, der durch die Begriffe Monotheismus, jüdische Moral und eschatologische Erwartungshaltungen definiert ist.¹²⁰ An diesen Konstanten kann man frühchristliche Positionen identifizieren, und diese Konstanten waren wohl zu großen Teilen auch unantastbar. Ihre inhaltliche Explizierung war jedoch nicht unabänderbar. Neue Erfahrungen konnten immer wieder zu wesentlichen Umdeutungen führen, wie es Räsänen an Hand der Parusieproblematik kurz andeutet.¹²¹

118 Vgl. Berger/Luckmann, *Construction*; Berger, *Reality*, 13-37; Gager, *Kingdom*, 9ff.

119 Vgl. Theißen, *Religion*, 37f. Im selben Zusammenhang weist Theißen auf, dass dadurch bereits die Unterscheidung zum Judentum der Zeit deutlich wird. Das zweite Axiom, der Erlöserglaube, ist für ihn die Modifikation des jüdischen Grundmotivs des Bundesnomismus. „Das ganze religiöse Zeichensystem wird von der Gestalt eines einzigen Erlösers her neu strukturiert. Alles wird auf diese Mitte bezogen. Dieser Erlöser rückt neben Gott, was von den Juden als Infragestellung eines strengen Monotheismus erlebt werden musste.“

120 Vgl. Räsänen, *Theologie*, 105.

121 Räsänen, *Theologie*, 105f.

„Die Parusie wird eifrig erwartet, aber sie kommt nicht. Irgendwann muss das Ausbleiben intellektuell und emotionell bewältigt werden. Entweder muss die problematische Erfahrung im Nachhinein so gedeutet werden, dass sie nicht aus dem Rahmen der akzeptierten symbolischen Welt herausfällt. Oder die Erfahrung kann zu einer Änderung in der symbolischen Welt führen. Dies setzt voraus, dass die Änderung von führenden Mitgliedern der Gruppe anerkannt wird. Dies wiederum impliziert oft Kunstgriffe der *Legitimierung*, die das Neue bei der neuen Entscheidung kaschieren und Kontinuität mit der Tradition hervorheben. Wird eine Änderung nicht von den Führern anerkannt, kann dies zur Spaltung der Gruppe führen. Der ausgestoßene oder ausgewanderte Teil muss dann eine neue symbolische Welt konstruieren.“

Dieses Modell kann sowohl dazu herangezogen werden, die Entstehung des Christentums und seine Trennung vom Judentum, als auch die Herausforderungen der urchristlichen Mission vor ihren neuen Adressaten zu erklären. Je weiter sie sich aus ihrem ursprünglichen Lebensbereich herausbewegten, umso unterschiedlicher waren auch die religiösen Anknüpfungspunkte für die christliche Mission. Legt man Räsänen's Überlegungen zugrunde, so kommt im Rahmen der paulinischen Mission Paulus selbst die Rolle der Legitimierung zu. Er ist zu einem erheblichen Maße für die theologischen Inhalte der Erstverkündigung verantwortlich. Doch ist auch Paulus nicht frei von Einflüssen. Der Verständnishorizont der Adressaten seiner Verkündigung kann die Inhalte seiner Mission ebenso beeinflussen wie Anfragen oder historische Entwicklungen. Eine Veränderung fällt Paulus selbst nicht auf, sie ist aber im Nachhinein objektiv nachvollziehbar.¹²²

Da die hier vorgestellten Überlegungen sich auf die Betrachtung des paulinischen Denkens beschränken, kann dieser Diskurs nur bruch-

122 Ein tiefer Einblick in die Eigendynamik des paulinischen Evangeliums lässt sich insbesondere in der Korinthermission darstellen. Vgl. Schnelle, Paulus, 201: „In Korinth fiel das paulinische Evangelium auf fruchtbaren Boden, mehr noch: die Korinther nahmen es in ihre eigenen Hände.“ Ein Blick auf die Korinthermission mit den gemeindeinternen Spaltungstendenzen zeigt auf, dass theologische Akzentuierungen nicht nur ihre Entfaltungen aufgrund einer Bedrohung von außen (wie im Gal) entstehen, sondern dass auch die Mitglieder der paulinischen Gemeinden direkten Einfluss nehmen auf die theologische Entwicklung der Gemeinde und so auch zur Legitimierung herausfordern.

stückhaft aufgegriffen werden. Die Theologie des Paulus kann aber auch nur dann vollständig erklärt werden, wenn sie auch ihn als historische Persönlichkeit in den Prozess des Urchristentums mit einbezieht.¹²³ Eine Theologie des Paulus ist also immer dann unvollständig beschrieben, wenn sie unabhängig von seinem situativen Umfeld erschlossen werden soll und Paulus als souverän und voraussetzungslos die Theologiegeschichte lenkend versteht. Dies ist eine logische Folge von Theißens Ansatz, wenn er den Fokus von einer theologischen, „konfessorischen“ Betrachtungsweise weglenken möchte. Dieser Ansatz ist aber nur dann konsequent zu Ende gedacht, wenn man auch die paulinische Theologie in einem größeren Rahmen zu sehen versucht und Paulus als im geschichtlichen Prozess stehend begreift.

Damit ist letztendlich noch keine Entscheidung hinsichtlich der Rede von einer möglichen Entwicklung bei Paulus getroffen. Jedoch wird deutlich, dass ein vorschneller Rekurs auf die *Sache*, die den Situationen vorausgeht, methodisch in ungerechtfertigter Weise den Theologiebegriff für eine dogmatische Aussage instrumentalisiert. Auch wenn es nicht für jeden Fall zu entscheiden ist, inwieweit eine bestimmte Äußerung von der Situation beeinflusst wird, sollten nicht zu früh Schlüsse gezogen werden, die etwa die gesamte Theologie des Paulus schon auf das Damaskus-Ereignis reduzieren wollen. Wer sich in dieser Weise auf die „Sache“ bezieht, kann lediglich zeigen, dass paulinisches Denken Kontinuitäten aufweist. Allerdings muss auch der Vorbehalt, dass Paulus außerhalb seiner Briefe sicherlich mehr wusste, als er jeweils sagen konnte, bei einer Beschreibung von Entwicklungen selbstverständlich mit berücksichtigt und problematisiert werden. Folgendes Urteil von Bendemanns bzgl. der Rede über Entwicklungen bei Paulus ist m. E. ins Gegenteil zu verkehren:

„Setzt man aber ‚Wandlungen‘ der paulinischen Aussagen von ‚unreflektierten‘ hin zu ‚reflektierten‘ Positionen voraus, so ist die Frage unausweichlich, ob dann durch die ‚reflektierten‘ Aussagen diejenigen des noch ‚unreflektierten‘ Anmarschweges verzichtbar werden. Eine entsprechende evolutionäre Sicht wird den Paulusbriefen nicht gerecht. Problematisch sind hier auch verschiedene entsprechende Wachstumsmetaphern, etwa die Rede vom ‚Entfalten‘ ‚keimhafter‘ Aussagen bis hin zur ‚vollen Reife‘ im Römerbrief. Gefährlich werden ‚Entwicklungs-‘ oder ‚Wandlungs‘modelle aber vor allem dort, wo sie Polaritäten, die die paulinische Theologie in ihrem Innersten kennzeichnen, diachron

¹²³ Wobei darauf hinzuweisen ist, dass selbst Theißens, *Religion*, 294-296, dem Programm einer Entwicklung bei Paulus äußerst reserviert gegenübersteht.

auflösen.“¹²⁴

Von Bendemann untersucht die Möglichkeit, eine Theologie des Paulus zu schreiben.¹²⁵ Dieses Vorhaben scheint ihm durch die Rede von Entwicklungen in Gefahr zu geraten. Sein Zitat, etwas umformuliert, macht deutlich, dass er genau in die falsche Richtung hin argumentiert. Denn „die unreflektierten Positionen des Anmarschweges“ werden nur dann verzichtbar, wenn man sie auf die Sachaussage reduziert. Wer von einer Entwicklung spricht, trägt eben genau diesen „unreflektierten Positionen“ Rechnung. Und so ist das „Entfalten‘ ‚keimhafter‘ Aussagen bis hin zur ‚vollen Reife‘ im Römerbrief“ nur insofern problematisch, als man sich fragen muss, was „Reife“ eigentlich bedeuten soll. Eine systematische Auslegung paulinischer Rechtfertigungslehre fügt all seine Aussagen zu einem vollständigen Bild zusammen, allerdings ist sie in Gefahr, den Anmarschweg viel zu leicht vom Ergebnis her zu erklären. So können dann Ungereimtheiten und Polaritäten auftauchen, die wohl tatsächlich „die paulinische Theologie in ihrem Innersten kennzeichnen“, aber es muss eben von Fall zu Fall gefragt werden, ob es sich um Polaritäten oder Entwicklungsstufen handelt.

1.4 Zusammenfassung und Ausblick

Die Paulusforschung steht vor dem Problem, wie sie interpretatorisch der Chronologie der paulinischen Briefe gerecht wird, nachdem die Briefe allesamt relativ spät entstanden zu sein scheinen – zumindest wenn man dem Großteil der gegenwärtigen Paulus-Exegeten folgt und den 1Thess auf ca. 50 n. Chr. datiert. Immerhin hat nach diesem Verständnis der Brief einen noch ausreichenden Abstand von ein paar Jahren zu den Folgebriefen. Zudem steht dann der 1Thess an der Schwelle der eigenständigen Missionsarbeit des Paulus, nachdem dieser sich endgültig von Antiochia gelöst hat. Zumindest lassen sich sprachliche Eigenheiten darauf zurückführen, dass er noch im Einflussbereich Antiochias entstanden ist, ohne dass man Schlussfolgerungen hinsichtlich der enthaltenen Theologie überzeichnen dürfte. Selbstverständlich ist es aufgrund des Quellenmaterials schwer, die antiochenische Theologie zu beschreiben, und so bleibt der Versuch, dies aus dem 1Thess abzuleiten, letztlich nur eine (gute)

¹²⁴ Von Bendemann, *Erwägungen*, 228.

¹²⁵ Vgl. von Bendemann, 210-212.229.

Idee.¹²⁶

Wenn es auch nicht gelingt, antiochenische Theologie genauer zu fassen als bisher möglich, so verbietet es sich, die sprachlichen Besonderheiten des 1Thess vollständig zu nivellieren. Selbst wenn schon eine lange Zeit seit der Berufung des Paulus verstrichen ist, markiert die selbständige Mission in Griechenland dennoch einen neuen Abschnitt, der neue Probleme mit sich bringt. Auf keinen Fall darf eine Entwicklung nur deshalb geleugnet werden, weil so die Kontinuität im Denken des Paulus gewahrt werden kann.

Auf einen relativ neuen Ansatz sei an dieser Stelle schließlich noch hingewiesen. Dieser Ansatz schafft vielleicht zum ersten Mal das, was Schnelle als „Kontinuität im Wandel“¹²⁷ bezeichnet hat, auf ein breiteres Fundament zu stellen. Wilk¹²⁸ hat in seiner großangelegten Untersuchung über die Verwendung des Jesaja-Buches bei Paulus nachweisen können, dass eine Interpretation jesajanischer Texte in allen Briefen zu erkennen ist. Anhand der Verwendung des Jesaja-Buches lässt sich aber auch eine Weiterentwicklung bzw. Vertiefung paulinischer Theologie nachvollziehen. Der Befund stellt sich zunächst folgendermaßen dar:¹²⁹

„Die Differenzen zwischen dem 1. Thessalonicher- und dem Römerbrief lassen sich keinesfalls allein auf die jeweils anderen Abfassungsverhältnisse und -zwecke beider Schriftstücke zurückführen; vielmehr setzt der Römerbrief mit seinen vielen *Zitaten* und seinen Äußerungen zur ‚Israelfrage‘ eine erneute Lektüre des Jesajabuches und eine vertiefte Prägung des Apostels durch dieses Buch voraus. Die Fähigkeit, aus Jesaja – und der Schrift überhaupt – zu zitieren, unterscheidet aber bereits die Korintherbriefe von dem Schreiben an die Thessalonicher. Andererseits lassen die Gestalt der Textvorlage und die spezifische Zitierpraxis im Römerbrief ein gegenüber der Korrespondenz mit den Korinthern intensiveres Verhältnis zum Jesajabuch erkennen. Man kann also drei ‚Stationen‘ paulinischer Jesajarezeption unterscheiden: 1Thess - 1/2Kor – Röm; zwischen ihnen gewinnt das Jesajabuch für Paulus jeweils an Bedeutung.“

126 Allerdings finden Becker und sogar Söding (s.o.) durchaus gute Gründe für die Idee, eine antiochenische Theologie vorauszusetzen. Zur Bedeutung Antiochias für die paulinische Theologie vgl. ausführlich Hengel/Schwemer, Paulus, 404-461.

127 Schnelle, Wandlungen, 88-90, weist auf Entwicklungstendenzen innerhalb der Bereiche Anthropologie, Ethik und Missionsverständnis hin.

128 Wilk, Bedeutung.

129 Wilk, Bedeutung, 404f.

Die immer größer werdende Bedeutung¹³⁰ des Jesajabuches bei Paulus hat auch Auswirkungen auf dessen Theologie. In dem Maße, in dem das Jesajabuch für ihn immer wichtiger wird, zeichnen sich mehr und mehr daran orientierte Lösungen ungelöster Fragen ab. In diesem Sinne entwickelt sich auch die paulinische Theologie im Lesen des Jesajabuches. Diese These kann hier nicht bis ins Detail überprüft werden. Zumindest die Aussagen zur Israelfrage werden im Rahmen der Interpretation von 2,15-16 noch aufgegriffen werden. Jedenfalls kann Wilk zeigen, dass sich Paulus weiterentwickelt und auch aktiv und existentiell den Herausforderungen der Mission gestellt hat, indem er nicht mit einer endgültig feststehenden Meinung missionierte, sondern sein Handeln ständig unter Rückgriff auf das Alte Testament legitimiert hat (wobei er selbstverständlich Jesaja auf das Christusereignis hin neu interpretierte).

Für die Auslegung des 1Thess ist also festzuhalten: zunächst besteht die Notwendigkeit, den Brief für sich zu lesen, ohne die theologischen Spezifizierungen späterer Briefe vorauszusetzen. Hinsichtlich der Herangehensweise ist sodann nicht die Entscheidung zwischen den eingangs vorgestellten Positionen entweder Beckers oder Södings nötig. Beide Perspektiven, sowohl der Rückblick auf die antiochenische Zeit, als auch der Vorausblick auf die paulinische Theologie, müssen in den Blick kommen. Man darf weder in den 1Thess hineinlesen, dass er schon die gesamte im Röm entwickelte Theologie beinhalte, noch darf sein Schweigen über wichtige Themen paulinischer Theologie bedeuten, dass sich Paulus darüber noch keine Gedanken gemacht hat. Sein historischer Ort ist allerdings ernst zu nehmen: der 1Thess ist relativ kurz nach seinem Aufbruch aus Antiochia entstanden und steht am Anfang der eigenständigen Missionsarbeit des Paulus. Für die Untersuchung des 1Thess heißt das Folgendes: Einerseits soll ein eigenständiges Bild der Thessalonichermission entworfen werden, das klar die Entwicklungsmöglichkeiten in Richtung späterer Paulusbrieve offen lässt, andererseits sollen insbesondere die Herausforderungen in den Blick kommen, die während der Mission auf ihn zukamen. Auf keinen Fall darf man den Folgerungen Riesners zustimmen, wenn er die Entwicklungsmöglichkeiten der paulinischen Theologie ablehnt:

130 Vgl. zu den unterschiedlichen Phasen der Jesajarezeption Wilk, *Bedeutung*, 405-407.

„So ist es zumindest nicht zwingend, den ersten Thessalonicher-Brief als ein Dokument anzusehen, das noch vor der in Krisen ausgebildeten spezifischen paulinischen Theologie stand. Die Situation seiner Entstehung und Hinweise im Schreiben selbst weisen darauf hin, daß Paulus erheblich mehr voraussetzt, als er an Einzelthemen breiter behandelt. (...) Vielleicht fällt es uns in unserem Erfahrungshorizont besonders schwer, damit zu rechnen, daß es auch Zeiten gab, in denen nicht alles kontrovers ist, sondern ein breites Einverständnis im Glauben besteht.“¹³¹

Dieses breite Einverständnis im Glauben im missionarischen Kontext vorauszusetzen, ist doch etwas kühn. Paulus hat keine Summe seiner Theologie vorgelegt, selbst der Röm bleibt ein Brief mit situativem Charakter. Aber es muss auch klar sein, dass das Ziel des Paulus, christliche Gemeinden zu gründen auch immer wieder sein theologisches Denken beeinflusste, neue Fragen aufwarf, die neue Lösungen erforderten. Deswegen muss auch der 1Thess so interpretiert werden, dass möglichst wenig aus den späteren Briefen in ihn hineingelesen wird.

131 Riesner, Frühzeit, 358.

TEIL II: TEXTANALYSEN

2.1 Begründung der Textauswahl

2.1.1 Situation und Anlass des Schreibens

Situation und Anlass des 1Thess lassen sich sehr gut aus dem Brief selbst bestimmen. Paulus kam aus Philippi, wo er, wie 2,2 erkennen lässt, bei der Mission Angriffen ausgesetzt war, nach Thessalonich und gründet dort erfolgreich eine Gemeinde. Vermutlich musste er die Gemeinde schneller als erwartet wieder verlassen (2,17) und ist deswegen in Sorge, da er sein Missionswerk noch nicht zu einem ihn zufriedenstellenden Ende gebracht hatte (3,10). Auch die Apostelgeschichte deckt im Grunde genommen diesen Verlauf, allerdings ist bei der Darstellung der Mission in Thessalonich (Apg 17,1-9) Vorsicht geboten. Denn der Aufenthalt des Paulus in der Stadt dauerte sicher länger als die dort angegebenen drei Sabbate. Man wird mit ein paar Monaten rechnen dürfen, hat Paulus doch dreimal aus Philippi finanzielle Hilfen erhalten (vgl.Phil 4,16). Außerdem wird man – unter der Voraussetzung, dass sich die thessalonische Gemeinde aus ehemaligen Heiden zusammensetzt – einen längeren und intensiveren Missionsprozess annehmen müssen.¹³² Der Grund für die Abreise wird nicht näher expliziert. Eventuell hat man auch hier an Nachstellungen gegen Paulus zu denken, wobei die Flucht aus der Stadt, wie sie in Apg 17 beschrieben wird, mit äußerster Zurückhaltung zu interpretieren ist.¹³³

Für den Versuch der Fortsetzung der (Erst-)Verkündigung und die Reaktion auf Anfeindungen Paulus gegenüber sprechen auch die Bemerkungen, dass baldige Besuchswünsche scheitern mussten (2,17f.), und die Entsendung des Timotheus von Athen aus (3,1f.), der

¹³² Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

¹³³ Selbst Lüdemann, Apg, 195 nimmt für Apg 17 – gerade hinsichtlich der Verfolgungssituation – Traditionen an, die einen historischen Kern haben könnten.

mit guten Nachrichten zurückgekehrt ist (3,6). Nach der Rückkehr des Timotheus – vermutlich treffen sich Paulus und Timotheus wieder in Korinth (vgl. Apg 18,5) – verfassen sie den Brief an die thessalonische Gemeinde. Die guten Nachrichten über den Status der Gemeinde schlagen sich innerhalb des Briefes insofern nieder, als die Danksagung einen relativ breiten Raum einnimmt. Ausgehend von 1,2 wird sie in 2,13 wieder aufgegriffen und kommt erst in 3,13 zu einem Abschluss.¹³⁴ Die theologischen Ausführungen sind im Verhältnis zu der ausführlichen Danksagung tatsächlich ungewöhnlich kurz gefasst.¹³⁵ Neben ethischen Weisungen greift Paulus ein Hauptthema auf, indem er die Frage nach dem Heil der schon vor der Parusie verstorbenen Gemeindeglieder behandelt. Vermutlich geht Paulus damit auf Anfragen aus der Gemeinde ein, die ihm eventuell Timotheus bei ihrem Zusammentreffen übermittelt hat.

2.1.2 Überlegungen zur Gliederung

Die ausgedehnte Danksagung und die relativ kurzen theologischen Ausführungen haben zur Folge, dass der Brief in zwei gleich lange Teile zu zerfallen scheint. Der Aufbau ist insofern auffällig, als „die formalen Proportionen der geläufigen Briefform (...) stark verschoben“¹³⁶ sind. Der erste Teil reicht von 1,2 – 3,13, der zweite Teil von 4,1-5,24.¹³⁷ Auch die Perspektive unterscheidet sich innerhalb der beiden Teile. Der erste Teil bezieht sich rückblickend auf den Vorgang der Mission (1,2-2,16) sowie auf die Zeit und Entwicklung der Gemeinde seit dem Abschied des Paulus (2,17-3,13). Der zweite Teil wendet den Blick dann in Richtung „Zukunft“, indem die Gemeinde insbesondere auf ihre Lebensführung hinsichtlich der bald eintretenden Parusie ausgerichtet wird.¹³⁸

134 Zur Einschätzung vgl. nur Schubert, Form, 16-27; Holtz, 1Thess 29; Haufe, 1Thess, 7f.; Gerber, Paulus, 254.

135 Vgl. die Ausführungen in 1.1.1.

136 Holtz, 1Thess, 29.

137 Vgl. Haufe, 1Thess, 7; von Dobschütz, 1Thess, 27f.; Holtz, 1Thess, 29ff.; Vanhoye, Composition; Lyons, Autobiography, 180f.; Malherbe, 1Thess, 78f.; Lambrecht, 1994a, 320 u.a.

138 Vgl. hierzu die Überlegungen bei Johanson, Brethren, 67-79, der dem Abschnitt 1,2-3,13 eine „expressive function“ mit einer „Predominant Present-Past Perspective“ zuschreibt, dem Abschnitt 4,1-5,24 eine „conative function“ mit einer „Predominant Present-Future Perspective“. Nach Gerber, Paulus, 255 entspricht dies expressiver (Danksagung) und appellativer (Paränese) Funktion. Vanhoye, Composition, 76, fügt mehrere Gliederungssignale an, mit denen er die Zusammengehörigkeit der jeweiligen Einzelabschnitte näher begründen kann.

Zur Übersicht soll hier ein Gliederungsvorschlag vorgestellt werden, der dieser Zweiteilung gerecht zu werden versucht.¹³⁹

- I. Briefeingang (Präskript) 1,1
- II. Dankbarer Rückblick (1. Hauptteil)
 - 1. Die Gründung der Gemeinde (1,2-2,16)
 - a) Erwählung und Vorbild 1,2-10
 - b) Das vorbildliche Wirken der Missionare (2,1-12)
 - c) Die Annahme der Botschaft unter Leiden (2,13-16)
 - 2. Missionare und Gemeinde seit der Trennung 2,17-3,13
 - a) Gescheiterte Besuchspläne (2,17-20)
 - b) Sendung des Timotheus (3,1-5)
 - c) Rückkehr des Timotheus (3,6-10)
 - 3. Abschließender Gebetswunsch 3,11-13
- III. Ermahnung und Belehrung (2. Hauptteil)
 - 1. Fortschritte in gottgefälligem Wandel 4,1-12
 - 2. Die Toten und die Parusie 4,13-18
 - 3. Bereitschaft für den Tag des Herrn 5,1-11
 - 4. Leben in der Gemeinde 5,12-22
 - 5. Abschließender Gebetswunsch 5,23f.
- IV. Briefschluß (Postskript) 5,25-28

Schon aus der Gliederung wird eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Hauptteilen (II und III) erkennbar, da beide Teile mit einem Gebetswunsch abgeschlossen werden (3,11-13 und 5,23).¹⁴⁰ Zudem wird deutlich, dass im ersten Hauptteil die Beziehungen zwischen den Thessalonichern und den Missionaren behandelt werden, während im zweiten Hauptteil theologische Problemzusammenhänge erörtert werden.

Hat man diese Zweiteilung des Briefes als wesentliches Gliederungsmerkmal erschlossen, so ist zu fragen, ob eine differenziertere Darstellung nach epistolographischen Gesichtspunkten einen Erkenntnisgewinn erbringen kann. Bickmann lehnt dies ab. Sie weist insbesondere auf die Schwierigkeit hin, den Aufbau des Briefes mittels der Anwendung der typischen epistolaren Gliederungsprinzipien darzustellen:¹⁴¹

¹³⁹ Vgl. die der Kommentierung des 1Thess bei Haufe, 1Thess zugrundeliegende Gliederung. Ganz ähnlich Holtz, 1Thess, 32.

¹⁴⁰ Vgl. Haufe, 1Thess, 8. Für weitere Belege und Gliederungsmerkmale vgl. die ausführlichen Untersuchungen bei Vanhoye, *Composition*, 74-79; Johanson, *Brethren*, 67-79, sowie Bickmann, *Kommunikation*, 103-146.

¹⁴¹ Vgl. Bickmann, *Kommunikation*, 103.

„Gerade im 1. Thessalonicherbrief lassen sich die Nöte einer auf die Auffindung von ‚Briefteilen‘ fixierten strukturalen Analyse gut verdeutlichen: Geht man davon aus, daß ein Brief aus den ‚normalen‘ Briefteilen Präskript, Danksagung, Corpus, apostolische Parusie, Paränese, Briefschluß besteht, und bestimmt man darüber hinaus das Corpus als Hauptteil des Briefes, dem die Funktion zukommt, Information zu vermitteln, gerät die Analyse des 1Thess schnell an eine Grenze: In diesem Brief findet sich eben dieser Hauptteil nicht oder nur mit größerem argumentativen Aufwand.“¹⁴²

Sie will bei ihrer Analyse „einem dynamischeren Textverständnis Rechnung tragen“¹⁴³ und dem Brief kein vorgegebenes Schema überstülpen, sondern ihn zunächst für sich in seinen kommunikativen Funktionen sprechen lassen.

Den Überlegungen Bickmanns ist grundsätzlich zuzustimmen. Dennoch soll hier eine Gliederung nach epistolographischen Gesichtspunkten vorgestellt werden. Diese versucht ebenfalls der Zweiteilung des Briefes Rechnung zu tragen. Klauck¹⁴⁴ schlägt folgende Gliederung vor:

| | |
|-----------|---|
| 1,1 | Präskript |
| 1,2-10 | Proömium |
| 2,1-5,11 | Korpus |
| 2,1-12 | Korpusöffnung (apostolische Selbstempfehlung) |
| 2,13-3,13 | Korpusmitte I |
| 4,1-5,11 | Korpusmitte II |
| 5,12-5,22 | Korpusende |
| 5,23-5,28 | Briefschluss |

Bickmann hat recht, wenn sie darauf hinweist, dass das Briefkorpus nicht ohne Schwierigkeiten zu erschließen ist. Jedoch heißt das noch lange nicht, dass ein solcher Versuch deshalb sinnlos sei. Die Vermittlung von Informationen lässt sich sowohl im ersten (das werden im

¹⁴² Ähnlich reserviert steht sie den Überlegungen bzgl. der rhetorischen Analyse gegenüber, da sie die argumentatio bei Paulus vermisst.

¹⁴³ Bickmann, Kommunikation, 103.

¹⁴⁴ Vgl. Klauck, Briefliteratur, 269-281.

exegetischen Hauptteil insbesondere die Analysen zu 2,1-12 zeigen), als auch im zweiten Korpusteil aufzeigen. Auffällig ist, wie erwähnt, nur die Kürze des Hauptteils. Klauck schafft es nun, die Spannung zwischen den beiden Hauptteilen 2,13-3,13 und 4,1-5,11 zu erfassen: Demnach würde Paulus die Parusie Christi mit der eigenen apostolischen Parusie in Verbindung bringen.¹⁴⁵ Denn im ersten Teil unterstreicht Paulus die Bedeutung seiner eigenen Person als Apostel und Missionar für die Gemeinde. Die apostolische Parusie kündigt sich denn auch nicht nebenbei an, sondern in drei Anläufen: den gescheiterten Besuchsplänen des Paulus, durch den Boten Timotheus und letztlich durch den Brief selbst. Im theologischen, zweiten Hauptteil hingegen befasst sich Paulus mit dem Thema der Parusie Christi.

Wenn sich diese These beweisen lässt, so wäre ein Indiz gewonnen, mit dem sich die etwas eigenartige Zweiteilung des Briefes von einer neuen Warte aus schlüssig begründen ließe.¹⁴⁶ So ist zumindest gegen Bickmann zu zeigen, dass man bei der Heranziehung der „normalen“ Briefelemente nicht unbedingt scheitern muss, sondern dass auch für den 1Thess diesbezüglich ein Erkenntnisgewinn nachgewiesen werden kann. Überhaupt sollten die unterschiedlichen Herangehensweisen nicht gegeneinander ausgespielt werden, da kein Ansatz alle Facetten aufdecken kann.¹⁴⁷

2.1.3 Zur Textauswahl

Gemäß der oben vorgenommenen Aufteilung konzentriert sich die vorliegende Arbeit auf den „ersten Teil“ des 1Thess, wenn auch die Vorstellungen aus dem zweiten Teil erklärend herangezogen werden müssen. Im Mittelpunkt des Interesses liegt die missionarische Verkündigung des Paulus. Obwohl es eigentlich naheliegend wäre, hat die Forschung bisher den Zusammenhang der Verse 1,6-2,16 sehr zurückhaltend interpretiert. Die Bekehrungsaussage beschränkt sich bei genauerem Hinsehen nicht alleine auf 1,9f., auch wenn diese Stelle meist aus dem Zusammenhang gerissen interpretiert wird. Doch 1,9f. berich-

145 Vgl. Klauck, Briefliteratur, 281.

146 Wie sich zeigen wird, fügt sich dies sogar sehr gut in das Bild der Christologie, wie sie im 1Thess entworfen wird. Das aber kann erst nach den Einzelanalysen nachgewiesen werden.

147 Klaucks und Haufes Gliederungen unterscheiden sich aber auch insofern, als bei Haufe der Abschnitt 1,2-2,16 als Zusammenhang erscheint, während dieser Zusammenhang innerhalb der rhetorischen Analyse nicht mehr zur Geltung kommt. Wie unter 2.1.4 deutlich wird, ist dieser Zusammenhang aber auch vom Text her zu belegen.

tet nur von den Inhalten, die bei der Bekehrung vermittelt wurden. Auffällig ist auch das doppelte Strukturmerkmal: Sowohl der Abschnitt in 1,9f., als auch 2,1-12 sind Beschreibungen der εἴσοδος der Apostel bei den Thessalonichern. Der Unterschied der Darstellung begründet sich aus den verschiedenen Perspektiven, aus denen diese εἴσοδος berichtet wird. In 1,9 verweist die Wendung „sie selbst“ zurück auf die Gläubigen in Makedonien und Achaja, die in dieser Weise ein positives Urteil über den Glauben abgeben; parallel dazu wird dann in 2,1-12 die Gemeinsamkeit dieser εἴσοδος der Apostel aus Sicht der Thessalonicher entfaltet. Die Verse dienen der Absicht, die Apostel als würdig darzustellen und ihr Handeln zu legitimieren.

Allerdings ist damit noch nicht der gesamte Zusammenhang erfasst. Die beiden Texte, die von der Bekehrung und dem erfolgreichen Eingang sprechen, sind gerahmt von zwei Stellen, die vom entscheidenden Ergebnis dieser Mission sprechen. Sowohl in 1,6-8 als auch in 2,13-16 werden die Thessalonicher als vollgültige „Christen“ identifiziert. Paulus bezeichnet sie beide Male als „Nachahmer“ (μίμηται). In 1,6-8 sind sie „Nachahmer der Apostel und des Herrn“, in 2,13-16 sind sie „Nachahmer der Gemeinden Gottes, die da sind in Christus Jesus“. Also sind auch hier wieder zwei unterschiedliche Bezugspunkte angegeben. Welche Perspektiven dadurch genau abgedeckt werden, muss noch genauer untersucht werden. Klar ersichtlich ist, dass Paulus mehrschichtig argumentiert.

Der eben dargestellte komplexe Zusammenhang wurde in der Forschung bisher eher konstatiert als konsequent durchdacht.¹⁴⁸ Zwar mehren sich die Stimmen, die erkennen, dass die Auslegung nicht mehr eklektisch vorzunehmen ist, dass etwa die Passage 2,13-16 nicht für sich allein sprechen darf, sondern erst dann zu vollen Geltung gelangt, wenn die Verse 2,1-12 mit in die Untersuchungen einbezogen werden.¹⁴⁹ Der Gesamtzusammenhang von 1,6-2,16 wurde aber bisher noch nicht angemessen gewürdigt. Im Rahmen dieser Arbeit soll gezeigt werden, dass dies für das Verständnis des 1Thess eine wesentliche noch bestehende Lücke darstellt, da die Symmetrie, die durch die Begriffe μίμησις – εἴσοδος – εἴσοδος – μίμησις angelegt ist, wohl mit Absicht in dieser Weise konstruiert wurde. Die folgende Auslegung will versuchen, diesem Sturkturschema gerecht zu werden.

148 In den Kommentaren geht man davon aus, dass der zweite Mimesisbegriff die konsequente Wiederaufnahme des ersten ist, allerdings wurde der Zusammenhang bisher nicht vertieft.

149 Darauf hat Hoppe, Verkündiger, 325f., kürzlich mit guten Gründen hingewiesen.

2.2 Die Bekehrung der Thessalonicher (1Thess 1,9-10)

- V. 9: αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσι ὅποιαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς, καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ,
- V. 10: καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ρυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.

Als erster Text soll der von der Forschung mittlerweile intensiv behandelte Abschnitt 1,9f. analysiert werden. Bereits Harnack las darin die „monotheistische Missionspredigt in nuce“¹⁵⁰, woraufhin Dobschütz dieser Fragestellung einen eigenen Exkurs in seinem Kommentar zum 1Thess widmete.¹⁵¹ Friedrich versuchte ein „Tauflied hellenistischer Judenchristen“ daraus zu rekonstruieren¹⁵², und spätestens seit der wichtigen Arbeit von Wilckens zu den Missionsreden der Apostelgeschichte¹⁵³ und dessen Einschätzung, dass man durch einen Vergleich von 1,9f. mit Apg 14,15-17; 17,22-31 und Hebr 5,11-6,2 ein Schema monotheistischer Missionspredigt rekonstruieren könne, sind die Diskussionen um diese Stelle kaum mehr verstummt.¹⁵⁴ Auch wenn unterschiedliche Akzentuierungen gesetzt wurden, gab es zumindest einen Grundkonsens: die Annahme, dass Paulus hier eine geprägte Formel aus dem Missionskontext aufgegriffen hätte.¹⁵⁵ Die These von Wilckens wurde insbesondere durch den EKK-Kommentar von Holtz¹⁵⁶ widerlegt, der das Augenmerk auf die Herkunft aus der hellenistisch-jüdischen Diasporaliteratur gerichtet hat. Zwei Gründe sind für diese Diskussion ausschlaggebend. Zum einen fällt auf, dass Paulus auf Formulierungen zurückgreift, die er sonst vermeidet, zum

150 Harnack, Mission, 117.

151 Vgl. Dobschütz, 1Thess, 81f. Vgl. außerdem Dibelius, 1Thess, 6f.; Oepke, 1Thess, 127; Neil, 1Thess, 26f.; Dewailly, 1Thess, 38; Rigaux, Saint Paul, 387-397, Morris, 1Thess, 39.

152 Friedrich, Tauflied, 502-516.

153 Wilckens, U., Missionsreden, 81-91.

154 Wilckens ist inzwischen selbst von seiner These abgerückt, da die Forschung an dieser Stelle doch entscheidend weitergekommen ist. Jedoch ist der Einfluss seiner Arbeit diesbezüglich nicht zu unterschätzen. Vgl. Theologie 1.3, 55, wo er sich der Position von Holtz anschließt (s.u.).

155 Vgl. außerdem die Arbeit von Bussmann, Themen, 47-56, der versucht hat, die Textstelle als Umformung der hellenistisch-jüdischen Missionspredigt zu interpretieren.

156 Holtz, 1Thess, 56-60; vgl. ders., Glaube.

anderen kennzeichnet er den Text selbst als Aussage der „Gläubigen in Makedonien und Achaja“ durch die Einleitung „denn *sie selbst* berichten über euch, welchen Eingang...“ (1Thess 1,9a). Zwar scheint die Schlussfolgerung, dass ein im Urchristentum festgeprägtes Zitat verwendet wird, etwas voreilig, doch immerhin muss geklärt werden, warum Paulus in dieser Weise formuliert. Ein Lösungsvorschlag kann deshalb erst nach einer nochmaligen Analyse des Textes gemacht werden.

2.2.1 Analyse

2.2.1.1 Auffälligkeiten

In einer kurzen Übersicht werden diejenigen Auffälligkeiten zusammengestellt, die zu den bereits angedeuteten unterschiedlichen Einschätzungen hinsichtlich des 1Thess geführt haben.

- (1) Die Bekehrung der Heiden zu Gott ist mit ἐπιστρέφειν ausgedrückt. Innerhalb der Literatur des hellenistischen Judentums wie auch des frühen Christentums¹⁵⁷ (außer Paulus) ist dieser Begriff hinreichend belegt und kann mit Bussmann als terminus technicus der Missionspredigt gelten.¹⁵⁸ Paulus bevorzugt die Wendung ὑπακοῆ bzw. ὑπακοεῖν¹⁵⁹, bzw. πιστεύειν in der Bedeutung „zum Glauben kommen.“¹⁶⁰ Das Verb ἐπιστρέφειν findet sich hingegen nur an zwei weiteren Stellen, nämlich in Gal 4,9 und in 2 Kor 3,16. Die Bedeutung im Gal ist jedoch negativ konnotiert und meint nicht die Bekehrung zu Gott, sondern im Gegenteil den Rückfall der Galater zu ihren στοιχεῖα, ihren alten Götzen.

157 Dtn 30,2; 1 Kön 7,3; 4 Kön 23,25; 2 Chr 6,26; 15,4; Jes 45,22; Jer 4,1; 15,19; Hos 5,4; 6,1; Am 4,6.8.9.10; Mal 3,7; Thr 5,21; Neh 1,9; Tob 3,6; Bar 4,28; TestJud 23,5; TestIss 6,3; TestDan 5,9.11; TestNaph 4,3; JosAs 11,11; TestAbr A 10,14; B 12,13; Mt 13,15; Mk 4,12; Apg 3,10; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20; 28,27.

158 Vgl. Bussmann, Themen, 39 im Anschluss an Oepke, Missionspredigt, 25.

159 Vgl. zu ὑπακοῆ Röm 1,5; 15,18; 2 Kor 10,5.6; zum Infinitiv ὑπακούειν Röm 6,17; 10,16.

160 Vgl. Laub, Verkündigung, 29, mit Verweis auf Röm 1,5; 15,18; 2Kor 10,5.6 und Röm 13,11; 1Kor 3,5; 15,2.11; Gal 2,16. Konradt, Gericht 41f. weist jedoch darauf hin, dass die Wortwahl auch stilistische Gründe haben könnte, da er auch schon in V.8 πιστεύειν gebraucht hat und deswegen ἐπιστρέφειν anstelle von ἐπιστεύσατε schreibt, um „die Dissoziation der thessalonischen Neu-Christen von ihrer 'heidnischen' Vergangenheit zu betonen...“ (42).

Ebenso ist der Bezugspunkt in 2 Kor 3,16 ein anderer. Hier geht es nicht um die Bekehrung von den Heiden zu Gott, sondern um die theologische Erörterung der Gesetzesproblematik, wahrscheinlich als paulinische Auslegung des Textes Ex 34,34 LXX. Allerdings ist ἐπιστρέφειν dort eine Modifikation des Textes, die wahrscheinlich Paulus eingetragen hat. Im LXX-Text steht εἰσπορεύετο.¹⁶¹

- (2) Ebenso ist die Gottesprädikation ἀληθινός in V. 9 der einzige Beleg bei Paulus. Im NT taucht das Wort ansonsten nur in johanneischer Tradition auf¹⁶², allerdings ist es, ebenso wie das an dieser Stelle korrelierende, bei Paulus und im Frühchristentum belegte ζῶν, der alttestamentlich jüdischen Tradition zuzuweisen und taucht besonders häufig in der jüdisch-hellenistischen Missionsliteratur auf.¹⁶³
- (3) Ein weiteres auffälliges Indiz ist die Verwendung von ἀναμένειν, einem ntl. hapax legomenon. Wenn Paulus an anderen Stellen von der Parusieerwartung spricht, verwendet er ἀπεκδέχθησθαι.¹⁶⁴ Aber auch in diesem Fall wird man die Sprache der LXX annehmen dürfen, da dort an einigen Stellen ἀναμένειν im Kontext von Aussagen zum Thema Heilserwartung verwendet wird, in Jdt 8,16f. LXX sogar im Zusammenhang mit dem rechten Gottesverhältnis.¹⁶⁵
- (4) Ferner fällt die Verwendung von ῥύεσθαι als Ausdruck für die eschatologische Rettungshandlung Jesu auf. Nur in Röm 11,26 verwendet es Paulus in ähnlicher Weise, dort allerdings eindeutig

161 Hierzu vgl. Holtz, Glaube, 285.

162 Joh 7,28; 17,3; 1 Joh 5,20; Offb 3,7.

163 Zu θεός ζῶν vgl. Num 14,21; Dtn 5,26; Jos 3,10; 1 Kön 17,36; 4 Kön 19,4,16; Est 6,13LXX; Tob 13,2; Ps 41,3; 83,3; Jes 37,4,17; Hos 2,1; Dan 5,23LXX; grHen 5,1; Jub 21,3f; TestAbr A 17,11; JosAs 8,5,6; 11,20; 19,8; TestHiob 37,2; Sib III 763; θεός ἀληθινός vgl. 2 Chr 15,3; Jes 65,16; 3 Makk 6,18; JosAs 11,10; VitProph 21,6; SibFragm. I 20; Fragm. III 46; Philo, SpecLeg I 332; LegGai 366; Josephus, Ant XI 55, auch Ex 34,6; Num 14,18LXX; Ps 85,15; TestHiob 4,11; u.ö.

164 Dazu vgl. Bussmann, Themen, 45. ἀπεκδέχθησθαι verwendet Paulus in Röm 8,19,23,25; 1 Kor 1,7; Gal 5,5; Phil 3,20.

165 Vgl. außerdem TestAss 5,2. Vgl. Jdt 8,17; Sir 7,2, evtl. auch Jes 59,11 in ähnlicher Verwendung wie im 1Thess. Jedoch ist mit Konradt, Gericht, 44, darauf hinzuweisen, dass von diesen Belegen auf keinen Fall auf ein festgeprägtes, frühchristliches Traditionsgefüge geschlossen werden darf, da ἀναμένειν nach der Verwendung im 1Thess erst wieder in den Ignatianen (Mg 9,2; Phld 5,2) zu finden ist.

unter Berücksichtigung von Jes 59,20 LXX.¹⁶⁶ Ansonsten verwendet Paulus den Begriff ausschließlich, wenn er von Rettung aus Gefahr im rein profanen Sinne spricht.¹⁶⁷ Die eschatologische Rettertätigkeit wird ansonsten mit $\sigma\omega\zeta\epsilon\iota\nu$ ¹⁶⁸ ausgedrückt.

- (5) Traditionsgeschichtlich problematisiert wurde ebenso die Frage, wie die Verbindung des Gottessohn-Titels mit der Parusieaussage zustandekommen konnte, da diese Verbindung ansonsten nicht zu finden sei. Interessant wäre eine solche Verbindung nur, wenn man eine vorpaulinische Tradition ausmachen könnte¹⁶⁹, von der bloßen Verwendung der Begriffe geht zunächst noch keine Auffälligkeit aus. Als entscheidend wird dann auch die Verbindung des Jesusnamens mit der Retterfunktion zu sehen sein, die urchristlich breit bezeugt ist und ein wichtiges Überlieferungsgut darstellt.¹⁷⁰

Paulus gebraucht also zumindest auf den ersten Blick theologische Schlüsselbegriffe, die nicht seinen typischen Sprachstil wiedergeben. Die Verwendung weist in Richtung der LXX oder, etwas allgemeiner, in die Literatur des hellenistischen Judentums. Würde man davon ausgehen, dass Paulus, wie er angibt, auf feste Traditionen zurückgreift, so würde auch der Rest des Textes diesbezüglich keine Auffälligkeiten bieten. Denn dort, wo die Wortwahl typisch paulinisch ist, ist sie auch

166 Wobei er in der Einleitung die für ihn sonst typische Formulierung $\sigma\omega\zeta\epsilon\iota\nu$ bringt! Insgesamt muss man sagen, dass ausgerechnet das Verb $\rho\acute{\upsilon}\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ sehr selten verwendet ist, in eschatologischer Hinsicht kaum.

167 Vgl. Mattem, Verständnis, 83 mit Verweis auf Röm 15,31 und 2 Kor 1,10 für den uneschatologischen Gebrauch (außerdem Röm 7,24; 11,26). Furnish, 2 Kor, 125 und Thrall, 2 Kor I, 120 erwägen allerdings auch für 2 Kor 1,10 eine eschatologische Interpretation im Sinne einer eschatologischen Rettungshandlung.

168 Vgl. 1Thess 2,16; Röm 5,9.10; 10,9; 1 Ior 1,18; 3,15; 5,5. Auch das Zitat aus Jes 59 leitet er in Röm 11,26 mit $\sigma\omega\zeta\epsilon\iota\nu$ ein.

169 So wie in der älteren Forschung vertreten. Vgl. Kramer, Christos, 123 vermutet eine sekundäre Verbindung, die allerdings bereits vorpaulinisch als judenchristliche Formel im Umlauf gewesen sei; ähnlich Friedrich, Tauflied, 513, der daran denkt, dass ein für den hellenistischen Kontext unverständliches „Menschensohn“ durch „Sohn Gottes“ ersetzt worden wäre; Laub, Verkündigung, 32. Eine ursprüngliche Verbindung erkennt Hahn, Hoheitstitel, 287-292, wenn er im Anschluss an Lk 1,32f. und Mk 14,16f. vermutet, dass der Sohnes-titel ursprünglich mit der eschatologischen Messiasvorstellung zusammenhängt. — Allerdings funktioniert diese „Auffälligkeit“ nur dann, wenn man eine geprägte Formel voraussetzt. Sowohl das Gottessohnprädikat als auch den Jesusnamen benutzt Paulus häufiger.

170 Vgl. Karrer, Jesus Christus, 47. Vgl. Mt 1,21; 21,15; Mk 3,4; 11,9 par.; Lk 1,69; 2,30; 3,6; Joh 12,13; Apg 13,23; 1 Tim 1,15; 2,3; 2 Tim 1,9; Tit 3,5.

typisch für die LXX – man beachte etwa die Wörter δουλεύειν¹⁷¹, ὀργή¹⁷² oder die Gottesprädikation ζῶν¹⁷³. Doch bleibt diese Verortung noch sehr vage, und so soll im Folgenden versucht werden, durch weitere Überlegungen die verwendeten Traditionen weiter einzugrenzen.

2.2.1.2 Deutungsversuche

Der eben analysierte Befund hat zu den unterschiedlichsten Deutungen bzgl. der Herkunft des Textstücks geführt. Wohl ausgehend von Vers 9a, wo Paulus die Aussage als Zusammenfassung des Urteils der Gemeinden in Makedonien und Achaja über die Thessalonicher formuliert, wurden zahlreiche Versuche unternommen, einen von Paulus unabhängigen traditionellen Hintergrund in dieser Formulierung festzustellen. Über Friedrichs Idee kann getrost hinweggesehen werden, da sie keine Anhänger finden konnte. Er meint, ein Tauflied hellenistischer Judenchristen hinter der Formulierung in 1,9f. zu entdecken, das aus „zwei Strophen mit je drei Verszeilen“¹⁷⁴ besteht. Dieser Ansatz ist kaum nachvollziehbar, denn die gehobene Sprache mag man wohl eher auf die traditionellen Sprachmuster zurückführen.¹⁷⁵ Eine Ähnlichkeit zur Logienquelle, die an Hand eines Vergleichs mit Lk 12,8 und Mt 3,7 sowie auf das Fehlen des Passionskerygmas zurückgeführt wird¹⁷⁶, überfordert die Aussagekraft des Quellenmaterials erheblich.

Wesentlich größeren Einfluss auf die Forschung hatte die Arbeit

171 Vgl. zu Röm 7,6; 12,11; 14,18; außerdem: Gal 5,13; Röm 6,6 (dort allerdings negativ); 16,18; Gal 4,8f.; Röm 6,16-22.

172 Ex 6,6; 12,27; 14,30; Jdc 8,34; 2 Kön 12,7; 22,18.44.49; 4 Kön 18,32; 2 Esr 8,31; 19,28 [= Neh 9,28]; Est 4,17t.z.; 1 Makk 2,60; Mi 4,10; 5,5; Jes 25,4; 36,15.18.20; 44,6; 47,4; 48,17.20; 49,7.26; 50,2; 52,9; 54,5.8. 59,20; 63,16; Ez 13,21.23; 37,23; Dan 3,88; Hiob 5,20; 22,30; 33,30; Sap 2,18; 16,8; 19,9; kaum überschaubar in den Psalmen (6,5; 7,2; 16,13; 17,1; 32,19; 49,22; 55,14; 58,3; 70,2.4. 11; 90,3; 106,6.20). Außerhalb der LXX s. TestRub 4,10; TestSim 2,8; TestGad 2,5; TestJos 4,3.8; 10,3; JosAs 12,7.11.12; 13,12; 15,12; 27,10; 28,4; PsSal 4,23; PsSal 12,1; 13,4; 17,45; ApkSedr 16,7.

173 Paulus erwähnt nur an drei weiteren Stellen die Vorstellung eines lebendigen Gottes, und zwar in Röm 9,26 als Zitat von Hos 2,1, sowie in 2 Kor 3,3 und evtl. 2 Kor 6,16. Auch sonst taucht der Begriff im NT nur sporadisch auf, etwa in Mt 16,16 und 26,63 (Schwurzusammenhang), in der oben schon erwähnten Stelle Apg 14,15; in 1 Tim 3,15 und 4,10; Hebr 3,12; 9,14 sowie 10,31 und 12,22; Offb 7,2; 15,7 10,5f. Außerdem 2 Klm 20,2; Ignatius, Phld 1,2; Herm, Vis II 3,2; III 7,2; Sim VI 2,2.

174 Friedrich, Tauflied, 508. Vgl. auch Bruce, 1Thess, 11.

175 Mit Holtz, 1Thess, 56.

176 Friedrich, Tauflied, 514-516.

Ulrich Wilckens zu den Missionsreden der Apostelgeschichte. Wilckens interessiert sich für die Herkunft der Reden der Apostelgeschichte und meint in Bezug auf die Acta-Reden 14,15-17 und 17,22-31, sowie Hebr 5,11-6,2 einen gemeinsamen motiv- und traditionsgeschichtlichen Hintergrund ausmachen zu können.

Die einzelnen Texte spiegeln das möglicherweise im Hintergrund liegende Schema nur unterschiedlich wider. Wilckens selbst spricht deshalb zurückhaltend von „Hinweise[n] auf derartige Überlieferungskomplexe.“¹⁷⁷ Im 1Thess erkennt er die vier Aspekte (1) Bekehrung zu Gott und Abkehr von den Götzen, (2) das Warten auf den Sohn aus den Himmeln, (3) Auferweckungsaussage und (4) Retterfunktion vor dem Zorn Gottes. Das Schema würde sich auch aus den oben schon vermerkten sprachlichen Besonderheiten zu erkennen geben. Fünf Motive sind es, die im Hebr erhoben werden: (1) Umkehr und Glaube, (2) Taufe, (3) Handauflegung (4) Totenauferstehung, (5) ewiges Gericht. Auf den ersten Blick mag der Zusammenhang schwer nachzuvollziehen sein, zumal auch die Wortwahl eine andere ist. Wilckens isoliert den Aspekt (1), da er grammatikalisch unabhängig und eine eigene Tradition darstellen würde, und er meint tatsächlich dies als genügenden Grund für eine traditionsgeschichtliche Verortung anführen zu können. Er folgert aus der Tatsache des unterschiedlichen Sitzes im Leben und der Formelhaftigkeit, ein ausreichendes Indiz dafür zu haben, „die Wirksamkeit ein und desselben Schemas zusammengehöriger Vorstellungen sichtbar zu machen.“¹⁷⁸ Die beiden Reden in Apg 14 und 17 böten dasselbe Schema. Interessanterweise ist sogar in Apg 14 dieselbe Wortwahl – ἐπιστρέφειν, θεὸν ζῶντα – zu konstatieren. Allerdings ist dort das Bekehrungsschema nicht vollständig ausgeführt, da auf der narrativen Ebene nicht die Bekehrung thematisiert wird, sondern die Abwehr der Falschverehrung. In der Areopagrede Apg 17 ist der gesamte Bekehrungsvorgang bis ins Detail durchreflektiert – der Paulus der Apg bietet in der philosophischen Hochburg Athen all seine intellektuellen Fähigkeiten auf. Außerdem findet sich dort in der Tat dieselbe motivgeschichtliche Tradierung: (1) Buße, Abkehr vom bisherigen Götzendienst und Hinkehr (μετάνοια) zum wahren Gott, (2) Ende dieser Periode der Unkenntnis mit der Erwartung des Weltgerichts und (3) Beweis: Auferweckung.

Alles in allem geht Wilckens eher synthetisch denn analytisch vor. So erreicht er die gemeinsame Basis nur durch das Vermischen der vorkommenden Motive, ohne jedoch mehrere Elemente durchgängig zu entdecken. Dies mag zumindest erklären, dass sich Paulus mit theologischen Fragestellungen auseinandersetzen musste, die nicht nur für

¹⁷⁷ Wilckens, Missionsreden, 81.

¹⁷⁸ Wilckens, Missionsreden, 84.

ihn, sondern für alle urchristlichen Missionare relevant waren und auf ähnliche Weise gelöst werden sollten. Motivgeschichtlich kann man in der Zusammenschau, wie es Wilckens tut, durchaus ein Schema monotheistischer Missionspredigt wiedererkennen, das jedoch für jeden Fall eigens akzentuiert zu sein scheint.

Dennoch hat sich im Großen und Ganzen lange die Meinung gehalten, dass auch in 1,9f. ein Missionsschema der monotheistischen Missionspredigt vorliegen würde, auch wenn immer mehr Stimmen gegen die Verortung durch Wilckens laut wurden. Auf ein entscheidendes Argument gegen Wilckens hat Holtz in seinem großen Kommentar zum 1Thess hingewiesen. Er insistiert auf die Nähe des Missionsschemas, wie es auch im jüdischen Roman „Joseph und Aseth“¹⁷⁹ vorkommt. Dort wie bei Paulus taucht ein sehr ähnlicher Bekehrungsvorgang auf – beide Male wird die Bekehrung mit ἐπιστρέφειν beschrieben, und beide Male ist auch die Bekehrungsbewegung dieselbe: Im Mittelpunkt steht das Ziel der Hinwendung zu Gott, die Abkehr von den Götzen wird als logische Folge begriffen, nicht als Voraussetzung, wie es die anderen frühchristlichen Texte verstehen. Holtz erkennt also in der Gemeinsamkeit zwischen dem paulinischen Text und *JosAs* den entscheidenden Unterschied zu den von Wilckens zum Vergleich herangezogenen Texten. Denn im paulinischen Text, so Holtz, geht es nicht wie in Wilckens Vergleichstexten darum, eine Brücke zu bauen, die erst den jüdischen Gott vermittelt und dann im Nachhinein die christliche Interpretation beifügt, sondern im 1Thess erscheint der Bekehrungsvorgang zum jüdischen Gott bereits christlich interpretiert.¹⁸⁰

Aber auch diese Konkretisierung auf den Horizont jüdisch-hellenistischer Missionspredigt beschränkt sich einzig auf den dargestellten Bekehrungsvorgang. Damit mag man einzig verdeutlichen, dass die These von Wilckens überholt ist, da die Formulierung eine Kombination aus der Auferstehungsaussage mit der typisch jüdisch-monotheistischen Bekehrungsaussage ist.

In jedem Falle wird deutlich, dass es kaum möglich ist, ein festgeprägtes Schema hinter den einzelnen Aussagen aufzudecken, weder aus dem frühchristlichen noch dem jüdisch-hellenistischen Kontext.

179 Vgl. *JosAs* 11,10f.: ἀκόσα δὲ πολλῶν λεγόντων ὅτι ὁ θεὸς τῶν ἑβραίων θεὸς ἀληθινός ἐστι, καὶ θεὸς ζῶν, καὶ θεὸς ἐλεήμων ... λοιπὸν τολμήσω κάγω ἢ ταπεινῆ, καὶ ἐπιστρέψω πρὸς αὐτόν, καὶ καταφεύξομαι ἐπ' αὐτόν. „Ich habe viele sagen gehört: Der Gott der Hebräer ist ein wahrer Gott und ein lebendiger Gott und ein erbarmender Gott ... So wage auch ich, die Elende, es und wende mich zu ihm und suche Zuflucht bei ihm.“

180 Vgl. zum Zusammenhang, Holtz, 1Thess, 56-60, sowie ders., Glaube.

Allerdings mag es dennoch erhellend sein, die einzelnen Formulierungen zu überprüfen und ihre Herkunft näher zu bestimmen. Nur so lässt sich erklären, warum Paulus diese für ihn untypischen Formulierungen gebraucht hat.

2.2.1.3 Die verwendeten Einzeltraditionen

(a) Die Auferweckungsaussage

Am einfachsten zu isolieren ist die Auferweckungsaussage. Hier kann man relativ sicher davon ausgehen, dass Paulus auf den „Fundus“ frühchristlicher Theologie zurückgreift. „Paulus – wie auch andere neutestamentliche Schriftsteller – zitieren und modulieren [die Auferweckungsaussage] so häufig, daß wir hier mit einer Glaubensformel rechnen können, die zwar noch nicht in ihrem Wortlaut, wohl aber in ihren wesentlichen Bestandteilen festgelegt ist.“¹⁸¹ In 1 Kor 15,3-5 bestätigt Paulus sogar selbst, dass er die Formel – dort in ähnlicher Formulierung – aus der Tradition übernommen hat.¹⁸² Auch wenn die Auferweckungsaussagen auf den ersten Blick zu differieren scheinen, haben sie doch zwei charakteristische Konstanten. Zum einen ist die Auferweckung immer im Aorist formuliert. Dies weist auf ein *einmaliges* Geschehen in der Vergangenheit hin. Zum anderen geht die Aktivität immer von Gott aus. Es handelt sich dabei um ein einmaliges Handeln Gottes bei der Auferweckung Jesu. Holtz¹⁸³ und Konradt¹⁸⁴ weisen mit Recht auf die auffälligen Unterschiede in einzelnen Formulierungen hin, wenn sie argumentieren, es sei etwa auffällig, dass nur noch in Eph 5,14 oder Kol 1,18 der Artikel in der Formulierung ἐκ τῶν νεκρῶν auftauche, ansonsten nur in der Konstruktion mit ἀπό (ἀπὸ τῶν νεκρῶν) in Mt 14,2; 27,64; 28,7. Im missionarischen Kontext lassen sich die Unterschiede innerhalb der Wortwahl ohne weiteres erklären, geht es doch dort um den Inhalt der Missionspredigt und nicht um die Wiedergabe festgeprägter Formeln. Vermutet man allerdings hinter der gesamten Aussage in 1,9f. eine festgeprägte

181 Gnilka, *Theologie*, 16f. mit Verweis auf Röm 10,9; 4,24; 6,4; 8,11; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; 1Thess 1,10; Kol 2,12; Eph 1,20; 2 Tim 2,8; Apg 3,15; 4,10; 13,30; 1 Petr 1,21. Mt 14,2; 27,64; 28,7.

182 Nach Gnilka, *Theologie*, 10, kann die Formel schon im ersten Jahrfünft nach Jesu Tod entstanden sein, wohl in einer griechisch sprechenden judenchristlichen Gemeinde.

183 Holtz, *Glaube*, 291.

184 Konradt, *Gericht*, 44f.

Formel, die die Auferweckungsaussage mit einschließen würde, kann man zumindest fragen, warum Paulus hier so frei formuliert.

(b) *Der Bekehrungsvorgang*

Aber wie geht man mit der Bekehrungsaussage um? Ist sie ebenfalls der Missionsterminologie entnommen oder geht sie doch auf Paulus zurück? An dieser Stelle ist es nötig, auf die eingangs schon angedeutete Forschungsdiskussion zurückzukommen. Wie bereits festgestellt wurde, kommt der Zusammenhang der Gottesprädikationen ζῶν und ἀληθινός nur sehr selten vor. Holtz¹⁸⁵ hat auf die besondere Nähe der vorliegenden Textstelle zu einer Formulierung in *Joseph und Aseneth* (*JosAs* 11,10) hingewiesen, wo die Bekehrung ebenso mit ἐπιστρέφειν beschrieben wird. Wie oben erwähnt, wird die Bekehrung nicht als Folge von der Abkehr der nichtigen Götzen verstanden, sondern genau umgekehrt erscheint die Abkehr von den Göttern als Folge des Glaubens an den einen Gott.

(c) *Die Parusieaussage*

Für eine vollständige Lösung der traditionsgeschichtlichen Auffälligkeiten muss außerdem die Parusieaussage untersucht werden. Insbesondere die Wortwahl von ῥέσθαι ist ungeklärt, da Paulus im eschatologischen Zusammenhang lieber σωτηρία verwendet. Einen interessanten Vorstoß, dieses Problem zu lösen, hat Wilk¹⁸⁶ unternommen. Er nimmt an, dass man 1Thess 1,9f. auch als Anspielung auf Jes 59,19f. lesen könne. Sowohl in 1,9f. als auch in Jes 59,19f. ist die Erwartung der Parusie das Thema; beide Male geht es um den Retter (ὁ ῥύομενος bzw. τὸν ῥύομενον) aus dem Zorn (ὀργή) Gottes. Die Verbindung dieser beiden Wörter ist sowohl im NT als auch in der LXX singulär und schon von daher ähnlich auffällig wie das Zusammenkommen der Gottesprädikationen ἀληθινός und ζῶν. Für diese Stelle ist es jedoch möglich, einen direkten Bezug herzustellen. Wie oben schon festgestellt wurde, verwendet Paulus ebenso in Röm 11,26

185 Dazu vgl. oben.

186 Vgl. im Folgenden Wilk, *Bedeutung*, 326-327. Die Wirkung dieses Ansatzes ist noch relativ gering, zumindest auf das vorliegende Textstück gesehen. Konradt, *Gericht*, 45, Anm. 123, bspw. widmet ihm nicht mehr als eine Fußnote, ohne dabei den Ansatz positiv in seine Überlegungen einfließen zu lassen. Allerdings liegt dies auch daran, dass selbst in Wilks Werk der Stelle nur der Status „wahrscheinlich“ zukommt und andere Passagen für die Rückfragen wichtiger erscheinen.

ῥύεσθαι in eschatologischem Sinne, und dort wird der Zusammenhang mit derselben Jesaja-Stelle besonders deutlich.¹⁸⁷ Dass diese Übereinstimmung kein Zufall sein kann, bestätigt der 1Thess selbst, da in der Parusieaussage in 1Thess 5,8ff. ebenfalls Formulierungen aus demselben Zusammenhang bei Jesaja auftauchen.¹⁸⁸

Auf die weiteren Argumente, die Wilk anfügt, wird in der Auslegung noch genauer eingegangen werden. Insgesamt findet er im Kontext beider Textstücke noch eine Reihe weiterer Berührungspunkte: Wilk kann etwa nachweisen, dass Paulus an mehreren Stellen die Rede Jesajas vom τῶ βραχίονι αὐτοῦ christologisch interpretiert.¹⁸⁹ Weitere vage Ähnlichkeiten im Kontext beider Texte¹⁹⁰ legen nach Wilk den Schluss nahe, dass „Paulus Jes 59,15-21 im Zuge seiner Ausführungen in 1Thess 1,6-2,4 als Weissagung auf das – in der Gegenwart sich ankündigende – Parusiegeschehen, das Gottes Zorn über die Widersacher der paulinischen Mission heraufführen und die endgültige Rettung der Christusgläubigen realisieren werde“, liest.¹⁹¹

2.2.1.4 Syntheseversuch

Wilks Analyse tritt keinesfalls in Konkurrenz zu den Erkenntnissen von Holtz. Allerdings wird deutlich, dass die Formulierung ihren Ausgangspunkt bei der Interpretation des Jesajawortes nimmt. Im Mittelpunkt steht dabei die christologische Umdeutung der Parusieaussage, die Paulus mit der Bekehrungs- und der Auferweckungsaussage kombiniert.¹⁹² Man wird annehmen können, dass Paulus an dieser Stelle selbständig argumentiert und bewusst die eben eruierten Traditionen aufgreift, um die alttestamentliche Verheißung auf das Christusgesche-

187 Vgl. Wilk, Bedeutung, 199-202 sowie 242 mit Anm. 14.

188 Vgl. Wilk, Bedeutung, 322 zum Zusammenhang Jes 59,17 und 1Thess 5,8,

189 Vgl. die Wendung in Jes 59,16. Diese erscheint nach Wilk, Bedeutung, 245 auch in Röm 11,10-32 christologisch interpretiert. Ebenso deutet Röm 15,18 ὁ βραχίον κυρίου aus Jes 53,1 in dieser Weise christologisch, vgl. Wilk, Bedeutung, 233f.

