

Papieski Wydział Teologiczny
we Wrocławiu



ks. mgr lic. Tomasz Grzegorz Kuziora

**Glaubensverkündigung bei Apostel Paulus
im Lichte des ersten Briefes an die Thessalonicher.
Eine historisch-exegetische Untersuchung.**

Praca doktorska

przygotowana w Katedrze Teologii Starego Testamentu
pod kierunkiem naukowym ks. prof. dr hab. Sławomira Stasiaka

Wrocław 2024

Paulus

Mann von law and order
sattelfest und hoch zu Ross
die Reitpeitsche geschwungen
zur Dressur nach den
alten Paragraphen

dass Gott aber
gegen alle Regeln
einen Hingerichteten
aus dem Tod aufrichtet
wirft ihn vom Pferd

wenn Liebe es vermag
selbst das eherne Gesetz des Todes
außer Kraft zu setzen
dann bleibt als einziges Gesetz
die Gnade¹

¹ A. Knapp, *Heller als Licht. Biblische Gedichte von Andreas Knapp*, Regensburg ³2016, 80.

glauben

glaube
und du wirst mehr sehen
als den augenschein
der blumenstrauß für dich ist
mehr als bloß floristik

höre
mein lied für dich
zwischen den tönen
schwingt unaussprechliches
mehr als nur akustik

schaue
mir tiefer in die augen
dich selber vergessend
siehst du endlich
mehr als nur sein spiegelbild

glaube
deinen eigenen herzen
dann wird dir in allen dingen
das geheimnisvolle
mehr geschenkt²

² A. Knapp, *Tiefer als das Meer. Gedichte zum Glauben*, Regensburg ⁴2012, 8.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	8
1. PAULUS UND DIE UMWELT SEINER ZEIT	13
1.1 Paulus und die Umwelt seiner pastoralen Tätigkeit	14
1.1.1 Historisch-soziologischer Zugang	14
1.1.1.1 Geschichte.....	15
1.1.1.2 Kulturelle Situation.....	35
1.1.1.2.1 Jüdische Kultur	36
1.1.1.2.2 Hellenistische Kultur	39
1.1.1.2.3 Römische Kultur	44
1.1.2 Religiöse Situation.....	48
1.1.3 Politisch-soziale Situation	52
1.1.4 Zusammenfassung	56
1.2 Paulus	58
1.2.1 Das Leben des Apostels Paulus	58
1.2.2 Glaubensverständnis bei Paulus	63
1.2.3 Zusammenfassung	70
<i>Fazit</i>	71
2 FORMEN DER GLAUBENSVERKÜNDIGUNG	73
2.1 Angenommene Formen	73
2.1.1 Straßennetz	74
2.1.2 Schiffsreisen	76
2.1.3 Briefkorrespondenz.....	78
2.1.4 Römische Gesetzgebung.....	80
2.1.5 Zusammenfassung	82
2.2 Entwickelte Formen	84
2.2.1 Evangelisierung	84

2.2.2	Vermittlung.....	86
2.2.3	Propaganda	93
2.2.4	Mission	94
2.2.5	Tradition	98
2.2.6	κοινωνία.....	100
2.2.7	Zusammenfassung	106
	<i>Fazit</i>	108
3	DER ERSTE BRIEF AN DIE THESSALONICHER ALS ORT DER GLAUBENSVERKÜNDIGUNG.....	110
3.1	Geographisch-historischer Zugang	111
3.1.1	Die Stadt Thessalonich	111
3.1.1.1	Geographisch-topographische Lage	112
3.1.1.2	Geschichte.....	113
3.1.1.3	Politisch-soziologische Situation.....	118
3.1.1.4	Religiöse Situation.....	125
3.1.2	Thessalonich als Ort der Glaubensverkündigung	132
3.1.2.1	Ankunft des Apostels in Thessalonich	132
3.1.2.2	Die Tätigkeit des Paulus in Thessalonich.....	137
3.1.2.3	Briefentstehung.....	145
3.1.3	Zusammenfassung	153
3.2	Glaubensverkündigung in der Gemeinde von Thessalonich	154
3.2.1	Danksagung in 1 Thess 1, 2-10.....	154
3.2.1.1	Textanalyse	155
3.2.1.1.1	Textkritische Anmerkungen	155
3.2.1.1.2	Die Perikope in ihrem Kontext.....	160
3.2.1.1.3	Der Text und seine Struktur.....	161
3.2.1.2	Auslegung und Interpretation	164
3.2.1.3	Zusammenfassung	262

3.2.2	Verbundenheit in 1 Thess 3, 2. 5-7. 10.....	268
3.2.2.1	Textanalyse	268
3.2.2.1.1	Textkritische Anmerkungen	269
3.2.2.1.2	Die Perikope in ihrem Kontext	271
3.2.2.1.3	Der Text und seine Struktur.....	273
3.2.2.2	Auslegung und Interpretation	275
3.2.2.3	Zusammenfassung	303
3.2.3	Sichere Zukunft mit Hoffnung in 1 Thess 4, 14.....	307
3.2.3.1	Textanalyse	307
3.2.3.1.1	Textkritische Anmerkungen	307
3.2.3.1.2	Die Perikope in ihrem Kontext	308
3.2.3.1.3	Der Text und seine Struktur.....	309
3.2.3.2	Auslegung und Interpretation	310
3.2.3.3	Zusammenfassung	319
3.2.4	Rückkehr zum alltäglichen Leben in 1 Thess 5, 8.....	320
3.2.4.1	Textanalyse	320
3.2.4.1.1	Textkritische Anmerkungen	321
3.2.4.1.2	Die Perikope in ihrem Kontext	321
3.2.4.1.3	Der Text und seine Struktur.....	323
3.2.4.2	Auslegung und Interpretation	323
3.2.4.3	Zusammenfassung	337
	<i>Fazit</i>	338
	Abschließende Zusammenschau.....	347
	Abkürzungen.....	351
	Zusammenfassung des textkritischen Apparates	356
	1 Thess 1, 2-10	356
	1 Thess 3, 2. 5-7. 10	357
	1 Thess 4, 14	358

Literaturverzeichnis	359
Texte der Hl. Schrift	359
Übersetzungen der Hl. Schrift	359
Qumranschriften	360
Konkordanzen	361
Kirchliche Verlautbarungen	361
Wörterbücher, Lexika, Grammatik, Atlasse	361
Bibelkommentare	363
Kommentare zu 1 Thess	363
Kommentare zu sonstigen biblischen Büchern	365
Monographien und Einzelstudien	367
Webseiten	385
Abbildungsverzeichnis	388
Tabellenverzeichnis	390
Danksagung - εὐχαριστιῶν ἔκφρασις.....	391

EINLEITUNG

Paulus von Tarsus, genannt auch Völkerapostel oder Heidenapostel, gelingt es während seiner missionarischen Tätigkeit zahlreiche christliche Gemeinden zu gründen. Mit einigen blieb er in Kontakt durch die Briefkorrespondenz. Ein Brief, der unsere besondere Aufmerksamkeit gewinnt, ist die Korrespondenz mit der Gemeinde in Thessalonich und insbesondere der erste Brief an diese makedonische Gemeinde. Die genaue Lektüre dieses Werkes kann den Eindruck erwecken, dass der Autor den Briefempfängern die Bedeutung des Glaubens bemerkenswert ans Herz legen will. Zusätzlich versucht er den gläubigen Thessalonichern diesen Glauben als Teil des Lebens so zu präsentieren, dass sie in ihrem eigenen Alltag in der Beziehung zu Gott wachsen und zugleich diesen Glauben auch verwirklichen sollen.

Die wissenschaftliche Studie dieser Arbeit wird gerade diesen von Paulus verkündeten Glauben unter die Lupe nehmen und sich mit ihm als dem Gegenstand der Untersuchung auseinandersetzen. Diesen Weg beschreibt das Thema der Arbeit, das lautet: „Glaubensverkündigung bei Apostel Paulus im Lichte des ersten Briefes an die Thessalonicher. Eine historisch-exegetische Untersuchung.“ Unsere Analyse soll uns nicht nur die bereits sehr allgemein geschilderte Charakterisierung des ersten Thessalonicherbriefes vertiefen, sondern viel mehr die Fragen beantworten, wie der Völkerapostel zum Glauben stand, wie er ihn den Thessalonichern verkündete, welche Methoden er dabei verwendete, welche Glaubensinhalte für ihn besondere Bedeutung hatten. Die Suche nach Antworten werden wir aber versuchen, zugleich mit der historischen Reflexion sowohl über die Vita des Apostels und der zu dieser Zeit lebenden Menschen als auch über die geschichtlichen Entwicklungen, die einen Einfluss auf das menschliche Leben in Thessalonich und in diesem Teil der Welt hatten. Nicht zu vergessen ist auch die Beantwortung der indirekten Frage, die das Thema unserer Arbeit enthält, ob man die Glaubensverkündigung dem Apostel in dieser epistographischen Form als Erfolg oder Niederlage zuschreiben kann. Damit uns eine sachliche Studie gelingt, werden wir uns im konkreten Rahmen der Forschung bewegen, zu der die historische und exegetische Untersuchung gehört.

Der vor kurzem angesprochene Arbeitsbereich und somit das Problem der wissenschaftlichen Analyse, vor der wir stehen, scheint in seinem Zusammenhang ein Novum zu sein. Wir finden zwar genug Publikationen, Monographien oder biblische Studien über den Glauben, seinen Inhalt in Bezug auf Paulus und seine Tätigkeit oder auch über die Geschichte

der Antike, aber die konkrete Verbindung dieses Guts mit der Verkündigung in der Gemeinde in Thessalonich hinterlässt eine gewisse Lücke. Zusätzlich kann man der Meinung sein, dass gerade das Thema der Glaubensverkündigung und die Situation in der thessalonischen Gemeinde ein Phänomen verursacht, das einerseits nach den Gründen der Verkündigung fragt, andererseits aber im Kontext einer missionarischen Tätigkeit des Paulus und seiner Methoden der Verkündigung, gemäß unseren Recherchen, noch nicht in solchem Ausmaß dargestellt wurde. Dieser Stand der Dinge, den wir in der wissenschaftlichen Literatur finden, lässt diese Arbeit als notwendigen Beitrag bei der Fragestellung sein, wie es Paulus konkret gelingt (oder auch nicht), den christlichen Glauben nicht nur weiterzugeben, sondern vielmehr zu verkünden.

Die paulinische Glaubensverkündigung aus der Perspektive des ersten Briefes an die Gemeinde in Thessalonich wirkt vom Inhalt her wie eine wissenschaftliche Untersuchung, die ihre Aktualität in der Welt von heute erhält und sollte auch als eine wichtige Unterstützung von der neutestamentlichen Seite her angesehen werden, um den christlichen Glauben und seine Botschaft in ihrer ursprünglichen Form besser zu verstehen. Den Schlüssel zu diesem richtigen Verständnis gibt uns der Begriff πίστις (*Glaube*), den wir im *Corpus Paulinum* an 91 verschiedenen Stellen finden: 40-mal in Röm, 7-mal in 1 Kor, 7-mal in 2 Kor, 5-mal in Phil, 8-mal in 1 Thess, 22-mal in Gal und 2-mal in Phlm. Aufgrund der Sonderstellung des Briefes an die Thessalonicher, die durch das Entstehungsdatum verursacht wird, gilt dieser Brief als ein besonderes Objekt der exegetischen Forschung. Nicht anders ist es auch mit der Gemeinde in Thessalonich. Zu diesem Schema passt auch gut die Person des Apostels und die Umwelt seiner pastoralen Tätigkeit. Obwohl gerade diese Themen, die sich mit dem Völkerapostel als Gegenstand der Untersuchung auseinandersetzen, methodisch richtig vertieft werden, lohnt es sich aus der Sichtweise des gesamten Inhalts der Arbeit auch diese Aspekte anzusprechen und sie so zu analysieren, dass unsere Studie eine Rahmenordnung von Paulus und seinem Leben bis zum Leben der Thessalonicher einerseits und dem Glauben an Gott andererseits darstellt.

Diese Absichten motivieren uns zum Beginn unserer schriftlichen Auseinandersetzung mit der Glaubensverkündigung in der thessalonischen Gemeinde, die Aufmerksamkeit der Person Paulus und seinem Lebensraum zu widmen. Der erste Schritt ist die Erforschung des historisch-soziologischen Zuganges. Die Geschichte und ihre Bedeutung sollen uns einen soliden Hintergrund schaffen, um die allgemeine Situation der damaligen Welt besser zu verstehen. Um dieses Ziel zu erreichen, werden wir in unserer Analyse systematisch vorgehen, indem wir uns mit der Entwicklung der Geschichte auseinandersetzen, die sich sowohl direkt als auch indirekt auf den Apostel Paulus bezieht und in seinem Leben und im Leben der

Menschen seiner Zeit erkennbare Spuren hinterlassen hat. Obwohl diese Methode eine Herausforderung mit sich bringt, da einen zeitlichen Rahmen für derartige Studien festzulegen nicht einfach ist, soll man diese historische Ausführung zum Beginn unserer Arbeit als ein notwendiges Verfahren betrachten, durch das wir auch konkrete Prozesse in der damaligen Gesellschaft begreifen können und somit die paulinische Intention verständlicher auffassen. Zunächst werden wir uns den drei großen Kulturen zuwenden, die aus der geschichtlichen Entwicklung hervorgehen. Danach werden wir die religiöse und politisch-soziologische Situation der damaligen Zeit untersuchen.

Genauer beleuchten werden wir das Leben des Apostels Paulus und sein Glaubensverständnis. Das Kennenlernen einer so charakteristischen Person wie Paulus ist aus unserer Sicht notwendig, um seine Intentionen und Handlungen besser verstehen zu können. Besonders wichtig ist uns seine Wahrnehmung des Glaubens an Christus und dessen Verkündigung. In diesem Zusammenhang wollen wir die Bewirkung des Glaubensannahme beleuchten und diese Besonderheit im menschlichen Leben darstellen.

Unsere Aufmerksamkeit wollen wir auch den diversen Formen der Glaubensweitergabe schenken. Dazu gehören die angenommenen Formen und die entwickelten Formen. Diese halfen Paulus den Glauben zu verkünden.

In diesem Zusammenhang fällt unser großes Augenmerk auf die Stadt Thessalonich und ihre Bewohner. Die Glaubensverkündigung in dieser Gemeinde steht hier im Mittelpunkt. Damit wir uns bei dieser Tätigkeit nicht verlaufen, werden wir alle Stellen im ersten Brief an die Thessalonicher finden, wo der Begriff Glaube (πίστις) als Substantiv vorkommt. Diese sind:

1 Thess 1, 3 μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς **πίστεως** καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης (...)

1 Thess 1, 8 (...) ἐν παντὶ τόπῳ ἢ **πίστις** ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελέλυθεν (...)

1 Thes 3, 2 (...) εἰς τὸ (...) παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς **πίστεως** ὑμῶν

1 Thess 3, 5 (...) ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν **πίστιν** ὑμῶν (...)

1 Thess 3, 6 (...) Τιμοθέου (...) εὐαγγελισσαμένου ἡμῖν τὴν **πίστιν** καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν (...)

1 Thess 3, 7 (...) παρεκλήθημεν (...) ἐπὶ πάσῃ τῇ (...) θλίψει ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν **πίστεως**

1 Thess 3, 10 (...) εἰς τὸ (...) καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς **πίστεως** ὑμῶν

1 Thess 5, 8 (...) ἐνδυσάμενοι θώρακα **πίστεως** καὶ ἀγάπης (...)

Diese Zusammensetzung der Stellen, in denen πίστις als Substantiv vorkommt, bildet das Grundgerüst unserer exegetischen Arbeit. Die Betrachtung unseres Begriffes nur in einer grammatikalischen Form scheint eine gewisse Allgemeinheit zu äußern, die für die Qualität

unserer Studie nicht unbedingt ein Vorteil wäre. Deswegen lohnt es sich im Zuge der Einleitung auch auf die Bibelstellen im ersten Brief an die Gemeinde in Thessalonich hinzuweisen, wo πίστις als Adjektiv (πιστός) 1-mal (5, 24) und als Verb (πιστεύω) 5-mal (1, 7; 2, 4; 2, 10; 2, 13; 4, 14) vorkommen. Dabei muss man auf eine Stelle 1 Thess 4, 14 (εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν) besonders hinweisen. Ihr ist deshalb eine große Bedeutung zuzuschreiben, weil sie sich auf die Heilsereignisse bezieht und somit dem Glauben ein enormes Gewicht verleiht. Die besondere Stellung von 1 Thess 4, 14 darf aber nicht nur im Lichte einer gewissen Relativierung der restlichen biblischen Überlieferungen betrachtet werden, von denen vor kurzem die Rede war, sondern viel mehr als eine Beschreibung der Heilsbotschaft, die im Zentrum des christlichen Lebens und des Heilsgeschehens zu sehen ist. Zusätzlich ist auch zu erwähnen, dass es Exegeten gibt, die das Verb von 1 Thess 4, 14 auch als Substantiv übersetzen³, was zu unseren allgemeinen Untersuchungsvorgaben passt.

Um einen besseren Überblick der Exegese zu gewinnen und die Einheit des biblischen Textes zu bewahren, wurde die Glaubensverkündigung in vier Bereiche eingeteilt, die im ersten Thessalonicherbrief eine konkrete Botschaft des Autors beinhalten.

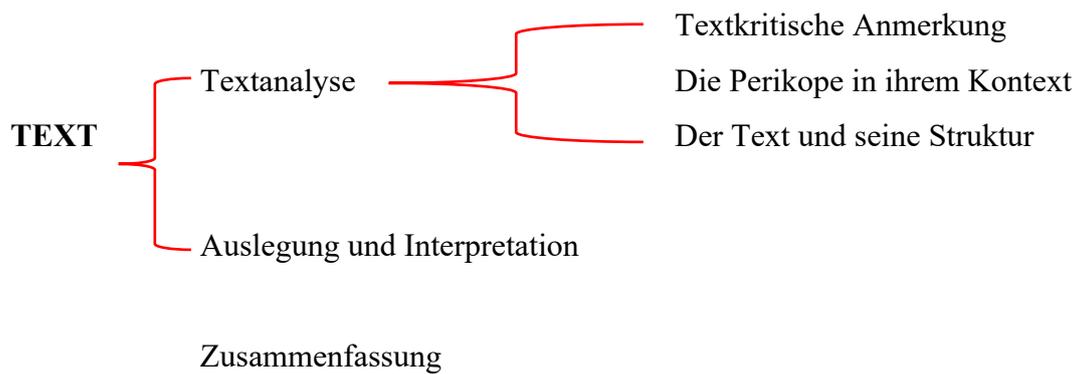
1. 1 Thess 1, 2-10
2. 1 Thess 3, 2. 5-7. 10
3. 1 Thess 4, 14
4. 1 Thess 5, 8

Zusätzlich wurden diese oben präsentierten Stellen von uns mit einem Titel benannt. Die Art und Weise der methodischen Arbeit soll uns helfen, dem bearbeiteten Text bereits im Vorfeld eine Ausrichtung zu geben, die dann in der wissenschaftlichen Ausführung Klarheit und Überblick verschaffen sollen.⁴ Diese Titel sind: 1 Thess 1, 2-10 (Danksagung); 1 Thess 3, 2. 5-7. 10 (Verbundenheit); 1 Thess 4, 14 (Sichere Zukunft mit Hoffnung); 1 Thess 5, 8 (Rückkehr zum alltäglichen Leben).

Der Weg der Exegese dieser vier Texte wird sachlich und methodisch sein und sich in eigener Struktur auf jede einzelne Perikope, die von uns vom Griechischen ins Deutsche übersetzt wird, beziehen. Graphisch kann man diese wissenschaftliche Untersuchung wie folgt präsentieren:

³ Vgl. EÜ.

⁴ Unsere Vorgangsweise kann man mithilfe jeder biblischen Übersetzung verstehen, in der bestimmte Kapitel oder Verse von den Autoren genannt werden.



Fazit

Abb. 1: Graphische Darstellung der Textanalyse der ausgewählten biblischen Stellen aus 1 Thess

Den Abschluss der Arbeit wird eine allgemeine Zusammenfassung bilden. In diesem wichtigen Kapitel werden von uns endgültige Schlussfolgerungen präsentiert. Um einen besseren Überblick und mehr Klarheit zu erlangen, werden wir unmittelbar nach abschließender Zusammenschau eine graphische Skizze der Arbeit vorstellen. Diese Methode soll alle Teile unserer Analyse in erster Linie bildhaft miteinander verbinden und gleichzeitig dazu beitragen, dass man unsere Absichten bei der Vertiefung des Themas besser versteht.

Die Untersuchungen unserer Textstellen aus 1 Thess werden sich nur auf die Schriften des *Corpus Paulinum* beziehen. Zum besseren Verständnis der Lesbarkeit werden die Zitate aus 1 Thess kursiv geschrieben. Eine Besonderheit finden wir auch in der Verwendung von Vergleichen der Bibelstellen (vgl.). Sobald sie sich direkt auf biblische Stellen beziehen, werden diese im laufenden Text gekennzeichnet. Ansonsten befinden sich die Vergleiche in Fußnoten. Was die Literatur betrifft, greifen wir auf Monographien, Hilfsmittel, Kommentare, Studien, etc. aus 5 großen Sprachfamilien (polnisch, deutsch, englisch, französisch, italienisch) zurück. Dort, wo der Übersetzer des Werkes nicht angegeben wird, gelten wir als die Übersetzer.

Auf der letzten Seite werden die Dankensworte stehen. Wenn man sich mit den paulinischen Schriften so intensiv auseinandersetzt, wächst man auch in manche Denkweise des Völkerapostels hinein, der seine Gedanken laut der Überlieferung in der griechischen Sprache verfasst hat. Das werden wir auch tun.

1. PAULUS UND DIE UMWELT SEINER ZEIT

Während seiner apostolischen Tätigkeit gelang es dem Apostel Paulus, vier Missionsreisen zu organisieren, an denen er auch selber teilnahm.⁵ Im Laufe dieser aktiven Ausübung seiner Berufung besuchte er auf zwei Kontinenten zahlreiche Städte und Orte, in denen er das Evangelium verkündete. Durch diese Tätigkeit kam er mit unterschiedlichen Menschen in Berührung, die ihr Leben in vielfältigen kulturellen und religiösen Verhältnissen ausübten. Die Lebenssituationen, mit denen Paulus konfrontiert wurde, waren sehr verschieden und oft von der jeweiligen Lage des Ortes abhängig.

All diese Faktoren werden in diesem ersten Kapitel berücksichtigt und dementsprechend methodisch untersucht. Die dadurch gewonnenen Ergebnisse der wissenschaftlichen Studien sollen uns einen Hintergrund für das bessere Verständnis der Person und des Umfelds des Missionars schaffen. Damit dieses Bild auch eine solide Grundlage hat, werden wir uns in erster Linie mit Paulus und seiner pastoralen Tätigkeit auseinandersetzen. Die Vorgangsweise soll uns sowohl einen historischen und kulturell-religiösen Zugang, als auch einen persönlichen Einblick in den Glauben ermöglichen, der in der Zeit des missionarischen Wirkens des Apostels in einer sehr komplexen Umwelt zur Geltung kommt.

⁵ Es wurde angenommen, dass Apostel Paulus nur drei Missionsreisen unternahm. Die „neuen“ wissenschaftlichen Untersuchungen weisen aber darauf hin, dass es womöglich mehr solcher Missionen gab. Zu erwähnen ist hier z.B. die angebliche paulinische Reise nach Spanien. Unter die vier Missionsreisen fallen die, die wir als Erste (vgl. Apg 13, 1 – 14, 28), Zweite (vgl. Apg 15, 36 – 18, 22), und Dritte (vgl. Apg 18, 23 – 21, 17) bezeichnen, als auch seine Überstellung nach Rom, nachdem er nach seiner Verhaftung in Jerusalem an das kaiserliche Gericht appelliert hatte (vgl. Apg 27, 1ff). Aufgrund der pastoralen Tätigkeit während seiner Reise nach Rom wird auch diese als eine Missionsreise betrachtet, was auch durch viele Exegeten vertreten wird.

1.1 Paulus und die Umwelt seiner pastoralen Tätigkeit

Der berühmte deutsche Philosoph G.W.F. Hegel sagte einmal: „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang.“⁶ Es scheint, dass diese Aussage sehr passend für unsere wissenschaftliche Untersuchung ist. Sie beschreibt nicht nur die Geschichte der Philosophie, sondern auch die Geschichte der Verkündigung des Glaubens durch den Apostel Paulus. Diese Verkündigung und die damit verbundenen Umstände, die mit der Umwelt der paulinischen Tätigkeit verbunden sind, werden der Gegenstand dieses Unterkapitels sein.

Zu Beginn werden wir unsere Aufmerksamkeit dem historisch-soziologischen Zugang widmen, indem wir uns zuerst die geschichtlichen Aspekte anschauen. Mit diesem Wissen werden wir versuchen, die drei größten Kulturen (jüdische, hellenistische, römische) aus dem Bereich der Mission des Paulus zu vertiefen. Dieselbe Methode werden wir auch bei der Analyse des religiösen Lebens der Menschen anwenden, mit denen der Apostel in Berührung gekommen ist. Der Abschluss dieses Kapitels wird die Betrachtung der politisch-sozialen Situation der damaligen Zeit in den Gebieten der Glaubensverkündigung sein.

Die eingeführten wissenschaftlichen Untersuchungen sollen uns einen allgemeinen Überblick über das Umfeld bzw. den Hintergrund schaffen, der uns hilfreich sein wird, die weiteren Teile dieser Arbeit besser zu verstehen.

1.1.1 Historisch-soziologischer Zugang

Einen konkreten geschichtlichen Zeitraum festzustellen, der aus der Perspektive unserer wissenschaftlichen Arbeit wichtig ist, scheint aufgrund des turbulenten Charakteristikums der Antike schwer zu sein. Diese Problematik bezieht sich direkt auf die soziologische Struktur der damaligen Gesellschaft, die sehr eng mit den historischen Geschehnissen verbunden ist. Wenn wir aber auf die klassische Welt und ihre Besonderheiten zurückschauen, dann müssen wir annehmen, dass bei der Betrachtung der Umwelt des paulinischen Wirkens unsere Aufmerksamkeit besonders dem Beginn der christlichen Jahrzahl und ihrer Ausprägung in ihrer früheren Phase gelten soll. In diesem Lichte ist gerade die Person Christi und, wie dies

⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1989, 134.

W. Stegemann formuliert, die Zeit Jesu in einem breiten Kontext zu betrachten. Dieser Zusammenhang ist aber nicht nur durch die historische Person Jesu eingeschränkt, sondern findet seine Fortsetzung in der Epochen-Matrix der Geschichte des Judentums und des Christentums.⁷ Eine derartige Erklärung eröffnet einen breiteren Spielraum für die weiteren Diskussionen über den Gegenstand unserer Untersuchungen. Zum anderen aber zeigt sie uns, dass es notwendig ist, den historischen Zugang zur pastoralen Tätigkeit des Apostels Paulus sowohl mit Jesus Christus, d.h. seiner historischen Person, als auch der Auswirkung seiner Lebenszeit, zu verbinden, die unmittelbar vor der Geburt Christi und im Bereich des Judentums einzuordnen ist. Auf dieses Problem weist B. Witherington III hin, der in seinem Werk über die „New Testament era“ schreibt und sie in einem Zeitraum von 6 v. Chr. bis 100 n. Chr. platziert.⁸ Wenn wir auf diesem Weg des Studiums bleiben, der methodisch sinnvoll erscheint, dann versuchen wir uns nun die wesentlichen Aspekte des historischen Vorgehens der angegebenen zeitlichen Angaben anzuschauen. Diese wichtigen Ereignisse der Geschichte, die sich innerhalb der über 100-jährigen Weltgeschichte ereignet haben, sollen uns einen Überblick verschaffen, der die paulinische Tätigkeit besser beleuchten soll.

1.1.1.1 Geschichte

Beim Studium der Geschichte, die eine gewisse Problematik darstellt, lohnt es sich, sich nach den Untersuchungen von B. Witherington III zu orientieren. Dieser Forscher ist der Meinung, dass jede Art der geschichtlichen Ausführung über die Bibelwissenschaft, zu der Paulus mit seiner Mission in Thessalonich⁹ gehört, ihren Beginn beim Aufstieg der Herodianer und der Geburt Jesu nicht im Jahre 0 hat, sondern früher, höchstwahrscheinlich im Jahre 6 v. Chr.¹⁰

Wenn wir in unseren wissenschaftlichen Überlegungen von diesem Standpunkt der historischen Reflektion ausgehen, dann müssen wir unser Studium aus der Perspektive der

⁷ Vgl. W. Stegemann, *Jesus und seine Zeit* (BE, Bd. 10), Stuttgart 2010, 15-27.

⁸ B. Witherington III., *New Testament History. A Narrative Account*, Grand Rapids – Carlisle 2001, 10.

⁹ In unseren wissenschaftlichen Analysen verwenden wir den Namen Thessalonich und nicht Thessaloniki. Ausnahmen sind nur Zitate, die wir verwenden werden. Vgl. *Thessaloniki*, in: https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/Thessaloniki_Thessalonich__2018-09-20_06_20.pdf (Stand: 02.01.2022).

¹⁰ Vgl. B. Witherington III., *New Testament History*, 29-49.

