

Aus der Geschichte einer Beziehung

Die Funktion der Erinnerung in 1Thess 2,1–12

Stefan Schreiber

(Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, D-86159 Augsburg; Email: stefan.schreiber@kthf.uni-augsburg.de)

Ein Brief ist ein Stück Beziehung. Er ist es auch dann noch, wenn der Verfasser dem Adressaten gar nichts zu sagen hat, genauer: keine Sachinformationen zu bieten hat. So schreibt Cicero, der große Briefautor der Antike, einmal: »trotzdem will ich Dir lieber einen nichtssagenden Brief schreiben als überhaupt keinen« (*tamen inanis esse meas litteras quam nullas malui*).¹ Adressat des im Jahr 46 v. Chr. verfassten Briefes ist Cn. Domitius Ahenobarbus (Sohn des gleichnamigen Konsuls des Jahres 54), der in der Schlacht bei Pharsalus auf Seiten des Pompeius gegen Caesar kämpfte, nach Caesars Sieg aber dennoch nach Rom zurückkehren durfte. Einen Rat oder Trost für die politisch schwierige Situation seines Freundes weiß Cicero nicht zu sagen. Doch auch der »nichtssagende Brief« versichert den Freund der Freundschaft Ciceros, und damit ist er gar nicht so nichtssagend, da er selbst einen Akt lebendiger und verlässlicher Freundschaft darstellt. Cicero hält Kontakt², die Beziehung selbst wird zum Zuspruch: Cicero steht weiterhin hinter dem Freund und wird sich, wo dies möglich ist, für ihn einsetzen – auch wenn er sich zum Zeitpunkt des Briefdikтата völlig machtlos fühlt (22,3).

Den Eindruck, dass es eigentlich nichts zu sagen gibt, könnte man auch bei der Lektüre von 1Thess 2,1–12 bekommen. Warum schreiben die Absender Paulus, Silvanus und Timotheus (1,1) den Thessalonichern Altbekanntes und weisen auf diese Tatsache in diesem Text auch noch wiederholt hin? Geht es darum, Kontakt zu halten angesichts einer räumlichen Trennung, und lässt sich die Gesprächssituation, in der dieser Kontakt relevant ist, näher bestimmen?

Einer Situation unfreiwilliger Trennung von seinem Bruder Quintus sieht sich auch Cicero konfrontiert, wenn er ihm im Juni 58 v. Chr. aus der Verbannung – und zwar gerade aus Thessaloniki – schreibt (Cicero, Quint. 1,3). Obwohl sich ihre Reiserouten fast kreuzten, sind sich die beiden Brüder nicht begegnet. Cicero antwortet mit einem Brief, in den er mehrmals eine Erinnerung an die alte Beziehung der Brüder einspielt.

1 Cicero, Fam. 6,22,1 (Marcus Tullius Cicero: An seine Freunde, Lateinisch – deutsch (TuscBü), hg.v.H. Kasten, München ⁴1989, 360f.

2 Vgl. noch Cicero, Att. 8,14,1; 12,42,1; 12,53,1; Fam. 2,4,2. Zur Funktion des Briefes, die Kommunikation aufrecht zu erhalten, vgl. auch H.-J. Klauck, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament (UTB 2022), Paderborn 1998, 130.

So schreibt er in der Eröffnung des Briefes: »Von Deiner Seite ist mir gewiss immer nur Ehre und Freude zuteil geworden«; »es wäre nicht Dein Bruder gewesen, den Du gesehen hättest, nicht der, den Du hinter Dir gelassen hast, nicht der, den Du kanntest« (Cicero, Quint. 1,3,1). Und später hält er fest: »Du bist mir alles in einem: Bruder, mir fast gleich an Jahren, durch Dein liebeiches Wesen, Sohn durch Deine Willfährigkeit, Vater durch Deine Klugheit. Was hätte je mir ohne Dich, was je Dir ohne mich Freude machen können?« (1,3,3).³

Cicero erklärt dann auch, dass ihm angesichts seiner Niedergeschlagenheit eine persönliche Begegnung emotional nicht möglich war (1,3,4). Die Beziehung zwischen beiden, fest gegründet in der gemeinsamen Erinnerung, besteht freilich weiter, und der Brief selbst ist ein Teil davon.

Im Brief kann sich also mittels Erinnerung die Beziehung zwischen Verfasser und Adressat realisieren.⁴ In 1Thess 2,1–12 geschieht dies durch Erinnerung an die Zeit, die das Missionsteam um Paulus in Thessaloniki verbrachte und die zu einer besonderen Zeit wurde, weil sich damals in der Stadt eine kleine Christus-Gemeinde konstituierte. Die Geschichte der Beziehung zwischen Missionsteam und Gemeinde thematisiert der ganze erste Briefteil 1Thess 2,1–3,13, der so selbst Teil dieser Beziehung in der Gegenwart der Lesenden wird.

2,1–12 stellt den ersten Teil dieser Beziehungsgeschichte dar: die gemeinsame Zeit der Missionare mit der Gemeinde in Thessaloniki. Das Ergebnis war die Annahme des Evangeliums seitens der Thessalonicher, wofür Paulus dankt, aber auch die Schattenseite anspricht: soziales »Leiden« durch die städtischen Mitbewohner. Doch genau in dieser Erfahrung des Widerstands ist die Gemeinde wieder mit ihren Missionaren verbunden (2,13–16).⁵ Die Beziehungsgeschichte setzt sich fort in der erklärten Besuchsabsicht des Paulus und seiner bleibenden Verbundenheit mit der Gemeinde (2,17–20), in der Sendung des Missionarskollegen Timotheus (3,1–5), in der Freude des Paulus über die guten Nachrichten des Timotheus nach dessen Rückkehr und die unvermindert intensive Beziehung zur Gemeinde (3,6–10) sowie schließlich im Gebetswunsch 3,11–13, der um die Möglichkeit zu einem Besuch und das Gelingen fruchtbaren christlichen Lebens innerhalb der Gemeinde bittet und damit über Gott als »Dritten« die Beziehung fest verankert.

3 Marcus Tullius Cicero: An Bruder Quintus. An Brutus. Brieffragmente, Lateinisch – deutsch (TuscBü), hg.v.H. Kasten, München 1965, 56–59. Vgl. Ps.-Demetrios, Typoi 1,10–13.

4 Die Gegenwart des Absenders im Brief reflektiert z.B. Seneca, Ep. 40,1; vgl. 75,1. Zu allgemein und zu weit entfernt vom Text bleibt J.M.F. Heath, Absent Presences of Paul and Christ: *Enargeia* in 1 Thessalonians 1–3, JSNT 32 (2009) 3–38.

5 Die Beziehung wird virtuell noch weiter geöffnet auf die ersten Gemeinden in Judäa hin, die unter ihren jüdischen Landsleuten litten, und auf Jesus und die verfolgten Propheten. Die verbale Aggression gegen die »Juden« – aber indirekt auch gegen die ablehnenden »Landsleute« – in 2,15f. lässt sich als scharfe Reaktion auf Prozesse des Widerstands, der sozialen Marginalisierung und Demütigung *verstehen*, muss aber heute hermeneutisch einer eindeutigen *Kritik* unterzogen werden.

In der Forschung findet sich keine einstimmige Strukturanalyse zum ersten Teil von 1Thess. Da in 2,13 und 3,9 der in 1,2 ausgesprochene Dank nochmals aufgegriffen wird, fassen zahlreiche Kommentatoren die Danksagung von 1,2 bis 3,13.⁶ Das eigentliche thematische Gewicht wird dabei tendenziell unterbewertet. Orientiert man sich an der gängigen antiken Briefform, lässt sich 2,1–12 als briefliche Selbstempfehlung bestimmen, die Paulus nutzt, um »für sein eigentliches Anliegen den Boden so gut wie irgendetmöglich zu bestellen.«⁷ Damit verliert man jedoch die Beziehung als das eigentliche Thema des Briefteils aus den Augen. Eine rhetorisch inspirierte Gliederung kann 1,4–3,10 als *narratio* bezeichnen,⁸ zerreißt aber so das in sich geschlossene Proömium 1,2–10 und trägt formale Strukturen einer Rede ein, die nicht der Briefform entstammen.⁹

1Thess 2,1–12 erinnert an den Anfang der Beziehungsgeschichte zwischen dem Missionsteam und der Gemeinde in Thessaloniki, indem das Auftreten des Missionsteams charakterisiert wird. Auf die sprachliche Gestaltung verwenden die Verfasser einige Mühe, denn die Anfänge bilden die bleibende Basis der Beziehung.

1. Zur Forschung: In welchem antiken Diskurs bewegt sich 1Thess 2,1–12?

Seit jeher ist aufgefallen, dass der Textabschnitt 1Thess 2,1–12, zumindest im ersten Teil 2,3–8, sprachlich von Oppositionen dominiert wird. Zurückgewiesen werden dabei Haltungen wie Betrügerei, Schmeichelei, Habgier und Ruhmsucht, betont die ganz an der Gemeinde orientierte und zu ihren Gunsten praktizierte persönliche Zuwendung des Missionsteams. In der Forschung stehen sich hauptsächlich eine apologetische und eine parnnetische Erklärung des Textbefundes gegenüber.

Von den Anfängen bis in die jüngere Vergangenheit dominierte in der Forschung die Ansicht, 1Thess 2,1–12 sei eine Apologie des Paulus gegen aktuelle Vorwürfe, die gegen seine Glaubwürdigkeit erhoben wurden. Die apologetische Funktion des Textes konnte als konsensfähig gelten, die Gegner ließen sich als heidnische Landsleute der Gemeinde, seltener auch als jüdische

6 Z.B. T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK XIII), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 29–32; G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (ThHK 12/I), Leipzig 1999, 7f.; A.J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (AncB 32B), New York 2000, 78 (Danksagung 1,2–3,10); P.-G. Müller, *Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher* (RNT), Regensburg 2001, 44–47 (1,2–3,13 als Proömium).

7 Klauck, *Briefliteratur* (s. Anm. 2), 273.

8 B. Witherington, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2006, 20.24–28; vgl. G.D. Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians* (NICNT), Grand Rapids 2009, 7f.10f.

9 Zur Differenzierung von Brief und Rede vgl. Klauck, *Briefliteratur* (s. Anm. 2), 165–180; S. Schreiber, *Briefliteratur im Neuen Testament*, in: M. Ebner / ders. (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh 6), Stuttgart 2008, 250–264, hier 256f.; C. Gerber, *Paulus und seine »Kinder«*. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136), Berlin / New York 2005, 48–51.

