

Früher Paulus mit Spätfolgen

Eine Bilanz zur neuesten Thessalonicherbrief-Forschung

Von Stefan Schreiber

Bereits seit etlichen Jahren sind die beiden Thessalonicherbriefe aus ihrem forschungsgeschichtlichen Schattendasein herausgetreten und haben zunehmend Beachtung gefunden – mit guten Gründen: Der 1 Thess verspricht als ältestes christliches Schriftstück den frühesten Einblick in die paulinische Erstverkündigung in einer griechischen Großstadt und in die Lebensbedingungen einer neu gegründeten christlichen Hausgemeinde. Der 2 Thess bietet entweder (bei Annahme seiner Authentizität) eine zeitnahe Präzisierung, Ergänzung oder Korrektur des 1 Thess durch Paulus selbst, oder (bei Annahme seines deuterpaulinischen Charakters) eine frühe Auslegung des 1 Thess unter gewandelten geschichtlichen Bedingungen, aber im Bemühen um ein Leben in Orientierung an der paulinischen Tradition. Weil in der Frage der Verfasserschaft des 2 Thess ein Konsens immer noch nicht erreicht ist, beansprucht die Diskussion darüber die Kräfte der Forschung stark. Anders die Forschungslage zum 1 Thess: Paulinische Verfasserschaft und Integrität des Briefes sind heute weithin anerkannt, so dass in den zurückliegenden zehn Jahren etliche Arbeiten die geschichtliche Verankerung und die darauf bezogene Briefstrategie untersuchen konnten.

Brieftheorie und Rhetorik

Dabei ist noch lange nicht selbstverständlich, wie der Briefcharakter der Thessalonicherbriefe für die Auslegung Bedeutung gewinnt. Schwerpunktmäßig in der englischsprachigen Forschung wurden formale Analysemodelle favorisiert, die die Argumentationsstrukturen der Briefe mittels der Schemata antiker Rhetorik präziser erfassen wollen. Ein Brief wird gleichsam als Rede analysiert, was mit der rekonstruierten „Gebrauchssituation“ begründet werden kann: Die Briefe des Paulus werden bei einer Gemeindeversammlung vorgelesen und nähern sich so dem Charakter mündlicher Rede. Einen Boom erlebte diese Anwendung des Rhetorical Criticism auf die Thessalonicherbriefe etwa Mitte der 80er bis Mitte der 90er Jahre.¹ Im Ergebnis liegen teilweise deutlich voneinander abweichende rhetorische Varianten vor.

Ein von Karl Donfried und Johannes Beutler herausgegebener Sammelband (2000) greift die Debatte um das Verhältnis von antiker Rhetorik und Epistolographie auf. Der erste Teil (29–131) diskutiert dieses Verhältnis anhand des Fallbeispiels 1 Thess 2,1–12.² Im zweiten Teil (133–339) werden im Blick auf den ganzen Brief Möglichkeiten und Grenzen beider Zugänge erörtert. Bei der epistolographischen Analyse werden Form und Inhalt als Strukturkriterien betont (J. Lambrecht), eine Einordnung als Freundschaftsbrief scheint möglich (J. Schoon-Janßen). Die rhetorische Analyse (F. Hughes) findet Überzeugungsstrategien über die Zwischeninstanz der „rhetorischen Situation“ mit der historischen Situation verbunden. Die Frage nach einer Synthese beider Zugänge wird vorsichtig positiv beantwortet, freilich mit eindeutiger Priorität der Rhetorik (C. Wanamaker, E. Krentz, R. Collins). Offene Probleme werden deutlich, z. B. aus welchen Quellen die rhetorische Theorie zu gewinnen ist (Aristoteles,

die lateinischen Rhetoriker) oder welchem Genus 1 Thess zugehört (epideiktisch oder deliberativ).

Als jüngstes Beispiel einer rhetorischen Analyse der Thessalonicherbriefe sei der rezente Kommentar von Ben Witherington erwähnt, der die Briefe programmatisch als Rhetorik im Gegensatz zur Epistolographie interpretiert.³ Er setzt voraus, dass Paulus „is writing in such a way that the content of the document can be orally delivered in a house church worship setting“ (17). Dass ein Brief eine grundlegend andere Performance des Vortrags impliziert als eine Rede, blendet Witherington aus. Seine Darstellung des Sachverhalts gerät ausgesprochen affirmativ und seine Argumentation beschränkt sich großteils auf eine Widerlegung von Abraham Malherbes⁴ Klassifizierung als paraenetic letters (17–20), womit freilich weder der Briefcharakter als solcher falsifiziert noch das rhetorische Genus plausibel gemacht ist. Auch Witherington kommt nicht umhin, am Anfang und Ende der Briefe typische Briefelemente zu konstatieren, die er dann mit rhetorischen Redeteilen verbindet.⁵ 1 Thess weist er dem epideiktischen (21–29), 2 Thess dem deliberativen (29–36) Genus zu. Zu weitreichende Folgerungen aus diesen Bestimmungen können aber leicht in die Irre führen. Für 1 Thess betont Witherington den pastoralen Ton (28f.), der zur Verwendung des Briefes „as a part of an act of worship [...] in which the heart and soul of this document serves as the discourse or sermon or homily for that worship service“ (29) passe.⁶ Wie schnell dabei anachronistische Assoziationen wachgerufen werden, liegt auf der Hand. Die stärkere Beanspruchung von paulinischer Autorität in 2 Thess verdanke sich laut Witherington schlicht der Gattung des *genus deliberativum*, zu der eben der (knapp) Hinweis auf Autorität gehöre (34). Eine situationsbedingte Notwendigkeit der Vergewisserung der paulinischen Autorität in nach-paulinischer Zeit kann so gar nicht in den Blick kommen.

Mit der Anwendung rhetorischer Termini auf Briefstrukturen ist letztlich nicht viel gewonnen. In der Diskussion um das Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik wird man stärker wahrnehmen müssen, dass in Theorie und Praxis der Antike Brief und Rede als eigene Formen betrachtet wurden, die erst in der Spätantike teilweise zusammenfließen.⁷ Weiterführend kann dann eine Analyse der Textstruktur mit den Mitteln und Einsichten der Epistolographie sein, wodurch die Funktion einzelner Passagen deutlicher hervortritt.⁸ So lässt sich z. B. das alte Problem, die Danksagung des 1 Thess in 1,2–3,13 und damit über die Hälfte des Briefes umfassend zu bestimmen, mittels der Briefform lösen: Erkennt man die Danksagung als Funktion des brieflichen Proömiums 1,2–10 und lässt dieses mit 1,10 enden,⁹ entsteht Raum für die Ausdifferenzierung einer Eröffnung des Briefkorpus in 2,1–12 (in der Funktion der brieflichen

¹ Robert Jewett, *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety (Foundations and Facets)*, Philadelphia 1986; Glenn S. Holland, *The Tradition That You Have Received from Us. 2 Thessalonians in the Pauline Tradition (HUTh 24)*, Tübingen 1988, 6–58; Frank W. Hughes, *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians (JSNT.S 30)*, Sheffield 1989; *Ders.*, *The Rhetoric of 1 Thessalonians*, in: R. F. Collins (Hg.), *The Thessalonian Correspondence (BETHL 87)*, Leuven 1990, 94–116; Thomas H. Olbricht, *An Aristotelian Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians*, in: Greeks, Romans, and Christians (FS A. J. Malherbe), Philadelphia 1990, 216–236; Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians (NIGTC)*, Grand Rapids 1990; Wilhelm Wuellner, *The Argumentative Structure of 1 Thessalonians as Paradoxical Encomium*, in: R. F. Collins (Hg.), *Thessalonian Correspondence (s. o.)*, 117–136; Detlev Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung*, Darmstadt 1993, 193f.; Abraham Smith, *Comfort One Another. Reconstructing the Rhetoric and Audience of 1 Thessalonians*, Louisville 1995. Überblick zu 1 Thess: Steve Walton, *What has Aristotle to Do with Paul? Rhetorical Criticism and 1 Thessalonians*, TynB 46 (1995) 229–250.

² Karl P. Donfried / Johannes Beutler (Hg.), *The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis?* Grand Rapids 2000; die Autoren des ersten Teils sind K. Donfried, R. Hoppe, T. Holtz, J. Vos, O. Merk und J. Weima.

³ Ben Witherington III, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2006, 16–21, bes. 21 und das Preface X–XVI.

⁴ Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians (AncB 32B)*, New York 2000.

⁵ Vgl. die Struktur-Schemata 28.31; 1 Thess: Präskript 1,1 *Exordium* 1.2f. *Narratio* 1,4–3,10 *Transitus* 3,11–13 *Exhortatio* 4,1–5,15 *Peroratio* 5,16–21 Gebetswunsch, Grüße und Aufträge, Benediktion 5,23–28; 2 Thess: Präskript 1,1f. *Exordium* 1,3–10 *Propositio* 1,11f. *Refutatio* 2,1–12 Danksagung 2,13–15 *Transitus* 2,16f. Abschlussbitte 3,1–5 *Probatio / Exhortatio* 3,6–12 *Peroratio* 3,13–15 Briefschluss 3,16–18. Gerade die Gliederung des 2 Thess zeigt deutlich, dass rhetorische Redeteile nicht ausreichen, um die Briefstruktur adäquat zu erfassen.

⁶ Vgl. das Bild von Paulus als „pastor“ (17).

⁷ Wichtig ist hier die ausgewogene Darstellung von Hans-Josef Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament (UTB 2022)*, Paderborn 1998, 165–180. Vgl. Rudolf Hoppe, *Der erste Thessalonicherbrief und die antike Rhetorik. Eine Problemskizze*, BZ 41 (1997) 229–237. Zur Diskussion Christine Gerber, *Paulus und seine „Kinder“: Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe (BZNW 136)*, Berlin / New York 2005, 48–51.

⁸ Entsprechende Gliederungsvorschläge legt Klauck, *Briefliteratur* 268–281 (1 Thess) bzw. 293–297 (2 Thess) vor; vgl. Stefan Schreiber, *Der erste Thessalonicherbrief*, in: M. Ebner / S. Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart 2008 (im Druck); *Ders.*, *Der zweite Thessalonicherbrief*, ebd. *Zu Epistolographie und Topik paulinischer Briefe allgemein* Gerber, *Paulus* 51–74.

⁹ Zur Begründung Klauck, *Briefliteratur* 271.

Selbstempfehlung) und eines ersten Themas in 2,13–3,13 (Besuchswunsch und Botensendung).