Herrschaft des Königs Herodes des Großen betrachten, der einen wichtigen Einfluss auf Israel zur Zeit um die Geburt Jesu Christi hatte. Es scheint jedoch, dass so eine genaue Festsetzung des zeitlichen Rahmens die eventuelle Sicht der Dinge beeinträchtigen kann. Eine ähnliche Meinung lässt sich auch bei H. Frankemölle erkennen. Der deutsche Theologe beschäftigt sich unter anderem mit der Geschichte des Frühjudentums und des Urchristentums.¹¹ Diese Zeitspanne, die er zwischen dem 4. Jh. v. Chr. und dem 4. Jh. n. Chr. festgesetzt hat, schildert uns einen Prozess des Wandels der Geschichte, in der Paulus als eine geschichtliche Person beheimatet gewesen ist und als Verkünder des Glaubens gewirkt hat. Zusätzlich sind diese historischen Entwicklungen, die uns vom deutschen Neutestamentler präsentiert werden, eine Art der Illustration der Welt, in der die Thessalonicher gelebt haben.

Der Ausgangspunkt dieses historischen Studiums sind zwei große Gestalten der Antike: König Philippi von Makedonien und sein Sohn Alexander der Große. Beiden gelingt es nicht nur durch eine expansive Politik das eigene Reich zu vergrößern, sondern, wie dies H. Frankemölle feststellt, ein neues Zeitalter, „den Hellenismus“, anzusetzen.¹² Dieses Ziel wurde durch die Zerstörung der damaligen Reiche, wie z.B. das Perserreich, oder durch die gleiche Weltsprache „Koine“ erreicht. Das so entstandene Sprach- und Wirtschaftsgebiet veränderte die Weltkarte sowohl im Westen als auch im Osten. In diesem Bereich befand sich auch das gesamte Griechenland und Palästina, die als Orte gelten, die sich im Kontext unserer wissenschaftlichen Untersuchungen als relevant erweisen.

Alexander der Große, der im Jahre 336 v. Chr. das Reich Makedonien von seinem Vater Philipp II übernommen hatte, besiegte innerhalb von drei Jahren die Perser. Seine Krönung war der Sieg bei Issos (333 v. Chr.) in der Nähe von Tarsos. Dieser Erfolg eröffnete dem großen makedonischen Herrscher das Tor zur weiteren militärischen und politischen Expansion nach Osten. Diese Richtung des Alexanderzuges war vor allem nach Meinung von L.-M. Günther durch seine privaten Absichten motiviert.¹³ Es scheint, dass diese Eroberungspläne durch seinen Vater massiv beeinflusst worden sind, der durch die gewonnene Schlacht bei Chaironeia im Jahre 338 v. Chr. die Stadt Athen erobert hatte und somit neben dem Norden auch den Süden Griechenlands in sein Reich eingeschlossen hatte. Diese Tatsache hatte die politische Situation des Landes stabilisiert, wodurch Alexander seine Aufmerksamkeit Ägypten widmen konnte.

¹¹ Vgl. H. Frankemölle, *Frühjudentum und Christentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkung (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.)* (KStTh, Bd. 5), Stuttgart 2006, 5-6.

¹² Ebd., 48.

¹³ Vgl. L.-M. Günther, *Griechische Antike* (Studium Geschichte), Tübingen 2011, 304-305.

Nachdem er die Gebiete von Syrien mit Palästina erobert hatte, beschloss er im Jahre 332 v. Chr., Jerusalem nicht wie die Stadt Tyrus und später Gazer zu belagern. Stattdessen bestätigte er „den autonomen Status der jüdischen Tempelprovinz“¹⁴ in Jerusalem und den Hohepriester Jaddus in seinem Amt. Zusätzlich ließ er noch die Ältesten an der Spitze der jüdischen Provinz wirken. Mit seiner Entscheidung bestätigte er auch die Privilegien, die das jüdische Volk unter den Persern genoss. Selbst zog er aber weiter und gewann weitere Kämpfe auf den Schlachtfeldern, bis er schließlich im Jahre 323 in Babylon starb.

Sein Tod verursachte den Zerfall seines Reiches, das „Alexanderreich“ genannt wurde. In Folge dieses Prozesses wurden die Gebiete unter den Generälen des makedonischen Herrschers aufgeteilt. Zu denen gehörten folgende Feldherren, denen auch bestimmte Gebiete zugeteilt wurden: Ptolemaios (Ägypten), Stasandros (Areia), Neuptolemos (Armenien), Seleukos (Babylon), Sibyrtios (Gedrosien-Arachosien), Peithon (Groß-Medien), Nikanor (Kappadokien), Asandros (Karien), Tlepolemos (Karmanien), Philoxenos (Kilikien), Kleitos der Weiße (Lydien), Antipatros (Makedonien), Atropates (nördlicher Teil von Medien), Amphimachos (Mesopotamien), Oxyartes (Parapanisaden), Philippos (Parthien), Peukestas (Persis), Leonnatos (Phrygien am Hellespont), Antigenes (Susia), Laomedon (Syrien) und Lysimachos (Thrakien). Bei dieser großen Zahl der Diadochen und aus der Perspektive unseres wissenschaftlichen Studiums scheinen vier Namen besondere Bedeutung zu haben. Dieser Meinung ist auch K. Kumaniecki. Der polnische Historiker nennt in seinen historischen Untersuchungen Antigonos, Seleukos, Lysimachos und Ptolemaios, die im Laufe ihrer Regierungszeiten durch ihre Politik und ihre eigenen Fähigkeiten zu den Gründern der wichtigen Dynastien (Seleukidenreich, Ptolemäerreich, Reich des Lysimachos, Dynastie der Antgoniden) wurden.¹⁵ Bevor wir uns mit den Ereignissen um die Personen von Antigonos, Seleukos, Lysimachos und Ptolemaios auseinandersetzen, schauen wir noch auf die Entwicklungen bei der Weiterführung des Erbes Alexanders des Großen als einen einheitlichen Reich. Diese Lösung brachte auf Dauer keine guten Resultate. Die Machtkämpfe zwischen den ehemaligen Militärvertrauten des makedonischen Königs nahmen an Stärke und Brutalität zu. Die direkten Folgen dieser Auseinandersetzungen waren 6 Kriege, die als Diadochenkriege bezeichnet werden und die man in folgende Zeitrahmen einordnen kann. Zusätzlich lassen sich durch zahlreiche Quellen auch die Bündnisse und die Koalitionen feststellen:

I: 321-320 v- Chr.

- Antipatros, Krateros, Ptolemaios gegen Perdikkas

¹⁴ H. Frankemölle, *Frühjudentum und Christentum*, 52.

¹⁵ Vgl. K. Kumaniecki, *Historia kultury Starożytniej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1964, 239.

- II:** 318-316 v. Chr. - Kassander, Antigonos *gegen* Polyperchon, Eumenes
- III:** 315-311 v. Chr. - Kassander, Ptolemaios, Lysimachos *gegen* Antigonos, Demetrios, Polyperchon
- IV:** 308-301 v. Chr. - Kassander, Ptolemaios, Lysimachos, Seleukos *gegen* Antigonos, Demetrios
- V:** 288-283 v. Chr. - Pyrrhos, Ptolemaios, Lysimachos, Seleukos *gegen* Demetrios
- VI:** 282-277 v. Chr. - Seleukos *gegen* Lysimachos

Aus Sicht unserer wissenschaftlichen Arbeit und mithilfe des vor kurzem zitierten polnischen Historikers, schauen wir uns nun näher die militärischen Kämpfe zwischen den vier größten und, wie bereits festgestellt wurde, wichtigsten Diadochen an. In der Schlacht von Ipson im Jahre 301 v. Chr. kam es zu einer neuen Aufteilung der Herrschaftsgebiete, zu denen auch Judäa gehörte, das seit dem Jahr 315 unter der Kontrolle des Antigonos stand. Seine Niederlage bei dem in der heutigen Türkei gelegenen Ort Ipson, verursachte, dass Seleukos Vorderasien und Syrien erhielt. Ptolemaios gelang es, die Bestätigung seiner Herrschaft über Ägypten zu erreichen. Nachdem Lysimachos im Jahre 281 v. Chr. in der Schlacht von Kurupedien gegen Seleukos verloren hatte und ums Leben gekommen war, übernahm Antigonos Gonatas, der Neffe des verstorbenen Antigonos, die politische und militärische Führung in Makedonien, Thrakien, Thessalien und in einigen Teilen Griechenlands. Diesem gelang es, das Erbe seines Vaters Demetrios I. zu übernehmen und das Antigonidenreich weiterzuführen. Für B. Kollmann gehören diese drei Herrscher zu den größten hellenistischen Vertretern der Großmacht.¹⁶ Es scheint schwierig zu sein, dieser These zu widersprechen. Denn, wie die historischen Entwicklungen der Antike beweisen, erhielten diese drei Großmächte eine bedeutende Rolle bei der Ausübung der Herrschaft in der damaligen Zeit. Dies sieht man auf der unten angeführten Karte, die die drei Diadochenreiche darstellt:

¹⁶ B. Kollmann, *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Einführung Theologie), Darmstadt ³2014, 25.

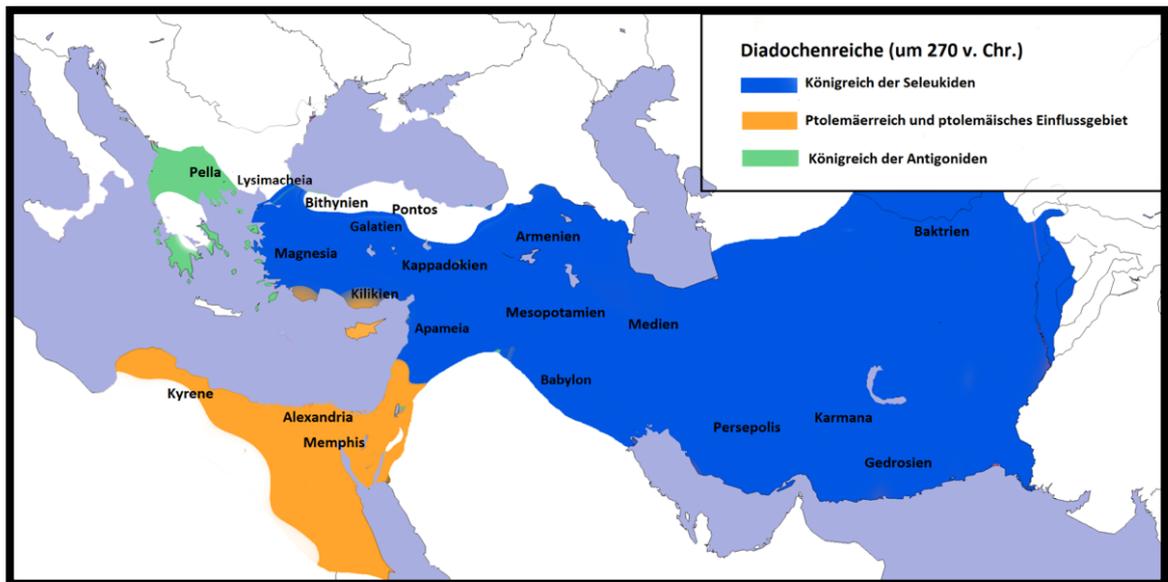


Abb. 2: Die Diadochenreiche um 270 v. Chr.¹⁷

In der Folge des Prozesses der Erschaffung einer neuen Machtordnung wurde das jüdische Territorium ein Teil des Ptolemäerreiches. Der deutsche Bibelforscher B. Kollmann beschreibt Ptolemaios als einen Mann, der sich „die umfassende Etablierung des Hellenismus als Geistesmacht zur Aufgabe“¹⁸ gemacht hat. Diese Tatsache lässt sich besonders in der Verbreitung der griechischen Sprache erkennen, die nicht nur als Amtssprache gegolten hat, sondern auch zum wichtigen Erkennungszeichen der Oberschicht geworden ist. An dieser Stelle steht auch das allgemeine Wachstum der Bedeutung der Kultur im menschlichen Leben. Dieser Entwicklungsprozess verursachte, dass das Ptolemäerreich ein Zentrum für die Kultur wurde. Ein konkretes Beispiel dieses kulturellen Aufschwungs können wir in der Stadt Alexandria sehen, die in der damaligen Zeit eine Musterstadt geworden ist.¹⁹ Historisch betrachtet, war damals Ägypten ein sehr wichtiger Teil des Reiches. Es scheint, dass darauf auch W.H. Marty hinweist, indem er über die Deportierung von 100. 000 Juden nach Ägypten schreibt und dies mit der großen Diaspora der Juden in diesem afrikanischen Staat verbindet. Zu betonen ist zwar die hellenistische Herrschaft des Ptolemaios, aber, was die jüdische Kultur betrifft, lässt sich in der Ausübung der jüdischen Traditionen eine Freiheit feststellen.²⁰ Diese Tatsache kann man

¹⁷ Die Diadochenreiche, in: <https://emanualaltegeschichte.blogs.uni-hamburg.de/diadochenreiche/> (Stand: 16.01.2023).

¹⁸ B. Kollmann, *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 26.

¹⁹ Vgl. B. Meißner, *Hellenismus*, Darmstadt 2016, 37, 104-105.

²⁰ W.H. Marty, *Die Zeit, in der Jesus lebte*, übers. v. M. Träger / M. Mücke-Sellnrod, Dillenburg 2014, 57.

jedoch nicht in einem allgemeinen Kontext betrachten. Es gab unter den Juden auch Strömungen, die sich an die Etablierung der hellenistischen Entwicklungen gut anpassten. Eine besondere Form dieser Tendenz waren die Tobiaden, die als eine sehr prominente jüdische Familie im Hellenismus eine neue Orientierung fanden. All diese Prozesse verursachten eine gewisse Annäherung der jüdischen Kultur an den Hellenismus. Eine Besonderheit dieser Verbindung zeigt die Entstehung der griechischen Bibel, der Septuaginta, die in Alexandria in Ägypten entstanden ist.

Die politische und kulturelle Macht des Ptolemäerreiches dauerte nicht ewig. Gegen Ende des 3. Jh. v. Chr. kam es zu einer langsamen Schwächung der Herrschaft der Ptolemäer. Von diesen Umständen profitierte das Seleukidenreich, das nach Meinung von K. Kumaniecki in vielen Aspekten an das Ptolemäerreich erinnerte.²¹ Seleukos, der die Dynastie der Seleukiden gründete und der die Grenze seines Reiches von Kleinasien bis nach Baktrien festlegte, starb im Jahr 281 v. Chr. Seinen Nachfolgern gelangen keine großen Änderungen des Grenzreiches. Von allen Thronnachfolgern des Seleukos scheint ein Name besonders wichtig zu sein. Dieser ist Antiochos III der Große. Obwohl er in der ersten Phase seiner Regierung die Schlacht von Raphia gegen Ptolemaios IV. verloren hatte, galt er als einer, der seine Macht zur Zeit der politischen Schwäche des Ptolemäerreiches übernahm, und wie das D. Vieweger feststellt, „an die Großmachtvorstellung des Reichsgründers anknüpfen [konnte]“. ²² Diese Meinung bestätigten die Eroberungen des Herrschers vom Seleukidenreich. Antiochos der Große eroberte die restlichen Teile Kleinasiens und die Gebiete bis nach Indien und das heutige Afghanistan. Nach dem Tod von Ptolemaios IV. gewann er die Schlacht von Paneas (200 v. Chr.) und übernahm die Herrschaft über die Levante. Das an Macht wachsende Reich wurde schnell von den Römern als Bedrohung angesehen. Diese Tatsache lässt sich durch seine militärischen Aspirationen bestätigen, und besonders durch seinen Feldzug in Thrakien. Bei all diesen historischen Fakten ist es wichtig, die Meinung des deutschen Bibelforschers Ch. Frevel zu berücksichtigen und noch zusätzlich auf die die ganze Zeit vorhandene Gefahr seitens der Ptolemäer hinzuweisen. Sie übten zwar über Syrien und Palästina keine politische Herrschaft aus, aber sie wollten dennoch die Wiederherstellung des alten Einflusses. Zusätzlich verweist der Wissenschaftler auf die Parther, die ihre Position in der Region immer stärker proklamieren wollten.²³

²¹ K. Kumaniecki, *Historia kultury Starożytnej Grecji i Rzymu*, 245.

²² D. Vieweger, *Geschichte der biblischen Welt. Persische bis römische Zeit*, Bd. 3, Gütersloh 2019, 123.

²³ Ch. Frevel, *Geschichte Israels* (KStTh), Stuttgart 2018, 372.

Diese Probleme forderten von Antiochus dem Großen ein besonderes Können. Professor W.H. Marty vertritt die These, dass der Herrscher einen sehr großen Fehler beging, als er beschloss, im Zuge seines militärischen Kampfzuges die in Makedonien bereits anwesenden Römer anzugreifen.²⁴ Die Folgen dieser Entscheidung bzw. der Niederlage waren sehr vielseitig. Der Sohn Antiochus IV wurde als Geisel nach Rom verschleppt. Das Reich des Antiochus wurde zum Zahlen des Tributs verpflichtet. Zusätzlich wurden die Seleukiden noch vor neue Herausforderungen gestellt, zu denen die innerpolitischen Probleme wie die Auseinandersetzungen mit diversen politischen Strömungen gehörten. An dieser Stelle sind noch die drängenden Parther zu betonen, die aus Eurasien die Levante erobern wollten.

Zu einer Besserung der Situation kam es nach dem Tod von Antiochus nicht. Sein Nachfolger wurde Seleukos IV. Um die finanzielle Lage seines Herrschaftsgebietes zu retten, erhöhte er die schon damals hohen Steuern. Das Volk, das diese Entscheidung besonders spürte, waren die Juden, die man mit höheren Abgaben belastete. Während dieser schwierigen Entwicklungen gelang es dem nach Rom verschleppten Sohn von Antiochus dem Großen zurückzukehren. Unter dem Befehl von Seleukos IV. übte er seine begrenzte Macht aus, bis er den König ermordete und den Thron übernahm.

Obwohl der neue König des Seleukidenreiches seine Macht genießen konnte, blieb er von den alten Problemen nicht verschont. Die Steuereinnahmen und die Zahlungen an Rom verursachten große Unruhe in der Bevölkerung. Zusätzlich begann sich Antiochus IV. sehr stark in die Politik Ägyptens einzumischen, das mit den Seleukiden familiär verbunden war.²⁵ Diese Tatsache fand keine Akzeptanz bei den Römern, bei denen der neue Herrscher immer mehr Ärger bereitete. Dies ließ sich besonders im Hinblick auf die durch die innenpolitischen Konflikte in Ägypten verursachte Störung bei den Lieferungen des Getreides an Rom nachvollziehen.²⁶ Neben dieser Problematik blieb die Situation im Reich angespannt. Diese verschlechterte sich diametral nach dem römischen Edikt über die Erhöhung des Tributes. Um die Römer nicht zu verärgern und dadurch seine Herrschaft zu gefährden, beschloss der König,

²⁴ W.H. Marty, *Die Zeit, in der Jesus lebte*, 59.

²⁵ Antiochus III. nützte die wirtschaftliche und politische Schwäche des Ptolemäerreiches und zwang Ptolemaios V. die seleukidische Prinzessin Kleopatra I. zu heiraten. Aus dieser Ehe gingen drei Kinder hervor: Ptolemaios VI., VII. und Kleopatra II. Unter den Geschwistern entstand ein Konflikt über die Thronnachfolge. Neben Rom, das sich in diese Streitereien einmischte, beschloss sich auch Antiochus zu engagieren und sich dabei militärisch zu beteiligen.

²⁶ Vgl. *Ernährung der Antike*, in: <https://www.carnuntum.at/de/aktuelles-in-und-ueber-carnuntum/roemisch-kochen/ernaehrung-in-der-antike-grundnahrungsmittel-und-versorgung> (Stand: 22.01.2023).

das Geld bei den Juden zu suchen. Er erhöhte ihnen die Steuern und raubte ihre Schätze, zu denen auch die gehörten, die im Tempel zur religiösen Praxis dienten.²⁷ Was diese Entscheidungen verursachte und wie Antiochus bei der jüdischen Bevölkerung angesehen wurde, schildert wie folgt, W.H. Marty: „Er war von Arroganz getrieben und kämpfte leidenschaftlich für die Verbreitung und den Sieg der griechischen Kultur. Im Gegensatz zu den Ptolemäern, die den Juden die griechische Lebensart nie aufgezwungen hatten, wollte Antiochus seine Untergebenen hellenisieren – besonders aber die ihm so verhassten Juden. Er verlangte von ihnen, ihr Judentum aufzugeben und sich anzupassen, wobei er die Dissidenten mit gnadenlosen und brutalen Mitteln verfolgte; dies führte dazu, dass die Juden für ihre Unabhängigkeit kämpften.“²⁸

Im Zuge der politischen Entscheidungen des Antiochus, auf die, wie bereits festgestellt wurde, die Hellenisierung und die Umsetzung der eigenen Vorstellungen großen Einfluss hatten, führten die weiteren Entwicklungen unter den Juden zum Verbot der Befolgung der Tora (z.B. keine Beschneidung, keine Feier des Sabbats) oder zur zwanghaften Durchführung der diversen Feste zu Ehren der griechischen Götter, wie z.B. Zeus. Die Krönung der neuen religiösen Ordnung war aber die Entweihung des Tempels in Jerusalem und seine Nutzung als Zeus-Tempel. Derartige Methoden der Machtausübung verursachten in der jüdischen Bevölkerung massive Proteste, die im Jahre 166 v. Chr. zum militärischen Aufstand gegen Antiochus und die durch ihn proklamierte hellenistische Kultur führten. An der Spitze der Ausschreitungen stand Judas Makkabaios, nach dem die Ausschreitungen, „Makkabäeraufstand“ benannt wurden. Obwohl die seleukidischen Truppen Widerstand leisteten, gelang es den Freiheitskämpfern, nicht nur den „väterlichen Kult“ in Jerusalem wieder zu erlauben, sondern auch die Gebiete zu erobern bzw. die Juden zu befreien. Die Macht der Makkabäer als Familie gewann an Bedeutung, besonders nach dem Tod des Antiochus im Jahr 164.

Drei Jahre später starb Judas Makkabaios im Kampf. Der Nachfolger wurde sein Bruder Jonathan und dessen Nachfolger der zweite Bruder Simon. Das Resultat seiner Macht war die Stabilisierung der Innen- und Außenpolitik und letztendlich auch die Schaffung eines unabhängigen jüdischen Staates. Als Datum sehr wichtig erwies sich in der Entstehung der neuen jüdischen Macht das Jahr 165 v. Chr. In diesem Jahr wurde der Tempelkult zur Ehre JHWHs wiedereingeführt. Derartige Erfolge führten auch zur Gründung der hasmonäischen

²⁷ Vgl. 1 Makk 6, 1-4; 2 Makk 1, 13-16; 9, 2.

²⁸ W.H. Marty, *Die Zeit, in der Jesus lebte*, 60.

Dynastie, für die nicht nur die Proklamierung der Unabhängigkeit wichtig war, sondern auch die Vergrößerung der Gebiete. Diese Pläne und Triumphe waren nach W. Oswald und M. Tilly durch die Bündnisse zwischen den jüdischen Anführern und den Römern möglich, für die die Seleukiden ein großer Feind waren.²⁹ Ein zusätzlicher Vorteil für die Freiheitskämpfer waren auch die Thronrivalitäten im seleukidischen Reich. Diese zum größten Teil interfamiliären Auseinandersetzungen führten zur Schwächung der bereits abgeschwächten Herrschaft der Seleukiden, was die Juden eben ausnützten.

Die politische Autorität der Makkabäer, an deren Spitze Johannes Hyrkanos I. stand, wuchs. Obwohl der Sohn von Simon Makkabaios sein Territorium vergrößerte, wurde er bis zu seinem Tod im Jahr 104 v. Chr. mit den vielen feindlichen Strömungen am königlichen Hof konfrontiert. Der Grund dafür war der Widerstand bei der Torainterpretation der Hasmonäer, was man, wie B. Eckhard feststellt, z.B. im Fall der Idumäer gut sehen kann. Nach der Eroberung der südlichen Gebiete von Judäa und der Unterordnung der Idumäer wurde dieses Volk durch die Beschneidung mit dem gleichen Status eingestuft wie die Juden. Unter vielen Juden sorgte diese Eingliederung für Empörung und Inakzeptanz.³⁰

Eine größere Unruhe im jüdischen Staat verursachte die politische und militärische Machtausübung des Sohnes von Johannes Hyrkanos, Alexander Janäus. Die Gründe dieser Situation sind für die Historikerin M. Feinberg-Vamosh in den Aspirationen des neuen Herrschers zu suchen, der trotz der Aufgabe als Hohepriester, „sich den Königstitel zugelegt hatte.“³¹ Die Pharisäer waren gegen eine derartige Vorgehensweise. Auf der anderen Seite des Konfliktes standen die Sadduzäer. Die Streitigkeiten verschlimmerte noch die durch den König eingeführte Hellenisierung der jüdischen Bräuche. All das verursachte einen inneren Konflikt, der 6 Jahre dauerte und mit großer Brutalität bekämpft wurde.³² Die angespannten Verhältnisse zwischen den beiden Parteien endeten auch nicht mit dem Tod von König Alexander im Jahre 67 v. Chr. Nach seinem Ableben übernahm seine Frau Salome Alexandra die Herrschaft. Um ein gewisses Gleichgewicht im Staat zu bewahren und somit einen Grund für den Frieden zu schaffen, beschloss die Königin, ihrem ältesten Sohn Johannes Hyrkanos II, hinter dem die Pharisäer standen, das Amt des Hohepriesters anzuvertrauen. Der zweite Sohn, Aristobulus II.,

²⁹ Vgl. W. Oswald / M. Tilly, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zum 3. Jahrhundert n. Chr.* (GK), Darmstadt 2016, 120.

³⁰ Vgl. B. Eckhard, *Ethnos und Herrschaft. Politische Figurationen jüdischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I* (Studia Judaica, Bd. 72), Berlin – Boston 2013, 312-314, 321-324, 334 u. 339f.

³¹ M. Feinberg-Vamosh, *Land und Leute zur Zeit Jesu*, übers. v. B. Steinhauer, Düsseldorf 2001, 7.

³² Vgl. Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer XII - XV*, Bd. 2, übers. v. H. Clementz, Altmünster 2022, 85-92.

auch Aristobul genannt, wurde dagegen mit der militärischen Führung betraut. Im Kreis seiner Befürworter standen die Sadduzäer, die im Konflikt mit den Pharisäern waren. Nach ein paar Jahren der relativen innenpolitischen Stabilität, die M. Feinberg-Vamosh Salome zuschreibt, starb die Königin und die Streitigkeiten brachen mit neuer Kraft aus.³³

Die beiden Geschwister standen an der Spitze der sich gegenseitig bekämpfenden Lager. Die beiden Brüder erhoben den Anspruch auf den Titel des Hohepriesters, der mit sehr vielen Vorteilen und besonders mit viel Macht verbunden war. Der Hohepriester besaß die höchste Autorität bei religiösen Fragen, hatte die Aufsicht über alle Gottesdienste, durfte den Raum mit dem Allerheiligsten im Tempel betreten und in seinen Kompetenzen standen auch die Verwaltung des Tempels, sowie die Kontrolle über viele Aspekte der öffentlichen Verwaltung. Zusätzlich war der Hohepriester seit der Zeit der Makkabäer der oberste politische Führer des Volkes und der Vorsitzende des Hohen Rates.³⁴ Im Lichte solcher Privilegien und Sonderrechte wollte jeder von den Brüdern diesen geistlichen Titel für sich haben. Aufgrund der Tradition stand jedoch diese Funktion dem älteren Sohn Hyrcanus zu, womit Aristobulus nicht einverstanden war.

Der so entstandene Konflikt bekam eine derartige Dynamik, dass es im jüdischen Staat zu einem Bürgerkrieg kam. In der ersten Phase des Kampfes erwies sich der Jüngere der Brüder als Sieger, dessen Krönung ihm nicht nur den Königstitel sondern auch das Recht zur Ausübung der Priesterschaft brachte. Diese Tatsache veränderte sich mit der Entscheidung der Römer, sich in den jüdischen Bürgerkrieg einzumischen. Den Grund dafür sieht M. Feinberg-Vamosh vor allem in der möglichen Eskalation des Konfliktes und deswegen „fürchteten [die Römer] (...) Streitigkeiten am Rand ihres Reiches.“³⁵ Mit der direkten Aufgabe, den Kämpfen unter den Juden ein Ende zu setzen, wurde der römische Feldherr Pompeius beauftragt, der zu dieser Zeit gegen den Armenierkönig in Syrien kämpfte. Nachdem Gnaeus Pompeius Magnus seine militärischen Ziele gegen König Tigranes erreicht hatte, kam er im Jahr 63 v. Chr. mit seinen Legionen nach Palästina und stellte sich auf die Seite des älteren Bruders. Die Reaktion von Aristobulos war aus der Perspektive der weiteren Entwicklungen katastrophal. Er verbarrikadierte sich mit seinen Soldaten in Jerusalem und verteidigte sich dort drei Monate lang, bis die Römer mit den Soldaten des Hyrcanos die Stadt eingenommen hatten.

³³ Vgl. M. Feinberg-Vamosh, *Land und Leute zur Zeit Jesu*, 7.

³⁴ Vgl. Makk 14, 41-44.

³⁵ M. Feinberg-Vamosh, *Land und Leute zur Zeit Jesu*, 7-8.