Opponenten bestimmen.¹⁰ Einwenden lässt sich, dass aus dem Brief selbst ein ungetrübtes, uneingeschränkt positives Verhältnis der Gemeinde zu ihren Gründern hervorgeht (3,6), dass die Gemeinde sich gut entwickelt hat (4,1.9f.; 5,11) und sogar selbst Vorbildcharakter für andere Jesus-Anhänger besitzen kann (1,6–8). Es wird keine Situation sichtbar, in der eine Apologie nötig wäre.¹¹

Abraham Malherbe hat auffällige Parallelen in Sprache und Motivik zur Darstellung des idealen Philosophen, besonders bei Dion von Prusa (Dio Chrysostomus), Redner und selbst Kyniker, aufgewiesen.¹² Gerade die antithetische Sprache des Paulus bediene sich zur Selbstbeschreibung traditioneller kynischer Topoi und Begriffe. Wie sich der wahre Philosoph von Scharlatanen distanziert, ohne direkten Angriffen ausgesetzt zu sein, so besitze auch 1Thess 2,1–12 keine apologetische Funktion.¹³ Auf dem Hintergrund solcher philosophisch-kynischer Selbstabgrenzung wird in der neuen, v.a. der englischsprachigen Literatur die Funktion des Textstücks als »Paränese« bestimmt. Im Sinne der antiken Rhetorik stellen die Missionare sich selbst als Beispiel oder Rollenmodell für das Ethos, für das Verhalten der Gemeinde vor; Ziel der Paränese ist die Nachahmung dieses Modells durch die Gemeinde.¹⁴ Paulus verstehe sich dabei nicht selbst als Philosoph, benutze aber

10 Besonders Holtz, Brief (s. Anm. 6), 92–95; ders., On the Background of 1 Thessalonians 2:1–12, in: *The Thessalonians Debate*, hg.v. K.P. Donfried / J. Beutler, Grand Rapids 2000, 69–80; J.A.D. Weima, An Apology for the Apologetic Function of 1 Thessalonians 2.1–12, *JSNT* 68 (1997) 73–99. Vgl. M. Tellbe, Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians (CB.NT 34), Stockholm 2001, 97–99.107–112; T.D. Still, Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours (JSNT.S 183), Sheffield 1999, 137–149; Fee, Letters (s. Anm. 8), 52f.55f.; S. Kim, Paul's Entry (εἰσοδος) and the Thessalonians' Faith (1 Thessalonians 1–3), *NTS* 51 (2005) 519–542.

11 Auch eine depressive Stimmung des Paulus wird nicht sichtbar; so aber psychologisierend E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicherbriefe* (KEK 10), Göttingen 1909, 107.

12 A.J. Malherbe, »Gentle as a Nurse«: The Cynic Background to 1 Thessalonians 2 (1970), in: ders., *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989, 35–48. Er bezieht sich v.a. auf Dio Chrysostomus, Or. 32, aber auch Or. 12; 77/78. Vgl. schon M. Dibelius, *An die Thessalonicher I.II* (HNT 11), Tübingen 1937, 7f.10f. – Bei M. Crüsemann, *Die pseud-epigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki* (BWANT 191), Stuttgart 2010, 141–148, wird die Nähe zur Popularphilosophie zu einem Argument für nach-paulinische Abfassung von 1Thess.

13 F.G. Downing, *Cynics, Paul and the Pauline Churches. Cynics and Christian Origins II*, London 1998, 174–184.189–194.199–202.307–310 geht noch einen Schritt weiter, wenn er Paulus selbst als Kyniker erscheinen lässt.

14 Malherbe, *Letters* (s. Anm. 6), 134.154–156; E.J. Richard, *First and Second Thessalonians* (SP 11), Collegeville 1995, 88f.; C.A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians* (NIGTC), Grand Rapids 1990, 90f.108; G. Lyons, *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding* (SBLDS 73), Atlanta 1985, 185–201. Vgl. auch Haufe, *Brief* (s. Anm. 6), 33.42.

vertraute Kategorien, die er aus der Sicht des Evangeliums neu mit Bedeutung füllt.¹⁵

Die Suche nach möglichen Hintergründen stieß vereinzelt auch auf andere kulturelle Phänomene wie die eindrucksvollen Vorstellungsreden professioneller Oratoren und Sophisten beim Erstbesuch in einer Stadt,¹⁶ die Gemeinschaftsbildung und die psychagogische Praxis in epikureischen Schulen¹⁷ oder Elemente des antiken Freundschaftsdiskurses wie Offenheit und Ehrlichkeit.¹⁸ Demgegenüber wird auch ein ganz anderer kultureller Hintergrund geltend gemacht: Zu den meisten Motiven der Selbstempfehlung finden sich wörtliche oder sachliche Parallelen in den Schriften Israels oder der ersten Christen, was auf ein *prophetisches* Selbstverständnis des Paulus deuten könnte.¹⁹

Die Vielzahl möglicher Hintergründe macht die Annahme ausgesprochen unsicher, dass Paulus bewusst konkrete Anleihen bei einer bestimmten Gruppensprache nimmt, seien es nun diverse Philosophenschulen oder die prophetische Tradition. Eher scheint er auf in seiner kulturellen Enzyklopädie bekannte Problemfelder in den Beziehungen zwischen Verkündigern einer »Heilsbotschaft« und ihren Empfängern und die damit kulturübergreifend verbundene Terminologie zurückzugreifen. Die Absicht der Bildung und Festigung dieser Beziehungen stellt die Spur dar,²⁰ die bei der Suche nach dem Anliegen des Textes weiter verfolgt werden soll. Dazu muss der Text auf mögliche sozialgeschichtliche Hintergründe (2./3.) und die ihm eigene Aussagestruktur (4.) hin untersucht werden.

15 Malherbe, Letters (s. Anm. 6), 156. Aufgenommen von E.D. Schmidt, Heilig ins Eschaton. Heiligung und Heiligkeit als eschatologische Konzeption im 1. Thessalonicherbrief (BZNW 167), Berlin / New York 2010, 145–156.

16 B.W. Winter, The Entries and Ethics of Orators and Paul (1 Thessalonians 2:1–12), TynB 44 (1993) 55–74; ders., Philo and Paul among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement, Grand Rapids 2002, 150–155.

17 C.E. Glad, Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy (NTS 81), Leiden 1995.

18 J. Schoon-Janßen, On the Use of Elements of Ancient Epistolography in 1 Thessalonians, in: The Thessalonians Debate (s. Anm. 10), 179–193, hier 188; er bezieht sich auf Cicero, Lael. 26–32.88b–100a.

19 R. Hoppe, Verkündiger – Botschaft – Gemeinde. Überlegungen zu 1Thess 2,1–12.13–16 (2002), in: ders., Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung (SBA 47), Stuttgart 2010, 26–45. Vgl. J.S. Vos, On the Background of 1 Thessalonians 2:1–12: A Response to Traugott Holtz, in: The Thessalonians Debate (s. Anm. 10), 81–88, hier 85f.; W. Horbury, Jews and Christians in Contact and Controversy, Edinburgh 1998, 14–16.111–126.

20 Vgl. J. Bickmann, Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes (fzb 86), Würzburg 1998, 169–176.210–212; Gerber, Paulus (s. Anm. 9), 313.

2. *Der sozialgeschichtliche Kontext der Erinnerung: Erfahrungen von Bekehrten*

Der Abschnitt 1Thess 2,1–12 beginnt mit der Themenangabe in 2,1: Die εἴσοδος, der »Eingang« in Thessaloniki, also der Gründungsbesuch des Missionsteams Paulus, Silvanus und Timotheus soll beleuchtet werden. Bereits am Ende der brieflichen Danksagung (1,2–10) war mit dem Stichwort εἴσοδος die Lebenswende der jetzigen Jesus-Anhänger in Thessaloniki verbunden. Diese Lebenswende charakterisiert 1,9f. als Bruch mit der bisherigen kulturellen Heimat: als Hinwendung (ἐπιστρέφειν) zu Gott, weg von den (die pagane Kultur prägenden) Götterbildern. Das Ergebnis ist eine neue Lebensweise, die in zweifacher Weise konkret wird: (1) dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und (2) Jesus, den »Sohn« Gottes und aus Toten Erweckten, als Retter im Endgericht zu erwarten.

Letzteres evoziert eine eschatologische Perspektive, die den ganzen Brief durchzieht. Mehrmals weist Paulus auf die Parusie des Christus voraus (2,19; 3,13; 4,15; 5,23), und in den Abschnitten 4,13–18 und 5,1–11 werden die Teilhabe der verstorbenen Christen an der Parusie und die eschatologische Existenz als solche zum Thema. Damit dürfte ein wesentliches Identitätsmerkmal, ein neues Lebensgefühl der jungen Gemeinde sichtbar werden:²¹ Wir leben bereits jetzt in einer eschatologisch bestimmten Zeit, die durch die Erwartung der Parusie des Christus gekennzeichnet ist.

Da die eschatologische Lebenswende der Adressaten mit der Distanzierung von der religiösen Kultur Roms zusammenhängt, liegt es nahe, dass Paulus als Folgeerscheinung Spannungen zur gesellschaftlichen Umwelt anspricht. Er verwendet dafür den Begriff θλίψις (»Bedrängnis«): Die Annahme des Wortes geschah »in viel Bedrängnis« (ἐν θλίψει πολλῇ; 1,6), und diese »Bedrängnisse« sind bis zur Zeit der Briefabfassung aktuell geblieben (3,3f.); sie ergeben sich mit einer gewissen Notwendigkeit aus der Distanz zur städtischen Gesellschaft, sind also typisch²², so dass Paulus sie bereits beim Gründungsbesuch vorhersagen konnte (3,4).

Diese Daten lassen sich sozialgeschichtlich auswerten und erlauben Rückschlüsse auf den Lebenskontext der Briefadressaten. Der Zusammenhang von Lebenswende – wir können religionssoziologisch von »Bekehrung« sprechen – und sozialer Bedrängnis findet sich auch in anderen zeitgeschichtlichen Quellen. Wenn die »Bedrängnis« der Gemeinde aus sozialen Brüchen resultiert, die sich aus der Neuorientierung des Lebens und des damit verbundenen Wechsels des primären sozialen Bezugssystems ergeben, dann lassen sich hinter diesem Begriff Erfahrungen von sozialer Isolation und Ausgrenzung seitens der bishe-

21 Dazu S. Schreiber, Eine neue Jenseitshoffnung in Thessaloniki und ihre Probleme (1Thess 4,13–18), Bib. 88 (2007) 326–350.