190 Zu den weiteren Vergleichspunkten aus dem Kontext vgl. Wilk, Bedeutung, 326.

191 Wilk, Bedeutung, 327.

192 Holtz, 1Thess, 61f. hat ebenfalls darauf hingewiesen, dass die christologische Aussage im Mittelpunkt der Ausführungen in 1Thess 1,9f. steht. Allerdings geht er in seinen Folgerungen etwas zu weit, wenn er meint, dass man aufgrund der Nähe zu *JosAs* und gegen die Nähe zu den Texten der Apg und des Hebr darauf schließen müsse, dass die paulinische Missionspredigt nicht mit der monotheistischen Predigt eingestiegen sei, sondern grundsätzlich mit dem Christusereignis missionarisch geworben hätte.

hen hin zu interpretieren.

Ausgehend von diesen Überlegungen soll nun die Intention des Textstücks geklärt werden. Auf der rein narrativen Ebene handelt es sich um die Bekehrung der Thessalonicher zum „biblischen“ Gott. Auf dieser Ebene hat auch Harnacks Einschätzung der Stelle als Missionspredigt „in nuce“ weiterhin Bestand. Denn wenn auch die Analyse von Wilckens als widerlegt erscheint, so hat dies allenfalls Bedeutung für die sprachliche und traditionelle Herleitung des Textes, jedoch keinesfalls, was die Motive anbelangt. Diese zeigen, dass Paulus, wenn er sich auf die missionarische Grundlagenarbeit bezieht, auf dieselben Aspekte verweist, die auch in anderen Texten ausgebreitet werden. Andererseits darf man dies, da keine traditionelle Grundlage zu erkennen ist, nicht überbewerten. Es beweist jedoch, dass Paulus bei der Bekehrung der Heiden mit denselben Problemen wie andere urchristliche Missionare konfrontiert war. Inwieweit dadurch aber ein tatsächliches Bild von der Erstverkündigung erhoben werden kann, soll vorerst offen bleiben.

Ein gewichtiger Einwand gegenüber der Einschätzung, Paulus beziehe sich auf die tatsächlichen Vorgänge der Erstverkündigung, findet sich bei Munck.¹⁹³ Er weist darauf hin, dass auch 1 Kor 2,1-5 sowie Gal 3,1-5 zusammenfassend auf die Grundzüge der Missionspredigt eingehen. Im Mittelpunkt stünde demnach die Verkündigung des gekreuzigten Herrn.¹⁹⁴ Von daher zieht er in Zweifel, dass man 1,9f. als (vollständige) Zusammenfassung der Missionspredigt in Thessalonich lesen dürfe.¹⁹⁵ Munck will zeigen, dass es Paulus in 1,10 in erster Linie darum geht, die Problematik, die in 4,13-18 und 5,1-9 angesprochen ist, vorzubereiten.¹⁹⁶ D.h. also die christologische Aussage sei vorbereitend auf die Anfrage bzgl. des Problems der bereits vor der Parusie verstorbenen Christen und zugleich auf seine Ausführungen zum Kommen der Parusie überhaupt formuliert. Die Formulierungen in 1,9 hingegen würden die ethischen Erläuterungen vorbereiten, wie sie speziell in 4,1-8 auftauchen. Grund hierfür sei die Tatsache, dass die neubekehrten, ehemaligen Heiden konkrete Hinweise nötig hatten hinsichtlich der Lebensführung, wie es durch das $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu\ \theta\epsilon\omega\ \zeta\acute{\omega}\nu\tau\iota$

193 Vgl. Munck, *Preaching*. Im Anschluss an dessen Ansatz als Weiterführung ist der Aufsatz von Hooker, Nutshell, zu beachten.

194 Vgl. Munck, *Preaching*, 104-105.

195 Zur Kritik dieser These vgl. die Anmerkungen zu Söding in Kapitel 1.3.2 dieser Arbeit.

196 Ein ähnliches Vorgehen entdeckt Munck übrigens auch im Gal sowie 1 Kor 1,2.7 (108).

καὶ ἀληθινῶ ausgedrückt war.¹⁹⁷

Im Grunde genommen ist Munck zuzustimmen, wenn er meint, die Formulierungen in 1,9f. würden paränetischen Interessen dienen. Zumindest für die Nähe von 1,10 zu 5,1-13 konnte Wilk nachweisen, dass hinter beiden Passagen ein Reflex auf Jes 59 zu erkennen sei. Allerdings ist damit wohl noch keine ausreichende Antwort auf die Frage nach der Intention des Abschnitts gegeben. Um diesbezüglich zu einem befriedigenden Ergebnis zu kommen, müssen auch andere Sachverhalte untersucht werden – etwa die Frage, ob Paulus Jesaja deswegen heranzieht, um seine eigene Theologie zu legitimieren,¹⁹⁸ oder welche Stellung die Verse im Rahmen des hier untersuchten Gesamtzusammenhangs von 1,6-2,16 haben.¹⁹⁹ Zudem zeigt die Sprache, die sehr an der LXX orientiert ist, dass Paulus bei seinen Adressaten ein großes Vorwissen voraussetzt. Und wenn nicht eine Zusammenfassung der Missionspredigt geboten ist, so muss gerade deswegen danach gefragt werden, warum Paulus in dieser speziellen Weise argumentiert.²⁰⁰ Das Motiv der Umkehr von den εἰδωλα hin zum biblischen Gott ist jedenfalls eindeutig innerhalb des Textes nachzuweisen. Selbst wenn die Verse 1,9f. nicht den Bekehrungsvorgang beschreiben wollen, so implizieren sie dennoch die Frage nach der Möglichkeit des Erfolges der Missionare vor der heidenchristlichen Gemeinde. Im Folgenden soll deshalb der Text interpretiert werden, indem zunächst mögliche Berührungspunkte zwischen den Inhalten der Verkündigung und dem Verständnishorizont der Thessalonicher aufgedeckt werden sollen, die die Bekehrung ermöglicht haben, um dann den Text für sich

197 Vgl. Munck, *Preaching*, 109f. Allerdings verweist Munck ausdrücklich auf den hypothetischen Charakter dieses Vorschlags. Hooker, *Nutshell*, hat nun versucht, die These Muncks zu erneuern. Sie weist zugleich auf die doppelte Verwendung der εἰσοδος-Formulierung hin und will nachweisen, dass selbst Kapitel 2 schon damit angedeutet sei. Leider räumt Hooker der Beweisführung, dass keine festgeprägte Intention im Hintergrund stehe, mehr Platz ein als der positiven Ausführung der eigenen These, sodass am Ende die Ergebnisse nur dicht gedrängt angedeutet werden. Gerade aber hinsichtlich der Ausführungen zum doppelt verwendeten εἰσοδος wäre doch hinzuweisen auf die Gesamtstruktur, und deshalb wäre es sinnvoller, nicht nur 1,9 als auf den Brief hin formuliert anzunehmen, sondern die gesamte Argumentationsstruktur des Textes zu erschließen.

198 Auch wenn die Jesaja-Stelle im Zusammenhang mit 5,9 wieder auftaucht, muss man sehen, dass Paulus nicht nur vorbereitet, sondern auch theologisch zu argumentieren scheint.

199 Vgl. die in 2.1 vorgeschlagene Interpretationsgrundlage.

200 Außerdem würde die Eruierung einer tatsächlichen Zusammenfassung der Missionspredigt ebenso nach der Intention im Briefzusammenhang fragen müssen.

zu interpretieren. Dabei sollen Bezüge zu anderen Passagen innerhalb des 1Thess keinesfalls verschwiegen werden, jedoch darf sich das Verständnis auch nicht allein darauf beschränken, als ginge es allein um die Vorbereitung der Lösung drängender Fragen innerhalb der Gemeinde der Thessalonicher.

2.2.2 Interpretationen

2.2.2.1 Der Eingang der Apostel in Thessalonich

Auf der narrativen Ebene erscheint der Text als Schilderung der εἴσοδος der Apostel und der damit einhergehenden erfolgreichen Hinwendung der Thessalonicher zum jüdischen Gott, wie es die Gemeinden aus den Provinzen Achaja und Makedonien dem Paulus geschildert haben. Paulus spricht nicht nur von der Bekehrung, sondern führt das Missionswerk auf seinen (und seiner Mitarbeiter) „Eingang“ in Thessalonich zurück, stellt damit also die Bedeutung seiner Person explizit in den Mittelpunkt. Das Wort εἴσοδος ist in diesem Zusammenhang nicht eindeutig zu übersetzen, kann es doch in passiver Verwendung auf πρὸς ὑμᾶς verweisend die Aufnahme des Wortes durch die Thessalonicher ausdrücken, in aktiver Wendung hingegen im Blick auf das περὶ ἡμῶν auch das Auftreten der Apostel charakterisieren. Mit Dobschütz kann man deswegen annehmen, „daß Paulus gar nicht so scharf beide Bedeutungen auseinander hielt.“²⁰¹

In den folgenden Untersuchungen soll nun dieser so knapp geschilderte Eingang, explizit also die Bekehrung der Thessalonicher, auf die Möglichkeit des Erfolges untersucht werden. Die Auslegung des Textes wird deshalb in folgenden Schritten vollzogen: ein erster Untersuchungsgang gibt grundsätzlich Auskunft über das inhaltliche Ziel der Bekehrung, nämlich die Verkündigung des jüdischen Gottes. In einem zweiten Schritt wird dann nach Anknüpfungspunkten für die christliche Missionspredigt gesucht. Diesbezüglich werden konkret die Religiosität der Thessalonicher untersucht sowie der allgemeine Horizont des damaligen theologischen Denkens. In einem dritten interpretatorischen Schritt schließlich wird die Bekehrungsbewegung, wie sie der Text beschreibt, nochmals genauer ausgelegt. Diese Auslegung soll den Vollzug des neuen Glaubens deutlich machen sowie die Frage nach der Christologie aufnehmen.

²⁰¹ Dobschütz, 1Thess, 75. Für 2,1 wird man hingegen die aktive Bedeutung voraussetzen dürfen, doch dazu s.u.

2.2.2.2 Die eigentliche Aufgabe: Die Verkündigung des alttestamentlichen Gottesglaubens

Der Erfolg der Missionare steht und fällt mit der Vermittlung des jüdisch-biblischen Gottes. Es ist nicht alleine der Monotheismus, der diesen Gott zu etwas Besonderem macht und der im Dialog mit den Griechen zu unzähligen Missverständnissen geführt hat.²⁰² Erst wenn dieses Gottesverhältnis mit all seinen Konsequenzen bewusst wird, kann es als verstanden gelten. Der Unterschied zwischen dem jüdischen Gott und anderen griechischen Göttern, ja auch zu monotheistischen Konzepten Griechenlands ist groß und darf nicht übersehen werden. Treffend hat diesen Unterschied E. Aurelius auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt:

„Als Israel starb, starb nicht Jhwh - und deshalb starb auch Israel nicht. Das ist das Besondere an diesem Volk: daß es seinen politischen Untergang überlebte. Anders gesagt: Das Besondere am Alten Testament ist seine Existenz.“²⁰³

Hier zeigt sich also folgendes: Der jüdische Gott ist mit keinem Gott der Religionen seiner Umwelt zu vergleichen. Er erweist sich als stark und ist eine tiefe Beziehung mit seinem Volk eingegangen, die sich letztlich unabhängig für seine eigene Existenz erweist. Dieser Gott ist nicht untergegangen, sondern er ist mit der Geschichte seines Volkes und gerade aufgrund vieler Niederlagen seines Volkes gewachsen und immer stärker geworden. Niederlagen wurden nicht als Versagen Gottes interpretiert, sondern als Verfehlungen des Volkes Israel im Verhältnis zu seinem Gott. Dies wird meistens als Grund dafür angesehen, dass sowohl Israel, als auch der Glaube an den Gott Israels nie aufgehört haben zu existieren.²⁰⁴

202 Auch im griechischen Denken gab es ein wachsendes Interesse an der Reduzierung vieler Götter auf einen einzigen Wahrheitsursprung hin, vgl. hierzu unten, 2.2.2.5.

203 Aurelius, E., Israel, 325.

204 Vgl. z. B. Lang, NBL, Art. Monotheismus, 836. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, auf die Forschungen der atl. Wissenschaft zur Frage nach der Entwicklung zum Monotheismus einzugehen. Zur Zeit des Paulus war dieser jüdische Monotheismus mit all seinen Konsequenzen bereits Realität und nicht mehr zu hinterfragen. Einen guten Einblick in die atl. Forschung vermitteln etwa die (selektiv ausgewählten, neueren) Arbeiten von Aurelius, Israel; Herr, JHWH; Niehr, Weg; Zwickel, Religionsgeschichte; Wacker, Monotheismus; Stolz, Gott;

Dieses besondere Gottesverhältnis muss Paulus nun auch seinen Hörern zu vermitteln versucht haben, bietet er seinen Anhängern schließlich keine weitere Alternative im Rahmen polytheistischer Frömmigkeit, sondern fordert er eine ausdrückliche Bekehrung zu einem exklusiv verstandenen Monotheismus. Liest man den 1Thess aufmerksam, so erkennt man sofort, dass dieses Gottesverhältnis eindeutig vorausgesetzt wird, etwa in dem knapp formulierten Bekenntnis in 1,9f., in dem Paulus die „toten“ Götzen dem „lebendigen“ und „wahren“ Gott gegenübergestellt (1,9f.),²⁰⁵ oder in 2,15f., wenn er vom „Zorn Gottes“ gegen die Juden spricht.²⁰⁶ Die Selbstverständlichkeit, mit der Paulus dieses Gottesbild voraussetzt, lässt darauf schließen, dass diese Fragestellung wohl auch im Mittelpunkt der paulinischen Bemühungen stehen musste.

An dieser Stelle interessiert besonders das „Wie“ dieser Vermittlung. Nicht die theologische Aussage des Paulus als solche soll interpretiert werden, sondern der missionarische Weg, der diese Aussage im Brief möglich gemacht hat, soll rekonstruiert werden. Daher ist es nötig, vor der Auslegung des Gottesverständnisses in 1,9f. zuerst nach möglichen Ansatzpunkten bei den Hörern der paulinischen Predigt zu suchen. In einem ersten Schritt soll die (religiöse) Zusammensetzung der Gemeinde untersucht werden (2.2.2.3), bevor auf das religiöse Umfeld Thessalonikis eingegangen werden soll (2.2.2.4). Schließlich soll – parallel zur Frage nach dem biblischen Monotheismus – der Idee des einen (Gottes) in der griechischen Philosophie nachgegangen werden, die eventuell auch einen Ansatzpunkt für die paulinische Mission bilden konnte (2.2.2.5). Nach diesen drei grundlegenden Arbeitsschritten, sollten genügend Ansatzpunkte gefunden sein, die erklären können, inwieweit das in 1,9f. gesagte von den Thessalonichern auch wirklich verstanden werden konnte. Zugleich kann man erst dann bewerten, welche Anstrengungen inhaltlicher Art Paulus meistern musste und welche Voraussetzungen eine frühchristliche Bekehrung auch wirklich erst möglich machten. In einem abschließenden Schritt (2.2.2.6) soll schließlich die theologische Aussage der beiden Verse interpretiert werden.

Loretz, Einzigkeit; Weippert, Synkretismus; Lang, NBL, 834-844, Zenger, Monotheismus. Zur Analyse des Gottesnamens JHWH sind auch die Analysen von Görg, Wege; ders. NBL 2, 260-262; ders., Beziehungen; ders.; YHWH.

205 Zur Analyse des Gottesbildes vgl. unten, 2.2.2.6.

206 Vgl. die Analyse in Kapitel 2.4.3 dieser Arbeit.

2.2.2.3 Die Zusammensetzung der Gemeinde

Nach dem Zeugnis des 1Thess setzt sich die dortige Gemeinde aus ehemaligen Heiden zusammen. Die Aussage in 1,9f. ist eindeutig auf diejenigen bezogen, die sich von ihren Göttern abgewandt haben, um dem wahren und lebendigen Gott zu dienen. Aus ehemaligen Heiden wurden Christen, die nun an den biblischen Gott glauben mit allen nötigen Konsequenzen, die daraus folgen.

(a) Hinweise auf vorpaulinische Mission?

Reiser²⁰⁷ hat versucht nachzuweisen, dass Paulus in 1,9f. auf die Bekehrung der Thessalonicher vor seiner Ankunft in der Stadt anspielen würde, d.h. dass er zumindest, wie es auch die Apostelgeschichte nahelegt, vor Gottesfürchtigen gepredigt hat und daher einen so sicheren Missionserfolg erzielen konnte. Nach Reiser müsste dann aber ἐπιστρέφειν plusquamperfektisch aufgefasst werden und sich auf christliche Missionsleistungen beziehen, die schon vor dem Auftreten des Paulus erzielt worden seien. Allerdings wird diese Interpretation dem Text nicht gerecht, da die Rede von der εἰσόδος des Paulus eindeutig auf das ἐπιστρέφειν der Thessalonicher bezogen ist und somit ein direkter Zusammenhang zwischen dem Auftreten der Missionare und der Hinwendung der Thessalonicher zum Glauben bestehen muss. Die Bekehrung zu Gott wurde demnach durch die Mission des Paulus in die Wege geleitet.

Es stellt sich allerdings die Frage, ob die bekehrten Heiden ein jüdisches Vorwissen abrufen konnten. Von Diasporasynagogen ist bekannt, dass sie auch für Nicht-Juden offen waren, sodass Inhalte jüdischen Glaubens auch für Außenstehend zugänglich war. Welche Konsequenzen dieser Sachverhalt für die Situation in Thessalonich haben könnte, soll im Folgenden erörtert werden.

(b) Gottesfürchtige als Mitglieder der Gemeinden?

Viele Autoren nehmen an, dass die Neubekehrten im Einflussbereich der Synagoge gestanden hätten, da man sich ansonsten schwer erklären kann, wie in so kurzer Zeit so viel Glaubensinhalte vermittelt werden konnten.²⁰⁸ Holtz etwa meint, dass das Umfeld der Synagoge

²⁰⁷ Reiser, Paulus, 91.

²⁰⁸ Zwar wird man die Angabe der Apg, die Erstverkündigung hätte sich lediglich über einen Zeitraum von drei Sabbaten erstreckt, als Übertreibung werten

„das hauptsächliche Missionsfeld des Paulus“ sei, und führt aus:

„Der Brief setzt voraus, daß die Gemeinde vor nicht sehr langer Zeit gegründet ist. Er bedient sich gleichwohl einer Sprache, die durch das Judengriechische wesentlich bestimmt und zu einem entschiedenen Teil nur dem voll verständlich ist, der dieses kennt. Will man nicht annehmen, daß Paulus an seinen Lesern vorbeiredet, muß man voraussetzen, daß sie mit dieser Sprache vertraut waren, d.h. in ihrer Mehrheit dem hellenistischen Kreis entstammten, der sich in vielfältig abgestufter Weise um die Synagoge sammelte, ohne doch zum Judentum überzutreten und damit sein angestammtes sozio-kulturelles Umfeld radikal aufzugeben.“²⁰⁹

Vom Brocke versucht diese These von Holtz mit dem Hinweis zu relativieren, dass im gesamten Brief kein einziges Zitat aus der LXX zu finden sei und die sprachlichen Bezüge auf die Herkunft des Paulus zu beziehen wären. „Insofern dürften Reste ‚judenchristlichen‘ Sprachstils, auch wenn sie sich in einem Brief an eine makedonische Gemeinde finden, nicht überbewertet werden.“²¹⁰ Vom Brocke versucht damit die Behauptung zu stützen, dass sich die Gemeinde der Thessalonicher alleine aus heidenchristlichen Mitgliedern zusammengesetzt habe. Jedoch verkennt er dabei die Problemlage völlig. Zunächst sind die Bezüge zur LXX nicht ganz so lückenhaft wie er meint.²¹¹ Zudem darf man den Hinweis auf den Einflussbereich der Sy-

müssen. Damit soll allerdings suggeriert werden, dass die Abreise des Paulus in einem sehr frühen Stadium der Mission erfolgte. Dies bestätigt nämlich auch der Brief selbst. Nach 1Thess 2,17 ist Paulus erst vor kürzester Zeit aus Thessalonich abgereist und hätte sein Missionswerk gerne noch fortgesetzt, wurde jedoch daran gehindert (deshalb hat er ja auch Timotheus geschickt, siehe 3,2.5.6).

209 Holtz, 1Thess 10. Vgl. auch Holtz, Traditionen, 56f. Ähnlich argumentieren Morris, 1 Thess, 18. Marxsen, 1Thess, 20. Etwas zurückhaltender formulieren Malherbe, 1Thess, 56; Collins, First Letter, 773, Downing, Paul's Drive, 361. Erneut aufgegriffen und umfassender begründet hat diese Idee Blumenthal in seinem Aufsatz über die Adressaten des 1Thess, vgl. Blumenthal, Adressaten.

210 Vom Brocke, Thessaloniki, 115. Dass es sich nicht um Juden handelt, kann vom Brocke schließlich durch die Argumentation stützen, dass die Gegner der Thessalonicher in 2,14 aufgrund ihrer Kennzeichnung als *συμφυλέται* zu bezeichnen sind und deswegen – da zur Zeit des Paulus die Phylenverfassung in Thessalonich noch bedeutend war, in der Juden kaum Mitglieder sein konnten – eindeutig als Heiden ausgewiesen seien. Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 2.4.2.2 dieser Arbeit.

211 Wenn sich auch kein direktes LXX-Zitat ausmachen lässt, so konnte Wilk, Bedeutung, jedoch zeigen, dass zumindest Jes 59 den Hintergrund für die Formulierungen in 1,9f. sowie 5,9ff. bildet (zu Wilks Auslegung vgl. 2.2.1 und

nagoge nicht ohne Kommentar ausklammern, da man damit noch keine Erkenntnis über die tatsächliche Religiosität bzw. den Bekehrungsstatus der im Einflussbereich der Synagoge stehenden Personen gewonnen hat. Dies wird im Folgenden noch zu klären sein.

Zweifel an der Darstellung der Apostelgeschichte sind allerdings – zumindest was die Behauptung angeht, dass auch Juden Mitglieder der Gemeinde waren – angebracht. Dem Schema des Lukas getreu ging Paulus zunächst in die Synagoge, um vor den Juden zu predigen.²¹² Nach der Apostelgeschichte setzt sich also die neu gegründete christliche Gemeinde in Thessalonich aus einigen Mitgliedern der jüdischen Gemeinde sowie einer hohen Zahl an Gottesfürchtigen und vornehmen Frauen (Apg 17,4) zusammen. Eine Predigt vor Heiden wird nicht berichtet, was aufgrund der kurzen Darstellung, nach welcher Paulus Thessalonich bereits nach drei Sabbaten wieder verlassen musste, auch kaum möglich ist.²¹³ Für einen zweiten Missionsgang vor den Heiden blieb demzufolge also gar keine Zeit mehr. Notgedrungen musste sich nach diesem Konzept die paulinische Gemeinde aus dem Umfeld der Synagoge rekrutieren. Der Missionserfolg bei den Gottesfürchtigen führt nach dieser Darstellung zu einem Konflikt mit der jüdischen Gemeinde, da die christliche Mission von den meisten Juden nicht nur abgelehnt wird, sondern mit dem Abwerben der Gottesfürchtigen zusätzlich der Konflikt zwischen Juden und Christen geschürt wird. Allerdings darf man dieser Darstellung keinen allzu hohen historischen Wert beimessen.²¹⁴ In der Ablehnung durch die eifersüchtigen Juden folgt Verfasser der Apostelgeschichte nachweislich einem Schema.²¹⁵

Will man einen historischen Kern aufdecken, liefert die Apg

2.2.6 dieser Arbeit).

212 Zum Schema vgl. Lüdemann, Apg, 192.

213 Paulus arbeitete während seines Aufenthaltes, um niemanden zu belasten, zudem empfing er nach Phil 4,16 mehrere Male aus Philippi Unterstützung, was bei einer Beschränkung des Aufenthalts auf 3-4 Wochen wohl nicht sinnvoll wäre. Vgl. auch Lüdemann, Apg, 195.

214 Nach Alvarez-Cineira, Religionspolitik, 270, versuchen die Juden „die Verbannung der neuen Eindringlinge zu erreichen ..., um die Gottesfürchtigen, die Frauen der Prominenten sowie die abtrünnigen Judenchristen wieder für sich zu gewinnen, ohne auf diese selbst zu viel Druck auszuüben ...“ Ob allerdings die Angaben der Apg historisch gelesen werden dürfen, ist äußerst zweifelhaft (vgl. hierzu Kapitel 2.4 dieser Arbeit). Zumindest kann die These, dass die Juden die Unruhen in Thessalonich auslösten, nicht überzeugend. Einen historischen Kern hinter dem Aufruhr um Jason und der Auseinandersetzung mit den Stadtoberhäuptern nimmt auch Lüdemann, Apg, 195 an.

215 Vgl. nur Apg 13,45; 14,2; 14,19; 18,5f.; 19,8-10; etc.

eventuell den Nachweis, dass es im ersten Jahrhundert bereits Juden in Thessalonich gab. Archäologische Funde ergeben erst für das 4. Jahrhundert n. Chr. Gewissheit für die Existenz einer Synagoge,²¹⁶ eine jüdische Grabinschrift²¹⁷ belegt darüber hinaus schon für das Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. jüdisches Leben in der Stadt. Diese schwache Quellenlage sollte allerdings nicht als hinreichender Beleg dafür ausgewertet werden, dass es in Thessalonich keine jüdische Gemeinde gab. Philo von Alexandrien erwähnt in *legatio ad Gaium* 281 einen Brief Agrippas I. an Kaiser Gaius Caligula, wonach Makedonien eine jüdische Kolonie sei.²¹⁸ Auch wenn in diesem Zusammenhang die Formulierung *Makedonien* sehr allgemein gehalten ist, so wäre es alles andere als wahrscheinlich, dass die Hauptstadt der Provinz nicht mitgemeint war.²¹⁹ Auch sollte man dem Historiker Lukas insofern vertrauen, als er in Sachen Lokalkolorit seine Zuverlässigkeit gerne unter Beweis stellt.²²⁰

Setzt man eine Synagoge voraus, wird man ebenso die nicht-jüdischen Sympathisanten dieser Synagoge voraussetzen müssen²²¹, die sich in ihrem Umfeld aufhielten, jedoch entweder für einen vollständigen Übertritt zur Synagoge nicht bereit waren oder aber diesen Schritt aufgrund der strengen Aufnahmekriterien von jüdischer Seite nicht vollziehen wollten. Eine Teilnahme am Synagogengottesdienst war damit dennoch möglich. Siegert hat darauf hingewiesen, dass diesbezüglich keine Zugangsbeschränkungen nachzuweisen sind. Die Gottesdienste waren, so weit dies aus den Quellen zu erheben ist, öffentlich.²²²

Schwierig wird es, wenn man die heidnischen Personengruppen

216 Lifshitz / Shiby, Synagogue, 368-378 (T. 35f).

217 CIJ I 506.

218 Agrippa warnt in seinem Brief Kaiser Caligula davor, den Tempel in Jerusalem für den Kaiserkult zu vereinnahmen mit dem Hinweis auf den großen Einfluss der Juden in weiten Teilen des römischen Reiches.

219 So auch vom Brocke, Thessaloniki, 216.

220 Zwar gibt es keinen Konsens, was Lukas nun nach seinen Interessen dargestellt hat und was vorgegeben war, jedoch ist zu beobachten, dass er an vielen Stellen – man gestatte die moderne Ausdrucksweise – detailgenau recherchiert zu haben scheint. Vgl. etwa die Hinweise bei Breytenbach, Paulus, 29-31 (zu Apg 13-14), mit Verweis auf die grundlegenden Überlegungen von Theißen, Lokalkolorit, 7-14.

221 Zur Begriffsgeschichte vgl. Wander, Gottesfürchtige; Siegert, Gottesfürchtige; Solin, Juden; Krauter, Bürgerrecht, 214-228; Woyke, Götter, 132-154.

222 Vgl. Siegert, Gottesfürchtige, 130. Nach Apg 13,44 sei zur Predigt des Paulus im pisidischen Antiochien die ganze Stadt zusammengekommen. Außerdem verweist Siegert auf die Belege bei Jos. Bell. VII 45; Apg 15,21.

im Umfeld der Synagogen eindeutiger identifizieren will. Die Gottesfürchtigen sind bei genauerer Betrachtung keine homogene Größe. Zu fassen sind sie zumeist mit Begriffen wie φοβούμενος, σεβόμενος τὸν θεόν, θεοσεβής oder *metuens*. Allerdings stellt die Terminologie nur Bezüge zum Phänomen der Nähe zur Synagoge her, ist aber nicht geeignet, unterschiedliche Ausprägungen begrifflich eindeutig festzuschreiben. Hierfür müssen die Quellen von Fall zu Fall hinterfragt werden. Cohen²²³ etwa nennt folgende sieben Kriterien, nach denen das Interesse am und die Zuneigung zum Judentum durch Heiden beschrieben werden kann: (1) „admiring some aspects of judaism“, (2) „acknowledging the power of the God of the Jews“, (3) „benefiting the Jews or being conspicuously friendly to Jews“, (4) „practicing some or many of the rituals of the Jews“, (5) „venerating the God of the Jews and denying or ignoring the pagan gods“, (6) „joining the Jewish community“ und (7) „converting to the Jewish community.“²²⁴ Das Interesse vieler Griechen an der jüdischen Religion lässt sich also keinesfalls, wie lange Zeit angenommen, auf den bilderlosen Ein-Gott-Glauben reduzieren oder auf die Ethik²²⁵, da man hier Anknüpfungspunkte zur griechischen Philosophie zu erkennen glaubte. Es kann auch gezeigt werden, dass jüdischen Bräuche ins Zentrum des Interesses rücken konnten, etwa der Tempelkult²²⁶ oder das Einhalten von Sabbat und Speisegeboten.²²⁷ Allerdings kann auch damit nichts über die Intensität dieses Interesses ausgesagt werden.

Mit diesen Feststellungen ist zunächst für die Charakterisierung der Neubekehrten in Thessalonich noch wenig gewonnen. Da im Zentrum der Fragestellung die inhaltliche Bekehrung zu Gott steht, muss die Nähe zum Judentum hinsichtlich der Einstellung zum monotheistischen Gottesbild gesucht werden. Wendet man den Blick auf die Darstellung in Apg 17,4, wird eine Gruppe identifiziert, die Lukas

223 Vgl. Cohen, *Respect*, 19-33.

224 Vgl. auch Wander, *Gottesfürchtige*, 234, der fünf unterschiedliche Gruppen unterscheidet, und zwar (1) die *Proselyten*, die durch Beschneidung voll in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen worden sind, (2) die *Gottesfürchtigen*, die vom jüdischen Gottesglauben überzeugt sind, jedoch vor einem vollen Übertritt zum Judentum zurückscheuen, (3) die *Sympathisanten*, (4) die *Interessierten* sowie (5) die *Nachahmer*, die sich etwa am Kult orientieren.

225 Vgl. etwa bei Broer, *Konversion*, 157 oder Walter, *Christusglaube*, 103.

226 Vgl. Ios. ant. 14,110, wo Geldspenden von Gottesfürchtigen für den Tempel erwähnt werden.

227 Vgl. Krauter, *Bürgerrecht*, 216-217, mit Verweis auf Ios. c. Ap. 2,282; Philo Mos. II 20-23; Ov. ars 1,415f; Ov. rem. 219f; Tib. 1,3,17f; Hor.sat. 1,9,68-72; Suet. Tib. 32,2; Tert. nat. 1,13,3f.

als τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺ bezeichnet. Diese neubekehrten Christen allerdings standen der Synagoge bereits so nahe, dass man von Bekehrung nicht mehr sprechen musste. Inhaltlich wird in der Predigt, wie sie Lukas wiedergibt, nicht die Bekehrung thematisiert, sondern einzig und allein das, was vor Juden das entscheidende Thema war, nämlich die Erläuterung der Bedeutung Jesu Christi im Rahmen der Heilsgeschichte. Die Gruppe, von der Lukas spricht, ist also in ihrer Zugehörigkeit zur Synagoge zu identifizieren und wird auch hinsichtlich ihres Gottesglaubens so gezeichnet, als hätte sie den Glauben bereits verinnerlicht. Der Befund im 1Thess scheint dieser Darstellung zu widersprechen, zumindest wird aus dem Text durch keinen Bezug deutlich, dass die Neubekehrten im Einfluss der Synagoge standen. Das einzige, was diese Anschauung unterstützen könnte, sind die vielen Bezüge zur LXX, die eventuell ein jüdisches Vorwissen voraussetzen.

Die Unterschiede in der Darstellung zwischen der Apostelgeschichte und dem 1Thess hat nun Woyke begrifflich näher zu fassen versucht.²²⁸ Er geht dabei im philonischen Schrifttum auf Spurensuche und kann deutlich machen, dass es dort prinzipiell drei Typen von heidnischen Beziehungen zum Judentum gibt: die Proselyten, die zum Judentum übergetreten sind, die sog. „Gesinnungsproselyten“, die den Gott Israels exklusiv verehren und schließlich die ‚Sympathisanten‘, welche nicht nur den sozialen Übertritt zum Judentum scheuen, sondern auch die Verehrung des einen Gottes im weltanschaulichen Rahmen eines monarchischen Polytheismus oder eines synkretistischen Monotheismus vollziehen“²²⁹.

Die Proselyten sind durch die Beschneidung übergetreten, während die „Gesinnungsproselyten“ auf diesen letzten Schritt verzichten, sich ansonsten aber im Glauben an den einen Gott und in ihrer damit einhergehenden monolatrischen Praxis in nichts von den Proselyten unterscheiden.²³⁰ Die Gottesfürchtigen des „Jethro-Typus“ gehen zurück auf die biblische Gestalt des Jethro (Ex 18,11). Dieser wird bei Philo als zwar interessiert am Gottesglauben interpretiert, allerdings ist sein Bekenntnis in Bezug auf andere Götter als indifferent zu bezeichnen, d.h. er reiht diesen Gott als einen unter vielen ein. Den Schritt, sich für den einen Gott gegen die vielen anderen Götter zu entschei-

228 Vgl. Woyke, Götter, 132-154.

229 Woyke, Götter, 152-153.

230 Vgl. auch Wander, Gottesfürchtige, 52; Feldman, Jew, 348. Vgl. bei Philo Virt 221; SpecLeg 1,52; Praem 152.

den, mag Jethro nicht gehen (vgl. Ebr 39f.).²³¹

Woykes Überlegung ist insofern zuzustimmen, als das Bild, das Apg 17,4 zeichnet, sehr gut mit der Darstellung der Gesinnungsprose-lyten bei Philo harmoniert. Will man bei der Einschätzung bleiben, dass auch die Thessalonicher bereits vor ihrer Bekehrung sehr großes Interesse am Judentum gezeigt hätten, taten sie das nur in der Variante des dargestellten „Jethro-Typus“. Erst durch das Auftreten des Paulus seien sie demnach zum Gott Israels übergetreten.²³² Eine zu große Nähe zur Synagoge und eine Identifizierung als Gesinnungsprose-lyten darf nicht angenommen werden. Nichtsdestoweniger darf man damit rechnen, dass ein begrenztes Vorwissen und eventuelle Kontakte zur jüdischen Gemeinde den Prozess der Mission unterstützen konnten.

Die Darstellungen der Apostelgeschichte dürfen aber nicht überbewertet werden. Sowohl die zeitliche Raffung der Mission auf drei bis vier Wochen, als auch die besondere Zeichnung der Gottesfürchtigen konnten als unwahrscheinlich für den Hintergrund des 1Thess nachgewiesen werden. Dass sich die Gemeinde dennoch aus Gottesfürchtigen, so wie es Woyke und Blumenthal zeigen wollen, zusammengesetzt haben kann, soll nicht bestritten werden. Ob diese Annahme nötig ist, sei jedoch dahingestellt. Stattdessen soll im Folgenden nach weiteren Bezügen gesucht werden, die Anknüpfungspunkte für die paulinische Predigt liefern könnten. Wenn die Thessalonicher Sympathisanten im Sinne Jethros waren, dann waren sie in jedem Falle Polytheisten. Im Folgenden soll deshalb ein kurzer Überblick über die Götterwelt der Thessalonicher gegeben werden.

2.2.2.4 Die Religionen der Thessalonicher

Setzte sich die Gemeinde aus sehr lose verbundenen Sympathisanten der Synagoge zusammen, so war die Motivation für das Interesse am Judentum nicht auf die Gottesvorstellung zu reduzieren. Man wird eher davon ausgehen müssen, dass der Reiz im Kult selber lag, der durch seine Andersartigkeit eine sehr interessante Alternative bot. Damit ist allerdings die Grenze zu denjenigen, die keinen Kontakt zur Synagoge hatten, für Außenstehende kaum zu bestimmen. Wenn man das lukanische Paulusbild insofern ernst nimmt, als Lukas das Interes-

²³¹ Zur ausführlichen Interpretation vgl. Woyke, *Götter*, 136-138.

²³² Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Blumenthal, *Adressaten*, 104f. Da die Grenzziehung zwischen Heiden und Gottesfürchtigen nicht eindeutig möglich sei, rechnet er mit der Möglichkeit, dass sich die Gemeinde zu einem beträchtlichen Teil aus Gottesfürchtigen zusammengesetzt hat.

se des Paulus an der Mission unter den Juden ausmalt, wird man auch erkennen, dass sich Paulus sehr für das Vorwissen der Nichtjuden interessiert. Besonders deutlich wird dies in der Einführung zur Areopagrede Apg 17,22f., wo er sein Vorgehen eindeutig beschreibt:

„Männer von Athen, ich sehe, dass ihr in jeder Beziehung den Göttern sehr ergeben seid. Denn als ich umherging und eure Heiligtümer betrachtete, fand ich auch einen Altar, an dem die Aufschrift war: Einem unbekanntem Gott. Was ihr nun, ohne es zu kennen, verehrt, das verkündige ich euch.“

In anderen Passagen zeichnet Lukas ebenfalls ein Bild der Vermittlung des Glaubens, indem er die Darstellung mit reichlich Lokalkolorit färbt. Selbst wenn dieser Zug zu einer der schriftstellerischen Leistungen des Lukas gehört, wird immer versucht, auch bei Paulus ein solches Vorgehen zu eruieren. Im 1Thess vermuten einige Autoren diesbezügliche Anspielungen. Deswegen soll im Folgenden auf diese Fragestellung eingegangen werden.²³³

Die Missionspredigt, falls man sie rekonstruieren darf, bezeichnet die Götter, die vor der Bekehrung die zentrale Rolle im kultischen Vollzug der Thessalonicher spielten, als εἰδωλα. Εἰδωλον kommt von ἴδειν, sehen. Die Form εἰδωλον ist dabei wohl als „Erweiterung zu dem Wortstamm, den wir in griechisch εἶδον, εἶδος, κτλ. ... vorfinden“ entstanden. „Diese Erweiterung ist über die Anfügung des Suffix -λο gegangen. Das kann ggf. eine deminuirende Bedeutung ins Spiel bringen.“²³⁴ In der ursprünglichen Bedeutung *Bild* bzw. *Abbild* taucht das Wort bspw. schon bei Homer, Od. 11,476 auf. Dort beschreibt es die Schattenbilder der Verstorbenen, deren ontologischer Status als *sinnlos* und *nichtig* bezeichnet wird. Hier wird schon im Begriff die negative Konnotation deutlich. Diese negative Bedeutungsnuance setzt sich denn auch immer mehr durch, aus den Abbildern werden die Trugbilder etc. In der griechischen Philosophie werden die εἰδωλα in diesem Sinne als Gegensatz zur ἀλήθεια, der *Wahrheit* begriffen. Bei Platon etwa bezeichnen sie die vorgefundenen Abbilder der Ideen (der παραδείγματα).²³⁵ In der stoischen Erkenntnislehre bezeichnen die εἰδωλα alles, was die Möglichkeit der Erkenntnis von Wahrheit behindern kann, also „geistig-seelische, u.U. trügerische Vorstellung.“²³⁶ Im Profangriechischen hat das Wort selten religiösen Charakter,

233 Vgl. diesbzgl. insbesondere Donfried, *Cults*.

234 Nebe, *Kritik*, 199.

235 Vgl. nur Symp 212a.

236 Klauck, *Herrenmahl*, 242.

zumindest bleibt es eher die Ausnahme, damit das Verhältnis zur Gottheit beschreiben zu wollen.²³⁷ In der LXX hingegen werden εἰδωλα zum terminus technicus für die Götterbilder, Weihstatuen und die heidnischen Götter selbst, die nach diesem Verständnis „eine wesenlose Existenz führen und in leblosen Bildern verkörpert sind.“²³⁸

Welche εἰδωλα hat Paulus nun in Thessalonich vorgefunden? Im Grunde genommen war Thessalonich eine Großstadt mit den unterschiedlichsten Kulturen, wie es sie überall im Imperium Romanum gab. Wie vom Brocke aufgezeigt hat, sind die Kulte in Thessalonich auf den ersten Blick gewissermaßen unüberschaubar.²³⁹ Sowohl der Kaiserkult war verbreitet, als auch die wichtigsten ägyptischen Gottheiten (Isis, Serapis, Osiris, Anubis). Außerdem verehrte man Apollon, die Dioskuren, Zeus (Theos-Hypsistos), Aphrodite, Aphrodite Homonoia, Nemesis, die Nymphen sowie der Kabirus- und der Dionysoskult – um nur die wichtigsten zu nennen. Kann man etwa davon ausgehen, dass die werbende Missionpredigt des Paulus auf Erfolg stieß, weil er bei den konkreten Kulturen der Thessalonicher ansetzte? In der Forschung wurde immer wieder versucht, im Text selbst Vorstellungen und Reflexe anderer Kulte festzustellen. Hier soll nicht erneut das ganze Material ausgebreitet werden. Es soll genügen, auf die möglichen Bezüge des 1Thess zur Umwelt hinzuweisen, um zu erkennen, dass Paulus tatsächlich Wissen von der religiösen Struktur der Stadt haben musste.

(a) Der Kabirus-Kult

Charakteristisch für die Stadt Thessalonich war der Kult des Kabirus.²⁴⁰ Bei den Kabiren handelte es sich dem Mythos nach um drei Brüder, deren einer von den beiden anderen umgebracht und dessen Kopf am Fuße des Olymp begraben wurde. Ihren Mittelpunkt hatte die Kabirenverehrung wohl auf der Insel Samothrake. Auffällig war, dass in Thessalonich nur ein einziger Kabirus verehrt wurde²⁴¹, und folgt

237 Vgl. hierzu Büchsel, ThWNT II, 373. Die Götterbilder oder Weihstatuen werden in diesem Zusammenhang denn auch meist als ἄγαλμα bezeichnet. Vgl. aber die Verwendung bei Dion von Prusa in der Olympischen Rede (dazu unten).

238 Klauck, Herrenmahl, 242.

239 Vom Brocke, Thessaloniki, 116.

240 Zum Kabirus-Kult vgl. Edson, Cults, 153-204; Hemberg, Kabiren; Witt, Kabeiroi, 67-80; Donfried, Cults; Vom Brocke, Thessaloniki, 117-121.

241 Nach Witt, Kabeiroi, 78, handelt es sich hierbei um eine monotheistische Form des Kabiruskultes. Allerdings sollte man mit solchen Zuweisungen vorsichtig

man der Einschätzung des Rhetors Firmicus Maternus aus Syrakus, war dieser eine Kabirus der tote beim Olymp begrabene Bruder:²⁴²

„Denn ein Bruder wird von zwei (andern) ermordet, und damit kein Anzeichen den gewaltsamen Tod des Bruders verrate, wird er am Fuß des Berges Olymp von den Brudermördern göttlich verehrt. Eben diesen verehren die Mazedonier in törichter Einbildung. Das ist Kabirus, zu dem die Thessalonicher mit blutbefleckten Händen als dem Blutbefleckten zu flehen pflegten.“

Über die inhaltliche Ausgestaltung lässt sich freilich nur spekulieren. Autonome Münzprägungen aber zeigen, dass der Kult wohl bereits zur Zeit des Paulus einen wichtigen Teil der Götterverehrung innerhalb Thessalonichs eingenommen haben wird.²⁴³

Einige Forscher gehen davon aus, dass man im 1Thess zumindest auf Spuren des Kabiruskultes stoßen kann. In einer Inschrift wurde der Kabirus mit dem Titel ἀγιώτατος πάτριος θεός belegt.²⁴⁴ Der 1Thess hingegen spricht auffällig oft von der Heiligung (ἀγιασμός) der Thessalonicher (1Thess vgl. 4,3.4.7) sowie von der ἀγιωσύνη (3,13).²⁴⁵ Eventuell kann man darauf schließen, dass diese Formulierungen wirklich in Abgrenzung zum Kabirenkult gewählt sind²⁴⁶; nimmt man für den Kabiruskult orgiastische Elemente an, greift die Rede von der Heiligung eines jeden einzelnen ein bekanntes Stichwort der Kabirenverehrung auf, wendet es aber zugleich um durch die Ausgestaltung innerhalb des ethischen Kontexts.²⁴⁷

sein, da sie sicher nicht als Beweismittel für eine besondere Aufnahmefähigkeit der Thessalonicher für den Monotheismus herangezogen werden dürfen.

242 Zur Übersetzung vgl. A. Müller, Schrift, 37.

243 Nach vom Brocke, 118-119 lässt sich insbesondere durch die autonomen Münzprägungen schon zur Zeit des Kaisers Vespasians (69-79 n. Chr.) eine hohe Präsenz dieses Kultes eventuell bereits für die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts annehmen. Hemberg, Kabiren, 209, weist außerdem darauf hin, dass die Kabiren schon 200 v. Chr. in Larissa verehrt wurden, und schließt von da aus wenigstens auf die Bekanntheit der Kabiren in Thessalonich in vorpaulinischer Zeit.

244 Vgl. IG X 2,1 Nr. 199.

245 Paulus verwendet ἀγιασμός außerdem in Röm 6,19.22, 1 Kor 1,30, ἀγιωσύνη in Röm 1,4; 2Kor 7,1.

246 Vgl. Witt, Kabeiroi, 79.

247 Vgl. hierzu auch Holtz, 1Thess, 146 sowie vom Brocke, Thessaloniki, 121.

(b) Anspielungen auf den Dionysos-Kult?

Eine ähnlich bedeutende Rolle schien der Dionysos-Kult in Thessalonich zu spielen²⁴⁸, der schon für die Vorgängersiedlung Thermä nachzuweisen ist. Durch seine Charakterisierung als Gott des Weines, des Ackerbaus und der Fruchtbarkeit sowie durch die im Zusammenhang des Kultes auftretende Jenseitsvorstellung²⁴⁹ übte Dionysos eine große Anziehungskraft aus. Allerdings gaben die kultischen Feste mit ihrem feucht-fröhlichen Charakter, die auch des Nachts stattfanden²⁵⁰, immer wieder Anlass für Gerüchte und Vorurteile.²⁵¹ Davon scheint auch der 1Thess Zeugnis zu geben. In 1Thess 5,5b-8 sehen mehrere Forscher eine eindeutige Anspielung bzw. Polemik gegen den Dionysoskult.²⁵² Im Kontext der Parusieerwartung, die zeitlich eben nicht zu fassen ist („wie ein Dieb in der Nacht“), fordert Paulus die Nüchternheit der Thessalonicher, da sie jederzeit bereit sein müssen für das Kommen des Herrn.²⁵³

Ebenso werden die Warnungen des Paulus vor sexuellen Missständen (1Thess 4,3-8, insbesondere was die Interpretation von σκεῦος angeht) immer wieder auf den Dionysos-Kult mit seiner Überhöhung des Phallos zurückgeführt.²⁵⁴ Allerdings lässt sich mit vom Brocke zu Recht fragen, ob man hier nicht lieber vorsichtiger formulieren sollte, da eine Verbindung von Sexualität und Dionysos-Kult in Thessaloniki nicht nachgewiesen werden kann. Eine Einschränkung auf bestimmte Kulte würde den Fokus der Kritik zu sehr einschränken, da sexuelle „Missstände“ in der Antike nicht allein im Kult angeprangert, sondern als gesamtgesellschaftliches Problem wahrgenommen wurden.²⁵⁵

248 Vgl. Riesner, Frühzeit, 331, der sogar von Staatsreligion spricht; ähnlich Elliger, Paulus, 98. Zum Dionysos-Kult allgemein, vgl. R. Merkelbach, Hirten.

249 Hierzu vgl. Merkelbach, Hirten, 123.131f.; auch Pilhofer, Philippi, Bd.1, 105ff.

250 Die Weiheinschrift IG X 2,1 nr. 259 spricht von der „miternächtlichen Zeremonie“, vgl. Daux, Inscritptions, 532.

251 Vgl. Merkelbach, Hirten, 122.

252 Riesner, Frühzeit, 333; Donfried, Cults, 342; vom Brocke, 128f.

253 Vom Brocke, Thessaloniki, 129, jedoch sieht gerade in der Verbindung der Trunkenheit mit der Nacht den besonderen Reflex auf den Dionysos-Kult gegeben. Zurückhaltender hier Holtz, 1Thess, 224, oder von Dobschütz, 1Thess, 209, die in der nächtlichen Trunkenheit nicht sofort kultische Anspielungen entdecken wollen, da die Betrunkenheit generell als „nächtliches“ Phänomen zu deuten sei.

254 Insbesondere Donfried, Cults, 337 oder Riesner, Frühzeit, 332. Donfrieds Überlegungen zur Bedeutung von ὁμείρομαι sind abzulehnen, da eine Gleichsetzung mit ἐπιθυμία keinen Sinn ergibt. Vgl. hierzu Kap. 2.3.4.1 dieser Arbeit.

255 Vgl. vom Brocke, 130f. Griechische Städte waren damals bekannt für ihr

(c) *Der Kaiserkult*

Der Kaiserkult spielt im Vergleich zu anderen Kulturen im 1. Jahrhundert nach Christus wohl eine etwas geringere Rolle, ist allerdings zweifelsfrei nachweisbar. Die älteste gefundene Inschrift wurde zur Zeit des Augustus in Thessalonich errichtet und verweist auf die Verehrung des *divus Iulius*.²⁵⁶ Eventuell wurde dieser Kult bereits zu Beginn der Regierungszeit des Augustus in Thessalonich ausgeübt, wie eine Münzprägung von 27 v. Chr. nahelegen scheint.²⁵⁷

Anspielungen auf den Kaiserkult werden von der Forschung im 1Thess aufgedeckt, etwa in 5,3 in der Äußerung „Friede und Sicherheit“, die auf das „Pax et Securitas“ – Programm anspielen könnte, das von Rom mit Verweis auf militärische Sicherheit im gesamten römischen Reich propagiert wurde.²⁵⁸ Zur besonderen Entfaltung kam diese unter der Herrschaft des Augustus, der dann selbst „zum Prototypen des ‚Friedensbringers‘“ hochstilisiert wurde, „indem man mit seiner Herrschaft das *aureum saeculum* anbrechen sah.“²⁵⁹ Sieht man mit Donfried auch in der Rede von der Parusie Anklänge an den Kaiserkult²⁶⁰, wäre hier ein äußerst geschickt anmutendes Gegenprogramm

„buntes“ Treiben, ihre Bordelle, etc. Auch für Thessalonich ist dies nachzuweisen (vgl. vom Brocke, Thessaloniki, 129). Hingegen war es sicher im Interesse der frühen Christen, sich um eine ethische Lebensführung zu bemühen, da sie sich auf das Kommen des Herrn vorbereiten wollten. Und deswegen war ein Anliegen der Christen, sich vor illegitimer Sexualität zu verwahren, die – wie es Holtz, 1Thess, 160, ausdrückt – „vorzüglich außerhalb der Ehe ihren Ort hat.“

256 Belege bei Elliger, Paulus, 96 sowie vom Brocke, Thessaloniki, 139.

257 Vgl. Donfried, Cults, 346; vom Brocke, Thessaloniki, 139f. Zu der Münzdarstellung ist folgendes zu sagen: auf der Vorderseite ist Iulius Caesar abgebildet und mit ΘΕΟΣ überschrieben, während auf der Rückseite Augustus abgebildet ist mit der Aufschrift ΘΕΣΣΑΛΩΝΙΚΕΩΝ.

258 Darauf hat als erstes Bammel, Beitrag, 837, hingewiesen. Siehe auch Wengst, Pax Romana, 216 A. 50; Faust, Pax Christi, 444.

259 Vom Brocke, Thessaloniki, 172.

260 Donfried, Cults, 344, sieht insbesondere in den Wörtern παρουσία, ἀπάντησις und κύριος, die die Aussage vorbereiten, eine mögliche Unterstützung der These vom Kaiserkult, da diese auch im Zusammenhang mit dem Kaiserkult immer wieder auftauchen: „παρουσία refers to the arrival of Caesar, a king or an official, ... ἀπάντησις refers to the citizens meeting a dignitary who is about to visit the city ... κύριος, especially when used in the same context as the two preceding terms, also has a definite political sense. As Deissmann has shown, the people in the eastern Mediterranean applied the term κύριος to refer to the Roman emperors from Augustus on ...“

zu identifizieren. Denn die Aussage in Kapitel 5 dient zur Erläuterung der paulinischen Parusieerwartung. Diese grenzt sich eindeutig von der Möglichkeit einer innergeschichtlichen Erwartung ab. Mag man sich noch so in Sicherheit wiegen, der Herr kommt wie ein Dieb in der Nacht und ist nicht vorhersehbar.²⁶¹

Die hier angedeuteten möglichen Reflexe in der paulinischen Wortwahl auf heidnische Religiosität, sind letztlich schwer überprüfbar und behalten so einen überaus hypothetischen Charakter. Allerdings darf die Fülle möglicher Anspielungen zumindest als Hinweis dafür gelten, dass Paulus, um seinen Erfolg während der Mission zu erhöhen, intensiv auf die Religionen seiner Hörer eingegangen ist.

2.2.2.5 Monotheistische Tendenzen im griechischen Denken

Steht die Mission zumindest im sprachlichen Kontext der in Thessalonich vorgefundenen Kulte, interessiert dennoch weiterhin, ob es für die paulinische Mission Anhaltspunkte gab, die es Paulus ermöglichten, ohne ein Vorwissen bzgl. des jüdischen Gottes *voraussetzen* zu müssen, das Bekenntnis zu dem einen Gott zu vermitteln. Auf den ersten Blick scheint diese Möglichkeit kaum gegeben, ist doch bei der Vielfalt der unterschiedlichen Kulte nicht daran zu denken, ein ausschließliches Bekenntnis zu erwarten. Die monotheistische Variante der Kabirusverehrung in Thessalonich ist sicher nicht als Anhaltspunkt heranzuziehen.²⁶²

Allerdings sollte man hier nicht voreilig zu dem Schluss kommen, dass gar keine inhaltlichen Berührungspunkte vorliegen würden. Aus den vielfältigen Einschätzungen der antiken Umwelt bzgl. der Juden ist bekannt, dass ihnen von philosophischer Seite her bzgl. ihres Gottesbildes Anerkennung und Lob entgegengebracht wurde. So spricht mit Hekataios von Abdera ein Vertreter der pyrrhonischen Skepsis überaus wohlwollend über die jüdische Religion und Mose als deren herausragendster Gestalt:

„Er (Mose) machte keinerlei Bild von Göttern, da er nicht glaubte, dass Gott menschengestaltig sei, vielmehr sei der Himmel, der die Erde umfasst, allein Gott und Herr des Alls.“ (FgrHist 264 F6, §5)

²⁶¹ In ähnlicher Weise kann auch die Rede vom Reich Gottes in 2,12 als Anspielung und Gegenprogramm zum Kaiserkult gelesen werden. Vgl. Donfried, *Cults*, 346. Dies deutet auch Gerber, *Paulus*, 299, an. Vgl. dazu die Interpretation zu 2,12 in vorliegender Arbeit.

²⁶² Dazu s.o.

Ähnlich lobt Poseidonius das jüdische Bilderverbot:

„Denn nur dieses eine Wesen sei Gott, das uns alle, Erde und Meer umfasse und das wir Himmel, Welt und die Natur des Seienden nennen. Wie könne nun wohl jemand, der bei Verstand sei, sich erdreisten, sich von diesem Wesen ein Bildnis zu formen, das irgend-einem der Dinge bei uns gleiche?“ (Strabo XVI, 34ff.)²⁶³

Zumindest diese Wertschätzung könnte als Anknüpfungspunkt herangezogen werden für eine Näherbestimmung des Verhältnisses zwischen jüdischem und antik-philosophischem Denken. Allerdings ist damit noch nicht geklärt, inwieweit bei den Adressaten des paulinischen Evangeliums Kenntnisse des philosophischen Monotheismus vorausgesetzt werden konnten.

Im Folgenden soll deswegen zunächst gefragt werden, wie die Rede von dem einen Gott in der griechischen Philosophie zu verstehen ist, um in einem zweiten Schritt nachzuweisen, inwieweit dieser Gottesbegriff typischen Vertretern der griechischen Stadtbevölkerung und Adressaten der paulinischen Predigt zugänglich war.

(a) Der eine Gott in der griechischen Philosophie

Der Weg, den das griechische Denken zur Rede von „dem Einen“ bzw. „dem einen Gott“ genommen hat, ist mit der Entwicklung im biblischen Bereich überhaupt nicht vergleichbar. Die Verbindung mit dem Kult existierte nicht, oder zumindest schaffte es die philosophische Besinnung auf das Eine hin nie, das Verhältnis der Griechen zu ihren kultischen Bezügen zu erschüttern.²⁶⁴ Dennoch ist die Besinnung auf das Eine in der griechischen Philosophie vom Phänomen her gar nicht so weit entfernt von der Entwicklung bei den Juden zum biblischen Monotheismus. Ursprünglich ist es im griechischen Denken die Frage

²⁶³ Allerdings kommt Poseidonios im selben Zusammenhang auf das jüdische Gesetz zu sprechen, das er polemisch als Aberglaube abqualifiziert. Zur Kritik des Verständnisses des Judentums bei Poseidonius, vgl. Amir, *Begegnung*, 9. Zur Auseinandersetzung des jüdischen Monotheismus mit dem griechischen Denken vgl. insbesondere Amir, *Begegnung*; ders., *Eingottglaube*.

²⁶⁴ Vgl. Nesselrath, *Griechen*, 44. „Mehr als tausend Jahre lang half dieses Götterbild vielen Griechen, sich in ihrer Welt zurechtzufinden, und weder die kritischen Fragen eines Xenophanes im 6. Jahrhundert *vor* Chr. noch der Spott eines Lukian im 2. Jahrhundert *nach* Chr. konnte seine Lebensfähigkeit ernsthaft bedrohen; es waren erst die zum Teil recht brachialen Maßnahmen christlich gewordener römischer Kaiser, die ihm den Todesstoß versetzten.“

nach dem Woher, nach dem Ursprung, der ἀρχή, die am Anfang allen Philosophierens steht. Zugleich wurzelt sie auf den mythischen und kultischen Vorstellungen Griechenlands. Gigon bezeichnet nicht umsonst Hesiod als ersten Philosophen, war er es doch, der innerhalb seiner Theogonie die Frage nach dem Woher der Götter und allen Seins aufgebracht hat.²⁶⁵ Ähnlich verweist auch West in seiner Untersuchung zum Monotheismus von den Ursprüngen bis hin zu den Vorsokratikern immer wieder auf die Frage nach der ἀρχή als Ursprung der Frage nach dem Einen.²⁶⁶

An dieser Stelle wird allerdings auch schon ein grundlegendes Problem bewusst: Wer sich mit der Frage nach dem „einen Gott“ bei den Griechen auseinandersetzt, darf nicht enttäuscht sein, wenn er nicht durchgehend auf die Terminologie θεός stößt. Die Frage nach den Ursprüngen ist im Griechischen zunächst nicht auf die Gottesfrage beschränkt. Auch darf man nicht annehmen, dass das griechische Wort θεός deckungsgleich ist mit der jüdischen Verwendung. Wenn die Juden ihren Gott im Griechischen als θεός bezeichnen, wird das Wort allenfalls zur Vergleichsgröße, die eben durch den Zusammenhang erst näher zu spezifizieren ist.

Im Folgenden sollen stichprobenartig wichtige philosophische Positionen zur Sprache kommen, die die Denkbewegung auf das Eine hin in ihrer Bedeutung für den theologischen Kontext zu erschließen vermögen.²⁶⁷

Xenophanes

Das Aufkommen der Philosophie geht einher mit der Kritik an religiösen Mythen und kultischer Praxis. Bei *Xenophanes* wird dies zum ersten Mal in einer Art Theorie greifbar, in deren Zusammenhang so etwas wie ein Bekenntnis zum philosophischen Monotheismus herauszuhören ist. Natürlich ist beim fragmentarischen Charakter seines

265 Vgl. Gigon, Ursprung, 22: „Hesiod will vom Anfange reden, vom Ersten, das da war. So beginnt keine Dichtung (...) die Frage: 'Was war zuerst?' ist entscheidend bezogen auf die Gegenwart, sofern sie den Anfang eines Prozesses meint, der in die Gegenwart des Fragenden mündet. Sie ist die Frage der Geschichte, und zwar an ihrem Grenzpunkt, wo sie schon in Philosophie umschlägt.“

266 Zu den unterschiedlichen Realisierungen der Rückfrage nach dem Ursprung bei den Vorsokratikern vgl. insbesondere West, Monotheismus, 29-40. Vgl. auch Zeller, Gott, 49.

267 Sehr aufschlussreiche Übersichten und zugleich differenzierte Detailanalysen finden sich bei West, Monotheismus und Frede, Monotheismus. Einen guten Überblick bietet auch Zeller, Gott.

Werkes höchste Vorsicht geboten, um nicht vorschnell Gedankenverbindungen herzustellen, die gar nicht vorhanden sind. Offensichtlich ist allerdings seine Kritik an anthropomorphen Zügen innerhalb der Gottesvorstellungen. Er versucht einsichtig zu machen, dass das in der Literatur aufkommende Bild Gottes eine Folge menschlicher Unfähigkeit zur Abstraktion ist. In folgenden Zitaten wird dies fassbar:

„Alles haben für die Götter gestiftet Homer und Hesiod, was bei den Menschen Schimpf und Tadel ist: Stehlen, Ehebruch treiben und einander betrügen.“ (B 17)

„Wenn die Ochsen, die Pferde und Löwen Hände hätten, um mit Händen zu zeichnen oder Werke zustandezubringen wie die Menschen, würden die Pferde den Pferden, die Ochsen den Ochsen ähnlich die Gestalten der Götter zeichnen und Körper bilden von der Art, wie sie selbst ihre Gestalt haben.“ (B15)

„... stellen sich doch die Neger ihre Götter stumpfnasig und schwarz vor, die Thraker rotblond und blauäugig ...“ (B16)

Die Kritik an den anthropomorphen Göttern ist im 6. Jahrhundert ein Novum.²⁶⁸ Für die Griechen galten lange Zeit gerade diese anthropomorphen Züge als etwas besonderes, mit denen sie sich von den tierköpfigen, ägyptischen Gottheiten abgrenzten und damit auf die besonders hohe Stufe ihres religiösen Denkens verweisen konnten.²⁶⁹ Xenophanes bringt die Kritik an der tiermorphen Gottesvorstellung mit anthropomorphen Göttern zusammen und lehnt beide ab. Damit aber noch nicht genug. Das Verständnis eines von menschlichen Zügen befreiten Gottes führt schließlich zu folgender radikaler Aussage:

268 Nesselrath, Griechen, 23 verweist auf die zu Xenophanes parallele Kritik der anthropomorphen Züge der Götter in der ‚Musenelegie‘ Solons, wo darauf hingewiesen wird, dass göttliches Handeln vom Menschen nicht einsehbar sei.