Im Zuge der weiteren politischen und militärischen Handlungen wurden alle Anhänger des Aristobulos II. brutal bestraft. Er selbst wurde festgenommen und nach Rom gebracht, wo er schließlich im Jahr 49 v. Chr. starb. Der verdrängte Hohepriester Hyrkanos wurde wiederum in sein Amt eingesetzt. Diese Funktion durfte er aber nicht mehr in diesem großen Ausmaß ausüben, denn schon 57. v. Chr. wurde ihm jegliche politische Führung durch die Römer entzogen. Judäa mit dem jüdischen Staat der Hasmonäer wurde offiziell unter die Macht des Römischen Imperiums gestellt. Über die Situation der Juden und ihres Staates schreiben, wie folgt, W. Oswald und M. Tilly: „Das Königtum und das erbliche Hohepriesterum in Jerusalem wurden abgeschafft, sämtliche militärische Anlagen und Festungen in Judäa wurden zerstört. Zwar gestand der römische Feldherr den Judäern die Selbstverwaltung ihres Gemeinwesens zu, ebenso dem Tempel das Privileg, Steuern und Abgaben für kultische Zwecke zu erheben, doch (...) [musste der jüdische Staat als] (...) sichtbares Zeichen seiner Abhängigkeit als Klientelstaat (...) fortan harte Tributzahlungen an Rom entrichten.“³⁶ Diese Situation lässt sich auch durch konkrete Ereignisse nachvollziehen, und besonders durch die Einrichtung der Provinz Syria, was zwischen den Jahren 64 und 63. stattgefunden hat. Dem neuen römischen Gebiet wurde auch ein neuer Herrscher, Statthalter Scaurus, zugeteilt, der seine Macht im Namen des Imperiums ausüben durfte. Diese Tatsache sah aber in Judäa anders aus, das nur teilautonom sein durfte. Laut den historischen Untersuchungen von Ch. Frevel war diese Teilautonomie besonders auf die Funktion des Hohepriesters ausgerichtet. So schreibt er darüber: „Der Hohepriester hat Jurisdiktions- und Exekutivgewalt, bleibt aber zugleich vollständig abhängig von Rom.“³⁷

Die politische Lage änderte sich unter dem Statthalter Aulus Gabinius. Die Erhöhung der Steuern für die Finanzierung der römischen Truppen und der jüdische Konflikt um den Titel des Hohenpriesters führten zum Aufstand unter den Juden gegen die Römer. Der Aufstand Alexanders und Antigonus`, der von den Historikern so genannt wird, wurde schnell militärisch bekämpft. Während dieser Kämpfe wurde auch der aus der römischen Gefangenschaft geflohene, ehemalige Hohepriester Aristobulos umgebracht. Eine der großen Folgen dieser militärischen Auseinandersetzung war die Einschränkung der Macht des Hohepriesters, die sich von nun an auf den kultischen Bereich bezog.³⁸

³⁶ W. Oswald / M. Tilly, *Geschichte Israels*, 131.

³⁷ Ch. Frevel, *Geschichte Israels*, 407.

³⁸ Ebd.

Die politischen Wirren ließen sich nicht nur auf Judäa beschränken. Das Römische Imperium musste sich ebenso den inneren Problemen und Machtkämpfen stellen. Das große Triumvirat, das im Jahre 60 v. Chr. als Bündnis zwischen Markus Licinius Crassus, Gnaeus Pompeius Magnus und Gaius Julius Caesar zusammengeschlossen wurde, um die gesamte Politik bzw. die Macht im Reich zu regeln, brach auseinander. Im Jahre 53. v. Chr. starb Crassus im Kampf gegen die Parther. Unter den beiden weiteren Herrschern kam es zum Kampf um die Herrschaft, die letztendlich Caesar gewinnen konnte. Die bereits in diesem Kapitel zitierte Wissenschaftlerin M. Feinberg-Vamosh stellt in ihren Untersuchungen fest, dass die Juden im Konflikt zwischen Pompeius und Caesar auf der Seite des Zweiten waren. Den Grund dafür sieht sie in der Vergangenheit. Als Pompeius mit seinen Legionen Jerusalem eroberte und Aristobulus besiegte, ging er in den Tempel hinein, um aus Neugier das Allerheiligste zu sehen. Die Tat, wie dies die jüdische Historikerin beschreibt, „haben die Juden Pompeius nie vergessen und verziehen.“³⁹

Als großer Befürworter für Caesar erwies sich Antipater, auch Antipas genannt, der unter den Hasmonäern zum Gouverneur von Idumöa erwählt wurde. Als Dank dafür und auch für die Hilfe, den Aufstand Alexanders und Antigonus` niederzuschlagen, besonders aber für seine militärische Unterstützung der römischen Truppen in Ägypten, erhielt er vom neuen römischen Herrscher den Titel „Statthalter“. Bei der Belohnung der Juden für die Treue wurde auch Hyrkanos nicht übergangen, der zum Hohepriester ernannt wurde. Außerdem erlaubte Cäsar viele Privilegien für das jüdische Volk. W.H. Marty schreibt darüber, wie folgt: „Er gewährte den Juden Religionsfreiheit und gab ihnen die Erlaubnis, die Mauern in Jerusalem, die Pompeius hatte niederreißen lassen, wiederaufzubauen.“⁴⁰ Unter diesen Verhältnissen ernannte der herrschende Antipater seinen älteren Sohn Phasael zum Verwalter von Judäa und Peräa, den zweiten Sohn Herodes aber zum Verwalter von Galiläa.

Obwohl die Familie von Antipas von nun an große Macht genießen konnte, wurde sie stets mit den Vorwürfen der Juden konfrontiert, die, wie das D. Vieweger feststellt, in ihrem rasanten Aufstieg „Neid und Angst“ sahen.⁴¹ Es scheint, dass bei der Anerkennung der Autorität von Antipas und seinen Söhnen auch die Herkunft der Familie eine bedeutende Rolle gespielt hat. Nicht anders hat die Herkunft von Antipas Hyrkanos gesehen. Das Problem war auch die befürwortende Politik des Statthalters gegenüber den Idumäern. All das löste die

³⁹ M. Feinberg-Vamosh, *Land und Leute zur Zeit Jesu*, 8.

⁴⁰ W.H. Marty, *Die Zeit, in der Jesus lebte*, 117.

⁴¹ D. Vieweger, *Geschichte der biblischen Welt*, 236.

jüdischen Proteste aus und fand keine Akzeptanz.⁴² Aus diesem Volk der Idumäer stammte nämlich Antipas. Das Gesetz der Juden sagte aber: „Nur aus der Mitte deiner Brüder darfst du einen König über dich einsetzen“ (Dtn 17, 5). Die familiäre Situation in der Gesellschaft verschlechterte auch die Person Herodes, der bei den Galiläern aufgrund seiner Politik immer weniger Ansehen gewann.⁴³ Die negative Einstellung zur Familie von Antipas vergrößerte sich noch zusätzlich, weil Herodes im Prozess gegen Hezekias einen Anführer eigenmächtig hinrichten ließ. Er ließ ihn und seine Anhänger hinrichten, ohne vorher die Geklagten vor Gericht zu stellen. Ein derartiges Übergehen des jüdischen Gesetzes ermöglichte den Familiengegnern, den jungen Herodes vor das Synhedrion, den jüdischen Hohen Rat, zu stellen. Die Ernsthaftigkeit der möglichen Anklage und die eventuellen Folgen für das Römische Imperium, in dem sowohl Herodes als auch sein Vater mit dem Bruder die Interessen der Römer vertraten, motivierte den Statthalter von Syrien, Sextus Caesar, zu intervenieren und den geklagten Sohn von Antipas unter seinen Schutz zu stellen. Angesichts dieser Tatsache riskierte der Hohe Rat keinen Konflikt mit Rom und musste Herodes frei lassen. Um die Position Herodes unter den Juden zu stärken, wurde er von den Römern mit mehr Macht betraut. Im Zuge dieser politischen Handlung wurde Herodes zusätzlich zu seinen früheren Funktionen noch zum Statthalter von Samaria und den heutzutage nicht mit Sicherheit definierten Gebieten von Koilesyrien bestellt. Die Historiker A. Toynbee und H. Leutner meinten, dass der jüngere Sohn von Antipas merken musste, wie viel die römische Macht in diesem Weltteil bedeutete und dass die Unterstützung dieser Herrschaft nur Vorteile für ihn bringen konnte.⁴⁴ Diese These lässt sich durch den anderen Historiker Flavius Josephus bestätigen, der über Herodes Folgendes schreibt: „Herodes hielt es nämlich für klug, den Römern diesen Dienst zu erweisen und sich ihr Wohlwollen auf fremde Kosten zu erringen“.⁴⁵

Eine große Unruhe in der damaligen Weltordnung, die aus jüdischer Sicht in den römischen Händen lag, brachte im Jahre 44. v. Chr. die Ermordung von Caesar durch Marcus Iunius Brutus und Gaius Longinus Cassius. Der aus diesem Grund entstandene Bürgerkrieg verursachte die Teilung des Imperiums in zwei Teile. Im Osten herrschte Markus Antonius und im Westen Oktavian. Von den Kriegswirren schienen wiederum die Gegner von Antipater zu

⁴² Vgl. B. Eckhhard, *Ethnos und Herrschaft*, 312-314, 321-324, 334 u. 339f.

⁴³ Vgl. B. O'Reilly / M. Dugard, *Killings Jesu. Die wahre Geschichte*, übers. v. S. Schuhmacher / B. Jendricke, München 2014, 111.

⁴⁴ Vgl. A. Toynbee / H. Leutner, *Auf diesen Felsen. Das Christentum – Grundlage. Weg zur Macht*, London 1966, 44.

⁴⁵ Flavius Josephus, *Jüdische Altertümer XIV*, Bd. 2, 117-118.

profitieren, denen es gelang, diesen zu vergiften. Die zweite Gruppe, die die instabile politische Situation ausnützen wollte, bildete Antigonos, der Sohn des ermordeten Aristobulos III. Er wollte das Ziel seines Vaters erreichen und seinen Onkel, Hyrkanos, vom Thron des Hohepriesters absetzen. Bevor es aber zu den blutigen Auseinandersetzungen unter den Juden kam, reisten die beiden Brüder Phasael und Herodes mit Hyrkanos zu Mark Anton und brachten ihm zahlreiche Geschenke. Er bestätigte Johannes Hyrkanos II. in seinem Amt als Hohepriester und Ethnarch. Die Geschwister erhielten jedoch einen neuen Titel und durften sich ab nun Tetrarchen nennen, was so viel wie Gebietsherrscher bedeutete.

Die neuen Titel beschützten Phasael und Herodes jedoch nicht vor den Plänen des Antigonos. Er nützte die Abwesenheit von Mark Anton, der sich in Ägypten bei Kleopatra VII befand, und verbündete sich mit den Parthern, indem er ihnen großen Reichtum versprach, sobald sie ihm geholfen hätten, ihn zum Hohepriester in Jerusalem zu machen. Die Parther versprachen Unterstützung und fielen in Syrien ein. Mithilfe der parthischen Truppen drang Antigonos in Jerusalem ein. W.H. Marty beschreibt es so: „Aber selbst nach einem langen Kampf konnte er Herodes nicht bezwingen.“⁴⁶ Weiter können wir noch lesen: „Dann kam der General der Parther nach Jerusalem und schlug ein Treffen vor.“⁴⁷ Dahinter war jedoch eine Intrige geplant, durch die man Herodes, Phasael und Hyrkanos gleich besiegen wollte. Diese Pläne erkannte der Tetrarch Herodes rechtzeitig und brachte sich in Sicherheit. Phasael und Hyrkanos, die am Treffen teilgenommen hatten, wurden von den Parthern und Antigonos festgenommen. Die Erklärung dieser Vorgangsweise der Parther ist für M. Feinberg-Vamosh eine besondere Taktik. Die Wissenschaftlerin meint, dass das parthische Volk den Bürgerkrieg gewinnen wollte, dabei aber alles tat, um nicht in den jüdischen Krieg eingezogen zu werden.⁴⁸

Die Festnahme bewirkte nicht nur die Gefangenschaft, sondern führte zur bewussten Verletzung des amtierenden Hohepriesters. Er durfte nämlich nun nach dem Gesetz sein Amt automatisch nicht mehr erfüllen, da dieses Amt nur für Männer vorgesehen war, die keine körperlichen Einschränkungen hatten. Nachdem Hyrkanos die Ohren abgeschnitten worden waren, war er von seinen Pflichten entbunden. Phasael starb dagegen in der Gefangenschaft. Der Einzige, dem es gelungen war, der Falle zu erkommen, war Herodes. Er floh mit seiner Familie und seinen Truppen und fand Zuflucht in Rom. Dort erhielt er Hilfe von Mark Anton und von Oktavian. Auch der Senat war bereit, dem Tetrarchen zu helfen. Als sichtbares Zeichen

⁴⁶ W.H. Marty, *Die Zeit, in der Jesus lebte*, 123.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ M. Feinberg-Vamosh, *Land und Leute zur Zeit Jesu*, 11.

der Anerkennung und der Unterstützung seitens des Imperiums wurde er zum König (Rex, socius et amicus populi romani) von Judäa ernannt. Die Forscher W. Oswald und M. Tilly bemerkten in ihren Untersuchungen über die Geschichte Israels, dass dieser Titel „nur *ad personam* und auf Lebenszeit (...) [verliehen wurde. Dabei] durfte [er] keine eigene Außenpolitik betreiben und hatte nur das Prägerecht für Kupfermünzen.“⁴⁹

Mit dem neuen Titel und mit der militärischen Unterstützung durch die Römer begann Herodes langsam sein Königreich zurückzugewinnen. Im Sommer 37 v. Chr. nahm er nach brutalen und oft gnadenlosen Kämpfen Jerusalem ein, wodurch er alle seine Feinde besiegen konnte. Auf Befehl von Mark Anton wurde Antigonos ein paar Jahre später hingerichtet. Diese Tatsache musste Herodes sehr erleichtern, denn, wie W.H. Marty bemerkt, musste er damit rechnen, dass Antigonos die Römer „von seinem rechtmäßigen Anspruch auf den Thron (...) [hätte überzeugen können].“⁵⁰ Die Brutalität Herodes‘ führte zu Hinrichtung aller Anhänger des vor kurzem inthronisierten Hohepriesters, zu denen vor allem die Sadduzäer gehörten. Der Hohe Rat wurde neu organisiert und in der Folge dieses Prozesses durfte er nur in religiösen Angelegenheiten agieren. König Herodes, auch Herodes der Große genannt, begann seine Herrschaft zu stabilisieren. Wir können annehmen, dass ihn seine Erfahrungen dazu motivierten, sich auf eine gute militärische Unterstützung zu konzentrieren. Daher finanzierte er mit eigenen Mitteln die Stationierung einer römischen Legion in Jerusalem. Zusätzlich baute er diverse Festungen, wie z.B. die Festung Antonia. Wiederum können wir annehmen, dass die Pläne des Königs große Befürwortung in Rom fanden. Es ist doch an dieser Stelle nicht zu übersehen, wie problematisch die Provinz Syrien war. Deswegen schreiben B. O’Reilly und M. Dugard auch über dieses Gebiet: „In dieser Region [fanden] mehr Aufstände als irgendwo sonst im mächtigen Römischen Reich [statt].“⁵¹

Die neue Herausforderung nach der Sicherung seines Thrones war für Herodes die Ernennung eines neuen Hohepriesters. Mit dem höchsten religiösen Amt wurde Hananiel aus dem Stammbaum des Hohepriesters Zadok betraut. Er gehörte jedoch nicht zu den Nachfolgern der Hasmonäer, die sich als die Privilegierten und Rechtsinhaber für die Ausübung des priesterlichen Dienstes sahen. Die Mutter von Herodes‘ Frau sprach sich in diesem Konflikt für ihren Sohn Aristobulus aus, was zur Absetzung von Hananiel führte und letztendlich auch zur Einführung von Aristobulus. Dieser wartete mit seiner Mutter Alexandra nur darauf, wie man

⁴⁹ W. Oswald / M. Tilly, *Geschichte Israels*, 136.

⁵⁰ W.H. Marty, *Die Zeit, in der Jesus lebte*, 127.

⁵¹ B. O’Reilly / M. Dugard, *Killings Jesu*, 76.

den König entmachten konnte und versuchte stets, Herodes unter den Juden zu diskreditieren. Herodes wartete nur auf eine gute Gelegenheit. Er brachte ihn um und setzte nochmals den zuvor abgesetzten Hananiel erneut ein. Dadurch konnte Herodes zwar die Stimmung im Volk verbessern, da ihn seine religiöse Autorität davor bewahrte, ins schlechte Licht gestellt zu werden, jedoch brachte ihm diese Entscheidung viele Feinde unter den Familienmitgliedern. Die Methode des Königs, eventuelle Bedrohungen aus dem Weg zu räumen, war der Mord, wie man am Beispiel von Aristobulos sehen konnte. Er zögerte deswegen nicht und ließ seine Schwiegermutter und seine Frau töten. Mit demselben Schicksal musste jeder rechnen, der sich gegen den König erhob bzw. seine Herrschaft in Frage stellte.

Bei all den negativen Seiten Herodes' müssen wir nach H. Frankemölle feststellen, dass sein Bild auch positive Züge hatte. Denn, wie der deutsche Bibelwissenschaftler meint, wurde durch seine Politik eine hohe Steuer eingehoben, was zu einer enormen Zunahme des wirtschaftlichen Einkommens führte. Das, was in diesem Zusammenhang wichtig erscheint, ist auch seine große Bereitschaft, angesichts des Notjahres 24/23 v. Chr., dem jüdischen Volk beträchtliche Steuersummen zu erlassen. Im Kontext seiner Machtausübung ist auch der bauliche Aufschwung im Land zu betonen. Man baute neue Straßen, Städte wie Samaria oder Cäsarea und förderte die hellenistische Kultur. Dies durfte man besonders in Jerusalem wahrnehmen, das „er zur hellenistischen Stadt ausbauen [ließ], und nicht zuletzt ließ er auch den Tempel selbst seit 20 v. Chr. mit großem Glanz neu bauen. Dabei war er klug genug, ihn – gemäß der Tora – von Priestern errichten zu lassen, die vorher zu Bauarbeitern ausgebildet wurden.“⁵²

Die Meinung von H. Frankemölle lässt uns die Auffassung des anderen deutschen Wissenschaftlers, P. Schäfer, besser verstehen, der die Taten Herodes' aus der Perspektive seiner Macht betrachtet, die von Rom abhängig war und deretwegen er auch die Ideen des Römischen Imperiums in seinem Reich umsetzte. So schreibt der Historiker: „Durch die Ernennung des Herodes zum König änderte sich die staatsrechtliche Grundlage auch insofern, als nicht mehr die überlieferten ‚Gesetze der Väter‘ die Basis der Rechtsordnung bildeten, sondern die Gesetze des römischen Reiches: die Torah als Rechtsgrundlage wurde durch das römische Rechtssystem ersetzt“.⁵³ Die so durch ihn durchgeführte bzw. unterstützte Romanisierung der jüdischen Bevölkerung sah man in der öffentlichen Ehrung des Kaisers, für

⁵² H. Frankemölle, *Frühjudentum und Christentum*, 113.

⁵³ P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983, 103.

den er nicht nur einen Tempel in Samaria oder in Cäsarea bauen ließ, sondern für den auch Festspiele veranstaltet wurden. Zeichen der Romanisierung war auch das Schmücken des Haupteingangs zum Tempel in Jerusalem mit einem goldenen Adler, der für viele Juden ein Symbol der Römer war.

Aus der Perspektive dieser zwei Spannungsfelder, zu denen der Gehorsam Roms einerseits und allgemein betrachtet, die Akzeptanz jüdischen Riten und Gesetze andererseits gehören, lohnt es sich, die Umstände um die Erbschaft und somit die Erbfolge zu betrachten. Denn, wie M. Feinberg-Vamosh beschreibt, musste sich Kaiser Augustus, der als Oktavian den Gewinn des Konfliktes mit Marcus Antonius ziehen konnte, nach der Weihe des neuen Jerusalemer Tempels den neuen Herrscher des Imperiums stellen und seinen Thronnachfolger nennen.⁵⁴ Herodes, der insgesamt mit 10 Frauen verheiratet war, musste sich zwischen den zwei Söhnen Alexander und Aristobulus entscheiden. Die beiden waren Söhne von seiner Frau Marianne, die er gleichzeitig mit ihrer Mutter Alexandra hatte ermorden lassen. Die Geschwister befanden sich jedoch seit längerer Zeit auf dem kaiserlichen Hof, wo sie eine Ausbildung bekamen. Durch sein Geschick, das Herodes bereits früher beim Kaiser hatte beweisen können, als dieser von ihm Rechenschaft verlangte, warum er auf der Seite des Marcus Aurelius stehe, konnte er Zeit gewinnen. Der Wissenschaftler K. Dorn meint, dass der König sich mit dieser Entscheidung sehr schwer getan hat.⁵⁵ Ob Herodes tatsächlich derselben Meinung war wie der Kaiser, dass nur diese zwei seiner Kinder bzgl. der Nachfolge in Frage kämen, lässt sich nicht bestätigen. Diese Situation zeigt jedoch, wie sehr der König an die Macht des Imperiums gebunden war. Seine Position war einzig und allein vom Römischen Reich abhängig. Wiederum durch interfamiliäre Beschwörungen fielen die beiden Söhne bei Herodes in Ungnade und wurden dann später zum Tode verurteilt. Den Konflikt in der Familie nützte ein anderer Sohn von Herodes, nämlich Antipas, der schließlich durch den Kaiser auch als Nachfolger anerkannt wurde. Diese Anerkennung half ihm aber nicht, da Herodes der Große erfuhr, dass er, seinen Vater töten wollte, um auf diese Art und Weise schneller den Thron besteigen zu können. Da ließ Herodes auch diesen Sohn umbringen. Dies geschah 5 Tage vor dem Tod des Königs, der in der Zwischenzeit gesundheitlich schwächer geworden war.

Nachdem Herodes im Jahre 4 v. Chr., also nach 35 Jahren seiner Herrschaft, gestorben war, fand man in seinem Testament seinen letzten Willen, den er nach laut B. Kollmann nach

⁵⁴ M. Feinberg-Vamosh, *Land und Leute zur Zeit Jesu*, 13.

⁵⁵ Vgl. K. Dorn, *Basiswissen Bibel: Das Neue Testament*, Paderborn 2016, 36.

der Hinrichtung Antipaters geändert hatte.⁵⁶ Laut seinem Testament sollten die Herrschaftsgebiete über die die Geschwister als Tetrarchen herrschen sollten, unter seinen drei weiteren Söhnen Archelaus, Antipas und Philippus aufgeteilt werden. Die genaue Aufteilung war: Antipas: Peräa und Galiläa, Philippus: die Gebiete nordöstlich des Sees Genezareth und Archelaus: Judäa, Idumäa und Samaria, wodurch er als Haupterbe galt. In der Zeit dieses Regierungswechsels von Herodes zu seinen Söhnen kam Jesus auf die Welt.⁵⁷

Zwar wurde das gesamte Reich des Königs Herodes aufgeteilt, aber es fehlte dabei noch die endgültige Entscheidung des Kaisers, der allein den Königstitel verleihen konnte. Um eine offizielle Bestätigung der Ernennung zur königlichen Würde zu erhalten, reiste Archelaus nach Rom. Dasselbe tat Herodes Antipas, hinter dem viele Familienmitglieder des verstorbenen Königs Herodes des Großen standen. Währenddessen traf bei Augustus eine Delegation der Juden ein, die den Kaiser bat, das Königreich aufzulösen. Für B. Kollmann lag diese Forderung daran, dass die Juden „nach den väterlichen Gesetzen leben (...) [wollten].“⁵⁸ Diese Bitte war durch die neuen Erfahrungen zusätzlich motiviert. Während die Brüder Archelaus und Philippus beim Kaiser waren, entstand in Jerusalem ein Aufstand. Nach Auffassung des vor kurzem zitierten deutschen Professors wurde dieser von Antipas durch seine harten und brutalen Entscheidungen verursacht und mithilfe des römischen Statthalters Versus niedergeschlagen.⁵⁹ Das Urteil Augustus‘ war im Sinne des verstorbenen Königs der Juden. Allerdings war der Kaiser nicht bereit, Archelaus den Königstitel sofort zu verleihen. Augustus verlangte, dass sich Archelaus als würdig erweise. Die Juden hatten Anklage gegen ihn erhoben und Archelaus musste sich für seine Brutalität und Ungerechtigkeit rechtfertigen. Kaiser zeigte keine Geduld dem Thronprätendenten gegenüber und erwies sich als ebenso gnadenlos wie dieser selbst. Archelaus wurde bestraft und in Verbannung geschickt. Von nun an regierte in Judäa, Samaria und Idumäa ein römischer Präfekt. Die genaue Karte mit dem aufgeteilten Territorium des Reiches schaute folgendermaßen aus:

⁵⁶ B. Kollmann, *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 80.

⁵⁷ Vgl. Mt 2, 22.

⁵⁸ B. Kollmann, *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 83.

⁵⁹ Ebd.

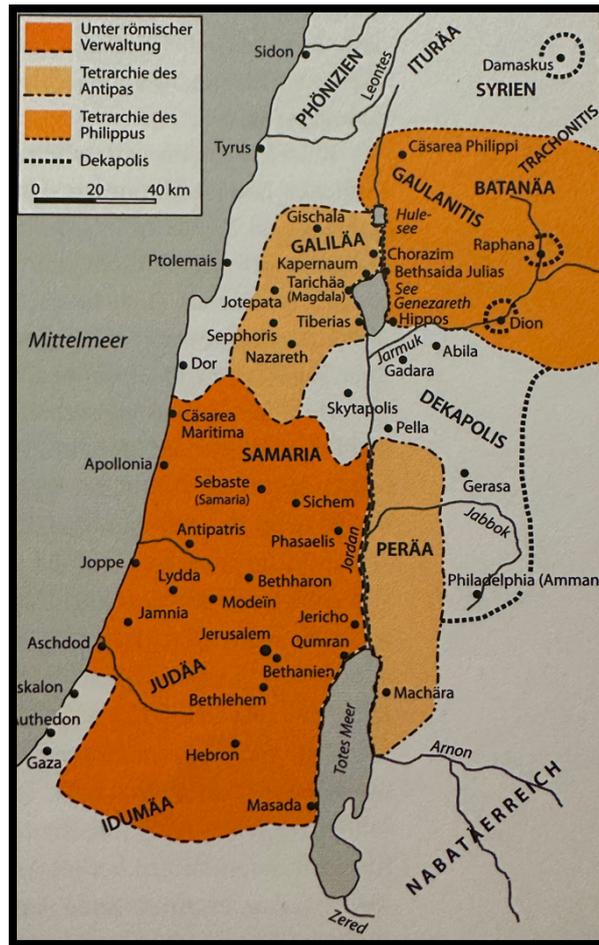


Abb. 3: Die Herrschaftsgebiete der Herodessöhne⁶⁰

Über dem römischen Präfekten stand in Syrien ein Statthalter. Diese Funktion übernahm Quirinius.⁶¹ Im Jahre 14 n. Chr. kam ein neuer Kaiser, Tiberius, an die Macht. Ihm zu Ehren baute Herodes Antipas eine neue Stadt, die nach hellenistischer Ordnung entstanden war und nannte sie Tiberias. Die Geschwister Philippus und Herodes Antipas, die in Wirklichkeit nur Halbbrüder waren, charakterisierte eine andere Art der Ausübung der Herrschaft. Philippus zeichnete sich durch seine milde und gerechte Machtausübung aus, Herodes dagegen verlangte hohe Steuern in Galiläa, damit er seine Bauvorhaben zu Ehren des Kaisers erreichen konnte. Diese Tatsache führte zu großen finanziellen und sozialen Krisen in der Gesellschaft. Diverse Widerstände und zahlreiche Räubergruppen verschlechterten zusätzlich noch die Lage im Gebiet des Tetrarchen Herodes. Nach dem Tod von Philippus im Jahre 34 n. Chr., der keine Kinder hinterlassen hatte, übernahm sein Land der Statthalter und gliederte es in der Provinz Syrien ein.

⁶⁰ W. Oswald / M. Tilly, *Geschichte Israels*, 143.

⁶¹ Vgl. Lk 2, 1-3.

All diese Ereignisse geschahen aber während bzw. kurz vor der Ernennung des neuen römischen Präfekten in Judäa, Pontius Pilatus, im Jahre 26, der seinen Sitz in Caesarea am Meer hatte. Er erwies sich als einer, der sich schnell bei den Juden unbeliebt machte. Eine seiner ersten Entscheidungen war der Bau einer neuen Wasserleitung, die zu Ehren des Kaisers errichtet wurde. Aufgrund von Geldmangel ließ er den Tempelschatz beschlagnahmen und konnte damit das große Bauwerk finanzieren. Der Ärger und die Proteste der Juden verursachten eine Anklage gegen ihn beim Kaiser, damals noch Tiberius, der im Jahre 37 n. Chr., kurz nach der Abberufung seines Statthalters in Judäa, starb. Dazwischen gelang es dem noch lebenden Kaiser Tiberius, Marcellus zum neuen Präfekten von Judäa zu ernennen. Seine kurze Regierungszeit wurde besonders durch militärische Vorbereitungen für den Krieg gegen Aretas IV., den König der Nabatäer geprägt. Der neue Kaiser Caligula machte zunächst Claudius zum nächsten Statthalter. Seine harte Politik gegen die Juden verschaffte dem römischen Beamten keine ruhige Amtszeit. Claudius ernannte zusätzlich noch Herodes Agrippa (Sohn des getöteten Aristobulos), den er von seinem Aufenthalt in Rom kannte, zum Nachfolger von den Gebieten des verstorbenen Tetrarchen Philippus. Nach M. Öhlers Auffassung war diese Bekanntschaft der Grund, warum auch Agrippa mit dieser Aufgabe betraut und als König eingesetzt wurde.⁶² Diese Situation fand keine Akzeptanz bei Herodes Antipas, der über sein Gebiet nur als Tetrarch oder nur in der Art als „König“ herrschte, ohne diese Würde jemals vom Kaiser erhalten zu haben.⁶³ Um dies zu ändern, reiste er nach Rom. Dort fand er jedoch kein Gehör. Stattdessen wurde er verbannt und im Jahre 39 n. Chr. starb er.