22 Vgl. 1Thess 2,14 und Mk 10,29f.; Lk 12,51–53. Die Reichweite der »Bedrängnis« ist also keineswegs auf die Erstverkündigungssituation beschränkt, wie A.J. Malherbe, Conversion to Paul's Gospel, in: The Early Church in Its Context. FS Everett Ferguson (NT.S 90), Leiden 1998, 231–244, hier 235f. annimmt.

rigen Lebenswelt vermuten. Die Gemeinde wird mit dem Verlust der Heimat in der Großfamilie, im Stadtviertel, in Vereinen, mit dem Ausschluss aus wichtigen wirtschaftlichen Bezügen, vielleicht auch mit verbalen Angriffen und Demütigungen seitens ihrer Mitbewohner konfrontiert worden sein. Mit der Konversion geht soziale Entfremdung einher.²³

Die Erfahrungen von paganen Menschen, die zum Judesein konvertierten und dabei mit ihren bisherigen Gemeinschaftsbindungen gebrochen haben (sog. Proselyten), sind in antiken Texten aufgegriffen und können Analogien zu den »Bedrängnissen« der Gemeinde in Thessaloniki bieten.²⁴ Erste semantische Beobachtungen weisen auf den frühjüdischen »Bekehrungsroman« *Josef und Asenet*, wo sich das Verb ἐπιστρέφειν und die Bezeichnung des Gottes Israels als wahren und lebendigen Gott, die Paulus in 1Thess 1,9 verwendet, innerhalb einer Selbstreflexion der kurz vor der Bekehrung zum Judentum stehenden Protagonistin Asenet finden.²⁵ Aus der Figurenperspektive der Asenet schildert die Erzählung die Preisgabe der bisher verehrten Götter und die darauf folgende familiäre Isolation der Konvertitin, die sie drastisch mit der Metapher der »Waise« beschreibt; die Klage gegenüber Gott sticht insofern hervor, als entsprechende Ausgrenzungserlebnisse gar nicht erzählt werden:

»Rette mich, Herr, die Verlassene, denn mein Vater und meine Mutter haben mich verleugnet und gesagt: »Wir haben keine Tochter Aseneth«, denn ich zerstörte ihre Götter, ja, ich habe sie hassen gelernt. Und ich bin nun verwaist und verlassen, und ich habe keine andere Hoffnung als auf dich, Herr ... Denn du bist der Vater der Waisen, der Beistand der Verfolgten und der Helfer der Betrübten (JosAs 12,12f.). ... Blicke auf meinen Waisenstand, und bemitleide mich. Denn siehe: Ich bin aus allem geflohen; zu dir, Herr, bin ich geflohen« (JosAs 13,1).²⁶

23 Planmäßige Verfolgungen durch die städtischen Behörden sind hingegen nicht greifbar und für diese frühe Zeit christlicher Gemeinden auch unwahrscheinlich.

24 Darauf hat bereits Anfang der 1970er Jahre E. Pax, Beobachtungen zur Konvertitensprache im ersten Thessalonicherbrief, SBFLA 21 (1971) 220–262; ders., Konvertitenprobleme im ersten Thessalonicherbrief, BiLe 13 (1972) 24–37, hingewiesen. Lassen sich auch spezifische Muster einer Konvertitensprache kaum überzeugend aufweisen, so aber doch problematische soziale Erfahrungen, die für Konvertiten typisch sind. Belege bieten auch Gerber, Paulus (s. Anm. 9), 340–342; Still, Conflict (s. Anm. 10), 230f.; K.O. Sandnes, A New Family. Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons (SIGC 91), Bern 1994, 21–31.41–46.

25 JosAs 11,10f. Griechischer Text (auf dem aktuellen Stand der textkritischen Arbeit) und deutsche Übersetzung sind jetzt leicht zugänglich in: E. Reinmuth (Hg.), Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009. Genauer liegt die Gattung von JosAs an der »Schnittstelle zwischen jüdischer Novelle und griechischem Roman, namentlich dem Abenteuer- und Liebesroman« (M. Vogel, ebd. 6); vgl. C. Burchard, Joseph und Aseneth (JSHRZ II/4), Gütersloh 1983, 591 f. – Zur Konversion in JosAs vgl. R.D. Chesnutt, From Death to Life: Conversion in Joseph and Aseneth (JSP.S 16), Sheffield 1995; J.M.G. Barclay, Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE), Edinburgh 1996, 204–216.

26 Übersetzung: E. Reinmuth. Vgl. JosAs 12,5.7.9f.

Was JosAs narrativ erfasst, reflektiert Philo von Alexandrien: die einschneidende soziale Realität der Konversion. Konversion bedeutet die Abwendung der Proselyten von den traditionellen Werten ihrer Gesellschaft – sie haben »die mit Falschheiten und Erdichtetem angefüllten Sitten der Väter, in denen man sie erzogen hat, zurückgelassen« (Spec. Leg. 1,309). Die problematische Folge ist der Verlust der früheren Sozialbezüge: Die Proselyten haben »Kinder, Eltern, Geschwister, Verwandte und beste Freunde zurückgelassen« (Sacr. 129); ein Proselyt macht »sich seine Verwandten, von denen allein er Beistand im Lebenskampf erwarten konnte, zu unversöhnlichen Feinden« (Spec. Leg. 4,178). Den Verlust aller wesentlichen Lebensbezüge der hellenistischen bzw. römischen Gesellschaft – Philo nennt Freunde, Verwandte, Ehren, Götter und Vaterland – muss die jüdische Gemeinschaft kompensieren, von der Philo die besondere Sorge um die Proselyten fordert.²⁷ Dass dies nicht immer den gewünschten Erfolg zeitigte, hält Josephus Flavius realistisch fest: Heiden, die zu den jüdischen Gesetzen übertraten, fielen teilweise wieder ab, weil ihnen in den Schwierigkeiten die Ausdauer fehlte (Ap. 2,123).²⁸

Diese sozialen Zusammenhänge finden sich bei römischen Autoren bestätigt, freilich mit kritischen Bewertungen. Tacitus sieht als erste Lektion der Neubekehrten die Abwendung von den Göttern, von Vaterland und Familie, also das Aufgeben der Verhaltensmuster, die aus römischer Perspektive die Gesellschaft stabilisieren.²⁹ Die aufgezählten Sozialbezüge decken sich im Wesentlichen mit den schon von Philo genannten. Dio Cassius berichtet, dass viele, die sich für die jüdische Lebensweise öffnen, von römischer Seite des Atheismus verdächtigt wurden (67,14,1–3). Juvenal spottet über die allmähliche Hinwendung einer Familie zum Judentum, die mit der Einhaltung des Sabbats begann und schließlich in der Übernahme ritueller Tora-Gebote endete; ausdrücklich hebt er die wachsende Distanz zur römischen Lebensweise hervor (14,96–106). Diese negativen Einstellungen gegenüber Proselyten dürften annähernd repräsentativ für die Mehrheit der hellenistischen bzw. römischen Bevölkerung gewesen sein, so dass sich auf teilweise drastische Erfahrungen gesellschaftlicher Ablehnung und Isolation auf Seiten der Proselyten schließen lässt.³⁰

27 Philo, Spec. Leg. 1,51–53; 4,178; Somn. 2,273; Virt. 102–104.179; in Spec. Leg. 4,178 lässt er sogar Gott selbst in die soziale Ortlosigkeit der Proselyten eintreten.

28 Nach Josephus, Ant. 20,38–48 wurde König Izates von Adiabene vom letzten Schritt der Konversion zum Judentum, der Beschneidung, anfänglich zurückgehalten aus Sorge, seine Untertanen könnten diese Übernahme seltsamer, ihnen fremder Gebräuche nicht akzeptieren (20,39).

29 Tacitus, Hist. 5,5. A.F. Segal, Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee, New Haven 1990, 86 weist in diesem Zusammenhang auf »the social threat that Judaism and Christianity presented to Graeco-Roman society« hin; um der gesellschaftlichen Ablehnung gegenzusteuern, entwickelten Juden in der Diaspora verschiedene Assimilationsstrategien (ebd. 87–92).

30 Epiktet, Diss. 4,7,1–6 nennt die »Galiläer« (gemeint sind wohl Christen) als Beispiel für Leute, die sich aus Gewohnheit gleichgültig gegenüber Frauen und Kindern zeigen – also das römische Familienethos stören.

Nur eingeschränkt lässt sich die Hinwendung zur Philosophie als Analogie heranziehen. Die Bandbreite der philosophischen Richtungen mit unterschiedlichen Einstellungen zu Politik und Gesellschaft in der Zeit des frühen römischen Prinzipats und die unterschiedliche Adaptation philosophischer Lebensmodelle durch einzelne Personen verbieten Generalisierungen.³¹ Es ist sicher ein Idealbild, wenn Diogenes Laertius die Hinwendung zur Philosophie als radikale Lebenswende, die die totale Hingabe an die neue Lebensweise und die lebenslange Zugehörigkeit zur entsprechenden philosophischen Schule fordert, beschreibt.³² Meist waren philosophische Schulen gesellschaftlich anerkannt, und in der Kaiserzeit entwickelte sich neben den privaten Schulen ein von den Städten bezahlter, von angestellten Lehrern durchgeführter Lehrbetrieb in verschiedenen philosophischen Richtungen. Die Botschaft der Philosophen zielte zwar auf Veränderung der Haltung und Lebensgestaltung ihrer Hörer, verlangte aber keineswegs den Anschluss an eine gesellschaftlich deviante Gruppe.

So provozierten die in der frühen Kaiserzeit populären kynischen Wanderphilosophen ihre Hörer zur Kritik an traditionellen Werten und Normen, intendierten aber nicht die umfassende Übernahme der kynischen Lebensweise – was letztlich ihr Alleinstellungsmerkmal als Kyniker relativiert hätte. Dio Chrysostomus kritisiert »Philosophen«, die andere anstiften, alles »zurückzulassen: Eltern, Vaterland, Heiligtümer der Götter, Gräber der Vorfahren« (Or. 12,10).

Nur wenn das philosophische Leben zu sichtbaren Distanzierungen der »Neubekehrten« von gängigen gesellschaftlichen Werten und Verhaltensnormen führte, kommen auch hier Erfahrungen sozialer Ablehnung und Isolation zur Sprache.³³ Für Epiktet bedeutet die Hinwendung (ἐπιστροφή [!]) zur Philosophie die Abkehr von allen gesellschaftlich vorgegebenen Werten und Meinungen und ein Kommen zu sich selbst, zum eigenen Wahrnehmen und Denken.³⁴ Er weiß auch um die daraus entstehenden Spannungen zu zentralen Werten der römischen Gesellschaft und nennt konkret Ansehen, Freundschaft (die Möglichkeit zu finanzieller Hilfe) und politischen Einfluss (Vaterland).³⁵ Wieder ist

31 Vgl. P. Hadot, Art. Philosophisches Leben, DNP 9 (2000) 882–886; I. Hadot, Art. Philosophischer Unterricht, DNP 9 (2000) 877–882; J. Hahn, Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit (HABES 7), Stuttgart 1989.

32 Diogenes Laertius 4,16f.; er spricht auch vom Wechsel des Berufs: 2,125; 3,5; 4,47. Dazu M. Goodman, Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire, Oxford 1994, 32–37.

33 Zur philosophischen Konversion vgl. A.J. Malherbe, Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care, Philadelphia 1987, 21–28.36–46.

34 Epiktet, Diss. 3,16,15; 3,22,39; 3,23,16.37; 4,4,7.

35 Epiktet, Ench. 24; zu dem, was aufgegeben wird, vgl. auch Diss. 2,16,24–47; 1,12,10–14; 3,24,5,9; zum Kummer der anderen 3,24,22. – Vgl. noch Lukian, Nigr. 3–5 (tiefgreifender Wandel der persönlichen Einstellung) und Vit. Auct. 9 (Aufgeben von Familie und Vaterland). Weitere Belege bei Malherbe, Conversion (s. Anm. 22), 233 mit Anm. 15.

man an die Aufzählung der sozialen Problemfelder bei Philo erinnert. Aus diesen Spannungen können »bedrängende« (θλιβέω)³⁶ Gedanken entstehen, die der Selbstvergewisserung des Philosophen bedürfen.