In der Frage der Formbestimmung fehlen einheitliche Lösungen. Hält man sich an den Rahmen rhetorischer Genera, wird eine gewisse Tendenz erkennbar, 1 Thess als epideiktische Rede zu verorten.¹⁰ Von den bezeugten Briefformen werden Elemente eines Freundschaftsbriefes bzw. eines Trostbriefes in 1 Thess gefunden, ohne dass der Brief als ganzer damit zureichend erfasst würde. Erklärbar wird diese Formvarianz angesichts der spezifischen Kommunikationssituation(en). Entscheidend ist, den Charakter des Briefes und die hermeneutische Voraussetzung dieser Form, die auch in der antiken Brieftheorie reflektiert wird, wahrzunehmen: Im Brief findet eine Begegnung räumlich getrennter Gesprächspartner statt. Cicero z.B. beschrieb den Brief als „Gespräch voneinander getrennter Freunde“ (*amicorum conloquia absentium*; Phil. 2,7) und sieht den Adressaten eines Briefes quasi vor sich: „mit dem Blick auf dich in der Ferne (*absentem*) und gleichsam vor dir sitzend (*quasi coram tecum*)“ (Fam. II 9,2).¹¹

Der Großteil der neuesten Kommentare zeigt sich zu Recht zurückhaltend gegenüber der Klassifizierung der Thessalonicherbriefe als Rhetorik. Das gilt für die neuesten deutschsprachigen Kommentare, auf die ich später noch im Einzelnen zu sprechen komme. Aus dem englischsprachigen Bereich verzichtet *Beverly Gaventa* auf eine Einordnung von 1 Thess in rhetorische Genera und auf den Einsatz rhetorischer Gliederung und strukturiert die Briefe nach Aspekten der Briefthematik.¹² *Gregory Beale* erachtet es als unwahrscheinlich, dass der Jude Paulus die Regeln der griechischen oder römischen Rhetorik benutzte, geht aber so weit, auch die Epistolographie als Arbeitsinstrument abzulehnen; seine Gliederung erscheint als „discourse analysis“, die ganz linear, perikopenweise vorgeht.¹³ *Abraham Malherbe* stellt in seinem opus magnum zu den Thessalonicherbriefen eine epistolographisch orientierte Strukturierung der Briefe vor; die Formbestimmung des 1 Thess als paraenetic letter wirft freilich etliche gattungsgeschichtliche Fragen auf und ist so kaum passend.¹⁴ *Ivor Jones* mahnt zumindest die Verbindung mit anderen Methoden wie Linguistik und Formkritik an.¹⁵

Die Gesprächssituation von 1 Thess – Konflikte mit der Umwelt

Wie die Briefstrategie des 1 Thess entworfen ist und wie sie von den angezielten Adressat/innen aufgenommen werden konnte, steht in engem Zusammenhang mit der zugrundeliegenden Gesprächssituation. Und es mangelt nicht an Versuchen, diese Situation zu rekonstruieren.

Einen wichtigen Impuls gab dabei der Aufsatz von *Karl Donfried* „The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence“ (1985), der jetzt zusammen mit anderen Arbeiten des Autors in einem Aufsatzband vorliegt (2002).¹⁶ Donfried plädiert dafür, die römische Kultur in Thessaloniki als Hintergrund für die Erklärung der Briefe heranzuziehen; den Gewinn dieses Zugangs zeigt er anhand der paganen Kulte und der politischen Situation in der Stadt. Markant ist seine These, die „Bedrängnis“ der Gemeinde als politische Verfolgung zu verstehen, die in direktem Zusammenhang mit den Todesfällen in der Gemeinde stehe (40–43); die „Dekrete des Kaisers“ aus Apg 17,7 deutet er als Bezug auf einen römischen Treueeid gegenüber dem Kaiser (32–34.43). Ob der Begriff *σκεῦος* in 1 Thess 4,4 angesichts des Phallus-Symbols in verschiedenen Kulturen als *membrum virile* zu identifizieren ist (30f.), sei dahingestellt. Nicht gefolgt ist Donfried die Forschung in der Datierung des 1 Thess in die frühen 40er Jahre des ersten Jh.s, die er in anderen Beiträgen des Bdes vertritt (Nr. 1, 4, 5); diese setzt voraus, dass Apg 18 zwei historische Korinthus-Aufenthalte in einer Darstellung vereint und das Claudius-Edikt in das Jahr 41 zu datieren ist (was verschiedentlich widerlegt wurde). Damit sei

1 Thess ein Zeugnis des frühen Paulus, das aber nicht in der Gemeinde von Antiochia, sondern im palästinischen Milieu zu verorten ist. Belege dafür sind für ihn auffallende Ähnlichkeiten des 1 Thess mit Motiven aus den Schriftrollen von Qumran (z. B. Erwählungsvorstellung, Gemeindebegriff, die *ἀτακτοι* von 5,14). Diese Verbindung des Paulus zu Qumran ist Donfried ein besonderes Anliegen, das er in mehreren Aufsätzen thematisiert (Nr. 1, 7, 11, 14) und bis zu der Annahme führt, Paulus habe Kontakte zur essenischen Gemeinschaft gepflegt (9–13).

Craig de Vos geht in seiner 1999 erschienenen Diss. vom städtischen Lebensmilieu der jungen Gemeinden in Thessaloniki, Korinth und Philippi aus, das unterschiedliches Konfliktpotential in den Beziehungen der Gemeinden zur Außenwelt enthalten habe. Konflikte entzündeten sich besonders an den spezifischen Normen, Werten und Überzeugungen der städtischen Gesellschaft, wobei die Konflikthäufigkeit durch verschiedene Faktoren wie schichtenübergreifende Verbindungen (bis zur Elite), ethnische Integration oder Assimilation und ein hierarchisches politisch-rechtliches System verringert wurde.¹⁷ Die methodische Anwendung dieser recht allgemeinen Faktoren auf konkrete Texte bleibt freilich schwierig. Für die Gemeinde in Thessaloniki eruiert de Vos ein hohes Konfliktpotential (292–299), das aus ihrer sozialen Wirklichkeit resultiert (123–177): Die rein heidnchristliche Gemeinde setzte sich aus Bürgern der Stadt zusammen (144–147), umfasste jedoch weder die Elite noch Sklaven bzw. Freigelassene, sondern Handwerker und anderweitig körperlich Arbeitende (154). Damit bewegt er sich im Rahmen eines „neuen Konsenses“ in der sozialgeschichtlichen Rekonstruktion der frühen Gemeinden, der diese als Querschnitt durch alle Bevölkerungsgruppen mit Ausnahme der obersten und untersten Schichten wahrnimmt.¹⁸ Die Beziehungen zur Gesellschaft seien durch ernsthafte Konflikte und Repressionen, die bis zu physischer Gewaltanwendung und Tötung führen konnten, geprägt; als Ursachen werden die Ablehnung der traditionellen religiösen Praxis und der Rückzug von sozio-religiösen Aktivitäten erkennbar, was politische Implikationen besitzt (155–160.176). Die Gemeinde reagierte mit Vergeltung, d. h. Unruhestiftung in der Öffentlichkeit, und Separation (160–170). Spätestens hier muss vor einer Überinterpretation der Texte gewarnt werden. Ein derartiger Öffentlichkeitscharakter des Gemeindelebens in Thessaloniki lässt sich kaum plausibel begründen. Die Antwort des Paulus sei ein „letter of consolation“ (171), der Trost, die Versicherung der Erwählung Gottes und Ermahnungen, die die Gruppenzugehörigkeit stärken, enthalte (170–175).¹⁹

Im gleichen Jahr rekonstruiert auch die Diss. von *Todd Still* eine solche Konfliktfront der Gemeinde zu ihren heidnischen Mitbewohnern. Als methodologische Basis diskutiert er sozialwissenschaftliche Modelle von Devianz und Konflikt.²⁰ Aus Apg 17,1–9 (61–82) gewinnt Still die seiner Meinung nach historischen Daten, dass (1) Paulus Thessaloniki wegen eines Konflikts mit Juden verlassen musste und (2) Konflikte der Gemeinde mit ihrer paganen Umwelt auftraten angesichts des Verdachts, die Christen seien „politically subversive“ (81). Aus 1 Thess 2,15–17 zu folgern, dass Juden in Thessaloniki bereits gegen Paulus selbst vorgegangen seien (148), strapaziert die Texteevidenz stark; 2,15 bezieht sich gerade nicht speziell auf die Situation in Thessaloniki. Auch Stills Begründung für dieses Vorgehen der Juden (150–190) ist fragwürdig. So vergisst die Anführung von 1 Kor 9,20 als Beleg für die These, Paulus bzw. die Christen „no longer needed to live under the law“ (186), die Fortsetzung in V.21; christliches Leben als „law-free“ (188) zu bezeichnen, bleibt für die Zeit und Situation von 1 Thess eine reine Hypothese. Die „Bedrängnis“ der Christen geschieht durch ihre *pagane* Umwelt (*συμφυλέτης* schließe keine Juden ein: 218–227) und wird von Still (recht allgemein) als „verbal harassment, social ostracism, political sanctions and perhaps [...] physical abuse“ (226) bestimmt. Gründe dafür fin-

¹⁰ Zuletzt *Witherington*, 1 und 2 Thessalonians 21–29.

¹¹ Dazu *Klauck*, Briefliteratur 155f.

¹² *Beverly R. Gaventa*, First and Second Thessalonians (Interpretation), Louisville 1998, 5–8.90; nur bzgl. 2 Thess spricht sie von „deliberative rhetoric“ (93).

¹³ *Gregory K. Beale*, 1–2 Thessalonians (IVPNTC 13), Downers Grove/Leicester 2003, 23f.31f., Gliederung 38–40.179f.

¹⁴ *Malherbe*, Letters 78–81.358 (Gliederung); 90f. (Epistolographie); 81–86 (paraenetic letter); 2 Thess bestimmt er 360f. (unter Berufung auf Pseudo-Libanius) als Mischform verschiedener Briefformen.

¹⁵ *Ivor H. Jones*, The Epistles to the Thessalonians (Epworth Commentaries), Peterborough 2005, XVI–XVIII.

¹⁶ *Karl P. Donfried*, Paul, Thessalonica, and Early Christianity, London / New York 2002, 21–48.

¹⁷ *Craig S. de Vos*, Church and Community Conflicts. The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities (SBL.DS 168), Atlanta 1999, 9–119; soziologisch fundierte Untersuchung zu griechischen und römischen Städten.

¹⁸ Dazu z.B. *Thomas Schmeller*, Der erste Korintherbrief, in: M. Ebner / S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008 (im Druck).

¹⁹ Unterschiedliche Konfliktgrade in Thessaloniki, Korinth und Philippi kann *de Vos*, Church 289–303 mit unterschiedlichen Gesellschaftsstrukturen in den einzelnen Städten und der damit verbundenen Konfliktbereitschaft erklären.

²⁰ *Todd D. Still*, Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours (JSNT.S 183), Sheffield 1999, 83–124.

det er in der Konversion, christlichem Separatismus, aktivem Proselytismus und politisch subversiver Haltung gegenüber Familie, Religion und Staat, also gegenüber der griechisch-römischen Gesellschaft als solcher (266f.). Die m. E. unbegründete Behauptung des aktiven Proselytismus bedürfte jedoch dringend der Revision. Bei den Christen in Thessaloniki besitze die Bedrängnis angesichts des Gruppen-Konflikts (in signifikantem Unterschied zum Ergebnis von de Vos) eine konstruktive Wirkung: „conflict with outsiders played a pivotal role in reinforcing their received faith, deepening their shared love and heightening their Christian hope“ (285). Konflikttheoretisch sind konstruktive und destruktive Auswirkungen von Konflikten denkbar (ebd.); dass Paulus die Gefahr des Glaubens-Verlustes der jungen Gruppe ernst nimmt, sollte m. E. nicht untergewichtet werden. Eine mögliche Beziehung zwischen jüdischer und paganer Ablehnung der Christen diskutieren weder Still noch de Vos.