Nach dem Tod von Caligula im Jahre 41 n. Chr. wurde Claudius der neue Kaiser des Römischen Imperiums. Unter den Juden herrschte eine schlechte Stimmung gegen Rom, da der vor kurzem ermordete Kaiser eine sehr starke antijüdische Politik betrieben hatte. Der Höhepunkt der schlechten Stimmung war der Wunsch, dem Kaiser als Gott eine Statue im Tempel in Jerusalem aufzustellen. Zu dieser Umsetzung kam es aber nicht. Claudius, der Herodes Agrippa viel zu verdanken hatte, besonders, wie dies M. Öhler bemerkt, in Bezug auf seinen Kaisertitel, ernannte ihn zum Herrscher des Gebietes von Herodes Antipas.⁶⁴ Agrippa war ein Herrscher, der sowohl bei den Römern als auch bei den Juden Gefallen finden wollte. Einerseits war er um die Umsetzung der römischen Politik bemüht, andererseits versuchte er die jüdischen Gesetze zu beachten. Der Historiker W.H. Marty vertritt in diesem Kontext die

⁶² Vgl. M. Öhler, *Geschichte des früheren Christentums*, Göttingen 2018, 27.

⁶³ Vgl. Mt 14, 1; Mk 6, 14; Lk 3, 1.

⁶⁴ M. Öhler, *Geschichte des früheren Christentums*, 27.

These, dass das der Grund war, warum er die Christen so verfolgte.⁶⁵ Er starb im Jahre 44 n. Chr.⁶⁶ Da sein Sohn Agrippa II. noch nicht das erforderliche Alter hatte, übernahmen die Römer im ganzen Land die Herrschaft, was die gesellschaftlichen Spannungen wiederum verstärkte. Dieser Situation musste sich Felix als Statthalter widersetzen. Die Lage entschärfte sich auch nicht, nachdem Agrippa II. um 53 die Gebiete nordöstlich **des Sees Genezareth** als Herrschaftsgebiet und die Oberaufsicht über den Tempel erhalten hatte. Die ständigen Unruhen im jüdischen Volk führten zur Absetzung von Felix, der durch Festus im Jahre 60 n. Chr. ersetzt wurde.

All diese Versuche brachten keine dauerhaften Resultate. Unmut, Ärger und Hass, die außerdem durch große Arbeitslosigkeit und schlechte wirtschaftliche Lebenssituationen ergänzt wurden, nahmen zu. Es kam daher immer wieder zu Aufständen der Juden. Einer der größten fand im Jahre 66 n. Chr. statt, wurde jedoch durch die Geschehnisse von Agrippa II. rechtzeitig beendet. Das war aber nicht mehr der Fall im Jahre 70 n. Chr. Der neue Aufstand wurde mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und durch die Verbannung der Juden beendet. Kaiser Vespasian wollte sich nicht mehr auf diplomatische Verhandlungen mit den Juden und dessen Befürwortern einlassen. Folgendes schreibt der römische Geschichtsschreiber Licius Cassius Dio über das Schicksal der Juden: „Da stürzten sich die einen freiwillig in die Schwerter der Römer, die anderen erschlugen sich gegenseitig, andere brachten sich selbst um, wieder andere sprangen in die Flammen. Und es schien für alle nicht so sehr Verderben, sondern eher Sieg und Heil und Gnade zu bedeuten, mit dem Tempel zusammen unterzugehen.“⁶⁷

1.1.1.2 Kulturelle Situation

Die Glaubensverkündigung bei Apostel Paulus geschah in einem sehr großen Wirkungsbereich seiner Tätigkeit. Er verkündete die Frohe Botschaft von Palästina über die Gebiete von Kleinasien und Griechenland bis nach Rom. Überall, wohin er mit seiner Mission ging, lernte er nicht nur die Menschen kennen, sondern auch ihre Kulturen, in denen sie ihr alltägliches Leben führten.

⁶⁵ W.H. Marty, *Die Zeit, in der Jesus lebte*, 164.

⁶⁶ Vgl. Apg 12, 19-23.

⁶⁷ K. Christ, *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin*, München⁶2009, 252.

In diesem Unterkapitel werden wir uns mit drei großen Kulturkreisen auseinandersetzen, die die damalige Gesellschaft geprägt und beeinflusst haben. Dort sind auch die Empfänger des Glaubens zu finden. Die Schilderung dieser kulturellen Situation soll uns helfen, sowohl die Art und Weise der Verkündigung als auch deren Formen der Weitergabe besser zu verstehen.

1.1.1.2.1 Jüdische Kultur

Eine Probe der Beschreibung der jüdischen Kultur zur Zeit des Apostels Paulus, muss aus dem religiösen Blickwinkel betrachtet werden. Die enge Beziehung der Religion einerseits und der Kultur andererseits, liegt für M. Rosik daran, dass „jede Lebensform durch das religiöse Gesetz bestimmt war. Diese Tatsache kam aus der tiefen Überzeugung der Juden heraus, dass Gott sich für den Menschen interessierte, und zwar in jedem Aspekt seines Lebens. Gott interessierte sich nicht nur für den Einzelnen, sondern in der Kategorie des gesamten Volkes als sein auserwähltes Volk.“⁶⁸ Weiters schreibt der polnische Theologe noch: „Gott initiierte alleine den Bund, in dem die Form des soziologischen und politischen Lebens beschrieben wurde.“⁶⁹

Das Phänomen der gegenseitigen Relation zwischen Kultur und Religion muss also im Sinne einer engen bzw. untrennbaren Beziehung innerhalb des menschlichen Lebens und den religiösen Ansätzen sein, die dieses Leben auch bestimmen. Es scheint, dass A. Hertzberg sehr zutreffend diese Einzigartigkeit beschreibt. In seinem Werk weist der Rabbiner auf die Liebe des Menschen hin, die ihn motiviert, Gott zu dienen und somit sein ganzes Leben nach ihm auszurichten. Diese Einsicht formuliert er wie folgt: „Es gibt drei Elemente in der Liebe zu Gott: Freude, Verehrung und Eifer. Gott zu lieben heißt (...) Seiner Heiligkeit nachzufolgen, wie man etwas nachfolgt, das man sehr begehrt, indem man Seinen Namen (...) erwähnt oder Sein Lob verkündet, oder Seine Thora studiert oder aus Seiner göttlichen Natur eine Quelle des Vergnügens und der Wonne zu machen weiß, ebenso real wie jemand, der die Frau seiner Jugend oder seinen einzigen Sohn sehr liebt.“⁷⁰

⁶⁸ M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* (Biblioteca Biblica), Wrocław 2003, 11.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ A. Hertzberg, *Der Judaismus* (Die großen Religionen der Welt, Bd. 5), übers. v. E. Meyer-Grünwald, Genf 1972, 90.

Die so dargestellte Besonderheit der jüdischen Kultur, die ihre Umsetzung und Erfüllung in allen Aspekten des menschlichen Lebens nachvollziehen konnte, sah man gut in den jüdischen Festen. Diese bewahrten die Erinnerung der Juden an verschiedene Ereignisse aus der Geschichte auf, in der JWHW an seinem auserwählten Volk Großes tat.⁷¹ Zu diesen Festen gehörten: Passahfest⁷², Wochenfest⁷³ und Laubhüttenfest⁷⁴. Diese und andere Feste hatten eine Ordnung im Kalender, dessen Tage von der Erschaffung der Welt angezählt wurden. Auch der gesamte Aufbau des Kalenders hatte einen religiösen Ursprung.⁷⁵ Die Kette der untergeordneten Prinzipien hatte also ihren Anfang in der Religion, die dann durch die konkrete Ausübung des Lebens, die jüdische Kultur gründete.

Zur Pflege der Kultur gehörten nicht nur, wie bereits erwähnt, die Feiern der vorgegebenen religiösen Feste, sondern auch die Momente des Alltags. Diese waren in der konkreten Form der Liturgie begründet. Beschneidung, Etappen der erzieherischen Bildung, Hochzeit oder Trauer wurden durch konkrete Rituale und Zeremonien geregelt. In diesem Lichte waren auch die Formen der Beschäftigungen organisiert. Die meisten Juden waren Landwirte. In den Städten beschäftigten sie sich vor allem mit Handwerk und Kleinhandel. Die relativ simpel organisierte Tätigkeit lag nach Meinung von M. Beaumont in der Verantwortung der Menschen, die von Gott das Land erhalten hatten. Diese Gabe geschah „nicht, damit die Israeliten (...) wie alle anderen Völker schalten und walten, sondern um einen Ort zu schaffen, an dem Gott selbst in Gestalt seiner ‚Herrlichkeit‘ auf Erden präsent sein kann. Die Gabe des Landes ist auch Aufgabe, das Leben miteinander und mit der Schöpfung gerecht zu gestalten.“⁷⁶ In diesem Sinne wohnten die Familien in ihren Häusern und teilten miteinander die Räumlichkeiten. Zu den täglichen Aufgaben gehörten nicht nur die beruflichen Tätigkeiten, sondern auch Getreide mahlen⁷⁷, Brot backen⁷⁸ oder Wasser holen⁷⁹. Das Wesentliche im

⁷¹ In diesem Kontext ist auch die Bezeichnung „Israels Geburtsstunde“ zu verstehen. Diese Bezeichnung bezieht sich auf die Befreiung der Israeliten aus der Knechtschaft in Ägypten.

⁷² Vgl. Ex 12, 1-49.

⁷³ Vgl. Lev 23, 15-22.

⁷⁴ Vgl. Lev 23, 33-43.

⁷⁵ Vgl. *Kalender im AT*, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/kalender-at/ch/3cbe2395e01b677ca96643b0e8928a35/#h0> (Stand: 13.02.2023).

⁷⁶ M. Beaumont, *Bibelwissen kompakt. Geschichte – Person – Lebenswelt*, übers. v. M. Oepping / M. Bayer, Oxford 2006, 35.

⁷⁷ Vgl. Mt 24, 41.

⁷⁸ Vgl. Mt 13, 33.

⁷⁹ Vgl. Gen 24, 11-13.

Alltag betraf jedoch die Kinder. An dieser Stelle ist besonders die schulische Bildung gemeint, für die der Vater zuständig war. Der Unterricht fand am Anfang zuhause, dann in den Gebäuden der Synagogen statt. Dort lehrte man die Schriften, Gesetze und die Thora. Der religiöse Einfluss war auch in der Esskultur sichtbar. Zu ihr zählte ebenso die Zubereitung der Speisen, wobei man auf die Vorschriften achten musste. Diese Vorschriften regelten auch das geistliche Leben. Man versammelte sich an jedem Sabbat und an jedem Feiertag in der Synagoge, wo man gemeinsam betete, Schriftlesungen las und Lobpreisungen sprach. Das Gebet beschränkte sich nicht nur auf die Synagoge, sondern galt als Vorschrift und als wesentlicher Teil des Alltags, in dem man so gut wie bei jeder Beschäftigung beten konnte bzw. verpflichtet dazu war.⁸⁰

Die Religion hinterließ auch große Spuren in den anderen Formen der Ausübung der Kultur, zu der die Literatur gehörte. Sie wurde durch religiöse Gesetze, Schriften der Propheten bzw. der Weisen und durch andere Arten von Texten, wie z.B. Psalmen in der Thora und ihrer Botschaft, beheimatet. Dieselbe Richtung der kulturellen Entwicklung bzw. aktiven Umsetzung fand man in der Architektur, die sich aufgrund der religiösen Bauvorhaben besonders entwickelte. In diesem Licht ist auch die Musik zu betrachten, die ihre Entwicklung und ihren Aufschwung den liturgischen Bräuchen und Riten verdankte. Die Religion hinterließ ebenso ihre Spuren im Denken der Menschen. Der deutsche Forscher A. Unterman stellt in diesem Kontext fest, dass die religiöse Kultur mit ihren allgemeinen Ausprägungen keine Entwicklung des Denkens verursachte, die von Anfang an nur mit der Weisheit der Thora verbunden war.⁸¹

Die jüdische Identität, von der A. Neher schreibt, war für den jüdische Wissenschaftler ein wichtiger Teil des Geschichtsbewusstseins.⁸² Dieses Faktum betraf nicht nur die bis jetzt besprochenen Faktoren. Viel mehr hob die jüdische Kultur den Menschen als eine göttliche Schöpfung hervor, die durch weitere Vorschriften erkennbar war. In diesem Kontext ist die Mode der Juden und ihre Verbindung zur Tradition zu verstehen. In Nun 15, 37-39 lesen wir dazu: „Der Herr sprach zu Mose: Rede zu den Israeliten und sag zu ihnen, sie sollen sich Quasten an ihre Kleiderzipfel nähen, von Generation zu Generation, und sollen an den Quasten eine violette Purpurschnur anbringen; sie soll bei euch zur Quaste gehören. Wenn ihr sie seht, werdet ihr euch an alle Gebote des Herrn erinnern, ihr werdet sie halten und eurem Herzen und euren Augen nicht nachgeben, wenn sie euch zur Untreue verleiten wollen. Ihr sollt so an alle

⁸⁰ Vgl. A. Hertzberg, *Judaismus. Die Grundlagen der jüdischen Religion*, München 1993, 400-407.

⁸¹ Vgl. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i wiedza*, übers. v. J. Zabierowski, Warszawa 2002, 165.

⁸² Vgl. A. Neher, *Jüdische Identität. Einführung in den Judaismus*, Hamburg 1995, 35.

meine Gebote denken und sie halten; dann werdet ihr eurem Gott heilig sein.“ Eine ähnliche Situation widerspiegelte sich in der Kunst, die durch Vorschriften in unserem jetzigen Verständnis eingeschränkt war. So wie in zahlreichen Lebensbereichen die Thora, die Anweisungen für die Auslegung und die Interpretation hatte, mussten auch die Künstler ihre Grenzen und Einschränkungen anerkennen. Dazu lesen wir in Ex 20, 4-5: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unter oder im Wasser unten der Erde. Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen.“ Ein gutes Beispiel, wie man diese Gesetze konkret in der Entfaltung der Kunst befolgt hat, findet man in der Entstehung der Mosaiken, die keine Motive von Menschen oder Tiergestalten enthalten haben. Ein Modell für derartige Vorgaben zeigen uns die Ausgrabungen. Ein Foto mit einem Mosaik aus einer Synagoge finden wir unten:



Abb. 4: Das Mosaik aus der Synagoge von Magdala aus dem 1. Jh. n. Chr.⁸³

1.1.1.2.2 Hellenistische Kultur

Der große deutsche Historiker H.-J. Gehrke begann seine Ausführungen über den Hellenismus mit dem Namen J.H. Droysen, dem diese kulturelle Bezeichnung zu verdanken ist. Dann klassifizierte er den Begriff „Hellenismus“, der auf den großen, eben genannten,

⁸³ *Das jüdische Mosaik*, in: <https://www.sonntagsblatt.de/artikel/kultur/die-stadt-maria-magdalenas> (Stand: 01.12.2022).

Historiker zurückgeht, als eine „Epoche der griechischen Geschichte“⁸⁴. Weiters stellte er fest, dass das entscheidende Merkmal dieser Epoche „in der Synthese der griechischen und der orientalischen Kultur“⁸⁵ lag. Eine derartige Beschreibung weist in erster Linie auf die Person von Alexander den Großen hin, mit der diese Epoche eng verbunden war. In den früheren Untersuchungen über die Geschichte des jüdischen Volkes ließ sich leicht erkennen, dass in diesem Teil der Welt die hellenistische Kultur, die ein Bestandteil der griechischen Kultur war, eine wesentliche Rolle spielte und wichtige vielseitige Spuren hinterließ.

Die besondere Bedeutung der hellenistischen Kultur war von Anfang an und, wie bereits erwähnt, ein Teil des griechischen Weltbildes. Dies sah man in der Philosophie, die schon im klassischen Griechenland die Quelle der Moral, Spiritualität und Sitte war. Im Hellenismus änderte sich in dieser Materie nicht viel. Man gründete weiter neue Schulen, in denen man diverse Denkweisen praktizierte. Die dort studierenden Schüler suchten unter der Aufsicht ihrer Lehrer Antworten auf die wichtigsten Lebensfragen: Wie soll man leben? Was ist das Wichtigste im Leben? Welche Bedeutung hat das Leben an sich? Was ist das Gute? etc. Zu ihnen gehörten unter anderem die Suche nach Freiheit, Glück, Zufriedenheit oder Selbstgenügsamkeit. Diese Suche nach Antworten und die Vertiefung der Begriffe, die mit der Welt verbunden waren, bildeten unterschiedliche Strömungen, die man mithilfe von W. Tatarkiewicz und G. Reale folgendermaßen zusammenstellen und beschreiben kann:

Name der philosophischen Strömung	Einige Vertreter	Erkennungsmerkmale
<i>Stoizismus</i> ⁸⁶	Zenon v. Kition Kleanthes Ariston v. Chion Chrysippos v. Soloi Poseidonios	Besondere Bedeutung für Physik und Ethik. Die Physik galt als die Erklärung der Welt, die einheitlich ist, in Bewegung ist, vernünftig und als Ganzes ist. Die Ethik stellte den Menschen in den Mittelpunkt. Sein Ziel war der Verzicht auf die Bindungen die halfen, die Kontrolle über sich selbst zu erlangen.

⁸⁴ H.-J. Gehrke, *Hellenismus*, in: *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, hrsg. v. H.-J. Gehrke / H. Schneider, Berlin 2019, 211.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Vgl. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Bd. 1, Warszawa 2007, 145-153; Vgl. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, übers. v. E.I. Zieliński, Bd. 3, Lublin 2004, 331-333.

Das Wesentliche war der Sinn und die Ordnung des Alls. Die Prozesse der stoizistischen Erkenntnis führten zum Unterschied zwischen dem Unwichtigen und Wichtigen. Das, was zählte, waren die Tugenden, die den Menschen zum Glück und zur Einheit führten.

*Kynismus*⁸⁷

Bion v. Borysthenes
Menippos v. Gadura
Kerikides
Meleagros

Es gibt keine Beweise für eine große Ausbreitung des Kynismus. Die Vertreter dieser philosophischen Strömung waren vor allem die wandernden Philosophen. Inhaltlich sprachen sie sich für die Armut und die Ablehnung der Macht aus. Um das Ziel der völligen Unabhängigkeit und die Wahrnehmung der Freiheit zu erreichen, war der Geist, der über die Natur des Menschen stand. Deswegen waren die Kyniker Menschen, die sich von der Gesellschaft zurückzogen und in der Askese lebten.

*Epikureismus*⁸⁸

Epikur
Hermarch
Apollodor v. Tarsos
Zenon v. Sidon
Philodemus

Die wesentlichen Bestandteile dieser Lehre waren Ethik und Physik. Die Ethik verkündete den Hedonismus des Lebens, dessen Krönung das Erreichen des Glücks bei den Menschen war. Dabei war es für die Epikureer wichtig, auf die Tugenden und die Vernunft zu achten. Die Tugenden waren jedoch nur ein Mittel zum Glück, das durch das Denken des einzelnen definierbar war. Die Physik definierte die Ordnung der Welt, die aus Atomen bestand, die aufgrund der mechanistischen Kraft und ohne die göttliche Initiative das All erschaffte. Die Götter lebten aber in einer anderen Sphäre und konnten ihren

⁸⁷ Vgl. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, 70-71.

⁸⁸ Vgl. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Bd. 1, 155-162; Vgl. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, 194-199.

Zustand unabhängig vom All genießen. Das, was wirklich zählte, war die Weltanschauung, durch die der Mensch sich von Angst und Leid befreien konnte. Dies galt besonders im Hinblick auf den Tod, der sowohl den Körper als auch die Seele betraf. Dieses Ziel zu erreichen war nur mithilfe der Philosophie möglich. Die galt als Rettung und Hilfe beim Empfinden der Freude in den menschlichen Erlebnissen. Sie waren die sinnhaften Empfindungen und zugleich auch die Beweise der absoluten Glaubwürdigkeit.

*Skeptizismus*⁸⁹

Pyrrhon v. Elis
Arkesilaos
Karneades v. Kyrene

Die Grundzüge dieser philosophischen Lehre war die Bereitschaft zur Zurückhaltung im Urteilen. Um dieses Ziel zu erreichen, musste man alles durch einen systematischen Prozess hinterfragen. Diese Methode ermöglichte es, das Wahre und Wirkliche im Leben zu entdecken. Dabei ging es nicht um das Zweifeln, sondern viel mehr um die Prüfung. Sie führte jedoch nur zu hoher Wahrscheinlichkeit, die das Wahre in der Welt erleuchten konnte.

Tab. 1: Zusammenstellung unterschiedlicher philosophischer Strömungen im Hellenismus

Neben Stoizismus, Kynismus, Epikureismus und Skeptizismus, die im Hellenismus ein Novum waren, entwickelte die Philosophie die früheren Strömungen. Mittlerer Platonismus oder Aristotelismus sind gute Beispiele dafür. Das Zentrum des philosophischen Denkens war Athen. Dort gab es die meisten Schulen bzw. Akademien und die Möglichkeit, sich gegenseitig mit den jeweiligen Argumenten auszutauschen. Die große Bedeutung dieser Stadt war durch die Hegemonie Athens in der politischen Welt entstanden, die im Laufe der Verbreitung der

⁸⁹ Vgl. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Bd. 1, 167-171; Vgl. G. Reale, *Historia filozofii starożytniej*, 480-498.

hellenistischen Kultur immer mehr an Bedeutung verlor, was durch die großen eroberten Gebiete nachvollziehbar war.⁹⁰

Die weiteren Merkmale der hellenistischen Kultur passten gut zu allen Lebensbereichen, die durch die Verbreitung der Philosophie beeinflusst wurden. Zu nennen sind an dieser Stelle die griechischen Vorstellungen der Welt, die ihren Sitz im Leben für die Griechen in einer bestimmten Ordnung hatten. Die Städte wurden nach einem geometrischen Plan gebaut, der das ideale griechische Vorbild präsentierte. Theater, Malerei, Bildhauerei, all das diente nicht nur der Verschönerung des Lebens, sondern stellte das Leben schlechthin dar. Damit dieses Leben besser gelebt werden konnte, baute man zahlreiche Orte, die zum Treffen bzw. zur Organisierung diverser Veranstaltungen oder Feste führten. In dieser Kategorie ist auch die Entstehung einer neuen Bauform für das Handeln zu verstehen. Dasselbe betraf die gesellschaftlichen Strukturen, in denen die Bildung eine sehr hohe Bedeutung hatte. Man errichtete daher neue Schulen „Gymnasien“, wo man eine wissenschaftliche Ausbildung erhielt. Neben den zahlreichen Bildungszentren baute man auch Bibliotheken. All das verursachte ein schnelles Entwicklungstempo der Bildung und führte, wie S. Stabryła meint, zur Entstehung von separaten und spezialisierten Wirtschaftsdisziplinen.⁹¹

Die hellenistische Kultur brachte ihre Sprache hervor – Koine-Griechisch. Sie verhalf dem Hellenismus seine Ideen so weit zu verbreiten, dass diese neben Griechenland auch in Rom, Kleinasien und in Asien bekannt waren. Im Handel und auch in der Literatur, die ebenso eine neue Geltung bekommen hatte, war die griechische Sprache präsent und, wie dies B. Meißner bemerkt, auch eine enorme Bedeutung bei der Geschichtsschreibung in der damaligen Welt hatte.⁹² Die Erleichterung der zwischenmenschlichen Kommunikation hinterließ viele Spuren in den weitgehenden Entwicklungen auf wissenschaftlicher Ebene. Mathematik, Medizin, Linguistik oder Politik zogen Vorteile daraus. In diesem Lichte wundert es niemanden, dass immer mehr Menschen Griechisch sprachen. Manchmal führte diese Tatsache zur Verbannung der eigenen Sprache. Darauf wies H. Sonnabend hin, indem er über die Juden in Alexandrien schrieb, dass sie mehr griechisch als hebräisch konnten.⁹³

⁹⁰ Vgl. Ch. v. Brocke, *Athen*, in: *Neues Testament und Antike Kultur*, Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, hrsg. v. K. Scherberich, Neukirchen-Vluyn 2005, 140; Vgl. K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, 246.

⁹¹ S. Stabryła, *Starożytna Grecja*, Warszawa 1988, 193.

⁹² Vgl. B. Meißner, *Hellenismus*, 109-115.

⁹³ H. Sonnabend, *Triumpf einer Untergrundsekte. Das frühere Christentum von der Verfolgung zur Staatsreligion*, Freiburg i. Br. 2005, 20.

Die hellenistische Kultur übte Druck auf die Mode aus. Die Kleidungen erfüllten nicht nur die Funktion zum Schutz des Körpers, sondern hatten nach Z. Gansiniec, eine viel größere Aufgabe. Die Kleidung galt als Schmuck, der ästhetische Qualität hatte und durch die man genau die unterschiedliche gesellschaftliche Zugehörigkeit feststellen konnte.⁹⁴ In diesem Kontext waren auch alle Formen des getragenen Schmucks zu betrachten. Die hellenistische Kultur bezog sich auch auf die Frisuren, über die die polnische Wissenschaftlerin schreibt, dass sie bis heute in unserem Kulturkreis getragen werden.⁹⁵ Dieses Phänomen ist auch im Sport zu erkennen, der seit dem Beginn der Antike und über den Hellenismus hinaus bis zur heutigen Zeit eine wichtige Rolle in der Kultur spielt.

1.1.1.2.3 Römische Kultur

Die Krise der griechischen Herrschaft bereitete die Bühne für eine neue politisch-kulturelle Dominanz. Diese Tatsache scheint für A. Chaniotis eine logische Folgerung zu sein, denn er stellt fest: „Die Menschheit strebt naturgemäß eine ökumenische Einheit unter der Führung und Herrschaft des besten Mannes oder der besten Nation an.“⁹⁶ Diese Rolle übernahmen die Römer, die im Jahre 86 v. Chr. die Stadt Athen eroberten und später auch die weiten Gebiete bis nach Judäa.

In den eroberten Territorien sah das Römische Reich eine gute Gelegenheit, das eigene Kernland zu beschützen. Denn, nach Meinung von H. Schneider, wurde den Römern klar, „dass Italien durch seine geographische Lage keineswegs vor Invasionen von außen geschützt war. Die Sicherheit Italiens war nach römischer Auffassung nur dann gewährleistet, wenn die Entstehung von Großmächten im weiteren Umfeld Italiens verhindert werden konnte.“⁹⁷ Im weiteren Verlauf derartiger Strategien kam es zur Verbreitung der römischen Kultur, zu der neben der Sprache, auch ein eigenes Weltbild gehörte. Der römische Geist begann langsam fast in jedem Lebensbereich sichtbar zu werden. Landwirtschaft, Kunst, Vergnügung, Handel,

⁹⁴ Z. Gansiniec, *odzież*, in: *Kultura materialna starożytnej Grecji. Zarys*, Bd. 3, hrsg. v. K. Majewski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1978, 9.

⁹⁵ Z. Gansiniec, *fryzury*, in: *Kultura materialna starożytnej Grecji*, 105.

⁹⁶ A. Chaniotis, *Die Öffnung der Welt. Eine Globalgeschichte des Hellenismus*, übers. v. M. Hallmannsecker, Darmstadt 2019, 179.

⁹⁷ H. Schneider, *Rom von den Anfängen bis zum Ende der Republik (6. Jh. bis 30 v. Chr.)*, in: *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, hrsg. v. H.-J. Gehrke / H. Schneider, Berlin ⁵2019, 300.

Bauwesen und Handarbeit wurden sukzessiv zur Bühne einer neuen Lebensweise. Über diesen Zustand schreiben interessant P. Miquel und Y.L. Gall: „Die ganze Mittelmeer-Zivilisation zerschmolz durch Rom in einem Gefäß.“⁹⁸

Beim weiteren Studium dieses Prozesses müssen wir aber unsere wissenschaftlichen Überlegungen wiederum von der Meinung vieler Historiker abhängig machen. Den Grund für diese Vorgangsweise schildert uns H. Schneider: „Es bleibt aber eine höchst bedeutsame Tatsache, dass die kulturelle Entwicklung Roms vom 3. bis zum 1. Jh. v. Chr. in hohem Maß durch die Rezeption griechischer Kultur geprägt gewesen ist.“⁹⁹ Wir sehen also, dass die römische Kultur als Gegenstand unserer Untersuchung eine gewisse Entwicklung gemacht hat, die unter einigen Aspekten im Sinne eines Teiles des Hellenismus und der griechischen Zivilisation betrachtet werden kann bzw. muss. Dieselbe Auffassung finden wir bei M. Jaczynowska, die schreibt: „Im Zentrum der großen Eroberungen kam Rom direkt in Berührung mit der griechischen Kultur und ordnete sich in bedeutsamen Maße ihren Einflüssen unter.“¹⁰⁰ Wenn wir schließlich die römische Kultur näher definieren, dann tun wir das in erster Linie aus der Perspektive der Annahme bzw. einer Verbesserung. Diese Einmaligkeit kann man mit dem Beispiel der Philosophie gut sehen. Die gesamte römische Philosophie basierte in ihrer Entwicklung und der Form der Erweiterung auf dem Erbe der Griechen, was T. Tatarkiewicz in seinem Werk interessant formuliert: „Die ganze römische Philosophie war durch den Dilettantismus gekennzeichnet. (...) Niemand entwickelte [sie] weiter (...). Deswegen blieb die Philosophie der damaligen Zeit in ihrem Grund griechisch.“¹⁰¹ Alle Strömungen, die man in der Philosophie der Römer findet, sind nur gewisse Auffrischungen, zu denen der Platonismus oder der Stoizismus gehören. Mit dem Geist der „Erfrischung“ hat man auch andere wissenschaftliche Bereiche, wie z.B. Militär, Architektur oder Kunst belebt und weiterentwickelt.