Gerne wird in der Literatur auf das Beispiel des Römers Quinctius Sextus verwiesen, das Plutarch erzählt (Mor. 77e): Er entsagte allen politischen Ämtern, um Stoiker zu werden, hatte jedoch deswegen mit so vielen gesellschaftlichen Anfechtungen zu kämpfen, dass er sich beinahe vom Dach seines Hauses herabgestürzt hätte. Der plakative Rückzug des Römers aus der politischen Öffentlichkeit desavouierte ihn in den Augen seiner Umwelt. Dass ein philosophisch motivierter Lebensstil die Kritik von Freunden und Fremden auf sich zieht, hält Plutarch weiter fest.³⁷

Im Blick auf »Lebenswenden« in der Antike und den damit verbundenen Rückzug aus wesentlichen sozialen Bezügen ist es also durchaus wahrscheinlich, dass auch die junge Gemeinde in Thessaloniki mit negativen sozialen Erfahrungen konfrontiert war, die von verbalen Demütigungen bis zu sozialer Isolation reichten. Latent schwebt die Frage im Raum, ob der persönliche Gewinn des neuen Lebensweges die sozialen »Kosten« aufwiegt.³⁸ Neben den Elementen neuer Sinnstiftung dürfte für die Identität der jungen Gemeinde die Beziehung zu den Personen, durch die sie zum ersten Mal von der Christus-Botschaft hörten, bleibend wesentlich sein. Auch dafür lassen sich antike Analogien finden.

3. Die besondere Bedeutung der Verkündiger

Innerhalb der frühjüdischen Literatur reflektiert Philo das notwendige Vertrauen auf den Lehrenden anhand der Gestalt des Abraham, der »von der Einbildung zur Wahrheit überwechselte« (Praem. 27) und so als ein Vorbild für die Proselyten dienen kann (Virt. 219); Gott selbst ist sein Lehrer, daher gilt:

»In ihm wurde durch die Unterweisung (Gottes) das Vertrauen zur Vollendung gebracht, weil der Lernende dem Lehrenden in den Dingen vertrauen muss, in denen dieser ihn anleitet; denn schwierig, ja ganz unmöglich wäre es, einen, der kein Vertrauen hat, zu unterrichten« (Praem. 49).

36 Zu θλιψίς bei Epiktet vgl. H. Schlier, Art. θλιβέω, θλιψίς, ThWNT III (1938) 139–148, hier 139.

37 Plutarch, Mor. 78a–c; am Beispiel des Diogenes demonstriert Plutarch, dass man das neue Leben durchaus als (vermeintliche) Verschlechterung erleben kann; Mor. 77ef. – Das Gemeinschaftsleben der Epikureer setzte die Trennung des einzelnen von seiner Familie voraus (Philodemus, Peri Parrhesias [PHercul. 147I] 3) und brachte einen Bruch mit den bisherigen Lebensbezügen mit sich. Vgl. T. Dorandi, Art. Epikureische Schule, DNP 3 (1997) 1126–1130; zur epikureischen Psychagogie Glad, Paul (s. Anm. 17), 101–181.

38 Zugespitzt formuliert Malherbe, Conversion (s. Anm. 22), 235: »The Thessalonians experienced social, intellectual, and religious dislocation when they converted, and they must have suffered confusion, bewilderment, dejection, and despair.« – Inwiefern sich solche Erfahrungen in Apg 17,1–9 spiegeln, wäre eigens zu diskutieren.

Der frühjüdische Roman *Josef und Asenet* spiegelt die herausragende Bedeutung Josefs für die Bekehrung der Asenet, indem er sie literarisch innerhalb einer Liebesgeschichte kontextualisiert. Dabei bildet die persönliche Beziehung und Zuneigung der Protagonistin Asenet zu Josef die Grundlage für die Wahrnehmung Josefs als Repräsentanten Gottes. Beim Anblick Josefs ist Asenet von seiner Schönheit und seinem Glanz überwältigt, so dass sie ihn als einen »Sohn Gottes«, also eine königliche Gestalt, wahrnimmt (JosAs 6,1–4). Die persönliche Zuneigung zu Josef spielt eine entscheidende Rolle bei der Bekehrung Ase- nets (13,15; vgl. 19,10–20,5), und sie wird narrativ »institutionalisiert«, indem Asenet zur Braut Josefs wird (15,6.9f.; 19,5; 21,4–8). Diese besondere Beziehung bildet die Basis, auf der Josef Asenet für das Judentum gewinnt. Narrativ wird dies in 19,11 besonders schön umgesetzt: Jeweils mit einem Kuss überträgt Josef an Asenet den Geist des Lebens, der Weisheit und der Wahrheit. Nicht nur der Anblick Josefs, sondern auch seine bei der ersten Begegnung gezeigte konsequente Treue zu seinem Gott und sein Segensgebet für Asenet beeindruckten diese tief und leiten ihre Bekehrung ein (8,5–9,2). Folgerichtig preist Asenet neben Josefs Schönheit auch seine »Weisheit, Tugend und Kraft« (13,14).

Der Psalm der Asenet, der rückblickend ihre Bekehrungsgeschichte resümiert, endet in 21,21 mit der Erinnerung an das Auftreten Josefs: Er lockte Asenet und konnte sie für den Gott Israels gewinnen, er führte sie zum Leben und zur Weisheit Gottes – und bleibt ihr für immer in der Ehe-Beziehung verbunden: »und ich wurde seine Braut auf ewige Zeit«.

Bei der Erzählung des Josephus von der Bekehrung des Königs Izates von Adiabene zum Judentum (Ant. 20,34–48) spielt der jüdische Kaufmann Ananias eine entscheidende Rolle: Ananias konnte Izates nicht nur für das Judentum gewinnen und ihn darin unterrichten (20,34f.), er war auch sein wichtigster Ratgeber, der ihn zunächst von der Beschneidung abhielt (20,40–42); als sich Izates dann doch dafür entschied, blieb Ananias mit seinem Geschick persönlich und emotional verbunden (20,46f.).³⁹

Lässt sich auch das Lehrer-Schüler-Verhältnis in der Philosophie als Analogie heranziehen? Der römische Stoiker Musonius Rufus stellt Betrachtungen über die Landarbeit an, die dem philosophischen Denken ausgesprochen förderlich sei. Wenn ein philosophischer Lehrer zusammen mit seinen Schülern auf dem Land arbeitet, biete dies den zusätzlichen Vorteil, dass der Lehrer dabei in seiner Lebensführung seine Lehre selbst verkörpern kann:⁴⁰

39 Ein Negativbeispiel erzählt Josephus, Ant. 18,81–83: Vier jüdische Gesetzeslehrer bereicherten sich an der römischen Proselytin Fulvia, die zur gesellschaftlichen Elite Roms zählte, unter dem Vorwand, Geschenke an den Jerusalemer Tempel zu überbringen; als Resultat dieses unmoralischen Verhaltens berichtet Josephus die Vertreibung aller Juden aus Rom durch Kaiser Tiberius.

40 Fragm. 11. Text und Übersetzung: Epiktet – Teles – Musonius, *Ausgewählte Schriften*. Griechisch – Deutsch, hg. u. übers. v. R. Nickel (Sammlung Tusculum), München/Zürich 1994, Zitate 475.477.

»In Wirklichkeit liegt aber die Sache doch so, dass die Jünglinge weit mehr Nutzen davon haben, wenn sie nicht in der Stadt mit ihrem Lehrer zusammen sind und nicht seinen Vortrag in der Schule dort hören, sondern ihn sehen, wie er selber auf dem Acker arbeitet und so durch die Tat bewährt, was seine Lehre verkündet, dass man sich abmühen und lieber mit körperlicher Arbeit quälen muss, statt einen anderen Menschen zu beanspruchen, der einen ernährt.«

Dass die gemeinsam verbrachte Lebenszeit, die persönliche Beziehung zwischen Lehrer und Schülern zur Vertiefung führt, hält Musonius als Gewinn eines solchen Unternehmens fest, denn der Schüler darf hoffen,

»einen reichen Gewinn von diesem Aufenthalt zu haben, dadurch dass er mit seinem Lehrer bei Tag und Nacht zusammen ist, ... und dort nicht unbeobachtet ist, wenn man einen guten oder schlechten Lebenswandel führt, was ja gerade ein großer Segen für die Studierenden ist. Und es ist auch sehr nützlich, wenn man unter den Augen eines tugendhaften Mannes isst, trinkt und schläft. Das alles entwickelt sich mit innerer Notwendigkeit bei dem Zusammenleben auf dem Lande.«

Als Anfänger im philosophischen Leben sind die Schüler auf die Führung durch ihren Lehrer angewiesen, der ihnen durch sein eigenes überzeugendes, glaubwürdiges Leben ein Vorbild sein soll.⁴¹ Die Bedeutung der persönlichen Beziehung des Schülers zu seinem Lehrer hält auch Seneca gegenüber Lucilius fest, dem er zwar Bücher sendet, dann aber hinzufügt:

»Mehr dennoch wird dir die lebendige Stimme und unser Zusammensein nützen als meine Ausführungen: an Ort und Stelle mußt du kommen, erstens, weil die Menschen mehr den Augen als den Ohren trauen, zweitens, weil lang der Weg ist über Belehrung, kurz und wirksam über Beispiele.«⁴²

Im Anschluss daran bringt Seneca das Beispiel des Kleantes, der als Schüler Zenons dessen Lehre und Lebensführung schließlich selbst verkörpern konnte, weil er in einer unmittelbaren Beziehung zu ihm stand:

»An seinem Leben hatte er Anteil, in seine geheimen Gedanken hatte er Einblick, beobachtet hat er ihn, ob er nach seiner Regel lebe« (Seneca, Ep. 1,6,6).

In der Weise der geistigen Präsenz Senecas bei Lucilius dauert die Lehrer-Schüler-Beziehung auch über eine räumliche Trennung hinweg an:

»Worte kannst du mir nicht vormachen: ich bin bei dir. So lebe, als ob ich, was du tust, hören könnte, nein, als ob ich es sehen könnte« (Ep. 4,32,1).