Demgegenüber untersucht die Arbeit von *Mikael Tellbe* von 2001 die Gemeinden von Thessaloniki, Rom und Philippi in ihren konfliktträchtigen Beziehungen zur jüdischen Synagoge einerseits, den staatlichen Behörden andererseits. Was die Situation in Thessaloniki betrifft,²¹ erklärt Tellbe die jüdische Ablehnung des Paulus mit theologischen und sozio-politischen Gründen, wobei die Messiasfrage, die Wahrnehmung des eschatologischen Israel und der sozio-politische Status der jüdischen Gemeinde eine Rolle spielten (138) (anders als bei Still ohne Konzentration auf die Gesetzesfrage). Die Gemeinde bestand aus neubekehrten Heiden und einer jüdischen Minderheit (137.280). Sie hatte als wahre *Ekklesia* Gottes eine eigene christliche Identität ausgebildet (138); Tellbes Ergebnis, Paulus definiere das Volk Gottes durch die Zugehörigkeit von Heiden neu und stelle damit die jüdische Exklusivität in Frage (290), betont eher den trennenden Aspekt. Weil Tellbe 1 Thess 2,15f. als Hinweis auf eine reale Feindschaft seitens der Juden liest (281), rekonstruiert er eine jüdische Gegnerschaft in Thessaloniki, was auch mit der Darstellung in Apg 17,1–9 im Einklang steht (138f.). Mit Apg 17 ist bereits die zweite Konfliktfront angesprochen: In 1 Thess liegt großes Gewicht auf politisch besetzten Termini (Parusie, Apantesis, Friede, Sicherheit), die im Kontext der römischen Präsenz in Thessaloniki die paulinische Eschatologie als Kontrast zur römischen Reichs- und Kaiserideologie erscheinen lassen (139.281). Freilich sieht Tellbe auch, dass es sich dabei nicht um eine offene politische Kritik oder gar eine Anstiftung zum Aufruhr handelt (140). Angesichts der Konflikte sieht sich Paulus genötigt, mit seinem Brief die angefochtene Identität der Adressaten zu festigen,²² v. a. „by affirming and augmenting their self-respect and honor“ (140). Im „honor discourse“ des Briefes klärt Paulus die Bedeutung des neuen Glaubens, in den sich die Erfahrung von Bedrängnis als notwendiger Bestandteil einordnen lässt (140.292); als zentrales Identitätsmerkmal wird die „imitatio Christi“ bedeutsam (292). Dass diese Identitätsbetonung um den Preis weiterer Spannungen und Konflikte mit der Umwelt geschieht (140.291f.), sieht den grundsätzlichen Vorbehalt des Paulus gegenüber den gesellschaftlich-politischen Strukturen des Imperium Romanum richtig. Sehr fraglich aber erscheint mir die Annahme, Paulus nutze diese Konflikte absichtsvoll zur Identitätskonstruktion, so dass er durchaus an ihrem Fortbestand interessiert wäre. Hier muss man den Öffentlichkeitsgrad des Briefes realistisch einschätzen: Verborgene und verschlüsselte Äußerungen politischer Kritik sind nur für die Gemeinde zu hören,²³ nach außen gilt es für Paulus, Reibungsflächen zu vermeiden (vgl. 1 Thess 4,11f.; 5,14f.).

Dass sich die Gemeinde Bedrängnissen durch ihre städtische Umwelt und ihre Mitbewohner ausgesetzt sah, wird heute weithin angenommen. Aus der Reihe der neuen Kommentare verweist *Günter Haufe* (1999) auf persönliche Schikanen und Diskriminierungen seitens der heidnischen Umwelt, *Eckart Reinmuth* (1998) spricht allgemein von „Verfolgung“ sowohl der Gemeinde als auch des Paulus, *Ben Witherington* (2006) erkennt physische und ökonomische Be-

drängnis, auch Verfolgung.²⁴ *Paul-Gerhard Müller* (2001) deutet zunächst konkrete Bedrängnisse nur an (und scheint eher an moralische Bedrohung durch die pagane Kultur zu denken),²⁵ sieht dann aber schwere Verfolgungen durch heidnische Mitbürger und jüdische Gegner (40). Für eine realistische Vorstellung von der Situation der Gemeinde wird es wichtig sein, die von früheren Forschergenerationen vertretene Annahme systematischer behördlicher Verfolgungen von Christen aufzugeben und einer sozialgeschichtlich erhobenen Diagnose sozialer Verdächtigungen, Diskriminierung, Isolation und Marginalisierung der Gemeinde im Alltag durch die Menschen der paganen Lebensumwelt den Vorzug zu geben.

Eine eigene Frage richtet sich dabei auf eine potentielle Bedrängnis durch thessalonikische Juden, die als Hintergrund für die polemischen Ausfälle in 1 Thess 2,15f. vermutet wurde und in Zusammenhang mit der Darstellung in Apg 17 zu bringen wäre.²⁶ Nun ist jedoch die Existenz einer jüdischen Gemeinschaft in Thessaloniki des ersten Jh.s nicht gesichert. *Christoph vom Brocke* (2001) konnte entgegen anderslautenden Behauptungen zeigen, dass archäologische Zeugnisse frühestens ab dem späten zweiten Jh. (und auch dann spärlich) in Form von Inschriften nachweisbar sind; literarische Zeugnisse liegen freilich mit Apg 17,1 und Philo, LegGai 281f. (die dort genannten jüdischen Kolonien in Mazedonien implizieren sicher die Provinzhauptstadt Thessaloniki) vor.²⁷ Zu Recht wird daher eine kleine jüdische Synagoge im ersten Jh. heute meist angenommen. Weiter umstritten bleibt jedoch die Frage nach der Präsenz von Juden in der jungen Jesus-Gruppe. Einige Stimmen votieren für eine (nahezu) ausschließlich heidenchristliche Gemeinde.²⁸ Mir scheint eine stärkere Differenzierung nötig: Berücksichtigt man die jüdischen Denkmuster in 1 Thess, unser Wissen über die ethnische Struktur anderer paulinischer Gemeinden und (mit der nötigen Vorsicht) Apg 17, wird man mit Juden unter den Gemeindegliedern rechnen und innerhalb der heidenchristlichen Gruppe noch einmal Sympathisanten der Synagoge („Gottesfürchtige“) berücksichtigen. Demnach wäre es denkbar, dass Reibungsflächen zwischen Synagogen- und Paulus-Gruppe in Thessaloniki bestanden, die mit sozialen Ausschlussmechanismen kompensiert wurden.

Innere Gemeindliche Konflikte in 1 Thess

Einige Ausleger nehmen von den gezeigten Konfliktfronten ganz Abstand und suchen die Veranlassung für 1 Thess in innere gemeindlichen Problemen. *Abraham Malherbe* erklärt die in 1 Thess erwähnten Bedrängnisse als „distress of the anguished heart [...] experienced by converts to a new way of life“;²⁹ an die Stelle gesellschaftlichen Drucks setzt er also einen psychologischen Zustand. In Frage stehe dabei die Beziehung der Gemeinde zu Paulus als Modell für ihre Lebenspraxis, das sie nachahmen und so ihren Glauben bewahren soll (77f.). Der Brief wolle diesen Prozess weiter unterstützen und ist so als „pastoral letter“ (78) in paränetischer Funktion (80f.) zu klassifizieren. Malherbe zeichnet 1 Thess pointiert in *griechisches Milieu* ein: Paulus greife auf die Sprachmuster der paränetischen Tra-

²⁴ *Günter Haufe*, Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher (ThHK 12 / I), Leipzig 1999, 13f.; *Eckart Reinmuth*, Der erste Brief an die Thessalonicher. Der zweite Brief an die Thessalonicher, in: N. Walter / E. Reinmuth / P. Lampe, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon (NTD 8 / 2), Göttingen 1998, 103–202, hier 105; *Witherington*, 1 and 2 Thessalonians 41–43.

²⁵ *Paul-Gerhard Müller*, Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher (RNT), Regensburg 2001, 15.37.

²⁶ Z. B. *Malherbe*, Letters 62 (Juden verursachten die Vertreibung des Paulus aus der Stadt); vgl. *Donfried*, Paul 127f. (συμφυλέται in 1 Thess 2,14 subsumiere auch Juden). Unklar *Müller*, Brief, der Nachstellungen seitens der Juden zunächst andeutet (40), später aber ablehnt (41).

²⁷ *Christoph vom Brocke*, Thessaloniki-Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt (WUNT II / 125), Tübingen 2001, 207–233. Zur Existenz einer Synagoge vgl. z. B. *Reinmuth*, Briefe 106.109; *Müller*, Brief 15; *Jones*, Epistles XX; *Witherington*, 1 and 2 Thessalonians 7–9 (unter Betonung der Abgrenzung von den Christen).

²⁸ *Haufe*, Brief 10f.; *Malherbe*, Letters 56.58–60, der die Präsenz von Judenchristen nicht völlig ausschließt, den Brief aber nur an Griechen gerichtet sieht; künstlich wirkt seine Rekonstruktion der Verkündigung: Paulus habe an drei Sabbaten (vgl. Apg 17) in der Synagoge verkündet, unter der Woche aber bei den Heiden, verließ dann die Synagoge und wirkte ausschließlich bei den Heiden weiter (59). *Reinmuth*, Briefe 106 erkennt Sympathisanten der Synagoge unter den Heiden, die den Großteil der Gemeinde bildeten.

²⁹ *Malherbe*, Letters 77. Auch *Jones*, Epistles XXVII–XXX sieht Zweifel an der eigenen Heiligkeit und Würdigkeit vor Gott und „anxiety“ als innere Faktoren der Verunsicherung der Gemeinde.

²¹ *Mikael Tellbe*, Paul between Synagogue and State. Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians (CB.NT 34), Stockholm 2001, 80–140; 279–297 liegt eine Zusammenschau der Ergebnisse zu den einzelnen Gemeinden vor.

²² *Tellbe*, Paul 289f.; in 290 Anm. 9 nimmt er Bezug auf Konflikttheorien, wobei auffällt, dass er anders als Still eher von destruktiven Wirkungen der Konflikte ausgeht.

²³ Klärung kann dabei die soziologische Theorie des „hidden transcript“ bringen; dazu in Anwendung auf Röm 13,1–7 *Stefan Schreiber*, Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13, in: U. Busse (Hg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg i. Br. 2005, 131–170.

dition zurück (81–86); er orientiere seine Selbstdarstellung am Ideal eines hellenistischen Philosophen, der Hörer um sich versammelt, während er seinem Handwerk nachgeht, und Fragen der Lebenspraxis behandelt (66). Spricht Paulus auch wie ein Philosoph, setzt er doch eigene Akzente (Gottes Erwählung und eschatologische Ausrichtung; 80). Ziel sei eine Gemeinde „with a positive view of its place in the larger society“ (56). Spätestens an dieser Stelle muss man fragen, ob Malherbe die Voraussetzungen für das soziale Leben einer Minorität in einer hellenistischen Großstadt richtig einschätzt. Die soziale „Ortlosigkeit“ einer solchen Gruppe ist jedenfalls nicht mit der gesellschaftlich anerkannten und geschätzten (Oberschicht-)Institution einer Philosophenschule zu vergleichen. Eine gefährliche Tendenz scheint auf, die Heiden als weltoffene Hörer der paulinischen Botschaft der jüdischen Gegnerschaft gegenüberzustellen. Der *Jude* Paulus spielt faktisch keine Rolle. – Anders zieht *Ben Witherington* (2006) das gesellschaftlich wichtige Patron / Klient-Verhältnis als Verstehenshintergrund für 1 Thess heran, von dem sich Paulus freilich programmatisch absetzt.³⁰

Colin Nicholl legte 2004 eine Untersuchung der Kommunikationssituationen hinter den beiden Thessalonicherbriefen vor,³¹ die besonders an der Frage der Kontinuität zwischen beiden Situationen interessiert ist – mit dem Ziel, die Authentizität des 2 Thess zu erweisen. Von vornherein engt er seine Textwahrnehmung auf Probleme der Eschatologie ein. So entnimmt er 1 Thess 4,13–18 Furcht und Unsicherheit der Gemeinde in der Frage der Totenerweckung (47f.); 5,1–11 bezeuge der Angst der Gemeinde, der Tag des Herrn komme als plötzliche Vernichtung über sie (73f.), wofür das Verständnis der Todesfälle in der Gemeinde als *prodigia* für ein böses Ende den Anlass gegeben habe (74–79). Diese Annahme erweist sich jedoch als hochgradig spekulativ, da die Textevidenz in 5,1–11 eher die Thematisierung der Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie und entsprechend aufmerksamer Lebenspraxis nahe legt, also eine Anwendung des Parusiegedankens auf die Gegenwart der Gemeinde (was gerade von Zukunftsängsten ablenkt). Nicholls Folgerung, für 1 Thess sei das eschatologische Problem zentral (111f.183–185), untergewichtet die in 1 Thess durchgängig präsente Problematik der gesellschaftlichen Bedrängnis und der Gemeindeidentität.