Der Prozess der gegenseitigen Beziehungen in der Kultur wurde durch den Staatsapparat unterstützt. Damit die Assimilation der römischen Kultur durch die heimische Bevölkerung schneller voranging, baute man oft in den eroberten Ländern eigene Siedlungen. Diese hatten einerseits das Ziel die römische Lebensart vor Ort präsenter zu machen und andererseits auch die Römer zu motivieren, selbst außerhalb Italiens im Geist des Römischen Imperiums zu leben.

⁹⁸ P. Miquel / Y.L. Gall, *Tak żyli ludzie w cesarstwie rzymskim. Od wojny z Galami do czasów świętości cesarstwa*, übers. v. P. Latko, Wrocław 1991, 12.

⁹⁹ H. Schneider, *Rom von den Anfängen bis zum Ende der Republik*, 338.

¹⁰⁰ M. Jaczynowska, *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa ⁶1986, 123.

¹⁰¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Bd. 1, 155.

Ein Beispiel dieses Vorgehens können wir in der Stadt Philippi sehen, die aufgrund ihres römischen Charakters Kolonie geheißen hat. Dieser Faktor wird bemerkenswert durch P. Philhofer beschrieben, dass Paulus eigentlich nach seiner „Ankunft in Philippi schon in Rom war.“¹⁰²

Die Betrachtung der römischen Kultur nur im Licht einer weiteren kulturellen Entwicklung, scheint aus historischer Sicht der Dinge ein Missbrauch bzw. eine Manipulation der Fakten zu sein. Es ist nämlich ein Faktum, dass es den Römern gelungen war, in einigen Gebieten richtige Vorläufer zu sein. Darauf weist auch P. Miguel hin, indem er feststellt, dass „die Römer die ersten Maurer in der westlichen Welt waren.“¹⁰³ Die Erfindung des Opus Caementitium als ein starkes Bindemittel zwischen Steinen oder Ziegeln, ermöglichte das Bauen von zahlreichen Gebäuden, die bis dahin bautechnisch nicht im Bauwesen möglich waren. Es entstanden hohe Wohnhäuser, Aquädukte, Tempeln, Basiliken und Triumphbögen. All das führte zur Blütezeit der Architektur, in der man neue Bauformen, wie Gewölbe oder Bögen, entwickelte. Die neuen baulichen Konstruktionen, wie Theater oder Tavernen, förderten die weitere Ausprägung der römischen Kultur, die auch eine Form der Integration bzw. einer kulturellen Assimilation für die eroberten Völker darstellte.¹⁰⁴

Derartige Bautechniken dienten der Verbesserung des Komforts, der für die Römer eine wichtige Rolle spielte. Fußbodenheizungen, Kanalisation, Abwassersysteme, Latrinen oder Thermen erhöhten nicht nur die Sauberkeit, sondern machten das römische Leben attraktiver. Diese Errungenschaften ermöglichten für damalige Zeiten ein Leben auf höchstem Niveau. Das Bild der Schönheit, das die römische Kultur prägte, fand ihre Anerkennung und Wertschätzung in der Malerei und Skulptur. Die genauen Proportionen in der Kunst galten oft als Vorbilder.¹⁰⁵ Das Ziel der Perfektion, das sich dadurch entwickelte, motivierte Frauen zur stundenlangen Pflege ihres Aussehens. Dasselbe taten auch Männer für ihre Körperpflege. In dessen Folge entwickelte sich die Medizin weiter. Die Geburt durch den Kaiserschnitt, die Trepanation, die Durchführung der Operationen oder die Zahnpflege waren die Früchte der Glorifikation des menschlichen Lebens, dessen Genuss für die Römer sehr wichtig war. Aus diesem Grund

¹⁰² P. Philhofer, *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aussatz 1996-2001* (WUNT, Bd. 145), Tübingen 2002, 155.

¹⁰³ P. Miquel, *Tak żyli ludzie w cesarstwie rzymskim*, 26.

¹⁰⁴ Vgl. J. Bartels / H. Blum / J. Fündling, *Die Antike. Grundzüge der griechischen und römischen Geschichte*, München 2015, 221.

¹⁰⁵ Vgl. K. Kumaniecki, *Historia Kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, 32.

schrieb man neue Theateraufführungen und Musikstücke, die man später vor tausenden Zuschauern präsentieren konnte. Die größte Form des Vergnügens brachten aber die Kämpfe der Gladiatoren, die entweder untereinander oder gegen wilde und gefährliche Tiere stattfanden. Dabei versuchte man die wichtigsten militärischen Schlachten darzustellen. Zu diesem Zweck baute man Amphitheater, manchmal sogar mit einem künstlichen Pool.

Die neue Kultur brachte auch eine neue Sprache hervor – Latein, das sich, wie S. Stabryła in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen über die Römer bemerkt, im Laufe der neuen Eroberungen rasch verbreitete.¹⁰⁶ Sowohl die *Lingua Latina* als auch ihre Beherrschung im Imperium ermöglichte den besseren Austausch an Informationen, wofür die *Acta diurna* (Tagesgeschehen) dienten. Falls jemand nicht lesen, bzw. sich die Nachrichten nicht leisten konnte, hatte er immer die Möglichkeit, sie in einer vorgelesenen Form wahrzunehmen. Die Auseinandersetzung mit der Sprache im alltäglichen Leben und das Kennen der eigenen Geschichte verbesserten die Bildung, welche Burschen und Mädchen zwischen dem 7. und 15. Lebensjahr absolvierten.¹⁰⁷ In den schulischen Einrichtungen mit mehreren Ausbildungsstufen lehrte man u.a. Mathematik, Musik, Grammatik, Geografie oder Geschichte. Im Unterricht beherrschte man Lesen und Schreiben. In den meisten Fällen gehörten Latein und Griechisch zu den Hauptsprachen. Durch eine gute Ausbildung war es möglich, ein guter Redner bzw. Politiker zu werden. In diesem Geiste entwickelte sich auch die Literatur. Prosa (Cicero) oder Dichtungen (Vergil) sind Beispiele dieses bildenden Systems. Die nächste Frucht der guten Ausbildung war die Poesie, die zur Entwicklung der Tragödie, Komödie oder Pantomime beitrug. Der polnische Wissenschaftler K. Kumaniecki behauptet, dass bei all diesen Darstellungen „als Thema hauptsächlich die mystischen und göttlichen Personen waren.“¹⁰⁸ Diese Situation war durch die große Anzahl der Kulturen und Religionen möglich, die im Römischen Imperium ihren Platz fanden. Dieser kulturelle Reichtum, den man im Römischen Reich finden konnte, war auch durch die vielen Orte, die das Privileg hatten, römische Münzen zu schlagen und sie damit in Umlauf zu bringen.¹⁰⁹ Es ist nicht auszuschließen, dass gerade Thessalonich aufgrund ihrer Stellung als Stadt dieses Privileg hatte.

¹⁰⁶ Vgl. S. Stabryła, *Zarys kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2016, 195-197.

¹⁰⁷ P. Miquel, *Tak żyli ludzie w cesarstwie rzymskim*, 38.

¹⁰⁸ K. Kumaniecki, *Historia Kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, 54.

¹⁰⁹ Vgl. A. Kunisz, *Numizmatyka rzymska*, in: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Bd. 1, hrsg. v. E. Wipiszycka, Warszawa 1985, 279.

Eine Revolution geschah auch in der Landwirtschaft, um die sich der Besitzer durch seine Verwalter kümmerte. Die Verwalter hatten die Sklaven unter sich, die jegliche Arbeit verrichten mussten. Währenddessen saß der Herr des Landguts oft in den Städten oder in seinem Palast und erteilte Befehle und profitierte finanziell, indem er die Ernte oder die Tiere verkaufte. Damit jedoch die landwirtschaftliche Tätigkeit effizienter wurde, entwickelte man zahlreiche Geräte und suchte neue Methoden, um den Ackerboden fruchtbarer zu bebauen. Der große Bedarf an Nahrungsmitteln, insbesondere an Körnern, öffnete andere Wirtschaftszweige, wie den Handel. Man importierte neue Produkte aus fernen Ländern, das wiederum motivierte den Staatsapparat Lösungen zu finden, die Waren schneller und sicherer zu transportieren. Dies verursachte, dass die Römer nicht nur mit neuen Kulturen in Berührung kamen, sondern auch mit anderen Religionen.

1.1.2 Religiöse Situation

Die religiöse Situation des Römischen Imperiums war ähnlich wie seine kulturelle Lage. Die zahlreich eroberten Gebiete mit ihren anthropogenen Umfeldern beeinflussten das religiöse Leben der Menschen. All das verursachte, dass die geistigen Verhältnisse im Römischen Imperium sehr komplex waren. In diesem Kontext vertritt K. Kumaniecki die Meinung, dass jede Art der wissenschaftlichen Untersuchung über die Religiosität der Römer eine Ähnlichkeit mit der kulturellen Entwicklung hat. Aus diesem Grund schreibt er über „eine endgültige Hellenisierung der römischen Religion.“¹¹⁰ Wie dieser Prozess genau ausgesehen hat und in welchem Ausmaß man ihn betrieben hat, lässt sich aufgrund der wenigen Quellen nicht genau definieren.¹¹¹ Erst ab dem 1. Jh. n. Chr. kann man von einer Transparenz bei der Aneignung des religiösen Lebens durch die Römer näher berichten.

Hilfreich bei der Gewinnung einer Übersicht, wie das Römische Reich die hellenistischen Vorstellungen im Bereich der Religiosität übernommen hat, schildert uns M. Daniels. Er ist der Meinung, dass die Faszination des griechischen Denkens eine besondere Rolle dabei gespielt hat. Ihm ist es auch gelungen, die römische und hellenistische Religion

¹¹⁰ K. Kumaniecki, *Historia Kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, 54.

¹¹¹ Ebd., 354.

zusammenzustellen und mithilfe des Studiums der Mythen folgende Gottheiten und ihre Rollen darzustellen:¹¹²

FUNKTION	GRIECHISCHER GOTT		RÖMISCHER GOTT
<i>Gottvater und oberste Gottheit</i>	Zeus	→	Jupiter
<i>Gottes Mutter</i>	Hera	→	Juno
<i>Gott des Meeres</i>	Poseidon	→	Neptun
<i>Göttin der Liebe</i>	Aphrodite	→	Venus
<i>Gott des Krieges</i>	Ares	→	Mars
<i>Gott des Spiels</i>	Dionysos	→	Bacchus
<i>Gott der Unterwelt</i>	Hades	→	Pluto
<i>Göttin des Ackerbaues</i>	Demeter	→	Ceres
<i>Göttin der Jagd und der Fruchtbarkeit</i>	Artemis	→	Diana
<i>Göttin der Weisheit, Schutzgöttin</i>	Athene	→	Minerva

Tab. 2: Zusammenstellung der griechischen und römischen Götter und ihrer Funktionen

Alle Götter, sowohl die griechischen als auch die römischen, hatten einen Tempel, der ihnen geweiht war. Diese standen an einem zentralen Platz und ihre Gestalt war in der Form eines Denkmals. Dabei war auch ein Altar. Dazu kamen noch zahlreiche Gottheiten, die nur lokal verehrt wurden. Für den Vollzug der Religiosität und die damit verbundenen Rituale, waren Priester oder Priesterinnen zuständig. Diese organisierten Prozessionen und Opferkulte und schauten, dass alle Feste dem Kalender nach richtig und ordnungsgemäß abliefen.

Eine derartige Frömmigkeit gehörte im Imperium zum öffentlichen Interesse. Deswegen hielten die Römer die Verehrung ihrer Götter als eine öffentliche Form der Religion. Das war

¹¹² M. Daniels, *Mythologien der Welt. Alle großen Kulturen im Überblick*, München 2017, 175-177.

auch der Grund, warum diese Gottheiten neben den vielen Tempeln auch kleine Kapellen an den Straßenrändern oder Nischen, z.B. in den eigenen Häusern, hatten. Zusätzlich trug man Amulette mit der jeweiligen Gottheit oder man organisierte sogar eigene Feste zu ihren Ehren, um das eventuelle Wohlwollen zu erlangen, indem die Götter den Einfluss auf die menschliche Geschichte nahmen.

Im Sinne der öffentlichen Frömmigkeit muss man auch den Kaiserkult betrachten. Dieser diente dem Herrscher des Imperiums zur Vergötterung seiner eigenen Person, die auf der gleichen Stufe stand wie jede andere Gottheit. Der Neutestamentler M. Öhler stellt in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen fest, dass der Kaiserkult besonders im Osten eine gewisse Akzeptanz gefunden hat. So schreibt er darüber: „Im Osten des Imperium Romanum wurde die Kaiserverehrung problemlos aufgenommen, da dort schon seit Ende des 5. Jh. v. Chr. einzelne Personen, die sich durch militärische oder politische Erfolge hervorgetan hatten, noch zu Lebzeiten als göttlich verehrt wurden.“¹¹³ Eine Sonderstellung hatte dabei Judäa. Die Juden verehrten JHWH als den einzigen Gott. Ihm brachten sie Opfer und verehrten ihn durch Gebete und bestimmte Feste. Obwohl die jüdische Religion, im Unterschied zu den griechischen oder römischen religiösen Vorstellungen, eine monotheistische Religion war, gehörte sie im Licht des Verständnisses der Ordnung der Römer zur öffentlichen Religiosität. Der Tempel für JHWH stand in Jerusalem, wo man die Bundeslade mit den 10 Geboten als Zeichen des Bundes und der Gegenwart Gottes aufbewahrte. Das Heiligtum dieses Ortes war mit der Offenbarung Gottes an Mose verbunden, der die Aufgabe persönlich von Gott erhalten hatte, diese 10 Gebote zu bewahren und als Zeichen der Verbundenheit zwischen seinem ausgewählten Volk und ihm zu verstehen.¹¹⁴ Der Glaube an den einen Gott prägte das ganze Leben der Juden, auch derer, die in der Diaspora lebten.¹¹⁵ Sie wurden auch von Gott persönlich verpflichtet, ihm durch konkrete Feste und Aufgaben zu dienen.¹¹⁶ Eine besondere Aufgabe hatte dabei der Hohepriester, dem nur einige liturgische Tätigkeiten zustanden. Die Antwort der Juden auf die Offenbarung Gottes war der Gehorsam der Thora gegenüber, in der sich alle Gesetze und Vorschriften befanden. Als Zeichen des Bundes zwischen Gott und den Menschen diente auch die Beschneidung. Sie war ebenso ein Merkmal der Zugehörigkeit zum Judentum.

¹¹³ M. Öhler, *Geschichte des früheren Christentums* (Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft), Göttingen 2018, 48.

¹¹⁴ Vgl. Ex 19,1 – 24,18.

¹¹⁵ Vgl. L.R. Feierstein, *Diaspora*, in: *Handbuch Jüdische Studien*, Chr. v. Braun (Hrsg.) / M. Brumlik, Köln – Weimar – Wien 2018, 99-110.

¹¹⁶ Vgl. Ex 25, 1 – 31, 17.

Die höchste Aufsichtsfunktion hatte der Hohe Rat. Er bestand aus Weisen und übte politische, religiöse und juristische Macht aus. In seinem Gremium saßen zwei Gruppen: die Pharisäer (Ausleger der Schrift - Thora), die an die Auferstehung glaubten und die Sadduzäer (Umsetzer und Aufseher der Vorschriften und Gesetze), die die Auferstehung leugneten. Sie sahen sich regelmäßig im Tempel und trafen die wichtigsten Entscheidungen zu den aktuellen Themen. Zusammen mit anderen Gruppen, wie Zeloten oder Essener, bildeten sie das religiöse Milieu der Juden.

Die zweite Gruppe im religiösen Leben bildeten die nicht-öffentlichen Formen der Frömmigkeit. Zum Kreis ihrer Anhänger gehörten Menschen, die ihre Religion nur in einer kleinen Gruppe bzw. persönlich in einer gewissen Art und Weise ausübten. Nach Meinung von K. Kumaniecki wurde die Entwicklung dieser Frömmigkeit durch die Ostkulten verursacht und durch sie beeinflusst.¹¹⁷ Der polnische Historiker ist nebenbei auch der Auffassung, dass diese nicht-öffentlichen Formen der Religiosität sehr stark von der konkreten menschlichen Situation abhängig waren. So schreibt er darüber: „Die Leute litten unter dem starken Elend und beugten sich unter den schweren Steuern.“¹¹⁸ In diesem Sinne können wir uns vorstellen, dass damals viele in den „fremden“ Religionen des Ostens eine Art Hilfe und Trost suchten. Das bestätigen die blühenden Kulte wie Kybale, Attis oder Mithras. Viele von diesen Kulturen wurden im Laufe der Zeit durch den Staat offiziell anerkannt. Der Grund dafür kann an der Größe ihrer Verbreitung oder an den politischen Interessenten liegen, indem die jeweilige Frömmigkeit das Bild des Imperiums und seine Identität stärkte oder auch in der gerade herrschenden Mode in der Gesellschaft hervorgehoben wurde.¹¹⁹

Eine dritte Gruppe der Frömmigkeit bildeten der Aberglaube bzw. der Volksglaube. Seine Form der Praktizierung beschränkte sich vor allem auf sehr kleine Gemeinschaften oder Gruppen, manchmal sogar nur auf Familienmitglieder. Der Glaube der Menschen der damaligen Zeit wurde sehr stark von Mythen, eigenen Vorstellungen oder Magie beeinflusst. Zu dieser Tatsache führten das Orakeln oder die Hellseher, die den Menschen Kraft von den Göttern versprachen. All das war sehr eng mit dem alltäglichen Leben verbunden, in dem die Religion eine wesentliche Rolle spielte. Die Erklärung dieses Phänomens soll man im

¹¹⁷ K. Kumaniecki, *Historia Kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, 527.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. M. Öhler, *Geschichte des früheren Christentums*, 45-47.

damaligen Verständnis des Menschen suchen, für die es keine Säkularisierung gab und somit keine Trennung zwischen einem religiösen oder nicht-religiösen Leben.¹²⁰

1.1.3 Politisch-soziale Situation¹²¹

Jeder Staat und jedes Imperium braucht ein politisches Zentrum, in dem die wichtigsten Entscheidungen getroffen werden. Seit dem Beginn der Entstehung bis zum Niedergang der römischen Herrschaft (zwischen 8. Jh. v. Chr. und 7. Jh. n. Chr.) befand sich dieser Knotenpunkt in Rom. Diese Stadt war auch die Schaubühne für die Neuordnung des Staatwesens, das im Jahre 27 v. Chr. durch Augustus proklamiert wurde. Die Staatsreform, von Republik zum Kaisertum, brachte eine Revolution im Imperium. Nach der praktischen Umsetzung der neuen politischen Macht stand nicht mehr der Senat mit den Senatoren an der Spitze des Imperiums, sondern der Kaiser. Es scheint, dass die Bezeichnungen *Imperator* oder *pater patrae* sehr gut die Rolle des neuen römischen Herrschers darstellen. Nach den Untersuchungen von U. Huttner, müssen wir jedoch von dem Standpunkt ausgehen, dass zu Beginn der politischen Umstrukturierung des Imperiums die Aufteilung der Privilegien nicht gleich verändert wurde. Aufgrund dieser Tatsache besaßen die Senatoren weiterhin einen gewissen Einfluss auf die Politik. Im Laufe der Zeit wuchs aber die Rolle des Kaisers massiv. Er besaß die Macht bei menschlichen, staatlichen oder privaten Themen, was damit so gut wie alle Bereiche der Führung beinhaltete.¹²²

Aufgrund der Größe des Imperiums wurde es in Provinzen geteilt, die unterschiedlich verwaltet wurden. Prinzipiell gab es entweder kaiserliche oder senatorische Provinzen. An der Spitze jedes administrativen Gebietes des Imperiums stand ein Statthalter, der immer dem Kaiser untergeordnet war und jederzeit abberufen werden konnte.

Eine wichtige Änderung des politisch-sozialen Lebens zur Lebens- und Wirkenszeit des Apostels Paulus, war die schnelle finanzielle Bereicherung von vielen römischen Bürgern, die

¹²⁰ Vgl. Ch. Schulte, *Säkularisierung. III. Historisch*, in: *LThK*, Bd. 8, hrsg. v. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1999, 1469.

¹²¹ Damit man Wiederholungen bzw. Verdoppelungen vermeidet, befindet sich in diesem Kapitel nur eine allgemeine Zusammenfassung der politisch-sozialen Situation im Römischen Imperium. Ein genaues Bild des gesellschaftlichen Lebens soll uns später ein Kapitel schildern, in dem wir uns konkret mit dieser Problematik in der Stadt Thessalonich auseinandersetzen werden.

¹²² Vgl. U. Huttner, *Römische Antike* (Studium Geschichte), Tübingen 2013, 245-248.

zur gesellschaftlichen Elite gehörten. An dieser Stelle sind besonders die Patrizier, die adelige Oberschicht, gemeint. Dazu gehörten auch viele Beamte, die nicht nur ein wesentlicher Teil des administrativen Apparates der Verwaltungen waren, sondern weil sie nach Reichtum strebten und sehr korrupt waren.¹²³ Im Hinblick auf diese Informationen scheinen die historischen Untersuchungen von K. Kumaniecki interessant zu sein. In seinem Werk schreibt er, dass all diese gesellschaftlichen Veränderungen bei der Erlangung des Reichtums eine massive Teuerung des Lebens verursacht haben. Zusätzlich bemerkt er auch, dass diese Tatsache besonders in der Provinz spürbar gewesen ist. Grundsätzlich hat, seiner Meinung nach, diese Teuerungstendenz zu großen finanziellen Schulden in der Gesellschaft geführt.¹²⁴

Die zweite Seite der entstandenen wirtschaftlichen Situation war ein großes Wachstum des Handels und somit der Wirtschaft. Diese Konjunktur brachte dem Römischen Reich enorme Vorteile. Zum einen mussten die Menschen für hohe Zinsen Geld vom Staat leihen, andererseits wurde die wirtschaftliche Situation des Imperiums immer besser. Man hatte genug Geld für neue Eroberungen und Expansionen, wovon das Imperium wiederum profitierte. Nach der Unterwerfung des neuen Gebietes, legte man wieder Steuern fest. Es entstanden Gesetze, die das soziale und politische Leben organisierten. Das Gesetz war auch maßgebend für die Bezeichnung eines Menschen als Römer (*populus Romanus*) und Nicht-Römer (*peregrinus*), und dies bedeutete sehr viel. Ein römischer Bürger besaß wesentlich mehr Rechte und Pflichten, wodurch er in seinen Anliegen auf die Hilfe des Imperiums vertrauen durfte. Der Bibelwissenschaftler M. Öhler bemerkt, dass die römische Gesellschaft noch ein wichtiges Merkmal besaß. Man unterschied die Menschen, ob sie in der Stadt oder am Land lebten. Dabei war aber nicht nur die Lebensqualität gemeint, sondern vielmehr die Bedeutung diverser Privilegien, Gesetze oder Rechte, die sich auch in zahlreichen Provinzen und Städten voneinander unterschieden.¹²⁵

¹²³ Vgl. J. Drane (Hrsg.), *Encyklopedia biblij. Źródła – Historia – Tradycja*, übers. v. M. Stopa, Warszawa 2000, 73.

¹²⁴ Vgl. K. Kumaniecki, *Historia Kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, 373, 395-396.

¹²⁵ Vgl. M. Öhler, *Geschichte des früheren Christentums*, 30.

Durch diese eingeführte Struktur der Gesellschaft, die durch den Staatsapparat unterschützt wurde, entwickelte sich im gesamten Imperium ein gewisses Kastensystem, das die gesellschaftliche Ordnung regelte, deren unterste Gruppe die Sklaven bildeten, die von ihren Herren abhängig waren und die über ihr Leben und den Tod oft entscheiden durften. Wie diese soziale Struktur in einer durchschnittlichen Stadt im griechischen Osten detailliert ausschaute, stellte in seinem Studium M. Öhler dar:

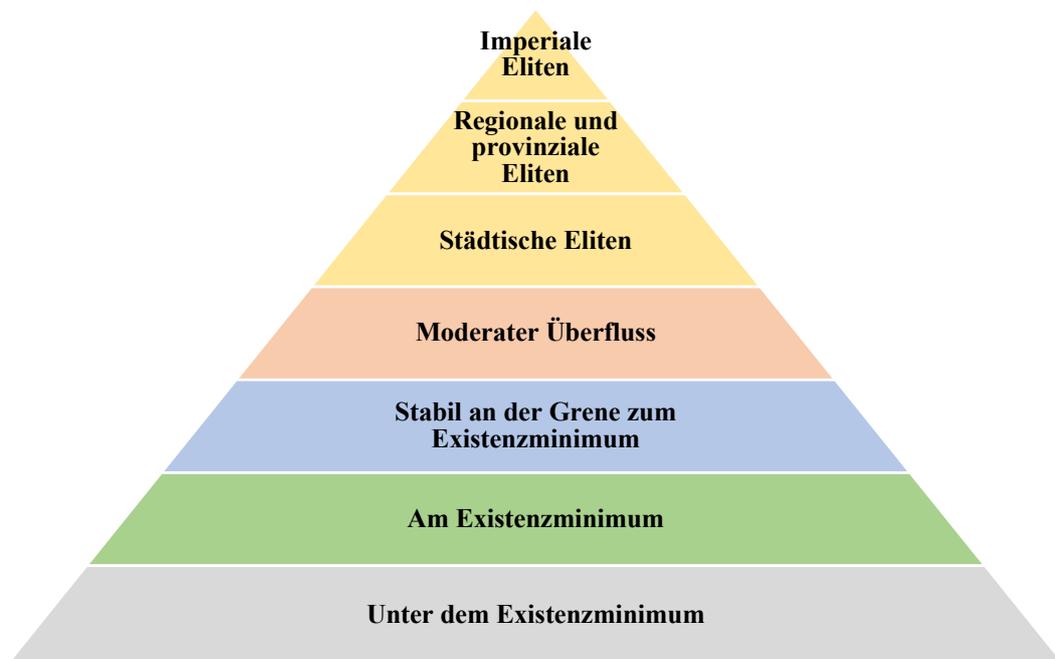


Abb. 5: Die soziale Struktur der Gesellschaft im Römischen Imperium¹²⁶

Mit der Darstellung der gesellschaftlichen Struktur unter der römischen Herrschaft beschäftigt sich auch M. Sigismund. Er ist zwar in einigen Aspekten anderer Meinung, aber das, was er bemerkt hat, scheint aufgrund der früheren Analysen interessant bzw. ergänzend zu sein. Er stellt fest, dass man beim Versuch der Zusammenstellung einer derartigen Ordnung auch auf den Unterschied achten muss, ob jemand am Land oder in der Stadt gelebt hat. Im Sinne dieser These lohnt es sich, bei der oben präsentierten Grafik im Bereich „Am Existenzminimum“ und „Stabil an der Grenze zum Existenzminimum“ eine zusätzliche Differenzierung zu machen: Stadt und Land.¹²⁷

¹²⁶ Ebd., 39-40.

¹²⁷ Vgl. M. Sigismund, *Individuum, Familie und Gesellschaft*, in: *Neues Testament und Antike Kultur*, Bd. 4: Karten – Abbildungen – Register, hrsg. v. K. Erlemann, Neukirchen-Vluyn 2006, 34.