269 Vgl. Nesselrath, Griechen, 21f. mit Verweis auf Anaxandrides, Πόλις, fr. 40 K.-A.: „Nicht könnte ich mit euch verbündet sein: Nicht nämlich Wesen noch Gesetz vergleichbar sind von uns; nein, voneinander vielmehr weit getrennt. Du betest Rinder an, ich aber opf're Göttern; gewaltig groß als Gottheit, glaubst du, sei der Aal – gewaltig köstlich ist dagegen er für uns. Du ißt kein Schweinefleisch, ich aber freue mich daran am meisten; du ehrst den Hund, ich schlage ihn, wenn ich ihn fressend meine Speis' erwisch'. Die Priester hier sind unversehrt – so das Gesetz; bei euch, wie's scheint, sie müssen angeschnitten sein. Wann immer du die Katze leiden siehst, dann weinst du; ich dagegen bring' sie um und häute sie. Bei euch, da gilt die Spitzmaus viel, doch nicht bei uns.“

„Ein Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch im Denken. Als ganzer sieht er, als ganzer denkt er, als ganzer hört er. Stets bleibt er im gleichen, ohne sich zu bewegen; es ziemt sich nicht für ihn, bald da, bald dorthin zu gehen. Ohne Anstrengung durch einen Akt des Denkens erschüttert er alles...“ (B 23-26)

Die Kritik am Polytheismus ist an dieser Stelle nicht zu übersehen. Xenophanes kommt zu dieser Kritik durch seine vorigen Beobachtungen – die vielen Götter sind nach diesem Denken ja auch nur deswegen verschieden, weil sie aus verschiedenen, dem jeweiligen Umfeld angepassten Vorstellungsbereichen resultieren. Daher ist der Gott, den Xenophanes propagiert, letztlich eine Abstraktionsleistung, der Gott, der hinter all den Göttern steht. Lehnt er aber deswegen schon die anderen Götter ab? Kann man seine Position bereits als monotheistisch bezeichnen? Diese Schlussfolgerung wäre voreilig, wenn auch deutlich die Tendenz zu erkennen ist, dass das Denken für sich schon den einen Gott gegenüber anderen Göttern propagiert.²⁷⁰ Kritik an der monotheistischen Interpretation der Aussagen des Xenophanes übt insbesondere W. Burkert. Zwar erkennt er die Kritik des Polytheismus durchaus an, sieht aber nicht eine Abstraktion von anderen Göttern, sondern liest die Aussage „ein Gott, unter Göttern und Menschen der größte“ als sprachliche Übertragung aus dem Bereich der persischen Herrschaftsideologie. Für den persischen König gibt es einen Gott, „der über alle anderen weit herausragt, Ahura Mazda, der das Königtum verliehen hat.“²⁷¹ Die Besonderheit dieses Gottes liegt einzig in der Legitimierung der Königsherrschaft, auf die anderen Kulte hat dies keinerlei Auswirkungen. Der Spruch des Xenophanes ist nach Burkert „rhetorische Figur; das will die anderen Götter nicht ausschalten, nur die universale Ordnung fixieren.“²⁷² Burkert mag mit seiner traditionellen Herleitung richtig liegen, man fragt sich allerdings, inwieweit Xenophanes daran gelegen ist, nur Rhetorik zu betreiben. Bezieht man die Fragmente B 15-17 mit in die Untersuchungen ein, sollte klar werden, dass es um mehr geht. Wenn er eine rhetorische Sprachfigur übernimmt, nimmt er sie in Dienst für seine Argumentation, die eindeutig die Vielzahl der Götter kritisiert. Die Notwendigkeit, andere Götter abzulehnen, kommt aus den Fragmenten nicht zur Geltung. Götter waren in der Antike eine ständige Realität. Der Begriff war

270 Zur Diskussion um die Beurteilung des Fragments bei Xenophanes vgl. Burkert, *Mythen*, 17-20; West, *Monotheism*, 32-33.

271 Burkert, *Mythen*, 19.

272 Burkert, *Mythen*, 19.

weiter gefasst als der heutige Begriff, der immer schon monotheistische Implikationen oder Erwartungshaltungen voraussetzt. Bei Xenophanes taucht zum ersten Mal in deutlichen Worten Kritik und damit einhergehend die Spezifizierung eines neuen Verständnisses des Wortes „Gott“ auf; deswegen ist er in jedem Falle als erste Station auf einem Weg zum philosophischen Monotheismus zu würdigen. Mag die spärliche Quellenlage einen letzten Vorbehalt auch Burkert gegenüber zulassen, ist anzumerken, dass immerhin seine Wirkungsgeschichte sehr bald in Richtung Monotheismus ging.

Heraklit

Xenophanes ist darüber hinaus kein singuläres Phänomen. Er war nicht der einzige, der die Vereinheitlichung der Frage nach dem Göttlichen ins Zentrum rückte. Noch dürftiger ist das Material, das uns von *Heraklit* überliefert ist, schon in der Antike tat man sich schwer mit dessen Philosophie. Von Diogenes Laertios etwa wird er „der Dunkle“ (ὁ σκωτεινός) genannt. Auch bei Heraklit ist eine kritische Auseinandersetzung mit alten Mythen zu erkennen. Überhaupt fällt er aus dem Rahmen als entschiedener Kritiker seiner Umwelt – und trotz der augenscheinlichen Nähe der Fragmente mit denen des Xenophanes, schien er von letzterem sehr wenig zu halten.²⁷³ Allerdings in dieselbe Richtung wie die Ausführungen bei Xenophanes vorhin gehen folgende Fragmente:

„Eines ist das Weise, allein für sich; es will nicht genannt sein und will doch genannt sein mit dem Namen Zeus.“ (B 32)

„Von welchen Leuten ich auch Erklärungen hörte, keiner kommt bis zu der Erkenntnis, dass das Weise etwas von allem Getrenntes ist.“ (B 108)

Ganz ähnlich findet auch hier eine Substitution statt. Heraklit nimmt weiterhin den Namen des obersten olympischen Gottes an, impliziert dabei aber, dass eine Gleichsetzung nur bedingt funktioniert, dass etwa bestimmte Eigenschaften es rechtfertigen würden, ihn als Zeus zu bezeichnen, andere wiederum nicht.²⁷⁴ Die Äußerung spielt mit der Pro-

²⁷³ So kann man zumindest den Rundumschlag gegen andere philosophische „Größen“ in B 40 auswerten, wenn Heraklit schreibt: „... viel Gelehrsamkeit lehrt noch nicht, sich einen Begriff zu machen; sonst würde sie es Hesiod gelehrt haben und Pythagoras, wie auch Xenophanes und Hekataios.“

²⁷⁴ West, *Monotheism*, 33.

blematik der Aussagbarkeit bzw. Nichtaussagbarkeit Gottes, einem Phänomen, das auch an die Nichtaussagbarkeit des biblischen Gottes erinnert. Dahinter steckt wohl das Wissen des Nicht-Wissens, d.h. die Überzeugung, dass alle Begriffe, die wir haben, unscharf bleiben und diesen Gott nicht bezeichnen können bzw. ihn herabwürdigen würden. Wer etwa die Zeus-Geschichten aus der Odyssee verfolgt, erkennt bald, dass dort wenig von der Würde Gottes zu erkennen ist.

Bei Heraklit ist eine Radikalisierung in der Kritik der Gottesvorstellungen zu verfolgen, die selbst vor kultischen Praktiken nicht Halt macht, bedenkt man seine Einschätzung des Phallos-Umzugs für Dionysos als schamlos²⁷⁵ oder seine polemische Abgrenzung gegenüber Götterbildern.²⁷⁶ Dies mag auch an der Wahl des Begriffes τὸ σοφόν liegen, eines Neutrums, das sich erkennbar von dem maskulinen ὁ θεός abhebt.²⁷⁷ Auch wenn nicht klar ist, ob die Genus-Wahl beabsichtigt ist, wird doch die übergeordnete Stellung dieses σοφόν gegenüber den anderen Göttern deutlich, die Heraklit ebensowenig wie Xenophanes leugnet.

Platon

Auch in Platons Dialogen lässt sich auf den ersten Blick kein einheitliches theologisches Konzept erkennen. Allerdings fällt auf, dass er immer wieder versucht, letzte Wirklichkeiten aufzudecken, etwa die *Idee des Guten* (*Rep.* 508f.), oder eine *Weltseele*, die die Bewegung der Himmelskörper erklären könnte (*Nom.* 897c).²⁷⁸ Schließlich findet sich auch das Verständnis Gottes als *Schöpfer* (etwa *Rep.* 415a3f. oder *Ion.* 537c7f.). Platon spricht einerseits von vielen Göttern, andererseits kennt er aber auch die Bezeichnung ὁ θεός. Bordt verweist darauf, dass man ὁ θεός im Zusammenhang je unterschiedlich übersetzen müsse, da der Artikel im Griechischen *individualisierend* oder *generalisierend* verwendet werden könne, d.h. Platon bezeichnet mit ὁ θεός entweder anaphorisch einen ganz bestimmten Gott oder aber er ver-

275 Vgl. B 15: „Wäre es nicht Dionysos, dem zu Ehren sie die Prozession begehen und das den Schamgliedern gewidmete Lied singen, so geschähe das Unverschämteste. Dionysos, dem zu Ehren sie sich wie Verrückte und Rasende benehmen, ist ja derselbe wie Hades.“

276 Vgl. B5: „... Und sie beten zu zu den Götterbildern um uns herum, so wie wenn einer sich mit Tempeln unterhielte, ohne auch nur im geringsten von Göttern und Heroen zu wissen, wer sie sind.“

277 Vgl. West, *Towards Monotheism*, 33.

278 Vgl. auch Zeller, *Gott*, 50f.

wendet „Gott“ als Gattungsbegriff.²⁷⁹ Daher verbietet es sich von dieser Begrifflichkeit vorschnell auf einen Monotheismus zu schließen.²⁸⁰

Indizien für eine monotheistische Anschauung ergeben sich in individualisierenden Bezeichnungen Gottes mit Artikel, bei denen eine eindeutige Referenz auf einen bestimmten Gott fehlt. So beschließt Sokrates seine Verteidigung, er würde nicht an Götter glauben, mit folgenden Worten:

„Ich glaube doch [an sie], Athener, wie keiner von meinen Anklägern, und ich überlasse es euch und *dem* Gott, so über mich zu urteilen, wie es für mich und für euch das Beste sein würde.“ (Ap. 35d6-9)

In diesem Falle ist die Formulierung ὁ θεός wahrscheinlich nicht generalisierend zu verstehen. „Wenn Sokrates (...) in den Singular wechselt, kann dem eine gewollte, aber für die Zuhörer nicht eindeutige Bedeutungsverschiebung zu Grunde liegen. Es ist durchaus plausibel anzunehmen, daß es Sokrates nicht um die Götter geht, auf die seine Ankläger sich beziehen, sondern um einen nicht mit Namen bestimmten Gott, der nicht nur ein Gott neben anderen Göttern, sondern überhaupt der einzige Gott ist, den Sokrates als Autorität akzeptiert (...)“²⁸¹ Bedauerlicherweise erlaubt der Kontext keine positive Wendung dieses Gedankens, ein monotheistisches Verständnis wird jedoch auch so unmissverständlich deutlich.

Beim Versuch, auf monotheistische Spuren in Platons Denken zu stoßen, kommt man immer wieder auf seinen Dialog *Timaios* zu sprechen. Dort erklärt Platon, dass es einen obersten Gott gebe, der alle anderen Götter schafft. Diese Götter hätten die Aufgabe, die sterblichen Teile der Menschen zu bilden; der oberste Gott, der Demiurg²⁸² könne

279 Vgl. im Folgenden insbesondere Bordt, *Theologie*, 56-72. Dort findet sich auch eine Auflistung der unterschiedlichen Aussageweisen zu ὁ θεός.

280 Deswegen ist die Verwendungsweise auch nicht mit derjenigen im Johannesprolog gleichzusetzen, wo der Gott durch den Artikel vom Logos unterschieden wird.

281 Bordt, *Theologie*, 75. Vgl. in diesem Zusammenhang auch weitere Belege einer unbestimmten individualisierenden Verwendung.

282 Das komplizierte Verhältnis des Demiurgen zur Welt der Ideen kann in diesem Rahmen nicht diskutiert werden. Wahrscheinlich handelt es sich beim Demiurgen nach Ferrari, *Gott*, 23f., nicht um „ein von der Welt der Ideen getrenntes und unabhängiges Wesen“, sondern um „die Metapher eines Aspektes dieser Welt, genauer gesagt ihres aktiven Aspektes. Wenn Platon behauptet, dass Gott die höchste der Ursachen sei (...), will er nicht zum Ausdruck bringen, dass dieser sich von den Ideen unterscheidet und ihnen

nämlich nur Unsterbliches schaffen. Bei der Beschreibung dieser Götter will sich Platon terminologisch kaum festlegen lassen und spricht abwechselnd von θεός, ὁ θεός oder θεοί. Die beiden Stellen *Tim.* 73b8 („der Gott“ schafft das Rückenmark und befestigt daran die Teile der Seele) und *Tim.* 74d6f. („der Gott“ umgibt das Rückenmark und die Knochen mit Fleisch und Sehnen) sind nach Bordt *generalisierend* zu übersetzen, da der Zusammenhang nahelege, dass es keine Aufgabenverteilung der Götter untereinander gebe.²⁸³ Dennoch finden sich gerade in Platons *Timaios* eindeutige monotheistische Bezüge. Der Demiurg ist nach diesem Modell nicht als ὁ θεός zu bezeichnen, trägt aber Züge, die ihn von allen anderen Göttern unterscheiden: diese nämlich sind erschaffen (*Tim.* 41b2) und von sich aus nicht unsterblich (*Tim.* 41b3). Sie sind nur deswegen unsterblich, weil es der Wille des Demiurgen ist, auch sie an seiner Unsterblichkeit teilhaben zu lassen. Damit steht aber das traditionelle Bild der Unsterblichkeit der Götter in der Kritik, da die Unsterblichkeit auf einen einzigen, über allen anderen Göttern stehenden Gott zurückgeführt wird.

Alles in allem sind bei Platon monotheistische Bezüge mehr als deutlich. Mit Bordt kann man diesen Monotheismus allerdings als einen „schwachen“ Monotheismus bezeichnen:

„Einerseits gibt es im strengen Sinne tatsächlich nur einen Gott, andererseits wird nicht die für den starken Monotheismus charakteristische These vertreten, daß es nur einen Gott und keine weiteren Götter gibt.“²⁸⁴

Aristoteles

Schlüsselstelle für die Interpretation der aristotelischen Gotteslehre ist dessen Verständnis des unbewegten Bewegers in *Metaphysik* Lambda. Das Prinzip des unbewegten Bewegers rückt dabei ins Zentrum des gesamten Weltverständnisses, da alles, der Himmel und die ganze Natur, davon abhängen ($\Lambda 7$, 1072^b13-14). So bezeichnet Aristoteles dieses Prinzip kurze Zeit später auch als ὁ θεός, „der Gott“:

„Wenn sich nun so gut, wie wir zuweilen, Gott immer verhält, so ist es bewundernswert, wenn aber noch besser, dann noch bewundernswerter. So verhält er sich aber. Und Leben kommt ihm zu;

überlegen ist, sondern dass er der Höchste ist, da er das Ganze der Ideen bildet.“

Ähnlich Zeller, *Gott*, 51.

283 Vgl. Bordt, *Theologie*, 70.

284 Bordt, *Theologie*, 86.

denn die wirkliche Tätigkeit der Vernunft ist Leben, jene aber ist die wirkliche Tätigkeit. Ihre wirkliche Tätigkeit an sich ist aber bestes und ewiges Leben. Gott, sagen wir, ist das ewige, beste Lebewesen, so dass Leben und kontinuierliche Ewigkeit Gott zukommen; dieses ist nämlich (der) Gott (ὁ θεός).“ (Λ7, 1072^b24-29)

Dieses Zitat aus Λ7 ist nun entscheidend für das aristotelische Gottesverständnis. Auch an dieser Stelle ist zu fragen, wie der Artikel ὁ aufzufassen ist, generalisierend oder individualisierend.²⁸⁵ Düring²⁸⁶ wählt die erste Möglichkeit, versteht ὁ θεός also generalisierend als allgemeine Aussage zum Themenbereich ‚Götter‘. Das Verständnis, wonach es sich um einen einzigen Gott handelt, der gegenüber anderen Göttern eine Sonderstellung einnimmt und somit in Richtung Monotheismus verstanden werden könnte, lehnt Düring ab. Dieses Fehlverständnis sei auf die mittelalterliche *interpretatio christiana* zurückzuführen, die mit Aristoteles den Monotheismus philosophisch zu durchdringen versuchte. Auf Aristoteles angewendet sei die Fragestellung ein Anachronismus, da die griechische Philosophie nicht die Alternative *ein Gott – viele Götter* thematisierte, sondern nur die Frage nach Göttern an sich.²⁸⁷

Allerdings ist Düring in diesem Punkt nicht zuzustimmen. Richtig ist, dass die Fragestellung, ob es nur einen oder viele Götter gebe, in der Philosophie nicht thematisiert wurde. Jedoch beweist dies nicht, dass Aristoteles sich Gott nicht als einen einzigen vorstellen konnte. Eine Analyse der einschlägigen Stellen aus Metaphysik Λ kann darlegen, dass im vorliegenden Fall nicht die *interpretatio christiana* den Blick auf die Argumentation bei Aristoteles verstellt, sondern die Abwehr einer christlichen Interpretation jegliche theologischen Argumente auszuklammern versucht.

Entscheidend ist der Nachvollzug, dass es Aristoteles darum geht, auf ein allererstes Prinzip durchzustoßen, welches er schließlich mit Gott identifiziert.²⁸⁸ Der Gedankengang ist für das heutige Verständnis denn auch sehr eigenwillig. Für das grundlegende Verständnis des unbewegten Bewegers sind zunächst die ontologischen Prämissen

285 Dazu siehe die obigen Ausführungen Bordts zu Platon.

286 Vgl. im Folgenden Düring, Aristoteles, 209-219, besonders 213f.

287 Vgl. Düring, Aristoteles, 219 in Anschluss an Meyer, Geschichte II, 762: „In Griechenland spielt die Frage bezüglich eines oder mehrerer Götter kaum irgendeine Rolle. Ob die göttliche Macht als eine Einheit oder Mehrheit gedacht wird, ist belanglos im Vergleich zu der Frage, ob sie überhaupt existiert und wie ihre Natur und Beziehung zur Welt verstanden werden muß.“

288 Zur Aristotelesinterpretation, vgl. insbesondere Frede, Monotheism, 44-50.

in Betracht zu ziehen, die in Metaphysik I 8 entfaltet werden. Aristoteles geht davon aus, dass die Wirklichkeit immer der Möglichkeit vorausgeht. Alles, was möglich ist, ist auch vergänglich, da „es indifferent ist gegenüber Sein und Nichtsein.“²⁸⁹ Alles Seiende wird durch ein anderes Seiendes hervorgebracht, ist also vergänglich. Jedoch kann man nach Aristoteles diese Reihe nicht ins Unendliche fortsetzen, letztlich muss man auf eine Wirklichkeit zurückkommen, die nicht nur der Möglichkeit nach existiert, sondern als Grund für die Möglichkeit denknotwendig vorauszusetzen ist. Diesen ontologischen Grundgedanken entfaltet er nun in Metaphysik Lambda anhand seiner Überlegungen zum *Unbewegten Beweger*. Ausgehend von der Prämisse, dass Zeit weder Anfang noch Ende besitzt, sondern in einer ewigen Kreisbewegung aufzufassen sei, kann er sich den Grund für diese Bewegung nur in einem von der Bewegung unabhängigen Prinzip erklären. Aber nicht nur die Zeit, sondern die gesamte Wirklichkeit ist laut Aristoteles nach diesem Modell der unterschiedlichsten Bewegungen, die jeweils von einem unbewegten Beweger abhängen, strukturiert. All diese Bewegungen hängen letztlich ab von einer allen diesen Bewegungen vorgeordneten Bewegung, die er mit der Fixsternsphäre identifiziert. Diese Fixsternsphäre aber wird bewegt von dem allem zugrunde liegenden ersten Beweger – demjenigen, den Aristoteles mit $\acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$ identifiziert.

Aristoteles erschließt somit ein erstes Prinzip, das für die Lenkung der Welt verantwortlich scheint,²⁹⁰ und dieses erste Prinzip ist infolge seiner Logik auch ein einziges Prinzip; der Gott, den er mit dem unbewegten Beweger identifiziert, ist damit auch ein einziger Gott, der durch den Artikel $\acute{\omicron}$ individualisierend aus der Menge der vielen möglichen Götter herausgehoben wird.

Interessant ist nun, dass Aristoteles diesen ersten Beweger nicht nur als Gott bezeichnet, sondern auch mit göttlichen Attributen näher beschreibt – dieser unbewegte Beweger ist ewig, ein intelligentes Wesen „enjoying an eternal life of bliss that he identifies him as the god.“²⁹¹ Damit erhält der aristotelische Gott aber auch personale Züge, die erkennen lassen, dass die Identifizierung dieses ersten Prinzips als „Gott“ mehr sein will als eine bloße ontologische Qualifizierung. Allerdings werden diese personalen Züge nicht näher ausgeführt. Die Kritik an einer *interpretatio christiana* würde erst greifen, wenn man die Personalität des biblischen Gottes auch in das aristotelische Gottes-

289 Ricken, Philosophie, 134.

290 Vgl. hierzu Frede, Monotheism, 48.

291 Frede, Monotheism, 48.

bild eintragen würde. Bei Aristoteles bleiben diese personalen Züge beschränkt. Allerdings dürfen sie nicht außer Acht gelassen werden, denn die Theorie des unbewegten Bewegers enthält schon eine personale Komponente: Der erste Beweger ist ein unbewegter Beweger und bewegt wie alle unbewegten Beweger nicht durch aktives Eingreifen in den Bewegungsablauf, sondern

„wie ein Geliebtes, und durch das Bewegte bewegt es die anderen Dinge.“ (Λ7, 1072^b3)

Die personalen Züge des aristotelischen Gottes beschränken sich also nicht allein auf die Charakterisierung seines Wesens, sondern fordern zugleich eine Antwort heraus.

Stoa

Auch in der Stoa ist eine eindeutige Tendenz auf *einen* Gott hin nachzuweisen. Nach dem Urteil des Philodemus gilt für die Stoiker:

„Alle von Zenon an ... sagen, es gebe nur einen Gott.“²⁹²

Entscheidend für das stoische Gottesverständnis ist nun die Tatsache, dass der eine Gott nicht von der Welt unterschieden werden kann, sondern mit ihr zusammenfällt. Am eindeutigsten ausgedrückt ist dies in den Worten Marc Aurels:²⁹³

„Denn eine Welt (ist) aus allem
und ein Gott durch alles hindurch
und eine Wesenheit und ein Gesetz.“

Der stoische Gottesbegriff gilt als die Grundlage des Pantheismus: zwischen Gott und Welt besteht kein wirklicher Unterschied, beide fallen in eins.

Das bedeutet aber nicht, dass die Unterscheidung von Gott und Göttern sinnlos wird. Denn auch die Stoiker kennen mehrere Götter, doch schaffen sie es, durch ihren Ansatz, die Rede von dem einen Gott mit der Rede von den vielen Göttern in Einklang zu bringen. Dem νόμος nach gebe es viele Götter, der φύσις nach allerdings nur einen einzigen. Die Stoiker stellen sich nicht gegen den Polytheismus, son-

292 Vgl. SVF I 164; Philodemus piet. Gomperz 84 17,9ff.

293 Marc Aurel VII 9.

dem erkennen in den vielen Göttern einzig „kosmische Aspekte der einen Weltvernunft, deren Wesen Himmel und Erde darstellen.“²⁹⁴ Frede erklärt dies mit der antiken Strömung, den Wahrheitsgehalt hinter den alten Mythen wieder zu entdecken und so in wesentlichen Prinzipien eine Zuschreibung zu vollziehen (etwa in den Elementen Feuer, Erde, Wasser, Luft), was insbesondere in der Stoa „Konjunktur“ hatte.²⁹⁵

Die vielen Götter gelten wie der eine Gott als unsterblich, aber nur der eine Gott ist zugleich auch ewig und von daher wiederum eindeutig zu unterscheiden. Sind die vielen Götter nur als Entfaltungen der Welt zu verstehen, so ist der eine Gott das Prinzip, das Werden und Vergehen steuert. Nach dem Denken der Stoa erneuert sich die Welt immer wieder im Weltenbrand, fällt in sich zusammen und entfaltet sich neu. Gott ist also nicht von der Materie, aus der die Welt besteht, zu trennen, sondern ist mit dem dynamischen, dem Werden und Vergehen der Materie steuernden Prinzip zu identifizieren. Von daher wird auch die Unterordnung der anderen Götter verständlicher, die nur im Rahmen der aktuellen Entfaltung der göttlichen Materie zu identifizieren sind.

Untrennbar mit dem Wesenszug des stoischen Gottesbildes verbunden ist auch die *πρόνοια*, die göttliche Fürsorge. Nach Cicero, *De nat. d. II 3* kümmern sich die Götter um die Menschen, und zwar sowohl kollektiv als auch individuell (*De nat. d. II 164*). Cicero setzt dabei die göttliche Vorsehung mit der göttlichen Vernunft bzw. dem „künstlerischen Feuer“ gleich, da das Ziel der Fürsorge ist, alles zum Besten zu lenken (*De nat. d. II 57f.*). Auch in der Stoa tauchen vermeintlich personale Züge im Wesen Gottes auf. Allerdings dient die Vorstellung der Fürsorge Gottes der Stützung des pantheistischen Weltbildes der Stoa. Dadurch erweist sich nämlich die Entfaltung der Wirklichkeit grundsätzlich als auf das Gute und „auf das Gelingen des Gesamtplanes“ hin ausgerichtet.²⁹⁶

294 Zeller, *Gott*, 52.

295 Vgl. Frede, *Monotheism*, 53.

296 Vgl. hierzu auch Klauck, *Interpretationen*, 194f. Die *πρόνοια* ist letztlich auch mit der *εἰς μάρτυρον* (dem Schicksal) austauschbar, vgl. Cicero, *De nat. d. II 3*. Sie ist gleichzusetzen mit „der ewigen vollständigen, ausnahmslosen und unausweichlichen kausalen Verkettung der Ereignisse miteinander.“ Zur Problematik vgl. Ricken, *Philosophie*, 169.

(b) Vermittlungsinstanzen

Wenn Frede²⁹⁷ konstatieren kann, dass in der Spätantike zumindest ein bedeutender Anteil der Gebildeten Monotheisten gewesen sein mögen, ist zu fragen, was mit den Ungebildeten war, und zwar noch einige Jahre früher, in der Zeit, als die ersten christlichen Missionare ihren Glauben verbreiteten. Konnte auch dieses philosophische Gottesdenken zur Grundlage werden für den Missionserfolg der ersten Christen auf griechischem Boden?

Ein Verweis auf das Werk zweier Autoren kann zeigen, dass die philosophischen Überlegungen zu dem einen Gott auch im Umfeld der frühchristlichen Mission vorzufinden waren. Im Folgenden sollen die Positionen Dions von Prusa sowie Plutarchs von Chaironeia genauer untersucht werden.

Dion von Prusa

Die christlichen Missionare, die von Stadt zu Stadt zogen und das Evangelium verkündeten, waren auf den ersten Blick kein Einzelphänomen. In der Antike gab es viele Reisende, die ihr Wissen und ihren Glauben verkünden und verbreiten wollten. Neben religiösen Denkern waren reisende Philosophen anzutreffen, die ihr Wissen nicht in Akademien anbieten wollten, sondern im öffentlichen Leben zu erproben versuchten. Am berühmtesten sind wohl die Wanderprediger der kynischen Tradition. Bei ihnen handelte es sich um Philosophen, die der Tradition der Stoa nahe standen und versuchten, ihre Philosophie in der Öffentlichkeit bekannt zu machen. Auch sie griffen explizit theologische Fragestellungen auf. Als bedeutend für die Interpretation des 1Thess wird immer wieder Dion von Prusa²⁹⁸ herangezogen. Dient er Malherbe²⁹⁹ insbesondere dazu, den Abschnitt 2,1-12 zu erklären, finden sich in seinen Reden auch wichtige Aspekte zum philosophischen Gottesverständnis in neutestamentlicher Zeit.³⁰⁰

In der sog. Olympischen Rede, die Dion von Prusa während der Olympischen Spiele im Jahre 105 (?) n. Chr.³⁰¹ gehalten hat, ist das Thema die Verehrung Gottes bzw. der Götter. Ausgangspunkt bildet die für den Zeustempel in Olympia angefertigte, mit Gold und Elfen-

297 Vgl. Frede, Monotheism, 67.

298 Zu Dion von Prusa, vgl. insbesondere von Arnim, Leben und Werke; Klauck, Pantheisten, 7.15; ders., Dion von Prusa.

299 Dazu siehe Malherbe, Nurse.

300 Vgl. hierzu insbesondere Klauck, Pantheisten, 7-15.

301 Zur Problematik der Datierung vgl. Klauck, Einleitung, 25-27.

bein überzogene Zeus-Statue des berühmten antiken Bildhauers Pheidias, die unter die Weltwunder der Antike eingereiht wurde.³⁰² Ausgangspunkt bildet die These, dass die Gottesidee den Menschen angeboren ist (§27):

„Vom Wesen der Götter im Allgemeinen und von dem des Lenkers des Alls im Besonderen gibt es als erstes und vor allem eine Vorstellung und eine Idee, die dem gesamten Menschengeschlecht, Griechen und Barbaren gleichermaßen, gemeinsam ist. Notwendig ist sie jedem vernunftbegabten Wesen von Natur aus eingepflanzt; ohne Dazwischentreten eines sterblichen Lehrers oder eines Mysterienpriesters und somit auch ohne Täuschung hat sie sich durchgesetzt. Sie resultiert aus der Verwandtschaft von Menschen und Göttern und aus den vielen wahrheitsgetreuen Zeugnissen, die es nicht zuließen, dass die allerersten und ältesten Generationen in dieser Hinsicht schläfrig oder unaufmerksam wurden.“

Es gibt also eine angeborene Idee von Gott bzw. den Göttern. Die Argumentation lässt noch keine nähere Spezifizierung zu, ob Dion einen polytheistischen oder monotheistischen Gottesbegriff voraussetzt, er kennt sowohl die vielen Götter als auch den einen Gott. Allerdings lässt die Rede vom „Lenker des Alls“ erahnen, dass auf der kosmologischen Ebene eine Tendenz in Richtung Monotheismus gegeben zu sein scheint.

Für die weitere Entfaltung seiner Aussagen greift Dion auf eine Art Modell zurück, das in der Antike weit verbreitet war. Dabei handelt es sich um die sog. *theologia tripertita*, die sog. „dreifältige“ Theologie (auch wenn, wie sich zeigen wird, Dion auf 4 Weisen zurückgreift).

Lange Zeit war die Annahme verbreitet, dass die *theologia tripertita* ihren Ursprung in der Stoa habe, genauerhin auf Panaitios zurückgehe. Diese Annahme kann allerdings mittlerweile als widerlegt gelten. Lieberg³⁰³ konnte in einer kritischen Bestandaufnahme der einschlägigen Quellen und des Forschungsstandes aufzeigen, dass die traditionsgeschichtliche Herleitung der *theologia tripertita* scheitern muss, da sich die überkommenen Traditionen einer systematischen Einordnung entziehen. Die Quellenbasis ist einerseits relativ schmal, andererseits nicht auf eine philosophische Richtung zurückzuführen. Am berühmtesten wird die Rede von der dreifältigen Theologie in der Auseinandersetzung des Augustinus mit der Theologie Varros.

302 Zur Archäologie vgl. Bäbler, Zeus.

303 Vgl. den Forschungsüberblick bei Lieberg, *Theologia*, insbesondere 107.

Gemeinsam ist allen Ausprägungen der *theologia tripertita* ein ähnliches Grundschema: μῦθοι, νόμοι, λόγοι (z.B. Amat. p. 763C) sind die gängigen Gliederungsprinzipien, wie sie bei verschiedenen Autoren auftauchen, etwa bei Aëtios (der die Gesetzgeber explizierte als Gesetze und Bräuche der Städte), Strabo und schließlich Varro, so wie er bei Augustinus wiedergegeben wird.

Der Bezug auf die *theologia tripertita* ist bei Dion eindeutig. Allerdings durchbricht er das gängige Schema, indem er zunächst die angeborene Form der Gotteserkenntnis von der erworbenen Gotteserkenntnis unterscheidet und zugleich die bildenden Künstler als eigene Sparte aufführt (die nach der gängigen Vorstellung wohl am besten zu den *mythikoi*, d.h. den bildenden Künstlern zu ziehen wären). Er stellt die einzelnen Weisen der Gottesverehrung denn auch in verschiedenen Zusammenhängen je eigen dar, sodass sich theoretisch auch unterschiedliche Zählweisen ergeben würden. In §27 (vgl. obiges Zitat) stellt Dion der angeborenen Gottesidee (ἔμπτυτος) die erworbene (ἐπίκτητος) gegenüber, welche er nochmals genauer spezifiziert als λόγοις τε καὶ μύθοις καὶ ἔθεσι, zu übersetzen etwa mit „rationale Argumentation, mythisches Erzählen und religiöses Brauchtum.“³⁰⁴ Dies wäre eigentlich schon die *theologia tripertita*.³⁰⁵ Allerdings kennt Dion in §42f. eine andere Art der Zusammenstellung. Dort zählt er vier Arten der Gottesrede: die angeborene Form der Gottesvorstellung (1), die von den Dichtern kommende Gottesrede (2) sowie die von den Gesetzgebern hergeleitete (3). In §44 fügt er diesen drei Arten der Rede noch als vierte Weise die bildende Kunst hinzu, auf die Weise des Logos verzichtet er an dieser Stelle. Schließlich lässt er in §47 die erste Weise der Gotteserkenntnis außer Acht und nennt neben den bildenden Künsten, den Dichtern und den Gesetzgebern schließlich noch die Philosophie.

Die Dichter haben in ihren Werken bunte Bilder der Götterwelt gezeichnet, die Politiker greifen auf Gott hinsichtlich der Gesetzgebung zurück, die Philosophen denken über das Wesen der Gottheit nach und kommen zum Schluss, dass Gott als ein einziger zu denken ist, und schließlich – als Beigabe des Dion in Anbetracht der Situierung seiner Rede vor der Zeusstatue – errichten die Bildhauer und Maler, Kunstwerke, Bilder und Statuen zur Vergegenwärtigung des Göttlichen.

Für den Vergleich mit dem frühen Christentum sind nun Punkt (3) und Punkt (4) von besonderem Interesse. Punkt (3) liegt auf der

304 Klauck, Interpretationen, 190.

305 Vgl. auch Dihle, *Theologia*, 185.

Hand, weil auch hier auf die Einheit und Einzigkeit Gottes zurückgegriffen wird. Punkt (4) ist von besonderem Interesse, weil auch im 1Thess die ἐῖδωλα thematisiert werden. In der christlichen Vorstellungswelt ist dieser Begriff selbstverständlich negativ besetzt. Sie sind unbrauchbar, tot, etc. und werden dem christlichen Gott gegenübergestellt. Nicht so bei Dion.³⁰⁶ Er wagt eine Synthese. Auch er kennt Argumente, die gegen die Verbildlichung der Götter angeführt werden, wie sie etwa bei Plinius dem Älteren zu finden sind.

„Ich halte es deshalb für ein Zeichen menschlicher Schwäche, nach dem Bild und der Gestalt der Gottheit zu suchen ... Die gebrechlichen und mühebeladenen Sterblichen haben, ihrer Schwäche bewusst, die Gottheit in Teile zerlegt, damit jeder in seinem Anteil das verehere, dessen er am meisten bedarf...“ (Nat Hist 2,14)³⁰⁷

Dion findet allerdings eine Erklärung dafür, warum Menschen die Götter in Menschengestalt darstellen müssen. Davon ausgehend erklärt er die Position der Dichter. Er hat also die Absicht, alle Weisen der Gotteserkenntnis zusammenzudenken. Damit würdigt er viele unterschiedliche theologische Ansätze und erklärt ihre Zusammenhänge. Der Blickwinkel ist eindeutig von der Philosophie dominiert, wie Dion am Ende (§84) nochmals ganz klar zu erkennen gibt:

„Möglicherweise ist vielen Hörern verborgen geblieben, wovon meine Rede handelte, obwohl sie, wie ich meine, sehr wohl auf Philosophen wie auf das Volk als Zuhörer abgestimmt war. ...“

Die positive Charakterisierung der Götterbilder widerspricht aber nicht nur jüdischem und christlichem Empfinden, Dion argumentiert an dieser Stelle wohl bewusst entgegen philosophischen Strömungen seiner Zeit. In seiner Argumentation, mit der er die positive Bedeutung der Zeusstatue begründen will, greift er nämlich auf das rhetorische Mittel der Prosopopöie zurück. Der Bildhauer Pheidias setzt gewissermaßen vor Gericht zu einer Verteidigungsrede an und kann sehr wohl begründen, warum es sinnvoll sein kann, die Götter in Kunstwerke zu fassen.

306 Vgl. hierzu Klauck, Pantheisten, 9-12.

307 Zur Bilderkritik vgl. auch Plutarch, De superstitione 167D-E: „... Sie lassen sich überzeugen von Kupferschmieden und Steinmetzen und Wachsbildnerinnen, welche den Göttern ein menschengestaltiges Aussehen geben. Sie fertigen solche (Bildnisse) an, umsorgen sie und verehere sie. Auf Philosophen und Staatsmänner blicken sie verächtlich herab, wenn die ihnen beweisen wollen, dass Gottes Erhabenheit sehr wohl zusammengeht mit Güte, Großmut, Milde und Fürsorge.“

Entscheidend ist in seiner Darstellung sein Insistieren auf der Tatsache, dass es sich wirklich um Kunst handelt, die nicht einfach etwas abbilden will, sondern durch Symbolkraft das Nichtdarstellbare anzudeuten versucht. Davon zu unterscheiden sind „barbarische“ Darstellungsformen, die einfach Tiere (§ 59) oder Berge, nicht kultivierte Bäume bzw. unbehauene Steine (§ 61) an die Stelle von Göttern setzen und damit dem Göttlichen in keiner Weise nahekommen können. Auch der Künstler muss einschränken, dass seine Kunstwerke nur aus der Notwendigkeit entstehen, dem Normalbürger, dem die Philosophie nicht ausreicht, einen Zugang zur Gottesverehrung zu ermöglichen. Aber gerade diese Nähe zum Göttlichen wird durch die künstlerische Leistung erreicht. Dions Pheidias beschreibt sein Kunstwerk deswegen auch mit rein philosophischen Begriffen und klammert alle mythischen Anspielungen aus (§ 77):

„So weit es überhaupt möglich ist, so etwas darzustellen, ohne sich dabei der Sprache zu bedienen, geschieht das nicht in hinreichendem Umfang nach allen Maßstäben der Kunst (in meinem Standbild)? Seine Herrschaft und sein Königtum will die Wucht der Gestalt und ihre Majestät zum Ausdruck bringen, seine Vaterrolle und seine Fürsorge das sanftmütige und freundliche Moment, den ‚Beschützer der Stadt‘ und den ‚Wahrer des Rechts‘ die Erhabenheit und die Strenge, die Verwandtschaft von Göttern und Menschen irgendwie eben diese menschliche Erscheinung, und zwar auf symbolische Weise, den ‚Garanten der Freundschaft‘, den ‚Hort der Schutzflehenden‘, den ‚Schutzgott des Gastrechts‘, den ‚Gott der Zuflucht‘ und alle ähnlichen Attribute schlechthin die Menschenliebe und Sanftmut und Güte, die (im Bild) zum Vorschein kommen. Den ‚Wahrer des Besitzes‘ und den ‚Fruchtbringer‘ aber repräsentieren die Einfachheit und der Großmut, die sich in der Gestalt zeigen; der Gott gleicht nämlich, kurz gesagt, am ehesten jemandem, der das Gute gnädig schenkt und spendet.“

Ausgeblendet sind hingegen mythische Aspekte, wie sie bei Homer und Hesiod noch zu finden sind (§78).³⁰⁸

Zusammenfassend kann folgendes festgehalten werden. Auf den ersten Blick ist Dion ein Vertreter des Polytheismus. Zumindest verwirft er in seinen Ausführungen nicht die Idee der vielen Götter (genauso

³⁰⁸ Bäbler, Zeus, 222f.233, stellt klar, dass Dion bewusst über mythische Darstellungen hinwegsieht, wie etwa die Sphinx- und Niobedarstellungen im Thronbereich.

wenig wie er die Götterstatuen ablehnt), sondern er rückt sie interpretatorisch ins rechte Licht. Andererseits fällt bei Dion die Sonderbehandlung des Zeus auf, die auch sprachlich kenntlich wird.³⁰⁹ Selbstverständlich hat dies mit dem Thema der Rede zu tun, der olympischen Zeus-Statue. Die angedeutete Kritik an der Unvollständigkeit der künstlerisch-gestalterischen Kraft und die damit einhergehende philosophische Abstraktion vermitteln nun ein Gottesbild, das gereinigt werden kann. Der über allen anderen Göttern stehende Zeus wird zum „innersten Wesen der Natur, und die vielfältigen Kräfte, die in ihr wirken, können als Entfaltung der einen anfänglichen Urkraft interpretiert werden.“³¹⁰

Dion legt kein monotheistisches Modell vor. Seine Gottesrede trägt die typischen Züge stoischer Philosophie, und sein kosmologischer Ansatz ist denn auch eher als Pantheismus zu identifizieren. Die unterschiedlichen Götter stehen hauptsächlich für philosophisch-kosmologische Prinzipien. Durch die Konzentration auf den Zeusbegriff ist allenfalls eine Tendenz zu erkennen, die die Rede bzgl. Gott und den Göttern auf ein grundlegendes Prinzip zu reduzieren versucht. Es geht darum nachzuweisen, dass die Rede über Gott, so wie sie Paulus seinen Gemeinden näher bringen wollte, den paganen Hörern nicht fremd sein musste. Auch wenn die Gottesvorstellung Dions noch wenig mit dem biblischen Gott zu tun hatte, kann damit jedoch gezeigt werden, inwieweit Paulus bei seiner Missionsarbeit auf philosophisches Vorwissen bei seinen Hörern zurückgreifen konnte. Von Interesse ist insbesondere die vermittelnde Funktion der unterschiedlichen Aussageweisen in der Rede über Gott. Da zwar Dion seine Reden nicht für akademisches Publikum hält, aber dennoch für philosophisch Interessierte oder sonstige „Normalbürger“, erreicht er damit ebenso das einfache Volk wie Paulus.

Das heißt: auch wenn sich die Gemeinde nicht aus Gebildeten zusammengesetzt hat, ist es dennoch möglich, dass die Mitglieder eine Ahnung von philosophischen Standpunkten hatten, da Dion kein Einzelphänomen war, nur einer der tradierten und somit herausragenden Vertreter.

309 Vgl. die Übersicht bei Klauck, *Interpretationen*, 198f.

310 Klauck, *Interpretationen*, 199.

Plutarch von Chaironeia

Auch das philosophische Denken Plutarchs beschränkte sich nicht auf die akademische Ausarbeitung philosophischer Theorien, sondern wollte immer Bezüge herstellen zum wirklichen Leben. Insbesondere bzgl. theologischer Fragestellungen finden sich viele unterschiedliche Reminiszenzen – auf sein Verständnis der *theologia tripertita* wurde ja bereits hingewiesen. Das Besondere an Plutarch ist die Tatsache, dass er einerseits ein akademisch geschulter Philosoph und dabei einer der wichtigsten Vertreter des Mittelplatonismus war, andererseits auch als delphischer Priester tätig war. In seinem Denken finden sich viele Anspielungen auf das Judentum.³¹¹ Erstaunlich ist, dass er das Christentum kaum wahrzunehmen schien, eventuell aufgrund der noch zu geringen Ausbreitung oder der für Außenstehende kaum zu erkennenden Unterscheidung zum Judentum. Als Lehrer in einem eigenen Schulbetrieb hat Plutarch ein nicht unbedeutendes Werk hinterlassen. Das Problem bei der Erfassung seiner theologischen Arbeiten besteht darin, dass er keine systematische religionsphilosophische Abhandlung geschrieben, sondern in den unterschiedlichsten Zusammenhängen seine religiösen Ansichten eingestreut hat. Eine Systematisierung kann hier nicht geleistet werden. Allerdings sind ein paar Einblicke in die religionsphilosophischen Argumentationen Plutarchs überaus aufschlussreich für die Vermittlung monotheistischer Ansätze innerhalb der griechischen Religiosität.

Plutarchs Äußerungen zur Gottesfrage sind auch deshalb von Bedeutung für das frühe Christentum, weil sich auf der phänomenologischen Ebene viele Gemeinsamkeiten zu ergeben scheinen. Für Plutarch ist es mittlerweile selbstverständlich, die Einheit und Einzigkeit Gottes zu postulieren. Dabei wird deutlich, dass dies nicht einfach das Ergebnis philosophischen Fragens ist, sondern existentiellen Bezug hat. Plutarchs Gott hat wie der biblische Gott personale Züge, was bis in die Gottesprädikationen hinein erkennbar ist. Genau das macht ihn interessant für die vorliegenden Fragestellungen.

Zunächst allerdings muss der philosophische Ansatz auf den Prüfstand gestellt werden. Plutarch gilt als einer der wesentlichen Vertreter des Mittelplatonismus³¹², d.h. einer von Platons Akademie unabhängigen Philosophentradition, die entscheidende Begriffe und Postu-

311 Vgl. Hirsch-Luipold, Einleitung, 2 mit Anm. 5.

312 Wesentliche Autoren neben Plutarch sind etwa Eudoros aus Alexandrien oder Apuleius von Madaura.

late der platonischen Philosophie aufnimmt³¹³, sich allerdings auch anderen philosophischen Strömungen öffnet³¹⁴. Im Prinzip orientiert sich Plutarch in seiner Gotteslehre an Platons Gott aus dem *Timaios*, dem Demiurgen.³¹⁵ Er interpretiert die platonische Philosophie auf seine eigene Weise, weicht aber in den wichtigsten Zügen nicht von Platons Denken ab.³¹⁶

In seiner Schrift *de E apud Delphos*, die über das Epsilon-Zeichen über dem Apollon-Tempel in Delphi reflektiert, kommt er interessanterweise zu dem Schluss, dass dieses Epsilon als Bekenntnis zu Gott aufzufassen sei: ε̂ – „Du bist“ bzw. „Du bist eins.“ Dieses Bekenntnis bezieht sich auch auf die Frage nach der Unvergänglichkeit, nach dem Einigen, was nicht vergeht. Dieses Eine scheint Grundlage allen Denkens zu sein und wird zum Anbeginn jeglicher Ontologie.³¹⁷ Dies führt er folgendermaßen aus:

„Weil nun Gott einer ist, deshalb hat er mit dem einen Jetzt das Immer angefüllt, und nur was auf diese Weise ist, ist wahrhaftiges Sein, das weder geworden ist noch eine Zukunft vor sich hat, das weder Anfang noch Ende kennt.“ (393A)

Die Formulierung als Bekenntnis verweist darauf, dass der Gott Plutarchs nicht als rein ontologisches Prinzip verstanden wird, sondern eindeutig personale Züge trägt.³¹⁸ Denn das Bekenntnis ist grundsätzlich als Antwort eines Anrufes Gottes zu verstehen, wie aus folgenden beiden Zitaten zu erschließen ist:

„Denn der Gott ruft jeden von uns, die wir hierher kommen, gleichsam als Gruß das ‚Erkenne dich selbst‘ entgegen ... und wird wiederum sprechen, dem Gott antwortend, ‚Du bist‘, womit

313 Nach Klauck, *Umwelt II*, 124 sind diese die Transzendenz Gottes, die Existenz der Ideen sowie die Unsterblichkeit der Seele.

314 Mit Ausnahme der Epikureer, denen bspw. Plutarch mehrere Streitschriften gewidmet hat. Vgl. etwa die Schriften *non posse suaviter vivi secundum Epicurum* (vgl. den Kommentar von Zacher, *Plutarchs Kritik*) oder *de latenter vivendo* (vgl. die Interpretationen bei Berner et al., *Plutarch*).

315 Vgl. Ferrari, *Gott*, 23f.

316 Vgl. hierzu insbesondere Ferrari, *Gott*.

317 Vgl. im Folgenden Hirsch-Luipold, *Gott*, 142f. Hirsch-Luipold verweist auch auf die Deutung der Namen Apolls, wie sie in 393B und 388F vorzufinden sind: Ἰήμιος sei demzufolge eine Zusammensetzung aus εἷς καὶ μόνος, ἸΑ-πόλλων bedeute ἀρνούμενος τὰ πολλά (= derjenige, der der Vielfältigkeit eine Absage erteilt).

318 Mit (sehr) viel Phantasie kann man dabei bereits das Sch^cma Israel heraushören.

wir ihm das wahre, nicht irrende, ihm allein einzig zukommende Prädikat, das des Seins, als Anrede widmen.“ (392A).

„Übrigens ist, wie es scheint, dem ‚Du bist‘ das ‚Erkenne dich selbst‘ auf eine Weise entgegengesetzt und auf gewisse Weise wiederum mit ihm in Einklang.“ (394A)

Zumindest wird deutlich, dass es Plutarch nicht allein um philosophische Theorie geht, sondern um ein existentielles Anliegen, es handelt sich um das Bekenntnis zu einem personalen Gott. Wesentliches Kennzeichen dieses Gottes ist die Philanthropia. Plutarchs Gott „setzt sich selbst zur Welt und zum Menschen als Vater, Herr, Herrscher und Richter, aber auch als Retter und Arzt, sogar als Mysterienführer in Beziehung. Gott als philosophisches Prinzip und als Person – für Plutarch handelt [es] sich dabei um zwei unterschiedliche Perspektiven auf denselben Gegenstand.“³¹⁹ Gott ist nicht nur durch Denken zu erschließen, sondern von sich aus aktiv, hinterlässt Spuren in der Welt und richtet dadurch die Menschen auf sich aus, damit sie ihn erreichen.

Seinen Ursprung hat er immer in der religiösen Praxis³²⁰, sie ist für Plutarch „gleichermaßen Gegenstand des Lebensvollzugs wie Gegenstand philosophischer Reflexion.“³²¹ Das, was Dion in der *Olympischen Rede* als die eingeborene Idee und somit als erste Weise der Erkenntnis Gottes gedeutet hat, kommt bei Plutarch in ähnlicher Weise zur Geltung. Plutarch erkennt die unterschiedlichsten Formen von Gotteserfahrungen an und ist der Meinung, dass der

„von den Vätern ererbte Glaube ... völlig ausreichend [ist] und man ... darüber hinaus keine klareren Aussagen und keinen klareren Beweis (sc. über die Götter) finden“³²²

kann. Die Philosophie bringt hinsichtlich der Gotteserkenntnis also nur insofern etwas Neues, als sie diese Zugänge zu Gott in anderer Weise zu verstehen versucht und ihre Gemeinsamkeiten, nicht ihre Unter-

319 Hirsch-Luipold, Gott, 143f.

320 Vgl. zum Zusammenhang insbesondere Feldmeier, Philosoph und Priester, 412-425.

321 Hirsch-Luipold, Gott, 145.

322 Amat. 756B. Auch hier geht es um die Essenz dieser Aussageformen. Andernorts sieht er den Wahrheitsgehalt der Mythen zumindest etwas differenzierter, wenn er sie bspw. in Amat. 762A als „dünne und verschwommene Ausflüsse der Wahrheit“ bezeichnet. Überhaupt darf hier nicht ausgespart werden, dass bei Plutarch auch intensive Kultkritik geübt wird. Vgl. hierzu Graf, Plutarch.

schiede herausstellen will. Somit wird der Blick auf die entscheidenden Aspekte der alten Überlieferungen gelenkt. Wenn Plutarch die Einheit Gottes zu erklären versucht, kann beinahe jeder Gott zum „einen Gott“ werden. Plutarch will keinen bestimmten der traditionellen Götter gegen einen anderen ausspielen, sondern zeigt für jede Traditionslinie die Bedeutung auf, die sich in je eigenen Bekenntnis manifestiert, und wie sich in jedem Bekenntnis immer der Absolute, einzige Gott zu offenbaren scheint. So sind denn auch Apollo (der delphische Hauptgott, vgl. in *de E apud Delphos*), Eros (im *Amatorius*) und Osiris (in *de Iside et Osiride*) beinahe austauschbar. In *De Is.* 377 F etwa heißt es:

„Es gibt keine unterschiedlichen Götter bei den unterschiedlichen Völkern, keine Barbaren- und Hellenengötter, keine südlichen und nördlichen Götter, sondern wie Sonne und Mond, Himmel, Erde und Meer allen gemeinsam sind, aber von den einen so, von den anderen anders genannt werden, so ist es ein Logos, der dies alles ordnet, eine einzige Vorsehung, die darüber waltet.“

Die Tatsache, dass in unterschiedlichen Ländern unterschiedliche Götter verehrt werden, stellt sich letztlich für Plutarch als Sprachproblem heraus. So erklärt er in *De Is.* 377F-378A etwa folgendermaßen:

„... wurden aber bei den verschiedenen Völkern, dem Brauchtum entsprechend, verschiedene Ehren und Benennungen zuteil und man verwendete geheiligte Symbole, die bald nur dunkel, bald klarer, das Denken auf das Göttliche hinwenden, freilich nicht ohne Gefahr...“

Damit erklärt sich auch, warum verschiedene Götter durch andere ersetzt werden können, warum es letztlich egal ist, welchen Gott er ins Zentrum rückt. Er hat ein grundsätzlich inklusives, harmonisierendes Anliegen, will nicht den Kampf um den richtigen Gott entfachen, sondern geht davon aus, dass alle Glaubensrichtungen, werden sie nur konsequent zu Ende gedacht, sich bei demselben Gott treffen.³²³

Der eine Gott Plutarchs trägt eindeutig personale Züge, wie es der traditionelle Rückgriff auf verschiedene Götter immer wieder veranschaulichen kann. Schließlich sei eine weitere Linie in Plutarchs Gottesverständnis aufgedeckt, die ebenfalls Berührungen mit dem bib-

³²³ Hier sei auch an die Grenzen dieser „Offenheit“ erinnert. Was das Kultische anbelangt, ist Plutarch wie schon erwähnt ein Gegner von Götterbildern.

lischen Gottesverhältnis aufweist. Wenn Plutarch davon spricht, „dass Osiris als ‚König über die Toten‘ (*De Iside* 78,382E) der Führer der Seelen zu einem glückseligen Leben ist (78,382F-383A), während das Zerstörerische und der Tod auf eine widergöttliche Gegenmacht zurückgeführt werden ...“,³²⁴ mag man zumindest Anklänge an die biblische Vorstellung des lebendigen Gottes erkennen. Zum Verständnis des lebendigen Gottes gelangt Plutarch durch philosophische Schlussfolgerung. Ausgangspunkt sind seine Überlegungen zum ägyptischen Tierkult. Er versucht entgegen der pauschal ablehnenden Haltung paganer Philosophen positive Aspekte im Tierkult aufzudecken. Plutarch schließt sich der allgemeinen Kritik an der tiermorphen Kultpraxis an,³²⁵ erkennt aber dahinter „eine ... philosophische Wahrheit. ... Diese Wahrheit besteht darin, dass *das Göttliche sein Wesen in dieser Welt am vollkommensten im Lebendigen offenbart*.“³²⁶ Deswegen wäre die Verehrung von Tieren qualitativ höher einzuschätzen als die Verehrung von Götterbildern, da sie mehr Ähnlichkeit mit dem Göttlichen hätten:

„Nicht in Farben, Formen und feinem Schliff liegt das Göttliche, sondern alles, was am Leben nicht teilhat und teilzuhaben nicht befähigt ist, steht an Rang und Würde noch unter den Kadavern; ein Wesen aber, das lebt und schaut und aus sich selbst den Ursprung der Bewegung hat und Eigenes und Fremdes unterscheidet – dieses Wesen hat einen Ausfluss und Anteil von der Schönheit des Denkenden in sich aufgenommen, von dem die Welt gelenkt wird, wie Heraklit sagt.“ (76,382B)

Der eigentliche Aspekt des Tierkultes ist also die Verehrung des Lebendigen, welches dem Wesen Gottes ontologisch am nächsten kommt.³²⁷ Auch für Plutarch ist – ganz in platonischer Tradition – die göttliche Wirklichkeit nicht erreichbar, selbst mit der Philosophie kann nicht mehr als ein „undeutliches Traumbild“ erfasst werden. Das gilt

324 Vgl. Feldmeier, *Osiris*, 215. Im Folgenden orientiere ich mich sehr stark an der Argumentation Feldmeiers. Aufgrund der erstaunlichen Parallelen sollen die wichtigsten Argumente an dieser Stelle trotzdem zur Sprache gebracht werden.

325 Vgl. seine Kritik in *De Isid.* 71,379 D-E, wo er die praktizierten Kultformen als unpassend abqualifiziert.

326 Feldmeier, *Osiris*, 222.

327 Plutarch weicht an dieser Stelle entscheidend von Platon ab. Er stellt nicht das Sein dem Leben entgegen, sondern den Tod. Zitat Hirsch-Luipold, *Denken*, 219: „Als Gegensatz zu der anderswo bei Plutarch als Werden und Vergehen qualifizierten Sphäre des irdischen Lebens erscheint hier nicht das wahre Sein, wie man es in Anschluss an Platon erwarten würde, sondern die Leblosigkeit.“

auch für Osiris:

„Aber in Wirklichkeit ist Osiris weit weg von der Erde, unberührt, unbefleckt und rein von jeder Substanz, die Verfall und Tod ausgesetzt ist.“ (...) (78,382E-F)

Von daher erschließt sich auch, inwieweit Osiris als Gott des Todes zu denken ist. Er ist kein Gott der Unterwelt, der den Aspekt des Lebens an sich reißt, sondern durch seine Trennung von der Welt Garant für das wirkliche Leben. „*Als Totengott ist er gleichsam die Negation der Negation; durch den Tod wird der Tod überwunden.*“³²⁸ Durch den Tod wird die menschliche Seele befreit:

„Aber wenn sie [sc. die menschlichen Seelen], vom Körper gelöst, hinübergehen zum Unsichtbaren, Unschaubaren, Leidlosen, Reinen, dann ist dieser Gott ihnen Führer und König.“ (78,382F)

(c) *Fazit*

Zusammenfassend ist zu sagen, dass von einer Übereinstimmung der biblischen mit der philosophischen Gottesvorstellung nicht gesprochen werden kann. Der Unterschied liegt im erkenntnistheoretischen Zugang, der im biblischen Denken mit der Erfahrung der Macht dieses einen Gottes einhergeht, während er in der Philosophie durch die Rückführung auf abstrakte Prinzipien zu erfahren ist. Doch kann man dies nicht einschränkend bestimmen und festlegen. Der Weg der Philosophie hat ebenso eine Wirkungsgeschichte entfaltet, die in Richtung religiösen Denkens verweist. Zudem hat der Bezug zu letzten ontologischen Prinzipien auf die existentiellen Komponenten hinzuweisen vermocht, wie es bei Plutarch überaus deutlich wurde. Weder die Kritik an Götterbildern noch die Vorstellung des lebendigen Gottes waren paganem Denken fremd.

Wenn man ein solches Denken als ein vermitteltes verstehen kann (Dion von Prusa agierte öffentlich und verbreitete seine Reden, Plutarch war delphischer Priester und lehrte in seiner Schule) – die Theorien hatten eindeutig auch Außenwirkung – wird man auch vermuten, dass der erfolgreiche εἰσοδος des Paulus nicht zuletzt durch gemeinsame religiöse Motive des jüdischen und paganen Gottesverständnisses unterstützt wurde. Bei allen Unterschieden ist im Rahmen

328 Feldmeier, Osiris, 225.

der Erstverkündigung auf die Gemeinsamkeiten zu verweisen, die den Dialog zwischen Missionaren und Gemeinde erst ermöglichten. Und so kann man mit Frede schließen:

„It may be noted in passing that Aristotle seems to go out of his way to characterize this divine principle as a living, thinking being. This should be enough to set aside another prejudice, namely the view that, though ancient pagan thought may have moved in the direction of postulating one supreme God, this God was conceived of more as an abstract principle than as a concrete person. There is nothing impersonal about Aristotele's God, or the God of the Stocis, or the God of Numenius or Plotinus.“³²⁹

2.2.2.6 *Das vermittelte Gottesbild*

So komplex die religiöse Struktur griechischer Städte zu zeichnen ist, so vielfältig sind auch die religiösen Anknüpfungspunkte für die umherziehenden Missionare. Paulus musste bei seiner Verkündigung nicht ganz von vorne beginnen, sondern konnte durch eine geschickte Auswahl eines Gerüsts an Vorannahmen seine Vorstellungen des biblischen Gottes näherbringen. Dabei soll explizit die Darstellung der Verse 9 und 10 aufgegriffen werden, auch wenn es sich hierbei nur um einen Teilaspekt handelt. Weitere Aspekte des Gottesbildes sollen in den folgenden Textuntersuchungen zutage gefördert werden. Hinsichtlich der Verse 1,9f. gilt es schließlich trotz der Ergebnisse der Traditionsanalyse zu fragen, inwieweit man die Stelle als einen Reflex auf seine tatsächliche Missionspredigt lesen kann. Diese Frage ist auch weiterhin aktuell und noch nicht abschließend beantwortet.³³⁰ Zunächst aber zur Interpretation dieses Bekehrungsvorgangs. Auf der narrativen Ebene wird die Motivation der Bekehrung geschildert. Sprachlich wird dies durch die Verbindung von ἐπιστρέφειν mit den beiden koordinierten finalen³³¹ Infinitiven δουλεύειν und ἀναμένειν gekennzeichnet. Wie schon ausgeführt wurde, geht es um die Abkehr von den

³²⁹ Frede, *Monotheism*, 48.

³³⁰ Den Überlegungen Muncks, *Preaching*, und Hookers *Nutshell*, stehen immer wieder Anfragen gegenüber, zuletzt sehr ausführlich bei Woyke, *Götter*, 120-157. Dazu vgl. oben, 2.2.1.4.

³³¹ Darüber herrscht im Großen und Ganzen Konsens. Anders allerdings Rigaux, *Saint Paul*, 392.

sog. εἰδωλα, den sog. Götzen, und man wird davon ausgehen können, dass tatsächlich eine polemische Komponente mitgedacht ist.

(a) *Die Gottesprädikationen*

- *lebendiger Gott*

Die Rede vom lebendigen Gott hat Paulus, wie schon eingangs gezeigt wurde, ohne Zweifel aus der LXX übernommen. Grundsätzlich ist der Begriff auch im Urchristentum verbreitet. Allerdings scheint es sich um kein zentrales Theologumenon zu handeln, da er im AT und NT nur spärlich vorkommt.³³² Versucht man die Geschichte dieses Begriffs nachzuzeichnen, gelangt man zu der zunächst grundlegenden religionsgeschichtlichen Vorstellung, dass dieser Gott allein für die Lebenden von Bedeutung ist.³³³ Mit dem Aufkommen des Gedankens einer *creatio ex nihilo* ändert sich jedoch das Verhältnis zum Bereich der Toten, da jetzt alles Dasein göttlich ist und somit auch das Nichts und der Tod unter dem Einflussbereich Gottes stehen.³³⁴ Dass Gott ein Gott des Lebens ist, erschließt sich auch aus den Erfahrungen des Volkes Israel mit diesem Gott. Sie erfahren ihren Gott als den Gott, der sie immer wieder rettet und in höchster Gefahr für ihr Leben einsteht. Von daher ist die Rede vom „lebendigen Gott“ zu verstehen.³³⁵ Er trägt die Verantwortung für die Verheißung des Lebens. In vielen Aussagen wird das Attribut „lebendig“ auch schöpfungstheologisch verwendet.

Für die neutestamentliche Verwendungsweise sind insbesondere diejenigen Stellen aufschlussreich, die den Begriff in Zusammenhang mit der Abgrenzung gegenüber anderen Göttern gebrauchen. Zu nennen wären etwa 4 Bas 19,4.16 mit der Parallele Jes 37,4.17 sowie Dan 5,23. In diesen Stellen wird die Ohnmacht der anderen Götter im Gegensatz zum lebendigen Gott dargestellt. Zumindest in 4 Bas 19,15

332 Vgl. zur Einschätzung Stenger, *lebendiger Gott*, 61 mit Verweis auf Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, 140 und Kraus, *Gott*, 172.