Bereits 1998 weitete *Jutta Bickmann* in ihrer Diss. die in 4,13–18 explizite Todesthematik auf den ganzen Brief aus und sah dessen Pragmatik darauf bezogen. Als methodische Basis wählt sie einen pramalinguistischen Ansatz, bei dem Sprechakttheorie und Textlinguistik verbunden sind.³² Sie bestimmt 1 Thess als Trostbrief (89–97)³³ und ein apokalyptisch-weisheitliches Wirklichkeitsverständnis als religionsgeschichtlichen Hintergrund (97–100). Dieser erklärt einzelne Textelemente, kann aber kaum als Beschreibungskategorie für den ganzen Brief bzw. die dahinterstehende Gruppe gelten. Auch die Rolle des Paulus gerät so leicht in Schiefelage: Die „exklusive Rolle des charismatischen Wissensträgers“ (319) wird in apokalyptischer Literatur durch Pseudepigraphie legitimiert – was auf 1 Thess nicht zutrifft. Die Arbeit bietet sehr ausführliche linguistische Untersuchungen (besonders zu 1 Thess 1,2–3,13; 103–265), deren textpragmatische Ergebnisse abschließend mit der antiken Trostliteratur in Verbindung gebracht werden (266–321). Positiv fällt die starke Gewichtung des Themas der Beziehung von Missionaren und Gemeinde auf (169–188.208f.225–233), wobei jedoch die Einschränkung der Beziehungsbasis auf „Wissensweitergabe“ (177–183) dem Text gerade nicht gerecht wird, wie die Metaphorik in 2,1–12 belegt. Und dass sich Paulus als apokalyptischer Weisheitslehrer zeige (183–188.210–212.318f.), gerät mindestens ebenso einseitig wie die zurückgewiesene Deutung Malherbes auf dem Hintergrund kynisch-stoischer Wanderphilosophen.³⁴ Die Trennung von Paulus in 2,17–3,10 als *Todeserfahrung* im Kontext des endzeitlichen Kampfes

³⁰ *Witherington*, 1 and 2 Thessalonians 43f.

³¹ *Colin R. Nicholl*, *From Hope to Despair in Thessalonica. Situating 1 and 2 Thessalonians* (MSSNTS 126), Cambridge 2004, zu 1 Thess: 17–112.

³² *Jutta Bickmann*, *Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes* (fzb 86), Würzburg 1998, 32–65.

³³ *Smith*, *Comfort* 47–92 wies 1 Thess der popularphilosophischen Konsolationliteratur der Antike zu (wobei er freilich die Form in problematischer Weise ausweitet). Bickmann intendiert über Smith hinaus (vgl. *Kommunikation* 96f.) den Einbezug des Verständnisses von Trösten im AT und der frühjüdischen Literatur. Ein Problem ihres Vorgehens liegt jedoch darin, dass sie zu wenig zwischen der antiken Form des Briefes und dem illokutionären Akt TRÖSTEN differenziert.

³⁴ *Abraham J. Malherbe*, „Gentle as a Nurse“. The Cynic Background to I Thess II, NT 12 (1970) 203–217.

gegen Satan und die Mächte des gegenwärtigen Äons zu deuten (mit dem implizierten Rollenangebot, aktiven Widerstand zu leisten) (247–252), überstrapaziert einzelne Textbausteine und verengt den Fokus. Die gesellschaftliche Verunsicherung der jungen Gemeinde durch die Erfahrung sozialer Bedrängnis und die Trennung von den Missionaren bleibt als zentrale Herausforderung für den Brief unterbelichtet. Daher greifen auch die Vergleiche mit antiker philosophischer und apokalyptischer Trost-Literatur (270–317) nicht wirklich, und das Ergebnis, 1 Thess als apokalyptisch-weisheitlichen Trostbrief zu lesen, der Widerstand gegen die Todeserfahrung lebendig macht (317–321), erscheint fragwürdig. Die Überwindung von Leid durch Kommunikation von Wissen (318) überzeichnet die kognitive Seite eines anthropologischen Prozesses; Paulus ist eben nicht nur „Wissensträger“ (318f.), sondern – mit Börschel (s. im Anschluss) – „Sinnweltvermittler“ in umfassender Bedeutung für die Gemeinde.

Bedrohte und bekräftigte Identität

Was bei Tellbe bereits angeklungen war, wird in der Diss. von *Regina Börschel* von 2001 zum eigentlichen Thema: die Identität der Gemeinde in Thessaloniki. Börschel geht davon aus, dass sich Prozesse der Identitätsbildung der Gemeinde innerhalb ihrer hellenistisch bzw. römisch geprägten Umwelt in den Briefen spiegeln. Ihren methodologischen Überlegungen³⁵ legt sie ein sozial-konstruktivistisches Modell von Identität auf wissenssoziologischer Basis (P. L. Berger und T. Luckmann; J. Assmann) zugrunde (13). Für die Identitätsfrage spielt die Konkurrenz bzw. Vermittlung von Sinnwelten eine Rolle (15); entscheidend ist die Integration in eine übergeordnete, den Alltag übersteigende symbolische Sinnwelt oder Weltansicht (15f.), was auch für kollektive Identitäten gilt (19). Methodologisch offen bleibt freilich die grundsätzliche Frage nach der Rekonstruierbarkeit der Situation hinter einem Brieftext, der ja selbst eine Wirklichkeitskonstruktion darstellt (vgl. 23).

Nach Einleitungsfragen (29–63) unterscheidet Börschel in der Grundanlage ihrer Arbeit heuristisch vier Phasen der Identitätsbildung bzw. -sicherung der Gemeinde in Thessaloniki. In der Gründungsphase (65–195) prägt sich die symbolische Sinnwelt erst aus, wobei die Faktoren Gottesbild, Bedeutung Jesu und christliches Ethos hervortreten (vgl. 448). Börschel arbeitet dabei die wesentliche Rolle der Missionare als „Sinnweltvermittler“ heraus: Paulus konstruiert sich in 1 Thess als „Typus des Christen“, der die symbolische Sinnwelt nicht nur vermittelt, „er verkörpert sie auch“ (449). Interessant ist die Beobachtung, dass das Selbstverständnis der Thessaloniker als von Gott Geliebte, Erwählte und Berufene auf Aussagen *jüdischer* Identitätsbildung zurückgreift (142–149), so dass nicht in erster Linie die Abgrenzung vom Judentum, sondern von den Heiden (151–156.450) identitätsbestimmend wirkt. Von hier aus könnte man weiterdenken, ob sich nicht Paulus bzw. die Gemeinde als Gruppe *innerhalb* des Judentums versteht. Weiter wird die eschatologische Existenz als Identitätsfaktor und die Gemeinde im Vergleich mit Sozialformen der Umwelt (Synagoge, Verein, Philosophenschulen, Mysterienkulte, Oikos; 166–182) als „Institution sui generis“ (452) bestimmt (Börschel nennt weitgehende Gleichheit der Mitglieder sowie Verbindungen zwischen den Gemeinden als *Propria*). Die Frage bleibt, ob die Briefaussagen nicht zu schnell und mit zu wenig methodischer Kontrolle auch als Angaben zur Erstverkündigung gelesen werden.

Die zweite Phase (196–336) führt die Sicherung des neuen Wirklichkeitsverständnisses nach dem Weggang der Verkünder durch. Der 1 Thess fungiert dabei (neben dem Besuch des Timotheus) als Ersatz für das „signifikante Gespräch“, das Identität bildet und stärkt, mit dem Ziel, dass die Gemeinde „selbst füreinander die Rolle der signifikanten Anderen“ übernimmt (453). Die krisenhaften Erfahrungen von Bedrängnissen durch die Umwelt (die nicht näher bestimmbar seien: 215) und von ersten Todesfällen werden im Brief gedeutet. Dazu treten Ausführungen zum Ethos, die der Brief in den Bereichen Sexualität und Ehe in Abgrenzung zur Umwelt, in Bezug auf die Erwerbsarbeit in Konvergenz mit gesellschaftlichen Normen entwickelt (455). In einer dritten Phase (337–365) diene die intergemeindliche Kollektivenaktion der Identitätsstärkung. Man wird aber eingestehen müssen, dass für eine belegbare Aussage zur Wirkung der Kollekte in Thessaloniki die Quellen fehlen. Die vierte Phase betrifft dann die

³⁵ *Regina Börschel*, *Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt* (BBB 128), Berlin 2001, 11–29.

Zeit nach dem Tod des Paulus und ist durch 2 Thess dokumentiert (s. unten).

Die Gemeinde im kulturellen Milieu der Stadt Thessaloniki

Umfangreiches Datenmaterial zur Stadt Thessaloniki im ersten Jh. bietet nun *Christoph vom Brocke* (2001). Geschichte, Erscheinungsbild, Kultur und kultische Prägung der Stadt werden unter Berücksichtigung der archäologischen und literarischen Zeugnisse diskutiert und die Ergebnisse für die Auslegung einzelner Stellen des 1 Thess (und von Apg 17) fruchtbar gemacht. Geschichtliches Wissen über die Zeitverhältnisse, über Verkehrswege (vgl. 1 Thess 1,8), städtische Phylen (vgl. 2,14), öffentliche Philosophenauftritte (vgl. 2,1–13) oder politische Parolen (5,3) tragen wesentlich zur Erklärung einzelner Aussagen des Briefes bei.³⁶

Ein spezielles Ziel verfolgt *Richard Ascough* in seiner Diss. von 2003, indem er einen Vergleich der paulinischen Gemeinden in Mazedonien (Philippi und Thessaloniki) mit privaten Vereinen (voluntary associations) in der griechisch-römischen Welt unternimmt, um durch analoge Phänomene den Blick auf soziale Strukturen zu schärfen. Seine These umfasst zwei Aspekte: Die christliche Gruppe in Thessaloniki (und Philippi) sei Außenstehende als Verein erschienen und habe im Binnenraum wie ein solcher funktioniert.³⁷ Während die erste Aussage weithin zustimmungsfähig ist,³⁸ bedarf die zweite der Nachprüfung. Nach einer ausführlichen Darstellung von Gestalten und Organisationsformen antiker Vereine (15–109) wendet sich Ascough den mazedonischen Städten zu. Für Thessaloniki (162–190) versucht er zuerst eine sozialgeschichtliche Einordnung der Gemeinde. Bereits hier beginnen die Probleme: Die in 1 Thess 1,6 genannte „Bedrängnis“ meine wirtschaftliche Armut (167f.), was natürlich eine Rolle spielt, aber die im Kontext (2,13–16; 3,3f.) sichtbaren breiteren sozialen Konflikte und Konfrontationen ausblendet. Weiter betont er (zu einseitig) die Handarbeit des Paulus und der Gemeinde, setzt dabei die ganze Gemeinde im gleichen handwerklichen (Unterschicht-)Milieu an und vermutet sogar (ohne jeden Beleg) eine Organisation der Gruppe in einem Lederarbeiter-Verein (169–176). Die stärkere Binnendifferenzierung der Gemeinde nimmt Ascough nicht wahr, deutet den Terminus *ἐργον* zu eng auf körperliche Arbeit und trägt mögliche Strukturen der Umwelt ohne Belege in die Gemeinde ein.