Lukian von Samosata berichtet von dem überwältigenden Eindruck, den die Persönlichkeit und die Worte des platonischen Philosophen Nigrinus auf ihn gemacht haben, so dass er durch die Hinwendung zur Philosophie einen völli-

41 Zu dieser Vorbildfunktion vgl. auch Malherbe, Paul and the Thessalonians (s. Anm. 33), 52–60.

42 Seneca, Ep. 1,6,5. Text und Übersetzung: Lucius Annaeus Seneca, Philosophische Schriften: lateinisch und deutsch III, übers., eingl. u. mit Anm. vers. v. M. Rosenbach, Darmstadt 1995, Zitate 31–33. Die Wahl überzeugender Vorbilder, d.h. von Menschen, die tun, was sie lehren, mahnt Seneca, Ep. 5,52,8 an.

gen Sinneswandel und – so darf man ergänzen – eine Umkehrung seiner Lebensweise erfahren hat (Lukian, Nigr. 3–5). So, wie Lukian diese Erfahrung schildert, lässt sie sich als Bekehrung zur Philosophie verstehen. Dabei bleibt ihm die Erinnerung an Nigrinus stets präsent. Mehrmals täglich erinnert er sich (μεμνήσθαι) an dessen Rede, indem er sie für sich selbst wiederholt, aber mehr noch: Auch die persönliche Beziehung zu Nigrinus ist ihm weiterhin lebendig gegenwärtig (Nigr. 6–7). Lukian zieht zur Darstellung dieser Verbundenheit die Metapher der Verliebten heran, deren lebendige Erinnerung (μνήμη) aneinander so präsent ist, dass sie bisweilen die Illusion der Gegenwart des Geliebten erwecken kann – »als ob ihre Geliebten bei ihnen wären« (ὡς παρόντων σφίσι τῶν ἀγαπωμένων; Nigr. 7):

»Manche glauben tatsächlich sogar mit ihnen zu reden und haben Freude am einst Gehörten, als ob es ihnen jetzt gesagt würde.«⁴³ – Wie einem Seefahrer in finsterner Nacht der Leuchtturm beständig die Richtung weist – eine weitere Metapher –, so »wähnt er jenen Mann« in allen seinen Unternehmungen »gegenwärtig« (παρεῖναι ... τὸν ἄνδρα ἐκείνον οἰόμενος); manchmal meint er gar dessen Gesicht vor sich zu sehen und seine Stimme zu hören (Nigr. 7).

Deutlicher kann man die Bedeutung der bleibenden Beziehung zum philosophischen Lehrer, der den verwandelnden Kontakt zur Philosophie herstellte, nicht ausmalen.⁴⁴ In der erinnernden Präsenz lebt die Beziehung fort. Das Ziel dieser Verbindung stellt bei Lukian ebenso wie bei Seneca oder Musonius das moralische Leben dar, für das der Lehrer ein erbauendes Vorbild bereitstellt.⁴⁵

Zwei Stichworte führen uns zu 1Thess 2,1–12 zurück: glaubwürdige Beziehung und Erinnerung. Das glaubhafte Zusammenspiel von Lehre und Leben, das für den philosophischen Lehrer das Ideal bildet, die persönliche Zuwendung, ja Liebe, die zwischen den Romanfiguren Josef und Asenet herrscht, beides vermag auch Paulus in seiner Erinnerung an den Gründungsbesuch in Thessaloniki einzuspielen.⁴⁶ Die bleibende Bedeutung dieser Beziehung macht Paulus durch die Erinnerung neu lebendig.

43 Lukian, Nigr. 7. Text: Lucian. With an English Translation. 8 Bde. (LCL), hg. u. übers.v. A.M. Harmon, Cambridge/London 1961, I 104–107. Dt. vom Autor. Zum Motiv vgl. Plutarch, Mor. 759c (*Amatorius*).

44 Umgekehrt lehnen die Schüler, die nicht zur wahren Philosophie vordringen, auch den Lehrer Epiktet ab: Epiktet, Diss. 2,17,34–38.

45 Wenn Kolotes vor dem lehrenden Epikur niederfällt und seine Knie umfasst, ihm also göttliche Verehrung bezeugt, bedarf dies doch der Korrektur: Plutarch, Mor. 1117bc.

46 Nach Malherbe, Paul and the Thessalonians (s. Anm. 33), 58f. geht die persönliche Zuwendung des Paulus über ein durchschnittliches Lehrer-Schüler-Verhältnis in einer antiken Philosophenschule hinaus: Paulus betone seine eigene Hingabe stärker und gehe stärker auf die Nöte seiner Hörer ein; während die Philosophen meist andere Personen als Beispiele vorstellen, verweise Paulus auf sich selbst.

4. Die Authentizität der Evangeliums-Verkünder: Erinnerung in 1Thess 2,1–12

Die Darstellung in 1Thess 2,1–12 lässt sich in drei Abschnitte gliedern, die in enger Kohärenz stehen. (1) In V. 1a erfolgt die Angabe des *Themas*: Die Erinnerung an den »Eingang« des Missionsteams, d. h. die Zeit der Verkündigung in Thessaloniki. Dieser wird in V. 1b.2 als authentisch charakterisiert, weil trotz vorangegangener Widerstände das Auftreten in Freimut erfolgte; mit der Nennung des »Evangeliums Gottes« wird sofort gesagt, worauf die gegenseitige Beziehung gründet. (2) Die *Entfaltung* des *Themas* geschieht in zwei antithetischen Oppositionen, deren syntaktisches Strukturprinzip in jeweils drei negativen Elementen, auf die eine ausführlichere positive Darstellung folgt, besteht. Dabei steht in V. 3.4 die Aufrichtigkeit der Verkündigung, in V. 5–8 die persönliche Zuwendung im Mittelpunkt. (3) Eine *Vertiefung* setzt in V. 9 mit der Einladung zur Erinnerung und der erneuten Anrede ἁδελφοί ein und bringt drei weitere Gesichtspunkte zur Sprache. Der Text erinnert in V. 9 an die Erwerbsarbeit der Missionare, um die Verkündigung des Evangeliums von Unterhaltsfragen frei zu halten, in V. 10 an den Selbstanspruch der Missionare und in V. 11.12 mittels des Vergleichs mit einem Vater und seinen Kindern an die Unterweisung im christlichen Ethos.

Drei Sinnlinien machen den Charakter des Textes aus: Erinnerung, Evangelium und Authentizität der Verkünder. Sie profilieren die erinnerte Beziehung zu den Adressaten.

4.1 Die gemeinsame Erinnerung von Absendern und Adressaten

Der Abschnitt beginnt in 2,1 mit einer Erinnerungsformel, die als Rezeptionssignal gelten kann: »Denn ihr selbst wisst«. Immer wieder wird diese Sinnlinie aufgegriffen: »wie ihr wisst« in 2,2.5.11; »denn ihr erinnert euch« in 2,9; »ihr seid Zeugen« in 2,10. Diese Formulierungen sind keine leeren Floskeln, sondern stets mit Tatsachen verbunden, die für die Adressaten verifizierbar sind: das erste Auftreten der Missionare, Widerstände in Philippi, die Art der Rede, Erwerbsarbeit, der Selbstanspruch, Unterweisung. Wo die menschliche Kontrolle ausfällt, wird Gott als Instanz bemüht: Die Gesinnung der Absender ist von Gott geprüft, er kennt ihre »Herzen« (2,3f.); er weiß, dass sie keine versteckte Habgier leitete (2,5); dass sie »heilig und gerecht und untadelig« auftraten, bezeugt neben den Adressaten auch Gott (2,10).⁴⁷

Damit durchzieht den Text ein Netz an Beglaubigungen durch die Adressaten bzw. durch Gott. Es handelt sich nicht um ein Programm oder ein theoretisches Ideal wie bei öffentlichen Rednern und Philosophen, sondern um konkrete Erinnerung, um Verhaltensweisen, die bereits so geschehen sind. Weil sich die Verkünder in der Vergangenheit bewährt haben, sind sie auch jetzt glaubwürdig. In der Erinnerung wird die Beziehung zu ihnen präsent, lebendig.

47 Das Material bei M.V. Novenson, »God Is Witness«. A Classical Rhetorical Idiom in Its Pauline Usage, NT 52 (2010) 355–375, zeigt, dass die Anrufung Gottes als Zeugen für die eigene charakterliche Qualität im (paganen und jüdischen) Weltwissen der hellenistisch-römischen Zeit bekannt ist.

4.2 Der Inhalt der Botschaft: Das Evangelium

Viermal begegnet das Substantiv »Evangelium« in diesem kurzen Text. Es wird jeweils an Gott rückgebunden und bildet so das theologische Rückgrat des Textes: »Evangelium Gottes« (2,2.8.9) bzw. »von Gott betraut mit dem Evangelium« (2,4). Die Darstellung mündet in 2,12 in die grundlegende theologische Aussage der Berufung der Adressaten durch Gott zu seiner Königsherrschaft und Herrlichkeit. Wir können vermuten, dass diese Überzeugung der Teilhabe an Gottes endzeitlicher Herrschaft das neue Lebensgefühl der Gemeinde prägte. Im Begriff des Evangeliums wird die Verbindung der Adressaten zu Gott betont und zugleich ihre Bindung an die Verkündiger, das Missionsteam, dem Gott sein Evangelium anvertraute.

4.3 Die Authentizität der Verkündiger

Glaubwürdigkeit ist immer abhängig von der gesellschaftlichen Konvention, davon, was als glaubwürdig gilt. Die kulturelle Erfahrung vermittelt das Wissen darüber, was Glaubwürdigkeit oder ihr Fehlen ausmacht, wo die neuralgischen Punkte liegen, an denen sich für Menschen eines bestimmten Kulturkreises Glaubwürdigkeit entscheidet. Daher greift Paulus in 1Thess 2,1–12 auch auf Motive zurück, die sich in verschiedenen antiken Glaubwürdigkeitsdiskursen finden, in der (kynischen) Philosophie, der Sophistik, der Freundschaftsethik und der jüdisch-christlichen Prophetie, und die zu seinem kulturellen Weltwissen gehören. Gemeinsam ist diesen Diskursen die Absicht, Menschen für Überzeugungen und soziale Verhaltensweisen zu gewinnen, deren Verwirklichung einen mehr oder weniger großen persönlichen Einsatz verlangt (Zeit, Geld, geistige und soziale Veränderung) und die daher stets auch durch eine Infragestellung der Aufrichtigkeit ihrer Repräsentanten (oder des Freundes) gefährdet ist. Dass es sich um gemeinsames, verbreitetes Kulturgut handelt, sieht man besonders deutlich daran, dass die engsten verbalen Parallelen zu 1Thess 2,1–12 in einer Rede des Dio Chrysostomus (Or. 32), die vielleicht 60 Jahre später verfasst wurde und daher als literarische Vorlage des Paulus definitiv ausfällt, zu finden sind⁴⁸ – die Motive sind einfach geläufig. Sehen wir uns abschließend den Text 1Thess 2,1–12, seiner Struktur folgend, daraufhin an.

(1) Die Glaubwürdigkeit des Missionsteams kommt sofort nach der eröffnenden Themenangabe zur Sprache. Der als Erläuterung (ὄτι) des »Eingangs« konzipierte Satz 2,1b.2 ist antithetisch aufgebaut (οὐ – ἀλλά). Die Aussage des ersten Teils, dass der Eingang nicht κενή war, lässt verschiedene Interpretationen offen, da das Adjektiv κενός eine weite semantische Bandbreite mit den Grundbedeutungen »leer, vergeblich, grundlos« besitzt. Im Zusammenhang mit der Antithese im zweiten Satzteil, die die Verkündigung des Missionsteams trotz des erfahrenen gewaltsamen Widerstands in Philippi in Erinnerung ruft, gewinnt auch der erste Teil seine Prägnanz: Die Verkündigung erfolgte unter

⁴⁸ Was Malherbe, Gentle (s. Anm. 12), bereits 1970 minutiös dargelegt hat.