333 Vgl. hierzu Feldmeier, *Osiris*, 215: „Ursprünglich wurde damit zum Ausdruck gebracht, dass der alttestamentliche Gott mit dem Bereich der Toten nichts zu tun hat. Rhetorische Fragen wie ‚Wer wird dir bei den Toten danken?‘ (Ps 6,6) oder ‚Wirst du an den Toten Wunder tun?‘ (Ps 88,11) unterstreichen dies ebenso wie die Feststellung: ‚Die Toten loben dich nicht‘ (Jes 38,18; Ps 115,17).“ Anders Stenger, *lebendiger Gott*, 61, der den Ursprung der Vorstellungen „aus dem Vorstellungsbereich der sterbenden und wiederauferstehenden Gottheiten der kanaänisch-syrischen Religion entlehnt“ sieht.

334 Vgl. Feldmeier, *Osiris*, 126 unter Verweis auf 2 Makk 7,28f (Auferstehungsglaube) sowie SapSal 2,23-3,9; 6,18f. (Verewigung der frommen Seelen).

335 Siehe Kraus, *lebendiger Gott*, 183.

wird der lebendige Gott auch im Sinne seines Schöpfungshandelns gedeutet, d.h. die Erklärung, dass allein JHWH als lebendiger Gott zu verstehen sei, wird durch die universalisierende Aussage „du bist der einzige Gott über alle Königreiche der Erde, du hast Himmel und Erde erschaffen“ in einen übergreifenden Horizont gestellt, der das Bezugsfeld Gott – Israel eindeutig zu überschreiten scheint. Dadurch verlieren die anderen Götter in logischer Folge hierzu ihre Bedeutung, werden selbst nur Geschöpf, nicht nur Geschöpfe Gottes, sondern Geschöpfe aus Menschenhand.³³⁶ Im Übrigen kann man darauf schließen, dass die Verwendung von εἰδωλον in 1,9 ebenfalls polemisch konnotiert ist und nicht in der tendenzfreien Verwendung des profangriechischen Sprachgebrauches übernommen wurde.³³⁷

- *wahrer Gott*

Ebenso ist die Gottesprädikation ἀληθινός nur an dieser Stelle für Paulus nachweisbar. Ansonsten ist das Wort im NT lediglich in der johanneischen Tradition belegt³³⁸, allerdings ist es, ebenso wie das voranstehende, bei Paulus und im Frühchristentum auch nicht gerade häufig gebrauchte ζῶν, der alttestamentlich jüdischen Tradition zuzuweisen und taucht vornehmlich in der jüdisch-hellenistischen Missionsliteratur auf.³³⁹ Hier sind die meisten Stellen in Auseinandersetzung mit anderen Göttern formuliert. An dieser Stelle wird der antike Wahrheitsbegriff wichtig, gerade in seiner Abgrenzung von den εἰδωλα. Auch wenn man nicht erwarten kann, dass Paulus bewusst philosophisch argumentiert, zeigt die Verwendung des Begriffs ἀληθινός, dass er bewusst im Gegensatz zu den Götzen auf die Wahrheit der Existenz des einen Gottes und auf die reine Abbildhaftigkeit der Götzen hinweist und ihre Existenz in Zweifel zieht. Schon Platon kennzeichnete sie negativ (etwa in *Symp* 212a) als Abbilder der Ideen, in der Stoa bezeichnen die εἰδωλα alles, was in irgendeiner Form die Erkenntnis von Wahrheit behindert.³⁴⁰ Interessanterweise findet sich eine ähnliche Kritik beim Platoniker Philon von Alexandrien. Er stellt dem wahren Gott nicht die Götzen gegenüber, aber ähnlich kritisch be-

336 Vgl. Woyke, Götter 118, mit dem Hinweis, dass im Jesaja-Text das "elohim" nicht mit θεοί, sondern mit εἰδωλα übersetzt worden ist.

337 Vgl. zu den εἰδωλα den ausführlichen Exkurs bei Woyke, Götter, 37-103.

338 Vgl. o. zur Traditionsanalyse in 2.2.1.

339 Vgl. ebd.

340 Vgl. hierzu insbesondere Klauck, Herrenmahl, 242. Klauck weist auch auf den Zusammenhang mit der Stoa hin.

zeichnet er diese anderen Götter als ψευδώνυμοι, einem ähnlich treffsicherer Begriff, um den Wahrheitsgehalt dieser Götzen anzugreifen.³⁴¹

- lebendiger und wahrer Gott

Intensiver sollten diejenigen seltenen Stellen betrachtet werden, bei denen beide Attribute zur Anwendung kommen: JosAs 11,10, Jer 10,10 (allerdings nur masoretisch überliefert), 3Makk 6,18.28 sowie SibFrgm. 3,43-46.

Der Kontext in JosAs ist die Bußklage der Aseneth, die sich von ihren Göttern abgewandt hat, da sie εἶδωλα κωφὰ καὶ νεκρά, also stumme und tote Götter sind (JosAs 13,11). Sie will sich hingegen dem Gott der Hebräer zuwenden, denn der ist θεὸς ἀληθινὸς ... καὶ θεὸς ζῶν καὶ θεὸς ἐλεήμων καὶ οἰκτίρων καὶ μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἐπιεικῆς (JosAs 11,10).³⁴² Die Bedeutung der Attribute *lebendig* und *wahr* ist dem weiteren Kontext zu entnehmen. Joseph liebt Aseneth, kann sie aber als gottesfürchtiger Mann nicht heiraten, weil sie die toten Götzen verehrt (JosAs 8,5-7). In seinem folgenden Segensgebet bittet er um die Erneuerung Aseneths (JosAs 8,9). Diesen Gott ruft er an als denjenigen, der das All zum Leben erweckte (ὁ ζωοποίησας τὰ πάντα), aus dem Irrtum zur Wahrheit (ἀπὸ τῆς πλάνης εἰς τὴν ἀλήθειαν) und aus dem Tod ins Leben (ἀπὸ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν) führt. ἀληθινός und ζῶν werden demnach als schöpfungstheologische Begriffe verwendet. Der lebendige und wahre Gott ist der alles umfassende Gott, der letztlich auch für die Heiden konstitutiv ist, allerdings von ihnen nicht erkannt wird – aus Unwissenheit (JosAs 13,11). „Der θεὸς ὁ ζῶν ist also der lebendigmachende Gott, dessen schöpferisches Handeln in Bezug auf das Weltall Paradigma wie Fundament für die Neuschöpfung der Heiden durch ihre Eingliederung in das jüdische Volk ist.“³⁴³ Das Verständnis der Attribute erschließt sich eindeutig aus der Opposition zu den εἶδωλα, denn diese sind tot, nicht lebendig und werden nur aus Unkenntnis der Wahrheit des richtigen Gottes verehrt.

Ganz ähnlich stellt sich der Zusammenhang in den anderen Vergleichstexten dar. In Jer 10,10 steht der lebendige und wahre (wahrhaftige) Gott den ohnmächtigen Götzen gegenüber. Die Götzen kön-

³⁴¹ Vgl. Woyke, Götter, 119.

³⁴² Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Stelle vgl. Woyke, Götter, 113; Holtz, Glaube.

³⁴³ Woyke, Götter, 114.

nen weder Gutes noch Böses tun, der lebendige und wahre Gott hat Himmel und Erde geschaffen und ist Herr über die Naturgewalten.³⁴⁴ 3Makk 6,18.28 handelt von der Verfolgung der Juden Alexandrias. Diese werden von ihrem „allherrlichen, allmächtigen und wahren Gott“ (μεγαλόδοξος παντοκράτωρ καὶ ἀληθινὸς θεός) durch eine Epiphanie gerettet, woraufhin Ptolemäus IV. anordnet, die Söhne dieses „allmächtigen lebendigen Gottes des Himmels“ (παντοκράτωρ ἐπουράνιος θεὸς ζῶν) freizulassen. Hier finden sich im weiteren Kontext Belege für die Abgrenzung des jüdischen Gottes von den Götzen, da Ptolemäus die militärischen Erfolge auf seine eigenen Götter zurückführt (3,14). Ausdrücklich polarisiert wird der Gegensatz zwischen den Götzen und dem wahren und lebendigen Gott auch in Sib Frgm 3,43-46. Über die Heiden soll ewiges Feuer wegen ihrer Götzenverehrung kommen (3,45), während die Juden aufgrund des ewigen und *wahren* Gottes ewiges *Leben* erben werden (3,46).

Die Kombination der Begriffe ζῶν und ἀληθινός rückt die Aussagen – zumindest in den paulinischen Vergleichstexten zu 1Thess 1,9 – in einen explizit schöpfungstheologischen Zusammenhang, mit dem die Ablehnung von den toten Götzen begründet werden soll. Diese Voraussetzung wird man auch im 1Thess annehmen dürfen. Hier werden die toten Götter dem wahren Gott gegenübergestellt. Das Bekenntnis zum wahren Gott bestätigt nochmals den erfolgreichen Verlauf der Bekehrung, da wie in JosAs die Thessalonicher zu der Erkenntnis gelangen konnten, dass die Götzen tot bzw. überhaupt nicht sind, während der biblische Gott lebendig ist und die Wahrheit verheißt.

- *Der Zorn Gottes*

Nicht mehr abhängig von δουλεύειν, sondern vom Folgeinfinitiv ist der Zorn Gottes, die Kehrseite bzw. die negativ erscheinende Komponente Gottes. Die Rede vom Zorn Gottes ist eine Konstante innerhalb der paulinischen Briefe, sie ist sowohl in seiner frühesten Schrift, dem 1Thess bedeutend (im 1Thess, neben der vorliegenden Stelle auch noch in 2,16 und 5,9), bleibt es aber auch in den späteren Briefen (und nimmt in Röm 1,18-3,20; 5,9 eine zentrale Stelle ein), scheint also wesentlicher Bestandteil paulinischer Theologie zu sein.³⁴⁵ Die Vorstel-

³⁴⁴ Jer 10,10 fehlt in der LXX und ist nur masoretisch überliefert (אמת אלהים ויהוה) (היים הוא־אלהים). Auch werden die Attribute nicht näher erörtert, stehen allerdings eindeutig in schöpfungstheologischem Zusammenhang.

³⁴⁵ Die Kritik Konradts, Gericht, 45 an den Thesen Bergers, Theologiegeschichte, 355 und Beckers, Erwählung, 93-95, die einen antiochenischen Ursprung in der

lung vom Zorn Gottes ist angesichts der missionarischen Herausforderung keine Besonderheit. Die in der LXX weit verbreitete Rede vom Zorn Gottes war auch in den Nachbarreligionen der Antike ein üblicherweise den Gottheiten zugeschriebenes Verhalten. Sorgen im Alltagsleben, Schicksalsschläge, Naturkatastrophen etc. werden häufig auf den Einflussbereich der Götter zurückgeführt.³⁴⁶ Auch im kultischen Bereich haben sie Anspruch auf Verehrung, die bei Nichteinhaltung mit Zorn vergolten wird.³⁴⁷ Im biblischen Denkhorizont, besonders auch in der hellenistisch-jüdischen Diaspora, sowie im Urchristentum gewinnt die Rede vom Zorn Gottes an Bedeutung. Grundsätzlich kann sich der Zorn an zwei verschiedene Adressaten wenden: (1) Er trifft entweder die Heiden oder (2) er wendet sich gegen das eigene Volk.³⁴⁸ Beide Seiten können den Zorn Gottes auf sich ziehen, wenn sie sich seinem Heilshandeln und seinem Willen entgegenstellen. Manchmal sind die Gründe für den Zorn nicht ohne weiteres einsichtig.³⁴⁹ Allerdings stehen meist diejenigen Stellen im Mittelpunkt, in denen der Abfall des eigenen Volkes von Gott thematisiert wird. In vielfältiger Weise kommt es zu diesen Negativerscheinungen. Wie schon in *Kap. 2.2.2.2* zum biblischen Monotheismus erwähnt wurde, wurden die Katastrophen nicht als Schwäche JHWHs ausgelegt, sondern als von ihm auferlegte Strafen, was wiederum zu einer Stärkung seiner Stellung geführt hat. Dieses Verständnis spielt zweifelsohne auch im 1Thess eine nicht zu unterschätzende Rolle, wie durch den Zusammenhang mit den eben genannten Attributen und dem *δουλεύειν* deutlich wird. Hier wird offensichtlich, dass Gottes Wille im Zentrum steht, dass er das Subjekt jeden Glaubens ist.³⁵⁰ Dies lässt sich durch-

paulinischen Rede vom Zorn voraussetzen, ist nicht unbedingt nachvollziehbar. Deswegen kann sie genauso zu einem integralen Bestandteil seiner Theologie geworden sein. Allerdings ist die Reduzierung auf Antiochia dennoch fraglich, da die Rede vom Zorn biblisch bedeutend gewesen ist und Paulus deshalb nicht fremd gewesen sein wird.

346 Vgl. die ausführlichen Belege bei Kleinknecht, ThWNT V, 383-392.

347 Nach Konradt, *Gericht*, 58, spiegelt sich gerade in der Kritik gebildeter Autoren die Verbreitung der Vorstellung vom Zorn Gottes innerhalb des Volkes wider. Das eindrucklichste Beispiel sei mit Cicero *Off III* 28,102 wiederholt: „Aber das ist doch allen Philosophen gemeinsam...: Gott zürnt oder schadet nie.“ Eine ähnliche Vorstellung findet sich übrigens in *Ep. Arist.* 254: „Gott regiert die Welt gütig und ohne Zorn.“

348 Vgl. hierzu Konradt, 59-65, der ausführlich die wichtigsten Stellen auswertet.

349 Fraglich zumindest in *Ps* 88; *Job* 16,9; 19,11.

350 Zudem korrespondiert der Text hier mit 1,4, mit der Erwählung Gottes, die Becker in den Mittelpunkt seiner theologischen Beurteilung des 1Thess gestellt hat.

wegs durch die Belege im Alten Testament zeigen, in denen sowohl der Affekt als auch das Zorngericht als solches zu finden sind.³⁵¹ Zur Kennzeichnung des apokalyptischen Strafgerichts erscheint der Zorn Gottes vornehmlich in den apokalyptischen Texten des Frühjudentums.

Wie nach der Analyse von 2,13-16 noch deutlich werden wird, geht es auch hier schon um die von Paulus reinterpretierte Zugehörigkeit der Thessalonicher zum Volk Gottes. Dies wird ersichtlich an ihrer Hinwendung zum Glauben. Im Mittelpunkt steht dabei nicht die Gefahr des Abfalls, sondern die Identifikation mit den anderen christlichen Gemeinden. In 2,13-16 ist das die eigentliche Kernaussage: die vom Glauben abgefallenen Juden hören nicht auf Gott und werden somit vom Zorn Gottes getroffen. Die Thessalonicher tun hingegen alles (oder besser gesagt: das Richtige), um vor diesem Zorn gerettet zu werden. Sie werden also – unter Berücksichtigung der Erwählungshandlung Gottes – durch ihr vorbildliches Verhalten in der Heilsgemeinschaft akzeptiert und aufgenommen. Der Zorn trifft nun alle anderen, die sich diesem Heilsangebot widersetzen – sowohl Heiden als auch Juden.³⁵²

(b) Zur Bestimmung des Gottesverhältnisses: δουλεύειν

Der Ausdruck δουλεύειν, der das Gottesverhältnis der Thessalonicher näher zu beschreiben versucht, muss im missionarischen Kontext gegenüber den Heiden auffallen. Im Profangriechischen ist dieses Wort terminus technicus des Verhältnisses der Sklaven zu ihren Herren und bildet den Gegensatz zur ἐλευθερία.³⁵³ In der religiösen Sprache der Griechen hat dieser Begriff eigentlich keinen Platz, da im antiken Verständnis das Gottesverhältnis nicht auf das Abhängigkeitsverhältnis Sklave – Herr zurückgeführt wird. Auch im kultischen Bereich hätte sicherlich kein Grieche in Erwägung gezogen, seine Freiheit den Göttern zu opfern.³⁵⁴ Für die Verehrung der Götter im Kult finden sich im griechischen Denken die Wendungen λατρεύειν³⁵⁵ und – noch häufi-

351 Vgl. hierzu Konradt, Gericht, 58 mit Stellenverweisen.

352 Zu einer ausführlichen Diskussion dieser Problematik vgl. Kapitel 2.4 dieser Arbeit.

353 Vgl. etwa Dautzenberg, Freiheit, 57.

354 Vgl. hierzu auch Schneider, EWNT I, 846 oder Bussmann, Themen, 43. Rengstorf, ThWNT II, 267: „Aus dem Überblick über den Sprachgebrauch ergibt sich, daß die Wortgruppe auf griechischem Boden von Haus aus zum religiösen Gebiet in keinerlei Beziehung steht.“

355 Was auch im Neuen Testament verwendet wird, wenn der Blick spezifisch auf

ger – θεραπεύειν.³⁵⁶

Im 1Thess allerdings wird die Freiheitsproblematik an keiner Stelle thematisiert, der Begriff gibt nur zu erkennen, dass die Thessalonicher dem jüdischen Gott dienen wollen. Zunächst sagt die Verwendung von δουλεύειν bei Paulus noch nichts Ungewöhnliches aus, ist doch δουλεύειν in der LXX „der häufigste Ausdruck für den Gottesdienst, und zwar im Sinne totaler Bindung an die Gottheit, nicht etwa im Sinne des gottesdienstlichen Einzelaktes.“³⁵⁷ Wenn Paulus dieses Wort voraussetzt, kann man vermuten, dass er in diese Richtung bereits im Rahmen seiner Erstverkündigung argumentiert hat, da das Verhältnis zum lebendigen und wahren Gott nicht verglichen werden konnte mit dem paganen Interesse an der Verehrung mehrerer Götter. Den 1Thess kann man aber nicht als Indiz dafür werten, dass Paulus bereits auf ein ausgefeiltes Konzept eines Freiheitsverständnisses wie in seinen späteren Briefen zurückgreift, jedoch waren ihm sicher die grundlegenden Probleme der griechischen Freiheitsterminologie geläufig.³⁵⁸

„Griechische“ Freiheit³⁵⁹ realisierte sich zunächst in der Polis, ganz wie im ursprünglichen Wortsinn ἐλευθερός die „Heimat als den Bereich, wo einer sein und bleiben kann“³⁶⁰, beschreibt. Im Blick ist also die politische Komponente. Um frei zu sein, war es nötig, Bürger der Polis zu sein. Wer kein Bürgerrecht hatte, der war Sklave. Wie wichtig der Zusammenhang zwischen Polis und Freiheit war, beweist nicht zuletzt die Krise des Freiheitsverständnisses aufgrund der Einigung Griechenlands. Von der Freiheit blieb nur „das alte Ideal, aber dieses Ideal hatte etwas Romantisches an sich.“³⁶¹ Auch in der antiken Philosophie wurden bereits Konzepte entwickelt, die über dieses rein politische Modell hinauswiesen. Mußner etwa erläutert in diesem Zusammenhang das Freiheitskonzept, wie es bei Epikur entwickelt wurde. Epikur will die Freiheit nicht im politischen Leben entdecken, sondern stellt dem

den Kult gerichtet wird, vgl. Stanley-Jones, EWNT II, 430.

356 Vgl. Strathmann, ThWNT IV, 59.

357 Rengstorf, ThWNT II, 270.

358 Es ist umstritten, ob man zu diesem Zeitpunkt schon von einem ausgeprägten Freiheitsverständnis sprechen kann. Nach Jones, Freiheit, 141 entwickelt sich insbesondere die Vorstellung der Freiheit vom Gesetz erst allmählich in den Auseinandersetzungen während der Jahre der Heidenmission; andererseits meint Vollenweider, Freiheit, 21 zeigen zu können, dass dieses Freiheitsverständnis schon vorpaulinisch angelegt sei.

359 Vgl. im Folgenden neben den erwähnten Stanley-Jones und Vollenweider auch Mußner, Freiheit; Nestle, Eleutheria; Niderwimmer, Freiheit.

360 Nestle, Eleutheria, 135.

361 Niderwimmer, Freiheit, 28. Zum antiken Freiheitsbegriff vgl. auch die grundlegende Studie von Pohlenz, Freiheit.

βίος πολιτικός den βίος ἐλευθρός entgegen. Die Freiheit ist nicht mehr von der Stellung innerhalb der Gesellschaft abhängig, sondern vollzieht sich allein in der „Heiterkeit des Lebens.“ Nach diesem Konzept kann auch der Sklave „jene Freiheit, die von den Mächten der Selbstentfremdung befreit,“ gewinnen.³⁶² Für die Herleitung des paulinischen Freiheitsverständnisses wird immer wieder auf das Freiheitsverständnis der Stoa hingewiesen, das auch in formaler Hinsicht mit neutestamentlichen Freiheitskonzeptionen harmoniert, etwa wenn Epiktet Diss. 4,1-6.33-40 die Einfügung in Gottes Weltordnung als wahre Freiheit gegenüber den Abhängigkeiten und Versklavung der Welt propagiert, von denen auch die „sog.“ Freien abhängig sind.³⁶³ Was das paulinische Freiheitsverständnis betrifft, soll nur in groben Linien nachgezeichnet werden, wie die Verhältnisbestimmung Freiheit – Sklaverei verstanden werden kann. Paulus bezeichnet sich in Röm 1,1 und Phil 1,1 als „Sklave Christi“. Jedoch wendet sich dieses Verständnis zugleich weg von der Erfahrung weltlicher Versklavung. Durch die Erlösertat Jesu Christi erhält der Mensch zum ersten Mal die Chance, wirklich frei zu werden – aber eben nur, wenn er seine Abhängigkeit und Begrenzung im Hinblick auf Gott einsieht. In Gal 4,8 wird in diesem Sinne die Unsinnigkeit des antiken Freiheitsstrebens herausgestellt. Erst wenn man seine Begrenzung und Abhängigkeit von Gott akzeptiert und einsieht, kann man auf diesem Fundament aufbauend allmählich für den Menschen konkrete Freiheit erschließen: Freiheit vor dem Gesetz, von der Macht der Sünde, von der Todesmacht, etc. Mit diesen Begriffen weist Paulus über den atl. Zusammenhang hinaus, indem er wichtige Inhalte an Hand des Freiheitsbegriffs neu zu fassen versucht.³⁶⁴ Die Freiheitsthematik kommt im 1Thess an keiner Stelle zum Tragen. Dennoch kann man vermuten, dass Paulus zumindest die Grundzüge der Verhältnisbestimmung δουλεύειν – ἐλευθρία vermittelt hat, wenn er den Thessaloniern das Gottesverhältnis als δουλεύειν näher erläutern wollte.

Das Verständnis von δουλεύειν erschließt sich letztendlich erst, wenn man erkennt, worauf es innerhalb der Bekehrungsaussage in 1,9f. zu beziehen ist, nämlich auf den lebendigen und wahren Gott, und wenn man das Verhältnis von δουλεύειν zum zweiten Infinitiv ἀναμένειν bestimmen kann. Eine abschließende Klärung kann also erst im Anschluss an die Auslegung der gesamten Aussage der Verse 9 und 10 versucht werden.

362 Mußner, Freiheit, 58. „Daher hatte Epikur bei seinen Anhängern den Ehrennamen σωτήρ und ἐλευθρωτής.“

363 Zum stoischen Freiheitsverständnis vgl. ausführlich Vollenweider, Freiheit, 23-104.

364 Vgl. hierzu auch Mußner, Freiheit, 16-27.

(c) Der christologische Aspekt

Die beiden Infinitive δουλεύειν und ἀναμένειν sind zwar parallel geführt, verweisen allerdings auf zwei unterschiedliche Objekte. Mit δουλεύειν wird auf die *theologische* Aussage verwiesen, mit ἀναμένειν auf die *christologische*. Beide scheinen zunächst gleichwertig. Ein leichtes Übergewicht erhält freilich die theologische Aussage, da auch im zweiten Halbsatz die Aussage über Christus von der Aussage über Gott abhängig ist – schließlich erhält Christus seine Funktion nur deshalb, weil ihn Gott *erweckt hat von den Toten*. Die Auferweckung ist konstitutiv dafür, dass Jesus die Gläubigen aus dem kommenden Zorn zu retten vermag. Die christologische Aussage ist von daher auf die theologische Aussage hingeordnet. Auf der narrativen Ebene begründet sich die theologische von der christologischen Aussage her, da die Lebensführung, das δουλεύειν in der Rettungsaktion durch Jesus ihre Begründung oder Motivation erfährt. „Der Hinweis auf den rettenden Jesus, den ‚Gott erweckte‘, nahm dem [Tod] seinen möglichen Schrecken. Denn Jesu Retten ist keine Sache des Rückblicks. Es hat einen eschatologischen Ton. Jesus rettet vor Gottes Zorn.“³⁶⁵ In diesem Sinne spricht Holtz davon, dass die Aussage der Verse 1,9f. unter einer christologischen Klammer stehe.³⁶⁶

Dies ist auch in der Pragmatik des Briefes erkennbar. Schon Munck³⁶⁷ hatte darauf hingewiesen, dass die Intention des Textes in 1,10 als Vorbereitung der Ausführungen zur Parusie-Problematik formuliert ist. Von der Sache her ist es am Text zu belegen, denn die Erwartung ist auf ein konkretes in der Zukunft liegendes Ereignis

365 Karrer, Jesus Christus, 48.

366 Hierzu Holtz, 1Thess 62: „Es darf als wahrscheinlich gelten, daß ein derartiger Glaube von Anfang an über die Christuspredigt geweckt worden ist. Wenn man überhaupt von 1Thess 1,9b.10 auf eine Form der Missionspredigt zurückschließen kann, dann auf eine derartige, die der Missionsweise entspricht, die hinter JosAs sichtbar wird. Nicht eine vorlaufende monotheistische Predigt, sondern das mit einem ganz bestimmten Inhalt, nämlich der Christusgeschichte, gefüllte Gotteszeugnis erweckt den Glauben. Der Glaube der Gemeinde an Gott ist der durch das Evangelium gegründete Heilsglaube.“ Hierzu ist zu sagen, dass Holtz davon ausgeht, dass sich die Gemeinden des Paulus vornehmlich aus Gottesfürchtigen zusammensetzten, und deswegen sei die monotheistische Missionspredigt auch nicht nötig gewesen. Vgl. auch Holtz, Glaube, 475f; Klumbies, Rede, 142, schließt sich diesem Urteil an. M. E. geht allerdings dieser Rückschluss zu weit. Auf der narrativen Ebene ist der christologische Schwerpunkt durchaus nachvollziehbar, allerdings kann der historische Rückschluss auf die tatsächliche Missionspredigt in Thessalonich nicht überzeugen. Vgl. dazu u.

367 Zu Munck vgl. o. 2.2.1.4.

hingebunden, das bald eintreten wird. Auf dieses kommende Ereignis scheint ebenso die mit δουλεύειν bezeichnete Lebensführung ausgerichtet zu sein.

Die Rolle Jesu Christi innerhalb der Aussage 1,9f. ist nun ganz dem im Zorn Gottes angekündigten Heilsgeschehen zugeordnet. Jesus ist als derjenige gezeichnet, der vor dem Zorngericht Gottes retten soll. Die Erwartungshaltung selbst ist durch das ntl. *hapax legomenon* ἀναμένειν eschatologisch gekennzeichnet. Auch wenn der Begriff im Urchristentum kaum eine Rolle spielt, kann immerhin durch Rückbezug auf Aussagen der LXX nachgewiesen werden, dass es sich hierbei um einen aus der alttestamentlich-jüdischen Eschatologie erwachsenen Begriff handelt.³⁶⁸ Zu fragen ist aber zunächst nach dem Verständnis dieser Auferweckungsaussage. Folgt man der Darstellung Karrers, steht nicht die Sohnesaussage im Mittelpunkt, sondern die Nennung des Namens „Jesus“, wodurch ein Bezug zum irdischen Leben Jesu hergestellt wird.³⁶⁹ Davon ausgehend ist Jesu Retterfunktion zu fassen: „Der Klang der Rettung verbindet sich über den irdischen Jesus hinaus intensiv mit der Auferweckung.“³⁷⁰ Ebenso wie die Auferweckung von Bedeutung ist, ist es auch das Sterben Jesu, wie der Wendung in 1Thess 5,9f zu entnehmen ist: dort wird die Rettung im Verweis auf den „Tod Jesu für uns“ verdeutlicht.³⁷¹ Alles zusammen weist also auf eine zukünftige Rettungshandlung Jesu, der genauso, wie er bereits auferweckt wurde, wiederkommen wird, um die anderen ebenso zu retten, wie er selbst gerettet wurde.³⁷²

Als nächstes ist zu fragen, wie man sich diese futurische Rettungshandlung vorzustellen hat. Einige Autoren haben vorgeschlagen, dass Jesus im Rahmen des erwarteten allgemeinen Weltgerichts vor Gott für die Seinen durch Fürbitte eintritt.³⁷³ Nach Müller hingegen ist

368 So Müller, 1Thess, mit Verweis auf Langevin, *Jésus Seigneur*, 67-73. Zu biblischen und urchristlichen Belegen für ἀναμένειν, vgl. o., 2.2.1.1.

369 Vgl. Karrer, *Jesus Christus*, 45.

370 Karrer, *Jesus Christus*, 48. Er fährt fort: „Die *Auferweckung* hat eine wesentliche soteriologische Dimension. Sie ist weniger bekannt als die soteriologische Entfaltung um den Tod Jesu und die rettende Zuwendung des Irdischen zu einzelnen Menschen. Doch sie ist alt und trägt gewichtige Akzente.“

371 So auch Konradt, *Gericht*, 66.

372 Konradt, *Gericht*, 66, warnt vor einer präsentischen Deutung, wie sie etwa bei Best, 1Thess, 84 oder Stählin, *ThWNT V*, 447 vorgeschlagen wird. In der präsentischen Form der Auferweckungsaussage zeige sich *nicht* ein sich bereits auswirkendes eschatologisches Phänomen. Sie diene einzig der Beschreibung der Retterfunktion Jesu Christi.

373 So etwa Lohse, *Weltenrichter*, 479f.; Berger, *Theologisches*, 145; Wolter, *Rechtfertigung*, 190f.

es Jesus selbst, der als Richter auftritt.³⁷⁴ Diese Interpretationen orientieren sich an Vorstellungen, wie sie in Röm 2,5-11 oder Röm 8,34 dargestellt sind – die Guten werden belohnt, die Schlechten bestraft, und Jesus tritt für die Seinen ein. Konradt allerdings wendet sich mit Recht gegen derartige Deutungsversuche.³⁷⁵ Die Vorstellung passt nicht in den Zusammenhang des 1Thess. Dort ist nämlich nirgends von einem Gericht die Rede, bei dem das Verhalten vor dem Urteilspruch geprüft wird und dann entweder positiv oder negativ ausfällt. Die Rettung durch Jesus ist den Thessalonichern durch ihre Lebensform aufgrund ihrer Bekehrung ja schon zugesagt. Deswegen muss man bei der Retterfunktion Jesu aus dem Zorn Gottes „an die Bewahrung der Christen vor dem eschatologischen Vernichtungshandeln Gottes denken.“³⁷⁶

Dies bestätigen auch die beiden anderen Stellen innerhalb des 1Thess, an denen Paulus auf die Parusie zu sprechen kommt. In 4,13-18 ist die Rettungshandlung Jesu als Entrückungsszene beschrieben, die Paulus an dieser Stelle auch deswegen heranzieht, um auf die Rettung der bereits vor der Parusie Verstorbenen verweisen zu können. Aus dem Zusammenhang der Verse 16 und 17 wird nicht ganz klar, wie man sich die Parusie vorzustellen hat. Eindeutig ist nur die positive Aussage – Christus steigt herab, und unmittelbar darauf werden die toten Christen auferstehen. Erst dann werden die Lebenden zusammen mit den auferstandenen Christen „entrückt.“ Paulus greift hier die übliche Vorstellung der Entrückung in einer Wolke auf.³⁷⁷ Die Vorstellung der Entrückung ist weder Juden noch Heiden fremd.³⁷⁸ Jedoch ist immer nur von der Entrückung Einzelner die Rede, Kollektiventrückungen sind nicht belegt. Nach Haufe ist diese Kollektiventrückung „ein singulärer Zug im Text.“³⁷⁹

Schließlich ist noch zu fragen, ob man unter Einbeziehung der

374 Vgl. Müller, 1Thess, 119.

375 Vgl. im Folgenden Konradt, Gericht, 66-69.

376 Konradt, Gericht, 68 im Anschluss an Brandenburger, Gerichtskonzeptionen, 307.311 und Müller, Gott, 34f.

377 Siehe auch äth Hen 39,3; ApkEsr 5,7; Apg 1,9; Apk 11,12. Ähnlich wird in Dan 7,13 oder Mk 13,16 das Kommen des Menschensohnes auf Wolken erwartet.

378 Od 4,561-569 berichtet von der Entrückung des Menelaos; Il 20,232-235 von Ganymed; Hesiod, Erg. 167-172 kennt die Entrückung der Heroen. Im AT sind Elijas (2 Kön 2,1-15) und Henochs (Gen 5,21-24) Entrückung bekannt. Auch in der jüdischen Apokalyptik ist die Rede von Entrückungen, vgl. etwa Sap 4,10f; Jub 4,23; äth Hen 39,3; äth Hen 70f; sl Hen 36,2 (Henoeh); äth Hen 89,52 (Elia); 4 Esr 14,9(.14).49 (Esra); syr Bar 13,3; 25,1; 76,2 (Baruch).

379 Haufe, 1Thess, 85. In diesem Sinne auch Siber, Christus, 52f; Konradt, Gericht, 68.

traditionsgeschichtlichen Überlegungen Wilks diese Sicht bestätigen oder gar vertiefen kann.³⁸⁰ Wilks Ansatz zufolge ist im Hintergrund der Aussage von 1Thess 1,10 der Vorstellungsbereich aus Jes 59 LXX präsent. Die Aussage in 1Thess 5,8, die durch das Aufgreifen der Metapher aus Jes 59 einen eindeutigen Bezug herstellen kann, harmoniert dann auch mit der Aussage in 1,9. Die christliche Lebensführung, die in 1,9 durch δουλεύειν ausgedrückt wird, ist nach 5,9 der „Panzer des Glaubens und der Liebe“, während die Erwartungshaltung aus 1,10 mit dem „Helm der Hoffnung“ auf das Heil ausgedrückt ist. Die Idee Wilks, Paulus würde den Arm Gottes (τῷ βραχίονι αὐτοῦ) christologisch interpretieren, passt ebenfalls sehr gut ins Konzept des 1Thess. Die Christologie des 1Thess ist auf die Rettertätigkeit reduziert. Sie erfüllt dieselbe Hilfsfunktion wie Gottes Arm, der im Falle des Zorngerichts für die christliche Gemeinde helfend eintreten wird. Ob allerdings mehr aus diesem Vergleich herauszuholen ist, bleibt fraglich. Paulus hat die gesamte Jesaja-Stelle im 1Thess eher assoziativ gebraucht, von einer bewussten, strukturierten Parallelisierung kann jedenfalls nicht die Rede sein.

2.2.3 Zusammenfassung

In diesem Kapitel wurde versucht, ein differenziertes Bild der Anknüpfungspunkte und Herausforderungen für die paulinische Missionsarbeit in Thessalonich zu zeichnen. Die These, wonach 1,9f. auf ein festgeprägtes Schema urchristlicher Mission zurückginge, gilt als mittlerweile widerlegt. Paulus übernimmt zwar vorgeprägte Traditionen, stellt sie allerdings selbst zusammen. Eventuell hat er seine Formulierung im Hinblick auf die theologischen Ausführungen in Kapitel 4 und 5 zur Parusievorstellung gewählt (so Munck und Hooker).³⁸¹ Dies wird bestätigt durch die Idee Wilks, der vermutet, dass sich Paulus in seiner Formulierung an Jes 59,19f. orientiert, da in 1Thess 5,8 derselbe Jesajazusammenhang auftaucht (dort Jes 59,17).³⁸²

Allerdings heißt das nicht, dass keine Rückschlüsse auf die tatsächliche Bekehrungspredigt in Thessalonich möglich sind. 1Thess 1,9f. erschöpft sich nicht in der den Brief vorbereitenden Funktion. Auf der narrativen Ebene erinnert Paulus die Thessalonicher an ihre Bekehrung und fasst dabei die wichtigsten Punkte dieser Bekehrung zusammen. Holtz vermutet eine christologisch ausgerichtete Bekeh-

³⁸⁰ Zu Wilk, vgl. oben, 2.2.1.

³⁸¹ Zu Munck und Hooker, vgl. 2.2.1.4.

³⁸² Zur Position Wilks, vgl. 2.2.1.3.c.

rungspredigt vor einer Gemeinde aus Gottesfürchtigen.³⁸³ Die Untersuchungen zur Zusammensetzung der Gemeinde in Kapitel 2.2.2.3 haben allerdings gezeigt, dass die Gemeinde vornehmlich aus ehemaligen Heiden bestand, die eventuell teilweise lose mit der Synagoge sympathisiert haben könnten. Gottesfürchtige aber, die bereits an den Gott des Judentums glaubten, werden zumindest durch die Wortwahl in 1,9f. nicht angesprochen. So bleibt die „schwache“ These am Schluss stehen: über die tatsächliche Missionspredigt gibt der Text keine eindeutige Auskunft, allerdings kann man davon ausgehen, dass trotz der auf die Christologie zugeschnittenen Formulierung in 1,9f. auch mit einer voraufgehenden monotheistischen Missionspredigt zu rechnen ist.³⁸⁴

383 Vgl. o., Anm. 384.

384 Gegen Holtz, 1Thess 62; ders., Glaube, 475f. Vgl. aber Woyke, Götter, 155: „Aus der Syntax von 1Thess 1,9b-10 ... wird ersichtlich, dass die Bekehrung der Thessalonicher ‚von den Götter(bilder)n zu Gott‘ als eigenständiger Akt anzusehen ist, motiviert durch die Aussicht auf Zugehörigkeit zum ‚lebendigen und wahren Gott‘ wie auch auf eschatologische Errettung durch seinen von den Toten auerweckten Sohn Jesus.“ Allerdings stellt Woyke, Götter, 132, fest, dass gerade „aufgrund der epistolaren Funktion ... ein abschließendes Urteil über den präzisen Inhalt der paulinischen Missionspredigt“ nicht gefällt werden könne.

2.3 1Thess 2,1-12 – Das Auftreten der Missionare

2.3.1 Zum Text

- V1 αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν,
- V2 ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες καθὼς οἴδατε ἐν Φιλίπποις ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλήσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι.
- V3 ἢ γὰρ παράκλησις ἡμῶν οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ,
- V4 ἀλλὰ καθὼς δεδοκιμάσαμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον οὕτως λαλοῦμεν, οὐχ ὡς ἄνθρωποις ἀρέσκοντες, ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν.
- V5 οὔτε γὰρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν, καθὼς οἴδατε, οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας, θεὸς μάρτυς,
- V6 οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν, οὔτε ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων,
- V7 δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι **.**** ἀλλὰ ἐγενήθημεν νήπιοι ***** ἐν μέσω ὑμῶν **.**** ὡς ἔαν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα·
- V8 οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν ἠυδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε.
- V9 μνημονεύετε γὰρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τινα ὑμῶν ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.
- V10 ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν,
- V11 καθάπερ οἴδατε· ὡς ἓνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ
- V12 παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι· καὶ μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.

Für die ersten Vorüberlegungen sind einige Anmerkungen im Text gekennzeichnet. Zunächst zum Text selbst. Dort ist an erster Stelle ein textkritisches Problem zu erörtern. Bis zur 25. Auflage des Nestle-Aland galt die Überzeugung, dass die Wendung ἦπιοι in Vers 7 (*) besser bezeugt sei als νήπιοι. Jedoch hat die Auswertung weiterer Handschriften seither zur Feststellung geführt, dass die textkritisch

besser bezeugte Lesart tatsächlich $\nu\eta\pi\iota\omicron\iota$ ist.³⁸⁵ Das wiederum stellt die Forschung vor unerwartete Probleme, da die ältere Fassung eine verständlichere Übersetzung bieten konnte, die sogar – zumindest im popularphilosophischen Umfeld – als Metapher verbreitet war.³⁸⁶ Die Charakterisierung der Amme als $\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ (mild, wohlwollend) wäre aber auch ohne Vermittlungsebene verständlich. Mehr Schwierigkeiten bereitet es, die besser bezeugte Lesart $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ als sinnvoll zu erweisen. In der Forschung zeichnen sich derzeit im Großen und Ganzen folgende drei Positionen ab, dieses textkritische Problem in der Auslegung zu berücksichtigen:

- (1) Man ignoriert das scheinbar besser bezeugte $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ und bleibt bei der älteren Lesart $\eta\pi\iota\omicron\varsigma$, die auf den ersten Blick mehr Sinn ergibt. Argumentiert wird, dass es sich etwa um Dittographie handle, oder aber, wie Schoon-Janßen³⁸⁷ behauptet, der Vergleich der *bedeutendsten* Handschriften eine Patt-Situation ergebe und die bessere Bezeugung von $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ deshalb nicht zutreffend sei.³⁸⁸
- (2) Legt man den kritischen Text von Nestle-Aland zugrunde, muss man zugleich die Zeichensetzung innerhalb des Textes überdenken, die in der Neuausgabe nicht geändert wurde. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass die Zeichensetzung gerade darauf ausgerichtet war, die Amme als mild zu bezeichnen. Deswegen schlägt Merk eine andere Zeichensetzung vor. Im Anschluss an Dibelius³⁸⁹ fordert er, „hinter ἀπόστολοι ein Komma zu setzen und hinter ἐν μέσω ὑμῶν einen

385 Zur besseren Bezeugung und somit der Entscheidung für $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ vgl. Aland, Text, 287f.; Bickmann, Kommunikation, 178f.; Gaventa, Apostles, 194ff.; Müller, 1Thess, 131; Sailors, Wedding, 80-88. Weima, Infants, 549ff.

386 So der Titel des Aufsatzes von Malherbe, „gentle as a nurse.“

387 Vgl. Schoon-Janßen, Apologien, 59. Die Zeugenschaft des P 65 kann er denn auch nur mit sehr viel Mühe nivellieren.

388 In diesem Sinne interpretieren Best, 1Thess, 101; Bruce, 1Thess, 29; Dobschütz, 1Thess, 93; Dibelius, 1Thess, 9; Haufe, 1Thess, 37f.; Holtz, 1Thess, 82; Hoppe, Metaphorik, 274f; Lyons, Autobiography, 198; Malherbe, Nurse; ders., 1Thess, 145. Stegemann, Anlaß, 405f.; Wanamaker, 1Thess, 100; Burke, Paternity, 75. Dass sich Malherbe schwer tut, seine Position zu revidieren, mag verständlich sein, da die von ihm aufgedeckten Parallelen zur popularphilosophischen Literatur gerade in der Einschätzung der Amme als $\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ gipfeln. Allerdings verlieren die Bezüge auch ohne diesen Bezugspunkt nicht ihre Aussagekraft, dazu allerdings vgl. im Folgenden.

389 Vgl. Dibelius, 1Thess 8.

Punkt.³⁹⁰ Er begründet dies mit der Überlegung Stegemanns, dass mehrfaches οὐτε (in V. 6) ein ἀλλά im selben Satzgefüge verlange. Das Adjektiv νήπιοι würde somit als Gegensatz zu ἐν βάρει als Charakterzug der Apostel im Halbsatz davor verstanden werden müssen und die Ammenmetaphorik bezöge sich einzig auf V. 8. (da das wirkliche Gegensatzpaar erst dann zu Ende gedacht ist). ὡς in V. 7c gehört schließlich zu οὕτως in 8a.³⁹¹

- (3) Bedenkenswert ist auch der hiervon abweichende Ansatz Gerbers. Ihre Argumentation setzt ebenfalls bei der Zeichensetzung ein. Allerdings teilt sie nicht mit Merk den Neueinsatz der Metapher in V. 7c, sondern erweitert den Spannungsbogen von V. 7 bis 9. νήπιος interpretiert sie dabei nicht als Adjektiv, sondern grenzt es als Vokativ³⁹² ab. Somit würde Paulus die Thessalonicher im Vorverweis auf den Ammenvergleich als Kleinkinder bzw. Säuglinge bezeichnen. Gerber meint damit eine Lösung gewonnen zu haben, „die nicht von der textkritischen Entscheidung, sondern vom wörtlichen Verständnis des Vergleichsfokus und seiner Interaktion mit dem Rahmen ausgeht.“³⁹³

Variante (1) lässt sich m.E. nicht mehr sinnvoll vertreten, und wie sich im Verlaufe der Interpretationen zeigen wird, ist der Umweg über die „Amme“ auch gar nicht nötig. Wie man sich hinsichtlich der Varianten (2) und (3) zu entscheiden hat, sollte der Diskurs in der Forschung herausarbeiten. In meinen Augen ist Variante (2) vorzuziehen, da hier nicht so sehr wie in (3) der Gegensatz der Apostel zu den Thessalonichern in den Mittelpunkt gerückt wird, sondern im Gegensatz dazu das zurückhaltende Auftreten der Apostel veranschaulicht wird. Zwar sind beide Gegensätze sinnvolle Annahmen, jedoch charakterisieren auch

390 Merk, 2,1-12, 396.

391 Vgl. Stegemann, Anlaß, 406.

392 Vgl. Gerber, Paulus, 278.290. Bereits Crawford, Problem, 69-72, hat vorgeschlagen, ἡπίος als Vokativ aufzufassen, allerdings wurde seine These bisher kaum wahrgenommen. Dagegen allerdings Delobel, Letter, 130f.

393 Gerber, Paulus, 277. Gerbers Ansatz versucht dabei mehrere Probleme zu lösen. Im Prinzip will sie den gesamten Zusammenhang der Verse 7-9 als unter dem Fokus des Unterhaltsverzichts der Apostel interpretieren. Dazu vergleiche unten im nächsten Abschnitt. Sie argumentiert hier in gewisser Weise „ganzheitlich“, da sie versucht, mehrere für die Auslegung schwierige Probleme zu lösen. Letztlich ist ihre Entscheidung auch von ihrem Verständnis von ἐν βάρει abhängig; vgl. dazu die folgende Auslegung.

die anderen Gegensatzpaare das Auftreten der Missionare, da dies das leitende Interesse des gesamten Abschnitts ist.

2.3.2 Zu Intention und Aussageabsicht des Abschnitts

Besonderes Augenmerk hat die Forschung seit jeher auf die Aussageabsicht des Abschnitts im Briefzusammenhang gelegt. So dokumentieren der im Jahr 2000 von Donfried und Beutler herausgegebene Sammelband „The Thessalonians Debate“ als sowie aktuelle Veröffentlichungen zu dieser Frage³⁹⁴, dass die Diskussion um die Intention des Textstückes 2,1-12 noch weit entfernt ist von einem Forschungskonsens.³⁹⁵ Die große Frage, die im Hintergrund steht, ist die, ob es sich um eine *Apologie* des Paulus handelt, also um den Versuch der „Widerlegung gegnerischer Vorwürfe gegen seine Person.“³⁹⁶ Dabei herrschte lange Zeit zumindest in der Tendenz Übereinstimmung, dass sich Paulus in irgendeiner Weise gegen Gegner zu verteidigen versucht. Anders konnte man sich den durchwegs antithetisch gestalteten Aufbau nicht erklären. Warum sah sich Paulus nach erfolgter Mission dazu gezwungen, sich vor seiner Gemeinde zu verteidigen?

Dass Paulus auch schon zur Zeit der Thessalonichermission Gegner hatte und Verfolgungen ausgesetzt war, bestätigt der 1Thess eindeutig. Schon seine Ankunft in Thessalonich ist überschattet von den Verfolgungen, die er in Philippi erlitten hat und die ziemlich sicher mit der Evangeliumsverkündigung in Zusammenhang standen.³⁹⁷ Zudem ist Paulus in Sorge um den Status der Gemeinde, weil auch jene Bedrängnissen ausgesetzt zu sein scheint (vgl. 2,14 oder 3,4). Er selbst wollte sogar zur Unterstützung der Gemeinde nach Thessalonich reisen, wurde aber daran gehindert (3,5). Eventuell musste Paulus früher als erwartet aus Thessalonich abreisen, deuten doch die „Mängel des Glaubens“ (3,10) darauf hin, dass das Missionswerk noch nicht ganz abgeschlossen war.³⁹⁸

Konkrete Hinweise aber auf die Gegner, die hinter 2,1-12 stehen, sind dem Text zunächst nicht zu entnehmen. Dennoch gibt es immer

394 Vgl. Weima, *Apology*.

395 Donfried, Beutler, *The Thessalonians Debate*.

396 Schoon-Janßen, *Apologien* 9. Auf diese konkrete Einschränkung kommt es an, da ansonsten die Unterscheidung zu rein rhetorischen Überlegungen hinfällig wäre.

397 Vgl. hierzu die Auslegung von 2.2 unten.

398 Die Darstellung in Apg 17,1-5 überzeichnet wie gesagt diesen Sachverhalt sehr stark (vgl. die Ausführungen in Kap. 2.1 dieser Arbeit).

wieder Versuche, solche Gegner zu rekonstruieren.³⁹⁹ Man findet sie z.B. auf jüdischer Seite, indem man die Auseinandersetzung der Apostelgeschichte historisierend mit dem polemischen Angriff in 2,14-16 in Einklang zu bringen versucht und auch für 2,1-12 voraussetzt.⁴⁰⁰ Ein völlig konträrer Vorschlag will Libertinisten und Gnostiker eruieren, die gegen die Auferstehungsbotschaft vorgehen würden.⁴⁰¹

Die Diskussion ins Rollen bracht hat schließlich Malherbe mit seinem bahnbrechenden Aufsatz „Gentle as a Nurse“ von 1970,⁴⁰² geschrieben im Anschluss an Überlegungen von Martin Dibelius,⁴⁰³ der bereits kynische Motive in der Sprache des Paulus rekonstruieren zu können glaubte, und somit erste Indizien dafür lieferte, eine briefimmanente paränetische Absicht hinter den Formulierungen 1Thess 2,1-12 zu sehen.⁴⁰⁴ Die Übereinstimmung liege nach Malherbe eben nicht allein in der Wortwahl, sondern auch in der Absicht, sich im Sinne der kynischen Wanderprediger entschieden von minderwertigen Konkurrenten in Form der Selbstempfehlung abzuheben.

Hier seien nur die wichtigsten von Malherbe in den Raum gestellten Auffälligkeiten zusammengefasst: Zunächst (1) weist Malherbe auf den scheinbaren Zusammenhang der Worte ὑβρισθέντες, κενός, ἐπαρρησιασάμεθα und ἀγῶν in 1Thess 2,1-2 hin, da diese vier Worte zumindest in Dions Or. 32 einen argumentativen Zusammenhang ergeben. Dort werden andere Wanderprediger kritisiert, weil sie weltabgewandte Philosophie betreiben und sich nicht dem Kampf des Lebens stellen wollen (ἀγῶν), wohl aus Angst vor der ὕβρις der Menge. Der wahre Philosoph hingegen könne – da seine Rede ebenso von Gott autorisiert ist (siehe die mehrfachen Bezüge im 1Thess zur göttlichen Beauftragung) – offen auf die Menge zutreten (παρρησία). (2) In Or. 32,11-12 seien eine ganze Reihe weiterer Parallelen zu Paulus zu ver-

399 Eine übersichtliche Zusammenfassung der wichtigsten Forschungspositionen findet sich bei Schoon-Janßen, Apologien, 53-56; Donfried, Context, 31f.; Gerber, Paulus, 309-313.

400 Lipsius, Zweck, 906f.; Frame, 1Thess, 9f.; Neil, 1Thess, 34.

401 In diesem Sinne interpretieren Lütgert, Die Vollkommenen, 102; Hadorn, Abfassung, 127; Reicke, Thessalonicherbriefe, Sp. 851; Schmithals, Situation, 97.153f. Die These wird dabei gestützt durch die Annahme, der 1Thess sei erst auf der 3. Missionsreise entstanden, nach Schmithals, Situation, 184 erst nach dem Gal und Teilen des Phil.

402 Malherbe, Nurse.

403 Dibelius, 1Thess, 11; vgl. auch Oepke, 1Thess, 128.

404 Malherbe begründet damit beinahe einen eigenen Forschungsansatz, zumindest sind seine Arbeiten revolutionär für die Forschung zum frühen Christentum, denn nicht nur für die Paulus-Exegese, sondern auch für die Rückfrage nach dem historischen Jesus und die Q-Forschung werden die kynischen Ideale diskutiert.

zeichnen: Dions ἀπατώσιν/πλάνη steht bei Paulus die Wendung οὐκ ἐκ πλάνης gegenüber, sowohl Dion (καθαρώς/ἀδόλως) als auch Paulus (οὐκ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ) weisen darauf hin, dass ihre Rede weder unrein noch listig sei. Zudem findet sich zum Zusammenhang des paulinischen Unterhaltsverzichts in Kombination mit dem Desinteresse am Streben nach eigenem Ruhm (οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν ... οὔτε .. ἐν λόγῳ κολακείας) eine Parallele bei Dion (μήτε δόξης χάριν ... μήτ' ἐπ' ἀργυρίῳ ... κολάκων). Schließlich ist auch bei Dion die in 1Thess 2,1-8 vorherrschende οὐκ-ἀλλά-Konstruktion zu erkennen. (3) Dion verweist in Or. 77/78,40-43 auch auf die Fürsorge der Philosophen bzgl. ihrer Hörer, was eventuell mit der Familienmetaphorik bei Paulus in Einklang gebracht werden könnte: Dion ist väterlich, brüderlich, fällt nicht zur Last (βαρὺς), eher sanft (ἥπιος ...).

Der Aufsatz Malherbes hat die Forschung zu 1Thess 2,1-12 sehr stark vorangetrieben. Auch wenn das Ergebnis der Textkritik die Verwendung von ἥπιος als sekundär erweist und so gerade der Titel des Aufsatzes keinen Bezugspunkt mit der Textbasis mehr zu haben scheint, kann man die Aussagekraft der anderen Vergleichspunkte nicht so ohne weiteres zur Seite schieben. Malherbe kommt zu dem Schluss, dass man den Text nicht als Apologie lesen sollte, sondern dass Paulus aus paränetischem Interesse sich als Lehrer darstellt und somit im Rahmen der brieflichen Selbstempfehlung seinen Legitimitätsanspruch unterstreicht.

An den Forschungen Malherbes kommt man heute nicht mehr vorbei, auch wenn die Debatte damit noch lange nicht entschieden ist. Viele Interpreten begnügen sich mit dem Verweis auf die paränetische Bedeutung des Abschnitts, wenn auch auf die apologetischen Züge immer wieder hingewiesen wird. Bezeichnend ist hierfür die Position Schoon-Janßen, der in diesem Zusammenhang von einer „potentiellen Apologie“ spricht⁴⁰⁵, zwar im Großen und Ganzen den Ausführungen Malherbes zustimmt, jedoch dem Text die apologetische Funktion nicht endgültig absprechen will.⁴⁰⁶

Bickmann⁴⁰⁷ und Schmeller⁴⁰⁸ haben sich von der Einschätzung, es handle sich bei 1Thess 2,1-12 um eine Apologie, deutlich entfernt. Beide sehen den Schwerpunkt der Argumentation auf dem Dialog mit der Gemeinde und entfalten die Idee, dass Paulus sich ähnlich wie

405 Schoon-Janßen, Apologien, 53.

406 Nach Konradt, Gericht, 31, „lässt es [der Textbefund] nicht geraten erscheinen, zwischen paränetischem und apologetischem Anliegen eine strikte Alternative zu sehen. Der Text ist vielmehr mehrdimensional.“

407 Bickmann, Kommunikation, 183-187.

408 Schmeller, Schulen, 139-145.

Dion im vorliegenden Abschnitt als Lehrer darstellen will.

Schmeller orientiert sich in seinen Überlegungen sehr stark an den Arbeiten Malherbes. Für ihn ist klar, dass die Identifizierung konkreter Gegner unnötig ist, und er meint, man könne den Abschnitt 2,1-12 als „Relikt paulinischer Erstverkündigung sehen, das in anderen Briefen so deshalb nicht mehr begegnet, weil es in späteren Situationen nicht mehr gebraucht wurde.“⁴⁰⁹ Genauso wie die philosophischen Wanderprediger sah sich auch Paulus dazu gezwungen, sich von anderen Predigern abzugrenzen.⁴¹⁰ Die Gemeinsamkeiten sieht Schmeller in 3 Aspekten:⁴¹¹ (1) Er lehrt nicht in einer Schule, sondern sucht die Auseinandersetzung mit der Öffentlichkeit; (2) Abgrenzungen sind nötig, da er leicht in den Verdacht käme, nur finanzielle Interessen zu verfolgen; (3) er beansprucht Autorität, die er allerdings positiv im Sinne elterlicher Zuwendung auffasst. Die Unterschiede sind aber ebenso deutlich, da es nicht um die Vermittlung eines philosophischen Vernunftsystems gehe, sondern um das Evangelium. Deswegen nimmt er auch den Anspruch seiner Person immer wieder relativierend zurück, um eindeutig darzulegen, dass er nur die vermittelnde Instanz ist. „Das Selbstverständnis als ein Lehrender, der von der Dynamik des wirksamen Wortes Gottes in Dienst genommen wird und dessen (durchaus vorhandene, vgl. V. 10!) Eigendynamik in diesem Dienst vollständig aufgeht, wird in solcher Intensität auch von den Popularphilosophen nicht vertreten, die den religiösen Aspekt ihrer Lehre stark betonen.“⁴¹²

Bickmann entdeckt zwar im gesamten Abschnitt 1,2-2,16 Tendenzen, die auf ein Lehrgespräch schließen lassen⁴¹³, der Abschnitt 2,1-12 jedoch dient der genaueren Begründung dieses Sachverhalts. Paulus geht es zunächst um die Darstellung der Besonderheit dessen, was er verkündet, nämlich das von Gott, nicht von Menschen vermittelte Evangelium. Dazu dienen ihm die Antithesen in den VV. 1-8 zur Abgrenzung. Die doppelte Familienmetaphorik diene demnach dem

409 Schmeller, Schulen, 142.

410 Mit Recht wendet sich Schmeller, Schulen, 141 gegen Holtz, 1Thess 93, Anm. 422, der meint, Paulus könne sich auf seine göttliche Autorität berufen und hätte somit keine Verwechslung zu fürchten, denn: „nur christliche Hörer hätten diesen Unterschied gegenüber Dio konzediert.“

411 Vgl. Schmeller, Schulen 143.

412 Schmeller, Schulen, 144-145.

413 Vgl. Bickmanns, Kommunikation, Analyse der semantischen Struktur, 168-204, besonders Abschnitte 7.2.1 „Beziehung als Thema“ (169-176), 7.2.2 „Wissensweitergabe‘ als Beziehungsbasis“ (177-188).

Ausbau der Lehrerrolle.⁴¹⁴ Allerdings grenzt sich Bickmann eindeutig von Malherbe ab. In ihren Augen argumentiert Paulus nicht als kynisch-stoischer Wanderphilosoph, sondern als jüdisch-apokalyptischer Weisheitslehrer. Die Ausführungen zur Familienmetaphorik seien nämlich „in apokalyptisch-weisheitlichen Texten des Frühjudentums nachweisbar.“⁴¹⁵ Zudem sieht sie insbesondere im existentiellen Theozentrismus der Aussage eher eine Eigenheit des Judentums, als die eindeutige Nähe zu den nur rhetorischen Äußerungen der kynischen Philosophen. Denn was Malherbe nach Bickmann übersieht, das „ist dabei die für das Rollenkonzept eines Weisheitslehrers zentrale Frage, woher sein Wissen kommt.“⁴¹⁶

Die These, dass dem Text ein Lehrer-Schüler-Konzept zugrunde liegt, kann noch tiefer begründet werden. Zumindest lässt sich innerhalb des Abschnitts zeigen, dass nicht nur die Lehrbeziehung dargestellt wird, sondern ebenso der Erkenntnisfortschritt der Gemeinde nachvollzogen werden kann. Diese These soll anhand der Gliederung und der anschließenden Interpretation bekräftigt werden.

2.3.3 Aufbau und Gliederung

Wie bereits erörtert wurde, ist 2,1-12 als eigenständiger Abschnitt innerhalb des gesamten Zusammenhangs von 1,6-2,16 zu interpretieren.⁴¹⁷ Markiert wird der Text eindeutig durch den Begriff εἰσοδος, der parallel steht zum εἰσοδος aus Vers 1,9 und somit zum zweiten Mal auf das anspielt, was dazu geführt hat, dass die Thessalonicher zu Nachahmern werden konnten. Im Gegensatz zu Vers 1,9f. geht es hier allerdings nicht um die Inhalte der Verkündigung, sondern um die kommunikative Situation. Paulus thematisiert in 2,1-12 die Art und Weise, wie der Dialog mit den Thessalonichern zustande kam. Es wird nicht auf fremdes Wissen rekuriert wie im Abschnitt 1,9f., der als Zusammenfassung der Aussagen der Gläubigen in Makedonien und Achaja über die Thessalonicher formuliert ist, sondern augenscheinlich auf die tatsächliche Eingangssituation – mit καθὼς οἴδατε in V. 1 spricht Paulus die Gemeinde direkt an und thematisiert im Dialog mit der Gemeinde das eigene Auftreten während der Mission in Thessalo-

414 Vgl. Bickmann, Kommunikation, 181f.

415 Bickmann, Kommunikation, 185f. Κενός sei in diesem Zusammenhang als frühjüdische Denkkategorie mit „nicht vergeblich“ zu übersetzen (s.u.).

416 Bickmann, Kommunikation, 187. In diesem Sinne vgl. auch Lyons, Autobiography, 196.

417 Vgl. Kapitel 2.1 dieser Arbeit.

nich. Die Bedeutung liegt dabei nicht mehr auf dem Inhalt, sondern auf dem Vorgang bzw. den Rahmenbedingungen von Bekehrung und Mission.⁴¹⁸

Nach dieser Abgrenzung im Gesamtrahmen soll die innere Struktur des Textes näher untersucht werden. Eine erste Auffälligkeit ist, dass die Wendung in V. 1 (αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί) in V. 9 (μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί) ähnlich wiederaufgenommen wird.⁴¹⁹ Dies weist auf einen Neueinsatz hin, wobei die unterschiedliche Wortwahl (οἴδατε einerseits, μνημονεύετε andererseits) einen Wechsel im Argumentationsniveau angibt. Zwar taucht im gesamten Zusammenhang οἴδατε immer wieder auf, jedoch nie als eindeutiges Gliederungselement. Teilt man den Text aber in die Abschnitte 1-8 und 9-12 auf, so werden bei einem näheren Vergleich trotz ihrer unterschiedlichen Länge einige auffällige Parallelen sichtbar.⁴²⁰ Auf folgende Übereinstimmungen ist demnach hinzuweisen:

- (1) Jeweils einleitend kommt Paulus auf die Verkündigung des Evangeliums zu sprechen: in 2,2 heißt es ... λαλήσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, in 2,9 ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.
- (2) Außerdem steht der Formulierung in 2,3: ἡ γὰρ παράκλησις ἡμῶν in 2,12 die Wendung παρακαλοῦντες ὑμᾶς gegenüber.
- (3) Die Wendung ἐν βάρει aus V.7 wird in V. 9 mit ἐπιβαρῆσαι wieder aufgegriffen.
- (4) Des Weiteren taucht zweimal der Begriff μάρτυς auf: in 2,5 θεὸς μάρτυς, in 2,10 ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός.
- (5) Schließlich ist hinzuweisen auf den Vergleich der Thessalonicher als seine Kinder: in 2,7 heißt es ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα, in 2,11 ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ.

418 Von da aus wird die Abgrenzung zu V. 13ff. klar. Denn dort wechselt die Argumentation erneut, auch bzgl. der kommunikativen Situation. Deswegen sind 2,1-8 und 2,9-12 auch nicht voneinander zu trennen.

419 Vgl. zur Strukturierung des Absatzes insgesamt auch die informative Studie von Bickmann, Kommunikation, 161-166, die den vorliegenden Text in ähnlicher Weise gliedert, allerdings die VV. 1-8 und 9-12 voneinander trennt, da sie als unterschiedliche Sprechakte kenntlich werden: V. 1 thematisiert dabei die Rede der Apostel, V. 9 die Erinnerung der Thessalonicher an die Arbeit der Missionare. Bickmann geht es insbesondere darum, die kommunikativen Strukturen innerhalb des Textes ausfindig zu machen.