In einem zweiten Schritt fragt Ascough nach Analogien der Gemeinde zu Vereinen (176–190). Die *ἀτακτοι* von 5,14 erklärt er mit Störungen des Gottesdienstes, wie sie auch für Vereinsversammlungen belegt sind; doch während in Vereinen z. T. Rechtssatzungen mit Strafen bis hin zu körperlicher Züchtigung und Ausschluss existierten, beschränke Paulus die Maßnahmen auf verbale Ermahnungen (177–183). Dass die „Unordentlichen“ aber auch in ihrer Außenwirkung problematisch waren, also die Eingliederung der Gemeinde in das gesellschaftliche Leben gefährdeten, vernachlässigt Ascough. Er erkennt bei Paulus eine andere Ethos-Reflexion als in Vereinen, doch zeige die Benutzung von Vereins-Sprache in 1 Thess, dass die Gemeinde im gleichen diskursiven Bereiche wie Vereine anzusiedeln sei (183f.). Viel gewonnen ist mit dieser allgemeinen Beobachtung nicht, und nachweisliche Parallelen zur Vereinssprache beschränken sich letztlich auf das Verb *φιλοτιμῆσθαι* in 4,11.³⁹ Ascough vertritt dann die (schon von J. Kloppenborg erwogene⁴⁰) These, dass ein Handwerkerverein in Thessaloniki als ganzer auf die Predigt des Paulus hin seine Gottheit gewechselt habe, womit 1,9 kollektiv gedeutet wird (184–186). Dass für einen solchen Vorgang antike Analogien fehlen, erklärt Ascough mit dem „aggressiven“ paulinischen Missionsverhalten (186), was m. E. ein falsches Bild zeichnet. Die Voraussetzung einer einheitlichen Berufstätigkeit der ganzen Gruppe bleibt zudem unbelegbar. Gewagt ist dann Ascoughs Folgerung, die Gemeinde

habe wie ein Verein (fast) nur aus Männern bestanden (186–190). Sonstiges Wissen über paulinische Gemeinden muss er dazu völlig ausblenden.⁴¹

Trevor Burke korreliert in seiner Diss. von 2003 die paulinische Familien-Metaphorik mit konkreten Verhältnissen in der Gemeinde. Aus den Quellen gewinnt er Eckpfeiler zur Beschreibung antiker Familienbeziehungen: Das Eltern / Kind-Verhältnis war von Hierarchie und rollenspezifischen Verpflichtungen, aber auch von Zuneigung geprägt; die Beziehungen von Brüdern (die das Bild wohl wegen ihrer öffentlichen Rolle dominieren) zeichnen sich durch große Nähe, inner-familiäres Zusammenwirken und Konfliktlösen aus, können aber, bedingt durch Alter und sozialen Status, auch eine gewisse Hierarchie aufweisen.⁴² Die Anwendung der Ergebnisse auf 1 Thess schließt sehr unmittelbar von der metaphorischen Sprache auf realgeschichtliche Verhältnisse. Wenn Paulus (v. a. in 1 Thess 2) in elterlicher Metaphorik von sich spricht (130–162), habe er die Rolle des *pater familias* übernommen (160), was eine Übernahme patriarchaler Strukturen bedeute (251f.). Das paulinische Selbstverständnis ist damit nicht ausreichend erfasst, wie schon die komplementäre Mutterrolle (161) sowie die Umkehrung der Elternrolle mittels der Metaphern der „Unmündigen“ und „Waisen“ (162) innertextlich belegen.

Wichtig ist Burkes Beobachtung, dass die Betonung der Bruderschaft in 1 Thess (163–175) auf den Abbruch oder die Infragestellung der natürlichen Familienbeziehungen durch die Konversion vieler Gemeindeglieder reagiert; sie erfahren eine Resozialisation in der Familie der Gemeinde (173f.). Schwierig aber wird Burkes Ableitung bestimmter Verhaltensweisen aus dem Konzept der Bruderschaft (174f.), zumal sich seine Konstruktionen auf ein einfaches Grundschema bringen lassen: Paulus bearbeite *extremes* Verhalten innerhalb der Gemeinde mit gesellschaftlich *normalen* Mustern brüderlichen Verhaltens (vgl. 250.254). So beanspruche Paulus in 4,3–8 die Werte der Ehre und Harmonie einer Familie, um sexueller Unmoralität zu begegnen (176–202); in 4,9–12 nutze er die mit der Bruderliebe verbundene kulturelle Erwartung der Versorgung des eigenen Haushalts, um eine Vernachlässigung der Erwerbsarbeit zugunsten engagierter Evangeliumsverkündigung zu korrigieren (203–224);⁴³ aus 5,12–15 konstruiert Burke eine hierarchisch strukturierte Ordnung der Bruderschaft auf der Basis „of a difference in rank and status“ (248; vgl. 253.255f.), wobei bestimmte Brüder höhere Ehre verdienen.⁴⁴ Der Text spricht jedoch eine ganz andere Sprache: Die *partizipialen* Formulierungen der leitenden Tätigkeiten in 5,12 zeigen, dass noch keine durch Amtsbezeichnungen aufrufbare Struktur in der Gemeinde existierte. Statt Paulus zum Protagonisten antiker Durchschnittswerte und einer Anpassung an die Gesellschaft zu stilisieren, wäre die paulinische Metaphorik als Mittel zur Darstellung des *unterscheidenden Propriums* christlicher Lebenspraxis ernst zu nehmen.

Nun widmet sich auch die Habil.schrift von *Christine Gerber* von 2005 der Beziehungs- und Familienmetaphorik, mit der Paulus sein Verhältnis zu seinen Gemeinden beschreibt, doch geht Gerber stärker „textintern“ vor. Plausibel (und vergleichbar dem methodischen Zugang von Burke) ist ihr Programm, die Eltern-Kind-Metaphorik vor dem sozialgeschichtlichen Hintergrund alltagsweltlicher Familien-

³⁶ *Vom Brocke*, Thessaloniki 103–185. Zum städtischen Milieu z. B. auch *de Vos*, Church 124–143.

³⁷ *Richard S. Ascough*, Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians (WUNT II / 161), Tübingen 2003, 3.

³⁸ Vgl. z. B. *de Vos*, Church 164: „To the average Thessalonian, the Christian community probably would have resembled a *thiasos*.“ Zur Frage jetzt *Eva Ebel*, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine (WUNT II / 178), Tübingen 2004. Zu Beginn des 2. Jh. ordnet Plinius, Ep. X 96,7 die Christen den *hetaeriae* (gemäß dem griechischen Begriff politische Vereine) zu.

³⁹ Eine (metaphorische) Bruder-Anrede war jedenfalls in Vereinen nicht verbreitet (anders *Ascough*, Associations 76f.); zu den wenigen Belegen *Ebel*, Attraktivität 203–212.

⁴⁰ *John S. Kloppenborg*, Φιλαδέλφια, Θεοδίδακτος and the Dioscuri. Rhetorical Engagement in 1 Thessalonians 4,9–12, NTS 39 (1993) 265–289.

⁴¹ Es verwundert nicht, dass Ascough in einem Appendix (Associations 191–212) die Existenz einer jüdischen Synagogen-Gruppe im Thessaloniki des ersten Jh.s stark in Frage stellt (anders als vom Brocke, den Ascough nicht kennt) – der Weg ist so frei für die Annahme direkter Beziehungen zu Vereinen.

⁴² *Trevor J. Burke*, Family Matters. A Social-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians (JSNT.S 247), London / New York 2003: 36–59 jüdische, 60–96 pagane Quellen zum Eltern / Kind-Verhältnis; 97–127 jüdische und pagane Quellen zur Geschwister-Beziehung. Auffällig ist seine Beschränkung der jüdischen Quellen auf Autoren, die in besonderer Weise durch hellenistisches Kulturgut beeinflusst sind: Philo, Josephus, Ps.-Phocylides, 4 Makk. Vgl. die Darstellung bei *Reidar Aasgaard*, „My Beloved Brothers and Sisters!“ Christian Siblingship in Paul (JSNT.S 265), London / New York 2004, 34–116.

⁴³ Textaussagen werden dabei überstrapaziert: Von aggressiver Evangeliumsverkündigung (*Burke*, Family Matters 224) ist nirgends die Rede, und die Ehre der ganzen Familie (224) ist ebenfalls nicht angesprochen. Die Frage der Erwerbsarbeit zielt zumindest auch auf unkomplizierte Gestaltung der sozialen Außenbeziehungen.

⁴⁴ Wieder wird der Text überstrapaziert: Die Leitenden von 5,12 seien mit den Arbeitswilligen von 4,9–12 identisch und alleinige Adressaten der Mahnung in 5,14f., die Müßiggänger zurechtzuweisen und zu beschämen (*Burke*, Family Matters 248). Weder diese enge Zuweisung, noch das Verständnis der „Mühenden“ in 5,12 als (körperlich) Arbeitende ist gerechtfertigt.

konzepte in der Antike (Rollenstereotypen) zu verstehen, wobei Gerbers Interesse auf der Applikation der Metaphorik und deren Pragmatik liegt.⁴⁵ 1 Thess (v. a. 2,1–12) erfährt eine eingehende Untersuchung (251–349). Bei der Deutung der schwierigen Aussagen in 2,7f. weicht Gerber von der Interpunktion in NA²⁷ ab und trennt die Verse als eigene syntaktische Einheit von V.6; sie bringt damit die Amme, die „ihre leiblichen Kinder hegt“ (277), von V.7 in einen direkten Zusammenhang mit dem Unterhaltsverzicht der Missionare in V.9 und erkennt den Vergleichsaspekt im Kümmeren um die Kinder / Gemeinde, ohne Geld dafür zu nehmen (274–294). Damit wird jedoch die auf Antithesen bauende Struktur von 2,1–9 durchbrochen. Die metaphorische Spannung zwischen den Missionaren als „Ammen“ und „Unmündige“ (V.7b) neutralisiert Gerber durch die Deutung „Unmündige“ als Anrede der Adressaten im Vokativ. Lässt sich das Verhältnis von Unterhaltsverzicht (V.9) und persönlicher Zuneigung des Paulus zur Gemeinde (V.7) nicht doch eher als die Konkretion des allgemeinen Prinzips verstehen? Im Ergebnis macht Gerber deutlich, wie die Vergleiche mit einer Mutter, einer Amme, die sich für ihre leiblichen Kinder aus Liebe einsetzt, und einem Vater, der seinen Erziehungsauftrag vorbildlich erfüllt (2,7–9.10–12), als der Lebenswelt vertraute Muster die Beziehung zwischen Paulus und den Konvertiten beschreiben, wozu als dritte Größe die Beziehung zu Gott tritt; Familienwelt und Missionsstrategie treffen zusammen: „Der Missionar ersetzt den fehlenden jüdischen Hausvater“ (334). Dabei wird Autorität gegenüber den Empfängern vorausgesetzt, die aber nicht am Apostel-Titel festgemacht wird.⁴⁶ Die Adressaten entwirft der Brief u. a. in jüdischer Tradition (302f.) und in scharfem Kontrast zur Umwelt (334f.). Die Familienfiktion, der Entwurf der Gemeinde als Familie, fördert ein geschwisterliches Verhältnis der Gemeindeglieder; sie trägt zur Identitätsbildung bei und kompensiert den Verlust der bisherigen familiären Bindung angesichts der Konversion (338–343).⁴⁷ Die Metaphorik wird dabei überzeugend in direkter Korrelation zu den sozialen Erfahrungen der Gemeinde verortet.