Wenn wir aber noch beim Betrachten der gesellschaftlichen Pyramide von M. Öhler bleiben und sie näher betrachten, dann lässt sie sich sowohl prozentuell als auch inhaltlich wie folgt zeichnen und vertiefen:

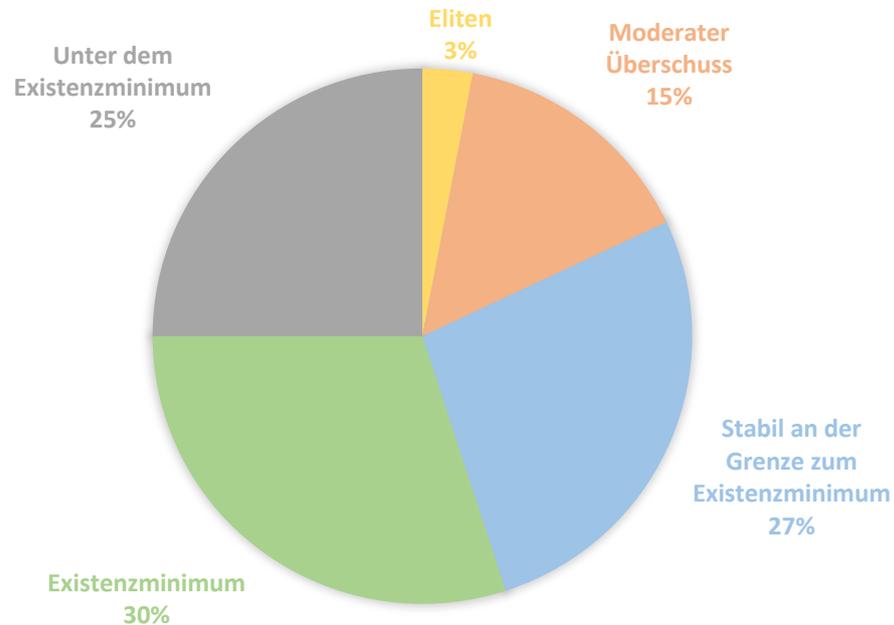
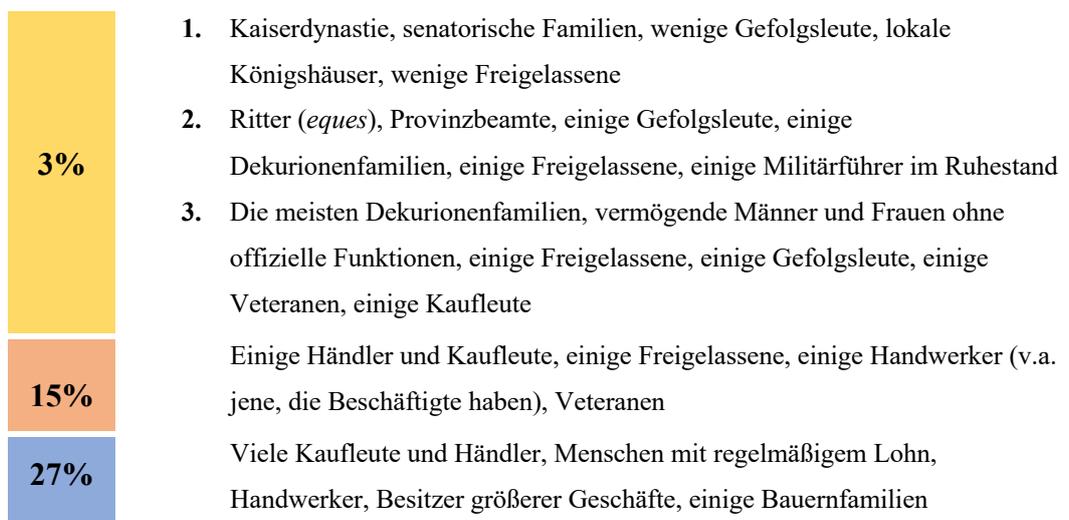


Abb. 6: Prozentuelle Darstellung der gesellschaftlichen Struktur.¹²⁸

Mithilfe der Untersuchungen von den zitierten Wissenschaftlern können wir folgende Milieugruppen den angeführten Prozenten zuschreiben:



¹²⁸ M. Öhler, *Geschichte des früheren Christentums*, 40.

30%	Kleine Bauernfamilien, Arbeiter, Handwerker (v.a. Beschäftigte), Lohnbezieher, die meisten Kaufleute und Händler, Eigentümer von kleinen Geschäften und Tavernen
25%	Einige Bauernfamilien, unversorgte Witwen und Waisen, Bettler, Behinderte, ungelernte Tagelöhner, Gefangene

Tab. 3: Detaillierte Darstellung der gesellschaftlichen Struktur

1.1.4 Zusammenfassung

Als Zusammenfassung des ersten großen Unterkapitels unserer wissenschaftlichen Analyse über die paulinische Umwelt seiner pastoralen Tätigkeit kann man sagen, dass uns die historische Untersuchung ein Bild einer sehr von Krieg, Macht, Brutalität und gegenseitigen Abhängigkeit strukturierten Welt darstellt. In ihr zählt besonders die Sehnsucht nach Herrschaft, die so gut wie keine Grenzen anerkennen wollte. Die direkte Folge war die Unzufriedenheit in der Gesellschaft, die für die Herrscher oft nur das Werkzeug war, um eigene Ziele zu erreichen. Die jüdische Bevölkerung kann da als Musterbeispiel dienen. Sie stand häufig vor der Herausforderung, sich in der neuen Weltordnung zurechtzufinden, die das jüdische Wohngebiet beschlagnahmte bzw. politische Macht auf die Juden ausübte. All das verlangte eine konkrete Handlung den Alltag anders zu gestalten, was oft gegen die Tradition der Väter und der eigenen Religion stand. Schon der geringste Widerstand wurde brutal und gnadenlos beendet. Nicht anders war es in den geschichtlichen Entwicklungen, die sich stark auf die kulturelle Situation der betroffenen Völker oder der konkreten Nation bezogen.

Die Wirren des ständigen Machtwechsels, die oft durch diverse Bündnisse mit den Fremden verursacht wurden, brachten Probleme für die Menschen mit sich, sich nämlich in neuen Kulturbereichen zu orientieren versuchten um und die eigene Identität zu bewahren. Hinter diesen Entwicklungen, die wir als eine Folge der Politik in der Antike zeigten, stand die politische Kalkulation, die stärkeren Herrscher als seinen Beschützer zu haben. Die Suche nach den politischen Bündnissen, durch die die militärische Hilfe im Falle der Bedrohung angeboten wurde, schilderte uns auch der Prozess der Assimilation bzw. der Reibung unter den jüdischen, hellenistischen und römischen Kulturen, die mit einer konkreten Nation verbunden war. Dieser Vorgang hinterließ große Spuren sowohl bei den Juden als auch bei den Griechen und Römern, indem das alltägliche Leben davon betroffen war. Diese Tatsache führte direkt zu

Berührungspunkten in den religiösen Bereichen der Menschen, da im damaligen Verständnis die jeweilige Kultur mit einer konkreten Religion verbunden war.

Der Umgang mit den Religionen bewirkte die Entstehung einer Gesellschaft, in der die religiösen Praxen stets mit den anderen Formen der Frömmigkeit konfrontiert wurden. Diese Situation musste im Alltag besonders spürbar sein, da die Religion ein wichtiger Teil des Lebens war und großes Interesse bei den Menschen erweckte. Unsere Untersuchungen zeigten, dass die jüdische Religion im Gebiet der religiösen Assimilation eine Ausnahme war. Die starke Bindung an die Tradition, die mit Gott JHWH eine Einheit bildete, schützte die Juden, die eigene jüdische Homogenität zu bewahren. Nachdem ein Jude sein Leben als eine Beziehung mit Gott sah, war es für ihn ein wesentlicher Aspekt, den Glauben an einen Gott zu praktizieren und sich von ihm auch leiten zu lassen. Allgemein kann man feststellen, dass dieser Weg für die Juden nicht leicht, aber dennoch erfolgreich war.

Im weiteren Teil der Untersuchung schauten wir auf die politisch-soziale Situation. In diesem Gebiet lieferte uns die Analyse der Geschichte viele Informationen. Die Römer, die ihr Imperium ausbreiteten und dadurch, wie unsere wissenschaftliche Forschung zeigte, die römische Kultur mit dem entsprechenden Stil des Lebens proklamierten, verursachten enorme wirtschaftliche Unterschiede in der Gesellschaft, in der ein Kastensystem herrschte. An der Spitze stand immer der Kaiser, der die gesamte Macht besaß und in seinen Entscheidungen frei war. Das, was in dieser politischen Entwicklung half, war die römische Bürgerschaft bzw. die Kollaboration mit Rom, das das Zentrum der damaligen Welt war. Unter diesen Umständen wirkte Apostel Paulus und verkündete den Glauben.

1.2 Paulus

Im zweiten Unterkapitel werden wir unsere Aufmerksamkeit zunächst dem Leben von Paulus widmen. Bei dieser wissenschaftlichen Untersuchung seiner Person schauen wir uns all das an, was ihn als Mensch und einen der größten Theologen geprägt hat. Weiters werden wir uns mit dem Glaubensverständnis bei Paulus auseinandersetzen. Der Gegenstand dieser Analyse werden sowohl die Merkmale des verkündeten Glaubens als auch der Zugang des Völkerapostels zum Inhalt der Frohen Botschaft sein, die er den Menschen anvertrauen wollte. Diese Vertiefung soll zum besseren Verständnis der missionarischen Tätigkeit des Apostels beitragen, für den der Glaube mit seinem Inhalt die wahre Quelle jeder Handlung gewesen ist.

1.2.1 Das Leben des Apostels Paulus

Die wichtigsten Informationen über Paulus erfahren wir in erster Linie von ihm selbst. Nach seinen Aussagen in Phil 2, 5 und Röm 11, 1 wissen wir, dass er aus einer jüdischen Familie stammte und dass sein Stammbaum auf den Stamm Benjamin zurückzuführen ist. Aufgrund mangelhafter Quellen sind nähere Informationen über seine Familie nicht vorhanden. Den einzigen Hinweis über seine familiären Verhältnisse verrät uns die Apostelgeschichte. In ihr erfahren wir, dass Paulus in Jerusalem einen Neffen hatte, der der Sohn seiner Schwester war (vgl. Apg 23, 16). Im Lichte des lukanischen Zugangs zur Person des Paulus wissen wir, dass der Völkerapostel aus Tarsus in Kilikien abstammte (vgl. Apg 9, 11; 21, 39; 22, 3; 9, 30; 11, 25).

Die Stadt Tarsus lag in der römischen Provinz Kilikien, im Südosten Kleinasiens, in der heutigen Türkei. Geographisch betrachtet, war Tarsus nur ein paar Kilometer vom Mittelmeer entfernt, mit dem sie mit dem Fluss Kysno verbunden war. Man vermutet daher, dass die Stadt aufgrund ihrer Lage eventuell einen Handelshafen gehabt hat und somit ein gewisses Handelszentrum gewesen ist. Eine interessante Beschreibung dieser Siedlung finden wir bei A. Prinz, der wie folgt schreibt: „Auch auf dem Landweg war Tarsus gut zu erreichen. Es lag an einer wichtigen Handelsstraße, die den Osten mit dem Westen verband. Aus Palästina oder dem syrischen Antiochia kamen die Händler mit ihren Kamelen und reisten weiter bis zur ägäischen Küste Kleinasiens und den dortigen Städten Milet, Ephesus, Smyrna und Pergamon.

Tarsus war auch der Ausgangspunkt einer abenteuerlichen Route, die das Mittelmeer mit dem Schwarzen Meer verband.¹²⁹

Welche Rolle in dieser Siedlung die jüdische Gemeinde gespielt hat, lässt sich nicht nachweisen. Es ist aber klar, dass es dort eine jüdische Diaspora gegeben hat, deren Ursprung sich nicht nachvollziehen lässt. Das, was wir aber feststellen können, ist die allgemeine Entwicklung, die sich innerhalb jeder Diaspora erkennen lässt. Zu den größten Merkmalen dieser Tendenz gehört die griechische Sprache und zum Teil auch die Akzeptanz des griechischen Denkens, dem man sich gegenüber geöffnet hat und einen Platz in der persönlichen Sphäre der Juden gegeben hat.¹³⁰ Dafür sprechen auch die modernen Untersuchungen der paulinischen Briefe. Ein Beispiel finden wir im wissenschaftlichen Werk des Theologen M. Wolter. So schreibt er: „[Es] liegt (...) die sprachliche Gestaltung seiner Briefe nahe, dass er Griechisch als Muttersprache gelernt hat.“¹³¹ Weiters stellt er noch fest: „Paulus [hat] mindestens einen guten Grammatik- und Rhetorikunterricht genossen (...).“¹³² In diesem Licht müssen wir auch auf den Namen des Apostels schauen. Denn unter den vielen, nicht in Palästina lebenden Juden, war es sehr oft der Fall, dass der Name Paulus eine doppelte Bedeutung hatte: eine hebräische – פּאָולוס und eine griechische – Παῦλος. Nach dem Bibelforscher M. Öhler müssen wir diese doppelte Namensgebung auch als Hinweis betrachten, dass Paulus „in einem nicht-jüdischen Kontext aufwuchs.“¹³³

Aufgrund der wiederum mangelhaften Quellen, erscheint die Jugendzeit des Völkerapostels problematisch. Im Brief an die Gemeinde in Galatien erfahren wir, dass er der jüdischen Gemeinde in Judäa persönlich nicht bekannt gewesen ist (vgl. Gal 1, 22f.). Obwohl die Stellen Apg 22, 3 und 26, 4 einiges über den paulinischen Werdegang berichten, sind sie nach Meinung der Exegeten mit einer gewissen Vorsicht zu betrachten.¹³⁴ Damit wir uns jedoch in weitere Überlegungen auf diesem Gebiet vertiefen können, nehmen wir die Beschreibung von M. Wolter als die an, die auf eine Art und Weise als eine Konklusion betrachtet werden kann. So lesen wir bei ihm: „Unter dem Strich ist es am wahrscheinlichsten, dass Paulus nicht

¹²⁹ A. Prinz, *Der erste Christ. Die Lebensgeschichte des Apostels Paulus*, Weinheim 2007, 35-36.

¹³⁰ Vgl. U. Schnelle, *Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen 2016, 61.

¹³¹ M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen – Vluyn 2015, 12.

¹³² Ebd.

¹³³ M. Öhler, *Geschichte des früheren Christentums*, 182.

¹³⁴ Vgl. B. Heining, *Die religiöse Umwelt des Paulus*, in: *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, hrsg. v. O. Wischmeyer, Tübingen 2012, 27.

schon als Kleinkind, sondern erst als junger Mann nach Jerusalem kam und dort so etwas wie eine ‚sekundäre Sozialisation‘ erfuhr.“¹³⁵ Aus Apg 5, 34-39 wissen wir über seine Ausbildung in Jerusalem ein wenig mehr. Er besuchte die Schule des berühmten Rabban Gam(a)liel, dem Alten. Bevor er aber diese Lehre begann, war er ein Mitglied der Pharisäer.¹³⁶ Paulus stand auch dazu, dass er durch seine Zugehörigkeit zu dieser Gruppe eine gute Ausbildung in der jüdischen Schriftwissenschaft und im Gesetz bekommen hatte. Neben diesen Kenntnissen verrät uns Apg 18, 3 seinen Beruf – Zeltmacher.

Wie das Leben des Paulus genauer ausgeschaut hat, lässt sich nicht nachvollziehen. Wenn er aber selbst schreibt, dass er Eifer für sein Studium hatte, können wir seine Solidität in der Lehre annehmen. Diese Meinung repräsentiert auch F. Meijer. Er schreibt: „Paulus wurde von seinem Studium so in Beschlag genommen, dass die Botschaft Jesu (...) völlig an ihm vorbeiging. Im Jahre 30 war nicht einmal die Nachricht vom Kreuzestod Jesu zu ihm durchgedrungen, zumindest verliert er kein einziges Wort darüber. (...) [Er] war (...) zu dem Zeitpunkt nicht wirklich an diesem Messias interessiert. Er befasste sich hauptsächlich mit dem Studium der Thora und zog daraus die äußeren Konsequenzen.“¹³⁷ Bei diesen Konsequenzen kann man nicht nur die Verbundenheit zum Judentum erkennen, sondern auch die Bereitschaft, den jüdischen Glauben zu verteidigen.

Wie Paulus zum ersten Kontakt mit den Christen gekommen ist, ist unklar. Nur 1 Kor 15, 9 und Gal 1, 13 berichten, dass der Apostel die Verteidigung des Glaubens besonders im Kontext des Christentums gesehen hat. Ein gutes Beispiel dieses Vorhabens ist die Beschreibung der Steinigung des Stephanus, bei der Saulus anwesend war.¹³⁸ Dieses Ziel hatte er auch, als er auf dem Weg nach Damaskus war. Unterwegs dorthin kam es zu einer Wende in seinem Leben. Über diese außergewöhnliche Erscheinung berichtet die Apostelgeschichte, in der man lesen kann, wie Jesus sich Saulus offenbarte und sein Leben so radikal beeinflusste, dass man in Bezug auf diese Begegnung über eine Bekehrung des Saulus spricht (vgl. Apg 9, 1-22). Auf diese Bekehrung, in der Paulus eine Berufung sieht, bezieht er sich immer wieder bei den Kontakten mit den christlichen Gemeinden.¹³⁹ Dies kann uns nicht wundern, da er selber im Brief an die Korinther mitteilte, dass er in einer Vision den Kyrios sah (vgl. 1 Kor 9, 1). Diese Christusvision bzw. Offenbarung musste ihn verändern. Darauf weisen auch

¹³⁵ M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, 13.

¹³⁶ Vgl. Phil 3, 5; Apg 23, 6; 26, 5.

¹³⁷ F. Meijer, *Paulus. Der letzte Apostel*, übers. v. W. Himmelberg, Berlin 2012, 54.

¹³⁸ Vgl. Apg 7, 54 – 8, 1.

¹³⁹ Vgl. Gal 1, 15f.

M. Hengel und A.M. Schwemer hin, die in ihrem Werk schreiben: „Die wichtigste Konsequenz ist hier für Paulus (...) die Berufung zum Heidenmissionar gewesen, d. h. (...) zum Apostel (...).“¹⁴⁰ Die beiden Wissenschaftler sprechen im Kontext der paulinischen Berufung zum Apostel bzw. zum Heidenmissionar auch über eine Erleuchtung im Herrn, die auf die ursprüngliche Erleuchtung zurückgeführt wird, durch die es zur Erkenntnis der Ehrlichkeit Gottes im Angesicht Christi kommen soll. Sie ist aber nicht nur durch die neutestamentliche Einsicht zu verstehen, sondern auch durch die alttestamentliche Auslegung, und besonders mit Gottes Schöpfung von Gen 1, 1-4 zu vergleichen und zu interpretieren.¹⁴¹ Eine derartige Auslegung der paulinischen Berufung stellt das Motiv der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes als eine Art der Erleuchtung mit der Bekehrung, d.h. der Erleuchtung des verfinsterten Herzens, dar, wodurch es zur radikalen Veränderung des Lebens kommt.¹⁴² Diese Tatsache wird noch zusätzlich durch die Namensgebung verstärkt, von Saulus zu Paulus.

Der veränderte Paulus zog sich aufgrund der Begegnung bzw. der Erleuchtung Jesu nach Damaskus zurück, wo er drei Jahre verbrachte. Was er zu dieser Zeit tat, wissen wir aufgrund der mangelnden Quellen nicht. Es ist aber anzunehmen, dass der bekehrte Paulus viel Zeit für das Gebet und die Selbstreflexion verbracht hat. Die Konsequenz dieses Aufenthaltes ist die starke Überzeugung des Apostels, dass Jesus tatsächlich der Messias gewesen ist. Der anglikanische Bibelforscher N.T. Wright stellt in diesem Zusammenhang sogar fest: „Deshalb erkannte Saulus, dass er seine ganze Sicht der Art und Weise, wie JHWH handeln würde, um seinen Erlösungsplan zu enthüllen, vollkommen neu überdenken musste.“¹⁴³ Weiters ergänzt er seine Gedanken durch die Worte: „Saulus` Vision auf der Straße nach Damaskus schenkte ihm also eine völlig neue Perspektive, die jedoch tief und fest in seiner bisherigen Bundestheorie verwurzelt blieb. Israels Schicksal hatte sich in Messias Jesus erfüllt. Das kommende Zeitalter war eingeleitet worden. Saulus selbst war berufen, der Botschafter des kommenden Zeitalters zu sein.“¹⁴⁴ Die Krönung dieses Hineinwachsens in die neue Rolle des Verkünders des Glaubens an Jesus Christus als der erwartete Messias ist durch ein einmaliges Treffen gestärkt worden. Gott schickte Hananias zum betenden Paulus. Nach Meinung vom Theologen D. Klingner gehörte Hananias „zu den griechisch sprechenden Judenchristen, die erst kurz

¹⁴⁰ M. Hengel / A.M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntten Jahre des Apostels* (WUNT, Bd. 108), Tübingen 1998, 71.

¹⁴¹ Ebd., 70.

¹⁴² Vgl. R. Rohr, *Paulus. Der unbekanntte Mystiker*, übers. v. B. Kern, Stuttgart 2019, 11.

¹⁴³ N.T. Wright, *Worum es Paulus wirklich ging*, übers. v. R. Behrens, Gießen 2017, 43.

¹⁴⁴ Ebd., 44.

vorher aus Jerusalem vertrieben worden waren.“¹⁴⁵ Der gesandte Judenchrist legte Paulus die Hände auf und dieser konnte wieder sehen, was seit der Begegnung mit Christus nicht mehr möglich gewesen war. Nach der Heilung, der eigenen Taufe und der Akzeptierung seiner Berufung ging er nach Jerusalem, um dort die Urgemeinde und die Apostel kennenzulernen. Der niederländische Althistoriker F. Meijer ist im Kontext des paulinischen Besuchers in Jerusalem der Meinung, dass „Petrus [Paulus] (...) von Jesus als Prediger erzählt hat, von seinen Wundern und von seinem Tod. Allmählich entwickelte Paulus daraus Gedanken und Überzeugungen, die er später auf seinen Missionsreisen in Wort und Schrift verbreiten sollte.“¹⁴⁶

Der Austausch mit den anderen Christen verlieh dem Apostel so viel Kraft, dass sein Glaube sehr stark wurde. Diesen Glauben wollte er mit den anderen Menschen teilen. Beim Erreichen dieses Zieles stand ihm aber sehr viel im Wege. Doch weder die Ablehnung bei den Juden und Römern, noch die Konflikte mit den anderen Aposteln wegen der Missionierung der Heiden konnten ihn abhalten, das Evangelium Christi zu verkünden. Im Alter von ca. 56 Jahren wurde er in Jerusalem verhaftet und von den Juden angeklagt. Obwohl die Todesstrafe für ihn bestimmt war, durfte man sie an ihm nicht ausüben, da er ein römischer Bürger war und das Recht hatte, sich in seiner Angelegenheit an den Kaiser zu wenden. Auch während seiner Gefangenschaft nützte er die Möglichkeit, den Glauben zu verkünden. Was mit Paulus später geschehen ist, berichtet uns die Apostelgeschichte nicht mehr. Der Überlieferung nach starb er als über 60-jähriger Mann in der Christenverfolgung unter Kaiser Nero.¹⁴⁷ Anderer Meinung ist J. Becker. Für ihn erlitt Paulus zwar den Tod des Märtyrers, indem er als Römer mit einem Schwert hingerichtet wurde, er spricht sich aber in seiner wissenschaftlichen Publikation für eine andere Datierung aus. So können wir beim deutschen Theologen nachlesen: „Man wird nicht fehlgehen, seinen Tod eingangs der sechziger Jahre anzusetzen, also unter Nero, aber noch vor der Christenverfolgung 64 n. Chr.“¹⁴⁸ Es scheint aber, dass an dieser Stelle die Theorie von W. Rakocy besonders interessant ist, weil der polnische Theologe feststellt: „Aufgrund der Natur der Quellen unternehmen wir keine nähere Präzisierung des Todesdatums des Apostels Paulus.“¹⁴⁹

¹⁴⁵ D. Klingner, *Paulus. Was? Wann? Wo? Alle Orte, die er besuchte*, Leipzig 2008, 12.

¹⁴⁶ F. Meijer, *Paulus. Der letzte Apostel*, 68.

¹⁴⁷ Laut der Chronologie in der EÜ wurde Paulus gemeinsam mit Petrus im Jahre 64/67 hingerichtet. Dieselbe Quelle berichtet, dass es zur Bekehrung des Apostels Paulus vor Damaskus im Jahre 33/35 kommen durfte.

¹⁴⁸ J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen ²1992, 506.

¹⁴⁹ W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003, 733.

1.2.2 Glaubensverständnis bei Paulus

Eine wissenschaftliche Vertiefung der Bedeutung des Glaubensverständnisses bei Paulus bereitet eine gewisse Problematik. Dieser Prozess des Studiums über den paulinischen Zugang zur Substanz des Begriffes „Glaube“ und dessen aktive inhaltliche Umsetzung im Leben des Menschen, scheint in der allgemeinen Betrachtung sehr vielschichtig zu sein. Darauf wies der österreichische Theologe J.J.M. Mayr hin, der zu dieser Problematik folgende Stellungnahme gibt: „Wenn vom paulinischen Glaubensverständnis die Rede ist, so geschieht dies meist innerhalb einer Diskussion zur Rechtfertigungsdebatte oder als Aspekt zu Aussagen das Gesetz betreffend. Paulus spricht in seinen Briefen aber nicht nur in den genannten Kontexten darüber.“¹⁵⁰ Diese Meinung scheint auch B. Schliesser zu teilen. In seinen Untersuchungen stellt er fest, dass jede Art der Erklärung des paulinischen Verstehens des Begriffes „Glaube“ nicht durch die vorgegebenen literarischen oder wissenschaftlichen Kriterien eingeschränkt werden kann. Stattdessen nimmt er die Stellung zu einem vielseitigen Zugang zum Verständnis des Glaubens, indem er folgendermaßen schreibt: „Die Rede vom ‚Glauben‘ evoziert ein Geflecht von Vorstellungen, Bildern und Eindrücken, die eingebettet sind in ein spezifisches kulturelles Milieu und die dem Wort ‚Glaube‘ Bedeutung verliehen.“¹⁵¹

Im Sinne der oben dargestellten Positionen, die den paulinischen Zugang zum Glauben weder in einem eingeschränkten theologischen Kontext noch in den allgemein gesehenen wissenschaftlichen Rahmenbedingungen betrachten lässt, lohnt es sich aus unserer Sicht, die Aspekte der beiden Theologen zusammenzufassen und methodisch zu präsentieren. All das lässt sich in 7 Punkten darstellen:¹⁵²

1. Glaube als ein Ausdruck der persönlichen Bereitschaft

Der Glaubensakt setzt die freiwillige Bereitschaft des Menschen voraus. So wie ein Gespräch mindestens zwei Partner braucht, so ist es auch mit dem Glauben. In diesem Sinne gemeint ist auch der Wille, den Glauben anzunehmen und somit die Stimme Gottes in sich zu erkennen. Dieses Merkmal beschreibt Paulus im ersten Brief an die Gemeinde in Korinth, wo die Rede von einer unüberlegten Annahme des Glaubens ist (vgl. 1 Kor 15, 2). Dieses Beispiel

¹⁵⁰ J.J.M. Mayr, *Glaubensweitergabe in paulinischen Gemeinden* (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 4), Regensburg 2012, 48.

¹⁵¹ B. Schliesser, *Was ist Glaube? Paulinische Perspektive* (ThS. NF, Bd. 3), Zürich 2011, 21.

¹⁵² Vgl. ebd., 27-115; Vgl. J.J.M. Mayr, *Glaubensweitergabe in paulinischen Gemeinden*, 50-63.

zeigt deutlich, dass der Glaube kein Ausdruck der automatischen Annahme ist, sondern viel mehr ein Akt, der in Raum und Zeit stattfindet. Danach strebt auch dieser Glaube. So formuliert die Ausrichtung des Glaubens in Bezug auf die menschliche Bereitschaft auch der deutsche Theologe G. Bornkamm: „Hier will das Evangelium das verkündete heilsbringende Geschehen von Christi Tod, Auferstehung und Erhöhung selbst im Glauben angenommen und angeeignet werden.“¹⁵³

Daneben können die Aspekte einer persönlichen Reaktion des einzelnen Menschen auf den Glaubensakt nicht relativiert bzw. am Rande gestellt werden. Diese Problematik spricht K. Küng an, indem er im Glauben das Stillen der menschlichen Sehnsucht nach Geliebt- und Erfülltsein sieht. Jeder Mensch als ein Individuum ist dabei gefragt. Deswegen schreibt der österreichische Bischof: „Jeder Mensch hat diese Sehnsucht, und damit untrennbar verknüpft ist die Frage nach der eigenen Aufgabe und dem Ziel, das dem Leben gesteckt ist.“¹⁵⁴ In diesem Licht ist der Glaube als ein Ausdruck der menschlichen Bereitschaft anzunehmen, was Gott jedem anbietet.

2. Glaube als ein Gebiet der göttlichen Initiative

Im Zusammenhang mit der früheren Analyse und der Betrachtung des Glaubens als ein Gebiet der göttlichen Initiative lohnt es sich, K. Ulrichs zu zitieren, der meint, dass „Glaube(n) nicht eine menschlicherseits motivierte und verantwortete Aktion ist, sondern vielmehr eine ‚Gabe, die Gott in die Seele legt.“¹⁵⁵ Eine derartige Darstellung des Glaubens beschreibt ihn als ein Geschenk, für das man dankbar sein sollte. Konkret heißt das die Vertiefung der Heilsgeschichte zwischen Gott und Mensch. Daraus erhält man das Bild Gottes, das den Schöpfer als einen suchenden Gott beschreibt.¹⁵⁶ Wie groß die Suche Gottes ist und wie weit sie gehen kann, damit sie das Ziel erreicht, beschreibt Paulus in Gal 2, 15f. In diesem Licht ist auch Röm 10, 5 zu verstehen. Diese zwei Bibelstellen scheinen eine passende Rahmenbedingung zu schaffen. H. Merklein schreibt dazu: „Das Gesetz ist zuallererst eine gnädige Gabe Gottes. Es ist die Bundesordnung, die Israel auszeichnet. Selbstverständlich muss

¹⁵³ G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 154.

¹⁵⁴ K. Küng, *Ich glaube an Gott, meinen Vater und Schöpfer*, in: *Katechesen zum Credo*, hrsg. v. J. Kreiml, Regensburg 2014, 39.

¹⁵⁵ K. Ulrichs, *Christusglaube. Studium zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (WUNT II, Bd. 227), Tübingen 2007, 96.