420 In diesem Sinne gliedern auch Johanson, Brethren, 149, und Coulot, Paul, 380.

Damit sind aber erst die Gemeinsamkeiten der Ansätze geklärt. Schaut man sich die einzelnen Aspekte etwas genauer an, erkennt man auch Unterschiede in der Formulierung, die eventuell auf einen *Erkenntnisfortschritt* schließen lassen und damit als ein Indiz dafür gelten könnten, dass sich Paulus nicht nur als Lehrer sieht, sondern innerhalb des Textes auch der Lernerfolg seitens der Gemeinde nachvollzogen werden kann. Ohne vorerst zu große Rückschlüsse ziehen zu wollen, sei doch auf die unterschiedlichen Ebenen hingewiesen: (1) das οἶδατε in V.1 kennzeichnet den ersten Durchgang (1-8) hinsichtlich des epistemologischen Aspekts im Gegenüber von Aposteln – Gemeinde, während durch μνημονεύετε am Anfang von (9-12) auf die gemeinsame Erinnerung aus demselben Blickwinkel rekuriert wird. (2) So ist auch die Darstellung in der Struktur zu unterscheiden: im ersten Durchgang ist sie stets antithetisch (1-2; 3-4; 5-7b)⁴²¹, im zweiten Durchgang fehlt diese antithetische Struktur. (3) Die unterschiedlichen Ebenen verdeutlicht auch die Verwendung von μάρτυς: im Gegenüber Gemeinde-Apostel in 1-8 tritt Gott als Zeuge für die Apostel auf, auf der neuen Ebene in 9-12 sind die Gemeinde und Gott Zeugen für die Apostel. (4) Schließlich wird man auch die beiden unterschiedlichen Stufen der geschilderten Familienbeziehungen für diese Lehrbewegung in Anschlag bringen dürfen, wenn zunächst das Verhältnis der Amme/Mutter-Säuglinge, dann das Verhältnis Vater-Kinder thematisiert wird.

Die meisten Exegeten schließen sich in Grundzügen dieser Gliederung an,⁴²² zumindest akzeptieren sie den Neueinsatz in V.9 als Gliederungselement. Allerdings besteht Uneinigkeit über den ersten Abschnitt. Meistens wird er nochmals unterteilt und entweder V.1⁴²³ oder VV. 1 und 2⁴²⁴ als gesondert herausgehoben, oft mit dem Hinweis auf die antithetische Struktur der VV. 3-8. Die durchgängige οὐκ-ἀλλά-Struktur, auf die Reck⁴²⁵ hinweist, ist nämlich nicht erst ab V. 3, sondern schon ab V. 1 das leitende Strukturprinzip. So sind die VV. 1-8 als gemeinsamer Abschnitt zu interpretieren. Die Rede von der εἰσοδος mag zwar als Überschrift für den gesamten Abschnitt gelten,

421 Darüber herrscht Konsens, wenn freilich die Abgrenzung der einzelnen Antithesen von mehreren textkritischen Entscheidungen abhängig ist.

422 Merk, 2,1-12, 387, verweist auf den völlig konträren Versuch in Bultmanns Manuskripten zum 1Thess, in denen die ersten beiden Kapitel in die Abschnitte 1,4-2,4 und 2,5-12 untergliedert werden.

423 So etwa bei Hill, Church, 83ff.; Schoon-Janßen, Apologien, 56f; Müller, 1Thess, 121-123.

424 Vgl. bspw. Reck, Kommunikation, 174f; Gebauer, Paulus, 95f.; Holtz, 1Thess, 65f., untergliedert V. 1-2.3-4.5-9 und 10-12.

425 Vgl. Reck, Kommunikation, 174f.

allerdings ist sie bereits in die antithetische Struktur eingebunden.

Hinzuweisen ist auf den Ansatz Gerbers⁴²⁶. Gerber untersucht in ihrer Arbeit die Verwendung der Eltern-Kind-Metaphern bei Paulus. So ist ihre Gliederung auch in diesem Falle auf diese Problematik abgestimmt. Sie gliedert den Text in die Abschnitte 1-6 (Abgrenzung von anderen Predigern), 7-9 (Mutter-Kind-Beziehung) und 10-12 (Vater-Kind-Beziehung). Auch hier liegt eine Steigerung vor, jedoch wendet sich Gerber gegen die Charakterisierung des Paulus als Lehrer. Dabei geht sie „davon aus, dass ἐν βάρει und ἐπιβαρῆσαι inkludierend auf dasselbe referieren.“⁴²⁷ Ihr Beweisziel ist, dass in den Versen 7-9 der apostolische Unterhaltsverzicht thematisiert wird und ἐν βάρει auch im ersten Falle bereits als finanziell konnotiert zu verstehen sei. Deswegen gehören ihrer Interpretation zufolge VV 7-9 zusammen und beschreiben das Ammen/Mutter-Kind-Verhältnis im Zusammenhang des Unterhaltsverzichts. So interessant dieser Versuch auch sein mag, so wenig überzeugt die Idee, das Bild der Amme auf das Thema Unterhaltsverzicht einzuschränken. Außerdem geht damit das doch auffällige Gliederungsmerkmal aus V.9 verloren. Hier soll aber kein letztes Urteil über Gerbers Ansatz gesprochen werden, in der Auslegung wird häufig auf ihre wichtige Arbeit einzugehen sein.

Diese Vorüberlegungen sollen im Folgenden die Interpretation leiten. Eine vertiefte Untersuchung des gesamten Abschnitts 2,1-12 soll genauere Auskunft über die Wissensvermittlung während der Mission in Thessalonich geben.

2.3.4 Interpretation

Zum tieferen Verständnis des Lehrgespräches müssen die einzelnen Stationen im Text nachvollzogen werden. Dabei soll die beiderseitige mögliche Abhängigkeit aus dem griechisch-philosophischen (Malherbe) bzw. jüdisch-weisheitlichen (Bickmann) Traditionszusammenhang nicht aus den Augen verloren werden.⁴²⁸ Nach der Interpretation soll die Intention des Abschnittes verständlich gemacht sowie der

426 Vgl. Gerber, Paulus, 270-313, besonders die für die Gliederung entscheidenden Überlegungen 275-279.

427 Gerber, Paulus, 278.

428 Wobei die Entscheidung *entweder* jüdisch-weisheitlich *oder* philosophisch zu plakativ ist. Selbst wenn im paulinischen Denken die jüdisch-weisheitlichen Kategorien leitend sind, werden diese von einem heidnischen Publikum nicht unbedingt als solche wahrgenommen. Zudem wird dadurch nicht ausgeschlossen, dass Paulus im Rahmen seiner jüdischen Argumentation bewusst philosophische Fragestellungen aufgreift.

Überlegung nachgegangen werden, inwieweit sich 2,1-12 in den Gesamtduktus der Überlegungen innerhalb des Abschnitts 1,6-2,16 einfügt.

2.3.4.1 *Der erste Rückblick – die Perspektive des „Gegenüber“ (2,1-8)*

Die Argumentationsführung in den VV. 1-8 ist antithetisch formuliert, Paulus versucht sich eindeutig von anderen Missionaren und Verkündigern abzugrenzen, indem er in erster Linie erklärt, was seine Mission *nicht* ist und sich dabei *nicht* direkt inhaltlich äußert, sondern nur durch den Ausschluss negativer Aspekte positiv qualifiziert. Folgende antithetische Struktur ist gegeben:

1. VV. 1-2 konkretisieren den *Eingang* (εἰσοδος) der Apostel in Thessalonich: dieser war *nicht* leer/kraftlos *trotz* Verfolgungen in Philippi: die Verkündigung geschieht frei *in Gott*, das Evangelium Gottes wird *in viel Kampf* näher gebracht.
2. VV. 3-4: Die *Ermütigung* (παράκλησις) zur Verkündigung geschah *nicht* aus Betrug, Unlauterkeit, nicht aus List, *sondern* die Rede ist von Gott abhängig, sie muss denn auch nicht den Menschen gefallen, sondern Gott.
3. VV. 5-7b: Die göttliche Beauftragung führt jedoch nicht dazu, dass die Apostel ihre Autorität offensiv ausspielen und in den Verdacht geraten, ihre Position auszunutzen. Ihr *Auftreten* ist so gekennzeichnet, dass sie auf jegliche Form von Autoritätsansprüchen verzichten, und deswegen „unmündig“ oder zumindest gleichberechtigt, ohne Abhängigkeitsansprüche einzufordern, den Thessalonichern gegenüberzutreten.
4. VV. 7b-8: Die Familienmetaphorik rundet den ersten Durchgang ab mit dem Bild der Amme, das aussagt, dass die während der Mission aufgebaute Beziehung trotz der geographischen Entfernung der Missionare von ihrer Gemeinde weiter aufrechterhalten wird.

Zum tieferen Verständnis des Zusammenhangs folgt nun die Interpretation.

(a) *VV. 1-2: Der Eingang der Apostel in Thessalonich*

Die erste Antithese versucht den Eingang der Thessalonicher näher zu beschreiben. Die εἰσοδος ist in diesem Falle ebenfalls dialogisch auf-

gefasst und nicht in Außenansicht wie in 1,9 formuliert. Es geht um gemeinsames Wissen: αὐτοὶ γὰρ οἶδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς spricht die Gemeinde als direkten Dialogpartner an. Diese Aussagen bzgl. des Wissens sind Kennmarken, die sich durch das ganze Textstück ziehen und somit nochmals die Zusammengehörigkeit der VV 1-12 unterstreichen.⁴²⁹ Setzt man einen popularphilosophischen Hintergrund voraus, und sei es auch nur bei den Hörern, könnte man schon in der Verwendung des Wortes εἴσοδος ein erstes Indiz für diesen finden. Ähnlich wie in 1 Kor 16,9 oder 2 Kor 2,12 Gott für Paulus die Tür zur Mission öffnet, greift εἴσοδος an dieser Stelle auf dasselbe Sprachspiel zurück, das insbesondere bei zeitgenössischen Philosophen anzutreffen ist.⁴³⁰ Als prominentestes Beispiel zur Stützung dieser These führt Malherbe den Kyniker Krates an, der u.a. den Beinamen „Türöffner“ erhielt, da er, um sein Anliegen näher zu bringen, in die Häuser gegangen ist und dort „philosophiert“ haben soll.⁴³¹

Für die nähere Charakterisierung dieses Eingangs stellt Paulus die beiden Begriffe οὐ κενή und ἐπαρρησιασάμεθα ... λαλήσαι anti-thetisch gegenüber. Paulus beschreibt auf dem Hintergrund der Leidenerfahrungen⁴³², die er in Philippi gemacht hat, seinen Eingang als οὐ κενός. Die Eingangssituation wird denn auch im Zusammenhang mit der Ankunft der Apostel in ihrer Bedrängnis beschrieben: trotz der Verfolgungen, wie sie ihnen zuteil wurden, war ihr Eingang nicht κενός. Die passende Übersetzung dieses Adjektivs ist weiterhin umstritten.⁴³³ Ernsthaft diskutiert werden zwei Möglichkeiten. Im Anschluss an den Sprachgebrauch in der LXX sowie der Verwendung bei Philo wird häufig versucht, den Begriff auf den Erfolg der Missionare

429 Zum Zusammenhang von 2,1-12 vgl. insbesondere Holtz, 1Thess, 65f., Müller, 1Thess, 121f.

430 Vgl. Malherbe, 1Thess 135 mit Verweis auf Lukian, Hermotimus, 73-74, für die Verwendung von εἴσοδος. Dort auch weitere Belege.

431 Plutarch, Symp. 2,632 E; Diog. Laertius, Vit.Phil. 6,86.

432 Freilich sind diese Leidenerfahrungen, die durch προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες ausgedrückt werden, nicht näher zu spezifizieren, zu übersetzen etwa mit Vorleiden und Misshandlungen. Nach Malherbe ist ὑβρισθέντες in Verbindung mit der Verwendung bei Dion zu bringen (s.o.), wenn die Auseinandersetzung mit der Menge für Paulus bittere Realität geworden zu sein scheint. Die sog. „Vorleiden“ (προ-παθόντες) sind evtl. am besten unter Einbeziehung von Apg 16,22.24 oder Phil 1,30 in Form von Gefängnisstrafen oder Auspeitschungen zu verstehen, vgl. hierzu Müller 1Thess 124.

433 Müller, 1Thess 124: „Von den 18 ntl. Belegen des Begriffs 'kenos' kommt mehr als die Hälfte bei Paulus vor, sie gehen meist auf LXX-Sprache zurück und müssen differenziert übersetzt werden.“

hin zu deuten.⁴³⁴ Der Eingang der Thessalonicher war demnach „nicht vergeblich“ oder „leer“. Bickmann qualifiziert deshalb die Wendung εἰς κενός als „frühjüdische Denkkategorie“, die den Erfolg der Botschaft der Missionare auszudrücken vermochte.⁴³⁵

Allerdings scheint diese Übersetzung, wie sie sich etwa in 1 Kor 15,10.58; 2 Kor 6,1 anbietet, an dieser Stelle nicht zuzutreffen. Durch die antithetische Gegenüberstellung mit ἐπαρρησιασάμεθα ... λαλήσαι kann sich κενός nicht auf die Qualifizierung des Missionserfolges beziehen, sondern auf die nähere Charakterisierung des Auftretens der Missionare.⁴³⁶ Dies bestätigt sich auch „aus der kynischen und stoischen Vorstellung, daß Theorie und Praxis, Verkündigung und Lebensführung untrennbar zusammgehören und das Gegenteil, eine Divergenz zwischen Predigt und Leben den 'Scheinphilosophen' oder 'Scheinkyniker' ausmacht.“⁴³⁷ Deswegen ist es besser, man übersetzt entweder mit „substanzlos, Inhalt vortäuschend“⁴³⁸ oder aber mit „kraftlos“⁴³⁹, wenn man ἀγῶν als vertiefende Charakterisierung von ἐπαρρησιασάμεθα verstehen will.⁴⁴⁰

Mit ἐπαρρησιασάμεθα greift Paulus auf einen Begriff zurück, der nun eindeutig zum Repertoire von philosophischen Wanderpredigern gehört und auf den öffentlichen Charakter ihres Auftretens ver-

434 Vgl. Bickmann, Kommunikation, 186; Reinmuth, „Nicht vergeblich“, 103.

435 Vgl. Bickmann, Kommunikation, 186. Ferner Bjerkelund, Vergeblich, 179-182.185; 179: „In unserem Zusammenhang [LXX?] verdient der Gebrauch von οὐκ εἰς κενόν als eine Art (negativ geformte) Qualitätsbezeichnung für das, was von Gott stammt, größere Aufmerksamkeit. An mehreren Stellen wird dies einfach durch 'nicht vergeblich' ausgedrückt (...)“ Vgl. Jes 45,18; 65,23; Hab 2,2f.; Dtn 32,47; Weish 3,1; Sir 34,1; Jer 6,29. Ähnlich auch Best, 1Thess, 90; Wanamaker, 1Thess, 92, Merk, 1Thess 2,1-12, 391.

436 So auch Gerber, Paulus, 271.

437 Poplutz, Athlet, 29, mit Verweis auf Epictet, Diss. III,22,91; Dion von Prusa, Or. 32,7-12.

438 Vgl. Gerber, 271, im Anschluss an Dobschütz, 1Thess, 83.

439 So etwa Malherbe, 1Thess 135; Marxsen, 1Thess, 44; Haufe, 1Thess, 35. In diesem Sinne ist auch 1 Kor 15,14 zu übersetzen. Vgl. zur philosophischen Verwendungsweise Quin., Inst. Orat. XII 10,17; 10,73; Sen. Ep. 114,16; Dion von Prusa, Or. 31,30; Plutarch, Suav. Viv. Epic. 1090a.

440 Poplutz, Athlet, 229, verweist auf das verbreitete Bild von Athleten, die im Training mit ihren Fähigkeiten protzen, den eigentlichen Wettkampf allerdings scheuen. Vgl. Epict., Diss. IV, 4,11f. (zitiert nach Poplutz, Agon, 229, Anm. 39): „Du gleichst einem Athleten, der, wenn er das Stadion betritt, weint, daß er nicht außerhalb sich übt. Deswegen hast du ja geübt, dafür waren die Sprunggewichte, der Griff [sc. in den Staub], die Jünglinge [sc. als Trainingspartner]!“

weist.⁴⁴¹ Der Begriff der *παρρησία*⁴⁴² wurzelt in der politischen Theorie der Antike und wird dort zu einem wichtigen Begriff in der Beschreibung der athenischen Demokratie, um die freie Sprache des freien Bürgers (also das antike Recht der Meinungsfreiheit) deutlich zu machen.⁴⁴³ Später allerdings wuchs das Bedeutungsspektrum weiter an. Allmählich gewannen ethische Aspekte immer mehr an Bedeutung, demzufolge die freie Rede in philosophischer Terminologie als Vorrecht der Philosophen galt, da diese aufgrund ihrer Ausbildung einen besseren Zugang zur Wahrheit hatten.⁴⁴⁴ Kann dies bei der paulinischen Verwendung intendiert sein, ist jedenfalls auch auf das Bedeutungsspektrum aus dem biblischen Bereich hinzuweisen. Sowohl in der LXX als auch in weiteren jüdischen Texten wird mit *παρρησία* die Freiheit des Gerechten vor Gott beschrieben, die „einen offenen, durch nichts mehr versperrten Zugang zu ihm [Gott] erschließt.“⁴⁴⁵ Dieses Verständnis muss auch für Paulus vorausgesetzt werden, da er, wie sich zeigen wird, gerade im Abschnitt 2,1-12 immer wieder darauf hinweist, dass seine Autorität und seine Verkündigung in Gott gründet und ohne Gott keinerlei Bedeutung hat.⁴⁴⁶

ἐν πολλῶ ἀγῶνι charakterisiert abschließend nochmals das Auftreten der Missionare. Gegenüber der in Gott gründenden Freimütigkeit der Rede weist die Kampfeshaltung der Missionare eindrücklich

441 Vgl. Poplutz, *Athlet*, 232, Anm. 58.

442 Das Verb bringt Paulus nur an dieser Stelle. Das Substantiv gebraucht Paulus in 2 Kor 7,4; Phlm 8; 2 Kor 3,12; Phil 1,20 immer mit der Bedeutung „Offenheit“.

443 Zur Begriffsgeschichte, vgl. Schlier, *ThWNT V*, 869-872.

444 Vgl. Malherbe, *1Thess*, 136f. In diesem Zusammenhang gesteht selbst Holtz, *1Thess*, 69 den Überlegungen Malherbes zu, dass die philosophische Begrifflichkeit anscheinend ‚gezielt gewählt‘ sei – als Signum für Wahrheit. Allerdings scheint sein Einwand auf S. 68 etwas verwirrend zu sein: „Paulus stellt das Leiden, das er im Vollzug seines Dienstes am Evangelium erfährt, in einen Gegensatz zur freien Verkündigung eben dieses Evangeliums. Das ist überraschend, da er anderwärts mit andrängender Gewißheit das Wissen ausspricht, daß Bedrängnis und Leiden notwendig zur Existenz des Apostels hinzugehören.“ Die Beobachtung ist natürlich richtig, jedoch untermauert Paulus gerade durch die Form seiner Predigt das Verständnis, das Holtz argumentativ zu vermissen scheint: Es geht nicht um den Gegensatz, sondern um den Zusammenhang, wenn er seiner neuen Gemeinde berichtet, dass er trotz der Verfolgungen frei sein Evangelium verkünden müsse.

445 Schlier, *ThWNT V* 873 mit Verweis auf Hiob 27,9f; 22,23-27; Sap 5,1f.; Prv. 13,5; 20,9. Weitere Belege zur Verwendungsweise innerhalb der LXX und der griechisch-jüdischen Literatur vgl. Schlier, *ThWNT V*, 872-877.

446 Vgl. Schlier, *ThWNT V*, 881: „*παρρησία* ist dabei das *Offensein* gegenüber Gott ... und gegenüber den Menschen ..., schließt aber auch das *Offensein* im Evangelium ein...“

darauf hin, dass sie standhaft bleiben und sich auch nicht vor weiteren Verfolgungen fürchten.⁴⁴⁷ Es betont ihren Ansatz gerade im Gegenzug zu den Verfolgungen in Philippi.⁴⁴⁸

Zusammenfassend lässt sich sagen: der Eingang der Missionare war von Erfolg gekrönt, denn der Kontakt zur Gemeinde wurde hergestellt. Dabei wurde allerdings nicht nur der Erfolg an sich charakterisiert, sondern zugleich die Art und Weise des Auftretens als richtig legitimiert.

(b) VV. 3-4: Die παράκλησις

Nach der εἴσοδος wird die παράκλησις der Apostel, wie Gebauer meint, beschrieben, was zunächst „nichts anderes als die Verkündigung der Missionsbotschaft“⁴⁴⁹ meint. Allerdings weist Gebauer zugleich darauf hin, dass der Aspekt der Zuwendung mitzudenken sei, und so charakterisiert Paulus vielleicht schon im Vorgriff auf die besondere Zuwendung, die in der Familienmetaphorik vertieft zur Geltung kommen wird, seine Verkündigung als Zuspruch. Paulus hat nur Erfolg, wenn sein Missionswerk wirklich Bestand hat, und deswegen sorgt er sich auch weiter um die Thessalonicher. Die Zuwendung ist nicht rhetorisches Mittel, sondern ehrlich gemeint.⁴⁵⁰

Wieder sieht sich Paulus genötigt, diesen Zuspruch antithetisch näher zu beschreiben. Sein Zuspruch geschieht deswegen auch nicht aus Betrug, Böswilligkeit (bzw. schmutziger Gesinnung)⁴⁵¹ oder gar List (οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ)⁴⁵², sondern die Missionare sprechen so, wie sie von Gott für Wert befunden wurden (καθὼς δεδοκιμάσαμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον οὕτως λαλοῦμεν). Es läuft auf den Gegensatz hinaus, Gott

447 Vgl. zur Stelle Müller, 125. Zur Wettkampfmetaphorik im Allgemeinen vgl. Poplutz, Athlet, insbesondere 230-234 (zur Stelle); Schwankl, Lauff.

448 So auch Haufe, 1Thess, 35.

449 Gebauer, Paulus, 95.

450 Vgl. Gebauer, Paulus, 95. Nach Schmitz, ThWNT V, 792, handelt es sich um die „werbende Heilsverkündigung bei der Predigt.“

451 Mit Holtz, 1Thess, 71, ist darauf hinzuweisen, dass ἀκαθαρσία in diesem Zusammenhang etwas weiter gefasst werden muss als sonst bei Paulus oder im hellenistischen Judentum, da es dort immer sexuell konnotiert ist. Auch in 1Thess 4,1 wird es allgemeiner, zur zusammenfassenden Charakterisierung der „heidnischen Hauptlaster, Unzucht und Habsucht“ verwendet. So könne man etwa „schmutzige Gesinnung“ o.ä. als Bedeutung annehmen.

452 Wie bereits erwähnt konnte Malherbe, Nurse, diese Begriffe eindeutig der griechischen Populärphilosophie zuweisen.

als Subjekt ins Zentrum jeglicher Verkündigungstätigkeit zu rücken und menschliche Interessen auszuschließen (wobei damit eine Steigerung zu VV. 1-2 erzielt wird). Gott ist derjenige, der dafür Sorge trägt, dass alles mit rechten Dingen abläuft: er hat die Missionare für tauglich befunden, mit dem Evangelium betraut zu werden. Mit δοκιμάζειν⁴⁵³ greift Paulus einen Begriff aus dem juristischen Zusammenhang auf, der hier besagt, dass die Legitimation von Gott ausgeht. Dies wird im Folgenden in einer nachgeschobenen, die erste Antithese erklärenden zweiten Antithese bestätigt, diesmal jedoch aus der Sicht der Apostel. Ihr Ziel ist es nicht, den Menschen⁴⁵⁴, sondern Gott zu gefallen, wobei Paulus einen bedeutenden Topos aus dem Alten Testament aufgreift.⁴⁵⁵ Dies mag allerdings auch bei philosophischen Wanderpredigern der Zeit ein wichtiger Topos gewesen sein.⁴⁵⁶ Der Grund, warum man Gott gefallen sollte, wird wiederum mit δοκιμάζειν beschrieben, diesmal erweitert mit „τὰς καρδίας ἡμῶν.“ Die Vorstellung, dass Gott die Herzen prüft ist dabei eine „biblizistische“ Wendung“, die „ihm möglicherweise als geprägte Gottesprädikation bekannt gewesen“⁴⁵⁷ ist. Sie will wohl besonders eindrücklich beschreiben, dass die Verkündiger des Evangeliums bis auf ihre hintersten und verstecktesten Gedanken durchschaut werden, bevor sie zur Evangeliumsverkündigung zugelassen werden.⁴⁵⁸

(c) VV. 5-7: Dritte Antithese

Die dritte Antithese erstreckt sich nach der vorliegenden Interpretation und der Entscheidung für die Interpunktion vom Anfang von V. 5 bis einschließlich V. 7b. Der eigentliche Kontrast ist dabei erst in V. 7 gegeben. Paulus spielt seine Autorität nicht aus, obwohl er das könnte (ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι), sondern verhält sich den Thessalonichern gegenüber als νήπιος (unmündig). Der Grund hierfür

453 Nach Grundmann, ThWNT, 259, ist δοκιμάζειν „in der Bedeutung *prüfen* ... terminus technicus für die amtliche Prüfung, die veranstaltet wird,“ (vgl. etwa Xenophon Mem III 5,20; Platon, Nomoi VI, 754a ff.), kann aber auch auf die Bewährung nach Erprobung anspielen (z.B. Xenophon Mem I 2,42).

454 ἀνθρωπάρεσκος ist einzig im Bibelgriechischen verwendet. Vgl. Holtz, 1Thess 73 mit Verweis auf Ps 52,6; PsSal 4,8.10.21; Kol 3,22; Eph 6,6.

455 Vgl. z.B. Gen 5,22; 6,2; Ps 25,3; 114,9; [mehr]; für den hellenistischen Kontext vgl. Epiktet, discourse 1.30.1, Dion von Prusa or. 12,1ff; 33,3.13ff.

456 Vgl. Dion von Prusa, Or. 34.31-33; 66.26; Ps-Crates, Ep. 35.2; Ps.-Diogenes, Ep. 11.

457 Holtz, 1Thess, 74 mit Verweis auf Jer 11,20 und Ps 16,3.

458 Vgl. hierzu auch Best, 1Thess, 97.

kann in den Negativreihen der VV. 5 und 6 gesehen werden, die ausführlich darauf eingehen, wozu eine falsch verstandene Autorität bei Paulus hätte führen können.

Im Einzelnen genannt sind Schmeichelrede (κολακεία)⁴⁵⁹, Habgier (πλεονεξία)⁴⁶⁰ und Streben nach Ruhm (ζητούντες ... δόξαν)⁴⁶¹ gegenüber anderen Menschen, letztlich alles Vorwürfe, die den Aposteln gemacht werden könnten, wenn sie nicht bewusst ihre Autorität außen vor gelassen hätten. Die δόξα darf deswegen nicht erstrebt werden, weil der Begriff in 1Thess 2,12 eindeutig für Gott reserviert ist.⁴⁶²

Besonderen Nachdruck verleiht Paulus seiner Aussage, indem er nach dem zweiten Negativglied den Satz „Gott ist mein Zeuge“ beinahe im Sinne einer Schwurformel einschiebt.⁴⁶³ Wichtig scheint es Paulus auch hier wieder zu sein, darauf hinzuweisen, dass die apostolische Autorität immer wieder von Gott ausgeht. So wie er im Rahmen der Antithesen der VV. 3-4 Gott als den Prüfenden beschrieben hat, so rekurriert hier Gott als Zeuge wieder auf denselben Sachverhalt. Ein besonderes Signal setzt Paulus mit dem Wort μάρτυς, da es in V. 10 erneut auftaucht, dort aber, um die Thessalonicher zusammen mit Gott als Zeugen zu bezeichnen.

Der Akzent der Negativkette der VV. 5 und 6 liegt nach Gerber⁴⁶⁴ eindeutig auf dem Aspekt des Unterhaltsverzichts der Apostel. Dies werde in der Verwendung des Begriffes ἐν βάρει deutlich, der den eigentlichen Anspruch des Apostelbegriffes qualifiziert. Die mei-

459 Ein ntl. Hapaxlegomeneon, in der LXX ist nur kolakeuvw 1 Esdr 4,31; Hi 19,17; Sap 4,17; Bei Philo findet sich sowohl das Verb (LegGai 116; DetPotIns 21; SpecLeg I 60; MigrAbr 111), als auch das Substantiv (Sobr57; LegAll III; Abr 126). Belege im Profangriechischen vgl. Malherbe, 1Thess, 142.

460 Nach Müller, 1Thess, 128, hat die Rede von der πλεονεξία „im AT und in der jüd. Ethik eine lange Vorgeschichte und ihren festen Platz in den ntl. Lasterkatalogen. Der Begriff bezieht sich nicht nur auf Gier nach Geld und Reichtum, sondern auch auf das unmoralische Streben nach Macht auf Kosten der anderen. In der prophetischen Drohrede gegen gewaltsame Bereicherung, Ausbeutung der Armen und Bestechung, hat der Begriff in der LXX seinen festen Platz...“

461 Freilich war es ebenso ein wichtiger Begriff im jüdischen Denken, nicht den eigenen Ruhm, den Selbstruhm in den Vordergrund zu stellen, etwas, was nämlich nur Gott gebührt (*kabod* JHWH!), darf vom Menschen nicht beansprucht werden. Im popularphilosophischen Umfeld vgl. etwa Dion von Prusa *or.* 32,6.10.11; Lukian *Peregrinus* 13.

462 Vgl. zur Stelle.

463 So etwa auch Müller, 1Thess, 129. Rigaux, Saint Paul, 415 sowie von Doberschütz, 1Thess, 91 haben sicher nicht Recht, wenn sie meinen, er brauche in puncto Habgier einen Zeugen.

464 Vgl. im Folgenden Gerber, Paulus, 280f.

sten Ausleger fassen ἐν βάρει εἶναι als „gewichtiges Auftreten“ der Apostel. Gerber wendet ein, dass dieser Bedeutungsgehalt im Griechischen allerdings kaum belegt ist⁴⁶⁵ und im NT grundsätzlich im Sinne einer Belastung negativ verwendet wird. Hingegen sei eindeutig belegbar, dass sich das Wortfeld βάρος, βαρύς, βαρεῖν auf Belastungen finanzieller Natur beziehen würde.⁴⁶⁶ Den Zusammenhang mit dem Unterhaltsverzicht stellt dann eindeutig 1Thess 2,9 her, wo Paulus darauf hinweist, selbst für seinen Lebensunterhalt gesorgt zu haben, um seine Gemeindemitglieder nicht zu belasten. Ob allerdings der Begriff auch in 2,7 ganz so eng ausgelegt werden muss, bleibt dahingestellt, dies würde den Aussagegehalt der Negativreihe der VV. 5-6 zu sehr auf den finanziellen Aspekt einschränken.⁴⁶⁷ Dass er mitgedacht werden muss, geht eventuell aus 1 Kor 9,1-15 hervor, wo Paulus ebenfalls demonstrativ auf seine apostolische Autorität im Zusammenhang mit dem Unterhaltsrecht verzichtet.

Wenn sich Paulus in 2,7 als Apostel Jesu Christi bezeichnet, begründet er sein Auftreten eschatologisch mit der Retterfunktion Christi, wie sie in 1,10 inhaltlich deutlich wird.⁴⁶⁸ Der Gegensatz zum gewichtigen Auftreten der Apostel ist νήπιος, was wörtlich „kindlich“ bzw. „unmündig“ heißt.⁴⁶⁹ Paulus gebraucht das Wort in übertragenem Sinne, wie es in der Armentheologie des Alten Testaments verwendet wird. Demnach heißt νήπιος demütig, bescheiden, anspruchslos.⁴⁷⁰ Die Apostel verzichten in diesem Sinne auf ihre (finanziellen) Vorrechte und begegnen den Thessalonichern ganz bescheiden auf gleicher Ebene.

465 Vgl. Gerber, 279 unter Verweis auf Schrenk, ThWNT I, 551-559.

466 So schon Strelan, Burden-Bearing, 268, Stegemann, Anlaß, 407f.; Merk, 1Thess 2,1-12, 397. Zur ntl. Verwendung in diesem Sinne vgl. 1Thess 2,9; 2 Kor 11,9; 2 Kor 12,16; 2 Thess 3,8.

467 So auch Wanamaker, 1Thess, 99. Gerber, Paulus, 279f., schränkt den Inhalt der drei Antithesen tatsächlich im Sinne der finanziellen Belastung ein. Auch ist ihr Hinweis auf die grundsätzliche negative Konnotation von baruv" nicht ausgeschlossen, da Paulus den Begriff ja hinsichtlich der Gefahr negativer Auslegung einsetzt. Würde er seine Autorität positiv herausstellen, dann sicher nicht mit der Vokabel ἐν βάρει. Spricht Paulus von seiner apostolischen Vollmacht, verwendet er den Ausdruck ἐξουσία, wie etwa in 2 Kor 13,10; Gal 2,7f. oder 1 Kor 9,1-15.

468 Dass er sich in einer Linie mit Christus sieht, wird auch durch die Verwendung des Mimesis-Begriffes in 1,6 deutlich. Vgl. dazu Kap. 2.4.2.1.

469 Vgl. Légasse, EWNT II, 1142.

470 Vgl. Bertram, ThWNT IV, 913-925; W. Grundmann, NEIIIIOI; Müller, 1Thess, 131.

(d) VV. 7-8: Familienmetaphorik I

Nachdem das Wort *νήπιος* zur Charakterisierung des Auftretens der Apostel gebraucht wurde, kann es nicht mehr für die Beschreibung der Amme verwendet werden. Aufgrund der textkritischen Entscheidung für *νήπιος* und der veränderten Interpunktion kann allein V. 8 zur näheren Erläuterung des Bildes der Amme herangezogen werden: *ὡς ἐὰν τροφὸς ...* und *οὕτως ὀμειρόμενοι ...* sind aufeinander bezogen. Unabhängig von dieser Entscheidung hat die Forschung auf einige Probleme und Ungereimtheiten hingewiesen, die ein klares Verständnis erschweren:

- (1) Zunächst fällt auf, dass das Bild zwischen der Amme (*τροφὸς*) und der Mutter (*τὰ ἑαυτῆς τέκνα*) pendelt.
- (2) Außerdem wird darauf hingewiesen, dass der Vergleich unglücklich gewählt ist⁴⁷¹, da die Apostel ihren Unterhaltsverzicht herausstellen, während die Amme für ihre Tätigkeit Geld verlangt.
- (3) Schließlich muss auf der Sachebene geklärt werden, wie das ntl. Hapaxlegomenon *ὀμείρομαι* zu übersetzen ist, dessen Bedeutung umstritten ist.

Zuerst zur Wortklärung von *ὀμείρομαι*. Aufgrund der schwierigen Herleitung hat sich in der Forschung ungeachtet der Kritik durch Blaß-Drebrunner-Rehkopf⁴⁷² durchgesetzt, mit *ἰμείρεσθαι*, „ersehen“⁴⁷³ oder abgeschwächt „liebvolle Gesinnung hegen“⁴⁷⁴ zu übersetzen. Demnach würde der Vergleichspunkt die emotionale Zuwendung der Apostel zu der Gemeinde betonen, die weit über die Evangeliumsverkündigung hinausgeht. Jedoch hat Baumert⁴⁷⁵ versucht, eine neue Herleitung zu begründen, nach der *ὀμείρομαι* mit „getrennt sein von“ bzw. „ferngehalten werden von“ zu übersetzen sei.

Ein Problem besteht darin, dass das Wort *ὀμειρόμενοι* kaum belegt ist, nur in Ijob 3,21 LXX, Ps 63,2 Sym, in 1Thess 2,8 sowie einem Epigramm aus

471 So zumindest Merk, 1Thess 2,1-12, 398; Holtz, 1Thess, 83, der „Ungeschicklichkeit“ in der paulinischen Ausdrucksweise annimmt.

472 Nach § 101 Anm. 39, S. 78 ihrer Grammatik sei eine gemeinsame Etymologie beider Wörter unmöglich.

473 Vgl. Gerber, Paulus, 286.

474 So übersetzt Bickmann, Kommunikation, 163.

475 Vgl. Baumert, *ὀμειρόμενοι*.

dem 4. Jahrhundert. Sowohl Ijob 3,21 LXX, Ps 63,2 Sym, als auch 1Thess 2,8 bieten als alternative Lesart ἰμείρομαι, was mit „liebevolle Gesinnung hegen“ oder „Sehnsucht haben“ übersetzt werden könnte, in allen vorliegenden Texten aber wenig Sinn zu ergeben scheint. Auch die ursprüngliche hebräische Textbasis hinter den atl. Stellen führt zu keiner sicheren Lösung. Deshalb hat Baumert vorgeschlagen, ὀμείρομαι von μείρομαι her zu verstehen, was in der Grundbedeutung zwar „Anteil haben“, allerdings im Dialekt auch „teilen“ oder „trennen“ bedeuten kann, wie er es beim Dichter Aratos an zwei Stellen nachweist. Demnach wird ὀμείρομαι „gebildet aus dem Grundwort μείρεσθαι mit prothetischem ο (ohne Aspiration), liegt semantisch in der Linie von ‚teilen, trennen‘ in passivischer Bedeutung und heißt an unseren Belegstellen: ‚von jemandem oder von etwas (schicksalhaft) getrennt werden, weggehalten werden‘, und zwar von jemandem, zu dem man gehört.“⁴⁷⁶

Diese Erklärung würde damit die augenblickliche Situation der Trennung der Apostel von der Gemeinde ins Visier nehmen. Und sie überzeugt auch auf der inhaltlichen Ebene.⁴⁷⁷ Es soll gesagt werden, dass trotz dieser Trennung eine tiefe Beziehung zwischen der Gemeinde und den Aposteln besteht: der Kontakt bricht nicht ab, weil die Thessalonicher „Geliebte“ der Apostel geworden sind. Deswegen halten sie es nicht nur für gut (εὐδοκοῦμεν), ihnen die Evangeliumsverkündigung näherzubringen, sondern auch ihr eigenes Leben bzw. ihre Seelen.⁴⁷⁸ Damit wird angedeutet, dass die Beziehung zwischen Aposteln und Gemeinde über die eigentliche apostolische Aufgabe der Evangeliumsverkündigung weit hinausgeht. Die Apostel verzichten auf alle

476 Baumert, ὀμειρόμενοι, 554. Diesbezüglich versucht er dann auch nachzuweisen, dass sein Vorschlag in allen vier Fällen den besten Sinn ergeben würde. Interessant sind zudem Baumerts Überlegungen, wie es überhaupt zur Verwechslung von ὀμείρομαι und ἰμείρομαι kommen konnte (562-563): „Solche Wörter sind oft auf bestimmte Sprachräume beschränkt. So ist Aratos, der bisher einzige Zeuge für μείρεσθαι = teilen in Kilikien daheim. Das eben behandelte Epigramm weist uns ins Phrygische, dem ja der kilikische Raum zuzuordnen ist, und die LXX nach Alexandria, von wo es manche Brücke zum Phrygischen gibt. Paulus hätte also hier ein Wort seines Heimatdialektes aufgegriffen, das man in Thessalonich zur Not verstand, aber wohl kaum selbst gebrauchte. ... Manchen Abschreibern war das Wort unbekannt, so daß sie es – bei Diktat – sinngemäß durch ein ihnen bekanntes Wort ersetzen.“

477 Hier ist Baumert und Merk, 2,1-12, 398-399 zu folgen.

478 Die Übersetzung von τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς ist umstritten und schwankt zwischen „sich selbst darreichen“ (so etwa Merk, 399), das Leben (Baumert) oder im Sinne Malherbes, 1Thess, 147 und Gerbers, Paulus, 287, „das Herz schenken.“ Bickmann, Kommunikation, 165, übersetzt ganz wörtlich mit „Seele“.

Autoritätsansprüche, um allein die Autorität Gottes herauszustellen. Ihr Verhältnis zur Gemeinde charakterisiert Paulus deswegen auch nicht durch eine autoritäre Distanz, sondern durch die Tiefe der persönlichen Beziehung, die sich während der Zeit der Missionierung herausgebildet hat.

Von daher muss das Bild der Amme erschlossen werden. Paulus vergleicht sich mit einer Amme, die ihre (eigenen) Kinder umhegt bzw. pflegt. *θαλαπέιν* darf nicht auf das Stillen reduziert werden⁴⁷⁹, da die antike Ammentätigkeit als Beruf mehr umfasste als nur die Sorge um die Ernährung; sie hatte auch für die frühkindliche Erziehung zu sorgen, oft über das Stillalter hinaus, hatte also häufig die Funktion des Kindermädchens.⁴⁸⁰ Der Aspekt des Stillens allerdings schwingt in der Wortwahl *τροφός* unüberhörbar mit. Wenn man so will, könnte man den Aspekt des Stillens auf der Bildebene mit dem Aspekt der Evangeliumsverkündigung auf der Sachebene gleichsetzen. Dann würde *θαλαπέιν* die über diese Grundfunktion hinausgehende Beziehung, das Umhegen, Pflegen, Ausstatten mit dem ganzen Leben, ausdrücken. Immerhin gibt es Belege dafür, dass die Beziehungen von Ammen zu ihren Ziehkindern sehr tief waren und teilweise ein Leben lang anhielten.⁴⁸¹ Vielleicht sollte man sich aber der Interpretation Gerbers anschließen, die meint, dass mit *den eigenen Kindern* die leiblichen Kinder der Amme – Mutterschaft ist ja Grundvoraussetzung dafür, Amme zu werden – gemeint sind.⁴⁸² Nach dieser Interpretation würde sich die Tiefe der Beziehung darin zeigen, dass sie für die eigenen Kinder tiefere Gefühle hegen, ja ihnen ihr ganzes Leben, ihr Herz schenken würde, was auf ihre Stillkinder nicht zuträfe. Gerber hätte dann zusätzlich ein Argument zur Hand, das den Unterhaltsverzicht der Apostel bezüglich der Thessalonicher erklären könnte – da Paulus sie als die eigenen Kinder betrachtete. Auch wenn das Thema Unterhaltsverzicht wirklich leitend ist, erscheint der Vergleich in dieser Komplexität doch

479 Gegen Holtz, 1Thess, 83; Müller, 1Thess, 131f.; Kuhn, Bedeutung, 344, die einzig die Funktion des Stillens betonen.

480 Gerber, Paulus, verweist darauf, dass der Begriff *τίτην* eindeutig auf die Nähramme Bezug nehmen würde, während *τροφός* weiter zu fassen sei. Vgl. Belege bei Herzog-Hauser, PRE 34,1491; Hopfner/Klauser RAC 1,381.

481 Vgl. dazu kritisch Gerber, Paulus, 284, die auf das ambivalente Ammenbild der Antike hinweist. Dies weist letztlich nur nach, dass der Einflussbereich der Amme auf die Kinder groß war. Ob Paulus deswegen das Ammenwesen kritisch einschätzen musste, bleibt zu hinterfragen. Im Blick auf atl. Stellen kann man evtl. annehmen, dass er das Bild übernommen hat, ohne die soziologischen Aspekte bis ins Detail zu durchdenken.

482 Vgl. hierzu Gerber, Paulus, 283.

etwas konstruiert. M.E. würde es genügen, zwischen der Funktion der Amme (Evangeliumsverkündigung) und mütterlicher Zuneigung (die darüberhinausgehende tiefe Beziehung) zu unterscheiden. Damit wäre das Verhältnis für die erste Zeit der Mission und dessen Fortbestehen in der Trennung hinreichend dargestellt.⁴⁸³

2.3.4.2 Der zweite Rückblick – Perspektive Miteinander (2,9-12)

Der zweite Durchgang ist wesentlich knapper gestaltet als der erste. Auffällig ist, dass keine Antithesen mehr verwendet werden. Im ganzen Abschnitt hat man außerdem den Eindruck, dass die Thessalonicher ein höheres Niveau erreicht haben, dass also ein Lerneffekt nachvollziehbar wird: Geht es im ersten Fall um das Wissen über das damalige Geschehen (οἶδατε), das Vernunftbegriffe bemüht, die die Arbeit der Apostel als richtig erweisen soll, geht es im zweiten Fall um die Darstellung der gemeinsamen Erinnerung an diese Zeit. Daher ist es nicht mehr nötig antithetisch abzugrenzen, sondern aus dieser Sicht zu berichten: die Thessalonicher erscheinen nunmehr auf der gleichen Ebene. Sie müssen nicht mehr durch das Zeugnis Gottes von der Rechtmäßigkeit des Tuns der Apostel überzeugt werden, sondern können dies nun selbst richtig einschätzen, sie sind ebenso wie Gott Zeugen des Tuns der Apostel. Daher kann sich Paulus letztlich auch kürzer fassen. Ebenso erscheint das Schüler-Lehrer-Verhältnis auf einer neuen Ebene, nämlich im Verhältnis von Kindern zu ihrem Vater. Dieser Erkenntnisfortschritt soll im Folgenden analysiert werden.

483 Man könnte mit Guterrez, Paternité, 97ff., die Apostel auf die Ammenfunktion beschränken und die Mutterrolle auf Gott übertragen, da durch seinen Ruf zur Erwählung die „Kinder“ erst zur Welt kommen, durch die Apostel nur mit der Evangeliumsverkündigung genährt werden. Jedoch wäre dies eine Überinterpretation, die wohl am Folgevergleich Vater-Kinder scheitert. Danach wird deutlich, dass die Rolle Gottes die des Königs, nicht diejenige der Mutter sein kann. Vgl. dazu unten.

(a) V.9

Paulus erinnert zunächst die Gemeinde an die Zeit der Mission. Der Neueinsatz wird markiert durch *μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί*.⁴⁸⁴ Im Mittelpunkt der Aussage in V. 9 steht wiederum das Verhältnis der Missionare zu ihrem Evangelium. Diesmal greift Paulus nicht auf abstrakte Begriffe zurück, sondern wird ganz konkret: er verweist auf seine finanzielle Ungebundenheit, da er beinahe rund um die Uhr gearbeitet hat, um den Gemeindemitgliedern nicht finanziell zur Last zu fallen. Dies drückt Paulus mit dem Verb *ἐπιβαρῆσαι* aus.⁴⁸⁵ Hier malt er also inhaltlich das aus, was er in V. 7 noch antithetisch abstrakt bezüglich seiner apostolischen Autorität ausgesagt hat.⁴⁸⁶

Seine finanzielle Unabhängigkeit ist Paulus während der Mission überaus wichtig, wenn er auch immer wieder Unterstützungen erfahren hat aus bereits existierenden Gemeinden.⁴⁸⁷ Die Betonung des Unterhaltsverzichts trifft man bei Paulus öfters an.⁴⁸⁸ Dass er selbst für sich sorgen konnte, erklärt sich aus seiner Biographie. Paulus war vor seiner Berufung zum Heidenmissionar Pharisäer, zu deren Ethos es gehörte, einen Beruf auszuüben.⁴⁸⁹ Dies kam ihm auf seinen Missionsreisen stets zugute, und er konnte dadurch auch immer wieder auf seine Glaubwürdigkeit verweisen. Eventuell kann man annehmen, dass Paulus einen großen Teil seiner Mitglieder während der Arbeit gewinnen konnte, indem er gleichzeitig missionierte.⁴⁹⁰

484 Anders Holtz, 1Thess, 85, der meint, die erneute Anrede sei kein Neueinstieg, sondern würde der Aussage Nachdruck verleihen. Ähnlich Merk 399, 1Thess 2,1-12, der im Anschluss an Bultmanns Manuskript zum 1Thess meint: „Mit V. 9 hat der speziellere Gedankengang über den Unterhalt des Paulus seine Rundung gefunden.“ Aber damit holt er zuviel aus den Aussagen und der apostolischen Autorität, in überaus synchronem Paulusverständnis.

485 Nachdem schon für V.7 mit Stegemann und Gerber auf den möglichen finanziellen Anhaltspunkt verwiesen wurde, wird an dieser Stelle der Bezugspunkt klar.

486 Von daher ist die Gliederung, die Gerber vorschlägt, auch nicht ganz von der Hand zu weisen. Wenn man durchgehend den Schwerpunkt auf der Aussage bzgl. der apostolischen Autorität sehen will, lässt der Neueinsatz in V.9 die gesamte Darstellung in einem neuen Licht erscheinen.

487 Außerdem ist daran zu erinnern, dass Paulus finanzielle Hilfen aus Philippi in Anspruch genommen hat (Phil 4,16).

488 Vgl. neben 1Thess 2,9 auch 1 Kor 9; 2 Kor 11,7-11.

489 Vgl. hierzu Hengel, Der vorchristliche Paulus, 208-212.

490 Dies legt zumindest die Interpretation von Hock, Workshop, 442f. nahe, der *ἐργαζόμενοι* als modales Partizip auffasst: „Grammatically, this verse can be read as evidence for Paul preaching while working, for the participle 'working' is circumstantial, that is, it defines the circumstances under which the preaching

Interpretiert man V.9 als Wiederaufnahme von V.7, nur nicht mehr in antithetisch-abstrakter, sondern konkreter Sprache, fällt auf, dass die mögliche Legitimation zur Verkündigung in V.7 als $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\acute{\alpha}\pi\omicron\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\iota$ bezeichnet wird, während in V.9 als Reflex dazu das Evangelium Gottes auftaucht. Spricht das einerseits wieder für die Zusammengehörigkeit der beiden Stellen, zeigt sich andererseits die konsequente Darstellung, dass in V.7 die Autorität der Apostel selbst begründet wird, während in V.9 allein das erfahrbare Handeln, nämlich die Evangeliumsverkündigung als Legitimationsgrund herangezogen wird, was wiederum den Bruch bzw. Neuanfang der Argumentation in V.9 erklären kann.

(b) V.10

Aufgrund dieser konkreten Erfahrung sind die Thessalonicher nun in der Lage, selbst ein Urteil über die Apostel und ihre Verkündigung abzugeben. Paulus setzt den Erfolg der Evangeliumsverkündigung voraus, denn durch den Perspektivwechsel in V.10 werden die Thessalonicher zusammen mit Gott als Zeugen der Rechtmäßigkeit des apostolischen Auftretens benannt. Sie sind *Mitwisser* in Bezug auf den göttlichen Heilsplan und von da aus in der Lage, eigenständig über die Apostel zu urteilen. Und diese Einschätzung kann nun eindeutig positiv bestimmt werden durch die syndetische Aneinanderreihung der drei Adverbien ὅσιως, δικαίως und ἀμέμπτως. Geläufig ist eigentlich das paarweise Auftreten dieser Adverbien, insbesondere von ὅσιως und δικαίως,⁴⁹¹ die in philosophischen Texten, das menschliche Handeln sowohl vor Gott als angemessen und heilig, als auch vor den Menschen als gerecht bezeichnen.⁴⁹² „Zu dritt, als Homoioteleuta und mit gleicher Anzahl von Silben, deuten sie plerophor darauf, dass die Integrität des Verhaltens alles umfasst: Gott angemessen (ὅσιως), vor den Menschen rechtschaffen (δικαίως), untadelig, zunächst vor Gott (ἀμέμπτως).“⁴⁹³

was delivered.“

491 Im NT außerdem Lk 1,75; Eph 4,24; Tit 1,8, in der LXX nie.

492 Vgl. Malherbe, 1Thess, 150 mit Verweis auf Platon, Gorgias 507B; Polybius, Hist. 22.10.8; Dion von Prusa, Or. 69,2; PParis 63. Zur Zusammenstellung eines dieser Adverbien mit ἀμεμπτως vgl. Holtz, 1Thess, 88, Anm. 385.

493 Gerber, Paulus, 295.

(c) *VV. 11-12: Familienmetaphorik II*

Dass das Lehrer-Schüler-Verhältnis nicht aufgehoben ist und auch weiterhin die Vermittlung von Wissen eine Rolle spielt, markiert der Einsatz in V. 11, der erneut das *οἶδατε* aus V. 1 aufgreift und die Perspektive nun wieder auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde lenkt. Auf diesem Niveau ist nicht mehr wie im ersten Durchgang der Vergleich Amme-Kleinkinder leitend, sondern der von Vater und Kindern. Dadurch wird sowohl die Aufgabe der Apostel als auch der Wissensstand der Gemeinde neu definiert. Nachdem die Amme gewissermaßen für die Erstverkündigung, die Nahrung der Gemeindemitglieder mit den grundlegenden Glaubensinhalten zuständig war, bedeutet die Vater-Kind-Beziehung, dass auch nach dieser Erstverkündigung die Beziehung der Apostel zu ihrer Gemeinde noch nicht an ihr Ende gekommen ist.

Dies wird in V. 12 entfaltet. Zunächst weist *παρακαλοῦντες* darauf hin, dass die Gemeinde weiterhin mit Trost und Mahnung von Seiten der Apostel zu rechnen hat.⁴⁹⁴ Das Verb *παραμυθεῖσθαι* bedeutet im Grunde genommen dasselbe⁴⁹⁵ und unterstreicht die apostolische Zuwendung zur Gemeinde.⁴⁹⁶ Das dritte Partizip *μαρτυρόμενοι* schließlich betont die Eindringlichkeit des apostolischen Mahnens. So ist das Verhältnis des Paulus zu seiner Gemeinde in erster Linie ethisch definiert.⁴⁹⁷ Dies wird auch in der eigentlichen Bestimmung der väterlichen Unterweisung deutlich: *damit ihr Gott würdig wandelt, der euch in seine Herrschaft und Herrlichkeit beruft*. Zum einen wird also deutlich, dass das in 1,9f. formulierte Ziel, dass die Thessalonicher durch ihre Bekehrung und ihre neue Lebensführung im *δουλεύειν* und *ἀναμένειν* vor dem Zorn Gottes gerettet worden sind, auch weiterhin in den Verantwortungsbereich der apostolischen Zuwendung gehört.⁴⁹⁸ Zum anderen lässt sich erkennen, dass die Apostel nur unterstützende Funktion haben, da sie der Gemeinde helfen, dem Ruf Gottes (*τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος*) zu folgen.

Gerber⁴⁹⁹ hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich die Vorstellung von Gott, der hier in atl. Sprache als König die Thessalonicher in

494 In 1Thess 3,7 und 4,18 ist *παρακαλεῖν* am besten mit „trösten“, in 4,1 mit „ermahnen“ zu übersetzen. Vgl. auch zur *παρακλήσις* in 2,1.

495 Vgl. Stählin, ThWNT V, 815-822.

496 So auch Gerber, Paulus, 298.

497 Was ja auch das Verhältnis Vater-Kinder nur allzu eindrücklich bestätigen kann.

498 Ähnlich Bickmann, Kommunikation, 182.

499 Vgl. Gerber, Paulus, 298f.

sein Königtum beruft, vorzüglich mit dem Vergleich des Paulus mit seiner Gemeinde als eines Vaters zu seinen Kindern zusammenpasst: „An Stelle der Gott-Vater-Metaphorik steht hier das Bild eines hierarchischen Imperiums, in dem Gemeinde, Missionare und Gott einen je eigenen Platz haben – jedoch kein römischer Potentat.“⁵⁰⁰ In diesem von der gesellschaftlichen Realität enthobenen Bild manifestiert sich also bereits das Reich Gottes, das eigentlich erst bei der Parusie des Herrn vollendet wird. Die von Gott Berufenen befinden sich bei einer dem Ruf gemäßen Lebensführung bereits im Heilszustand und haben deshalb den Zorn nicht mehr zu fürchten.⁵⁰¹ Allerdings ist mit Schwemer⁵⁰² darauf hinzuweisen, dass die Vorstellung der Basileia nicht präsentisch aufzufassen ist, sondern paränetisch-eschatologisch sich erst bei der Parusie verwirklichen würde.

Damit wird zudem klar, dass sich Paulus jetzt eindeutig in biblischen Sprachmustern bewegt. Die im ersten Teil virulenten rhetorisch-philosophischen Bezüge werden im zweiten Teil ganz eindeutig auf die alttestamentliche Verheißung hin ausgelegt.⁵⁰³ Ähnlich wird deutlich, dass auch das Bild des väterlichen Lehrers eindeutig jüdische Implikationen trägt. Denn bei den Griechen trägt zwar ebenfalls der Vater die Verantwortung für die Erziehung, jedoch wurde dort die Bildung schon damals sehr früh in professionelle Hände gegeben,⁵⁰⁴ während sich im Alten Testament die Forderung an den Vater findet, für die religiöse Unterweisung zu sorgen.⁵⁰⁵ Diese väterliche Sorge um den Glauben der Kinder bestimmt also zum Zeitpunkt des Briefes das Verhältnis zwischen Paulus und seiner Gemeinde. Davon ausgehend soll schließlich zusammenfassend die Intention des Abschnitts erneut betrachtet werden.

500 Gerber, Paulus, 299. Mit Yeo, Election, 531f. verweist sie zugleich auf mögliche politische Implikationen, die anderen Machthabern außer Gott keinen Raum geben wollen.

501 Auch Kraus, Volk Gottes, 138, weist auf die präsentische Komponente der Gottesherrschaft hin und versteht die Berufung zur βασιλεία als Zugehörigkeit zum Volk Gottes und sieht darin „sachlich-inhaltlich eine Gleichstellung der zum Glauben an Jesus gekommenen Thessalonicher mit dem Gottesvolk.“

502 Schwemer, Gott als König, 117f. Siehe auch Hengel/Schwemer, Königsherrschaft, 18.

503 Freilich sind die Vorstellungen des Wandels auf Gottes Wegen auch philosophischen Texten nicht gänzlich unbekannt, jedoch geht Paulus in seiner Sprache eindeutig über diesen Bereich hinaus.

504 Vgl. hierzu Müller, Mitte, 89ff.; Eyben, Fathers, 138ff.

505 Vgl. Dtn 4,9; 6,7.20-25; 11,19 – die Sorge um die Vermittlung der 10 Gebote. Vgl. auch 2 Makk 7; 4 Makk 18,10ff. Gen 49,1; 1 Kön 2,1; Tob 14,1; TestXII; vgl. zur Argumentation ausführlich Gerber, Paulus, 302.

2.3.4.3 Zusammenfassung

Im Rückblick auf die Verse 1-12 des zweiten Kapitels wird klar, dass es nicht sinnvoll ist, den Textzusammenhang als Apologie zu deuten. Zumindest bezieht sich der Text an keiner Stelle auf konkrete Gegner. Allenfalls kann die antithetische Struktur der VV. 1-8 deutlich herausstellen, dass die Verkündigung des Paulus nicht zu verwechseln ist mit der Verkündigung von Scharlatanen oder Predigern, die nur auf den eigenen Profit bedacht sind. In seiner Abgrenzung geht Paulus so weit, darauf hinzuweisen, dass es ihm letztlich gar nicht um die Verfolgung seiner Interessen, sondern derjenigen Gottes geht. Er definiert seine eigene Aufgabe als eine Vermittlung des Evangeliums Gottes in zwei Phasen. In der ersten Phase geht es ihm um die grundsätzliche Unterweisung und die Vermittlung von Grundlagenwissen des Glaubens. In dieser Phase grenzt er sich eindeutig von anderen Lehrenden ab, um zu verdeutlichen, dass sein Zugang zur Gemeinde mit der Legitimation durch Gott steht und fällt. In einer zweiten Phase, nachdem die Vermittlung der entscheidenden Glaubensinhalte bereits abgeschlossen zu sein scheint, macht er seine weitergehende Verantwortung deutlich, indem er die Gemeinde weiterhin in ihrem Glaubensvollzug unterstützt und nicht allein lässt. Damit zeigt er auf, dass das von ihm verkündete Evangelium nicht einfach mit philosophischen Lehren verglichen werden kann, die man durch die Verkündigung möglichst überall bekannt machen will, sondern dass zudem ein existentieller Bezug dahintersteckt, der neben der Vermittlung für das Bleiben im Glauben die Verantwortung trägt.

Durch die Argumentation auf zwei Ebenen wird ein Erkenntnisfortschritt thematisiert. Die Aufgabe der Apostel ist im ersten Fall mit derjenigen einer Amme verglichen, im zweiten mit derjenigen des Vaters. Die Gemeindemitglieder machen in diesem Rahmen die Entwicklung von Säuglingen zu Kindern durch. Paulus macht innerhalb des Textstücks also seine Funktion als der eines Lehrers deutlich, der eine sehr tiefe Beziehung zur Gemeinde aufbauen konnte und auch weiter für sie Verantwortung trägt. Letztlich wird man Bickmann zustimmen können, dass Paulus dem Bild eines jüdischen Weisheitslehrers⁵⁰⁶ eher gerecht wird als dem eines philosophischen Wanderpredigers. Aller-

506 Vgl. zur Einschätzung oben, Kapitel 2.3.2. Vgl. hierzu auch die Hinweise bei Hoppe, Verkündiger, 334, und Vos, Response, 84-87 auf die Analogien aus der biblisch-prophetischen Tradition, die durch die Verknüpfung von 2,1-12 mit 2,13-16 deutlich hervortreten.

dings muss darauf hingewiesen werden, dass Paulus sehr wohl mit beiden Kategorien spielt, da diese Unterscheidung erst im Abschnitt 9-12 eindeutig zum Tragen kommt. In der Erstbegegnung mit der Gemeinde ist Paulus von anderen Wanderpredigern zunächst nur insofern zu unterscheiden, als seine Lehre sich positiv von den Lehren der anderen abhebt.⁵⁰⁷ Erst nach der erfolgreichen Unterweisung und der Übernahme der christlichen Lebensform erkennen die Thessalonicher die ganze Tragweite des Glaubens und somit die Tatsache, dass es beim Evangelium nicht um eine alternative philosophische Lehre geht, sondern um einen existentiellen Glaubensvollzug. Der Erkenntniszuwachs lässt sich durch folgende Übersicht verdeutlichen:

- (1) Die Gegenüberstellung von οἶδατε und μνημονεύετε könnte wie erwähnt die These eines Erkenntnisfortschritts stützen. Dem Wissen um seinen Eingang in Thessalonich stellt Paulus die konkrete Erinnerung an sein Auftreten gegenüber. Eventuell kann man so weit gehen zu behaupten, dass der erste Teil die Wissensvermittlung in den Mittelpunkt stellt, während der zweite Teil aus dem Fokus einer gemeinsamen Rückerinnerung an die Vorgänge bei der Mission gestaltet ist.
- (2) Diesen Wechsel bestätigt auch die zweimalige Verwendung des Begriffes μάρτυς. Kann im ersten Teil nur Gott das positive Wirken der Missionare in Thessalonich bezeugen, sind im zweiten Durchgang die Thessalonicher auf derselben Stufe angelangt und können jetzt mit Gott zusammen Zeugnis abgeben über die Redlichkeit der Missionare. Zumindest scheint die grundlegende Missionsarbeit erfolgreich abgeschlossen zu sein.⁵⁰⁸
- (3) Im ersten Abschnitt nimmt die Abgrenzung des Paulus von anderen Missionaren einen großen Raum ein. Die Wendungen der Verse 1 bis 7 sind durchgehend antithetisch formuliert, wobei jeweils die Verse 1-2, 3-4 und 5-7b die Vergleichspaare abgeben. Nimmt man hinzu, dass die Art und Weise der Abgrenzung sehr an die Art kynischer Wanderprediger erinnert, wird man annehmen dürfen, dass Paulus bewusst auf ihre Wis-

507 Und deswegen schießt Bickmann, Kommunikation, 185-188, m.E. ein wenig über das Ziel hinaus, wenn sie unbedingt die Belege für den philosophischen Hintergrund im ersten Teil bei Malherbe zu widerlegen versucht.

508 Bickmann, Kommunikation, 210.211 bringt diesen Erkenntnisprung sehr schön zur Geltung, wenn sie den Abschnitt 2,1-18 mit „Die Rolle des Lehrers entwerfen“ und 2,9-12 mit „Das Handeln des Lehrers erinnern“ betitelt.

sensebene bei seiner Ankunft in Thessalonich recurriert. Im zweiten Abschnitt finden sich keine Antithesen, nur positive Aussagen über das Wirken und den Charakter der Missionare. Die Abgrenzung ist deshalb nicht mehr nötig, weil die Thessalonicher die Seite gewechselt haben (und gemeinsam mit Gott Zeugen sind, siehe oben).

- (4) Auch die Familienmetaphorik mag diesen Fortschritt ein wenig genauer darlegen. Im ersten Falle ist Paulus die Amme bzw. Mutter und somit für Ernährung, Überleben und Pflege der Säuglinge zuständig. Das Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern hingegen stellt ein anderes Niveau dar, es bezieht sich bereits auf die Möglichkeiten der inhaltlichen Unterweisung. Dies gibt allerdings einschränkend zu erkennen, dass die Missionsarbeit noch nicht abgeschlossen ist, sondern auf dieser neuen Ebene noch vorangetrieben werden muss.
- (5) Die wesentliche Konstante, die Verkündigung des Evangeliums Gottes, bildet die Grundlage beider Durchgänge. Nur die Verkündigung des Evangeliums Gottes legitimiert überhaupt die Apostel zu ihrer Tätigkeit. In diesem Sinne verweisen παράκλησις in V. 3 sowie das παρακαλοῦντος in V. 12 auf ihre Rolle in der Unterweisung der Gemeinde.