Familienmetaphorik benutzt Paulus freilich nicht konsistent. Verschiedene Bildbereiche setzt er kontextuell gebunden ein: Geschwisteranrede, die Missionare als Mütter / Väter der Gemeinde, Gott als Vater (349). Als Kennzeichen des 1 Thess beschreibt Gerber die Vermittlung der elterlichen Autorität der Missionare (343). Sie sind nicht nur Mittler des Evangeliums, sondern erhalten auch eine hierarchische Position, die u. a. durch die auktoriale Briefperspektive und ihren Wissensvorsprung deutlich werde; auf der anderen Seite wird diese Hierarchie qualifiziert durch eine Betonung der Bedeutung der Adressaten (u. a. Vorbildfunktion für andere; von den Missionaren Geliebte), so dass eine gewisse Wechselseitigkeit das Verhältnis prägt (335–337).

Diese Hervorhebung von Autorität und Überordnung der Missionare fügt sich in eine Linie der aktuellen Forschung, die Geschwistermetaphorik bei Paulus nicht mehr auf egalitäre Strukturen innerhalb der Gemeinde zu deuten, sondern auf die sozial und emotional positiv konnotierte Zusammengehörigkeit einer durchaus *statusdifferenten* Gruppe.⁴⁸ Die Geschwistermetaphorik „bezeichnet keine Gleichwürdigkeit vor Gott und auch keine Egalität untereinander“ (349). Auf Paulus bezogen, bedeutet dies: „Die Überordnung, die in der Paulus-Vater / Mutter-Metapher impliziert [...] wird, wird von der Geschwisteranrede nicht in Frage gestellt und erst recht nicht relativiert“ (349). M. E. löst sich die Spannung dieser Metapherbereiche besser auf, wenn das in der Briefanrede grundlegende und (gerade in 1 Thess) häufige Geschwister-Bild prinzipielle Aussagekraft für das Verhältnis Paulus / Adressaten besitzt, während das Eltern-Bild im konkreten Fall das Auftreten der Missionare qualifiziert. Natürlich ist keine „Gleichheit“ der Gemeindeglieder angezielt, aber ein gesellschaftlich auffälliger Umgang mit Statusdifferenzen, der (in unserer Beschreibungssprache) eine Gleichwertigkeit, Gleichbedeutbarkeit voraussetzt, wie der prominente Beleg 1 Kor 12 zeigt, wo Paulus als „Apostel“ (12,28) in den „Körper“ der Gemeinde, konstituiert durch die Träger von Charismen, eingebunden ist – wenn auch in pointierter Bedeutung. Das passt zu Erfahrung-

gen der Lebenswelt, in der keine Egalität von Geschwistern, aber eben doch ein *besonderer* Umgang bei Statusdifferenzen unter Geschwistern als Ideal gezeichnet wird.⁴⁹

Eschatologie in 1 Thess

Als wichtigster Beitrag des 1 Thess zur paulinischen Theologie⁵⁰ wird häufig die Eschatologie wahrgenommen, konkret die Fragen nach dem Geschick der Toten (4,13–18) und dem Kommen des Endes (5,1–11). Das Zentrum der aktuellen Forschung zu 1 Thess bilden diese Texte kaum mehr. Zwar konzentriert sich die Studie von *Colin Nicholl*⁵¹ auf Gemeindeprobleme, die mit eschatologischen Erwartungen in Zusammenhang stehen, doch tritt dabei der Aufweis der Kontinuität dieser Erwartungen mit den eschatologischen Ausführungen des 2 Thess in den Vordergrund. Präzisierungen zur Eschatologie des 1 Thess erreicht die Habil.schrift von *Matthias Konradt* (2003), die Gerichtsaussagen in 1 Thess und 1 Kor hinsichtlich ihrer gemeindepragmatischen Relevanz untersucht.⁵² Sein Ergebnis zum 1 Thess lässt sich auf die Formel bringen, dass die Gerichtsaussagen der Vergewisserung der neu gewonnenen Identität der Gemeinde gegenüber der Bedrohung durch die Umwelt dienen. Das gilt für 1,9f. und 5,1–11; besonders das in 2,15f. den Juden zugesagte Gericht zeigt die Richtigkeit der Konversion, denn die Bedränger, für die die Juden *pars pro toto* stehen, werden ihre Strafe erhalten (188–191). Im Kontext des christlichen Ethos erfüllt das Gericht in 4,6 die Funktion der Abgrenzung der eigenen Identität gegenüber den Völkern (192f.). So droht nach 1 Thess gerade *kein* allgemeines Weltgericht mit der Beurteilung der Christen nach individuellem Verhalten, vielmehr bestätigt das „Vernichtungsgericht“ an den Außenstehenden die Berechtigung der christlichen Existenz (193f.524f.). Die theologische Basis dafür bildet das rettende Handeln Gottes in Jesus Christus, das die Christen schon jetzt Heilsexistenz, „Kinder des Lichts“ (5,5), sein lässt; zugleich warnt das Gericht davor, durch einen Rückfall in die alte Existenz die Rettung wieder zu verwirken (194f.525f.).

Die alte Streitfrage, welche Problemlage hinter den Ausführungen zum Geschick der Toten in 4,13–18 steht (128–134), beantwortet Konradt mit Akzent auf V.14 so, „daß für die Gemeinde die Teilhabe der Verstorbenen am Heil, d. h. an der Gemeinschaft mit dem Herrn [...], überhaupt in Frage stand“ (131). Als Hintergrund vermutet er die Dominanz der (hellenistisch-römischen) *Entrückungsvorstellung* in der Gemeinde, die als *Entrückung Lebender* schwer mit dem Gedanken der Auferstehung Toter in Verbindung zu bringen war – das leistet innovativ erst Paulus in 4,13–18 (132). Die Todesfälle stellten die Glaubwürdigkeit der paulinischen Botschaft (baldige *Entrückung*) überhaupt in Frage, was vielleicht von den Mitbewohnern entsprechend kommentiert und als Ausweis des Zornes der (alten) Götter interpretiert wurde (133f.). Die *Entrückung* als Modell des Endgeschehens scheint für die paulinische Erstverkündigung jedoch fraglich, da der zentrale Christus-Bezug besser mit der Vorstellung der *Parusie*⁵³ ausgesagt ist; zudem wurde eine *Entrückung* in der paganen Kultur nur für wenige besondere Menschen, im ersten Jh. v. a. römische Kaiser, gedacht. Grundsätzliche Zweifel an der Heilsteilhabe der verstorbenen Christen erkennt z. B. auch *Günter Haufe* als Problemlage.⁵⁴ Die starke Betonung der *Parusie* in 4,13–18 wird bei dieser Position jedoch untergewichtet, so dass die Rekonstruktion

⁴⁹ Dazu *Aasgaard*, *Beloved* 108f.; *Gerber*, *Paulus* 347. Beispiele bieten Plutarch, *De fraterno amore* 12–17 (= *Mor* 484b-488c) und die stoische Idee, alle Menschen seien Geschwister (z. B. Epiktet, *Diss* 1,13,4). Vgl. z. B. *Röm* 8,29, wo Jesus als „Erstgeborenem“ die anderen Geschwister (und damit auch Paulus) auf einer Ebene gegenüberstehen, oder *Phlm* 16, wo Onesimus nicht mehr als Sklave, sondern als Bruder qualifiziert ist, was dessen Anerkennung als *ebenbürtiges* Gemeindeglied fordert, ohne die Statusdifferenz zwischen Sklave und Herr praktisch aufheben zu wollen.

⁵⁰ Zu anderen theologischen Aspekten vgl. *Gerhard Hotze*, *Die Christologie des 2. Thessalonicherbriefes*, in: K. Scholtissek (Hg.), *Christologie in der Paulusschule* (SBS 181), Stuttgart 2000, 124–148; die Beiträge in *Morna D. Hooker* (Hg.), *Not in the Word Alone. The First Epistle to the Thessalonians* (SMBen 15), Rom 2003; *Pieter G. de Villiers*, *Safe in the Family of God. Soteriological Perspectives in 1 Thessalonians*, in: J. G. van der Watt (Hg.), *Salvation in the New Testament* (NT.S 121), Leiden 2005, 305–330.

⁵¹ *Nicholl*, *Hope* (2004).

⁵² *Matthias Konradt*, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (BZNW 117), Berlin / New York 2003, zum 1 Thess 23–196, zusammenfassend 187–196.

⁵³ Der Begriff „*Parusie*“ ist in 1 Thess zentral, vgl. 2,19; 3,13; 4,15; 5,23.

⁵⁴ *Haufe*, *Brief* 80–82.

⁴⁵ *Gerber*, *Paulus* 41f.; eine brief- und metapherntheoretische Fundierung findet sich in 47–111.

⁴⁶ *Gerber*, *Paulus* 332–334; der Brief zeichne Paulus auch weder als Prophet noch als Lehrer (gegen Bickmann).

⁴⁷ Die Konversion verlangt eine neue Sozialisation und dabei eine neue Beziehung zu „signifikanten Anderen“, so *Gerber*, *Paulus* 340, die damit auf die Ergebnisse von Börschel (s. o.) zurückgreift.

⁴⁸ Vgl. den Exkurs bei *Gerber*, *Paulus* 344–349; extrem *Burke*, *Family Matters* (s. o.); die Arbeit von *Aasgaard*, *Beloved* (2004).

der Problematik weiterhin Gegenstand der Forschungsdiskussion bleibt.⁵⁵

Im Gegensatz zu allen bisher besprochenen Arbeiten lehnt die Diss. von *Angus Paddison* (2005) eine historische Kontextualisierung des 1 Thess bewusst ab und legt den Fokus programmatisch auf den *theologischen* Gehalt, die *Substanz* des Textes.⁵⁶ Die Leitmotive „Zeugnis“ und „Offenbarung“ sind dabei von Karl Barth und Dumitru Stăniloae inspiriert (10f.). Paddison beginnt im ersten Teil (15–66) mit einer Generalkritik an der historisch-kritischen Exegese, die er in drei Punkten zusammenfasst: „First, historical-critical studies operate with a limited notion of meaning and truth. Secondly, historical criticism is disabled by a historicism that fixes the language into a restrictively reflective relationship between text and original context. Thirdly, the latent historicism within historical criticism distracts historical critics from the actual subject matter of the Biblical texts.“ (37) Der zweite Teil (67–135) sucht in auslegungsgeschichtlichem Zugriff methodische Orientierung an den 1 Thess-Interpretationen des Thomas von Aquin und Johannes Calvin und gewinnt folgende Prinzipien: Ausrichtung an allen paulinischen Briefen und am Kanon, Einbezug der gesamten christlichen Auslegungstradition, Eschatologie als Herzstück von 1 Thess und Christus als Grundlage des Zeugnisses von 1 Thess (131–135, 139f.). Paddison betont wiederholt die enge Zusammengehörigkeit von Text und Bedeutung (gegenüber einem Einbezug des zeitgeschichtlichen Kontextes; z.B. 132, 134), merkt aber bei den polemischen Äußerungen von Thomas und Calvin über das Judentum selbst, wie wichtig die geschichtliche Kontextualisierung ist (134). Der dritte Teil (137–196) stellt nun die eigene Auslegung Paddisons vor. Er systematisiert Aspekte der Eschatologie des 1 Thess bzw. des Paulus, z.B. zur in Jesu Tod sichtbaren Gnade Gottes (152–166) oder zu Bildern, mit denen 1 Thess eine Partizipation am Eschaton aussagt (166–185). Seinen Zugang beschreibt er in Parallele zur *expectasis* bei Gregor von Nyssa: „the constant, ceaseless straining forwards into yet deeper spiritual truths and experiences“ (194). M.E. unterliegt Paddison der Täuschung, historische Hermeneutik durch allgemein gültige Theologie ersetzen zu können. Theologisch „Wahres“ bleibt ohne Kontextbezug blass und lebensfern. Mit der pauschalen Entgegensetzung von historischer und theologischer Lesart des 1 Thess zieht die Arbeit – entgegen ihrer erklärten Absicht – Gräben, die dem interdisziplinären Gespräch nur schaden, und wird dem berechtigten fachspezifischen Methodendiskurs der Gegenwart nicht gerecht.