¹⁵⁶ Vgl. Ex 3, 6f; 20, 1-21.

es als solche auch befolgt werden.“¹⁵⁷ Wie diese Befolgung in der Geschichte des erwählten Volkes ausgeschaut hat, sagt der Apostel selbst in Gal 3, 10-11. Deswegen müssen wir auf die göttliche Initiative aus der Perspektive der Gabe schauen, die die Person Jesu Christi ist. Das ist auch der Grund, warum der vor kurzem zitierte Theologe H. Merklein schreibt: „Der Glaube an den Gekreuzigten wird so zur Möglichkeit des Heils für den Sünder, der nach dem Kriterium der Gesetzeswerke kein Heil zu erwarten hat. Glaube ist unter dieser Voraussetzung selbstverständlich kein Werk des Gesetzes, sondern geradezu die Haltung, die darauf vertraut, dass Gott den Nicht-Täter des Gesetzes rechtfertigt.“¹⁵⁸

3. *Glaube als ein rationales Bild der göttlichen Handlung*

Im Brief an die Gemeinde in Rom schreibt Paulus: „Gott aber hat seine Liebe zu uns darin bewiesen, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5, 8). Dieser Satz beschreibt nicht nur die Handlung Gottes an uns Menschen, sondern viel mehr den Grund, warum Gott überhaupt die Initiative ergreift. Im Glauben an Gott lässt sich deutlich erkennen, dass die Liebe Gottes so stark ist, dass sie alle Grenzen übersteigt und zum rationalen Verständnis des Begriffes „Gnade“ führt. Diese Verbindung zwischen Liebe und Gnade scheint J. Stott auf den Punkt zu bringen. In seiner Publikation schreibt er Folgendes zu diesem Thema: „Gott hätte uns vollkommen zu Recht unserem Schicksal überlassen können. Er hätte uns in Ruhe die Früchte unseres falschen Tuns ernten lassen und in unseren Sünden umkommen lassen können. Das ist es, was wir verdient hätten. Doch das hat er nicht getan. Weil er uns liebte, ist er uns in Kreuz hinein, wo er unsere Sünde, unsere Schuld, unser Gericht und unseren Tod aus sich nahm.“¹⁵⁹ Weiters formuliert der Professor: „Man muss schon ein hartes, steinernes Herz haben, um von einer solchen Liebe unberührt zu bleiben. Es ist mehr als Liebe. Der richtige Name dafür ist ‚Gnade‘, eine Liebe zu dem, der sie nicht verdient.“¹⁶⁰ Eine derartige Erklärung ermöglicht dem Menschen im Glauben richtig zu erkennen, wie groß die Liebe Gottes ist, mit der er seine Schöpfung beschenkt und die er fortwährend aus der Quelle der Gnade schöpfen lässt. In diesem Lichte finden wir im Glauben eine rationale Demonstration der göttlichen

¹⁵⁷ H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT, Bd. 105), Tübingen 1998, 305.

¹⁵⁸ Ebd., 307.

¹⁵⁹ J. Stott, *Das Kreuz. Zentrum des christlichen Glaubens*, Marburg ²2019, 105.

¹⁶⁰ Ebd.

Handlung, die, wie dies S. Stasiak beschreibt, die größte Hingabe darstellt, durch die man das persönliche Engagement Gottes im Heilswerk des Menschen wahrnehmen kann.¹⁶¹

4. Glaube als die Kraft des Geistes

Den ersten Hinweis auf die enge Verbindung zwischen den Begriffen „Glaube“ und „Geist“ finden wir im ersten Brief an die Gemeinde in Korinth, wo Paulus über die Geistesgaben und das Leben der Christen geschrieben hat (vgl. 1 Kor 12, 1 – 14, 40). Aus der Perspektive unserer wissenschaftlichen Überlegungen scheint aber besonders der Vers 9 eine spezielle Bedeutung zu haben. Denn an dieser Stelle ist die Rede von einer Glaubenskraft. Die Einzigartigkeit dieser Aussage betrachten wir mithilfe des Exegeten J. Kremer, der diese kurze Passage in einem breiteren Kontext versteht. Deswegen weist er in seinen exegetischen Ausführungen auf die weitere Bibelstelle aus dem Korintherbrief hin, wo in 1 Kor 13, 2 die Rede von einer Glaubenskraft ist, die sogar Berge versetzt. Wir haben es also hier mit einer Art von Begabung zu tun, die das Unmögliche zum Möglichen macht.¹⁶²

Die Akzeptanz bzw. die Anerkennung dieser Tatsache erwartet der Apostel von den Christen und wendet sich deshalb mit den folgenden Worten an die Galater: „Ihr unvernünftigen Galater, wer hat euch verblendet? Ist euch Jesus Christus nicht deutlich als der Gekreuzigte vor Augen gestellt worden? Dies eine möchte ich von euch erfahren: Habt ihr den Geist durch die Werke des Gesetzes oder durch die Botschaft des Glaubens empfangen?“ (Gal 3, 1-3). Wenn wir den Lichtfaden dieses Textes folgen, dann müssen wir unsere Aufmerksamkeit Gal 3, 5.14 und Gal 5, 5 schenken, wo der Inhalt der paulinischen Botschaft zugespitzt wird und wo wir eine Relation zwischen Frage – Antwort – Bekenntnis feststellen können. Diese Methode ist für F. Wilk eine mögliche Anspielung auf Jes 53, 1f.¹⁶³ Wenn wir diesem Gedanken noch weiter folgen, lohnt es sich aus der Perspektive der weiteren Betrachtung, auch Jes 55, 10-13 zu lesen. Diese Methodik führt uns zur Erkenntnis, dass der Glaube bzw. das Wort des Glaubens nicht beim bloßen Hören stehen bleibt, sondern viel mehr eine aktive Antwort verlangt. Damit dieser Prozess stattfinden kann, können wir in der Kraft, mit der Kraft und durch die Kraft des Geistes handeln. Diesen Gedanken greift auch A. Pohl auf und formuliert ihn wie folgt: „Niemand sollte leugnen, dass Gott in der Verlorenheit des Herzens beginnt und aus dem menschlichen

¹⁶¹ S. Stasiak, *Miłość Boża rozlana w sercach naszych* (Rz 5, 5), in: *VV*, Bd. 23 (2013), 164.

¹⁶² Vgl. J. Kremer, *Der erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, 264.

¹⁶³ F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 179), Göttingen 1998, 354.

Bewusstsein entzogen wird (...). Er will Öffentlichkeit. Sein Geist erfüllt Leib und Seele, bringt sich ein in Wort und Tat. Darum wird niemand Christ, ohne es zu merken.“¹⁶⁴

5. Glaube als eine Form der Gemeinschaft

Obwohl, wie vor kurzem festgestellt, der Glaube die persönliche Bereitschaft des Individuums voraussetzt, darf man in der Betrachtung des Glaubensprozesses auch den gemeinschaftlichen Charakter nicht aus den Augen verlieren. In diesem Sinne scheint es angebracht zu sein, unsere Überlegungen auch aus der Perspektive des theologischen Diskurses der Neuzeit zu verstärken. Ein Beispiel kann an dieser Stelle Y. Congar sein, der als Repräsentant der *Communio-Ekklesiologie* gilt. Dieser Theologe zeigt in seinem Inhalt die Notwendigkeit der Wahrnehmung der Güter, die der Glaube schenkt. Zu denen zählt für Y. Congar die Kirche als ein Bild der Gemeinschaft (*communio spiritualis structurata*).¹⁶⁵ Es scheint auch in diesem Bild eine starke Negation der Gemeinschaft der Glaubenden als eine bloße Gemeinschaft (*societas*) zu sein. Wenn wir im Geist dieser Reflektion bleiben, werden wir in der Botschaft von Gal 2, 9 eine interessante Bemerkung erkennen können. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist eine Gemeinschaft, in der es nicht nur zu einer horizontalen *Communio* kommt, sondern in der vielmehr eine neue Wirklichkeit entsteht. In ihr wächst die Geschwisterlichkeit. Sie wird aber durch einen geistigen Charakter gekennzeichnet. Von dem spricht auch Paulus im ersten Brief an die Gemeinde in Korinth, wo es heißt: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10, 13-14). In diesem Lichte wirkt die Beschreibung der Gemeinschaft der Glaubenden nur aus der horizontalen Perspektive ein wenig zu schwach. Man sollte dieses Merkmal der christlichen Gemeinschaft auch durch einen vertikalen Aspekt ergänzen. Eine derartige Darstellung der Dinge weist auf eine Gemeinschaft des Glaubens hin, welche sowohl eine zwischenmenschliche Relation bereitstellt als auch eine Verbindung dieser Gemeinschaft mit Gott stattfindet.¹⁶⁶ Diese doppelte Prägung dieser Prägungsform des Glaubenslebens soll man auch auf einer anderen Ebene betrachten, indem

¹⁶⁴ A. Pohl, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Wuppertaler Studienbibel. Ergänzung Neues Testament), Wuppertal 1995, 117.

¹⁶⁵ Vgl. J. Rigal, *Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann*, in: *NRTh*, Bd. 120, (1998), 605-606.

¹⁶⁶ Vgl. Apg 2, 42; Röm 12, 4-6.

man in der Gemeinschaft bzw. *Communio* der Glaubenden auch das Volk Gottes neu definiert und erkennt.¹⁶⁷

6. *Glaube als ein Zeichen des freiwilligen Gehorsams*

Der Theologe W. Breuning versuchte in seiner Zusammenfassung der dogmatischen Lehre über Gott die theologischen Inhalte so darzustellen, dass man durch eine überschaubare Form einen allgemeinen und soliden Überblick der katholischen Theologie bekommen kann. Das, was bei ihm so besonders erscheint, ist die Tatsache, dass er schon zu Beginn über das Wort spricht und ihm eine besondere Bedeutung verleiht. Deswegen schreibt er: „Der christliche Gottesbegriff unterscheidet sich (...) durch eine sichere Eigentümlichkeit. Aufgrund seiner Transzendenz ist Gott ein normales Subjekt: Das Wort nennt die Existenz und das Wirken der durch dessen bestimmten Wirklichkeit.“¹⁶⁸ Angesichts dieser Information und der biblischen Botschaften, die wir in Joh 1, 1-18 finden, scheint es nachvollziehbar zu sein, wenn wir in unserer weiteren Analyse vom Wort als *λόγος* ausgehen. Diese Methode führt uns zur Initiative Gottes, welche die Fülle der Offenbarung in Jesus Christus ist. Wenn wir ihm also den wesentlichen Platz in unseren wissenschaftlichen Überlegungen geben, dann müssen wir annehmen, dass wir in diesem Punkt über den von Gott geschenkten Glauben reden, dessen Inhalt Christus ist und dessen weitere Folge die Antwort des Menschen im Gehorsam diesem Inhalt gegenüber ist.

Die Bestätigung der oben analysierten Gedanken bekräftigt O. Hofius, der im Studium der paulinischen Theologie den christlichen Gehorsam mit dem Hören auf das Wort Gottes verbindet.¹⁶⁹ In diesem Zusammenhang können wir also nach H.-J. Eckstein sagen: „Der Gehorsam verdankt sich dem Hören.“¹⁷⁰ Dieses Hören ist, wie Paulus selber an die Gemeinde in Rom geschrieben hat, ein Hören des Wortes Christi (vgl. Röm 10, 17), das mit dem Gehorsam des Evangelium Gottes in Verbindung steht (vgl. Röm 10, 14-16). Wir haben hier also eine Beschreibung einer neuen Wirklichkeit, die im Glauben verankert ist und die durch eine Macht

¹⁶⁷ Vgl. *LG*, 9, in: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumengentiu_m_ge.html (Stand: 11.11.2022).

¹⁶⁸ W. Breuning, *Nauka o Bogu* (Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach, Bd. 2), übers. v. J. Fenrychowska, Kraków 1999, 25.

¹⁶⁹ Vgl. O. Hofius, *Paulusstudien* (WUNT, Bd. 51), Tübingen ²1994, 148-174.

¹⁷⁰ H.-J. Eckstein, *Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* (Beiträge zum Verstehen der Bibel, Bd. 5), Münster 2003, 12.

gekennzeichnet wird.¹⁷¹ Sie bekommt ihre Form durch die konkrete menschliche Handlung. In ihr ist die freie Entscheidung des Menschen der Inbegriff. Diese Aussage muss jedoch aus der Perspektive verstanden werden, die uns P. Stuhlmacher schildert. So schreibt er darüber: „Glaube ist für Paulus der Inbegriff des Vertrauens auf Gott; zugleich ist er ein Willensakt. Dieses willentliche Gottvertrauen können Menschen nicht aus eigener Kraft erzwingen. Sie verdanken es dem Hören auf das Evangelium und erfahren es als Geschenk des Heiligen Geistes (...).“¹⁷² Im Sinne dieser Aussage und mithilfe der bis jetzt geführten Überlegungen in diesem Unterkapitel können wir sagen, dass der Gehorsam und der Glaube im Handeln des Menschen ihren Verbindungspunkt finden, was letztendlich auch dem Heilsplan bzw. dem Heilshandeln Gottes entspricht und den Begriff „Glaubensgehorsam“ darstellt.

7. Glaube als ein Ort des Einlassens

Das letzte Merkmal des Glaubens beim Apostel Paulus in unserem wissenschaftlichen Studium ist der Glaube als Ort des Einlassens. Diese Eigenschaft scheint angesichts der früheren 6 Punkte eine gewisse Schlussfolgerung zu sein. Diese Meinung können wir auch durch H. Schlier feststellen, der wie folgt schreibt: „(...) dies alles gehört zur πίστις Χριστοῦ, wie Paulus des Öfteren formuliert, zum Glauben an Christus. Aber die Mitte dieses Geschehens, Jesu Christi Tod und Auferstehung und sein κύριος-Sein, findet sich nun in den alles zusammenfassenden, das entscheidende Geschehen fixierenden Glaubensformeln.“¹⁷³ Infolge dieser Zusammenfassung können wir also den Glauben mit seinem Inhalt (Jesus Christus und sein Werk) als eine Form sehen, die nicht nur in der Gegenwart orientiert ist, sondern auch in die Zukunft schaut. Anders gesagt, finden wir im Glaubensakt das Heil und die Perspektive der Erlösung. Das, was dabei besonders wichtig ist, ist die Bereitschaft des Menschen, sich darauf einzulassen und das Angebot Gottes anzunehmen. Der Mensch soll bei der Annahme des Glaubens wissen, dass die alte Verheißung aus dem Alten Testament keine Gültigkeit verloren hat, sondern, wie dies Paulus im Brief an die Gemeinde in Rom schreibt, eine neue Perspektive erhalten hat (vgl. Röm 3, 3). Deswegen kann sich jeder auf die Treue Gottes und auf seine Verheißungen verlassen und voll Hoffnung das Leben auf dem Fundament des Glaubens bauen. Die Theologin I. Bendik scheint diese, sowohl in der Gegenwart verankerte als auch zukunftsorientierte Eigenschaft des Glaubens ebenso zu verstehen. Die Bestätigung können

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie und Evangelium* (WUNT, Bd. 146), Tübingen 2001, 60.

¹⁷³ H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1978, 222.

diese Worte sein: „πίστις ist die Gott angemessene Form der Beziehung, die sich darin auszeichnet, dass sich die Glaubenden in Erkenntnis und Gehorsam dem endzeitlichen Handeln unterordnen. Gleichzeitig treten sie über πίστις das Erbe der verheißenen Gotteskindschaft an.“¹⁷⁴

1.2.3 Zusammenfassung

Im Überblick auf das zweite große Unterkapitel unserer Arbeit, in dem wir uns besonders der Person des Apostels Paulus und seinem Glaubensverständnis widmeten, stellten wir fest, dass diese zwei Aspekte zum besseren Verständnis der missionarischen Tätigkeit des Apostels beitrugen.

Der erste Schritt den wir machten, war die Vertiefung des paulinischen Lebens. Aufgrund der mangelhaften Quellen konnten wir nicht viel über seine Familie und seine Jugendzeit erfahren. Wir konnten jedoch vernehmen, dass Saulus, dessen Name ursprünglich Paulus war, ein römischer Diasporajude aus Tarsus war. Er gehörte zu den Pharisäern und absolvierte eine gute Ausbildung, auch in Jerusalem. Zusätzlich erlangte er ein Handwerk, nämlich Zeltmacher. Seine Persönlichkeit charakterisierte eine besondere Hingabe zum Judentum. Er galt als einer der großen Christenverfolger. Diese Aufgabe führte ihn nach Damaskus, wo er auf dem Weg dorthin eine Vision hatte. Ihm erschien Jesus Christus. Diese Begegnung, die von den Theologen auch als Erleuchtung bezeichnet wird, veränderte sein Leben. Er erkannte Christus als Messias an und beschloss, ein Christ zu werden. Er erhielt den Namen Paulus, wurde in Damaskus getauft und begann sich selbst als Verkünder des Glaubens zu verstehen. Diese Aufgabe nahm er als Ziel, das er nicht nur bis zum Tod verfolgte, sondern auch überall vor Augen hatte, sowohl im Kontakt mit Juden als auch mit Heiden.

Der weitere Weg unserer Untersuchung brachte uns zur genauen Analyse des Glaubensverständnisses bei Paulus. Dieser Prozess erwies sich als eine sehr komplexe Studie, da der Apostel oft über den Glauben in breiteren Kontexten sprach. Als Methode nahmen wir die Betrachtung unseres wissenschaftlichen Problems aus zwei Blickwinkeln, deren Vertreter J.J.M. Mayr und B. Schliesser waren. Das Resultat der Arbeit fassten wir in 7 Punkten zusammen, die wie ein Leitfaden das Leben des Menschen von der persönlichen Bereitschaft

¹⁷⁴ I. Bendik, *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“* (Judentum und Christentum, Bd. 18), Stuttgart 2010, 186.

bis zum Vertrauen auf die Erlösung beschrieb. Diese 7 Punkte, bzw. Etappen des Glaubens sind:

1. Glaube als ein Ausdruck der persönlichen Bereitschaft
2. Glaube als ein Gebiet der göttlichen Initiative
3. Glaube als ein rationales Bild der göttlichen Handlung
4. Glaube als die Kraft des Geistes
5. Glaube als eine Form der Gemeinschaft
6. Glaube als ein Zeichen des freiwilligen Gehorsams
7. Glaube als ein Ort des Einlassens

Fazit

Die Untersuchungen des ersten Kapitels erwiesen sich als sehr hilfreich, um den Hintergrund der missionarischen Tätigkeit des Paulus, der als Ziel seines Lebens die Glaubensverkündigung hatte, zu zeigen. Graphisch kann man unsere Analyse so darstellen:

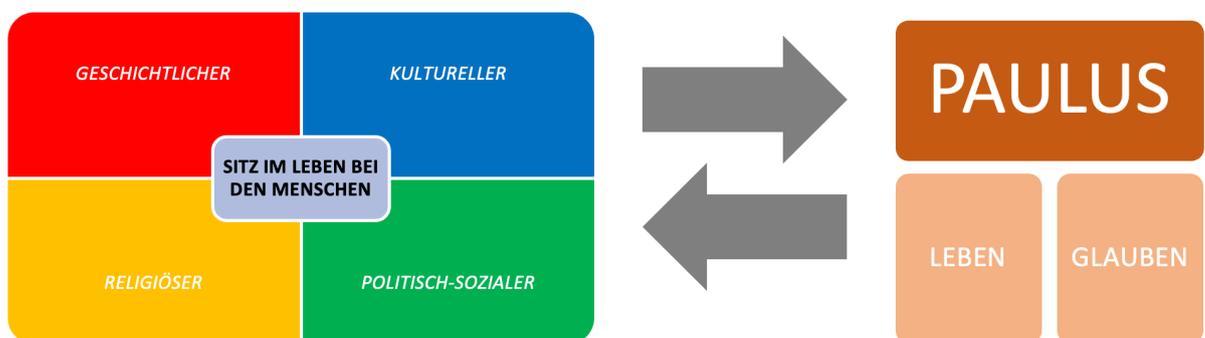


Abb. 7: Graphische Darstellung der Faktoren des Sitzes im Leben bei der paulinischen Glaubensverkündigung

Die geschichtlichen Aspekte hinterließen große Spuren im Leben der Menschen, die oft mit einer neuen Weltordnung konfrontiert wurden. Dieser Prozess war nicht selten mit Blut und Gewalt verbunden. Ein Beispiel dafür ist das Römische Imperium, dem alles und jeder untergeordnet sein musste. Der relativ oft geschehene Machtwechsel führte zu Auseinandersetzungen bei den Menschen mit deren Kulturen. Zu den größten und wichtigsten zählten die jüdischen, die hellenistischen und die römischen Kulturen. Sie beeinflussten den Alltag und gestalteten das Weltbild. Nicht anders war es mit den Religionen, die mit der

jeweiligen Kultur verbunden waren. Die Ansammlung verschiedener Formen der Frömmigkeit ergänzte das bunte Leben der Menschen, die man als sehr religiös bezeichnen konnte. Dieses Leben war nicht nur für Synkretismus charakteristisch, sondern auch für das Streben nach Karriere und sozialem Status. Eine besondere Rolle spielte aber die Treue Roms, von der alle abhängig waren. In dieser Welt war Apostel Paulus unterwegs. Als ausgebildeter Jude mit römischer Staatsbürgerschaft, der am Anfang die Christen verfolgte, bekehrte er sich aufgrund der „Erleuchtung“ zu Christus. In seiner Glaubensverkündigung, die er als seine Lebensaufgabe verstand, partizipierte er an der Weltordnung seiner Zeit. Zugleich aber bot er dieser Welt einen Glauben an, der das Leben veränderte und ihm einen neuen Sinn verlieh. Dieser Sinn hingte vom Glauben an Christus ab, der in allen Aspekten des menschlichen Handelns präsent war. Diese Präsenz galt auch für den Tod und die Erlösung, die mit der neuen Ausrichtung verbunden waren.

2 FORMEN DER GLAUBENSVERKÜNDIGUNG

Das zweite Kapitel unserer Arbeit bilden die Formen der Glaubensverkündigung. Damit diese Untersuchung einen besseren Überblick erhält und somit zum besseren Verständnis unserer Überlegungen führt, werden wir unsere wissenschaftlichen Ausführungen in diesem Teil der Arbeit unter zwei unterschiedlichen Aspekten vertiefen. Zum einen werden wir uns die angenommenen Formen und zum anderen die entwickelten Formen der Verkündigung näher anschauen. Die am Ende gewonnenen Resultate sollen uns zeigen, welche Faktoren die pastoralen Tätigkeiten des Paulus unterstützt haben und für den Erfolg bzw. der Annahme und Umsetzung des Glaubens beigetragen haben.

2.1 Angenommene Formen

Ein wichtiger Teil der Glaubensverkündigung bei Paulus war sein persönlicher Kontakt mit den Menschen, bei denen er seine missionarische Tätigkeit unter Beweis stellen konnte. Damit die zwischenmenschliche Beziehung wachsen konnte, bediente sich der Apostel der Gegebenheiten, die während seiner Mission eine besondere Bedeutung im alltäglichen Leben hatten und dazu beitrugen, dass der Glaube sich gut verbreiten konnte. Diese Formen wurden von Paulus einfach angenommen und zu seinen Zwecken benützt. Dies waren: Straßennetz, Schiffsreisen, Briefkorrespondenz und römisches Gesetz. In den folgenden Unterkapiteln werden wir uns diese Formen näher anschauen.

2.1.1 Straßennetz

Die Stadt Rom war das Zentrum des Römischen Imperiums. Sie galt als kultureller, wirtschaftlicher und politischer Mittelpunkt des gesamten Reiches. Um diese Tatsache noch deutlicher zu machen, beschloss Kaiser Augustus ein richtiges Straßennetz zu bauen. Die Verbindung zwischen den zahlreichen Orten und immer neu gewonnenen Territorien erhielten dadurch eine wichtige Bedeutung. Aus dieser Perspektive war auch die Expansionspolitik der Römer zu sehen, die den Ausbau der Straßen als einen wichtigen Aspekt der wirtschaftlichen und militärischen Politik betrachteten. Davon profitierten alle, die die bestehenden Straßen für eigene Zwecke und Bedürfnisse benutzen durften.¹⁷⁵ Wie wichtig das Straßennetz für die Römer war, zeigen die literarischen Werke von Plutarch und C. Gracchus, in denen man Lobeshymne über die Straßenbauer lesen kann. Im Zuge dieser Wertschätzung wurde ihnen sogar die Ehre der Staatsmänner zu teil.¹⁷⁶

Die gewöhnliche Reiseform war zu Fuß. Ein Wanderer konnte auf den Straßen im Durchschnitt und je nach Beschaffenheit des Weges zwischen 20 und 40 km pro Tag gehen. Anders war es bei den Reisenden mit Wagen oder Pferd. Unter diesen Bedingungen war es möglich, am Tag 60 bis 75 km zu schaffen. Auf einen wichtigen Aspekt bei Reisen auf römischen Straßen weist M. Öhler hin, der meint: „Landreisen fanden aus naheliegenden Gründen nur tagsüber statt. Vor allem im Winter waren viele Wege über Berge nicht begehbar, überquellende Flüsse waren ebenfalls zu berücksichtigen.“¹⁷⁷ Zu anderen Problemen der Reisenden zählten neben den erwähnten Wetterbedingungen auch die Räuber. Um sich dagegen zu schützen, reiste man selten allein, sondern meist in einer Reisegruppe.

Entlang der wichtigen Straßen entstand eine gute Infrastruktur. Ca. alle 15 Kilometer bestand die Möglichkeit, die Pferde auszutauschen oder zu tränken. Im Laufe der Zeit wurden diese Orte zu richtigen Stationen (*mutationes*). Ebenso entstanden Raststationen (*manaciones*) auch für die Reisenden. In der Entfernung von ca. 40 km konnte man neben Trinken oder Essen auch Zimmer mieten. Die Römer sorgten jedoch nicht nur für die Verpflegung. Bei wichtigen Kreuzungen und manchmal sogar bei den Stationen gab es Wachposten mit Soldaten (*militēs*

¹⁷⁵ Vgl. M. Giebel, *Reisen in der Antike*, Düsseldorf – Zürich 1999, 129-214.

¹⁷⁶ Vgl. J.-N. Andrikopoulou, *Alle Wege führen nach Rom – Das römische Straßennetz*, in: *Auf Achse mit den Römern. Reisen in römischer Zeit* (Führer und Schriften des LVR-Archäologischen Parks Xanten, Bd. 25), hrsg. v. M. Müller, Nünnerich – Asmus 2020, 24-25.

¹⁷⁷ M. Öhler, *Geschichte des früheren Christentums*, 216.

stationarii), deren Aufgabe es war, für Ordnung und Sicherheit zu sorgen. Zusätzlich waren die Straßen durch Meilensteine und Wegweiser gekennzeichnet.

Eine derartige Straßeninfrastruktur motivierte Händler, ihre Waren zu transportieren. Damit sie schneller unterwegs sein konnten, wurden die Straßen dementsprechend professionell gebaut. Es ist in diesem Kontext anzunehmen, dass sich die römischen Soldaten ebenso auf diesen Straßen im Zuge ihrer Eroberungen bewegten. All das führte zur Entstehung eines Verkehrssystems, das wir mit den heutigen Lösungen vergleichen könnten. Das Verkehrsnetz bestand aus Haupt- und Nebenstraßen. Zur ersten Gruppe können wir folgende Straßenarten zählen:

- *via publica* – Die Baufinanzierung und die Verwaltung lag im Interesse des Imperiums.
- *via militaris* – Die Baufinanzierung und die Verwaltung war ebenso die Aufgabe des Reiches. Diese Straßen hatten für die Römer jedoch eine besondere Bedeutung, da sie für Militär- und Verteidigungszwecke genützt wurden.
- *via vicinalis* – Die Baufinanzierung und die Verwaltung war die Aufgabe der Provinzen und der großen Städte, die von den Händlern und Reisenden profitierten.
- *via privata* - Die Baufinanzierung und die Verwaltung befand sich in den Händen von privaten Personen. Diese Wege ermöglichten die Verbindung zwischen den Gutshöfen und den Siedlungen.

In diesem gesamten Verkehrsapparat muss man bei der Betrachtung der Straßenarten auch ihre Bauweisen beachten. Die Wege *via vicinalis* und *via privata* waren eher schmal gebaut und ohne bearbeitete Steine gepflastert. Die restlichen Straßen, die als Hauptwege des Imperiums galten, waren ca. 4,1 m breit, damit die Wagen überholen konnten. In seinem Studium meinte P. Miquel, dass der Straßenbau erst bei Rom das richtige Ausmaß erhalten hatte. Deswegen waren die Wege dort 10-12 m breit.¹⁷⁸ Ein wichtiger Punkt beim Bau der Straßen war auch die Technik. Die wichtigen Straßen bestanden aus mehreren Schichten, was ihrer längeren Nutzung dienen sollte. Ebenso war es bei ihrer Verwaltung. Man schaute deswegen schon bei der Planung auf die Notwendigkeit eines Entwässerungssystems oder auf den Bau von Stützmauern oder Tunnels.¹⁷⁹

¹⁷⁸ P. Miquel, *Tak żyli ludzie w cesarstwie rzymskim*, 52.

¹⁷⁹ Vgl. D. Macaulay, *Eine Stadt nach Plan. So bauten die alten Römer*, übers. v. C. Hartz, Nünnerich – Asmus²2002, 24.