Der Abschnitt 2,1-12 hat im Briefganzen also eindeutig eine paränetische Funktion. Mit Gerber⁵⁰⁹ ist abschließend entschieden darauf hinzuweisen, dass sich die Intention nicht im Entwurf des Lehrerbildes (sei es nun jüdisch oder philosophisch) erschöpft. Vielmehr geht es um die Bedeutung des Lehrers für die Gemeinde und die gemeinsame Beziehung. Was die parallele Komposition mit 1,9f., verknüpft durch den Begriff εἶσοδος, angeht, wird deutlich, dass Paulus den Erfolg der inhaltlichen Verkündigung in 1,9f. auf sein erfolgreiches Auftreten, wie es in 2,1-12 beschrieben ist, bezieht. Da die wichtigsten Inhalte schon in 1,9f. wiedergegeben sind, streicht er heraus, dass seine Bedeutung wie im Rahmen der Erstverkündigung (2,1-8 mit dem „inhaltlichen“ Ergebnis 1,9f.) weiterhin Bestand hat, nur eben, dass die Beziehung zwischen ihm und der Gemeinde ein neues Niveau erreicht hat, das die aktuelle Beziehung besser zu beschreiben vermag.

509 Vgl. Gerber, Paulus, 313.

2.4 Die Thessalonicher als Nachahmer

1:6 Καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου,

1:7 ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ.

1:8 ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἢ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελέλυθεν, ὥστε μὴ χρεῖαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι.

...

2:13 Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως, ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθὺς λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν.

2:14 Ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων,

2:15 τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων,

2:16 κωλύοντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλεῖν ἵνα σωθῶσιν, εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἀμαρτίας πάντοτε. ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.

Nachdem die beiden Stellen interpretiert wurden, die vom εἴσοδος der Apostel und ihrer Verkündigung in Thessalonich gehandelt haben, soll nun die Rahmung dieser beiden Stellen untersucht werden, die durch die Stichwortverknüpfung des beidemal verwendeten Begriffes der μιμηταί gegeben ist. Auch innerhalb dieser beiden Textstücke sind etliche Bezüge zu erkennen, die aufeinander verweisen. Für eine erste Orientierung dienen daher die Hervorhebungen im obigen Text. Mit dem Begriff μιμηταί kann ähnlich wie mit der εἴσοδος die Problematik von zwei Seiten her betrachtet werden. Thematisiert wird nicht die Arbeit der Missionare, sondern die Reaktion der Thessalonicher auf deren Arbeit. Um die Eruiierung dieses Zusammenhangs soll es im Folgenden vornehmlich gehen. Die bisherige Forschung hat diese Verbin-

dungslinie bisher eher zurückhaltend oder gar nicht interpretiert.⁵¹⁰ Natürlich wird bestätigt, dass der Begriff $\mu\mu\eta\tau\alpha\acute{\iota}$ an zwei Stellen verwendet wird und diese wohl auch aufeinander verweisen würden, jedoch wurde der Zusammenhang mit den beiden $\epsilon\acute{\iota}\sigma\omicron\delta\omicron\varsigma$ -Stellen in der Forschung kaum berücksichtigt, was wohl daran liegt, dass sich die Interpretation der Verse 2,14-16 sehr stark verselbständigt hat. Das Hauptaugenmerk gilt dabei der Frage, was Paulus zu dieser – für Hörer des 21. Jahrhunderts – antisemitisch erscheinenden Aussage veranlasst hat, bzw. der Klärung des Sachverhalts, dass die Kategorie „antisemitisch“ für die paulinische Äußerung unpassend ist.⁵¹¹ In diesem Zusammenhang soll gezeigt werden, dass eine zufriedenstellende Lösung allein durch die Auswertung der parallelen Komposition des Zusammenhangs der Verse 1,6-8[.9-10].[1,1-12.]13-16 möglich erscheint, um die Aussage des Paulus ins rechte Licht rücken zu kön-

510 Obwohl schon Dibelius, 1Thess, 13 auf den planvollen Aufbau der ersten beiden Kapitel des 1Thess hingewiesen hat. Ähnlich Schulz, Nachfolge, 315. Vgl. hierzu auch die Hinweise bei Jewett, Correspondence, 220f.; Bickmann, Kommunikation, 126f.; Merk, 1Thess 2,1-12, 385-387; Hoppe, Verkündiger, 325f.

511 Auf absolutes Unverständnis muss die Forderung Goldhagens, Kirche, 360-363 treffen, Passagen, die man antisemitisch verstehen könnte, aus der Bibel zu entfernen. „Wer geltend macht, dass die katholische Kirche ihre Bibel wegen des kanonischen Status nicht verändern dürfe oder solle, müsste imstande sein zu behaupten, dass der Schaden, den der Text durch den darin verbreiteten Antisemitismus hervorruft, nicht so groß sei, dass dadurch die Entfernung der textlichen Ursache für diesen Schaden gerechtfertigt wäre. Angesichts der Größe des Schadens und vor dem Hintergrund des moralischen Prinzips (...), anderen keinen ungerechten Schaden zuzufügen bzw. an anderen keine Sünde zu begehen, fällt es schwer, eine Behauptung wie diese zu verteidigen“ (361). Selbst die historisch-kritische Aufarbeitung, die die Aussagen in ihrem Kontext zu erklären versucht, erscheint ihm nicht ausreichend. Denn der „naive“ Bibelleser hätte kaum Möglichkeiten, diese Kritik nachzuvollziehen. So erklärt Goldhagen, Kirche, 354: „Aber die Kirche verbreitet diese [antisemitischen] Anwürfe an jedem Tag, an dem Katholiken ihre Bibel lesen. Das ist um so betrüblicher, als so viele derer, die ein Auge zudrücken und solche schädlichen Lehren sogar verteidigen, Männer und Frauen guten Willens sind, die ihre Leben der Güte geweiht haben, indem sie sich in den Dienst ihrer Kirche und Gottes stellten.“ Damit fordert Goldhagen aber die Veränderung historischer Quellen, die auf den ersten Blick dem jüdisch-christlichen Verhältnis Konfliktpotential entziehen würde. Doch damit würden eben auch historische Zusammenhänge, die durch die Auswertung dieser problematischen Stellen erst erschlossen werden können, einem harmonisierenden Anliegen geopfert werden. Goldhagens Ansinnen ist deshalb in aller Schärfe abzulehnen. Allerdings stehen Kirche und historische Wissenschaft in der Pflicht, unermüdlich auf die Problematik dieser leicht misszuverstehenden Texte hinzuweisen und ihr Entstehen zu erklären.

nen.⁵¹² Der doppelte Verweis auf die *μμηταί* soll genau wie die doppelte Schilderung der *εἴσοδος* nicht jeweils etwas anderes aussagen, sondern dasselbe von einer anderen Perspektive aus darstellen, um sich zu einer vollständigen Aussage zusammenzufügen. Dies soll im Folgenden näher erläutert werden.

2.4.1 Die parallele Argumentationsführung

Nachdem der Begriff *εἴσοδος* den Eingang der Apostel auf der narrativen Ebene zum einen aus der Perspektive der Glaubenden in Makedonien und Achaja dargestellt hat, zum anderen aus der Sicht, wie die Thessalonicher selbst die Apostel bei der Mission erlebt haben, gibt der Begriff *μμηταί* gewissermaßen die „Antwort“ auf die *εἴσοδος* in zwei unterschiedlichen Argumentationszusammenhängen. Die erste Verwendung in 1,6-8 verweist direkt auf die Verknüpfung mit der Einschätzung der *εἴσοδος* in 1,9f. Dort wird die Nachahmung der Apostel und Christi durch die Thessalonicher begründet durch den Verweis auf die Erfahrbarkeit ihres Glaubens in Makedonien und Achaja und andeutungsweise in der gesamten Ökumene (vgl. 1,8). Die zweite Stelle legt das Augenmerk nicht so sehr auf die aktive Form des Christseins wie 1,6, sondern auf die passive Seite. Im Prinzip erkennen die Apostel in den Anfeindungen und Leiderfahrungen, denen die Thessalonicher infolge ihrer Bekehrung ausgesetzt sind, ein wichtiges Identitätskriterium, das auch bei den palästinischen Gemeinden zu beobachten ist und somit wohl zu einem entscheidenden Kriterium christlicher Existenz überhaupt wird.⁵¹³

512 Hoppe, *Topos*, 536ff.; ders., *Verkündiger*, 332-336 weist ebenfalls darauf hin, dass zwar die Isolierung der Verse 2,1-12 und 2,13-16 sinnvoll ist, allerdings für die inhaltliche Durchdringung nur in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit zu verstehen sind. 2,13-16 kann demnach nur unter Einbeziehung des Kontextes 1,2-10.2,1-12 verstanden werden.

513 Die Leiderfahrungen scheinen beinahe denotwendig zum Christentum dazuzugehören. So bezeichnet schon von Dobschütz, *1Thess*, 108, das Leid als „Zeichen des Christenstandes.“

2.4.1.1 Das Begriffsfeld *Mimesis*

(a) Zur traditionellen Herkunft des Begriffes

Im Neuen Testament erhält das Begriffsfeld *μίμησις* κτλ. keine größere Entfaltung. Zu unterscheiden ist in erster Linie die Nachahmung Christi von der Nachahmung Gottes. Neben den beiden Belegen im 1Thess – 1Thess 1,6 („Nachahmer der Apostel und des Herrn“) und 2,14 („Nachahmer der Gemeinden Gottes, die da sind in Jesus Christus“) – spricht Paulus in 1 Kor 4,16 („werdet meine Nachahmer“) und 11,1 („werdet meine Nachahmer, so wie ich Christi Nachahmer geworden bin“), sowie in Phil 3,17 („Mit-Nachahmer mit mir werdet, ...“) auf sich selbst bezogen von der *μίμησις*. Weitere neutestamentliche Belege finden sich in 2 Thess 3,7.9 (beidemal *μιμείσθαι ἡμᾶς*) sowie die *μιμηταὶ τοῦ θεοῦ* in Eph 5,1. Schließlich sei noch auf Hebr 6,12 („Nachahmer derer, die aufgrund ihres Glaubens und ihrer Ausdauer Erben der Verheißung sind“); 13,7 („ahmt den Glauben nach“) und 3 Joh 11 („ahmt nicht das Böse nach, sondern das Gute“) hingewiesen, die ebenfalls das Begriffsfeld aufgreifen.

Auch ein Blick in die LXX ist für die Erschließung der Bedeutung und Herkunft der Begriffswahl nicht aufschlussreich, da dort das Wortfeld *μιμέομαι* κτλ. so gut wie überhaupt keine Rolle spielt. Lediglich fünf Belege lassen sich hierfür ausmachen, Sap 9,8 (*μίμημα*), Sap 4,2; 15,9 sowie 4Makk 9,23; 13,9 (jeweils *μιμέομαι*).⁵¹⁴ In Sap 9,8 wird der Tempel als Abbild des heiligen Zeltens bezeichnet; in 4,2 wird die Nachahmung der Kinderlosen als tugendhafte Haltung entworfen, 15,9 steht im Kontext der Kritik der Götzenbilderverehrung. Kritisiert wird der Töpfer, der nicht nur Alltagsgegenstände fertigt, sondern auch Götzen, indem er Gold- und Silberschmiede nachahmt. In 4 Makk 9,23 ruft der erste der sieben Brüder, der in den Martertod geht, seinen Brüdern Mut zu durch die Aufforderung, sie sollten ihm in den Martertod folgen, was in 13,9 in einem gemeinsamen Chor der sieben Brüder wieder aufgegriffen wird, indem sie sich als Nachahmer der drei Jünglinge im Feuerofen aus Dan 3 verstehen. Für weitreichende Schlüsse ist also auch der Befund der LXX nicht ergiebig.⁵¹⁵

⁵¹⁴ Vgl. Michaelis, ThWNT IV, 665. Die Stelle Ps 30,7 B ist als Schreibfehler (*ἐμίμησας ανστελλέον ἐμίσησας*) zu vernachlässigen.

⁵¹⁵ Betz, Nachahmung, 85 interpretiert das Schweigen der LXX als bewusste Zurückhaltung gegenüber einer vom heidnischen Kult überbeanspruchten Terminologie.

Anders stellt sich die Sachlage in der Literatur des hellenistischen Judentums dar, wo die Begriffswahl vielfach belegt ist.⁵¹⁶ Insbesondere im Werk des jüdischen Philosophen Philo von Alexandrien findet sich die Vorstellung von der sittlichen Nachahmung Gottes in den unterschiedlichsten Bezügen und Sachzusammenhängen.⁵¹⁷ Offenbar dient ihm die Rede von der μίμησις zur vertieften Darstellung biblischer Sachverhalte und Vorstellungen, um den jüdischen Glauben philosophischem Denken gegenüber als vernünftig und nachvollziehbar erscheinen zu lassen. Er tut dies, indem er die Nachahmung Gottes insbesondere in Form des Tugendstrebens qualifiziert.⁵¹⁸ Es wird offensichtlich, dass „das Judentum der Diaspora (...) den Gedanken der ethischen *Imitatio dei* sicher aus der hellenistischen Popularphilosophie übernommen“⁵¹⁹ hat. Die Verwendung der μίμησις in der hellenistischen Diasporaliteratur weist in Richtung griechischer Ethik. In der Tat, ein Überblick über die Verwendung bei griechischen Autoren lässt erkennen, dass die Vorstellung der μίμησις dort in den unterschiedlichsten Zusammenhängen und Bezügen verwendet wird.

Was den ursprünglichen griechischen Sprachgebrauch anbelangt, ist auf die grundlegende Arbeit von Betz⁵²⁰ zu verweisen. Betz konnte ausführlich darlegen, dass der Begriff, der in der philosophischen

516 Vgl. im Aristeasbrief, wo es mit ἐπεσθαι und ἀκολουθέω bedeutungsgleich verwendet wird. Außerdem wären zu nennen Josephus, Ant 1,19; 8,315; 12,75; 12,203; 17,97 18,291; Bell 3,111; 3,123; 4,562; 7,142, 12,77; Ap 1,165; 1,225; 2,191; 2,283; Vgl. außerdem Test Ben 3,1; Benj 4,1; ep.arist. §187f; 190; 192; 205; 210; 211. Zur Auswertung der Belege vgl. Betz, Nachahmung, 93-95; Michaelis, ThWNT IV, 665-668; Schulz, Nachfolge, 213-215.

517 Folgende Zusammenhänge fasst Schulz, Nachfolge, 216, zusammen: „Ruhe Beständigkeit und Festigkeit“ (de posteritate Caini 22-31, De migratione Abrahami 132; de confusione linguarum 30; Quaestionum et solutionum in Genesi sermones IV 1.25.53, „allgemeines Tugendstreben“ (de migratione Abrahami 146f; de gigantibus 64; „Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (de fuga et inventione 53-63), „Sorge für die ganze Schöpfung“ (de mutatione nominum 44-46), „Freude und Festfeier“ (De Abrahamo 201-204), „Alleinsein“ (de opificio mundi 151; de Abrahamo 87), „Beschauung und Tätigkeit in weitestem Umfang“ (De decalogo 98-101, „Elternwürde und Führeramt“ (de specialibus legibus IV 186-88), „Wohltun“ (de specialibus legibus IV 73; de virtutibus 165-70) und „Bedürfnislosigkeit“ (de virtutibus 8).

518 Eine ausführliche Auswertung des Materials bei Philo bieten Michaelis, ThWNT IV, 666-668, sowie Schulz, Nachfolge, 216-221. Dort finden sich auch weitere Stellenangaben. Da für die paulinische Verwendung die Belegstellen des hellenistischen Judentums nur bedingt von Bedeutung sind, sollen diese knappen Notizen genügen.

519 Vgl. Schulz, Nachfolge, 213.

520 Betz, Nachahmung. Zur Forschungsgeschichte vgl. Merk, Nachahmung, 303-323.

Ethik der Antike eine so große Rolle spielen sollte, seinen Ursprung im kultischen Bereich hatte⁵²¹ und eventuell als „kultische Aufführung eines Mythos“⁵²² verstanden werden muss, die in engem Zusammenhang mit dem Dionysos-Kult zu stehen scheint.⁵²³ Da das mythische Denken für die Theoretisierung der griechischen Philosophen von großer Bedeutung ist, ist es auch nicht verwunderlich, dass der Begriff in der Philosophie bald sehr wichtig zu werden scheint.⁵²⁴ Lassen sich erste Vorstellungen bereits bei den Vorsokratikern entdecken⁵²⁵, gewinnt die Rede von der Mimesis im Sinne einer sittlichen Angleichung an Gott insbesondere in Platons Ideenlehre auf unterschiedlichsten Ebenen an Kontur. In *Theaetetus* 176b beschreibt Sokrates das Tugendstreben als Möglichkeit, dem Übel der Welt zu entfliehen (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). Denn das Tugendstreben ist der Versuch des Menschen, Gott ähnlich zu werden, und bei Gott wird das Gute nicht durch das Böse bedroht.⁵²⁶ Zugleich aber wird durch κατὰ τὸ δυνατόν angezeigt, dass diese Angleichung des Menschen an Gott nur bedingt funktionieren kann, da der Abstand zwischen Mensch und Gott unüberwindlich zu sein scheint.⁵²⁷ Soll der Mensch im *Theaetetus* gerecht (δίκαιον) werden, soll er nach *Nomoi* IV 715e-716e durch Nachahmung Gottes besonnen (σοφρῶν) werden. In *Politeia* X 613a beschreibt Platon jegliches Tugendstreben als Nachahmung Gottes.

Besondere Bedeutung erlangt der Begriff der Nachahmung in der platonischen Kosmologie. Im Mittelpunkt dieses Denkens steht die Gottheit bzw. der Demiurg, der die Welt als sein Abbild geschaffen hat.⁵²⁸ Von daher erhält der Begriff der μίμησις die Bedeutung, die unterschiedlichen kosmologischen Relationen und Abstufungen zu be-

521 Vgl. hierzu Cornford, *Mysticism*, 137ff; Diès, *Platon*, 593ff.; Gulin, *Nachfolge*, 45-47. „Im Kult ahmte man Gott nach, imitierte ihn, und dabei hatte man das Gefühl, wie ein Gott zu werden“ (46); Nielen, *Kultsprache*, 59ff.

522 Betz, *Nachahmung*, 50 mit Verweis auf Plutarch *de def. orac.* 418 A (μίμημα) Strabo IX, 422; Aischylos, *Fragment* 71 Mette (=Fragment 57 Nauck, 2. Aufl.) aus Strabo X, 470.

523 So Betz, *Nachahmung*, 59. Vgl. zum Ursprung der Mimesisvorstellung Betz, *Nachahmung* 48-61 und zur weiteren Verbreitung 61-84. Dort finden sich weitere Belege.

524 Vgl. Betz, *Nachahmung* 107f.

525 Vgl. den Überblick bei Betz, *Nachahmung*, 107-111.

526 Man beachte die Überlegungen in 2.2.2.4 zur Einschätzung der εἶδωλα als Trugbilder, die die negative Charakterisierung kenntlich machen.

527 So auch Schulz, *Nachfolge*, 108.

528 Zur kosmologischen Interpretation vgl. insbesondere Betz, *Nachahmung* 113-120.

schreiben – so wie der Kosmos das Abbild des Demiurgen ist und versucht, ihn nachzuahmen, so ist die Wirklichkeit die Abbildung der Ideen, das Sichtbare die Nachahmung des Unsichtbaren, etc. Eine besondere Stellung nimmt der Mensch ein, der die Schöpfungsordnung des Demiurgen begreifen kann und deswegen versucht, ihn nachzuahmen. Dies allerdings geht alleine durch die Mittel der Philosophie bzw. des Denkens, weil damit die Wahrheit erkannt werden kann. Höhepunkt dieses Strebens ist die Schau des Guten.

Der Begriff der μίμησις ist sowohl positiv als auch negativ konnotiert. Positiv ist er in seiner Ausrichtung, die immer auf etwas Höheres verweist, negativ dadurch, dass in ihm die das Bewusstsein der Unerreichbarkeit des Vorbildes (Gott!) immer schon mit angelegt ist.⁵²⁹ So wird er je nach Aussageabsicht auch positiv oder negativ eingesetzt.

Platons Mimesisverständnis wurde in der philosophischen Tradition breit rezipiert und weiterentwickelt. Die Mimesisvorstellung war nicht nur auf die Nachahmung Gottes ausgerichtet. Auch wichtige Personen konnten als bedeutende Vorbilder, die man nachahmen sollte, dienen. Dies wird besonders für die paulinische Verwendung interessant, da dieser sich selbst immer wieder als Vorbild, wie man Christus nachahmen sollte, in den Mittelpunkt stellt. Ähnliche Aussagen finden wir bei vielen Philosophen und Rhetorikern, die auf bedeutende Personen oder auf sich selbst als Beispiele verweisen, um nachgeahmt zu werden.⁵³⁰ Berühmt ist etwa der ideale Mensch, den die Stoiker erwarten, der allerdings nur alle 500 Jahre „wie der Phönix aus der Asche auftaucht.“⁵³¹

529 Daher können die Abbilder auch abschätzig betrachtet werden, vgl. etwa die negativen Äußerungen in Platons *Politeia* gegenüber den Malern und Dichtern (Belege bei Michaelis, *ThWNT* IV, 662f.).

530 Vgl. zum Zusammenhang Fiore, *Example*, 33-35.177 mit Verweis auf die wichtigsten Stellen der antiken Literatur: Dion von Prusa or. 55.4-5; 18.21; Epictetus *Diss.* 3.21.1-6; Seneca *Ep.* 94.49; Plutarch, *De se ipsum citro inv.* 544D, 15-F *fin*; Ps-Diogenes *Ep.* 15 (108.17); 18 (110.17); Isocrates *Adv. sophist.* 17-18; Xenophon *Mem.* 1.6.1; Plato *Symp.* 209 B-C; Seneca *Ep.* 6.5; Ps-Diogenes *Ep.* 33 (140.31); 15 (108.14); 38 (160.28); 46(176.7); Isocrates *Antid.* 239,237.

531 Vgl. Malherbe, *1Thess.*, 126 mit Verweis auf Seneca, *Ep.* 42,1. Vgl. hierzu auch das umfangreiche Material bei Fiore, *Example*, 26-44 („Example in rhetorical theory, education and literature“), 45-78 („The use of example in the kingship literature of Isocrates, Plutarch and Dio Chrysostom“), 79-100 („Example in epistolary exhortation“), 101-163 („Example in the Socratic letters“).

(b) Die Verwendung der Mimesisvorstellung im 1Thess

Blickt man auf die paulinische Verwendung des Begriffs μίμησις, fällt auf, dass im Mittelpunkt die Nachahmung des Paulus selbst steht (so auch ansatzweise der 2 Thess, wo beide Male ganz allgemein „werdet *unsere* Nachahmer“ steht). Die Nachahmung des Paulus ist nur deswegen legitimiert, weil sich Paulus als Nachahmer Christi bezeichnet, wie beinahe in allen Fällen deutlich wird. Im 1Thess wird die Verwendungsweise zumindest teilweise variiert. In 1,6 bezieht Paulus seine Mitarbeiter mit ein (unsere Nachahmer). Der zweite Beleg in 2,14 geht dann eindeutig über die gewohnte Verwendungsweise hinaus, wenn Paulus nun von der Nachahmung der Gemeinden Gottes in Judäa spricht. Dies lässt sich allerdings schlüssig erklären, wenn man bedenkt, dass Paulus aus unterschiedlichen Perspektiven formulieren will und im Zuge seiner symmetrischen Darstellung den Begriff als geeignet dafür ansieht, sowohl auf das aktive Vorbild seiner Missionstätigkeit hinzuweisen als auch auf das passive Ertragen der Anfeindungen durch Gegner. Auffällig ist letztlich auch, dass Paulus ansonsten immer zur Nachahmung aufruft, während im 1Thess „Widerfahrnis der Nachahmung als geschenktes Heil, der Indikativ des Heilsgeschehens ... ausgesprochen“⁵³² ist. Das, wozu Paulus ansonsten seine Gemeinden aufruft, haben die Thessalonicher also schon verwirklicht.⁵³³

Deutlich unterscheidet sich die paulinische Verwendung von den anderen neutestamentlichen Verwendungsweisen. Von Bedeutung ist außerdem der Sachverhalt, dass die synoptischen Evangelien den Begriff der Nachahmung überhaupt nicht zu kennen scheinen und von der Nachfolge Jesu (ausgedrückt durch das Verb ἀκολουθεῖν) sprechen⁵³⁴ – was wiederum Paulus nicht zu kennen scheint oder nicht verwenden will. Hier stehen sich zwei Begriffswelten diametral gegenüber, und man kann sich fragen, ob die unterschiedliche Wortwahl Ab-

532 Merk, Nachahmung, 323.

533 Vgl. Michaelis, ThWNT IV, 673: „... indem die Thessalonicher das Wort annahmen, taten sie, was von ihnen erwartet wurde denn zu diesem Zweck hatte Paulus im Auftrag des Herrn ihnen das Wort verkündigt.“ Allerdings ist Michaelis nicht zuzustimmen, dass „der Gedanke der Befolgung eines Vorbildes auszuschneiden“ hat. Zwar scheint den Thessalonichern nicht bewusst zu sein, dass sie die Apostel „nachahmen“, aber liegt dem Text eindeutig das Konzept τύπος – μίμησις zugrunde, da aus 1,7 hervorgeht, dass das τύπος-Sein logische Folge der μίμησις ist.

534 Nachweise bei Schneider, EWNT I, 117-125; Larsson, EWNT II, 1053-1057.

sicht ist.⁵³⁵ Eine letzte Entscheidung ist kaum möglich. Man kann nur festhalten – Paulus spricht genau da von der Nachahmung, wo in den Evangelien von der Nachfolge die Rede ist.

2.4.1.2 Negative Aspekte bei der Bekehrung?

Beim Versuch zu erklären, was es mit der *θλιψις* der Thessalonicher bei der Bekehrung auf sich hatte (1Thess 1,6), wird immer wieder die Parallele mit den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, wie sie hinter der parallelen Aussage in 2,14 auftauchen (dort ausgedrückt mit *ἐπάθητε*), in Einklang zu bringen versucht.⁵³⁶ Beide Male werden diese Herausforderungen zu einem wesentlichen Kriterium der Nachahmung. Es bleibt zu fragen, ob eine einfache Gleichsetzung nicht die eigentliche Aussageabsicht verdeckt. Gemeinsam ist beiden Stellen eine zunächst negativ erscheinende Komponente. Die eindeutige Erwähnung von Verfolgungen, die in 2,14 angedeutet sind, mag eventuell auch in 1,6 eine Rolle spielen, jedoch ist der Begriff *θλιψις* zunächst eher unbestimmt. Genauer kann erst nach einer eingehenden Untersuchung des Verses ausgesagt werden. Deutlich ist in jedem Fall, dass die Nachahmung immer auch in irgendeiner Weise negativ konnotiert war.

2.4.1.3 Geographische Bezugspunkte

Nicht übersehen werden sollten die geographischen Bezüge in 1,7.8 und 2,14. In ihrer direkten Umgebung in Makedonien und Achaja können die Thessalonicher als Vorbilder für die anderen Gläubigen wahrgenommen werden. Diese konkreten Erfahrungen werden zum allgemeinen Identifizierungskriterium „an jedem Ort“ (1,8). Diese letztere Einschätzung bestätigt dann 2,14. Dort werden die Thessalonicher aufgrund ihrer Standhaftigkeit auf eine Ebene mit den christlichen Gemeinden innerhalb Palästinas gehoben.⁵³⁷

535 Eingehende Analysen zur Problematik finden sich bei Schulz, Nachfolge, 332-335; Betz, Nachahmung, 137-142.

536 Vgl. hierzu u.a. Müller, 1Thess, 110: „Die Bedrängnis, von der auch 2,14 redet, bestand sicher in all den leidvollen Erfahrungen, die zunächst Paulus selbst in seinen Verfolgungen durch jüd. Mitbürger wie durch heidnische Behörden und Gegner machte, und die nun die Thessalonicher in ihrem heidnischen Milieu in ähnlicher Weise gemacht haben.“ Ähnlich Holtz, 1Thess, 49; Tannehill, Dying, 100-109; Haufe, 1Thess, 27; Schlier, ThWNT III, 146; Dibelius, 1Thess, 5, überaus pragmatisch: „Von der thlipsis erzählt 2,14.“

537 Der Unterschied zwischen Vorbild und Abbild ist in diesem Fall nicht in einer

2.4.1.4 Gegenüberstellung

Der zunächst parallele Aufbau von 1,6-8 und 2,14-16 wird am Schluss umgeformt in eine Gegenüberstellung von den *Thessaloniern* und den *Juden*. 1,8 endet mit der Einschätzung, dass nichts mehr zu sagen ist; die Leiderfahrungen aus 2,14 bringen Paulus dazu, sehr wohl etwas zu sagen, aber nicht zu den Thessaloniern, sondern zu den Juden, die nicht wie die Thessalonicher den Glauben angenommen haben, sondern sich trotz des Heilsangebotes einem Anschluss verweigern und sogar aktiv gegen die Verbreitung dieses Heilsangebotes agitieren.⁵³⁸

2.4.2 Einzelanalysen

Diese Hinweise auf die gemeinsame Argumentationsstruktur beider Abschnitte mögen zunächst genügen. Es folgen Einzelanalysen, die jeden Abschnitt für sich auszulegen versuchen, um dann noch offene Fragen in einer abschließenden Zusammenschau klären zu können.

2.4.2.1 Nachahmer der Apostel und des Herrn 1,6-8

Als erstes soll die Nachahmervorstellung in 1,6-8 näher untersucht werden. Nach dem Hinweis auf die Erwählung der Gemeinde durch Gott in 1,4 und der Erklärung, dass die Evangeliumsverkündigung nicht nur durch die Worte der Apostel vermittelt wurde, sondern auch durch die Kraft des Heiligen Geistes (1,5), wodurch zugleich die Gewissheit des Evangeliums und die Aufrichtigkeit der Apostel bestätigt wird, erkennt Paulus, dass auch von Seiten der Gemeinde der entscheidende Schritt vollzogen wurde: Sie wurden zu Nachahmern der Apostel und des Herrn, indem sie das Wort „in viel Bedrängnis und mit Freude heiligen Geistes“ annahmen, sodass sie den Glaubenden in Makedonien und Achaja Vorbild wurden. Der Vorbildcharakter wird in Vers 8 erläutert, wo erklärt wird, dass das Wort „herausschallt“, und zwar in die ganze damalige christliche Ökumene. Schließlich wird

unterschiedlichen Qualität des Christseins zu suchen. Im Gegenteil, durch die Standhaftigkeit im Leid identifiziert Paulus die christlichen Gemeinden auf jüdischem Boden mit der Gemeinde der Thessalonicher. Die jüdischen Gemeinden zeichnen sich nur durch einen zeitlichen Vorsprung in der Bekehrung und ihrer Nähe zum Ursprungsort des Glaubens aus, aber keinesfalls darf deren jüdische Identität als Qualifikierungskriterium gelten.

538 Dazu vgl. unten.

1,9f. als zusätzliche inhaltliche Bestätigung des Glaubens angefügt.

Zurück zur Ausgangsfrage – wie ist diese Nachahmung zu verstehen? Allein die Annahme des Glaubens wird wohl zu wenig sein. Dies reicht für den Vorbildcharakter nicht aus. Kann man aus der Aussage, dass das Wort „herausgeschallt“ ist, auf eine missionarische Tätigkeit der Thessalonicher schließen? Für eine genaue Klärung dieser Frage sollen die Einzelaspekte im Folgenden näher analysiert werden.

(a) Erstes Kriterium für die Nachahmung: „indem ihr annahmt das Wort in viel Bedrängnis mit Freude heiligen Geistes“

Die Annahme des Wortes geschieht aus freien Stücken, wird den Thessalonichern also nicht aufgezwungen, wie das Partizip im Aorist (δεξάμενοι)⁵³⁹ ausdrückt. Die Charakterisierung dieser Annahme mit „in viel Bedrängnis mit Freude heiligen Geistes“ wird zum ersten, grundlegenden Kriterium der Nachahmung.⁵⁴⁰ Es handelt sich bei der Nachahmung also zunächst um die Bestätigung des Angebots der Apostel in 1,5 durch die Antwort der Thessalonicher in 1,6. Genauso wie die Apostel bei der Verkündigung vom Heiligen Geist unterstützt werden, so unterstützt der Geist auch die Annahme des Wortes durch die Thessalonicher. Die Apostel werden durch den heiligen Geist legitimiert, und durch die Geistwirkung erscheint das Evangelium den Thessalonichern glaubwürdig, selbst wenn die θλίψις dieser Annahme entgegenstehen sollte.

Die Rede von der θλίψις ist im Neuen Testament weit verbreitet. Besonders bei Paulus kommt dem Begriff eine tragende Rolle zu. Ursprünglich leitet sich θλίψις von θλιβεῖν, also „drücken“, „quetschen“, „reiben“ ab, es kann allerdings in übertragenem Sinne auch „bedrängen“, „bedrücken“, „betrüben“ bedeuten.⁵⁴¹ Im biblischen Anwendungsbereich trifft man weitestgehend auf den übertragenen Gebrauch, der allerdings theologisch mit großem Bedeutungsumfang verwendet wird. So werden unterschiedliche hebräische Begriffe in der LXX mit

539 Vgl. Müller, 1Thess, 110.

540 Mit Holtz, 1Thess, 48f. gegen Michaelis, ThWNT IV, 673, der allein in der Annahme des Wortes das entscheidende Kriterium hierfür erblickt. Dobschütz, 1Thess, 73, weist entschieden darauf hin, dass δεξάμενοι nicht temporal aufzufassen ist. Die Nachahmung bezieht sich in erster Linie auf die Annahme des Wortes, nicht unmittelbar auf die Folgeverse 7 und 8. Damit soll aber nicht behauptet werden, dass sich die Nachahmung in diesem einen Kriterium erschöpft. Dazu vergleiche unten.

541 Vgl. im Folgenden Schlier, ThWNT III, 139. Siehe auch Kremer, EWNT II, 376.

θλιψις wiedergegeben. Gemeinsam ist ihnen, dass die so ausgedrückten Bedrängnisse meist mit der Gefährdung des Lebens zu tun haben. Der Begriff θλιψις wird damit zu einem Oberbegriff „für die verschiedenartigste Not und Bedrängnis in der LXX.“⁵⁴² Dabei ist ebenso an äußere Bedrängnis zu denken (Anfeindungen, Verbannung, Sklaverei, persönliche Feinde, ...) wie auch an innere Bedrängnisse (Betrübnis und Angst). Theologische Bedeutung erhält die θλιψις in der LXX, wo der Begriff meistens zur Beschreibung des Zustands der „Bedrängnis und Trübsal des Volkes Israel und des Israel vertretenden Frommen“⁵⁴³ herangezogen wird.⁵⁴⁴

Im Neuen Testament wird die θλιψις zum Kennzeichen christlicher Existenz, insbesondere als Herausforderung an die Apostel, die ihr Leiden den Gläubigen zum „Vergleich“ zur Nachahmung bzw. als positives Vorbild anbieten. Allerdings ist nicht klar, inwieweit man hier zwischen äußeren und inneren Bedrängnissen unterscheiden soll oder kann. Paulus spielt häufig auf seine Leiderfahrungen an, und seine Leiderfahrungen sind für ihn auch nur logische Folge des Leidens Jesu Christi.⁵⁴⁵ Gemeinsam ist allen neutestamentlichen Aussagen eine eschatologische Komponente, die zweifelsfrei auch im 1Thess zur Geltung kommt.⁵⁴⁶

Die oben angekündigte Frage ist für vorliegenden Sachverhalt von besonderer Bedeutung: handelt es sich bei den Bedrängnissen in 1,6 ebenfalls um eindeutig tatsächliche Verfolgungen, auch wenn sie nicht mehr identifizierbar sind? Einige Kommentatoren machen es sich an dieser Stelle m.E. zu einfach, wenn sie die Bedrängnisse in 2,14 auf die θλιψις in 1,6 zurückprojizieren.⁵⁴⁷ Es gibt auch andere Versuche, dies zu deuten. Bereits von Dobschütz argumentiert gegen eine Gleichstellung. Die θλιψις sei eindeutig auf den Prozess der Bekehrung zu beziehen und beschreibe die fundamentale Entscheidung

542 Schlier, ThWNT III, 141.

543 Schlier, ThWNT III, 141.

544 Zur Verwendungsweise innerhalb der LXX vgl. Ex 4,31; Dt 4,29; Ri 6,9; 10,6 bis 16; 1 Bas 10,18ff; 4 Bas 19,3. 2 Ch 20,9ff; Hos 5,15; Neh 9,26f.; Jes 26,16; 37,3; 63,9; 65,16; Jer 10,18 etc.

545 Vgl. hierzu Holtz, 1Thess, 49. Vgl. 2 Kor; Phil 1,17; 4,14 für die apostolischen Erfahrungen, Röm 5,3; 8,35f; 12,12 für die Erfahrungen aller Christen. Vgl. auch die Peristasenkataloge 2 Kor 4,8-12; 11,23-33, die die unterschiedlichsten Möglichkeiten von Bedrängungen ausweisen. Dazu vgl. Schiefer Ferrari, Sprache, 9-18.178-293.

546 Vgl. Müller, 111. Als wichtigste Stellen außerhalb des paulinischen Schrifttums seien genannt Mt 24,9.; Lk 8,13 par.; 24,21 par; Apg 3,14f.; Kol 1,24; Offb 2,22; 7,14

547 Vgl. oben.

zu einer neuen Lebensform⁵⁴⁸ bzw. die „mit dem Übertritt unmittelbar verbundenen Schwierigkeiten, das sich Losreißen von Familie und Freundschaft u. ä., wovon Mission und Diaspora noch heute zu erzählen wissen ...“⁵⁴⁹ Malherbe unterstützt eine solche Interpretation, indem er unter Verweis auf Röm 2,9 und 2Kor 4,8 die *θλίψις* „as the distress and anguish of heart experienced by persons who broke with their past as they received the gospel“⁵⁵⁰ interpretiert. In diesem Sinne ist *θλίψις* im philosophischen Umfeld belegt.⁵⁵¹ Malherbe verweist ferner auf den hellenistisch-jüdischen Bekehrungsroman Joseph und Aseneth,⁵⁵² wo in ähnlicher Weise die inneren Bedrängnisse bei der Bekehrung ins Zentrum gerückt werden.

Jedenfalls lassen sich die Thessalonicher von den Bedrängnissen, wie immer diese auch geartet sein mögen, aufgrund ihrer neuen Glaubenshaltung nicht verunsichern. Wie bereits erwähnt, kommt hierbei dem Geist eine entscheidende aktive Rolle zu. Zuerst entscheiden sich die Thessalonicher zur Übernahme des Glaubens; dies führt unweigerlich zu Bedrängnissen, doch der Geist Gottes erfüllt die Gemeindemitglieder mit seiner Freude, und somit wanken sie nicht in ihrer Entscheidung. Dabei wird die Freude „nicht künstlich von den Betroffenen selbst hervorgebracht (...) im Sinne einer psychologischen Eigen-therapie, sondern [dass sie] vom heiligen Geist Gottes und seines Christus ausging und erzeugt wurde, geht aus dem Genitivus auctoris ‚des Geistes‘ hervor.“⁵⁵³ Der Geist bestätigt die eingangs formulierte Würde der Thessalonicher, ihre Erwählung. Obwohl oder gerade weil

548 Vgl. die obigen Ausführungen zum *δουλεύειν* in der Auslegung von 1,9f.

549 Von Dobschütz, 73-74. Nicht gemeint sein könne „*διε θλίψις* der Apostel (s. zu 2,2; 3,3), durch die sich die Thessalonicher nicht zurückschrecken ließen“ (74).

550 Vgl. Malherbe, Paul and the Thessalonians, 48. Hiergegen wendet sich Haufe, 1Thess, 27, der meint, dass die „Freude“ sich auf die Gewissheit der Erwählung beziehen würde und deshalb innere Bedrängnisse ausgeschlossen seien. Allerdings ist diese Ansicht alles andere als schlüssig, schließt doch die durch den Geist gewirkte Freude nicht innere Spannungen im Gefühlsleben der Thessalonicher aus, zumal die Geistwirkung diesbezüglich als Hilfestellung interpretiert werden kann.

551 Bei Epiktet spielt der Begriff *θλίψις* eine wichtige Rolle und steht für die Widrigkeiten bzw. Bedrängnisse des Lebens, die es philosophisch zu überwinden gilt, vgl. Dissertationes 1,25,17; 1,25,28; 1,27,2f; 3,13,8; 4,1,45. Vgl. hierzu Schlier, ThWNT III, 139.

552 Vgl. Malherbe, 1Thess, 128 mit Verweis auf JosAs 12,11; 13,11. Beide Stellen veranschaulichen eindrucksvoll die Sorgen und Nöte Aseneths, als sie erkennt, dass sie ihr ganzes bisheriges Leben die falschen Götter verehrt hat.

553 Müller, 1Thess. Ähnlich Rigaux, Saint Paul, 383; von Dobschütz, 1Thess, 74; Holtz, 1Thess, 49.

sie aus freien Stücken das Wort annehmen, unterstützt sie der Geist bei diesem Prozess. Zugleich hilft er, die $\theta\lambda\acute{\iota}\psi\epsilon\iota\varsigma$, welcher Art sie nun immer auch sein mögen, zu kompensieren.⁵⁵⁴

Der sog. „Topos von der Freude im Leid“⁵⁵⁵ ist bereits im Judentum häufig belegt und wurde vom frühen Christentum bereitwillig rezipiert und ausgebaut⁵⁵⁶. Die Verwendung an dieser Stelle will die eingangs erwähnte Erwählungshandlung Gottes nochmals unterstreichen. Nach Holtz⁵⁵⁷ ist die „Freude des heiligen Geistes“ Zeichen dafür, dass die Thessalonicher zumindest objektiv als Nachahmer der Apostel und Jesu bestätigt sind, auch wenn man nicht auf eine bewusste Nachahmung ihrerseits schließen könne.⁵⁵⁸

(b) Folge von Kriterium 1 und Grundlage für Kriterium 2: „sodass ihr allen Glaubenden in Makedonien und Achaja ein Vorbild wurdet“

Man könnte meinen, dass erst an dieser Stelle die Nachahmung akzentuiert würde, jedoch handelt es sich hier nur um das Ergebnis, um die Folge oder um die Bestätigung der Tatsache, dass die Christen Nachahmer geworden sind.

In den paulinischen Texten verlangt der Mimesisbegriff immer ein Vorbild.⁵⁵⁹ Diese Vorbilder sind zunächst für die Thessalonicher die Apostel und der Herr Jesus Christus; die Konsequenz ist, dass die Thessalonicher nun selbst Vorbilder werden für die Gemeinden in Makedonien und Achaja. In 2,14, wo die Thessalonicher nur durch ihre Leiden *passiv* als Nachahmer identifiziert werden, fehlt der Bezug auf ihr Vorbild-Sein. In 1,7 allerdings werden sie *aktiv* gezeichnet und auch selbst zu Vorbildern. Sie „treten damit in die orientierende Reihe Gott-Christus-Apostel ein. Sie werden jetzt ihrerseits Nachahmer und Nachfolger finden (Phil 3,17; 2 Thess 3,9).“⁵⁶⁰ Zu fragen ist allerdings, wie diese Vorbildhaftigkeit der Thessalonicher zu beschreiben ist. Ihren Vorbildcharakter üben sie zunächst auf die Gläubigen im Gebiet

554 Nach von Dobschütz, 1Thess, 74 betont Paulus die freudige Geistwirkung umso mehr, je höher sich die Bedrängnisse seiner Adressaten erweisen. Dabei verweist er auf Röm 15,13; 2 Kor 1,24 und Gal 5,22.

555 Vgl. Conzelmann, ThWNT IX 358; Nauck, Freude, 78-80. Holtz, 1Thess, 49f. zur Stelle, Müller, 1Thess 111 zur Stelle; biblische Belege: 2 Makk 7,30; 4 Makk 10,20.

556 Vgl. Jak 1,2; 1 Petr 1,6f.; 2,20-24; 3,17; 4,12-14.

557 Vgl. Holtz, 1Thess 49.

558 Vgl. hierzu Schulz, Nachfolgen 287.314-316; Tannehill, Dying, 103.

559 Vgl. Holtz, 1Thess, 48.

560 Müller, 1Thess, 112.

der beiden römischen Provinzen Makedonien und Achaja aus. Von seinem missionarischen Konzept her versucht Paulus in den Metropolen der Provinzen Fuß zu fassen und Zentren zu bilden, von denen aus sich der Glaube in der ganzen Provinz ausbreiten konnte.⁵⁶¹ Ob Paulus an andere Gemeinden denkt, die nicht von ihm gegründet wurden, kann aufgrund der Quellenlage nicht beantwortet werden. Bekannt für den griechischen Raum sind für diese frühe Zeit nur die Gemeinden von Thessalonich, Philippi, Beröa (Makedonien) und Korinth (Achaja).⁵⁶²

(c) Zweites Kriterium für die Nachahmung: „von euch nämlich ist herausgeschallt das Wort...“

Der erste Halbsatz bestätigt sodann, dass man eventuell schon erste missionarische Tendenzen bei den Thessalonichern erwarten darf. Zumindest kommt die Nachahmungsvorstellung zu einem Schlusspunkt – die Thessalonicher sind nicht nur zum Glauben gekommen, sondern von ihnen *schallt* (ἐξηχέω) das Wort des Herrn, sprich das Evangelium, heraus. Das Verb ἐξηχέω ist ntl. Hapaxlegomenon⁵⁶³ und meint, dass das Wort des Herrn „wie ein Echo (...) heraus- und zurückschallt, nachdem dieses ‚Wort des Herrn‘ zuvor von den Missionaren in die Gemeinde hineingesprochen worden war.“⁵⁶⁴ Damit werden die Provinzen Makedonien und Achaja zumindest indirekt als Missionsbereich der Gemeinde der Thessalonicher ausgewiesen. Wahrscheinlich kann man zu diesem frühen Zeitpunkt so kurz nach der Gemeindegründung noch nicht davon ausgehen, dass die Thessalonicher sich zum Ziel gesetzt hätten, die ganze Provinz zu bekehren und neue Missionszentren zu schaffen. Allerdings legt die Gemeinde lebendiges Zeugnis ab, indem sie das Wort des Herrn laut bekennt. Das Wort *schallt* heraus, es ist nicht zu überhören, die Thessalonicher sind mutig, offen und verstecken sich nicht. Sie bekennen sich aktiv und offensiv zum Evangelium.⁵⁶⁵

561 Vgl. hierzu Holtz, 1Thess, 51; Dibelius, 1Thess, 5; Rigaux, Saint Paul, 385. Ähnlich wie an vorliegender Stelle nennt er auch in Gal 1,21; Röm 15,19.24.28 (2 Kor 1,1) Provinzen.

562 So Müller, 1Thess, 112.

563 Vgl. 1 Kor 13,1 ἡγεῖν. In der LXX vgl. Joel 3,14; Koh 9,13; 15,13; 3 Makk 3,2. Vgl. Rigaux, Saint Paul, 386.

564 Müller, 1Thess, 113.

565 Es ist kaum möglich viel mehr über die Missionsbestrebungen der Thessalonicher auszusagen. Müller, 1Thess 113. Holtz, 1Thess, 52, lehnt die Vorstellung

(d) Ergebnis: Identifizierung der Thessalonicher als Mitglieder der gesamten christlichen Ökumene

Der zweite Halbsatz bringt das mit ἀλλά konstruierte überbietende Glied. Erstaunlich ist dabei die Tatsache, dass sowohl Subjekt als auch Prädikat wechseln.⁵⁶⁶ Dieser Wechsel macht deutlich, dass Paulus auf zwei Ebenen argumentiert. Den Vorbildcharakter haben die Thessalonicher für die Gemeinden in Makedonien und Achaja. In dieser Gegend wird das Wort Gottes, das von der Gemeinde ausgeht vernommen. Der zweite Halbsatz bestätigt nochmals, dass die junge Gemeinde in die Gemeinschaft aller christlichen Gemeinden aufgenommen worden ist.⁵⁶⁷ Denn ihr Glaube an Gott⁵⁶⁸ ist an jedem Ort zu vernehmen. Eine Identifizierung war wichtig, da der Zusammenhalt des Christentums durch ständigen Kontakt in Form von Korrespondenz oder reisenden Christen aufrecht erhalten wurde. Thessalonich war auf der Landkarte der christlichen Mission ein fester Bestandteil geworden.⁵⁶⁹ Deswegen kann Paulus mit der Bemerkung schließen, dass hierzu nichts weiter zu sagen sei.

(e) Zwischenresümee

Die Thessalonicher können als Nachahmer der Apostel und des Herrn bezeichnet werden, da sie selbst zu Vorbildern für die Glaubenden in den Provinzen Makedoniens und Achajas geworden sind. Ihre Charakterisierung als Nachahmer realisiert sich dabei in zweierlei Hinsicht. Zum einen dadurch, dass sie das Wort Gottes trotz aller Widrigkeiten aufnehmen, zum anderen, dass sie offen Zeugnis ablegen und als Vorbilder in die Nachahmerreihe Christus-Paulus/Apostel gleichwertig

einer aktiven Missionstätigkeit entschieden ab.

566 Bornemann, 1Thess, 62f. versucht deswegen nach κύριος ein Kolon zu setzen, was allerdings kaum Anhänger finden konnte. Vielmehr sollte man dies als stilistische Eigenart des Paulus verstehen, da er gelegentlich auf diese Weise formuliert. Vgl. Bl-Dbr-Rehkopf § 458,4b mit Anm. 4. Die meisten Kommentatoren schließen sich dieser Auslegung an.

567 Zur hyperbolischen Redeweise „an jedem Ort“ vgl. ähnliche Formulierungen in Röm 1,8; 16,19 oder 2 Kor 2,14. Vgl. auch Holtz, 1Thess, 53 sowie Müller, 1Thess, 114.

568 Hierbei handelt es sich um explizit jüdische Redeweise, die im NT ansonsten nicht vorkommt. Vgl. 4 Makk 15,24; 16,22; Philo Abr 268.271.273.

569 Zur Ausbildung „intergemeindlicher“ Strukturen, vgl. Reck, Kommunikation, 267-285; 306-308.

eingliedert werden. Die Leiderfahrungen Jesu und der Apostel mögen eventuell mit der Verwendung des Begriffes $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ assoziiert werden, jedoch bezieht er sich in 1,6-8 noch nicht auf Leiderfahrungen der Thessalonicher, wie sie in 2,14 konkret fassbar sind. Hier dient er zur näheren Charakterisierung der inneren Bedrängnisse, die die Thessalonicher als Folge ihrer Bekehrung durchgemacht haben werden. Entscheidender Vergleichspunkt zu den Aposteln ist schließlich auch die Tatsache, dass sie das Wort Gottes angenommen haben und aktiv Zeugnis ablegen.

2.4.2.2 Die Gemeinde als Nachahmer der jüdischen Gemeinden (2,13.14)

Hier folgt nun die Darstellung der Nachahmervorstellung, wie sie in 1Thess 2,14 ausgedrückt ist. Es handelt sich, wie gesagt, um die einzige Verwendung des Mimesis-Begriffes bei Paulus, in der nicht er, sondern die Gemeinden Gottes in Judäa als Vorbilder der Thessalonicher fungieren. Paulus will sich an dieser Stelle nicht wiederholen. War in 1,6 der Blick auf die Aktivität der Thessalonicher gerichtet, wie sie ihren eigenen Glauben bekennen, werden sie jetzt im größeren Rahmen identifiziert – als eine den jüdischen Gemeinden gleichwertige christliche Gemeinde.

Vers 2,13 fungiert als Überleitung.⁵⁷⁰ In einer erneuten Danksagung wendet Paulus den Blick auf die Thessalonicher und dankt Gott dafür, dass sie zum Glauben gekommen sind. Er greift dabei die Vorstellung auf, dass die Bekehrung nicht Menschenwort in den Mittelpunkt gestellt hat, sondern das Wort Gottes. Dabei stellt er einen Bezug zur Vorstellung des wahren Gottes her, diesmal in Form einer adverbialen Kennzeichnung für das Wort Gottes als Wahrheitskriterium ($\text{o}\ddot{\upsilon}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \alpha\ \nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu\ \alpha\ \lambda\lambda\grave{\alpha}\ \kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$).⁵⁷¹

570 Zur Abgrenzung von V. 12 zu V.13 vgl. Holtz, 1Thess, 65 sowie Merk, 1Thess 2,1-12, 385f.

571 Vgl. die Rede vom wahren Gott in 1,9 (vgl. oben). Auch an dieser Stelle ist in dieselbe Richtung zu deuten.

(a) *Nachahmer der Gemeinden Gottes die sind in der Judaia in Christus Jesus*

Die zweite Mimesis-Stelle erkennt in den Thessalonichern Nachahmer der Gemeinden Gottes in der Judaia in Christus Jesus. Wie bereits gesagt, handelt es sich hier um die einzige Mimesis-Stelle im Corpus Paulinum, in der der Apostel nicht seine eigene Nachahmung mit einbezieht. Vorbild sind in diesem Falle die „Gemeinden Gottes in der Judaia.“⁵⁷² Während im ersten Fall die Apostel und Christus auf funktionaler Ebene für die aktive Seite, die Verbreitung und das Zeugnis des Glaubens stehen, geht es im zweiten Teil um das Ergebnis und den weiteren Bestand des göttlichen Heilsplanes. Darin wird die Gemeinde integriert, und hier werden diejenigen ausgeschlossen, die sich diesem Heilsplan widersetzen wollen. Bedenkenswert ist die genaue Definition der Vorbildgemeinden: Sie sind *Gemeinden Gottes, die da sind in der Judaia in Christus Jesus*.

Eine genauere Eingrenzung des Gebietes „Judaia“ ist nicht ohne weiteres möglich. Deutlich ist nur, dass Paulus mehr als die Jerusalemer Urgemeinde im Blick hat, er meint alle bereits existierenden Gemeinden im palästinischen Raum.⁵⁷³ Die Gemeinden sind als „Gemeinden Gottes in Christus Jesus“ sowohl theozentrisch als auch christozentrisch bestimmt.⁵⁷⁴ Allerdings kann man dies im Vorausblick auf die mögliche Verurteilung der Juden noch ein wenig spezifizieren: der theozentrische Aspekt besagt, dass sie in die Heilsgemeinschaft aufgenommen sind. Im Gegensatz zur christologischen Qualifizierung der

572 Eventuell erklärt sich hieraus der Bruch in 1Thess 1,8: die Thessalonicher sind Vorbild für die Gläubigen in Makedonien und Achaja, können allerdings nicht für die gesamte Christenheit als Vorbild gelten, da sie noch zu „jung“ sind, um als passende Vergleichsgröße zu fungieren. Allerdings ist fraglich, ob Dobschütz, 1Thess, 108f. den Sachverhalt richtig erfasst, wenn er davon spricht, dass sich durch den Vergleich „die junge heidenchristliche Gemeinde ... geehrt fühlen“ sollte. In erster Linie bestätigt Paulus durch seine Aussage eigentlich nur, dass die Thessalonicher in der Heilsgemeinschaft stehen.

573 Aus der Zeit des Paulus ist nur die Jerusalemer Urgemeinde bekannt. Die sehr vage Angabe „Judäa“ sagt eigentlich nur aus, dass es mehrere Gemeinden auf jüdischem Boden gegeben haben muss. Wo und wie viele es waren, darüber kann man nur spekulieren. Zur Zeit des Paulus war Judäa jedenfalls römische Prokuratur, Cäsarea am Meer war Hauptstadt. Galiläa und Peräa gehörten ebenfalls zu den Staatsgrenzen. Vgl. auch Görg, NBL II 397f. Dobschütz, 1Thess, 109, meinte den Begriff sehr weit fassen zu müssen: „Ἰουδαίας ist hier sicher in dem weiteren Sinne gemeint, wonach es außer der eigentlichen Landschaft Judäa auch Galiläa und den Hauran umfaßt, wo Christengemeinden bis nach Damaskus hin blühten...“

574 Vgl. Müller, 1Thess 143.

Mimesis in 1,6, die die aktive Komponente herausstellt, ist die theologische Qualifizierung zunächst rein passiv auf die Identifizierung mit den anderen Gemeinden ausgerichtet. Die Gemeinden Gottes werden ebenfalls christozentrisch bestimmt. Man kann mit Holtz die nachträgliche Charakterisierung „in Christus“ als unnötig bezeichnen, da Paulus andernorts diesen Zusatz nicht bringt.⁵⁷⁵

(b) Kriterium für die Nachahmung: „weil dasselbe littet auch ihr von den eigenen Stammesgenossen, gleichwie auch sie selbst von den Judaiern“

Für den vorliegenden Sachverhalt sind die vergleichbaren Leiderfahrungen der Thessalonicher einerseits und der palästinschen Gemeinden andererseits Kriterium der Nachfolge. „In dieser Form scheint das Verfolgtwerden gleich als ein Zeichen des Christwerdens.“⁵⁷⁶ Offizielle Verfolgungen der Gemeinden in Judäa sind historisch zu dieser Zeit noch nicht nachzuweisen, allerdings finden sich zumindest im Neuen Testament Hinweise auf beginnende Verfolgungen.⁵⁷⁷ Genaueres ist aus der knappen Notiz in 1Thess 2,14 bzgl. der konkreten Leiderfahrungen nicht abzuleiten. Eindeutig ist nur die Wendung der Juden gegen das Heilsangebot (siehe dazu V. 15). Die Juden akzeptieren das Bekenntnis zu Jesus Christus nicht und stellen sich der urchristlichen Mission entgegen. Paulus ist selbst aktiver Zeuge dieser Verfolgungen. Aus der Apostelgeschichte sowie aus seinen Selbstzeugnissen geht hervor, dass er vor seiner Berufung zum Heidenmissionar selbst als Verfolger christlicher Gemeinden aktiv war.⁵⁷⁸ Die Auseinandersetzungen rührten nicht zuletzt daher, dass sich die Gemeinschaft weiterhin als jüdische Gemeinschaft verstehen wollte, jedoch aufgrund ihrer Ausrichtung dazu wohl kein „Recht“ haben sollte.⁵⁷⁹

575 Vgl. Holtz, 1Thess, 100: „Damit sind sie [die Gemeinden Gottes] eigentlich inhaltlich überbestimmt. Denn ἐκκλησία τοῦ θεοῦ benennt die Gemeinde des alleinigen Gottes, der in der Christusgeschichte Jesu sich endzeitlich gültig offenbart hat. Daneben kann es keine anderen 'Gottesgemeinden' geben.“

576 Dobschütz, 1Thess, 108.

577 Vgl. etwa 1Thess 2,2; Röm 8,36; 12,12; 1 Petr 3,13ff; 4,12ff; Jak 2,16f; 5,6-11; Hebr 10,32ff u. ö. Vgl. hierzu Baumeister, Anfänge, 66-228, besonders 156-191.

578 Vgl. Gal 1,13f.; Apg 7,54-8,3.

579 Allerdings wird er nicht seine eigene Biographie an dieser Stelle auswerten wollen. Sicher hat er konkrete Verfolgungen im Blick, die, falls sie wirklich in

Die grundsätzliche Frage ist die nach den Gegnern der thessalonischen Gemeinde. Ohne auf die Verse 15 und 16 einzugehen, die oft für die Lösung dieser Frage herangezogen werden, soll hier allein aufgrund der Angaben in V. 14 die Entscheidung getroffen werden. Die Leidenserfahrungen der Thessalonicher gehen denn auch von den συμφυλέται der neuen Gemeindemitglieder aus. Das Wort συμφυλέται ist neutestamentliches Hapaxlegomenon und auch sonst im Griechischen sehr selten belegt.⁵⁸⁰ So ist seine Bedeutung zunächst unsicher. Der Wortstamm φύλη bezeichnet zunächst einmal die Phylen, die im weitesten Sinne eine Einteilungsform für gesellschaftliche Gruppierungen innerhalb der antiken Polis waren. Ein συμφυλέτος wäre demnach ein Mitglied einer solchen Phyle. Holtz behauptet, dass für die neutestamentliche Zeit die ursprüngliche Bedeutung nicht mehr gelten würde und einzig „die Vorstellung von einem Wohnbezirk bzw. seiner Einwohner“ ausgesagt sei und deswegen „nicht die Angehörigen eines bestimmten Volkes, auch nicht einer bestimmten Religion, sondern die Mitglieder des sozialen Lebensbereiches, dem die Thessalonicher zugehören“, meine.⁵⁸¹

Vom Brocke konnte allerdings nach der Auswertung epigraphischen Materials feststellen, dass zumindest vier solcher Phylen noch bis ins dritte Jahrhundert in Thessalonich Bestand hatten.⁵⁸² Drei dieser Phylen finden sich auf Ehreninschriften für Claudius Meno, einem Honoratioren der Provinz. Alle drei Ehreninschriften tragen dabei denselben Text, sind mit πόλις überschrieben und werden von der jeweiligen Phyle unterzeichnet (IG X 2,1 nr. 183-185). Dies sei ein Beleg dafür, „daß die Bürgerschaft Thessalonikis – die πόλις im verfassungs-

den 30er Jahren stattgefunden haben, in den 50er Jahren noch wichtiger wurden.

580 Vgl. dazu die Hinweise bei Pilhofer, Philippi, Bd. I, 124, der nach einer Auswertung des TLG feststellt, es gebe „lediglich 28 Belege, von denen einer die hier diskutierte Stelle ist; 26 weitere sind bei christlichen Autoren zu finden, die häufig sogar auf ihre Quelle im Thessalonicherbrief ausdrücklich Bezug nehmen.“

581 Holtz, 1Thess, 102. Die Übersetzungsvorschläge innerhalb der Forschung gehen alle in diese Richtung. V. Dobschütz, 1Thess, 109, übersetzt mit „Volksgenossen“, noch weiter fassen Marxsen, 1Thess, 42 oder Riesner, Frühzeit, 311, die Bedeutung, indem sie von „Landsleuten“ sprechen (vgl. auch „compatriots“ bei Wanamaker, 1Thess, 113). Holtz, 1Thess, 96 schließlich nennt sie „Mitbürger“.

582 Zu nennen wären die φυλή Ἀσκληπιάς (aus IG X 2,1 nr. 183), die φυλή Ἀντιγονίς (aus IG X 2,1 nr. 184), die φυλή Διονυσιάς (aus IG X 2,1 nr. 185) sowie die φυλή Γναίας (aus IG X 2,1 nr. 278). Vgl. hierzu und im Folgenden vom Brocke, Thessaloniki, 156-162.

rechtlichen Sinne – wie in anderen Städten in einzelne Phylen unterteilt war. Diese dienten der politischen Organisation sowie der lokalen Gliederung.⁵⁸³ Auch wenn sich keine weiteren Phylen für die christliche Zeit in Thessalonich nachweisen lassen, kann man annehmen, dass die Phylenstruktur zur Zeit des Paulus immer noch von Bedeutung war. Demnach hat der Begriff *συμφυλέτης* bei den Adressaten die Assoziation mit der Phylenstruktur hervorgerufen und bezeichnet die Mitglieder der jeweiligen Phylen, denen auch die thessalonischen Christen angehörten. Darüber hinaus kann man mit vom Brocke weitestgehend ausschließen, dass Juden Mitglieder dieser Phylen sein konnten. Grundvoraussetzung für die Mitgliedschaft war der Besitz des Bürgerrechts, das Juden kaum erteilt wurde.⁵⁸⁴ Auch wäre die Mitgliedschaft in Phylen deshalb kaum in Frage gekommen, da die einzelnen Phylen kultisch ausgerichtet waren.⁵⁸⁵ Allein schon aus den Namen zweier der Phylen Thessalonichs (der Phyle des Asklepios sowie der Phyle des Dionysos) wird ein solcher kultischer Bezug ersichtlich.