1 Thess – Frühform paulinischer Theologie?

Die Diskussion darüber, ob der 1 Thess eine Frühform der paulinischen Theologie repräsentiere und so als Zeuge für eine Entwicklung und Wandlung des paulinischen Denkens gelten könne – in 1 Thess fehlt bekanntlich im Vergleich zu Gal und Röm die Sprache der „Rechtfertigung“ und die Tora-Problematik –, hat weitgehend an Schärfe verloren. Geblieben ist die grundlegende Einsicht, dass 1 Thess als eigenständiges Schreiben zu verstehen und nicht von den „großen“ Paulusbriefen her zu interpretieren ist. Die beiden konträren Extreme, (1) Paulus in 1 Thess als Exponenten des theologischen Denkens seiner (antiochenischen) Heimatgemeinde (und weniger als selbständigen Denker) zu verstehen⁵⁷ oder (2) 1 Thess als Zeugen des einen paulinischen (gesetzeskritischen) Evangeliums, das dieser bereits bei seiner Berufung erhalten habe, zu lesen,⁵⁸ entziehen sich m. E. gleichermaßen der Plausibilisierung. Verständnisleitend muss demgegenüber die Einsicht in die Briefform sein, die keine als System reflektierte „Theologie“ intendiert, sondern mit theologischen Argumenten auf konkrete Situationen reagiert. Aus diesen

⁵⁵ Vgl. mit je eigenen Vorschlägen *Reinmuth*, Briefe 142 (problematisch sei der *Modus* der Auferstehung im Kontext der apokalyptischen Vorstellung vom vorgängigen Kommen des Messias); *Malherbe*, Letters 283–285 (falsche Propheten lehrten eine Verzögerung der heilsentscheidenden Parusie, die so für die Lebenden fraglich wird und für die Toten ganz ausfällt).

⁵⁶ *Angus Paddison*, *Theological Hermeneutics and 1 Thessalonians* (MSSNTS 133), Cambridge 2005, 12.

⁵⁷ Pointiert *Jürgen Becker*, *Paulus, der Apostel der Völker* (UTB 2014), Tübingen ³1998, 112f. 138–148; vgl. *Haufe*, Brief 2; *Udo Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), ⁴2002, 70–72 (vorsichtiger: „Kontinuität zur Theologie der hellenistischen Mutterkirche“, 71).

⁵⁸ Zuletzt *Richard H. Bell*, *The Irrevocable Call of God. An Inquiry into Paul's Theology of Israel* (WUNT 184), Tübingen 2005; vgl. *Rainer Riesner*, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71), Tübingen 1994. Auch *Müller*, Brief 42 behauptet, die Rechtfertigung begegne nicht erst in Gal / Röm, sondern sei bereits beim Damaskuserlebnis entscheidend.

aktuellen Kommunikationen erklären sich Spezifika und Unterschiede der Briefe, die freilich alle die grundlegende Überzeugung des rettenden Christus-Ereignisses für bestimmte Gemeinden entfalten. Ein „Weiterdenken“ des Paulus ist damit keineswegs ausgeschlossen. Da alle erhaltenen Paulusbriefe aus einem engen Zeitraum (wohl 50–56) stammen, wird die Nachweisbarkeit einer theologischen Entwicklung ohnehin eingeschränkt.

2 Thess – ein paulinisches Schreiben?

Nach wie vor heftig diskutiert ist die Frage nach dem Verfasser des 2 Thess. Daran entscheidet sich das gesamte Verständnis des Briefes einschließlich seiner Stellung zum 1 Thess. Mit Nachdruck hat sich jüngst wieder *Colin Nicholl* in seiner schon erwähnten Arbeit von 2004 für die Authentizität des 2 Thess eingesetzt. Den Ansatzpunkt bietet die Rekonstruktion der Situation hinter 2 Thess,⁵⁹ die Nicholl von Angst, Verwirrung und Hoffnungslosigkeit gekennzeichnet sieht (im Gegensatz zu weiten Teilen der Forschung, die eher eine endzeitliche Hochstimmung unter den Adressaten annimmt). Aus 2 Thess 2,2 liest er die Überzeugung der Gemeinde, der Tag des Herrn, die Parusie, sei bereits angebrochen, doch da sich die schwierige gesellschaftliche Situation nicht verändert habe, bedeute dies, die Rettung habe die Gemeinde übergangen (142). Und aus 2 Thess 1 werde sichtbar, dass die Gerechtigkeit Gottes die Gemeinde nicht erreicht habe, die Bedränger ihrer Strafe entkommen seien, so dass das weitere Durchhalten in Bedrängnis fraglich werde (155f.). Nicholl nivelliert dabei aber die aus 2 Thess erkennbare Differenzierung zwischen einer „Prophetengruppe“ und den anderen Gemeindeteilen, und die soziale Bedrängnis als solche wird in ihrer demotivierenden Valenz unterbewertet; eine allgemeine Hoffnungslosigkeit der Gemeinde wird eher in den Text eingelesen als an Textaussagen deutlich.⁶⁰ Aus dem Eigenhändigkeitsvermerk in 3,17 schließt Nicholl, dass Paulus einen gefälschten Brief in der Gemeinde vermutet (176–178). Der Vergleich der Situationen hinter 1 und 2 Thess (181–221) erweise das eschatologische Problem von 2 Thess als zweites Stadium ein und derselben Krise und somit 2 Thess als paulinisches *addendum* zu 1 Thess. Inhaltlich fasst Nicholl die Krise von der Missionszeit bis zu 2 Thess mit der (den Titel seines Buches bildenden) Floskel *from hope to despair* (vgl. 219). Die Kritik an diesem Entwurf muss bei den Textuntersuchungen beginnen, die zu viele Elemente ausblenden (v. a. die soziale Bedrängnis und andere Fragen des Zusammenlebens innerhalb der Gemeinde und mit der Umwelt) und Unterschiede zwischen beiden Briefen (v. a. in der Eschatologie und der Rolle des Paulus) einebnen, um eine Entwicklungslinie zu erhalten. Dazu kommen weitere Fragen wie: Warum nimmt Paulus nicht einfach direkt Bezug auf seinen ersten Brief? Woher kommen in sehr kurzer Zeit (213: ein bis zwei Wochen) ein gefälschter Paulusbrief und andere Lehren?

Es fällt auf, wie unterschiedlich die Befürworter der Authentizität des 2 Thess seine Veranlassung (re)konstruieren. *Abraham Malherbe* geht von sofortigen Abschriften des 1 Thess bei Empfang und Weitergabe an weitere Hausgemeinden aus; die mit den Kopien losgesandten Boten hätten (entsprechend antiker Praxis der Briefversendung) den 1 Thess zugleich interpretiert, wobei es zu Fehldeutungen und vielleicht sogar Textänderungen in den Kopien gekommen sei. Paulus wolle nun mit 2 Thess die Verursacher solcher Irrtümer umgehen; Hauptadressat von 2 Thess sei eine andere Gruppe in der Gemeinde als bei 1 Thess.⁶¹ *Karl-Wilhelm Niebuhr* versteht 2 Thess als „Ergänzung und Präzisierung“ von 1 Thess angesichts „neu aufgetretener Probleme“ in der Gemeinde; dazu muss er „Agitatoren“ postulieren, die erst nach 1 Thess aufgetreten seien.⁶² Die Übereinstimmungen mit dem 1 Thess erklären sich aus der zeitlichen Nähe zu 1 Thess, aus dem Paulus manche Aussagen noch vertraut waren. *Traugott Holtz* hält fest, dass sich 2 Thess theologisch in den Rahmen der paulinischen Theologie einordnen lässt und zugleich eine veränderte Si-

⁵⁹ *Nicholl*, *Hope* 113–179.

⁶⁰ Den in 2 Thess 3,6–15 erwähnten „Müßiggang“ innerhalb der Gemeinde muss *Nicholl*, *Hope* 158–175 von der eschatologischen Problematik abtrennen, um seine These aufrecht erhalten zu können (vgl. 179). Er erklärt ihn als *inertia vulgaris*, als Ausnützen wohlhabenderer Gemeindeglieder durch Leute, die auf körperliche Arbeit angewiesen waren. Der Textbefund ist damit nur dürftig erklärt, ein negatives Bild einer bestimmten Bevölkerungs- und Gemeindeguppe vorausgesetzt.

⁶¹ *Malherbe*, *Letters* 355f.430; diese andere Gruppe seien aber nicht (wie bei Adolf von Harnack) Judenchristen. So bleibt deren Profil völlig undeutlich.

⁶² *Karl-Wilhelm Niebuhr*, *Die Paulusbriefsammlung*, in: Ders. (Hg.), *Grundinformation Neues Testament* (UTB 2108), Göttingen ²2003, 196–293 (zu 1/2 Thess: 271–279), 275f., Zitat 276.

tuation spiegelt; er folgert, 2 Thess sei nicht von Paulus selbst verfasst (vielleicht von ihm inauguriert), sondern von einem Mitarbeiter, an die Gemeinde in Thessaloniki gerichtet in zeitlicher Nähe zu 1 Thess, aber in einer weiterentwickelten Situation, mit Wissen des Paulus und vielleicht sogar mit seiner Bestätigung (2 Thess 3,17).⁶³ An Timotheus (bzw. Silvanus) aus dem unmittelbaren Umfeld des Paulus als Verfasser des 2 Thess dachte schon *Karl Donfried*.⁶⁴ Für Authentizität votieren z. B. auch *Ben Witherington* (u. a. weil der Jerusalemer Tempel laut 2,4 noch existierte und wegen der äußeren Bezeugung), *Gregory Beale* (Vereinbarkeit der eschatologischen Entwürfe), *Todd Still* (Kontinuität der Problemlage) und *Ivor Jones* (gleiches Problem der „Unwürdigkeit“ angesichts der Parusie).⁶⁵ Problematisch an diesen Entwürfen bleibt m. E., dass sie die Veränderungen in der zugrundeliegenden Sprechsituation nicht genügend herausarbeiten und gewichten.