Einsatz des eigenen Lebens, der ganzen Existenz. »Leer« wäre eine Rede ohne Rückbindung an das eigene Leben;⁴⁹ das Auftreten der Missionare war jedoch vom eigenen Leben getragen und so authentisch,⁵⁰ begründet und glaubwürdig. Weil sie aus voller Überzeugung auftraten, ließen sie sich von den Widerständen nicht entmutigen.

Diese Bedeutung von *κενός* stützt ein Blick auf die Argumentation in 1Kor 15,14–17, wo Paulus sprachlich zwischen Grundlage und Folge differenziert: Reflektiert *κενός* in 15,14 eine Verkündigung bzw. ein Glauben, die ohne verlässliche Grundlage, ohne glaubwürdigen Gehalt geschehen (»grundlos«), so zielt *μάταιος* in 15,17 auf die (fehlenden) Folgen des Glaubens (»vergeblich«).

Den Mut zur Verkündigung meint das Verb *παρρησιάζομαι*: Die Missionare redeten trotz Leiden und Misshandlungen in Philippi nach ihrer Ankunft in Thessaloniki freimütig. Der Begriff *παρρησία* war in der Antike sehr verbreitet und wurde in verschiedenen Kontexten verwendet, so dass eine Ableitung des paulinischen Gebrauchs aus einem bestimmten gesellschaftlichen Diskurs nicht möglich ist. So stellt z. B. Dio Chrysostomus, Or. 32,11 im Kontext der Frage nach der Glaubwürdigkeit öffentlich auftretender Philosophen die offene Rede (*παρρησία*) den betrügerischen, selbstsüchtigen und schmeichlerischen (vgl. *κολακεία* in 1Thess 2,5) Worten gegenüber. In 1Thess 2,2 prägt den Begriff jedoch eine politisch-gesellschaftliche Dimension.⁵¹ Weil das städtische Umfeld der Verkündigung ablehnend gegenübersteht, wie die Missionare in Philippi erleben mussten, braucht es dazu Mut, Freiheit. Charakteristisch ist die Bindung des »Freimuts« an Gott: Es ist *ihr* Gott (*ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν* [»in unserem Gott«]), in dem die Missionare den nötigen Freimut fanden, es ist *sein* Evangelium, das sie verkündeten – aus der Beziehung zu Gott heraus konnten sie die Beziehung zu den Thessalonichern aufnehmen.

49 »Leer« sind z. B. die Reden von Sophisten, die ohne echten Bezug des Redners zur Lebenssituation, über die gehandelt wird, vorgetragen werden; vgl. Quintilian, Inst. 12,16f.73f.; Plutarch, Mor. 41b–d.59cd.1090a; Dio Chrysostomus, Or. 31,30; Seneca, Ep. 114,16. Dazu Malherbe, Gentle (s. Anm. 12), 39; ders., Letters (s. Anm. 6), 135f. Lehre und Leben verbindet Seneca, Ep. 52,8.

50 Das hat W. Stegemann, Anlaß und Hintergrund der Abfassung von 1Th 2,1–12, in: Theologische Brosamen. FS Lothar Steiger (BDBAT 5), Heidelberg 1985, 397–416, hier 401–404 überzeugend gezeigt: »Leer« bedeute einen »Mangel an Authentizität« (403). Aufgenommen bei K.P. Donfried, The Epistolary and Rhetorical Context of 1 Thessalonians 2:1–12, in: The Thessalonians Debate (s. Anm. 10), 31–60, hier 47f.

51 Er steht somit politischen Verwendungen wie bei Philo, Somn. 2,83.85; Jos. 73.77; 4Makk 10,5 (dazu Hoppe, Verkündiger [s. Anm. 19], 35f.); Prov 1,20f.^{LXX}; Weish 5,1 näher als Diskussionen über moralphilosophische Praxis und moralische Freiheit durch die Vernunft; Belege dazu bei Malherbe, Gentle (s. Anm. 12), 39–45; ders., Letters (s. Anm. 6), 136f.157f. Glad, Paul (s. Anm. 17), 105–107 sieht generell eine Verschiebung im nachklassischen Begriffsgebrauch von der politischen zur moralphilosophischen bzw. freundschaftsethischen Bedeutung. Die Belege für eine politische Verwendung sprechen dagegen.

Den Einsatz des eigenen Lebens betont am Ende von 2,2 die Metapher vom »Wettkampf« (ἀγών). Die Realien sportlicher Wettkämpfe waren antiken Menschen aus eigener Anschauung vertraut und konnten so in verschiedene Kontexte übertragen werden.⁵² Ausführlicher spricht Paulus in 1Kor 9,25–27 von seinem »Kampf«, wobei das entscheidende Bildelement im vollen Lebens-einsatz für den Wettkampf besteht; Paulus belegt so seine Glaubwürdigkeit als Verkünder. Die Philipper haben nach Phil 1,30 den gleichen Lebenskampf als Christus-Anhänger zu bestehen wie Paulus, wobei an Widerstände, Übergriffe und – speziell in Philippi – Gefangenschaft zu denken ist. Für die Beziehung des Missionsteams zur Gemeinde in Thessaloniki ist entscheidend, dass das von gesellschaftlichen Widerständen und den Anforderungen des Alltags (1Thess 2,9) erschwerte Leben⁵³ und die Botschaft eine glaubwürdige Einheit bildeten.

(2) Diesen Gedanken entfalten in 2,3–8 zwei antithetische Satzkonstruktionen. Auf der *negativen Seite* stehen jeweils drei Glieder: In V. 3 Täuschung, Unlauterkeit und Hinterlist und in V. 5.6 Schmeichelrede, versteckte finanzielle Interessen (wörtlich »Vorwand der Habgier«⁵⁴) und Suche nach Ruhm bei den Menschen. Solche Intentionen und Verhaltensweisen wären nicht authentisch und würden die Beziehung zerstören. Paulus setzt das Missionsteam klar davon ab.

Vorwürfe dieser Art liegen überall dort nahe, wo Verkündiger auftreten, die Menschen zu Veränderungen ihrer Lebensweise veranlassen wollen; deren eigenes Verhalten wird besonders kritisch hinterfragt. Das trifft auf den Moralphilosophen⁵⁵ der römischen Kaiserzeit ebenso zu wie auf den jüdischen Propheten⁵⁶; auch im Freundschaftsdiskurs kann Cicero Freimut und Wahrheit gegenüber Schmeichelei und Täuschung als Ausdruck wahrer Freundschaft beschreiben (Cicero, Lael. 91f.; vgl. Plutarch, Adulat.). Wenn Paulus potentielles Fehlverhalten zurückweist, greift er auf verbreitete Motive gesellschaftlichen Misstrauens zurück, ohne sich in einen bestimmten Diskurs zu stellen.

52 Auch auf das philosophische Leben, wobei Stoiker und speziell Kyniker damit v. a. den inneren Kampf gegen die Leidenschaften und gegen Angst oder Hunger, aber auch gegen äußere Widernisse wie Exilierung ansprachen; vgl. Malherbe, Letters (s. Anm. 6), 138. M. Brändl, Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik (WUNT II/222), Tübingen 2006, 352–359 betont die Tradition vom leidenden Gerechten als Hintergrund (vgl. Sir 4,28; Weish 4,2; 10,12; 4Makk 17,11–16; 4Esr 7,92.127f.).

53 Vgl. U. Poplutz, Athlet des Evangeliums. Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus (HBS 43), Freiburg u. a. 2004, 230–234. Anders denkt Malherbe, Paul and the Thessalonians (s. Anm. 33), 48 an den inneren Kampf der Missionare; Haufe, Brief (s. Anm. 6), 35 an den persönlichen Einsatz.

54 Es dürfte sich um einen Gen. appositionis handeln; vgl. BDR § 167,2.

55 Vgl. nur Dio Chrysostomus, Or. 32; ferner Or. 12; 77/78; Epiktet, Diss. 3,22. Dazu Malherbe, Gentle (s. Anm. 12), 38–42.45; ders., Letters (s. Anm. 6), 138–143; wichtige Texte: Neuer Wettstein 2/1 (1996) 771–774. Zur gesellschaftlichen Stellung des Philosophen vgl. Hahn, Philosoph (s. Anm. 31), bes. 33–45.

56 Vos, Background (s. Anm. 19), 85f.; Hoppe, Verkündiger (s. Anm. 19), 36; vgl. Tellbe, Paul (s. Anm. 10), 109; T. Nicklas, Paulus – der Apostel als Prophet, in: Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature, hg.v. J. Verheyden / K. Zamfir / T. Nicklas (WUNT II/286), Tübingen 2010, 77–104, hier 86–88.

Der Akzent liegt dann auf den *positiven Aussagen*, die das Auftreten der Missionare charakterisieren; die Negative dienen als dunkle Folie. V. 4 betont die Bindung der Verkündiger an Gott; sie sind von Gott geprüft worden und so mit dem Evangelium betraut. Daher geht ihre Absicht auch weit über das Bemühen, bei Menschen Gefallen zu finden, hinaus; sie wollen Gott gefallen, der die Herzen prüft, d.h. die wirklichen Intentionen, die innersten Triebkräfte kennt.⁵⁷ Wieder erkennt man im Hintergrund die Denkfigur, dass aus der Gottesbeziehung die gute Beziehung zu den Adressaten folgt. – V. 7.8 vertiefen den Beziehungsaspekt.

In V. 7 stößt man bekanntlich auf ein textkritisches und ein syntaktisches Problem. Zu νήπιοι in NA²⁷ existiert die Variante ἤπιοι (»mild, freundlich«), die noch in NA²⁵ im Text stand und von etlichen Auslegern bevorzugt wird. Liest man den Text auf popularphilosophischem Hintergrund, würde ἤπιοι gut in den Kontext passen: Das »menschenfreundliche« Verhalten des Philosophen kann damit benannt werden.⁵⁸ Doch die handschriftliche Bezeugung spricht eher für νήπιοι, das auch die lectio difficilior darstellt: Die Bezeichnung als »Unmündige« passt schlecht zum Bild der Amme, ja scheint es genau umzudrehen. Daher bevorzuge ich mit neuen Arbeiten νήπιοι.⁵⁹ Um die antithetische Struktur des Textes zu wahren, nehme ich eine andere syntaktische Abgrenzung vor als in NA²⁷: Ich setze nach ἀπόστολοι ein Komma, dann folgt der ἄλλὰ-Satz (als positiver Teil der Antithese) bis ὑμῶν, dahinter kommt ein Doppelpunkt; der folgende ὡς-οὕτως-Satz ist ausführend und erweiternd angeschlossen.⁶⁰

In V. 7.8 stellt Paulus der *professionellen* die *persönliche* Zuwendung gegenüber. Er macht klar, dass über alle Professionalität als Apostel, als Bote des Evangeliums hinaus der persönliche, in echter Anerkennung und Liebe wurzelnde Umgang mit der Gemeinde das Auftreten bestimmte. Diese Deutung ist möglich, da das Adjektiv νήπιοι nicht nur »junglich, unmündig, schwach« heißen kann,⁶¹ sondern auch »unerfahren«⁶² – nicht aus professioneller Routine ge-

57 Zu Gott, der die Herzen (als Sitz des Geistes, des Verstandes, der Gefühle, also als Personkern) kennt, vgl. LXX: Jer 11,20; 12,3; 17,10; Ps 16,3; 25,2; 65,10; 138,1. Das Motiv, Gott zu gefallen, findet sich auch in LXX Gen 5,22.24; 6,9; Ps 25,3; 68,32; 114,9; Weish 4,10. Zum Gefallen bei Menschen Ps 52,6^{LXX}; PsSal 4,7f.