Für den vorliegenden Sachverhalt ergibt sich aus den Überlegungen vom Brockes folgendes: Wenn Paulus in 2,14 auf die *συμφυλέται* zu sprechen kommt, kann man wohl ausschließen, dass damit Angriffe von jüdischer Seite gemeint seien. Auch ist die Annahme unwahrscheinlich, dass Juden die Sympathisanten der Synagoge gegen die thessalonische Gemeinde aufgehetzt hätten. Sucht man nach Gründen für Angriffe von Seiten der *συμφυλέται*, wird man diese in Konflikten zu sehen haben, die aus der Bekehrung der Christen zu Gott und der damit einhergehenden Ablehnung jeglicher alternativen Kultpraxis begründet sind.⁵⁸⁶

Somit scheitern die Interpretationen, nach denen laut Apg 17,1-5 die Mitglieder der jüdischen Gemeinde verantwortlich seien für die Auseinandersetzung in Thessalonich. Als einziges Indiz für die Identifizierung kann man nur die scharfe Polemik der folgenden Verse 15 und 16 annehmen.⁵⁸⁷ Allerdings überzeugt dies in Kombination mit

583 Vom Brocke, Thessaloniki, 157.

584 Zum Status der Juden im römischen Reich vgl. Noethlichs, *Judentum*, 34. 73-90; Treblico, *Jewish Communities*, 170-172. Inschriftlich lässt sich nach Ausweis vom Brockes, Thessaloniki, 164, die Mitgliedschaft von Juden in Phylen ebensowenig belegen.

585 Belege hierfür bietet Liebenam, *Städteverwaltung*, 225.

586 So auch vom Brocke, Thessaloniki, 162.

587 So Schnelle, Paulus, 186, wenn er gegen vom Brocke geltend macht: „Diese historisch vermutlich zutreffende Beobachtung schließt nicht aus, dass Paulus sie [die Juden] dennoch als Mitverursacher der Verfolgungen sieht, denn nur unter dieser Voraussetzung ist die Polemik in V. 15f verständlich.“

dem Begriff *συμφυλέται* nicht.⁵⁸⁸ Ob es möglich sein wird, Genaueres über den Grund der Auseinandersetzungen in Erfahrung zu bringen, muss eine differenzierte Auslegung zeigen.

(c) *Zwischenresümee*

Der Begriff *μίμησις* wird zum Identitätskriterium für die junge christliche Gemeinde. Die doppelte Verwendung deckt dabei alle nötigen Komponenten ab, und von beiden Seiten her erscheint die junge Gemeinde als vollgültig in die Gemeinschaft der Christusanhänger integriert. Die beiden *εἰσοδος*-Stellen geben Auskunft über deren Christwerdung, sowohl aus inhaltlicher Sicht, als auch bzgl. der Art und Weise der Missionierung. Beide Elemente werden möglicherweise innerhalb der *Mimesis*-Vorstellung zur Geltung kommen, wobei zugegebenermaßen die vollgültige Übertragung nicht aufgeht. Ein eindeutiger Bezug lässt sich für die erste *Mimesis*-Stelle herstellen, da der Glaube der Gemeinde als leuchtendes Vorbild für andere herausschallt, d.h. der Inhalt, wie er in 1,9f.⁵⁸⁹ dargestellt wird, weitergetragen wird und so den Vorbildcharakter der Apostel, wie er in 2,1-12 herausgestellt wird, selbst einnimmt. Der Vers 2,14 andererseits gibt das Ergebnis nochmals wieder, gewissermaßen als Konsequenz und logische Folge dieser Wandlung von den *μιμηταί* zu den *τύποι* – jetzt sind sie

588 Somit scheidet ein Großteil der Rekonstruktionsversuche konkreter Gegner, da die Aussagen der Apostelgeschichte oft als einzig verständlich angenommen wurden. Vgl. Botermann, *Heidenapostel*, 50. Holtz, *1Thess*, 102 interpretiert den Begriff *συμφυλέται* offener und meint, auch Juden darunter subsumieren zu können. Dem schließt sich auch Schnelle an (vgl. vorige Anmerkung). Ebenso scheidet der differenziert angelegte Versuch von Alvarez-Cineira, *Religionpolitik*, 280-290, der die Auseinandersetzungen in Apg historisch als Auswirkung des Claudius-Ediktes interpretieren will. Letztlich allerdings erklärt er damit nur die Darstellung der Apostelgeschichte, die für Thessalonich durch Juden angezettelte Auseinandersetzungen annimmt. Allerdings erscheinen „die Juden“ als Gegner der jüdischen Gemeinden und die *συμφυλέται* der Thessalonicher als zwei unterschiedliche Gruppierungen, und es gibt kaum Anhaltspunkte dafür, dass auch die *συμφυλέται* Juden waren. Die Lösung muss m.E. anderweitig gesucht werden. Dass das Claudius-Edikt grundsätzlich die Lage der Juden erschwert hatte und somit auch Auswirkungen auf die christlichen Gemeinden haben konnte, ist selbstverständlich möglich.

589 Freilich trägt Paulus den Text vor, um die Logik des Glaubens näherzubringen und um seine Erklärungen bzgl. der Parusie vorzutragen. Aber insgeheim hebt er darauf ab, dass die Gemeinde das Wesentliche bereits begriffen haben muss, und er will von da aus nur eine kleine Verständnislücke schließen. Insofern ist die Aussage auch eine Vorbereitung für das im Brief folgende Thema, jedoch zugleich eine Bestätigung, dass ihr Glaube bereits vollständig sein müsse.

vollgültig aufgenommen.

2.4.2.3 Die Judenpolemik der VV. 15 und 16

Blickt man auf die Schwierigkeiten, die die folgenden Verse der bisherigen Forschung bereitet haben, so wird man kaum annehmen können, mehr Licht in die Frage nach den Gründen für die Verfolgungen der Gemeinden zu bringen. Gemeinsam ist den Gegnern der Gemeinden in Judäa und denjenigen der Gemeinde in Thessalonich die ablehnende Haltung gegenüber deren religiösen Ansichten. Zu fragen ist nach der Intention der VV. 15 und 16. Sind sie nur polemische Beigabe, hat sich Paulus also „gehen lassen“⁵⁹⁰, oder sollen sie als vertiefende Erklärung gelten, was zugegebenermaßen auf den ersten Blick als eher unwahrscheinlich erscheint? Jedoch wird sich zeigen, dass man diesbezüglich gute Gründe angeben werden kann.

Die traditionelle Herkunft der Passage ist dank ihres befremdenden Tons inzwischen gut erforscht und als authentisch paulinisch erwiesen. Auch macht die symmetrische Komposition $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma - \epsilon\acute{\iota}\sigma\omicron\delta\omicron\varsigma - \epsilon\acute{\iota}\sigma\omicron\delta\omicron\varsigma - \mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ deutlich, dass der Text bewusst angelegt ist und nicht nachträglich erweitert wurde. Jedoch gab – und gibt es immer noch – Versuche, die VV. 15-16 (oder 13-16) als Interpolation zu betrachten, was aber nicht zuletzt aufgrund der scharfsinnigen Analysen Broers als widerlegt zu gelten hat.

Wie bereits im ersten Teil der Arbeit im Zusammenhang der Authentizitätsfrage des 1Thess argumentiert wurde, bezweifelten F.C. Baur und einige seiner Schüler die paulinische Verfasserschaft.⁵⁹¹ Ein wesentliches Element hierfür war für sie auch die Stelle 2,14-16, die einen eindeutigen Bezug zur Zerstörung des Tempels herstellen würde.⁵⁹² Zwar wird die Authentizität des Briefes heute nicht mehr angezweifelt, jedoch votieren einige Autoren dafür, die Passage 2,13-16 als spätere Interpolation zu betrachten.⁵⁹³ Die wichtigsten Argumente seien hier kurz zusammengefasst:⁵⁹⁴ (1) Es wird immer wieder behauptet, dass

590 Kraus, *Volk Gottes*, 148 spricht in diesem Zusammenhang ganz diplomatisch von einer „Entgleisung“.

591 Vgl. oben, Abschnitt 1.2.1

592 Vgl. Kapitel 1.2.1 dieser Arbeit.

593 Vgl. insbesondere Pearson, *1Thess 2,13-16*. 79-94. Außerdem gehen von einer Interpolation eines oder mehrerer Verse aus: Okeke, *Fate*, 127; Thoma, *Theologie*, 238; Köster, *Einführung*, 546; Schenke-Fischer, *Einleitung*, 70; Laub, *1Thess*, 21f.

594 Broer, *Antisemitismus*; ders., *Zorn*, setzt sich ausführlich mit den Argumenten

die Polemik gegenüber den Juden einzig im Kontext der Zerstörung des Jerusalemer Tempels um 70 n. Chr. zufriedenstellend verstanden werden kann. Nur dies würde die absolute Aussage in 16c (der Zorn ist über sie gekommen bis zum Ende) erklären können. (2) Ebenso wäre die Zuweisung des Todes Jesu an die Juden um 70 n. Chr. eher verständlich als zur Zeit des Paulus. (3) Zudem sei es undenkbar, dass Paulus, der immer wieder betont, selbst Jude zu sein, in dieser polemischen Weise die Juden als solche verurteilen würde. (4) Grundsätzlich könne man wohlvauch erst nach 70 von einer Verfolgung der Christen durch Juden sprechen. (5) Auch die Mimesisvorstellung sei in einer für Paulus untypischen Weise gebraucht, da Paulus normalerweise immer sich selbst als nachzuahmendes Vorbild anbietet. (6) Schließlich sei das erneute Aufgreifen der Danksagung in 2,13 ein eindeutiges Indiz für die These, es handle sich um einen nachträglichen Einschub.

Die Argumente können allesamt nicht überzeugen. Zugegebenermaßen würde die Aussage in 2,14-16 sehr gut in den zeitlichen Rahmen um 70 n. Chr. passen, da die Zerstörung des Tempels ein wesentlicher Einschnitt war, der die endgültige Trennung der christlichen Gemeinden vom Judentum beschleunigte.⁵⁹⁵ Im Rahmen dieser Auseinandersetzungen würde auch der Vorwurf, die Juden seien für den Tod Jesu verantwortlich, Sinn ergeben. Allerdings ist dieses Verständnis nicht zwingend. Wenn man unbedingt ein zeitgeschichtliches Ereignis als Grund für die Polemik annehmen will, können auch andere Ereignisse herangezogen werden.⁵⁹⁶ Dass Paulus als Jude das Judentum in scharfer Weise kritisieren kann, geht beispielsweise auch aus der Polemik über die „Zerschneidung“ in Phil 3,2 hervor, kann also allein nicht als Indiz gegen die Authentizität herangezogen werden. Der These, Verfolgungen urchristlicher Gemeinden durch jüdische Agitatoren seien erst nach der Tempelzerstörung greifbar, steht Gal 4,29 entgegen, wo Verfolgungen durch die Juden zumindest angedeutet werden. Die unterschiedliche Mimesisvorstellung allerdings wurde, wie hier argumentiert wird, bewusst eingesetzt und von Paulus wohl auch bewusst von der anderen Verwendung in 1,6 unterschieden. Schließlich zählt auch das Argument der doppelten Danksagung nicht, da in 3,9 zum dritten Mal eine Danksagung aufgegriffen wird.

Am sinnvollsten wird es sein, die Einzelaussagen des Textes auf ihre traditionelle Herkunft zu befragen. Schon die typischen judenkritischen Äußerungen oder diejenige bzgl. der Tötung der Propheten las-

der Befürworter der Interpolationshypothese auseinander.

595 Zum Problemzusammenhang, vgl. Wander, Trennungsprozesse.

596 Zur Problematik vgl. u.

sen erkennen, dass sich Paulus sprachlich in unterschiedlichen Bahnen bewegt, die es herzuleiten gilt. In der Forschung zeichnet sich mittlerweile ein deutlicher Konsens hinsichtlich der Herleitung dieser Traditionen ab. Darauf soll im Folgenden eingegangen werden. Zunächst ist festzustellen, dass die Verse 15 und 16 aus 8 Thesen aufgebaut sind⁵⁹⁷:

1. Sie töteten den Herrn, Jesus
2. Sie töteten die Propheten
3. *Sie verfolgen die Missionare/Apostel*
4. Sie gefallen Gott nicht!
5. Sie sind allen Menschen feindlich gesinnt!
6. *Sie hindern die Apostel, das Heil zu den Heiden zu bringen!*
7. Sie füllen ihre Sünden allezeit auf!
8. Es kam über sie der Zorn bis zum Ende!

Die ersten sechs Vorwürfe sind sehr konkret, 3 und 6 beziehen sich auf die aktuellen Herausforderungen der Mission und könnten den Grund angeben, warum Paulus sich in dieser Weise echauffiert – nicht nur die Thessalonicher und die jüdischen Gemeinden, auch die Apostel sind in Auseinandersetzungen verwickelt. Beide Vorwürfe zeigen auf, worum es eigentlich geht – um die Ermöglichung des Heils. Greift man die vorigen Überlegungen zum Mimesis-Begriff und zur apostolischen Funktion als Bindeglied bis zur Parusie auf, erkennt man in 1-3 zunächst eine Reihung der Aussagen von den Propheten über Jesus bis hin zu den Aposteln. Die Aspekte 4 und 5 erklären sich dann durch die Konkretisierung in These 6. These 4 hat deutlichen Bezug zu 1Thess 2,4, wo das Gegenteil von den Aposteln ausgesagt wird. Wie deutlich zu erkennen ist, dass die Apostel Gott gefallen, ist genauso offensichtlich, dass die Juden Gott nicht gefallen. Der Grund liegt auf der Hand: sie stellen sich gegen das Heil, gegen das, was Gott plant. Von daher erschließt sich die Bedeutung von These 5: der Versuch, die Heiden durch aktive Opposition gegen die christliche Mission an der Teilhabe am Heilsangebot zu hindern, wird als Feindschaft gegenüber den anderen Menschen interpretiert. Thesen 7 und 8 schließlich sind zu klärende theologische Aussagen. Die Bedeutung der These 8 liegt auf der Hand. Wenn in 1,10 die Lebensführung der Thessalonicher insofern charakterisiert wird, als sie durch das δουλεύειν und das ἀναμένειν den Schutz vor Gottes Zorn erfahren können, wird deutlich, dass den Juden, die sich aktiv gegen das Heil stellen, das Gegenteil zu

⁵⁹⁷ Vgl. Haufe, 1Thess, 45f.

widerfahren droht – der Zorn Gottes wird über sie hereinbrechen.⁵⁹⁸

Zur Vertiefung sollen noch die wesentlichen Traditionen erwähnt werden, die in der Formulierung aufgefunden werden können. Das sind (a) die deuteronomistische Prophetenaussage zusammen mit der Kontextualisierung auf die Tötung Jesu (1 + 2), als nächstes (b) der Misanthropie-Vorwurf gegenüber den Juden (5) und schließlich sollen (c) die Aussagen über den Zorn Gottes (7) und (d) das eschatologische Sündenmaß (8) näher in Betracht gezogen werden.

(a) Die deuteronomistische Prophetenaussage und die paulinische bzw. urchristliche Kontextualisierung

Der Vorwurf, die Juden hätten ihre Propheten ermordet, ist eine im biblischen Denken weit verbreitete Anschauung, deren Ursprünge auf die deuteronomistische Geschichtsschreibung zurückgehen.⁵⁹⁹ Diese sog. „deuteronomistische Prophetenaussage“ erhält in nachexilischer Zeit große Bedeutung. Dabei handelt es sich um eine zweigliedrige Aussage, wie sie zum ersten Mal in Neh 9,26 begegnet. Die Abweisung prophetischer Warnungen durch das von Gott abgefallene Volk Israel wird in diesem Zusammenhang als Tötung der Propheten interpretiert und durch eine Gerichtsaussage abgeschlossen. Als Hintergrund für die Gerichtsaussage werden dabei die großen Katastrophen 722 (Untergang des Nordreichs) und 586 (babylonisches Exil) v. Chr. herangezogen. Die Aussage

„tritt im Verlauf ihrer Überlieferungsgeschichte im geschichtlichen Rückblick (2 Kön 17), in der Geschichtsdarstellung (2Chr 36), in Reden (Jeremia Quelle C, Sacharja) und in Bußgebeten (Esr 9; Neh 9) auf. In ihr sind die Propheten von Anfang an als Umkehr- und Gesetzesprediger gefaßt; die Vorstellung ihres generell gewaltsamen Geschicks hingegen bildet sich erst allmählich heraus, um die die Katastrophe(n des Nordreichs und) Judas bewirkende stete Halsstarrigkeit des vorexilischen Israel rückschließend auch im Blick auf die Propheten selbst umfassend aus-

598 Gegen Müller, 1Thess, 145, sei darauf hingewiesen, dass seine Einschätzung, es handle sich um all die Juden, die weiterhin an der Thora-Frömmigkeit festhielten und sich nicht dem Evangelium öffneten für etwas zu weit gefasst angesehen werden muss. Auch wenn der Text hinsichtlich seiner Intention nie ganz befriedigend zu klären sein wird, ist doch klar, dass die aktiven Gegner der Mission kritisiert werden, nicht alle Juden, die sich nicht zu Christus bekennen.

599 Zur traditionellen Herleitung der Formel vgl. die grundlegende Arbeit Stecks, Israel.

zusagen. Adressat des Wirkens wie Täter des Geschicks der Propheten ist das im ganzen seiner (Königs-) Geschichte genommene vorexilische Israel; um seiner willen und nicht um der Propheten willen ist die Vorstellung von deren gewaltsamem Geschick auch ausgebildet worden und deshalb genauer als die Vorstellung von Israel als dem Täter eines generell gewaltsamen Geschicks der Propheten zu fassen.⁶⁰⁰

Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. lebt diese Vorstellung bei den Rabbinen und auch bei Joesphus unter neuem Vorzeichen wieder auf, indem diese die Kritik der Prophetentötung auf die Katastrophe der Zerstörung des zweiten Tempels hin deuten.⁶⁰¹

Die deuternomistische Prophetenaussage ist also in erster Linie ein Zeugnis für innerjüdische Selbstkritik, indem die Untreue des eigenen Volkes als Begründung für die großen Katastrophen gedeutet wird. Im 1Thess wird die Rede vom Prophetenmord auf die Verkündiger der christlichen Mission ausgeweitet.⁶⁰² Die Juden haben nicht nur ihre Propheten getötet, sondern sogar den Herrn, Jesus. Der Tod Jesu wird damit nicht „als trauriger Ausnahmefall, sondern als hervorstechendes Glied einer Kette des gewaltsamen Widerstandes gegen Gottes Boten und damit gegen Gott selbst“⁶⁰³ dargestellt. Dadurch stellt Paulus den Tod Jesu in den Zusammenhang der Tradition von der Ermordung der Propheten, deutet also letztlich die Missachtung der Lehre Jesu und die Behinderung der Mission mit dieser innerjüdischen Kategorie. Somit steht er zunächst nicht in Konfrontation mit dem Judentum, sondern stellt sich auf die Seite der Propheten, da auch sein Missionswerk immer wieder von jüdischen Angriffen bedroht wird.

Zu fragen ist, ob die Zusammenstellung der Aussagen in 2,15 (und 16) eine Leistung des Paulus selbst ist oder bereits in der Tradition in ähnlicher Weise vorlag. Die Zuschreibung der Schuld am Tod Jesu wird trotz der Tatsache, dass Jesus Opfer römischer Justiz ist,⁶⁰⁴ im Neuen Testament sehr bald greifbar. 1Thess 2,15 ist hierfür

600 Steck, Israel, 79f.

601 Vgl. Jos. Ant. IX, 13, 2 und 14,1. Und zwar aus lebendiger Überlieferung, nicht nur aus der Schrift allein abgeleitet (Steck, 86.). Vgl. in rabbinischen Quellen PesR 183a; PesR 146a; PesR 129a; LevR 10,2; PRK 16 u.v.m.

602 Vgl. die Aussagen Mk 12,1-9; Mt 23,29-33 par.; Apg 7,52; Röm 11,3 etc. Vgl. auch Hebr 11,32-38.

603 Konradt, Gericht, 79f.

604 Vgl. die Arbeit von Riedo-Emmenegger, 290-306; inwieweit die Jerusalemer Aristokratie beteiligt war, ist zu hinterfragen. Stegemann, Beteiligung, 16-20, geht davon aus, dass die Verurteilung Jesu zum Tode ganz ohne jüdische Beteiligung auf die Römer zurückzuführen ist.

der früheste literarische Beleg, doch lässt die Quellenlage den Schluss zu, dass diese Zuweisung schon älter ist. Insbesondere in der Apostelgeschichte findet sich vermehrt die Aussage „ihr (die Juden) habt ihn (Jesus) getötet, Gott hat ihn auferweckt“, die Lukas aller Voraussicht nach der Tradition entnommen hat.⁶⁰⁵ Eine Verknüpfung dieser Schuldzuweisung mit der deuteronomistischen Prophetenaussage liegt auch in Apg 7,52 sowie im Winzergleichnis Mk 12,1-9 vor. Schließlich ist die Kontextualisierung der Prophetenaussage auf das Schicksal der Apostel hin bereits in der Logienquelle nachweisbar.⁶⁰⁶ Der Befund lässt keine eindeutige Entscheidung zu, ob Paulus an dieser Stelle eine festgeprägte Tradition aufgegriffen hat oder nicht. Allerdings ist deutlich, dass mindestens die gedanklichen Verbindungen der einzelnen Aussagen im frühen Christentum grundgelegt waren.

Alle Versuche, den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Stelle konkreter zu fassen, können nicht restlos überzeugen. Die Überlegungen Beckers und Haufes,⁶⁰⁷ die meinen, dass die Verbindung der drei Aussagen in V. 15 mit den aus der heidnischen Judenpolemik stammenden Aussagereihen aus V. 16 in Antiochia realisiert wurde, sind überaus hypothetisch, da es keinerlei überzeugende Anhaltspunkte gibt, die diese Idee stützen könnten. Aber auch der Versuch Stecks, bereits die Verbindung mit dem Gerichtsmotiv der Tradition zuzuschreiben, mag nicht so ganz überzeugen.⁶⁰⁸ Voraussetzung für diese Annahme wäre die Zuweisung von Mt 23,32 zur Logienquelle, sodass in Q 11,47f. bereits eine Verbindung zwischen der Prophetenaussage und der Aussage bzgl. des eschatologischen Maßes (vgl. 1Thess 2,16) vorliegen würde. Jedoch geht die Mehrheit der Exegeten davon aus, dass Mt 23,32 redaktionell ist.⁶⁰⁹ Eine gemeinsame traditionelle

605 Zur traditionellen Einschätzung der Aussagen der Apg vgl. etwa Roloff, Anfänge, 38f. oder Schneider, Apg I, 271. Vgl. hierzu auch, Konradt, Gericht, 79. Vgl. die Äußerungen innerhalb der Apostelgeschichte: Apg 2,23.36;3,15; 4,10; Siehe ferner Mk 8,31;14,1; Joh5,18; 7,19f. 25; 8,37.40; 11,53.

606 Vgl. Q 6,22f; 11,47-51; 13,34; vgl. Mt 21,33-46; 22,1-10.

607 Vgl. Becker, Paulus, 490f. und Haufe, 1Thess, 46.

608 Vgl. Steck, Israel, 274. Ihm folgen Lüdemann, Paulus und das Judentum, 22; Donfried, Paul, 248f.; Best, 1Thess, 121f; Holtz, 1Thess 104; Wanamker, 1Thess, 116; Haufe 1Thess, 46; Konradt, Gericht 81. Dagegen argumentiert Broer, Antisemitismus, 69-72.

609 Vgl. etwa Luz, Mt III, 343; Gundry, Mt, 468f.; Newport, Sources 150f. Ebenso spricht sich die Critical Edition des IQP gegen eine traditionelle Zuordnung von Mt 23,32 zur Logienquelle aus. Ähnlich verweist Tuckett, Tradition, 166 auf mt Redaktion. Auch hinsichtlich der übrigen Parallelen sieht er keine Notwendigkeit zur Annahme einer gemeinsamen Tradition.

Grundlage kann demnach nicht postuliert werden, ist wohl aber auch nicht nötig. Die Verwendung bei Matthäus bestätigt nur aufs Neue die Bedeutung des Aussagekomplexes innerhalb des Urchristentums.

(b) Der (heidnische) Misanthropie-Vorwurf gegen die Juden

Der Vorwurf der Tötung der Propheten und Jesu durch die Juden mag für Heiden unverständlich wirken, findet allerdings in den parallelen Vorwürfen, die Juden würden Gott nicht gefallen und seien Feinde aller Menschen, eine Entsprechung aus dem paganen Milieu. Beide Vorwürfe werden im heidnischen Umfeld, entweder getrennt oder gemeinsam, immer wieder gegen die Juden vorgetragen.⁶¹⁰ Der erste Vorwurf, die Juden würden Gott nicht gefallen, gipfelt in einem pauschalen Atheismusvorwurf, der die Juden aufgrund der Leugnung anderer Götter als Atheisten bezeichnet.⁶¹¹ So weit kann Paulus in seinem Urteil nicht gehen, da er bzgl. der Gottesvorstellung eindeutig in Kontinuität zum Judentum steht. Dies ändert sich allerdings in der Qualifizierung des Gottesverhältnisses. In Abgrenzung zu seinem missionarischen Wirken (in 1Thess 2,4 hat Paulus darauf hingewiesen, dass er nicht den Menschen gefallen will, sondern Gott) bezeichnet er die Juden als diejenigen, die Gott nicht gefallen. Beide Aussagen sind zu den ersten beiden Anschuldigungen den Juden gegenüber parallel geführt. Zumindest ist hier von der Struktur eine Gleichsetzung der Vorwürfe vorgegeben, die auch ähnlich begründet werden. Im ersten Fall war der Vorwurf des Prophetenmordes im Einklang mit den Verfolgungen der Missionare formuliert, im vorliegenden Fall wird die Feindschaft den Menschen gegenüber an der Haltung festgemacht, die das Heil der Heiden verhindern möchte.

Bei den Anschuldigungen handelt es sich um das „typische Repertoire des heidnischen Antijudaismus“,⁶¹² das immer wieder in ähnlicher Weise auftaucht – die Feindschaft allen Menschen gegenüber fast wörtlich bei Tacitus, Hist. V,5: *adversus omnes alios hostile odium*.⁶¹³ Diese Einschätzung kann auch bei Josephus Ap 1,310; 2,125.148 nachgelesen werden und bestätigt immer wieder aufs Neue die Vorurteile gegenüber dem Judentum aufgrund seiner exklusiven Gottesbeziehung.

610 Kümmel, Problem, 412; Dibelius, 1Thess 12, bezeichnet sie als „geläufige Beschuldigungen der Umwelt gegen die Juden.“

611 Vgl. zum Atheismusvorwurf das Zitat von Poseidonius bei Anm. 280.

612 Kraus, Volk Gottes, 151.

613 Vgl. auch Est 3,13eLXX.

Nach einer Auswertung der ihm vorliegenden Quellen kommt Conzelmann zu folgendem Schluss:

„Das 1. Gebot ist der Monotheismus, die anderen Gebote hängen mit ihm zusammen, z.B. das Bildverbot, andere gesetzlich Vorschriften dagegen nicht, z.B. das Verbot, Schweinefleisch zu essen. Man muß also differenzieren. So kann man sich in der Antike da und dort mit dem jüdischen Monotheismus abfinden, z.B. sogar mit der Verweigerung des Herrscherkultes. Eine antijüdische ‚Bewegung‘ bleibt in der Antike jeweils lokal begrenzt. So gibt es keinen kontinuierlichen antiken Antisemitismus, vielmehr die Kontinuität des jüdischen Volks- und Erwählungsbewußtseins mit der Bereitschaft, die Konsequenzen zu tragen ...“⁶¹⁴

Paulus greift die pagane Einschätzung der Juden als Feinde aller Menschen auf, deutet sie aber entschieden um. Für die Heiden bestand das Problem darin, dass die Juden aufgrund ihrer exklusiven Gottesbeziehung und ihrer strengen Bräuche in vielen Lebensbereichen ihre Mitbürger auszuschließen schienen und deshalb im Verdacht standen, ihnen feindlich gesinnt zu sein. Paulus setzt mit seiner Kritik in gewisser Weise ebenfalls bei der Verslossenheit der Juden gegenüber den Andersgläubigen an. Allerdings sind für ihn die Juden Feinde aller Menschen, weil sie das Heil Gottes für sich allein beanspruchen und sich aktiv gegen die christliche Mission stellen, die durch ihre christologische Neuinterpretation das Heil auch den Heiden anbieten will.

(c) *Das eschatologische Maß*

Die beiden letzten Thesen in V. 16 sind nicht mehr im Sinne von Vorwürfen zu lesen, sondern abschließendes Urteil über die Verfehlungen der Juden. Dabei gipfelt die Kritik in der Aussage, dass sie sich gegen die Rettung der Heiden wenden. „Mit einem finalen εἰς zieht er [Paulus] sodann die Konsequenz aus seinen Vorwürfen: ‚Sie machen das Maß ihrer Sünden *fortgesetzt* (πάντοτε)⁶¹⁵ voll‘.“⁶¹⁶ Die Rede vom „Maß der Sünde“ greift auf Vorstellungen zurück, die

614 Conzelmann, Heiden, 119. Zur Einschätzung vgl. auch Michel, Fragen, 208. Vgl. zudem das ausführliche Material bei Conzelmann, Heiden, 54-119 sowie die Beilagen 1-13 bei Dibelius, 1Thess, 34-36.

615 Vgl. die Vorstellung in Jes 30,1, dass Israel das Sündenmaß „fortgesetzt voll mache.“

616 Kraus, Volk Gottes, 151.

insbesondere in der zwischentestamentlichen Zeit in der Vorstellung vom „eschatologischen Sündenmaß“ gipfelt.⁶¹⁷ Diese Vorstellung ist gewissermaßen die Größe, die das Eingreifen Gottes in die Geschichte nachvollziehbar machen will. Gott setzt für Zeit, Sünden, Rettung etc. Maße, die sein Eingreifen genau dann erfordern, sobald das „Maß“ voll wird. Dabei war die Vorstellung darauf angelegt, dass Gottes Volk immer rechtzeitig zurechtgewiesen worden war, bevor ein endgültiges Urteil gesprochen werden musste, wie die Belege in Sir 23,2ff; PsSal 7,3.5.; 10,1-3; 16,10 aufzeigen. Durch die exklusive Bindung an ihren Gott war immer wieder die Möglichkeit zur Umkehr gegeben.⁶¹⁸ Den Heiden jedoch fehlte diese „Schutzfunktion“, und so wartet Gott, bis das Sündenmaß voll wird, um dann ein endgültiges Urteil zu sprechen (vgl. 2 Makk 6,14-15). Diese Vorstellung greift Paulus in 1Thess 2,16 auf. Denn die Verwerfung der Heiden im 2 Makk steht in unmittelbarem Kontext der Angriffe auf die jüdische Religion (vgl. 2 Makk 6,1-11). Wie also die dortigen Anfeindungen den jüdischen Heilsweg in Frage stellen und deswegen den Zorn Gottes hervorrufen, so wendet Paulus diese Aussage nun gegen die Juden. Auch sie füllen ihr Maß an, ohne Hoffnung auf ein rettendes Eingreifen Gottes. Das πάντοτε gibt eindeutig zu erkennen, dass nach diesem Verständnis „das Maß“ eher schon überschritten ist, sodass das Urteil Gottes an dieser Stelle nicht mehr als Einschreiten mit dem Ziel des Zurechtrückens, sondern der endgültigen Verurteilung zu lesen ist. Dies wird auch in der abschließenden Aussage vom Zorn Gottes bestätigt.

(d) Der Zorn Gottes bis zum Ende

Mit der Rede vom Zorn Gottes wird zurückgegriffen auf die Heilzusage an die Gemeinde der Thessalonicher in 1,9f.⁶¹⁹ Im Vergleich ist damit eine Gegenbewegung gezeichnet. Während die Thessalonicher

617 Vgl. insbesondere Stuhlmann, Maß, 93ff. Auch Kraus, Volk Gottes, 151f., ders., Tod Jesu, 101 A. 54. 133. Wesentliche Stellen dabei sind Sir 23,2ff, PsSal 7,3.5.; 10,1-13; 16,10. Der Beleg Mt 23,32 sei nach Haufe, 1Thess, 47, Beleg dafür dass es sich bei der Vorstellung vom eschatologischen Sündenmaß um eine „breite ‚biblizistische‘ Wendung [handle], der sich christliche Judenpolemik schon sehr früh bediente, um das Strafgericht Gottes über die das Evangelium ablehnende Synagoge zu begründen.“

618 Als Ausnahme wäre PsPhilo, LibAnt 26,13, zu nennen wo feindliche Angriffe mit der Auffüllung des Sündenmaßes begründet werden.

619 Zum Bedeutungsspektrum des Zornes Gottes siehe die Ausführungen zu 1Thes 1,9f.

durch ihre Bekehrung und ihre Lebensführung, die auf Gottesdienst und das Erwarten der Parusie ausgerichtet ist, vor dem kommenden Zorn Gottes in Sicherheit zu sein scheinen, sind die Juden, die sich diesem Heilsangebot entziehen, bereits diesem Zorn Gottes ausgeliefert, und zwar εἰς τέλος, was bedeutet, dass auch hier das Maß der Begrenzung aufgehoben ist. Paulus greift hier auf eine Formulierung zurück, die ganz ähnlich in TestLev 6,11 zu finden ist und sich dort ebenso auf diejenigen bezieht, die sich gegen das Volk Gottes wenden und deswegen vernichtet werden sollen.

Umstritten ist die Übersetzung des Aorists ἐφθασεν. Zu klären ist, ob er auf ein konkretes, zurückliegendes Ereignis verweisen will, wie aus dem Tempus des Aorists hervorgehen könnte.⁶²⁰ War dies u.a. ein Grund für die Zuweisungen der Interpolationshypothesen,⁶²¹ welche die Zerstörung des Jerusalemer Tempels voraussetzen, so denken andere Autoren auch an die Vertreibung der Juden aus Rom aufgrund des Claudius-Edikts⁶²², den Tod Agrippas (44 n. Chr.), die Hungersnot in Judäa 46/47⁶²³ etc.⁶²⁴ Allerdings fügten sich diese Vorschläge nicht ohne weiteres in das Bild des endgültigen Zorns (sieht man von der Zerstörung des Tempels ab) und wirken deshalb in diesem Zusammenhang ein wenig konstruiert.⁶²⁵ Nimmt man die Überlegungen zum Sündenmaß hinzu, legt sich eine andere Deutung für ἐφθασεν nahe, etwa in dem Sinne, dass „das Zorngericht damit als bei Gott schon beschlossene Sache ausgewiesen wird – schließlich ist

620 Eine Stütze erhält diese These auch durch die Tatsache, dass auch die deuteronomistische Prophetenaussage häufig auf eine historische Situation hingedeutet war, zunächst auf die großen Katastrophen 722 und 586, später bei Josephus auf die Zerstörung des Tempels.

621 Vgl. Pearson, 1Thessalonians 2:13-16, 83.

622 Vgl. etwa Bammel, Judenverfolgung, 295ff.308-310; Theißen, Aporien, 537; auch Kraus, Volk, 152. Gegen die ingressive Fassung des Aorists bei Kraus wendet sich zurecht Konradt, Gericht, 85, wenn er anmerkt, dass nach 1Thess 5,2 keine Vorboten des Zorngerichtes zu erwarten seien.

623 Buck/Taylor, Paul, 148f.

624 Erwähnt werden außerdem der Theudasauftand unter Cuspius Fadus (44-46 n. Chr.) im Anschluss an den Bericht des Josephus in Ant 20,97-99; Apg 5,36) oder der Tod von 20-30000 Juden in Jerusalem unter Ventidius Cumanus im Jahre 49, worauf Johnson, Notes, 174f. sowie Jewett, Agitators, 205, Anm. 5 hinweisen.

625 Allerdings ist auch nicht dem Ansatz Stegemanns, Anlaß, 60f. zu folgen, wenn er ἐφθασεν zu πάντοτε aus V. 16b zieht und übersetzt: „Stets hat sie aber der Zorn schließlich erreicht“, was allerdings grammatikalisch schwierig zu begründen ist und sich auch zu weit von den vorgegebenen Traditionen wegbewegt.

das Maß der Sünden jetzt voll.“⁶²⁶ Und von daher erschließt sich auch eindeutig die Übersetzung von εἰς τέλος als definitives, endgültiges Urteil Gottes über die Juden.

2.4.2.4 Fazit: Was kann der 1Thess über die συμφυλέται und ihre Angriffe auf die Thessalonicher aussagen?

Die Überlegungen zu den Versen 2,15-16 machen die schon für V.14 abgelehnte These, bei den Gegnern der Thessalonicher handle es sich um Juden bzw. von jüdischer Seite angezettelte Agitationen, nicht wahrscheinlicher.⁶²⁷ Eine genauere Blick auf den Text kann m. E. den polemischen Ausfall des Paulus hinreichend erklären.

Entscheidend ist dabei ein erneuter Rekurs auf die συμφυλέται. Der Grund für die Auseinandersetzung zwischen den συμφυλέται und der paulinischen Gemeinde dürfte wie gesagt in den Konsequenzen der Bekehrung zu finden sein. Versteht man die Wendung συμφυλέται eng gefasst als „Phylenmitglieder“, wie vom Brocke vorschlägt,⁶²⁸ wird man die konträren Auffassungen in kultischen Belangen als Auslöser dieser Konflikte zu sehen haben. Aber auch bei einer offeneren Verwendung scheinen Konflikte um den Kult die naheliegendsten Aspekte für die Auseinandersetzung darzustellen. In diesen Auseinandersetzungen kann man möglicherweise die Lösung dafür finden, dass Paulus mit den Juden so hart ins Gericht geht. Beziehen sich die Anfragen auf kultische Auseinandersetzung, so sind genau die Vorwürfe, die Paulus gegen die Juden erhebt, wohl dieselben Vorwürfe, mit denen sich die Thessalonicher von Seiten ihrer συμφυλέται konfrontiert sahen. Eventuell wurden sie von ihren Mitbürgern als Juden beschimpft. Auch wenn sie einst Heiden waren, dürfte ihnen bewusst geworden sein, dass ihr neuer Glaube auf den Traditionen des Judentums beruhte.⁶²⁹ Kam es etwa zu Verunsicherun-

626 Konradt, Gericht, 86 im Anschluss an von Dobschütz, 1Thess, 116; Rigaux, 1Thess 452; Haufe, 1Thess, 46; Johanson, 1Thess, 522.529-531. Vgl. auch Hab 2,16; Jes 4,13; Jud 11.

627 Auch sehr hypothetisch bleibt der Versuch bei Konradt, Gericht, 91, der die Annahme von im Hintergrund agitierenden Juden dadurch stützen will, dass er die Aussage in Apg 18,6f, wonach ihm das Predigen in der Synagoge verboten wird, historisch in zeitlichen Zusammenhang mit der Abfassung des 1Thess zu bringen versucht. Jedenfalls würde damit die Ursache für den polemischen Ausfall von den συμφυλέται abgelenkt und auf konkrete Gegner des Paulus bezogen.

628 Zu vom Brocke s.o.

629 Gegen Fenske, Paulus, 240, nach dem Juden für die Thessalonicher nur „ein Beispiel für ihre heidnischen Mitbürger“ sind.

gen, die Paulus durch seine elaborierte Argumentation beseitigen wollte? Jedenfalls wird trotz der Härte des Ausfalls gegen die Juden eine Relativierung in den Überlegungen des Paulus deutlich. Es geht ihm in keiner Weise darum, die heidnischen Vorwürfe einfach zu wiederholen. Argumentieren die Heiden in erster Linie in die Richtung, dass die Juden Feinde aller Menschen sind, so ist dies auf kultische Vorbehalte und Vorurteile zurückzuführen.⁶³⁰ Paulus greift dieses Vorurteil insofern auf, als die kultische Abschottung der Juden auch Konsequenzen für die christliche Mission hat. Allerdings erscheint diese Abschottung in einem ganz neuen Licht. Die Heiden kritisierten die Juden aufgrund der Ablehnung der Götter sowie der kultischen Praktiken, also aus demselben Grund, warum auch die Gemeinde der Thessalonicher mit ihren *συμφυλέται* in Konflikt geraten ist. Paulus hingegen deutet diese Aussage vollkommen neu. Er relativiert dabei das pauschale Urteil der heidnischen Umwelt gegen die Juden, indem er den Akzent darauf legt, dass sich die Juden aufgrund ihres exklusiv verstandenen Gottes- und Gesetzesverständnisses aktiv dem göttlichen Heilsangebot an die Heiden verschließen würden. Deswegen ist der Vorwurf, die Juden würden Gott nicht gefallen, keinesfalls mit dem Atheismusvorwurf aus dem paganen Umfeld gleichzusetzen, er weist aber in dieselbe Richtung, insofern die Haltung der Juden dem Willen ihres Gottes zuwider läuft.

2.4.2.5 Zusammenfassung

Wie in den Vorüberlegungen angekündigt, muss erneut der Zusammenhang zwischen 1,6-8 und 2,13-16 verdeutlicht werden. Nur so lässt sich die polemisch wirkende Aussage des Paulus näher erfassen. Es konnte gezeigt werden, dass die beiden Stellen voneinander abhängig sind. Durch die zweimalige Rede von der *μίμησις* liegt ein differenziertes Strukturschema vor, das einerseits versucht, aus einer doppelten Perspektive die Thessalonicher als vollgültige „Christen“ zu bezeichnen, andererseits die Juden,⁶³¹ die sich gegen die christliche Mission stellen, als vom Heil ausgeschlossen betrachtet. Die Juden werden damit also den Thessalonichern gegenübergestellt, mit den *συμφυλέται* der Thessalonicher allerdings gleichgesetzt. Erweist sich

⁶³⁰ Vgl. die bereits zitierte Einschätzung bei Conzelmann, Heiden, 119.

⁶³¹ Auch wenn die Wortwahl nahelegt, dass Paulus von den Juden insgesamt spricht, macht dennoch der Kontext deutlich, dass es um diejenigen geht, die sich aktiv gegen die paulinische bzw. urchristliche Mission im Allgemeinen stellen.

die hier vorgetragene Interpretation als richtig, wendet Paulus also die antijüdischen Argumente der heidnischen Gegner der thessalonischen Gemeinde auf diese selbst zurück.

Aber die Frage bleibt bestehen – was hat Paulus zu dieser harten Aussage veranlasst? Der Text gibt keine Anhaltspunkte dafür, dass Juden Auslöser der Bedrängnisse der Thessalonicher sein könnten. Dennoch ist man erst zufrieden, wenn man für diesen Zusammenhang klären kann, warum Paulus unvermittelt und so hart mit den Gegnern ins Gericht geht. Hierfür sollte man sich noch einmal die Argumentationsstruktur der Verse 1,6-8 und 2,13-16 im Vergleich vor Augen führen:

- (1) 1,6-8 und 2,13-16 sind parallel strukturiert, da beide Stellen nach dem Mimesis-Muster aufgebaut sind.
- (2) Beide Male werden die Thessalonicher in einer Gemeinschaft als aufgenommen betrachtet (zuerst unter den Gläubigen aus Makedonien und Achaja, später dann unter den jüdischen Gemeinden in Palästina)
- (3) Beide Male wird das Motiv der „Bedrängnis“ ausgebreitet. Im ersten Fall sind die „inneren“ Bedrängnisse bei der Bekehrung gemeint, im zweiten Fall sind die Verfolgungen als Konsequenz des neuen ihres Glaubens gemeint.
- (4) Der Unterschied liegt im Schlussglied. Im ersten Teil wird die Heilzugehörigkeit positiv begründet, während sie im zweiten Teil den Juden gegenüber negativ bestimmt wird.
- (5) Die unterschiedliche Ausrichtung der Aussagen über die Gemeinde liegt an den unterschiedlichen Vergleichen. So ist der Akzent im ersten Versuch positiv bzw. aktiv gekennzeichnet: ebenso wie die Missionare sind auch die Thessalonicher missionarisch aktiv, zumindest „schallt“ von ihnen das Wort in Makedonien und Achaja heraus. Im zweiten Abschnitt liegt eine negative Deutung vor, gewissermaßen als Folge ihrer Aktivität, die passiv ausgerichtet ist – sie müssen die Leiden ertragen, die alle ertragen müssen, die zum Glauben gekommen sind. Hier sind allerdings nicht die Apostel der Vergleichspunkt, sondern die Gemeinden in Judäa.
- (6) Schließlich kann man jetzt noch versuchen, die beiden εἰσοδος-Stellen mit in die Überlegungen einzuordnen. 1,6-8 betrachtet die bekennenden Christen der Gemeinde, 2,13-16 die Gemeinde als Ergebnis der apostolischen Arbeit. 1,9f. und 2,1-12 sind darauf zugeordnet. 1,9f. meint den verkündeten

Inhalt, 2,1-12 meint das Vorgehen der Mission aus der Sicht der Missionare. Wie sich zeigt, erfolgt die Zuordnung doppelt. Einerseits kann 2,1-12 die Parallelität der missionarischen Aktivität darstellen, aber auch den Grund dafür, dass sowohl die Thessalonicher als auch die Apostel negativ angegriffen werden. Andererseits können aus 1,9f. Inhalte der Missionsverkündigung abgeleitet werden, die ebenso erklären können, warum die Thessalonicher „Ärger“ bekommen haben. Insgesamt zeigt sich also, dass die vier Textstellen 1,6-8.9-10.2,1-12.13-16 eng miteinander verwoben sind und nur in der Aufdeckung ihrer gegenseitigen Zuordnungen alle Aspekte des Missionsverlaufs in Thessalonich dargestellt werden können.

Nach einer Interpretation des Zusammenhanges 1,6-2,16 ist davon auszugehen, dass Paulus sowohl die Frage nach dem richtigen Heilsweg als auch die Israelthematik im 1Thess sehr wichtig sind. Eventuell ist dies ein wesentlicher Aspekt der Intention des Aufbaus der Verse 1,6-8/1,9f./2,1-12/2,13-16. So mag der Abschnitt als Reaktion auf den Vorwurf, die Thessalonicher seien Juden und deswegen Feinde aller Menschen gedeutet werden. Zumindest sind der kunstvolle Aufbau dieser Verse sowie die paulinische Umdeutung der Vorwürfe aus dem paganen Milieu nicht zu übersehen. Nicht die Thessalonicher sind demnach Feinde der Menschen, sondern ihre συμφυλέται. Damit greift Paulus nicht unreflektiert und übertrieben polemisch die Vorwürfe aus dem heidnischen Umfeld auf, sondern relativiert sie im Hinblick auf die Herausforderungen der Mission. Falls der Vorwurf, die Thessalonicher seien Juden und deswegen Feinde aller Menschen, im Raum stand, läge mit 1,6-2,16 eine umfassende Argumentation vor, die diesen Vorwurf eindeutig entkräften könnte.

TEIL III: ZUSAMMENFASSUNG UND AUSWERTUNG

3.1 1,6-2,12 im Zusammenhang

Ausgangspunkt der Überlegungen war der anscheinend bewusste Aufbau der Verse 1,6-2,16. Während die Abschnitte 1,9f. und 2,1-12 jeweils von der εἴσοδος der Apostel in Thessalonich handeln, haben die beiden rahmenden Abschnitte 1,6-8 und 2,13-16 die μίμησις der Thessalonicher zum Thema. Dabei werden die unterschiedlichsten Perspektiven abgedeckt. Grundsätzlich sind die μίμησις-Stellen auf die εἴσοδος-Stellen hin formuliert. Der Eingang der Apostel wird als Erfolg beschrieben, der sich darin zeigt, dass die Thessalonicher zu Nachahmern wurden. Sowohl die εἴσοδος, als auch die μίμησις sind doppelt beschrieben. Die εἴσοδος in 1,9f. gibt den Inhalt der Bekehrung wieder, die εἴσοδος in 2,1-12 hingegen expliziert das Vorgehen der Apostel während der Mission. Die Thessalonicher werden ähnlich auf zwei Weisen als Nachahmer charakterisiert. Zum einen sind sie Nachahmer der Apostel und des Herrn, zum anderen Nachahmer der Gemeinden Gottes. Der Unterschied liegt, wie in obiger Interpretation vorgeschlagen wurde, darin, dass die Thessalonicher in 1,6 aktiv gezeichnet werden, zwar nicht als fertige Missionare, aber doch als aktiv ihren Glauben bekennende „Christen“. In 2,13-16 werden sie explizit als Gemeinde angesprochen, die den Herausforderungen der Mission standhält und somit auf der christlichen Landkarte als den Gemeinden in Palästina ebenbürtig qualifiziert. Alle vier Äußerungen sind letztlich

ineinander verwoben und versuchen, Missionsprozess in Thessalonich vollständig zu beschreiben. Zusammen geben sie das Ergebnis der erfolgreich verlaufenen Mission ab. Schließlich wird auch die Polemik gegen die Juden in 2,15f. von da her verständlich. Die Thessalonicher werden als Nachahmer der Apostel und Christi einerseits und der Gemeinden in Judäa andererseits als in der Heilsgemeinschaft stehend beschrieben, während „die Juden“ durch die Behinderung der christlichen Mission aus diesem Heilszusammenhang ausgeschlossen worden sind. Von daher ist es nicht nötig, auch unter den Gegnern der Thessalonicher jüdische Agitationen zu vermuten, um die Polemik zu erklären. Dieser Rückschluss ist nur von Apg 17 her möglich, hat aber keinen Anhaltspunkt im 1Thess. Dort werden nur die Gegner der Gemeinden in Judäa als Juden beschrieben, nicht die Gegner der Thessalonicher. M.E. erklärt sich die Polemik daraus, dass die neubekehrten „Christen“ von ihren Mitbewohnern als Juden wahrgenommen wurden. Paulus hätte demnach versucht, durch die ausführliche Argumentation in 1,6-2,16, den Thessalonichern zu verdeutlichen, dass die typischen Vorwürfe nicht auf sie zutreffen könnten, sondern nur auf diejenigen, die sich der Heilszusage Gottes aktiv entgegenstellen.⁶³²

Nachdem der Gesamtzusammenhang klar geworden ist, sollen noch einige Einzelaspekte besprochen werden, nämlich das Gottesbild (3.2), die Christologie (3.3) sowie auf der theologische Ort des 1Thess im Denken des Paulus (3.4). Den Abschluss soll schließlich eine kurze Schlussreflexion bilden (3.5).

3.2 Zur *Theologie* des 1Thess

Die Frage nach der *Theologie* des 1Thess hat in den Interpretationen bereits einen breiten Raum eingenommen. Aufs Ganze gesehen steht die Rede von Gott im 1Thess im Mittelpunkt, nicht zuletzt weil der Horizont der Erstverkündigung immer noch mitschwingt. Merk fasst den Sachverhalt folgendermaßen zusammen:

„Aus der Charakterisierung und Betonung des Handelns Gottes ergibt sich die 'theo'-logische Leitstruktur des Briefes. Allein 36mal wird in ihm unmittelbar auf Gott Bezug genommen, an weiteren Stellen ist eindeutig er gemeint (4,6: κύριος; 4,9: θεοδιδάκτοι verweist auf Gott); sämtliche Aussagen, die

⁶³² Diese Interpretation scheint mir dann auch schlüssiger zu sein als die sehr zurückhaltend formulierte Annahme, dass Paulus unmittelbare Auseinandersetzungen mit Juden im Blick hat, wie Konradt, Gericht, 91 vorgeschlagen hat.

Erwählung betreffend, gelten Gottes Handeln (1,4f.; 2,11f.; 4,7; 5,9; 5,23f.). ... Schon diese wenigen Hinweise machen deutlich, daß die Gemeinde ihre Existenz dem berufenden und erwählenden Gott verdankt.⁶³³

Dies wurde bereits ähnlich im Ansatz Beckers expliziert, der die Eigenart des 1Thess als Erwählungstheologie beschrieben hat (vgl. Kapitel 1 dieser Arbeit). Im Zentrum steht dabei der Gott der Bibel. Dessen traditionelle Wurzeln werden besonders in 1,9f deutlich. Er ist der lebendige und wahre Gott, aber auch der zornige Gott, der über alle richten wird, die am Tag des Gerichts nicht auf seiner Seite stehen. Dieser Gott fordert auch völlige Unterwerfung unter seinen Willen. Das wird durch das für antike Hörer befremdliche *δουλεύειν* mehr als deutlich. Es gibt keine Alternative zu diesem Gott, er ist nämlich der einzige Gott. Darauf verweist auch die Zusammenstellung der beiden Attribute lebendig und wahr, die, wie nachgewiesen wurde, in Kombination immer in schöpfungstheologischem Zusammenhang stehen.⁶³⁴ Die urchristliche Mission bricht die Begrenzung dieses Gottes auf das jüdische Volk auf. Nicht mehr die Zugehörigkeit zum Volk der Israeliten ist entscheidend, sondern die Erwählung durch Gott, die all diejenigen Gemeinden bezeichnet, die wie die Thessalonicher zum Glauben gekommen sind und den Herrn und die Apostel nachahmen.

Auch die Arbeit der Missionare ist von Gott legitimiert, wie im Zusammenhang von 2,1-12 deutlich gemacht wird. So erfahren die Thessalonicher, dass der Dialog mit den Missionaren zugleich immer ein Dialog mit Gott ist, weil deren Botschaft einzig und allein göttliche Interessen beinhaltet (vgl. 2,1-12). Paulus zeichnet dabei das Beziehungsverhältnis in Familienmetaphern nach. Auch hier wird deutlich, dass Gott diesen Beziehungsformen enthoben ist. Ihm kommt gerade nicht die Vater- oder gar Mutterrolle im Verhältnis zur Gemeinde zu, sondern die Rolle des Königs. Hier finden sich also bei Paulus Anklänge an die Gottesherrschaft. Man mag dies etwa als Anspielung an den Kaiserkult interpretieren, Ziel der Argumentation ist jedenfalls auch hier wieder die Ausrichtung der Gläubigen auf den Weg des biblischen Gottes, der durch die Missionare vorgezeichnet wird. Die Thessalonicher sollen diesen Weg ebenfalls einschlagen, „auf dass sie würdig Gottes, des sie Rufenden zu seinem Glanz, wandeln“ (1Thess 2,12).

In den rahmenden Stellen 1,6-8 und 2,13-16 wird hauptsächlich

⁶³³ Merk, Christologie, 369.

⁶³⁴ Vgl. Kapitel 2.2.2.6.

das Christ-Sein der Thessalonicher thematisiert. Jedoch ist auch dort der Einfluss Gottes greifbar. In 1,7 ist es der Geist Gottes, der die Annahme des Wortes Gottes bei den Thessalonichern unterstützt hat. Somit wird die apostolische Leistung erneut deutlich zurückgenommen und allein aufgrund der göttlichen Handlung legitimiert. Gott hat die Thessalonicher erwählt. Sie haben das Wort Gottes angenommen, und deswegen war die Mission in Thessalonich erfolgreich. 2,13-16 bestätigt nochmals die Heilszusage Gottes gegenüber der Gemeinde, da dort die Thessalonicher mit den Gemeinden Gottes in Judäa gleichgesetzt werden. Diejenigen aber, die sich gegen dieses Heilsangebot stellen, sind dem Zorn Gottes ausgesetzt.

3.3 Zur *Christologie* des 1Thess

Die Christologie des 1Thess ist, wie gezeigt wurde, in sehr „zurückhaltender“ Weise präsentiert. Zwar sind beinahe alle wesentlichen christologischen Hoheitstitel bereits im 1Thess vorhanden. Doch besagt dies nichts für die konkrete Ausgestaltung der Christologie.⁶³⁵ Paulus stellt einzig die soteriologischen Aspekte in den Vordergrund. Andere christologische Aussagen wie z. B. Schöpfungsmittlerschaft etc. werden nicht thematisiert. Der Aspekt der Schöpfung ist angedeutet in der Person Gottes als lebendig und wahr (s.o.), aber grundsätzlich nicht von Bedeutung innerhalb der Darstellung der Christologie des 1Thess. Christus ist in allen Belangen Gott untergeordnet. Seine einzige Funktion ist die Rettung aus dem Zorngericht. Er wird am Tag des Gerichtes kommen, um zunächst diejenigen, die vor der Parusie verstorben sind, aufzuerwecken, und diese zusammen mit den dann noch Lebenden zu entrücken.

Aber auch diese Rettungsfunktion Christi wird zuallererst legitimiert durch das Handeln Gottes. Grundvoraussetzung für die soteriologische Funktion Christi ist das Handeln Gottes. Gott hat Jesus von den Toten auferweckt (1,10). Dies ist die Grundbedingung für die soteriologische Retterfunktion Jesu im Endgeschehen.

In 2,1-12 kommt die Christologie nur am Rande zur Geltung. In 1Thess 2,7 bezeichnet Paulus sich und seine Mitarbeiter als Apostel Christi, was eigentlich als Legitimationsgrund für autoritatives Auftreten gelten könnte. Paulus verzichtet allerdings auf diesen Autoritätsanspruch, um nicht mit anderen Predigern, die nur ihren eigenen Vorteil suchen, verwechselt zu werden. Erst durch diese Zurückhaltung wird

⁶³⁵ Vgl. die Hinweise bei Hahn, EWNT III, 1156f. Ihm folgt Merk, Christologie, 367.

er wirklich zum Apostel Jesu Christi, denn nur so vermeidet er es, sein Missionswerk zu gefährden. Eventuell kann man auch die Funktion der Apostel als christologisch bezeichnen.⁶³⁶ Denn sie sind es, die die Rettungsaktion Jesu beim Gericht Gottes vorbereiten. Die Gemeinden Gottes in Jesus Christus gelten als die Gemeinden, die gerettet werden. Aufgabe der Apostel ist es, Gemeinden zu gründen und daher möglichst viele Gläubige zu erreichen. Denkt man diesen Gedanken in all seinen Konsequenzen zu Ende, dann übernimmt auch die Gemeinde der Thessalonicher bis zu gewissen Grenzen christologische Funktion. In 1,6-8 werden die Thessalonicher als Nachahmer der Apostel und des Herrn bezeichnet. Damit sind drei verschiedene Ebenen bezeichnet. Die Heilzusage Christi wird unterstützt durch die Verkündigung der Apostel sowie durch die Aufnahme und Bezeugung des Wortes Gottes durch die Thessalonicher. Zumindest in ihrem nächsten Umfeld werden sie zu einem Beispiel des richtigen Lebenswandels. Durch ihre Standhaftigkeit trotz erster Verfolgungserfahrungen (wie sie nochmals in 2,14 bestätigt wird), unterstützen sie durch ihre Vorbildhaftigkeit die christliche Mission.

3.4 Theologische Entwicklungslinien bei Paulus ausgehend vom 1Thess?

Der 1Thess ist der früheste erhaltene Brief des Paulus an eine Gemeinde und zugleich das älteste literarische Zeugnis des Neuen Testaments. Er unterscheidet sich von den anderen Paulusbriefen insofern, als er zentrale Themen späterer Briefe (Rechtfertigungslehre, *theologia crucis* etc.) mit keinem Wort erwähnt.⁶³⁷ Wesentliches Merkmal des Briefes ist die Nähe zur Erstverkündigung. Paulus breitet keine theologischen Themen und Auseinandersetzungen aus, sondern stellt die Erstverkündigung ins Zentrum, um durch inhaltliche Erläuterungen zur Parusieproblematik diese zu präzisieren bzw. abzuschließen. Daneben ist nur noch durch die Polemik in 2,14-16 ein weiteres wichtiges Thema paulinischer Theologie angedeutet, nämlich die Frage nach dem Verhältnis der christlichen Gemeinden zu Israel. Beide Themen lassen erahnen, dass die Ausführungen innerhalb des 1Thess am

636 Dies würde überdies durch Klaucks Vorschlag bestätigt, der bzgl. des Briefaufbaus die „apostolische Parusie“ der Parusie Christi zuordnet. Somit also übernehmen die Apostel die Rolle Jesu, bis er wiederkommt.

637 Auf eine Einordnung der Position des 1Thess bzgl. dieser Themen soll deshalb verzichtet werden, da diese nur indirekt erschlossen werden könnte. Hierzu sei auf die grundlegende Übersicht in Kapitel 1.3.3.1 verwiesen.

Anfang einer Entwicklung stehen,⁶³⁸ und so soll abschließend nochmals überprüft werden, ob die Rede von einer Entwicklung an dieser Stelle wirklich sinnvoll vorausgesetzt werden kann.

3.4.1 Die Parusieerwartung des 1Thess

Hinsichtlich der Entwicklung der Parusieerwartung bestätigen sich nach einer Analyse des 1Thess die Überlegungen aus Kapitel 1.3.3.1, dass man an Hand der Äußerungen des Paulus zur Parusie eine Entwicklung ablesen könne.

Mittelpunkt der Erwartung im 1Thess ist die baldige Parusie des Herrn. Die Ausführungen des Paulus in 1Thess 4,13-18 sind angeregt durch Anfragen der Gemeinde bzgl. des Heilsstatus der bereits vor der Parusie verstorbenen Gemeindemitglieder. Paulus erklärt den Thessalonichern, dass trotz des Todes vor der Parusie weiterhin Hoffnung auf das Heil besteht. Er erklärt den Thessalonichern, dass Jesus die vor der Parusie Verstorbenen zum Leben erwecken wird, so wie auch Jesus selbst von Gott zum Leben erweckt wurde. Er bringt somit die Rede von der Auferstehung der Christen in Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu Christi. Wahrscheinlich hat Paulus bei der Erstverkündigung diesen Zusammenhang noch nicht explizit dargelegt, da der Status der bereits vor der Parusie verstorbenen Gemeindemitglieder bisher noch nicht zum Problem geworden ist.⁶³⁹ Um dieses Problem zu lösen, führt Paulus die Auferstehung der Toten bei der Parusie des Herrn als Hilfsgedanken ein.⁶⁴⁰

Das Besondere an der Parusieerwartung im 1Thess ist nun Folgendes. Paulus beschreibt die Rettertätigkeit Jesu bei seiner Parusie als eine direkte Entrückung. Als erstes werden die Toten auferweckt und anschließend zusammen mit den Lebenden direkt in einer Wolke entrückt. Bereits im 1 Kor wird diese Vorstellung durch die Einführung des Verwandlungsmotivs (1 Kor 15,51f.) modifiziert. Im 1 Kor ist der Tod Einzelner nicht mehr die Ausnahme, sondern die Regel, und so scheint auch Paulus die Problematik der Toten vor der Parusie vertiefend reflektiert zu haben. Im 1Thess ist von einer Problematisierung in dieser Richtung noch wenig zu spüren. Paulus greift kaum ein, um die

638 Vgl. Kapitel 1.3.3.1.

639 Vgl. Brandenburger, Auferstehung der Glaubenden, 20; Sellin, Streit, 37ff. Lüdemann, Paulus, 264, meint, dass sich nur bei der Frühdatierung eine solche Position erklären ließe. Eine Ansetzung des Briefes in den 50er-Jahren würde s.E. eine andere Position voraussetzen, da zu diesem Zeitpunkt schon einige Gemeindemitglieder gestorben sein dürften.

640 Lüdemann, Paulus, 264, Anm. 147.

Erwartung der Thessalonicher einzudämmen. Er weist nur darauf hin, dass der Tag des Herrn nicht berechenbar ist, sondern „wie der Dieb in der Nacht“ (1Thess 5,9) kommt. Ansonsten ist die gesamte Argumentation des 1Thess auf die Parusie zugeschnitten, und so erscheint auch die Christologie allein in soteriologischem Zusammenhang. Das Bewusstsein, dass die Parusie auf sich warten lässt, reift bei Paulus also nach und nach und führt erst sehr spät zu der Einschätzung, dass er selbst bei der Parusie nicht mehr am Leben sein wird (vgl. Phil 1,23).⁶⁴¹

Die Überlegungen des 1Thess stehen eindeutig am Anfang einer sich stets verändernden Einschätzung des Paulus bzgl. des Eintretens der Parusie. Die Anfragen der Gemeinde scheinen zum ersten Mal überhaupt ein theologisches Nachdenken des Paulus bzgl. der Rettung der vor der Parusie verstorbenen Christen anzuregen.⁶⁴² Auch wenn Paulus die Parusieerwartung nie gänzlich aufgibt, zeigt sich aufgrund der „Dehnung der Zeit“⁶⁴³ eine einsetzende Vertiefung theologischer Reflexion.

3.4.2 *Das Verhältnis zu Israel*

Als unüberwindbar wird oft der Gegensatz des 1Thess zum Röm hinsichtlich der Israelproblematik betrachtet.⁶⁴⁴ Die vollkommene Verwerfung der Juden in 1Thess 2,16 scheint schwerlich zusammengedacht werden zu können mit der Argumentation in Röm 9-11, in der auch die Rettung ganz Israels bei der Parusie erwartet wird. Allerdings sind beide Stellen extrem kontextbezogen. Die Verwerfung „der Juden“ in 1Thess richtet sich trotz der absoluten Formulierung in erster Linie gegen diejenigen Juden, die sich der christlichen Missionsarbeit entgegenstellen. Die Thessalonicher werden aufgrund ihrer Bekehrung zum biblischen Gott und ihres neuen Lebenswandels von ihren Mitbewohnern verfolgt und als Juden wahrgenommen. Dabei werden sie wohl mit dem typischen heidnischen Vorwurf konfrontiert, sie seien Feinde aller Menschen. Paulus jedoch erklärt ihnen, dass dieser Vorwurf auf sie keinesfalls zutrifft, indem er einerseits in der ausführlichen Argumentation von 1,6-2,16 die Rechtmäßigkeit ihres

641 Dazu allerdings vgl. die Ausführungen in 1.3.3.1.

642 Warum das Problem davor keine Rolle gespielt hat, sei dahingestellt. Wahrscheinlich hat sich diese Frage für Paulus nicht gestellt, da ihm als Jude die Vorstellung einer Auferweckung von den Toten bekannt war. Vgl. Schnelle, *Wandlungen*, 39.