2 Thess als Auslegung der paulinischen Tradition

Die Bestreiter der paulinischen Verfasserschaft des 2 Thess können sich auf einige immer wieder genannte Beobachtungen stützen. So fällt auf, dass 2 Thess den 1 Thess an markanten Stellen der Briefstruktur offensichtlich als Referenztext benutzt und einzelne sprachliche Wendungen übernimmt, inhaltlich hingegen gerade in den wichtigen eschatologischen Passagen klare Unterschiede aufweist. Ebenso auffällig ist die *Betonung* der Echtheit durch den eigenhändigen Gruß in 2 Thess 3,17. Signifikant ist überdies die Hervorhebung der Überlieferung, der früheren Lehre des Paulus und die Stilisierung eines bestimmten Paulusbildes in 2 Thess. Neben den älteren Kommentaren von *Willi Marxsen* und *Wolfgang Trilling* vertreten heute z. B. *Eckart Reinmuth*, *Paul-Gerhard Müller* und *Beverly Gaventa* sowie die Einleitungen von *Udo Schnelle*, *Ingo Broer* und *Martin Ebner / Stefan Schreiber* die These, in 2 Thess melde sich ein späterer Verfasser zu Wort, der auf Paulus als zentrale Autorität zurückgreift und diesen für die Gemeinden interpretiert; er versteht sich und seine Adressaten in der Tradition des Paulus.⁶⁶ Über den Ort der Adressaten lässt sich kaum mehr sagen, als dass er im paulinischen Missionsgebiet lag; zeitlich sieht man sich ans Ende des ersten Jh.s verwiesen.⁶⁷

Regina Börschel erfasst in ihrer Arbeit zu den Thessalonicherbriefen (2001) die Bedeutung des 2 Thess als Versuch, nach dem Tod des Paulus Identitätssicherung zu bewirken.⁶⁸ Leidenserfahrungen durch Verfolgung und Bedrängnis (395–397; die Verfolgung müsste spezifiziert werden!) lösten eine Krise aus, die unterschiedliche Reaktionen in der Gemeinde provozierte und damit die Einheit gefährdete. Die Antwort des 2 Thess erfolgt mit einer eschatologischen Reflexion, bei der die „Opposition von Christus und Antichristus“ (456) als Spiegel aktueller Spannungen zwischen Gemeinde und Umwelt zu verstehen ist. So wie Christus dabei Sieger bleiben wird, darf auch die Gemeinde auf endzeitliche Rettung hoffen. Die Pseudepigraphie des 2 Thess bewirkt Legitimation (456). Wichtig ist, wie sich die Legitimationsstrukturen im Vergleich zu 1 Thess verschieben: Der Apostel selbst wird zur legitimierenden Instanz, die Überlieferung zur Basis des Lebens. Der *Bezug zu Paulus* wird zu einem wesentlichen Identitätsmerkmal der Gemeinde: „Paulus, der in Thessalonien eine symbolische Sinnwelt vermittelte, ist in der nachpaulinischen Gemeinde selbst zum Bestandteil der symbolischen Sinnwelt geworden“ (457).

⁶³ *Traugott Holtz*, Art. Thessalonicherbriefe, in: TRE 33 (2002), 412–421, hier 418–420.

⁶⁴ *Karl P. Donfried*, 2 Thessalonians and the Church of Thessalonica (1993), in: Ders., Paul 49–67.

⁶⁵ *Witherington*, 1 and 2 Thessalonians 10–14; *Beale*, 1–2 Thessalonians 29–31; *Still*, Conflict 46–60; *Jones*, Epistles XXIV–XXVI, XXIX–XXXIII.

⁶⁶ *Willi Marxsen*, Der zweite Thessalonicherbrief (ZBK 11 / 2), Zürich 1982, 9–56; *Wolfgang Trilling*, Der zweite Brief an die Thessalonicher (EKK XIV), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1980, 21–32; *Reinmuth*, Brief 159–166; *Müller*, Brief 227–239 (228–230 Literatur); *Gaventa*, Thessalonians 90–94; *Schnelle*, Einleitung 363–373; *Ingo Broer*, Einleitung in das Neue Testament II (NEB. Erg II / 2), Würzburg 2001, 475–485; *Schreiber*, Der zweite Thessalonicherbrief.

⁶⁷ Wenn *Börschel*, Konstruktion *Thessaloniki* als Ort des Autors und der Adressaten versteht (62f.; u. a. wegen des Bezugs auf 1 Thess), übersieht sie, dass 1 Thess auch anderswo bekannt sein konnte angesichts eines Briefaustauschs zwischen den paulinischen Gemeinden (vgl. Kol 4,16). *Müller*, Brief 234 geht zeitlich an den Anfang des 2. Jh. (100–120).

⁶⁸ *Börschel*, Konstruktion 366–446; 35–63 bewertet sie 2 Thess als nachpaulinisch (letzte Jahrzehnte des ersten Jh.s), wobei sie die von den authentischen Paulusbrieffen unterschiedene Theologie des 2 Thess als Kriterium stark macht (60).

Was die Problemfelder in der Gemeinde betrifft, die hinter 2 Thess sichtbar werden, sind gesellschaftliche Bedrängnis (Verfolgungen) und akute Erwartung des Weltendes weithin anerkannt; ob auch das in 3,6–12 thematisierte Aufgeben der normalen Erwerbsarbeit dazugehört, wird diskutiert.⁶⁹ Zumeist geht man dabei von Gruppenbildungen innerhalb der Gemeinde aus. Wichtig ist die neuerdings an Boden gewinnende Einsicht, dass 2 Thess den 1 Thess nicht als Fälschung bestimmen (vgl. 2 Thess 2,2) und ersetzen, sondern auf eine neue Situation hin und im Gegenüber zu anderen theologischen Positionen *auslegen* will.⁷⁰ Damit ist der Weg frei, die eigenständige theologische Leistung des 2 Thess und seine Paulus-Hermeneutik wahrzunehmen.

Anregend ist auf diesem Weg ein Aufsatz von *Hanna Roose* (2005),⁷¹ die auf der Basis eines Intertextualitätsmodells methodologische Überlegungen darüber vertieft, wie 2 Thess als „Leseanweisung“ für 1 Thess analysiert werden kann. Sie lenkt den Blick von der Textproduktion (literarkritisch-diachrone Fragen) zur Textinterpretation, was zu einer *synchronen* Betrachtung der Referenzen des 2 Thess auf 1 Thess führt; 2 Thess verschiebt dabei den Bedeutungsspielraum des 1 Thess, so dass nach Roose „– überspitzt gesagt – der paulinischen Auslegung des 1. Thessalonicher eine pseudo-paulinische an die Seite gestellt werden“ muss (257).⁷²

Eschatologie in 2 Thess

Im Mittelpunkt des theologischen Interesses an 2 Thess stehen zumeist die eschatologischen Ankündigungen in 2,1–12 und speziell das Verständnis des „Aufhaltenden“ in 2,6f., der / das verhindert, dass der endzeitliche Widersacher als solcher offenbar wird. Eine alte Lösung des Rätsels um diese endzeitlichen Protagonisten legt nun mit neuer Akzentuierung und Begründung *Paul Metzger* in seiner Diss. von 2005 wieder auf. Seine Übersicht über die vielfältig vorgetragenen Deutungen des „Aufhaltenden“ demonstriert die Schwierigkeit einer eindeutigen Bestimmung.⁷³ Vom römischen Reich, das Gesetz und Ordnung aufrecht erhält, ist (bereits seit Hippolyt von Rom und Tertullian) die Rede, von der Evangeliumsverkündigung und Paulus bzw. dem heiligen Geist, von Engelmächten (speziell Michael) oder Dämonen, von einer ad hoc erfundenen (also gar nicht identifizierbaren) Gestalt; große Zustimmung erfährt aktuell eine theozentrische Deutung,⁷⁴ die von Hab 2,3f. und einer apokalyptischen Tradition der Verzögerung des Endes ausgeht und Katechon als formalen Begriff fasst, hinter dem Gott selbst steht – die Verzögerung ist so Wille Gottes. Metzger selbst sucht in der zeitnahen apokalyptischen Literatur nach motivischen Parallelen von Faktoren, die das Gericht bzw. das Ende der Welt retardieren (133–228), und zieht aus den (wenigen) Parallelen die Folgerung, dass die Rezipienten das römische Reich als Referenz des Katechon bestimmen konnten (283–293). Anders als viele frühere Varianten dieses Interpretationstyps hält Metzger dabei klar den *negativen* Charakter des römischen Reiches innerhalb der Textwelt (und der frühjüdischen Umwelt) fest (286). Er muss dazu jedoch den Fokus auf der Verzögerung der Parusie des *Messias* als dem letzten Ziel der Geschichte sehen, wohingegen der Text genau genommen die Verzögerung des *Widersachers* in den Vordergrund stellt; das aber ist eine eher *positive* Wirkung, so dass ein innerer Widerspruch der Deutung nicht ganz ausgeräumt ist.

Eine Bilanz

⁶⁹ Vom Zusammenhang der drei Problemfelder geht *Reinmuth*, Brief 163f. aus; vgl. *Malherbe*, Letters 351.364. Die Auswertbarkeit von 3,6–12 stellt z. B. *Schnelle*, Einleitung 367 in Frage.

⁷⁰ Von Fälschung und Ersetzung sprach z. B. *Marxsen*, Thessalonicherbrief 32–35. Anders jetzt *Reinmuth*, Brief 161–163; *Müller*, Brief 238f.; *Holtz*, Thessalonicherbriefe 418.

⁷¹ *Hanna Roose*, Polyvalenz durch Intertextualität im Spiegel der aktuellen Forschung zu den Thessalonicherbriefen, NTS 51 (2005) 250–269.

⁷² Da *Paul Metzger*, Eine apokalyptische Paulusschule? Zum Ort des Zweiten Thessalonicherbriefs, in: M. Becker / M. Öhler (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (WUNT II / 214), Tübingen 2006, 145–166 die referentiellen Bezüge auf 1 Thess nicht als solche wahrnimmt, bewertet er 2 Thess als nicht in paulinischer Tradition stehend (sondern apokalyptisch geprägt).

⁷³ *Paul Metzger*, Katechon. II Thess 2,1–12 im Horizont apokalyptischen Denkens (BZNW 135), Berlin / New York 2005, 15–47. Ergänzt werden kann *Nicholl*, Hope 225–249, der seine bereits früher vertretene Deutung des Katechon als Erzengel Michael (v. a. unter Bezug auf Dan 10–12) wiederholt.

⁷⁴ So z. B. *Trilling*, Brief 90–92; *Reinmuth*, Brief 180; *Müller*, Brief 268f.278; *Malherbe*, Letters 433.

1 Thess gewährt uns einen begrenzten Einblick in die Erstverkündigung des Paulus und die ersten Schritte einer christlichen Gemeinde. Als Verstehensvoraussetzung hat sich die Einzeichnung der Aussagen des Briefes, der als solcher für eine bestimmte Gelegenheit gedacht ist, in ihre Zeit, Umwelt und Situation erwiesen. Man lernt, wie eng die theologische Reflexion des Paulus mit gesellschaftlichen Bedingungen des Lebens verwoben war, was von der Exegese eine Rückbindung des Textes an die konkreten historischen Verhältnisse in der Stadt verlangt und so einer theologischen Hermeneutik Raum eröffnet. Die zum Teil doch erheblichen Unterschiede der Ergebnisse im Einzelnen resultieren dabei aus der Konzentration auf *bestimmte* Verhältnisse des Stadtmilieus. Entscheidungen müssen sich hier immer wieder an der Textwelt des Briefes orientieren. Klärend wirkt die Dif-

ferenzierung zwischen Außenwahrnehmung und Selbstverständnis der Gemeinde, zwischen äußerem Druck und innergemeindlicher Verunsicherung. Als wichtiges Thema, das zugleich die beiden Briefe verbindet, ist die Beziehung der Missionare zur Gemeinde weiter zu entwickeln. In beiden Briefen erscheint der Gemeindegründer als Vorbild, doch während er in 1 Thess persönliche Autorität besitzt, wird er für 2 Thess als Traditionsträger zum Fundament. Eine mögliche deuteropaulinische Verfasserschaft des 2 Thess darf nicht länger implizit als theologische Abqualifizierung des Briefes verstanden werden. Die verstärkte Beschäftigung mit der Anschlussfrage nach der pragmatischen Bedeutung des Briefes für eine nachpaulinische Situation wird sich als fruchtbare Weiterführung der Diskussion erweisen.