58 Malherbe, Gentle (s. Anm. 12), 42f.; ders., Letters (s. Anm. 6), 145f.

59 J.A.D. Weima, »But We Became Infants Among You«: The Case for ΝΗΠΙΟΙ in 1 Thess 2.7, NTS 46 (2000) 547–564; T.B. Sailors, Wedding Textual and Rhetorical Criticism to Understand the Text of 1 Thessalonians 2.7, JSNT 80 (2000) 81–98. Vgl. Fee, Letters (s. Anm. 8), 69–71.

60 Vgl. schon Dibelius, Thessalonicher (s. Anm. 12), 9; Stegemann, Anlaß (s. Anm. 50), 406. 2,7–8 als syntaktische Einheit liest Gerber, Paulus (s. Anm. 9), 277f.; dazu durchbricht sie die antithetische Struktur von V. 5–7b, den ὡς-οὕτως-Bezug in V. 7c.8a, liest νήπιοι als Vokativ und isoliert das ἄλλὰ in V. 7b. Der Satzstruktur wird dies kaum gerecht.

61 Dann gerne als Unschuld oder Arglosigkeit der Missionare interpretiert; vgl. für viele Fee, Letters (s. Anm. 8), 71f.; B.R. Gaventa, Our Mother Saint Paul, Louisville/London 2007, 25–27. An Abhängigkeit von Gott denkt U. Schmidt, 1Thess 2.7b, c: »Kleinkinder, die wie eine Amme Kinder versorgen«, NTS 55 (2009) 116–120.

62 F. Passow, Handwörterbuch der Griechischen Sprache II/1, Darmstadt 2008 (= ⁵1852), 346. Ein schönes Beispiel bietet Philo, Jos. 225: Benjamin, der jüngste der Söhne Jakobs, ist »unerfahren und ungeübt in fremden und heimischen politischen Angelegenheiten«.

schah die Verkündigung, sondern aus persönlicher Zuneigung. Zur Deutung als Verzicht auf professionelles Auftreten passt dann auch der Vergleich mit der Amme (τροφός),⁶³ die ihre *eigenen* Kinder (τὰ ἑαυτῆς τέκνα) versorgt, sehr gut, der sonst Schwierigkeiten bereitet (widersprechen sich »unmündig« und »Amme« nicht? warum die *eigenen* Kinder?). Metapherntheoretisch betrachtet, leitet der unmittelbare literarische Kontext die Rezeption, indem er Anhaltspunkte gibt, welche semantischen Spezifika aus dem antiken Bildfeld der »Amme« wachgerufen werden. Hier ist es die auffällige Verbindung mit den *eigenen* Kindern, für die die Amme sorgt. Qua Profession wendet sich die Amme anderen Kindern zu und lässt ihnen alle nötige Sorge zu Teil werden,⁶⁴ doch nur den *eigenen* Kindern schenkt sie darüber hinaus ihre persönliche Zuwendung ohne Lohn oder Anstellung, aus mütterlicher Liebe. Auch die Missionare hätten theoretisch rein professionell in Thessaloniki auftreten können, doch sie gaben der Gemeinde nicht nur Anteil am Evangelium Gottes, sondern auch an ihrem eigenen Leben, »denn ihr wurdet uns Geliebte« (V. 8). Wieder wird Authentizität durch Einsatz des ganzen Lebens begründet.

Die professionelle Routine als Apostel spielt Paulus auch in der Parenthese V. 7a ein: Sie hätten, wie die »Apostel Christi«, ἐν βάρει sein können. Das Syntagma ἐν βάρει εἶναι lässt sich im Sinne von »zur Last fallen« deuten und meint dann das Recht des Apostels, gemäß der Praxis antiker Gastfreundschaft Unterkunft und Unterhalt für die Zeit seines Besuchs zu bekommen. Der Evangeliums-Profi hätte ein in der Konvention gründendes Recht darauf – so sagt es auch 1Kor 9,1–18; 2Kor 11,7–11 –, der Liebende aber verzichtet um des Evangeliums willen auf diese Belastung der Gemeinde (vgl. 2Kor 12,14–16).

Die Grundbedeutung des Substantivs βάρος, »Last, Schwere, Gewicht«, hat zu zwei übertragenen Bedeutungen geführt: (1) Leiden und Beschweris des Körpers und der Seele, (2) Würde, Macht, Ansehen.⁶⁵ Die Forschung hat dabei häufig an die Autorität, das gewichtige Auftreten

63 Im griechischen Lexikon denotiert τροφός fast immer »Amme«. Nur wenige Ausnahmen lassen sich mit »Mutter« wiedergeben; diese führt Gerber, Paulus (s. Anm. 9), 275 Anm. 93 auf.

64 Zum sozialgeschichtlichen Erscheinungsbild der Amme in der römischen Kaiserzeit vgl. den Überblick bei Gerber, Paulus (s. Anm. 9), 282–284. Die Milde einer Amme im Gegensatz zur harten, fordernden Rede, die Malherbe, Gentle (s. Anm. 12), 43–45; Letters (s. Anm. 6), 146.160, aus dem Bereich popularphilosophischer Pädagogik als Bildhintergrund heranzieht, entspricht nicht der paulinischen Verwendung: Die Unterscheidung der Lehrweisen ist nicht Paulus' Thema; zudem ist das Bild der Amme in der philosophischen Literatur sehr ambivalent. Näher steht meiner Interpretation Gerber, ebd. 291: Die Tätigkeit der Amme ist »geschäftlich geregelt und vertraglich niedergelegt«, wobei sie das Gewicht auf die Bezahlung, die zum Lebensunterhalt dient, legt; vgl. schon Stegemann, Anlaß (s. Anm. 50), 409; ferner Richard, Thessalonians (s. Anm. 14), 100f.

65 Vgl. G. Schrenk, Art. βάρος κτλ., ThWNT I (1933) 551–559, hier 551f.; interessant ist in unserem Zusammenhang die besonders in (der Alltagswelt entstammenden) Papyri bezeugende Verwendung für die Belastung durch Pacht oder Steuern.

von Aposteln gedacht⁶⁶, das Paulus hier für das Missionsteam zurückweist. Letztlich bestimmt der Kontext die semantische Entscheidung. Und hier wird man kaum annehmen dürfen, dass Paulus eine (positiv verstandene) Autorität als Apostel, als Bote des Evangeliums zurückweist; in V. 11f. wird er die Lehrautorität des Hausvaters, die die Missionare gegenüber den Neubekehrten ausübten, positiv charakterisieren (siehe unten). Und dass die »Apostel Christi« grundsätzlich in (negativ verstandener) Wichtigtuerei auftraten, wird man als Behauptung Paulus kaum unterstellen dürfen. Wenn in der Antithese unmittelbar zuvor (V. 6) vom Ruhm oder Ansehen bei den Menschen die Rede ist, bedeutet das, im Kontext unvermögender, umherziehender Verkündiger gelesen, dass deren »Autorität« stets auch mit den notwendigen Unterhaltsfragen in Verbindung steht. Ein überzeichnetes Beispiel für den Zusammenhang von mittellosem Wanderprediger, gruppenspezifischem Ansehen und (reicher) Versorgung durch die Gruppe bietet die dramatische Vita des (zeitweilig) christlichen Philosophen Peregrinus Proteus, dessen Leben und spektakulären Tod durch Selbstverbrennung bei den olympischen Spielen im Jahr 165 n. Chr. Lukian von Samosata mit scharfer Feder karikiert. Das hohe Ansehen, das Proteus bei den Christen genoss, führte zu seiner Versorgung durch die als »einfache Leute« belächelte Gruppe und schließlich zu erheblichem Wohlstand.⁶⁷ Im weiteren Kontext 1Thess 2,9 erhält der Verzicht auf Unterhalt – vgl. das Verb ἐπιβρέομαι! – durch die Erwerbsarbeit der Missionare weitere Konturen.⁶⁸

In Aufrichtigkeit und Glaubwürdigkeit, im Bewusstsein ihrer Verantwortung vor Gott für das Evangelium, weniger mit professioneller Routine denn aus Zuneigung zu den (späteren) Christus-Anhängern, so haben die Missionare die Beziehung zu den Thessalonicern aufgenommen. Mit einem uneingeschränkt positiven Gefühl können sich beide Seiten an diese Begegnung erinnern. In dieser Erinnerung lebt die Beziehung fort.

(3) Die Vertiefung in 2,9–12 stellt einen Zusammenhang her zwischen dem Unterhaltsverzicht der Missionare, ihrem Selbstverständnis und ihrer Art, Autorität auszuüben. Die als ausgesprochen zeitintensiv dargestellte Erwerbsarbeit der Missionare diene nach V. 9 dazu, die Gemeinde nicht zu belasten und die Verkündigung des Evangeliums von finanziellen Fragen frei zu halten – ein sichtbarer Beweis für die Lauterkeit ihrer Motive.⁶⁹ Die plerophoren Prädikate in V. 10 fangen das Selbstverständnis und den Selbstanspruch der Missio-

66 Z.B. G. Schrenk, Art. βάρος (s. Anm. 65), 554; Dobschütz, Thessalonicherbriefe (s. Anm. 11), 92; Holtz, Brief (s. Anm. 6), 78f.; T.J. Burke, Family Matters. A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians (JSNT.S 247), London 2003, 140f.; Fee, Letters (s. Anm. 8), 64; Müller, Brief (s. Anm. 6), 129. Malherbe, Letters (s. Anm. 6), 144 denkt an die scharfe, harte Rede des Philosophen als Besserer der Menschen.

67 Lukian, Peregr. 11–13.16. Ausgabe: P. Pilhofer (Hg.), Lukian. Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen (SAPERE 9), Darmstadt 2005. Verachtung von Ruhm und Armut stellt Diogenes Laertius 6,93 (Krates) nebeneinander.

68 Vgl. auch 2Kor 12,16; 1Tim 5,16. – Im Sinne des lateinischen *oneri esse alicui* deutet Stegmann, Anlaß (s. Anm. 50), 407f. das Syntagma ἐν βάρει εἶναι. Zur finanziellen Deutung auch Gerber, Paulus (s. Anm. 9), 279–281, die im hier verwendeten Apostelbegriff v.a. das Recht auf Unterhalt denotiert sieht.

69 Dabei geht es nicht um Handarbeit als Ideal, als Ausdruck einer bestimmten Lebensweise wie in philosophischen Betrachtungen des Musonius Rufus (Fragm. 11), sondern um die finanzielle Unabhängigkeit der Missionare.

nare ein: »heilig, gerecht und untadelig« wissen sie sich in der Rückschau.⁷⁰ Es war ihr Ziel, den Thessalonichern in uneingeschränkter Zuwendung zu begegnen, und diese selbst – und Gott – können den Erfolg beurteilen.