643 So Schnelle, *Wandlungen*, 41.

644 Vgl. die Überlegungen in Kapitel 1.3.3.1

Lebenswandels betont, andererseits diesen neuen Lebenswandel demjenigen der Juden entgegensetzt. Der Vorwurf, die Juden seien Feinde aller Menschen trifft auf die Thessalonicher nicht zu, wohl aber auf die Juden, da diese sich gegen das von Gott angebotene Heil stellen. Implizit trifft dieses Urteil dann auch die *συμφυλέται* der Thessalonicher, da auch diese versuchen, das von Gott angebotene Heil zu behindern.⁶⁴⁵

Die Überlegungen in Röm 9-11 setzen gewissermaßen an genau diesem Punkt an. Im Raum steht das Problem, dass sich Israel gegen das sich in Christus offenbarte von Gott angebotene Heil stellt. Paulus schreibt an eine Gemeinde, die er nicht gegründet hat und die er kaum kennt. Auch in der römischen Gemeinde gab es theologische Auseinandersetzungen zwischen Juden- und Heidenchristen (vgl. Röm 14,1-15,13). Um von der römischen Gemeinde akzeptiert zu werden, konnte Paulus nicht wie im Gal die judaisierenden Positionen polemisch verwerfen, sondern musste sein heidenchristlich ausgerichtetes Missionskonzept eindeutig in ein auch von Judenchristen zu akzeptierendes theologisches Konzept integrieren. Es geht vornehmlich um die Frage nach der Fortsetzung der Treue Gottes zu Israel auf dem Hintergrund des Christuserignisses und der Heilszusage an die Heiden (vgl. Röm 9,14ff.; 10,3ff.).⁶⁴⁶ Paulus argumentiert, dass Gottes Erwählungshaltung gegenüber Israel auch weiterhin gültig ist, selbst wenn sich Israel der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verweigert. Allerdings definiert er den Begriff Israel neu (vgl. schon Gal 6,16). In Röm 9,8 unterscheidet er das wahre Israel der Verheißung, also die Judenchristen, vom Israel „nur dem Fleisch“ nach.⁶⁴⁷ Im Hintergrund steht immer die freie Erwählungstat Gottes.⁶⁴⁸ Dies expliziert Paulus anhand biblischer Beispiele: nicht alle Nachkommen Abrahams sind Nachkommen der Verheißung Gottes, sondern nur die Nachkommen Isaaks (Röm 9,7-9), nicht der Erstgeborene Esau, sondern der jüngere Jakob ist Erbe der göttlichen Verheißung (Röm 9,10-13). Ebenso ist die Berufung der Heidenchristen auf dieses freie Handeln Gottes zurückzuführen (Röm 9,23-29). Dies besagt aber nicht, dass Gott sein Volk verworfen hätte. Israel aber, das weiter die Gerechtigkeit durch Werke er-

645 Aber auch die gängige Interpretation, wonach sich die Polemik aufgrund jüdischer Angriffe auf die Thessalonicher erklärt, wie von Holtz, *Gericht*, 314 oder Alvarez-Cineira, *Religionspolitik*, 280-290, vertreten wird, liegt interpretatorisch auf derselben Linie.

646 Vgl. Luz, *Geschichtsverständnis*, 36; Räisänen, *Römer 9-11*, 2893; Schnelle, *Wandlungen*, 81.

647 Vgl. Hübner, *Israel*, 17.

648 Vgl. zur Auslegung Schnelle, *Wandlungen*, 82.

langen will, erkennt nicht, dass diese nur noch durch den Glauben an Jesus Christus, dem Ende des Gesetzes (Röm 10,4), zu erlangen ist. Die entscheidende Frage stellt Paulus in Röm 11,1: „Hat Gott sein Volk verstoßen?“ Dagegen wendet sich Paulus. Zwar deutet sich bereits an, dass sich die christlichen Gemeinden mittlerweile überwiegend aus Heidenchristen zusammensetzen, jedoch hat sich auch eine gewisse Anzahl an Juden zu Gott bekehrt, gewissermaßen der „Rest“ Israels (Röm 11,5).⁶⁴⁹ Das restliche Israel aber ist verstockt (Röm 11,7). Hier nun stößt Paulus zu seinem eigentlichen Argumentationsziel durch: er gibt die Rettung Israels nicht auf, sondern sieht in der Heidenmission einen Weg zur Rettung Israels – durch den Übergang der Erwählung auf die Heiden soll Israel eifersüchtig werden und ebenfalls zum Glauben gelangen (Röm 11,12f.). Sobald aber die „Fülle“ der Heiden bekehrt ist, kann die Verstockung überwunden und ganz Israel gerettet werden (Röm 11,25-27). Die Rettung Israels, die Aufhebung der Verstockung erwartet Paulus bei der Parusie Christi, wie er durch den Bezug auf Jesaja 59,20f. deutlich macht: „Der Retter wird aus Zion kommen, er wird alle Gottlosigkeit von Jakob entfernen.“ Paulus erwartet also ein endzeitliches Handeln Gottes, bei dem ganz Israel zum Glauben kommen wird, denn nur im Glauben ist die Erlangung des Heils möglich (vgl. Röm 11,23).⁶⁵⁰

Holtz⁶⁵¹ versucht aufzuzeigen, dass der Unterschied zwischen 1Thess und Röm nicht unüberwindbar ist. Denn zweifellos bezieht sich der polemische Vorwurf gegen die Juden, der Zorn sei bereits über sie gekommen, auf diejenigen Juden, die sich der Mission aktiv in den Weg stellen.⁶⁵² Zudem wird man damit rechnen können, dass sich die paulinische Mission nicht allein auf Heidenchristen beschränkt, sondern sich auch an die Mitglieder der Synagoge richtet, wie Paulus etwa in 1 Kor 9,20 selbst bestätigt.⁶⁵³ Und ebenso setzt der Röm die Position voraus, dass die Juden, die nicht an Christus glauben, außer-

649 Zur Vorstellung des Restmotivs vgl. Hübner, Israel, 101f.

650 Zur ausführlichen Interpretation von Röm 11,25-27 vgl. Hahn, Verständnis, 227; Luz, Geschichtsverständnis, 288f. Die Einschränkung auf den Glauben macht deutlich, dass Paulus wohl nicht daran denkt, dass wirklich das gesamte ethnische Israel (vgl. Röm 9,6!) gerettet wird. Zwar ist zu erwarten, dass durch die Aufhebung der Verstockung möglichst viele Israeliten erwählt werden, allerdings ist in Röm 11,14 das Ziel einschränkend formuliert: Paulus will wenigstens einige seiner Landsleute retten. Das Ziel freilich ist die Rettung aller. Zur Problematik vgl. Schnelle, Wandlungen, 84f. mit Verweis auf Käsemann, Röm, 295.

651 Vgl. Holtz, Gericht.

652 Vgl. Holtz, Gericht, 314.

653 Vgl. Holtz, Gericht, 324f.

halb des Heils stehen.⁶⁵⁴ Aber dennoch sollte man vorsichtig sein bei einer Harmonisierung beider Positionen. Argumentationsziel des Röm ist die Rettung aller Juden beim Endgeschehen, während der 1Thess nur die Rettung derjenigen thematisiert, die zum Glauben an Gott gekommen sind und sich in ihren Lebenswandel ganz auf die kommende Parusie ausgerichtet haben. Ist das Ziel der christlichen Mission nach dem 1Thess die Rettung möglichst vieler vor dem Zorn Gottes, so begründet Paulus in Röm 9-11 die Heidenmission damit, dass er Juden eifersüchtig machen und zur Öffnung für das Heil provozieren will. Beide Positionen lassen sich auf den jeweiligen Kontext im Brief zurückführen. Doch es bleibt zweifelhaft, ob Paulus auch schon im 1Thess das Ziel verfolgt hat, durch die Heidenmission die Juden zu retten.⁶⁵⁵ Dafür wirkt das allgemeine Urteil, dass der Zorn bis zum Ende über Israel hereingebrochen sei, in 2,16 doch ein wenig zu hart.

Entscheidend für den Unterschied beider Positionen ist aber eine andere Beobachtung. Interessanterweise gipfelt die Argumentation in Röm 11,25-27 in der Aufnahme von Jes 59,20f. Diese Passage hat Paulus nach Wilk auch im Kopf, wenn er im 1Thess seine Überlegungen zur Parusieerwartung verschriftlicht.⁶⁵⁶ Ist Wilks Interpretation richtig, so ist die Interpretation von Jes 59,20f. als wichtiges Kontinuum paulinischer Theologiebildung zu betrachten. Zugleich aber sind Differenzen in der Anwendung des Zitats zu erkennen. Wie bereits erwähnt setzt Wilk für den Röm eine erneute Beschäftigung des Paulus mit dem Jesajabuch voraus.⁶⁵⁷ Den Unterschied macht Wilk dann wie folgt deutlich:

„Wie aber lässt sich diese neue Ausrichtung der Jesajarezeption im Römerbrief charakterisieren? Im Blick z.B. auf Röm 11,2ff. – wo Paulus diejenige Polemik gegen Israel abweist, die er in 1Thess 2,15 selbst geübt hat – könnte man versucht sein, sie als *Wandel* im Verständnis der Jesajatexte zu werten. Solch ein Postulat ist jedoch mit Schwierigkeiten behaftet: Man müsste annehmen, der Apostel hätte seine frühere Auslegungsweise im großen Stil *korrigiert*, ohne dafür wirklich Belege nennen zu

654 Vgl. Holtz, Gericht, 317-322.

655 Selbst Holtz, Gericht, 325, gesteht zu, dass Paulus den Gedanken der Rettung aller Juden möglicherweise erst bei der Ausformulierung des Röm gewonnen hat, misst dem aber keinen entscheidenden Bedeutungsunterschied zu.

656 Zur Position Wilks, vgl. Abschnitt 1.4 dieser Arbeit.

657 Vgl. Wilk, Bedeutung, 404f. Siehe dazu Anmerkung 130 dieser Arbeit. Auf die Bedeutung der Schrift als Motor für die Weiterentwicklung paulinischer Theologie verweist auch Kraus, Volk Gottes, 358.

können. ... Aufschlussreich ist insbesondere der paulinische Umgang mit Jes 59,20. ‚καὶ ἦξει ἐκ Σιων ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ιακωβ.‘ Anders als in 1Thess 1,10; 5,9f. nimmt Paulus diese Prophetie in Röm 11,26 insofern *beim Wort*, als er sie hier ihrem Wortsinn gemäß auf Israel deutet; die – gleichsam übertragene – Deutung auf die Christengemeinde ist damit jedoch nicht widerrufen oder für ungültig erklärt. Demnach kann man die Neuorientierung seiner Jesajarezeption wie folgt kennzeichnen: Im Römerbrief, zumal in Röm 9-11, liest der Apostel die betreffenden Jesajatexte in ihrem – seinem Verständnis nach – ‚ursprünglichen‘ Sinn, der auf das Handeln des in Christus sich offenbarenden Gottes am Volk Israel zielt. In früheren Briefen hingegen deutet er diese Texte in universalisierender, jenen Ursprungs-Sinn modifizierender Weise auf das Christusgeschehen insgesamt. Letztere Lesart wird durch die erstgenannte aber nicht abgelöst, sondern ergänzt.⁶⁵⁸

Der eigentliche Fortschritt in den paulinischen Überlegungen zur Israelproblematik vollzieht sich also erst in den Ausführungen zum Römerbrief. Lässt sich bereits in den Korintherbriefen sowie im Galaterbrief erahnen, dass sich Paulus immer intensiver mit der Problematik des Verhältnisses der christlichen Mission zu Israel auseinandersetzt,⁶⁵⁹ so interpretiert er noch im Gal (vgl. Gal 6,16) den Israelbegriff einzig auf die Gläubigen in Christus hin, während erst im Röm auch das ursprüngliche Israel (wenn freilich auch problematisierend, vgl. Röm 9,6) wieder mit einbezogen wird. Die Weiterentwicklung der paulinischen Aussagen aber entspringt nicht einfach der Willkür oder einfachen Abwehr gegnerischer Positionen. Wie Wilk zeigen konnte ist das Kontinuum all dieser Aussagen stets in der Auseinandersetzung des Paulus mit der Heiligen Schrift zu suchen.

658 Wilk, *Bedeutung*, 363.

659 Vgl. die Ausführungen in Kapitel 1.3.3.1 zur Israelfrage.

3.5 Ausblick

Der 1Thess bietet einen vollständigen theologischen Entwurf, der sich eindeutig von der Theologie der späteren Briefe unterscheidet, aber diesen keinesfalls entgegensteht. Die Ausführungen im 1Thess sind noch nicht in ihrer Fülle mit den Aussagen der späteren Briefe zu vergleichen, jedoch ist zu erkennen, dass in späteren Briefen einzelne Themen an entscheidenden Punkten weiterentwickelt worden sind. Gerade die theologische Gesamtkonzeption verleitet einige Autoren, auch für den 1Thess die Rechtfertigungslehre vorauszusetzen (vgl. Hahn, Kap. 1.3.3.2). Es ist allerdings nicht möglich, eine Aussage über den Reflexionsstatus bzgl. der Rechtfertigungslehre zu machen. Der eigenständige, aber auch sehr knappe Entwurf problematisiert das Gesetz nicht, er setzt es schlicht und ergreifend nicht voraus, da eine Auseinandersetzung mit jüdischen Positionen im 1Thess nicht nötig zu sein scheint. Auch macht das harte Urteil gegen die Juden in 2,15f. deutlich, dass für Paulus die Frage nach einer Integration Israels in das Heilsangebot Gottes durch Jesus Christus und somit die Rechtfertigungslehre im 1Thess (noch) keine Rolle spielt.⁶⁶⁰ Schließlich konnte gezeigt werden, dass die Polemik gerade nicht den Fokus auf die Abwehr jüdischer Positionen gerichtet hatte, sondern auf die Identifizierung der thessalonischen Christen durch ihre Mitbewohner als „Juden“.

Der 1Thess gibt sozusagen „frei“, ohne den Einfluss der Diskussion des Paulus mit judaisierenden Gegnern, Auskunft über das paulinische Verständnis des Heilsangebotes Gottes in Christus. Und genau das macht den Brief so interessant. Und von da her wird auch deutlich, warum einige Exegeten der Meinung sind, dass von der „Sache“ her bereits im 1Thess die vollständige paulinische Theologie vorliege. Dies aber, so wurde argumentiert, wäre eine Reduktion. Die theologische Leistung des Paulus zeigt sich ja gerade in der Lösung der durch seine Gegner aufgeworfenen Positionen. Aber dennoch darf dabei die Position des 1Thess nicht in Vergessenheit geraten. In seiner „Reduktion“ kann er sowohl für die paulinische als auch für die moderne Theologie immer wieder als Beispiel herangezogen werden, dass es hilfreich sein kann, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren, um somit theologische Barrieren zu überwinden. Damit werden weder die „späteren“ theologischen Errungenschaften des Paulus noch die bedeutenden protestantischen Auslegungen bzgl. der Rechtfertigungslehre

⁶⁶⁰ Zum Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Israelproblematik vgl. Schnelle, Wandlungen, 87.

hinfällig. Die Position des 1 Thess steht ja schließlich nicht im Widerspruch mit solchen Konzepten – das haben insbesondere die Gegner der Entwicklungstendenzen im paulinischen Denken schlüssig zeigen können. Bewiesen haben sie allerdings nicht, dass die Rede von einer Weiterentwicklung der paulinischen Theologie heuristisch nicht wertvoll sein kann. Der 1Thess gibt – setzt man seine Positionen in Dialog mit den späteren Briefen – Auskunft über die Entstehungsbedingungen der paulinischen Theologie. Schließlich darf die Stimme des Briefes nicht überhört werden, richtet sie sich doch – wendet man den Vorwurf aus 2,15f. ins Positive – an die „Freunde aller Menschen“, wie er den Thessalonichern zu verstehen gibt. Diese universale Öffnung des Heils auf die gesamte Menschheit hin ist der Kern der Auseinandersetzung des Paulus mit den „Juden“ im 1Thess, der auch seinen späteren theologischen Überlegungen zugrunde liegen wird. Schließlich muss diese Identifizierung der Thessalonicher als zeitloses Identifizierungskriterium für jede christliche Position gelten – nur wenn Christen Freunde aller Menschen sind, sind sie dem 1 Thess zufolge auch wirklich Christen.

Literaturverzeichnis

Die folgende Bibliographie enthält die in den Anmerkungen mit eindeutigen Kurztiteln abgekürzt zitierte Literatur. Abkürzungen von Lexika, Zeitschriften und Sammelwerken richten sich nach: Theologische Realenzyklopädie. Akürzungsverzeichnis, zusammengestellt von S. Schwertner, Berlin/New York ²1994.

Kommentare zu biblischen Büchern werden in den Anmerkungen mit der Abkürzung der jeweiligen Schrift zitiert.

ALAND, K. – ALAND, B. Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart ²1989.

ALVAREZ-CINEIRA, D. Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (HBS 19), Freiburg u.a. 1999.

AMIR, Y. Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus, EvTh 38 (1978), 2-19.

—. Der jüdische Eingottglaube als Stein des Anstoßes in der hellenistisch-jüdischen Welt, in I. Baldermann u.a. (Hg.), Der eine Gott der beiden Testamente (JBTh 2), Neukirchen-Vluyn 1987, 58-75.

ARISTOTELES. Aristotelis Metaphysica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger (SCBO), Oxford 1957.

ATHANASSIADI, P. – FREDE, M. Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999.

AURELIUS, E. „Ich bin der Herr, dein Gott.“ Israel und sein Gott zwischen Katastrophe und Neuanfang, in: Kratz, G. - Spieckermann, H. (Hg.), Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band I. Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina (FAT 2.17), Tübingen 2006.

—. Der Ursprung des Ersten Gebots, ZthK 10 (2003), 1-21.

BÄBLER, B. Der Zeus von Olympia, in: DION VON PRUSA, Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes, eingel., übers. und interpretiert v. H.-J. Klauck, mit einem archäologischen Beitrag von B. Bäbler (SAPERE 2), Darmstadt 2000, 217-238.

BALZ, H., Art. συμφυλέτης in: EWNT III, 694.

BAMMEL, E. Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung, ThLZ 85

- (1960), 837-840.
- , Judenverfolgung und Naherwartung. Zur Eschatologie des Ersten Thessalonicherbriefes, *ZthK* 56 (1959), 294-315.
- BAUER, B. Kritik der paulinischen Briefe, Berlin 1852.
- BAUMEISTER, T. Die Anfänge der Theologie des Martyriums, Münster 1980.
- BAUMERT, Ὁμειρόμενος in 1Thess 2,8, in: *Bib* 68 (1987), 552-563.
- BAUR, F.C. Paulus, der Apostel Jesu Christi, Leipzig 1845.
- BECKER, J. Die Erwählung der Völker durch das Evangelium. Theologiegeschichtliche Erwägungen zum 1Thess, in: *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments* (FS H. Greeven), hg. v. W. Schrage, *BZNW* 47, Berlin – New York 1986, 82-101.
- , Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen ³1998.
- , Theologiegeschichte des Urchristentums – Theologie des Neuen Testaments – Frühchristliche Religionsgeschichte, in: Breytenbach, C. – Frey, J. (Hg.), *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments* (WUNT 1.205), Tübingen 2007, 115-134.
- BENDEMANN, R. von. ‚Frühpaulinisch‘ und/oder ‚spätpaulinisch‘. Erwägungen zu der These einer Entwicklung der paulinischen Theologie am Beispiel des Gesetzesverständnisses, *EvTh* 60 (2000), 215-229.
- BERGER, K. Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Tübingen – Basel, 1994.
- BERGER, P.L. *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York 1980.
- , *The Social Reality of Religion*. London 1969.
- BERGER, P.L. – Luckmann, T. *The Social Construction of Reality*. Garden City 1967.
- BERTRAM, G. Art. νήπιος, in: *ThWNT* IV, 913-925.
- BEST, E. *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians* (BNTC), London 1972.
- BETZ, H.D. *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, *BHTh* 37, Tübingen 1967.
- BICKMANN, J. *Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes* (fzb 86), Würzburg 1998.
- BJERKELUND, C.J. *Parakalô. Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen*, *BTN* 1 Oslo u.a. 1967.
- BLASS, F. – DEBRUNNER, A. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearb. v. F. Rehkopf, Göttingen 1979.

- BLUMENTHAL, C. Was sagt 1Thess 1.9b-10 über die Adressaten des 1Thess? Literarische und historische Erwägungen, in: NTS 51 (2005).
- BORDT, M. Aristoteles' „Metaphysik XII“, Darmstadt 2006.
- . Platons Theologie, Freiburg 2006.
- BORNEMANN, W. Die Thessalonicherbriefe (KEK 10), Göttingen 1894.
- BÖRSCHHEL, R. Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt, (BBB 128), Berlin u.a. 2001.
- BORSE, U. Der Standort des Galaterbriefes (BBB 41), Köln 1972.
- BOTERMANN, H. Der Heidenapostel und sein Historiker. Zur historischen Kritik der Apostelgeschichte, ThBeitr 24 (1993), 62-84.
- BRANDENBURGER, E. Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem, in: WuD 9 (1967), 16-33.
- . Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie, in: ders., Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums, SBAB 15, Stuttgart 1993, 289-338.
- . Pistis und Soteria. Zum Verstehenshorizont von ‚Glaube‘ im Urchristentum, ZthK 85 (1988), 165-198.
- BREYTENBACH, C. Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes (AGJU 38), Leiden u.a. 1996.
- BROCKE, C. VOM. Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt (WUNT 2.125), Tübingen 2001.
- BROER, I. „Antisemitismus“ und Judenpolemik im Neuen Testament. Ein Beitrag zum besseren Verständnis von 1Thess 2,14-16, BN 20 (1983), 59-91.
- . Einleitung in das Neue Testament. Band II: Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons, Würzburg 2001.
- . Die Konversion des Königshauses von Adiabene nach Josephus (Ant XX), in: Mayer, C. – Müller, K. – Schmalenberg, G. (Hg.), Nach den Anfängen fragen. Herrn Prof. Dr. theol. Gerhard Dauzenberg zum 60. Geburtstag am 30. Januar 1994. . Gießen 1994, 133 - 162.
- . „Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen“. Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von 1Thess 2,14-16, in: The Thessalonian Correspondence, hg. v. R.F. Collins, BEThL 87, Leuven 1990, 137-159.

- BRUCE, F.F. 1 & 2 Thessalonians (WBC 45), Waco, Texas 1982.
- BÜCHSEL, F. Art. εἶδωλον κτλ., ThWNT II, 373-377.
- BUCK, C. – TAYLOR, G. Saint Paul. A Study of the Development of His Thought, New York 1969.
- BULTMANN, R. Theologie des Neuen Testaments, durchg. und erg. v. O. Merk, Tübingen 1984.
- BURCHARDT, C. Joseph und Aseneth (JSHRZ II/4), Gütersloh 1983.
- BURKE, T. J. Pauline Paternity in 1Thessalonians, in TynB 51/1, 59-80.
- BURKERT, W. „Mythen – Tempel – Götterbilder.“ Von der Nahöstlichen Gestaltung zur griechischen Koiné, in: Kratz, G. - Spieckermann, H. (Hg.), Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band II. Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam (FAT 2.18), Tübingen 2006.
- BUSSMANN, C. Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur, EHS.T 3, Bern – Frankfurt a. M. 1971.
- BYRSKOG, S. Co-Senders, Co-Autors and Paul's Use of the First Person Plural, in: ZNW 87, 230-250.
- CICERO, M.T. Vom Wesen der Götter. Lateinisch-deutsch, hg., übers. und kommentiert von O. Gigon & L. Straume-Zimmermann (Stusc), Zürich 1996.
- COHEN, S.J.D. Respect for Judaism by Gentiles According to Josephus, HthR 80 (1987), 409-430.
- COLLINS, R.F. Studies on the First Letter to the Thessalonians (BETHL 66), Leuven 1984.
- . The Thessalonian Correspondence (BETHL 87), Leuven 1990.
- . Paul's Early Christology, in: ders., Studies on the First Letter to the Thessalonians (BETHL 66), Leuven 1984, 96-135.
- COLPE, C. – BERGER, K. (Hg), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (TNT 1), Göttingen u.a. 1987.
- CONZELMANN, Art. χάριω κτλ., in: ThWNT IX 349-362.
- . Heiden, Juden, Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit (BHT 62), Tübingen 1981.
- . Die Apostelgeschichte, HNT 7, 1972.
- CORNFORD, F. M. Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition, in: The Classical Quarterly XVI (1922), 137-150.
- COULOT, C. Paul à Thessalonique (1Thess 2.1-12), in: NTS 52 (2006), 377-393.
- THE CRITICAL EDITION OF Q. Synopsis including the Gospels of Matthew

- and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas, hrsg. von J.M. Robinson, P. Hoffmann und J.S. Kloppenborg, Leuven/Minneapolis, MN 2000.
- CRAWFORD, C. The 'Tiny' Problem of 1Thessalonians 2,7: The Case of the Curious Vocative, in: *Bib* 54 (1973), 69-72.
- DAUTZENBERG, G. Freiheit im hellenistischen Kontext, in: Beutler, J. *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament* (QD 190), 57-81.
- . Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9, in: *Bib* 50 (1969), 212-232.
- DAUX, G. Quelques inscriptions des Thessalonique, in: *BCH* 104 (1980), 532.
- DELOBEL, J. One Letter to Many in Paul's First Letter? A Study of (n)hpioi in 1Thess 2:7, in: *LouvSt* 20, 126-133.
- DETERING, H. *Der gefälschte Paulus. Das Urchristentum im Zwielficht*, Düsseldorf 1995.
- DEWAILLY, L.M. *Les épîtres de saint Paul aux Thessaloniens*, Paris 1954.
- DIBELIUS, M. *An die Thessalonicher I.II. An die Philipper*, HNT 8, ²1925.
- DIELS, H. – KRANZ, W. (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde. Berlin ⁶1951-1952.
- DIÈS, A. *Autour de Platon*, Paris 1927.
- DIHLE, A. Die *Theologia tripertita* bei Augustin, in: H. Cancik u. a. (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflektion*, Freiburg (Schweiz) 1994.
- DIOGENES LAERTIUS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Buch I-X*, aus dem Griechischen übers. v. O. Apelt, unter Mitarbeit v. H. G. Zekl neu hg. sowie mit Vorw., Einl. und neuen Anm. versehen v. K. Reich (PhB 53/54), Hamburg ²1967.
- DION VON PRUSA, *Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes*, eingel., übers. und interpretiert v. H.-J. Klauck, mit einem archäologischen Beitrag von B. Bäbler (SAPERE 2), Darmstadt 2000.
- DION CHRYSOSTOMOS, *Sämtliche Reden*, eingel., übers. und erl. v. W. Elliger, hg. v. W. Rüegg (BAW.GR), Zürich u.a. 1967.
- DOBSCHÜTZ, E. VON. *Die Thessalonicher-Briefe. Mit einem Literaturverzeichnis von Otto Merk*, hg. v. Ferdinand Hahn, ⁷1909 (Nachdr. 1974),
- DONFRIED, K.P. *The Epistolary and Rhetorical Context of*

- 1Thessalonians 2:1-12, in: Donfried, K.P. – Beutler, J. (Hg.), *The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis?*, Grand Rapids u.a. 2000, 31-60.
- , *The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence*, in *NTS* 13 (1985), 336-356.
- , *1Thessalonians, Acts and the Early Paul*, in: R.F. Collins (Hg.), *The Thessalonian Correspondence (BETHL 87)*, Leuven, 3-26.
- , *Paul and Judaism. I Thessalonians 2:13-16 as a Test Case*, in: *Interpretation* 38 (1984), 242 – 253.
- DONFRIED, K.P. – BEUTLER, J. (Hg.), *The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis?*, Grand Rapids 2000.
- DOWNING, F.G. *Paul's Drive for Deviants*, in: *NTS* 49 (2003), 360-371.
- DREWS, A. *Paulus in Gemeinschaft seiner Mitarbeiter. Eine Untersuchung zur Collegialmission im *Corpus Paulinum* und in der Apostelgeschichte*. Diss. masch. University of South Africa 2006.
- DUNN, J.D.G. *The New Perspective on Paul. Collected Essays (WUNT 1.185)*, Tübingen 2005.
- DÜRING, I. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.
- ECKERT, J. *Zur Erstverkündigung des Paulus*, in: J. Hainz (Hg.), *Theologie im Werden*, Paderborn 1992, 262-270.
- EDSON, C. *Cults of Thessalonica (Macedonia III)*, *HthR* 41 (1948), 153-204.
- ELLIGER, W. *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, SBS 92/93, Stuttgart 1978.
- , *Mit Paulus unterwegs in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Stuttgart 1998.
- EPICTETUS, *Dissertationes*, hrsg. und übers. von W.A. Oldfather (LCL), 2 Bde. Cambridge/Ma u.a. 1946-1949.
- ERLEMANN, K. *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung*, TANZ 17, Tübingen – Basel 1995.
- EYBEN, E. *Fathers and Sons*, in: B. Rawson (Hg.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Canberra u.a., 114-143.
- FELDMAN, L.H. *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1993.
- FELDMEIER, R. *Osiris: Der Gott der Toten als Gott des Lebens (*De Iside* Kap. 76-78)*, in: Hirsch-Luipold, R. (Hg.), *Gott und die Götter bei*

- Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder; Berlin u.a. 2005, 215-227.
- , Philosoph und Priester. Plutarch als Theologe, in: Baumbach, M. – Köhler, H. – Ritter, A.M. (Hg.), *Mousopolos Stephanos* (FS H.Görgemanns), Heidelberg 1998, 412-425.
- FENSKE, W. *Paulus lesen und verstehen. Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels*, Stuttgart 2003.
- FERRARI, F. Der Gott Plutarchs und der Gott Platons, in: Hirsch-Luipold, R. (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*; Berlin u.a. 2005, 13-25.
- FIGLIO, B. *The Function of Personal Example in the Socratic and Patoral Epistles* (AnBib 105), Rom 1986.
- FRAME, J.E. *The Epistles of St. Paul ato the Thessalonians* (ICC), Edinburgh 1912.
- FREDE, M. Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity, in: Athanassiadi, P. – Frede, M. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 41-67.
- FREY, J. Zum Problem der Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, in: Breytenbach, C. – Frey, J. (Hg.), *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments* (WUNT 1.205), Tübingen, 2007, 3-53.
- FRIEDRICH, G. Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen. 1. Thess 1,9f., ThZ 21 (1965), 502-516.
- , Der erste Brief an die Thessalonicher. Der zweite Brief an die Thessalonicher, in: Becker, J. – Conzelmann, H. – Friedrich, G. *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8), Göttingen ¹⁶1985, 203-276.
- GAGER, J.C. *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs 1975.
- GAVENTA, B.R. Apostles As Babes and Nurses in 1Thessalonians 2:7, in: J.T. Carroll u.a. (Hg.), *Faith and history* (FS P.W. Meyer), Atlanta, 193-207.
- GEBAUER, R. *Paulus als Seelsorger. Ein exegetischer Beitrag zur praktischen Theologie*, Stuttgart 1997.
- GERBER, C. *Paulus und seine ‚Kinder‘. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (BZNW 136), Berlin u.a. 2005.
- GILLMAN, J. Paul's ΕΙΣΟΔΟΣ: The Proclaimed and the Proclaimer (1Thess 2,8), in: R.F. Collins (Hg.), *The Thessalonian Correspondence* (BETHL 87), Leuven, 62-70.
- GIGON, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis*

- Parmenides, Basel 1945.
- GNILKA, J. Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge, Freiburg u.a. 1996.
- Theologie des Neuen Testaments, Freiburg u.a. 1994.
- GOLDHAGEN, D.J. Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne, Berlin 2002.
- GÖRG, M. Die Beziehungen zwischen dem alten Israel und Ägypten. Von den Anfängen bis zum Exil, Darmstadt 1997.
- Art. „Jahwe“, in: NBL 2, 260-262.
- Art. „Judäa“, in: NBL II 397f.
- Wege zu dem Einen. Perspektiven zu den Frühphasen der Religionsgeschichte Israels, in: MThZ 37 (1986), 97-115.
- YHWH – ein Toponym? Weitere Perspektiven, in: BN 101 (2000), 10-14.
- GRAF, F. Plutarch und die Götterbilder, in: Hirsch-Luipold, R. (Hg.), Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder; Berlin u.a. 2005, 251-265.
- GRUNDMANN, W. Die ΝΗΠΙΟΙ in der urchristlichen Paränese, in: NTS 5 (1958/59), 188-205.
- Art. δόκιμος κτλ., in: ThWNT II, 258-264.
- GUIERREZ, P. La paternité spirituelle selon saint Paul (Études Bibliques), Paris 1968.
- GULIN, E.G. Die Nachfolge Gottes, in: Studia Orientalia I (1925), 34-50.
- GUNDRY, R.H. Matthew. A Commentary on his Literary and Theological Art, Grand Rapids 1982.
- HADORN, W. Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus, Gütersloh 1919.
- HAHN, F. Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen ⁵1995.
- Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?, in: EvTh 53 (1993), 342-366.
- Eine religionswissenschaftliche Alternative zu neutestamentlicher Theologie? Ein Gespräch mit Heikki Räisänen, in: Gebauer, R. – Meiser, M. (Hg.), Die bleibende Gegenwart des Evangeliums (FS O. Merk) (MthSt 76), Marburg 2003, 243-254.
- Zum Verständnis von Römer 11,26a: ‚... und so wird ganz Israel gerettet werden‘, in: Hooker, M.D. – Wilson, S.G. (Hg.), Paul and Paulinism (FS C.K. Barrett), London 1982, 221-236.
- Theologie des Neuen Testaments, Band 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen

- 2002.
- , Art. Χριστός, in: EWNT III, 1147-1165.
- HARE, D.R.A. *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to Matthew*, Cambridge 1967.
- HARNACK, Adolf von. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. I: *Die Mission in Wort und Tat*, Leipzig 1924.
- HAUFE, G. *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (ThHK 12/1), Leipzig 1999.
- HEMBERG, B. *Die Kabiren*, Uppsala 1950.
- HEMER, C.J. *The book of Acts in the setting of Hellenistic History* (WUNT 49), Tübingen 1989.
- HEMER, C.J. *The Letters to the Seven Churches of Asia in their Local Setting* (JSNT.SS 11), Sheffield 1989.
- HENGEL, M. *Der Vorchristliche Paulus*, in: Hengel, M. – Heckel, U. *Paulus und das antike Judentum. Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters (19. Mai 1938)* (WUNT 1.58), Tübingen 1991, 177-293.
- , *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1977.
- , *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s. v. Chr.* (WUNT 10), 2., durchg. und erg. Aufl., Tübingen 1973.
- HENGEL, M. – SCHWEMER, A.M. *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntesten Jahre des Apostels, mit einem Beitrag von E.A. Knauf* (WUNT 1.108), Tübingen 1998.
- , *Königsherrschaft Gottes und Himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 1.55), Tübingen 1991.
- HERR, B. *JHWH und die Götter*, in *ZRGG* 52 (2000), 167-175.
- HILGENFELD, A. *Die beiden Briefe an die Thessalonicher*, in: *ZWTh* 5 (1862), 225-264.
- HILL, J.L. *Establishing the Church in Thessalonica*, Diss. masch., Duke University, 1990.
- HIRSCH-LUIPOLD, R. *Einleitung*, in: Hirsch-Luipold, R. (Hg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*; Berlin u.a. 2005, 1-11.
- , *Plutarchs Denken in Bildern. Studien zur literarischen, philosophischen und religiösen Funktion des Bildhaften* (StTAC 14), Tübingen 2002.
- HOCK, R.F. *The Workshop as a Social Setting for Paul's Missionary*

- Preaching, CBQ 41 (1979), 438-450.
- HOLTZ, T. „Euer Glaube an Gott“. Zu Form und Inhalt von 1. Thess 1,9f., in: ders., *Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. E. Reinhardt – Chr. Wolff, WUNT 57, Tübingen 1991, 270-296.
- , Das Gericht über die Juden und die Rettung ganz Israels (1. Thess 2,15f. und Röm 11,25f.), in: ders., *Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. E. Reinhardt – Chr. Wolff, WUNT 57, Tübingen 1991, 313-325.
- , Traditionen im 1. Thessalonicherbrief, in: ders., *Geschichte*, 234-269.
- , Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK 13), Zürich u.a. ³1998.
- HOOKER, M.D. 1Thessalonians 1.9.10: a Nutshell – but What Kind of a Nut?, in: M. H. Cancik u.a. (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS für M. Hengel zum 70. Geburtstag*, hg. v. H. Lichtenberger, Tübingen 1996, 436-448.
- HOPPE, R. The Epistolary and Rhetorical Context of 1Thessalonians 2:1-12. A Response to Karl P. Donfried, in: K.P. Donfried u.a. (Hg.), *The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis*, Grand Rapids/Michigan, 61-68.
- , Metaphorik im ersten Thessalonicherbrief. Zur Rede von 'Amme' und 'Vater' in 1Thess 2,7.11, in: E. Möde u.a. (Hg.), *An-Denken (FS Eugen Biser)*, Graz u.a., 269-281.
- , Der Topos der Prophetenverfolgung bei Paulus, in: NTS 50 (2004), 535-549.
- , Verkündiger-Botschaft-Gemeinde. Überlegungen zu 1Thess 2,1-12.13-16, in: Niemand, C. (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt (FS A. Fuchs)*, Frankfurt a.M. 2002, 325-345.
- HOPPE, R. Der erste Thessalonicherbrief und die antike Rhetorik. Eine Problemskizze, BZ NF 41 (1997), 229-237.
- HORBURY, W. 1982. 1Thessalonians ii.3 as Rebutting the Charge of False Prophecy, in: JthS 33, 492-508.
- HORN, F.W. Paulusforschung, in: ders. (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Symposion zum 65. Geburtstag von G. Strecker (BZNW 75)*, Berlin u.a. 1995, 30-59.
- HÜBNER, H. Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie (FRLANT 119), Göttingen 1978.
- , Gottes Ich und Israel (FRLANT 136), Göttingen 1984.

- JEWETT, R. The Agitators and the Galatian Congregation, NTS 17 (1970/71), 198-212.
- The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety, Philadelphia 1986.
- A Chronology of Paul's Life, Philadelphia 1979.
- JOHANSON, B.C. To all the Brethren. A Text-Linguistic and Rethorical Approach to 1Thessalonians (CB.NT 16), Uppsala 1987.
- 1Thessalonians 2:15-16: Prophetic Woe-Oracle with ἔφθασεν as Prophetic Aorist, in: Texts and Contexts. FS L. Hartman, Oslo 1995, 519-534.
- JOHNSON, S.E. Notes and Comments, AthR 23 (1941), 173-176. (fn 644)
- JONES, F.S. ‚Freiheit‘ in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie, GTA 34, Göttingen 1987.
- KARRER, M. Jesus Christus im Neuen Testament, GNT 11, Göttingen 1998.
- KEEL, O. Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte, in: Boehm, G. (Hg.), Homo Pictor (Colloquium Rauricum Band 7), Leipzig 2001, 216.
- KEEL, O. – UEHLINGER, C. Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener Quellen (QD 134), Freiburg u.a. 2001.
- KIM, S. Justification by grace and through faith in 1Thessalonians, in: Kim, S. Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel. (WUNT 1.140), Tübingen 2002, 85 - 100.
- KLAUCK, H.-J. Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2022), Paderborn u.a. 1998.
- H.-J. Herrenmahl und hellenistsicher Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA.NF 15), Münster 1982.
- H.-J. Einleitung, in: DION VON PRUSA, Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes, eingel., übers. und interpretiert v. H.-J. Klauck, mit einem archäologischen Beitrag von B. Bäbler (SAPERE 2), Darmstadt 2000, 9-30.
- Interpretationen, in: DION VON PRUSA, Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes, eingel., übers. und interpretiert v. H.-J. Klauck, mit einem archäologischen Beitrag von B. Bäbler

- (SAPERRE 2), Darmstadt 2000, 160-216.
- „Panteisten, Polytheisten, Monotheisten“ – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie. In: Klauck, H.-J. Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien. (WUNT 1.125), Tübingen 2003, 3 - 53.
- H.-J. Die religiöse Umwelt des Urchristentums. 2. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart 1996.
- (Hg.), Plutarchus. Moralphilosophische Schriften, Stuttgart 1997.
- H.-J. 4. Makkabäerbuch (JSRZ III/6), Gütersloh 1989.
- KLEINKNECHT, H. Art. ὄργή κτλ., in: ThWNT V, 383-392.
- KNOX, J. Chapters in a Life of Paul, London 1950.
- The Pauline Chronology, in: JBL 58 (1939), 15-29.
- KOCH, D.-A. Die Christen als neue Randgruppe in Makedonien und Achaia im 1. Jahrhundert n. Chr., in: Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum, hg. v. H.-P. Müller – F. Siegert, Münsteraner Judaistische Studien 5, Münster 2000, 158-188.
- KÖCKERT, M. Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels, in: BthZ 15 (1998), 137-175.
- KONRADT, M. Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1Thess und 1 Kor (BZNW 117), Berlin u.a. 2003.
- KÖSTER, H. Apostel und Gemeinde in den Briefen an die Thessalonicher, in: Kirche (FS G. Bornkamm), hg. v. D. Lührmann – G. Strecker, Tübingen 1980, 287-298.
- Einführung in das neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, GLB, Berlin – New York 1980.
- 1Thessalonians – Experiment in Christian Writing, in: Continuity and Discontinuity in Church History (FS G.H. Williams), hg. v. F.F. Church – T. George, Leiden 1979, 33-44.
- KRAMER, Werner. Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, AthANT 44, Zürich 1963.
- KRAUS, W. Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus, WUNT 85, Tübingen 1996.
- Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die ‚Hellenisten‘, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk, SBS 179, Stuttgart 1999.

- KRAUTER, S. Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und Kultische Rechte und Pflichten im griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (BZNW 127), Berlin u.a. 2004.1
- KREMER, J. Art. $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$, in: EWNT II, 375-379.
- KUHN, H.W. Die Bedeutung der Qumrantexte für das Verständnis des Ersten Thessalonicherbriefes. Vorstellung des Münchener Projekts: Qumran und das Neue Testament, in: Barrera, J.T. – Montaner, L.V. (Hg.), The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18-21 March 1991, Vol. 1 (StTDJ 11,1), Leiden u.a. 1992, 339-353.
- KÜMMEL, W.G. Das Problem der Entwicklung in der Theologie des Paulus, in: NTS 18 (1971/72), 457-458.
- . Rudolf Bultmann als Paulusforscher, in: Jaspert, B. (Hg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, Darmstadt 1984, 174-193.
- KÜMMEL, W.G. Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ¹⁹1978.
- LANG, B. Art. „Monotheismus“, in: NBL II, 834-844.
- LARSSON, Art. $\mu\mu\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota$ κτλ., in: EWNT II 1053-1057.
- LAUB, Franz. Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike (BU 10), Regensburg 1973.
- . 1. und 2. Thessalonicherbrief (NEB 13), Würzburg 1985.
- . Paulus als Gemeindegründer (1Thess), in: J. Hainz (Hg.), Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament, München u.a. 17-38.
- LÉGASSE, Art. $\nu\eta\pi\lambda\omicron\varsigma$, in: EWNT II, 1142-1143.
- LIEBENAM, W. Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche, Leipzig 1900 (Nachdr. in der Reihe: Studia Historica, Bd. 44, Rom 1967),
- LIFSHITZ, B. – Shiby, J. Une synagoge samaritaine à Thessalonique, in: RB 75 (1968), 368-378.
- LIPSIUS, R.A. Über Zweck und Veranlassung des 1Thess, in: Studien und Kritiken 27, 1854, 903-934.
- LOHFINK, N. Zur Geschichte der Diskussion um den Monotheismus im Alten Israel, in: Haag, E. (Hg.), Gott der Einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, Freiburg u.a. 1985, 9-25.
- LONGENECKER, R.N. Galatians (WBC 41), Dallas 1990.
- LORETZ, O. Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum „Schma Israel“, Darmstadt 1997.
- LÜDEMANN, G. Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987.

- . Paulus, der Heidenapostel, Bd. I: Studien zur Chronologie, FRLANT 123, Göttingen 1980.
- . Paulus und das Judentum, TEH 215, München 1983.
- LÜTGERT, W. Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich, Gütersloh 1919.
- LUZ, U. Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband: Mt 18-25. (EKK 1/3), Zürich u.a. 1997.
- . Das Geschichtsverständnis des Paulus (BEvTh 49), München 1968.
- LYONS, George. Pauline Autobiography: Toward a New Understanding, SBL.DS 73, Atlanta (GA) 1985.
- MALHERBE, A.J. Exhortation in 1Thessalonians, in: ders., Paul and the Popular Philosophers, Minneapolis (MN) 1989, 49-66.
- . „Gentle as a Nurse“. The Cynic Background to I Thess ii, NT 12 (1970), 203-217.
- . Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care, Philadelphia (PA) 1987.
- . Paul – Hellenistic Philosopher or Christian Pastor, in: ders. Paul and the Popular Philosophers, Minneapolis (MN) 1989, 67-77.
- . The Letters to the Thesalonians (AncB 32B), New York u.a. 2000.
- MARXSEN, W. Der erste Brief an die Thessalonicher (ZBK 11/1), Zürich 1979.
- MATTERN, L. Das Verständnis des Gerichts bei Paulus, AthANT 47, Zürich – Stuttgart 1966.
- MEISNER, N. Aristeasbrief (JSHRZ II/1), Gütersloh ²1977.
- MERK, O. Zur Christologie im ersten Thessalonicherbrief, in: Anfänge der Christologie (FS Hahn), hg. v. C. Breytenbach – H. Paulsen, Göttingen 1991, 97-110.
- . Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie, in: H. Merklein (Hg.), Neues Testament und Ethik (FS R. Schnackenburg), Freiburg u.a. 172-206.
- . Thess 2,1-12: ein exegetisch-theologischer Überblick, in: Gebauer, R. – Karrer, M. – Meiser, M. Wissenschaftsgeschichte und Exegese. Gesammelte Aufsätze zum 65. Geburtstag (BZNW 95), Berlin 1998, 383-403.
- MERKEL, H., Sibyllinen (JSHRZ V/8), Gütersloh 1998.
- MERKELBACH, R. Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus, Stuttgart 1988.
- MICHAELIS, W. Art. μιμέομαι κτλ., in: ThWNT IV, 661-677.

- MICHEL, O. Fragen zu 1. Thessalonicher 2,14-16: Antijüdische Polemik bei Paulus, in: Haacker, K. (Hg.): Michel, O. Dienst am Wort. Gesammelte Aufsätze. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1986, 211 - 213.
- MORRIS, L. The First and Second Epistles to the Thessalonians. Revised Edition, Grand Rapids / Michigan 1992.
- MÜLLER, A. Des Firmicus Maternus Schrift vom Irrtum der heidnischen Religionen, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt, BKV 14,2, Kempten/München 1913, S. 37.
- MÜLLER, P. In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1992.
- MÜLLER, P.-G. Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher (RNT), Regensburg 2001.
- MUNCK, J. I Thess 1.9-10 and the Missionary Preaching of Paul. Textual Exegesis and Hermeneutic Reflexions, NTS 9 (1962/63), 95-110.
- MURPHY-O'CONNOR, J. St. Paul's Corinth. Text and Archaeology (GNS 6), Wilmington/Delware 1983.
- NAUCK, W. Freude im Leiden, in: ZNW 46 (1955), 68-80.
- NEBE, G. Die Kritik am εἰδωλα-Kult in 1Thessalonicher 1,9-10 im Rahmen der paulinischen Missionstätigkeit und Soteriologie. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis von „Tora-Gesetz“ und „Natur-Gesetz“. In: Sänger, D. – Konrad, M. (Hg.), Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament. Festschrift für Christoph Burchard zum 75. Geburtstag (NTOA 57), Göttingen 2006, 191 - 221.
- NEIL, W. The Epistle of Paul to the Thessalonians (MNTC), London 1950.
- NESTLE, D. Eleutheria I. Die Griechen, Tübingen 1967.
- NESSELRATH, H.-G. Die Griechen und ihre Götter. In: Kratz, R.G. – Spieckermann, H. (Hg.), Götterbilder - Gottesbilder - Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike. Band II. Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam. (FAT 2.18), Tübingen 2006, 21 - 44.
- NEWPORT, Kenneth G.C. The Sources and *Sitz im Leben* of Matthew 23, JSNT.S 117, Sheffield 1995.
- NIHR, H. Auf dem Weg zu einer Religionsgeschichte Israels und Judas. Annäherungen an einen Problemkreis, in: Janowski, B. – Kückert, M. (Hg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und ma-

- teriale Aspekte, Gütersloh 1999, 57-78.
- NIELEN, J.M. Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen im neutestamentlichen Schrifttum, in: Casel, O. (Hg.), Heilige Überlieferung (FS Herwegen), Münster 1938, 59-85.
- NOETHLICH, K.L. Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom, Darmstadt 1996.
- OEPKE, A. Die Briefe an die Thessalonicher (NTD 8), Göttingen 1949.
- . Die Missionspredigt des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische und religionsgeschichtliche Untersuchung, MWF (L) 2, Leipzig 1920.
- OKEKE, G.E. I Thessalonians 2.13-16: The Fate of the Unbelieving Jews, NTS 27 (1981), 127-136.
- OLLROG, W.-H. Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Gemeinden, WMANT 50, Neukirchen-Vluyn 1979.
- POBEE, J.S. Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul, JSNT.S 6, Sheffield 1985.
- PEARSON, B. A. 1Thessalonians 2:13-16. A Deutero-Pauline Interpolation, HthR 64 (1971), 79-94.
- PHILONIS Alexandrini opera quae supersunt, hrsg. von L. Cohn und P. Wendland, 7 Bde., Breslau 1906-1914; Nachdruck Berlin 1962.
- PILHOFER, P. Philippi, Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995.
- PLASSART, A. Fouilles de Delphes. Tome III: Épigraphe. Fascicule IV. Les inscriptions de la terrasse du temple et de la région nord du Sanctuaire, N^{os} 276 à 350. Les inscriptions du temple di Ivesiècle, Paris 1970.
- . L'inscription de Delphes mentionnant le proconsul Gallion, in: REG 80 (1967), 372-378.
- PLATON, Werke in acht Bänden, griech. u. dt., hrsg. von Oskar Werner (TuscBü), München 1967.
- PLINIUS Secundus d.Ä., Naturkunde. Lateinisch-deutsch, in 37 Bde., hg. und übers. v. R. König in Zusammenarbeit mit G. Winkler bzw. v. G. Winkler in Zusammenarbeit mit J. Hopp (TuscBü), München & Zürich 1973-1994.
- PLUTARCHS Moralia, hrsg. und übers. von F.C. Babbitt u.a. (LCL), 15 Bde, Cambridge/Ma u.a. 1949-1969.
- PLUTARCH, Drei religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglau-

- ben/Über die späte Strafe der Gottheit/Über Isis und Osiris. Griechisch-deutsch, übers. und hg. v. H. Görgemanns unter Mitarbeit v. R. Feldmeier & J. Assmann (Stusc), Düsseldorf/Zürich 2003.
- POHLENZ, M. Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals, Heidelberg 1955.
- POPLUTZ, U. Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmethaphorik bei Paulus (HBS 43), Freiburg u.a. 2004.
- RÄISÄNEN, H. Towards an Alternative of New Testament Theology: Different 'Paths to Salvation' in: Breytenbach, C. – Frey, J. (Hg.), Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments (WUNT 1.205), Tübingen, 2007, 175 - 203.
- . Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative (SBS 186), Stuttgart, 2000.
- . Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens, in: ANRW 25.4 (1987), 2981-2939.
- RECK, R. Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike (SBB 22), Stuttgart 1991.
- REICKE, B. Artikel ‚Thessalonicherbriefe‘, in LThK, Bd. 10, Sp. 105-108.
- REINMUTH, E. Der erste Brief an die Thessalonicher, in: Walter, N. – Reinmuth, E. – Lampe, P. Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8/2), Göttingen 1998, 103-156.
- . ‚Nicht vergeblich‘ bei Paulus und Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum, in: NT 33, 97-123.
- REISER, M. Hat Paulus Heiden bekehrt?, BZ 39 (1995), 76-91.
- RICKEN, F. Philosophie der Antike, Stuttgart ²1988.
- RIDDLE, D.W. Paul, Man of Conflict, Nashville 1940.
- RIEDO-EMMENEGGER, C. Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana. Jesus von Nazaret und andere Störenfriede im Konflikt mit dem Römischen Reich (NTOA 56), Freiburg, Schweiz 2005.
- RIESNER, R. Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 71, Tübingen 1994.
- RIGAUX, B. Saint Paul, Les épîtres aux Thessaloniens (EtB), Paris u.a. 1956.
- ROLOFF, J. Anfänge der soteriologischen Deutung des Tods Jesu (Mk. X. 45 und Lk. XXII. 27), NTS 19 (1972/73), 38-64.
- SAILORS, T.B. Wedding Textual and Thetorical Criticism to Understand

- the Text of 1Thessalonians 2.7, in: JSNT 80, 81-98.
- SCHADE, H.H. Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen, GTA 18, Göttingen ²1984.
- SCHENKE, H.-M. / FISCHER, K.M. Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments I, Die Schrift des Paulus und die Schriften des Paulinismus, Gütersloh 1978.
- SCHIEFER FERRARI, M. Die Sprache des Leids in den paulinischen Peristastenkatalogen (SBB 23), Stuttgart 1991.
- SCHLIER, Art. θλίβω κτλ., in: ThWNT III, 139-147.
— Art. παρησία κτλ., in: ThWNT V, 869-884.
- SCHLUETER, C.J. Filling up the Measure. Polemical Hyperbole in 1Thessalonians 2.14-16, JSNT.S 98, Sheffield 1994.
- SCHMELLER, T. Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Christian Cebulj zur johanneischen Schule (HBS 30), Freiburg u.a. 2001.
- SCHMELLER, T. Mission im Urchristentum. Definition – Motivation – Konkretion, in: ZNT 15, 2-11.
- SCHMITHALS, W. Die historische Situation der Thessalonicherbriefe, in: ders., Paulus, 89-173.
- SCHMITZ, O. παρακαλέω κτλ., in: ThWNT V, 771-798.
- SCHNEIDER, G. Die Apostelgeschichte. Band 1: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,40 (HThK 5,1), Freiburg u.a. 1980.
— Art. ἀκολουθέω κτλ., in: EWNT I, 117-125.
- SCHNELLE, U. Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 1994 [42002].
— Paulus. Leben und Denken, Berlin u.a. 2003.
— Der erste Thessalonicherbrief und die Entstehung der paulinischen Anthropologie, NTS 32 (1986), 207-224.
— Wandlungen im paulinischen Denken, SBS 137, Stuttgart 1989.
- SCHOON-JANSSEN, J. Umstrittene „Apologien“ in den Paulusbriefen. Studien zur rhetorischen Situation des 1. Thessalonicherbriefes, des Galaterbriefes und des Philipperbriefes, GTA 45, Göttingen 1991.
— On the Use of Elements of Ancient Epistolography in 1Thessalonians, in: K.P. Donfried u.a. (Hg.), The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis, Grand Rapids / Michigan, 179-193.
- SCHRADER, W. Der Apostel Paulus, Leipzig 1836.
- SCHRAGE, W. Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes. Zum „Mo-

- notheismus‘ des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition (BThSt 48), Neukirchen-Vluyn 2002.
- SCHRENK, G. Art. βάρος κτλ., in: ThWNT I, 551-559.
- SCHUBERT, P. Form and Function of the Pauline Thanksgiving (BZ NW 20), Berlin 1939.
- SCHULZ, A. Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik (StANT 6), München 1962.
- SCHWANKL, O. Lauft so, daß ihr gewinnt. Zur Wettkampfmetaphorik in 1 Kor 9, BZ NF 41 (1997), 174-191.
- SCHWEITZER, A. Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen ²1954.
- SCHWEMER, A.M. Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: Hengel, M. – and Schwemer, A.M. (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 1.55), Tübingen 1991, 45 – 118.
- SELLIN, G. Der Sterit um die Auferstehung der Toten (FRLANT 138), Göttingen 1986.
- SENECA, Ad Lucilium epistulae morales, hrsg. und übers. von R.M. Gummere (LCL), 3 Bde., Cambridge/Ma u.a. 1920-1943.
- SIEGERT, F. Gottesfürchtige und Sympathisanten, in: JSJ 4 (1973), 109-164.
- SJÖBERG, Erik – STÄHLIN, Gustav – PROKSCH, Otto: ὀργή κτλ. D. Das Spätjudentum, ThWNT V, Studienausgabe, Stuttgart – Berlin – Köln 1990, 413-419.
- SÖDING, T. Der Erste Thessalonicherbrief und die frühe paulinische Evangeliumsverkündigung. Zur Frage einer Entwicklung der paulinischen Theologie, in: BZ 35 (1991) 180-203 = ders., Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 31-56.
- SOLIN, H. Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt. Eine ethnisch-demographische Studie mit besonderer Berücksichtigung der sprachlichen Zustände, in: ANRW II 29.2 (1983), 587-789. 1222-1249.
- STÄHLIN, G. ὀργή κτλ. E. Der Zorn des Menschen und der Zorn Gottes im NT, ThWNT V, 419-448.
- . Art. παραμυθέομαι κτλ., ThWNT V, 815-822.
- STANLEY, D.M. 1959. „Become Imitators of me“. The Pauline Conception of Apostolic Tradition, in: Bib 40, 859-877.
- STECK, O.H. Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Ge-

- schichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967.
- STEGEMANN, W. Anlaß und Hintergrund der Abfassung von 1 Th 2,1-12, in: Theologische Brosamen für Lothar Steiger, hg. v. G. Freund – E. Stegemann, DBAT.B 5, Heidelberg 1985, 397-416.
- . Gab es eine jüdische Beteiligung an der Kreuzigung Jesu? KuI 13 (1998), 3-24.
- STILL, T. Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours (JSNT.S 183), Sheffield 1999.
- STOLZ, F. Einführung in den biblischen Monothesmus, Darmstadt 1995.
- STRECKER, G. Befreiung und Rechtfertigung. Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus, in: Rechtfertigung, FS. E. Käsemann, Tübingen/Göttingen 1979, 183-228.
- STRELAN, J.G. Burden-Bearing and the Law of Christ: A Re-Examination of Galatians 6:2, in: JBL 94, 266-276.
- STUHLMACHER, P. Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus. Göttingen 1997.
- . Das paulinische Evangelium. In: Stuhlmacher, P. (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982 (WUNT 1.28), Tübingen 1983, 157-182.
- STUHLMANN, R. Das eschatologische Maß im Neuen Testament (FRLANT 132), Göttingen 1983.
- TACITUS, Historien, lat. u. dt., hrsg. von J. Borst unter Mitarbeit von H. Hross und H. Borst (TuscBü), München u.a. 1969.
- TANNEHILL,, R.C. Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology (BZNW 32), Berlin u.a. 1967.
- THEISSEN, G. Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments, in: Blum, E. – Macholz, Chr. – Stegemann, E.W. (Hg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte (FS Rendtorff), Neukirchen-Vluyn, 535-553.
- . Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2007.
- . Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, in NTS 21 (1974/75) 192-221 = ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ³1989, 201-230.
- . Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8), Freiburg, Schweiz 1989.
- . Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums,

- Gütersloh 2000.
- THOMA, C. Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978.
- TREBILCO, P.R. Jewish Communities in Asia Minor (MSSNTS 69), Cambridge 1991.
- TRILLING, W. Die Briefe des Paulus an die Thessalonicher, in: ANRW II.25.4, 3365-3403.
- . Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief (ETS 27), Leipzig 1972.
- . Der zweite Brief an die Thessalonicher (EKK 14), Zürich 1980.
- TUCKETT, C.M. Synoptic Tradition in I Thessalonians?, in: The Thessalonian Correspondence, hg. v. R.F. Collins, BETHL 87, Leuven 1990, 160-182.
- VANHOYE, A. La Composition de 1Thessaloniens, in: R.F. Collins (Hg.), The Thessalonian Correspondence (BETHL 87), Leuven 1990, 73-86.
- VOLLENDWEIDER, Samuel. Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, FRLANT 147, Göttingen 1989.
- VOS, J.S. Theologie als Rhetorik, in: Breytenbach, C. – Frey, J. (Hg.), Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments (WUNT 1.205), Tübingen, 2007, 247-275.
- . On the Background of 1Thessalonians 2:1-12: A Response to Traugott Holtz, in: Donfried, K.P. – Beutler, J. (Hg.), The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis?, Grand Rapids u.a. 2000, 81-88.
- VOUGA, F. An die Galater (HNT 10), Tübingen 1998.
- WACKER, M.T. ‚Monotheismus‘ als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen. JPTH 4 (2002), 50-67.
- WALTER, N. Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden, NTS 25 (1979), 422-442.
- WANAMAKER, C.A. The Epistles to the Thessalonians, Grand Rapids 1990.
- . „Like a Father Treats His Own Children“: Paul and the Conversion of the Thessalonians, in: JTSA 92 (1995), 46-55.
- WANDER, B. Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen, WUNT 104, Tübingen 1998.
- . Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert nach Christus. Datierbare Abfolgen zwischen

- der Hinrichtung Jesu und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, TANZ 16, Tübingen – Basel 1994.
- WEIMA, J.A.D. An Apology for the Apologetic Function of 1Thessalonians 2.1-12, JSNT 68 (1997), 73-99.
- . „But We Became Infants Among You“: The Case for NHPIOI in 1Thess 2.7, in: NTS 46 (2000), 547-564.
- WEIPPERT, M. Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: Weippert, M., Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (FAT 17), Tübingen 1997, 1-24.
- WENGST, K. Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrung und Wahrnehmung des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.
- WEST, M.L. Towards Monotheism, in: Athanassiadi, P. – Frede, M. Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999, 21-40.
- WILCKENS, U. Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen, WMANT 5, Neukirchen-Vluyn³1974.
- . Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 3: Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission, Neukirchen-Vluyn 2005.
- WILK, F. Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus, FRLANT 179, Göttingen 1996.
- WITULSKI, T. Die Adressaten des Galaterbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidium (FRLANT 193), Göttingen 2000.
- WOLBERT, W. Vorbild und paränetische Autorität. Zum Problem der ‚Nachahmung‘ des Paulus, in: MThZ 32 (1981), 249-270.
- WITT, R. The Kabeiroi, in: Ancient Macedonia II (1977), 67-80.
- WOHLENBERG, G. Der erste und zweite Thessalonicherbrief (KNT 12), Leipzig²1909.
- WOYKE, J. Götter, Götzen, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen ‚Theologie der Religionen‘ (BZNW 132), Berlin u.a. 2005.
- WREDE, W. Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1897.
- . Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes, Leipzig 1903.
- . Paulus, in: Rengstorff, K.H. Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt²1969.

- YARBROUGH, O.L. Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity, in: S.D.J. Cohen (Hg.), *The Jewish Family in Antiquity* (BJSt 289), Atlanta/Ga 1993, 39-59.
- . Parents and Children in the Letters of Paul, in: L.M. White u.a. (Hg.), *The Social World of the First Christians* (FS W.A. Meeks), Augsburg/Minn., 126-141.
- YEO, K.-K. The Rhetoric of Election and Calling Language in 1Thessalonians, in: S.E. Porter u.a. (Hg.), *Rhetorical Criticism and the Bible* (JSNT.S 195), Sheffield 526-547.
- ZELLER, D. Der eine Gott und der eine Herr Jesus Christus. Religionsgeschichtliche Überlegungen, in: Zeller, D. *Neues Testament und hellenistische Umwelt* (BBB 150), Hamburg 2006, 47-60.
- ZENGER, E. Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: Söding, T. (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196), Freiburg u.a. 2003, 9-52.
- ZWICKEL, W. Religionsgeschichte Israels. Einführung in den gegenwärtigen Forschungsstand in den deutschsprachigen Ländern, in: Janowski, B. – Köckert, M. (Hg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, Gütersloh 1999, 9-56.