Der Vergleich des Missionsteams mit einem Vater, der seine Kinder in der Lebensführung, im christlichen Ethos, unterweist, profiliert in V. 11f. abschließend die Rolle von Paulus, Silvanus und Timotheus als Autoritäten des Evangeliums. Denn aus den Rollenmustern, die in der antiken Alltagswelt mit einem Hausvater verbunden sind, fokussiert der Kontext des Vergleichs die Erziehungs- und Bildungsfunktion, die mit drei semantisch eng verwandten Partizipien unüberhörbar wird: παρακαλοῦντες, παραμυθούμενοι, μαρτυρούμενοι – etwa »unterwiesen, ermahnt, beschworen haben« (V. 12). Die Erziehung der Kinder liegt in der Antike primär in den Händen der Familie und damit in der Verantwortung des Hausvaters als ihres Oberhauptes. Paulus betont dabei jedoch wieder die *intensive persönliche Zuwendung*: »jeden einzelnen«, »seine Kinder« (V. 11). Er gibt sie nicht in die Hände von Erziehern, Hauslehrern oder Schulen.

Der *pater familias* einer Familie aus der römischen Elite wurde seiner Verantwortung für die Erziehung seiner Kinder, besonders der für gesellschaftliche Positionen vorgesehenen Söhne, in der Regel dadurch gerecht, dass er sie von geeigneten Hauslehrern, meist Sklaven, erziehen und unterrichten ließ. Darüber hinaus stand ein dreistufiges »Schulsystem« zur Verfügung, wobei die sog. Elementarschule auch weiteren Kreisen der Bevölkerung, die über gewisse finanzielle Möglichkeiten verfügten, die Teilhabe an grundlegender Bildung eröffnete.⁷¹ Die persönliche Übernahme der Bildungsaufgabe durch den *pater familias* dürfte dabei sicher die Ausnahme gewesen sein. Anders liegen die Dinge in der jüdischen Familienkultur. Bleibende Bedeutung besitzt die im Pentateuch festgeschriebene Aufgabe des Vaters, seine Kinder/Söhne in den Geboten Gottes zu unterweisen (Dtn 4,9; 6,7.20–25; 11,19). Gerade in weisheitlichen Schriften werden Lehre und Erziehung durch den Vater hervorgehoben (z.B. Prov 4,1–27; Sir 30,1–13). Besonders schön stellt 4Makk 18,10–19 – in der Rede der Mutter der Märtyrerbrüder – den Vater als Lehrer der identitätsstiftenden Tora-Tradition dar. Am Ende der Texteinheit 1Thess 2,1–12 wird damit noch einmal der kulturelle Hintergrund sichtbar, auf dem der Jude Paulus in erster Linie denkt: Sein Idealbild des unterweisenden Vaters entstammt jüdischer Tradition.⁷²

70 Die Begriffe *δόςως* und *δικαίως* von 1Thess 2,10 begegnen (wie auch »Reinheit« von 2,3) in diversen Inschriften für gute Amts- und Lebensführung; vgl. M. Vahrenhorst, *Kultische Sprache in den Paulusbriefen* (WUNT 230), Tübingen 2008, 118f., der den kultischen Hintergrund betont. Seine Deutung als »Ehreninschrift« mit paränetischer Funktion, die sich Paulus selbst errichtet (121), verkennt die Brieffunktion. Auch hier wird deutlich, dass Paulus auf kulturell geläufige, verbreitete Sprache zurückgreift.

71 Zur Rolle des *pater familias* bei der Erziehung seiner Nachkommen in der römischen Kultur und zum öffentlichen Unterricht vgl. J. Christes, *Art. Erziehung*, DNP 4 (1998) 110–120, bes. 115–117; G. Schieman, *Art. Pater familias*, DNP 9 (2000) 394f.; R. Aasgaard, »My Beloved Brothers and Sisters!« *Christian Siblingship in Paul* (JSNT.S 265), London 2004, 46f.49–51.

72 Dazu auch Gerber, *Paulus* (s. Anm. 9), 301–304 mit weiteren Belegen; J.M.G. Barclay, *The Family as Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity*, in: *Constructing Early Christian Families*, hg.v.H. Moxnes, London 1997, 66–80. Zur Unterweisung in der Tora

Die Konversion brachte, wie wir gesehen haben, häufig den Verlust der Beziehung zur Familie als *der* Autorität, die gesellschaftliche Normen und Werte und damit soziale Identität vermittelt, mit sich.⁷³ Dann werden neue Autoritäten nötig, die sich aber nun nicht mehr, wie bei der Stellung des *pater familias*, auf Recht und Konvention stützen können, sondern neu begründet werden müssen. Durch die Art und Weise ihres Auftretens und durch ihre Botschaft haben die Missionare Autorität gewonnen. Gerade auch dadurch, dass sie auf professionelle Verhaltensmuster verzichteten, erlangten sie persönliche Autorität, die nicht im sozialen Status, sondern der Authentizität der Personen gründete.⁷⁴ Sie spielen ihre Autorität jedoch nicht als Machtposition um ihrer selbst willen aus, sondern verweisen am Ende des Textstücks auf das eigentliche Ziel: Aus der Berufung durch Gott selbst haben die Adressaten Teil an dessen Königsherrschaft und Glanz (V. 12fin). Die Beziehung zu Gott, der als Inhaber universaler Herrschaft alle Macht und Autorität besitzt, weist zwar einerseits auch auf die daraus abgeleitete Autorität der Missionare zurück, eröffnet den Thessalonichern aber andererseits einen Raum der Freiheit in der letztgültigen Bindung an und Beziehung zu Gott.

5. Ergebnis

Paulus distanziert sich nicht von konkreten Gegnern oder Anschuldigungen, schreibt also keine Apologie, und er setzt sich auch nicht von anderen »Heilslehrern«, Philosophen oder Rednern, ab. Das ist nicht nötig, da ihn keiner der Adressaten mit einem Kyniker oder Sophisten verwechseln würde. Ebenso wenig liegt eine Paränese vor, mit der sich Paulus selbst als nachzuahmendes Beispiel vorstellt: Die Thessalonicher müssen nichts *tun*, wenn sie den Text hören, sie sollen sich nur *erinnern* an die positive Erfahrung des Gründungsbesuchs

als Aufgabe des Vaters im rabbinischen Schrifttum F. Avemarie, Jüdische Schriftgelehrsamkeit, NTAK 2 (2005) 244–248, hier 245. – Damit treten moralphilosophische Konzeptionen des Lehrers als Vater als Bildspender in den Hintergrund, wie sie Malherbe, Letters (s. Anm. 6), 150f. 163 favorisiert; vgl. ders., Exhortation in 1 Thessalonians, in: ders., Paul and the Popular Philosophers, Minneapolis 1989, 49–66, hier 54–56. – Burke, Family Matters (s. Anm. 66), 95f. sieht keine wesentlichen Unterschiede im jüdischen und paganen Elternbild. Doch abgesehen von seiner schmalen Quellenbasis zeigen auch seine paganen Quellen die Bedeutung von Lehrern und *öffentlicher* Erziehung (66.76).

73 Zur Familie als wichtigstem Ort sozialer Identitätsbildung in der Antike Ph.F. Esler, »Keeping It in the Family«. Culture, Kinship and Identity in 1 Thessalonians and Galatians, in: Families and Family Relations, hg.v. J.W. van Henten / A. Brenner (STAR 2), Leiden 2000, 145–184. Weitere soziale Identitätsfaktoren aus anderen gesellschaftlichen Interaktionsfeldern wären zu ergänzen.

74 Daher führt hier auch eine undifferenzierte Rede von der »Überordnung des Vaters« (so Gerber, Paulus [s. Anm. 9], 308; vgl. 349) oder *hierarchischer* Autorität (so Aasgaard, Beloved [s. Anm. 71], 288f.; Burke, Family Matters [s. Anm. 66], 135–137) nicht weiter. Ausgehend R. Hoppe, Metaphorik im ersten Thessalonicherbrief. Zur Rede von »Amme« und »Vater« in 1Thess 2,7.11 (1998), in: ders., Apostel (s. Anm. 19), 46–58.

und in dieser Erinnerung die Beziehung neu als lebendig erfahren. Die Glaubwürdigkeit der Missionare bildet die Grundlage dieser Beziehung, und Paulus spricht diese aus seinem kulturellen Weltwissen heraus an, ohne sich in einem *konkreten* Diskurs wie den um den idealen Philosophen zu verorten. Er weiß freilich, dass die Glaubwürdigkeit der Boten Christi immer unter der Voraussetzung gesellschaftlicher Muster authentischen Verhaltens steht.

Herausgefordert wird die Tragfähigkeit der Beziehung durch die sozialen Erfahrungen der kleinen Konvertiten-Gruppe in Thessaloniki, denn durch ihre neue Identität steht sie in Spannung zu ihrer städtischen Umwelt und erlebt soziale Demütigung und Isolation. Vertraute soziale Bindungen wie die an die eigene Familie gehen mit der Konversion ganz oder teilweise verloren. Neue Bindungen werden für die Gewinnung der eigenen Identität notwendig, was 1Thess in der Bildwelt einer neuen Familie reflektiert.⁷⁵ Neben innergemeindlichen Beziehungen, die in der häufigen Anrede der Adressaten als ὀδελφοί aufscheinen, ist die besondere Beziehung zu den Missionaren, die die Konversion auslösten, typisch für den Text 1Thess 2,1–12. Paulus skizziert sie als ganz persönliche und verlässliche Familien-Beziehung. Die Intimität eines Ehe-Bildes wie in JosAs kann er zwar nicht bieten, aber mit der paradigmatischen Einspielung von Mutter- und Vater-Rollen der Missionare erinnert er an ihre liebevolle Zuneigung ebenso wie an ihre Funktion als neue Autoritätsträger für die Gemeinde.

Erinnerung ist immer zugleich Interpretation. Sie liefert nicht einfach historische Fakten, sondern stellt einzelne Geschehenselemente im Rückblick in neues Licht, in neue Zusammenhänge. Wenn sich die Briefadressaten auf die erinnernde Interpretation des Paulus einlassen, wird die gemeinsame Beziehung aktuell lebendig.

75 Gerber, Paulus (s. Anm. 9), 339–343 stellt die kompensatorische Funktion der neuen »Familie« für die Konvertiten heraus, was sich in der Familienmetaphorik niederschlägt. Mittels der soziologischen Theorie der »Resozialisierung« (mit den Missionaren als Sinnweltvermittlern, als »signifikanten Anderen«) beschreiben das Konversionsgeschehen C. Wanamaker, »Like A Father Treats His Own Children«. Paul and the Conversion of the Thessalonians, JTSA 92 (1995) 46–55; R. Börschel, Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt (BBB 128), Berlin 2001, 110–125. Vgl. zur Theoriebildung schon Sandnes, Family (s. Anm. 24), 13–17.33–36.