2.1.2 Schiffsreisen

Der Chefredakteur H. Kieburg schreibt in seinem Vorwort in der Zeitschrift „Antike Welt“ mit dem Untertitel „Die Antike und das Meer“ folgende Zeilen: „Die antiken Kulturen des Mittelmeeres hatten alle ein zwiespältiges Verhältnis zum Meer (...). Trotz aller Ambivalenz steht es außer Zweifel, dass das Meer seit prähistorischer Zeit als in mehrfacher Hinsicht verbindendes Element antiker Kulturen einen gewaltigen Einfluss auf Lebensweise, Innovationen und historische Ereignisse hatte.“¹⁸⁰ In diesem Licht sind auch die Schiffsreisen am Meer zu betrachten, die eine wichtige Kommunikations- und Handelsform hatte. In diesem Kontext scheint es noch wichtig zu sein, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auch dem Archäologen Ch. Eger schenken, der in seinen Untersuchungen darauf hinwies, dass sich die Römer bei den Schifffahrten nicht nur auf das Meer beschränkten, sondern die Flüsse auch für Kommunikation und militärische Zwecke mit Erfolg benützten.¹⁸¹ Diese Tradition übernahmen die Römer von den Griechen, die bei den Seefahrten sehr innovativ und erfolgreich waren.

Die Römer sahen in den Schiffen eine wichtige Transportmöglichkeit für diverse Waren, wie z.B. Getreide, Öl, Wein, Baumaterial oder Vieh. Dasselbe galt auch für militärische Zwecke oder für den Transport von Menschen. Für all diese Nutzungen begann man neue Schiffe zu bauen, unter denen man verschiedene Varianten erkennen konnte. Große Schiffe besaßen Segel und Mast und waren sehr solid gebaut. Der Historiker J. Smith meinte in seiner Untersuchung, dass die Schiffe in dieser Größe fast 300 Personen an Bord haben durften.¹⁸² Kleine Boote wurden dagegen gerudert und mussten öfters in Häfen anlegen, um Nahrungsmittel oder Wasser zu ergänzen. Ein gut gebautes Handelsschiff konnte nach Meinung von Thukydides oder Xenophon bis zu 4, 2 Seemeilen pro Stunde zurücklegen. Nach der Umrechnung können wir annehmen, dass eine Reise von der Insel Thassos nach Amphipolis 6 bis 7 Stunden dauerte.¹⁸³ Wenn wir dazu noch die Bauentwicklungen der Römer berücksichtigen, dann ist es wahrscheinlich, dass die römischen Schiffe noch schneller waren.

¹⁸⁰ H. Kieburg, in: *AW*, Bd. 3, (2019), 1.

¹⁸¹ Ch. Eger, *Xanten. Der Limes am Niederrhein*, in: *Roms fließende Grenzen. Archäologische Landesausstellung Nordrhein-Westfalen* (Schriften zur Bodendenkmalpflege in Nordrhein-Westfalen, Bd. 12), hrsg. v. E. Claßen / M.M. Rind / T. Schürmann / u. a., Darmstadt 2022, 26–27.

¹⁸² J. Smith, *Über den Schiffbau und die nautischen Leistungen der Griechen und Römer im Alterthum*, übers. v. H. Thiersch, Marburg 1851, 12.

¹⁸³ *Seefahrt*, in: <http://www.remerstrasse.net/hautnavigation/karte/roemische-strassen/> (Stand: 19.11.2020).

Die Schifffahrten am Meer waren nicht nur am hellen Tag möglich, sondern auch in der Nacht. Dazu nützten die Steuermänner die Sternbilder, nach denen sie sich orientierten. Hilfreich waren auch Segelhandbücher oder Küstenbeschreibungen, die aufgrund der Leuchttürme zu erkennen waren. Ein weiterer Schutz waren die Häfen. Man baute sie mit Molen für eine bessere Be- und Entladung. Für die Lagerung der Waren entstanden Magazine. Man baute Tavernen oder andere Objekte, die die Hafeninfrastruktur verbesserten. Darüber schreibt Ch. Wawrzinek: „Bei der Gestaltung eines Hafens war man – abgesehen von technischen und funktionalen Notwendigkeiten – völlig frei. Selbst bei Bauten und Installationen, die leicht hätten standardisiert werden können, entschied man sich für individuelle Lösungen. Daraus ergaben sich zahllose Gelegenheiten, einen repräsentativen Gesamteindruck zu schaffen. In Hafenstädten standen zahlreiche Lagerhäuser, Zollstellen und Verwaltungsgebäude zur Verfügung, daneben mangelte es aber auch nicht an prächtigen Tempeln und Portiken, Triumphbögen und Statuen.“¹⁸⁴ Diese gut organisierte Struktur förderte den Handel und den Transport, wodurch die Häfen richtige Zentren für menschliche Begegnungen und für den gegenseitigen Austausch vieler Länder und Nationen wurden. Der Wissenschaftler P. Miquel sieht dabei auch die Verbundenheit der Expansion der römischen Außenpolitik und einen wichtigen Punkt in der Ausbreitung der römischen Kultur.¹⁸⁵

Obwohl all die oben genannten Vorteile mit der noch nicht erwähnten Bequemlichkeit sehr wichtig waren, galt die Reise mit einem Schiff als gefährlich. Man musste bei jeder Fahrt am Meer immer mit Gefahren durch Wetter, Riffe oder Feuer rechnen. In dieser Risikogruppe waren auch die Piraten. Dieses Problem war so groß, dass die Römer im Jahr 67 v. Chr. sogar eine Aktion dagegen unternahmen.¹⁸⁶ Obwohl dieses Problem durch das Militär schnell gelöst wurde, ist anzunehmen, dass die Piraten die ganze Zeit in der Nähe vom Ufer aktiv waren. In unseren Überlegungen lohnt es sich noch die Meinung von M. Öhler zu berücksichtigen. Der Wissenschaftler nennt bei den Gefahren auch die konkreten Wetterbedingungen. So können wir bei ihm lesen: „Allerdings waren (...) [die Seereisen] nur zu bestimmten Jahreszeiten möglich: Im Winter – genauer hin vom 12. November bis 5. März – stand die Seefahrt grundsätzlich still, wengleich Ausnahmen wie Apg 27, 12f. die Regel bestätigen. Zudem hing es von den vorherrschenden Winden ab, in welche Richtung man mit dem Schiff gerade fahren konnte.“¹⁸⁷

¹⁸⁴ Ch. Wawrzinek, *Tore zur Welt. Häfen in der Antike*, Darmstadt 2016, 15.

¹⁸⁵ P. Miquel, *Tak żyli ludzie w cesarstwie rzymskim*, 54.

¹⁸⁶ Vgl. Ch. Wendet, *Der allen gemeinsame Feind? Piraterie im Kontext antiker Reichsbildung*, in: *AW*, Bd. 2, (2016), 18-22.

¹⁸⁷ M. Öhler, *Geschichte des früheren Christentums*, 215.

Über diese gefährlichen Aspekte der Seereise schrieb auch Paulus an die Gemeinde in Korinth, wodurch er deutlich machte, wie schwierig die Reisebedingungen seinerzeit waren (vgl. 2 Kor 11, 25-27).

2.1.3 Briefkorrespondenz¹⁸⁸

Die Briefkorrespondenz war in der Antike sehr verbreitet und gehörte zu den wichtigen Mitteln der Kommunikation. Mit diesem Thema beschäftigte sich W.J. Harrington. Er unterschied bei den antiken Briefen zwei Formen. Zu einer gehörten die Schreiben, die im engeren Sinne als Texte galten, die zu einem bestimmten Anlass an konkrete Personen oder Gruppen adressiert waren. Zusätzlich müssen wir nach der Meinung des Wissenschaftlers darauf aufpassen, dass diese Art von Briefen nur für Leser vorgesehen waren. Die zweite Gruppe bildeten die epistolären Briefe, die an einen breiten Leserkreis gerichtet waren. Man könnte sogar annehmen, dass diese Form für alle vorgesehen war und als ein öffentliches Schreiben galt.¹⁸⁹ Nach O. Wischmeyer lässt sich sagen, dass Paulus seine Briefe „durchaus als öffentliche Schreiben an die jeweilige christliche Volksversammlung in den Provinzialhauptstädten bzw. der Reichshauptstadt [verstand].“¹⁹⁰ In diesem Lichte können wir annehmen, dass die paulinischen Schreiben allen zugänglich waren, die sich als Empfänger angesprochen fühlten und sich mit dem Inhalt identifizierten. Der Grund, warum Paulus diese Form der Kommunikation benutzte, war die Erhaltung der Beziehung zwischen ihm und der Gemeinde einerseits, und die Mitteilung wichtiger christlicher Themen andererseits.

Diese Absichten lassen sich gut durch das Studium der antiken Epistolographie nachvollziehen. Die literaturwissenschaftliche Untersuchung zeigt eine geordnete und gut strukturierte Methode, wie sich die Leute der damaligen Zeit miteinander schriftlich verständigt

¹⁸⁸ Die wissenschaftliche Untersuchung und die Platzierung der Briefkorrespondenz im Unterkapitel der angenommenen Formen der Glaubensverkündigung, können einige Probleme mit sich bringen. Darauf werden wir auch indirekt im weiteren Verlauf der Arbeit hinweisen, wenn wir uns konkret mit dem 1. Brief an die Gemeinde in Thessalonich auseinandersetzen werden. Das, was an dieser Stelle wichtig sein, ist jedoch die Analyse der antiken Epistolographie, die Paulus übernommen hat.

¹⁸⁹ W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, übers. v. J. Marzęcki, Warszawa 1982, 374.

¹⁹⁰ O. Wischmeyer (Hrsg.), *Paulus*, 163.

haben. Mithilfe von H.-J. Klauck können wir, wie folgt, die Briefstruktur der Antike beschreiben:¹⁹¹

1. BRIEFEINGANG

- a. **Präskript** *Absender (superscripto) | Adressat (adscripto) | Gruppe (salutatio)*
- b. **Proömium** *Wohlergehenswünsche | Freudenäußerungen*

2. BRIEFKORPUS

- a. **Eröffnung** *Auslegung der Gedanken | Hinführung zum Thema*
- b. **Mitte** *Informationen | Mahnungen | Argumentationen*
- c. **Abschluss** *Anweisungen | Empfehlungen | Bitten*

3. BRIEFSCHLUSS

- a. **Epilog** *Besuchsabsicht | Reflexion*
- b. **Postskript** *Schlussgrüße | Schlusswünsche*

Wie wir vor kurzem wahrnehmen durften, war der Briefaufbau in der Antike eine literarische Kunst. Dasselbe galt auch dem übermittelten Inhalt des Schreibens, in dem der Verfasser durch eine gut überlegte Struktur seine Denkweise oder sein Mitgefühl ausdrücken konnte. Das führte, wie O. Wischmeyer schrieb, zum Erfolg. Denn „seine Briefe (...) wirkten stil- und theologiebildend für die zweite und dritte Generation christlicher Missionare, Gemeindeleiter und Lehrer.“¹⁹²

Eine große Rolle bei diesem Erfolg spielten aber nicht nur die Briefstruktur oder der Textinhalt, sondern auch die Sprache, mit der man damals kommunizierte. Die Briefe, die Paulus verfasste, entstanden auf Griechisch. Zwischen 300 v. Chr. bis 600 n. Chr. erhielt die griechische Sprache eine neue Form κοινή. Sie war eine Art griechischen Dialekts und so wurde sie auch von Zeitgenossen genannt: ἡ κοινή διάλεκτος. Seine Popularität war sehr groß und dadurch hatte sie die Möglichkeit, mehr Menschen zu erreichen. Zusätzlich bot κοινή neben dem Altgriechisch nicht nur eine Sprache an, sondern vielmehr eine Art der Kommunikation,

¹⁹¹ H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, 42-52.

¹⁹² O. Wischmeyer (Hrsg.), *Paulus*, 163.

die schon allein aufgrund ihrer Grammatik und ihrer linguistischen Formen wesentlich mehr Inhalt vermitteln konnte.¹⁹³

Der letzte Aspekt, der bei unserem Studium wichtig zu sein scheint, ist die Besonderheit, wie die Briefe in der Antike vom Verfasser zum Empfänger kamen. Hinsichtlich unserer Untersuchungen müssen wir von einem Postsystem ausgehen, das die Römer entwickelten. Die Postbeamten (*cursus publicus*) reisten pro Tag viele Kilometer, um die versandte Post zu bringen. Dort, wo die Staatspost nicht funktionierte, versuchte man die schriftliche Korrespondenz durch private Boten zu bringen. Nach S. Schreiber nützte diese Möglichkeit Paulus, der „auf Boten aus der eigenen Reihe [vertraute].“¹⁹⁴ Ein Beispiel für solche Postsendungen kann Röm 16, 1f. sein, wo Paulus eine Frau, namens Phöbe, erwähnte, die die Funktion einer Briefbotin ausüben konnte.

2.1.4 Römische Gesetzgebung

Die Platzierung des römischen Gesetzes unter den angenommenen Formen der Glaubensverkündigung, kann womöglich eine gewisse Konsternation hervorrufen. Warum es aber wichtig ist, die paulinische Tätigkeit auch aus diesem Blickwinkel zu betrachten, beschreibt indirekt W. Literewski. In seinem Studium über das römische Recht können wir lesen: „Zu den wichtigsten Leistungen der Antike gehörte das römische Recht. Im damaligen Zeitraum gab es wenige Äquivalenzen, zu denen man die griechische Kunst, Philosophie und Literatur zählen konnte. Ähnlich wie diese, wurde auch das römische Recht ein beständiges Element der europäischen Zivilisation. Dies war durch seine hohen Werte möglich.“¹⁹⁵ Diese Beschreibung scheint auf den Punkt zu bringen, warum das römische Justizsystem so eine Stellung hatte und bis heute hat. Welche Werte aber in diesem Kontext gemeint sind, durch die Paulus bei seiner Mission profitieren konnte, werden wir so gut wie bei jedem genauen Studium der Inhalte des römischen Rechtes sehen.

¹⁹³ Vgl. A. Marcolongo, *Warum Altgriechisch genial ist. Eine Liebeserklärung an die Sprache, mit der alles begann*, übers. v. A. Thomsen, Krugzell ³2021, 206-213.

¹⁹⁴ S. Schreiber, *Briefliteratur im Neuen Testament*, in: *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh, Bd. 6), hrsg. v. M. Ebner / S. Schreiber, Stuttgart ³2020, 252.

¹⁹⁵ W. Litewski, *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001, 7.

An dieser Stelle versuchen wir, uns nicht die geschichtlichen Entwicklungen der juristischen Vorschriften bei den Römern anzuschauen, die in diesem Gebiet stets zu neuen Ergänzungen führten. Stattdessen schauen wir auf die sachlichen Rahmen, in denen das Recht einen festen Sitz im Leben hatte. Ein gutes Beispiel dieser Tatsache finden wir bei U. Manthe, der in seinem Werk über das römische Recht schon im Inhaltsverzeichnis deutlich zeigt, dass die Römer so gut wie in allen Aspekten der menschlichen Disziplin eine große Ordnung hatten. Auf dem Weg der weiteren Vertiefung, die aus der logischen Analyse hervorgeht, lässt sich auch feststellen, dass der Gegenstand dieser juristischen Ordnung der Mensch selbst gewesen ist. Deswegen können wir beim deutschen Professor lesen: „Die klassische Rechtswissenschaft befasste sich im Wesentlichen mit dem Privatrecht; ihr Gegenstand waren die Rechtsbeziehungen autonomer Menschen, die frei von staatlicher Gewalt ihre Verhältnisse selbst ordneten. Damit hat das klassische Recht eine von den jeweiligen Staatsverfassungen unabhängige Rechtsordnung geschaffen; man kann sogar sagen, dass die klassische Rechtswissenschaft die grundlegenden Beziehungen der menschlichen Gemeinschaft untersucht und allgemeingültige Lösungen für ihre Probleme gefunden hat.“¹⁹⁶ Bei dieser Untersuchung geht es also um die Bedeutung des Privat-, Straf-, oder öffentlichen Rechts. Die Normen hatten also die Zusammenstellung und die Bewahrung der zwischenmenschlichen Relationen zum Ziel. Eine derartige Sicht der Dinge musste in ihrer Gesamtheit auch bei den Juristen der Antike einige Probleme bereiten. Darauf weist auch W. Litewski hin, der bemerkte, dass das römische Recht nicht nur aus der juristischen Perspektive handelte, sondern auch aufgrund der ethischen Fragen und Antworten. Über die Verbindungen von Moral und Recht spricht ebenfalls sehr ausführlich O. Höffer, der sich in einem philosophischen Diskurs über die nüchterne, aber unauflösbare Verbundenheit der beiden Wissenschaften ausspricht.¹⁹⁷

Wenn wir also in diesem Sinne zuerst die römische Gesetzgebung der Antike, ohne die wir in der Moral begründeten Grundsätze nicht definieren können und wenn wir auch nach W. Litewski den säkularisierten Charakter des römischen Rechts berücksichtigen, dann müssen wir feststellen, dass in der religiösen antiken Gesellschaft eine Kluft entstand.¹⁹⁸ Aufgrund der

¹⁹⁶ U. Manthe, *Geschichte des römischen Rechts*, Passau 2019, 98-99.

¹⁹⁷ Vgl. O. Höffer, *Moral und Recht: Eine philosophische Perspektive*, in: *StZ*, Bd. 2, (1980), 111-212.

¹⁹⁸ Hier ist die neue Gesetzgebung im Römischen Imperium gemeint, in der es zwischen 451 – 449 v. Chr. zur großen Konsolidation der römischen Gesetze kam. Die Folge dieses Prozesses war *lex duodecim tabularum*, das sich nicht mehr auf die Grundlagen der Kulte oder Gewohnheiten bezog, sondern auf die juristischen Normen. Die klärten die gesamte Ordnung der Gesellschaft, die durch den Staat ein neues System der

früher durchgeführten Analyse des paulinischen Glaubens und des Zugangs des Apostels zu den Wahrheiten des Glaubens, können wir mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, dass es dem Völkerapostel gelungen ist, diesen Bruch in der damaligen religiösen Weltordnung wiederherzustellen. Das sieht man besonders gut in seiner Lehre, in der die Ethik bzw. die Moral ein wichtiger Punkt ist. Er ist jedoch nicht in den juristischen Normen zu suchen, die der Welt eine große Ordnung geben, sondern viel mehr bei Gott, der diese Regelungen übersteigt und zu perfekten Richtlinien macht. Als eine Zusammenfassung dieses Gedankens soll uns eine kurze Beschreibung der Geschichte der Ethik sein, über die W. Korff folgendermaßen schreibt: „Bei aller Faszination dieses ersten großangelegten Versuchs einer heilsgeschichtlichen Erschließung der sittlichen Bestimmungen des Menschen ist dennoch nicht zu übersehen, dass hier die natürliche Kompetenz des Menschen zur Erkenntnis des Sittlichen fundamental in Frage gestellt bleibt. Diese Kompetenz zu erreichen, scheint nur im Licht der Offenbarung und unter dem Beistand der Gnade möglich.“¹⁹⁹

2.1.5 Zusammenfassung

Als Zusammenfassung aller präsentierten wissenschaftlichen Informationen in dem vor kurzem analysierten Unterkapitel können wir feststellen, dass Paulus bei der Glaubensverkündigung eine Nutzung von den Gegebenheiten seiner Zeit gemacht hat. Zu denen zählen: Straßennetz, Schiffsreisen, Briefkorrespondenz und römische Gesetzgebung.

Der erste Schritt bei genauer Vertiefung des Bereiches mit den angenommenen Formen, umfasste das Straßennetz als ein wichtiges Mittel bei der paulinischen Mission. Das Römische Imperium, in dem der Apostel unterwegs war, war mithilfe eines richtigen Straßensystems miteinander verbunden. Dazu gehörte die gesamte Infrastruktur, die den Reisenden half, unter allen Umständen gut an das Ziel der eigenen Reise zu kommen. Nicht anders war es auch bei den Schiffsreisen. Auch die gehörten zu den wichtigen Verkehrsmitteln. Unsere wissenschaftliche Untersuchung weist in diesem Kontext auch auf die Häfen als einen Faktor hin, durch den der Apostel mit vielen Menschen in Kontakt kommen konnte. Eine weitere

zwischenmenschlichen Regelungen und Richtlinien beeinflusst wurde. Vgl. H. Honsell, *Römisches Recht* (Springer-Lehrbuch), Luxemburg - Berlin ⁸2015, 4-8.

¹⁹⁹ W. Korff, *Ethik: Theologisch. II: Geschichte*, in: *LThK*, Bd. 3, hrsg. v. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1995, 919.

Form, war die Briefkorrespondenz. Die gehörte in der Antike zu den verbreiteten Mitteln des gegenseitigen Austausches. Sehr hilfreich waren dabei die genauen Regeln der antiken Epistolographie, die den inhaltlichen Aufbau des Briefes beeinflussten. In diesem Zusammenhang müssen wir feststellen, dass auch die damalige Sprache eine enorme Bedeutung bei der Briefkorrespondenz hatte. Paulus verwendete bei seinen Briefen Griechisch, genau gesagt, den damals verbreiteten Dialekt κοινή, mit dem man zur Zeit des paulinischen Wirkens besonders häufig kommunizierte. Neben der Sprache war für Paulus auch das Postsystem hilfreich, das die Römer entwickelten. Diese schriftliche Korrespondenz, die durch den Staatsapparat unterschützt wurde, wurde noch durch private Boten ergänzt. Die letzte Form bei den angenommenen Arten der Glaubensverkündigung war in unserer Untersuchung die römische Gesetzgebung. Das Recht bzw. die Justiz spielte eine große Rolle im Imperium und bewahrte die gesamte Ordnung. Nicht anders war es auch mit der Bewahrung der zwischenmenschlichen Relationen. Unsere wissenschaftliche Analyse zeigte, dass sich die juristischen Normen sehr wohl auch auf die ethischen Fragen und Antworten bezogen. Der säkularisierte Charakter des römischen Rechts verursachte aber in vielen Aspekten Probleme, durch die eine Kluft in der religiösen antiken Gesellschaft entstand. Diesem Bruch widersetzte sich Paulus, indem er in seiner Lehre auf Ethik und Moral verwies. Diese aber hatten ihre Quelle in der Offenbarung und wurde unter dem Beistand der Gnade vertieft.

2.2 Entwickelte Formen

Im Gegensatz zu den angenommenen Formen werden wir uns in diesem Unterkapitel auf die Methoden der Glaubensverkündigung konzentrieren, die man Paulus als sein Mittel oder auch sein Werkzeug bei der missionarischen Tätigkeit zuschreiben kann. Wir können auch in diesem Zusammenhang auf den Apostel als eine Person schauen, die die damals vorhandenen Möglichkeiten übernommen und für weitere Zwecke im Bereich der Verbreitung des Glaubens weiterentwickelt hat.

Das Studium der christlichen Geschichte bestätigt uns, dass diese Art und Weise der Verkündigung einen großen Erfolg gebracht hat. Zu diesem Ergebnis führte die Darstellung der Glaubensinhalte in einem anderen Licht, das für die damalige Gesellschaft interessant gewesen ist und aus heutiger Perspektive eine Form der Werbung ist. Welche Mittel oder Instrumente Paulus zum Vorteil des Glaubens entwickelt hat, wollen wir uns nun anschauen.

2.2.1 Evangelisierung

Die Bedeutung des Begriffes „Evangelisierung“ ist in erster Linie in der römischen Kultur zu suchen.²⁰⁰ Seine Verwendung durch Paulus ist höchstwahrscheinlich darauf zurückzuführen. Der Apostel, der unmittelbar mit dem römischen Weltbild verbunden gewesen ist, verwendet dieses Wort in seinen Schriften häufig: 60-mal als Substantiv und 21-mal als Verb, wodurch er ihm eine religiöse Bedeutung verleiht, die in der Menschwerdung Jesu und in seinem Tod und seiner Auferstehung die Offenbarung Gottes verkündet. Das Ziel der Evangelisierung ist also die Rettung des Menschen und die Heilsverkündigung.²⁰¹

Die Evangelisierung scheint in diesem Licht als ein Auftrag, der von Gott ausgeht und bei den Menschen ihre Erfüllung findet. Zu dieser Ansicht kommt man auch durch die kirchliche Konstitution „Lumen gentium“, wo wir lesen können: „Wie die Sakramente des

²⁰⁰ Um einen besseren Überblick und einen direkten Zugang zur Situation der Gläubigen in Thessalonich zu bekommen, wollen wir uns mit einer genauen Erklärung der Zusammenhänge zwischen der Evangelisierung und dem Römischen Imperium erst im Zuge der exegetischen Arbeit der auserwählten Stellen aus dem ersten Brief an die Gemeinde in Thessalonich beschäftigen.

²⁰¹ Vgl. 1 Kor 15, 1-2.

Neuen Bundes, durch die das Leben und der Apostolat der Gläubigen genährt werden, einen neuen Himmel und eine neue Erde (vgl. Offb 21,1) Vorbilden, so werden die Laien gültige Verkünder des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge (vgl. Hebr 11,1), wenn sie mit dem Leben aus dem Glauben ohne Zögern das Bekenntnis des Glaubens verbinden. Diese Evangelisation, das heißt die Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und das Wort, bekommt eine eigentümliche Prägung und besondere Wirksamkeit von da her, dass sie in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt erfüllt wird.“²⁰² Wie wir bemerken konnten, ist der Begriff „Evangelisierung“, wie das G. Collet feststellt, ein „missionstheologischer Begriff (...) der nachkonziliaren Zeit, mit dem der Gesamtauftrag der Kirche bezeichnet wird, den Menschen das Evangelium zu verkünden.“²⁰³

Die wissenschaftliche Untersuchung des Terminus „Evangelisierung“ scheint im Kontext der dargestellten Informationen besonders mit dem Lehramt der Kirche verbunden zu sein. Es ist jedoch zu beachten, dass die Grundlage für die Verwendung unseres Begriffes in einem ursprünglichen Sinne beim Apostel Paulus zu suchen ist. In ihm können wir einen Prototypen der Evangelisierung sehen, d.h. einen Vorläufer bei der Vermittlung des Evangeliums über Jesus Christus an alle Menschen. Zu dieser Meinung können wir auch kommen, wenn wir die Enzyklika „Evangelii nuntiandi“ von Papst Paul VI. lesen, und besonders ihren Beginn, wo steht: „Die Verkündigung des Evangeliums an die Menschen unserer Zeit, die von Hoffnung erfüllt, aber gleichzeitig oft von Furcht und Angst niedergedrückt sind, ist ohne Zweifel ein Dienst, der nicht nur der Gemeinschaft der Christen, sondern der ganzen Menschheit erwiesen wird. Darum erscheint Uns die Pflicht, die Brüder zu bestärken – diese haben Wir vom Herrn empfangen mit dem Amt des Nachfolgers Petri, und sie ist für Uns eine „tägliche Sorge“, ein Lebens- und Arbeitsprogramm sowie eine grundlegende Verpflichtung Unseres Pontifikates –, darum erscheint uns also diese Pflicht noch vornehmer und dringlicher, wenn es sich darum handelt, unsere Brüder zu bestärken, die mit der Evangelisierung beauftragt sind, damit sie in diesen Zeiten der Unsicherheit und der Verwirrung ihre Sendung mit immer mehr Liebe, Eifer und Freude erfüllen.“²⁰⁴

²⁰² LG, 35, in: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_1964_1121_lumen-gentium_ge.html (Stand: 01.12.2022).

²⁰³ G. Collet, *Evangelisation, Evangelisierung: II. Missionswissenschaft*, in: *LThK*, Bd. 3, 1034.

²⁰⁴ EN, 1, in: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (Stand: 12.12.2022).

2.2.2 Vermittlung

Die Platzierung des Begriffes „Vermittlung“ unter den von Paulus entwickelten Formen der Glaubensverkündigung fordert eine genauere Erklärung. Diese Tatsache erkennt man schon allein bei der etymologischen Vertiefung unseres Terminus. Der Wissenschaftler A. Arndt ist der Meinung, dass man „die Vermittlung“ in drei Bereiche gliedern kann und aus der Perspektive des religiös-theologischen, rechtlichen und philosophischen Kontakts verstehen soll.²⁰⁵

Welches Denkmodell Paulus in seinen missionarischen Tätigkeiten verwendet hat, lässt sich aufgrund der geringen direkten biblischen Beweise nicht einheitlich feststellen. Es ist jedoch nachweisbar, dass der Völkerapostel in seinen Schriften das Wort „Vermittlung“ zweimal in der Form des Nomens *agentis* verwendet, das sich für viele Exegeten, wie. z.B. S. Fausti, H. Langenberg oder U. Borse, im Brief an die Galater direkt oder indirekt auf Christus bezieht (vgl. Gal 3, 19; 3, 20).²⁰⁶ Dieser religiös-theologische Zugang beschreibt Christus als Mittler zwischen den Menschen und Gott, der seinen Sohn als den gesandt hat, der das Verborgene erleuchten sollte. Diese Erleuchtung, die die Kluft zwischen Gott und Menschen überbrückt, geschieht durch die Person Christi. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden und hat zugleich seine göttliche Natur behalten, um weiter Gott zu sein. Seine Positionierung verursacht die Entstehung der „Brücke“ zwischen der transzendenten und der immanenten Welt, wodurch die göttliche Sphäre dem menschlichen Verstand zugänglich wird wie nie zuvor. Die so entstandene Vermittlung, die durch Jesus Christus und seine Natur als Mensch und Gott zugleich erfolgt, gibt der Menschheit die Möglichkeit, ihn als Mittler zu erkennen. Dies wird in seinem Werk kundgetan, das in seinem Erlösertod und seiner Auferstehung vollbracht wird, was gleichzeitig die Fülle der göttlichen Offenbarung bestätigt. In diesem Geiste schreibt über die Offenbarung J. Ratzinger im Kommentar zur Konstitution „*Dei Verbum*“, in der die Vermittlung Christi als die Tür für die einzigartige Gemeinschaft mit Gott dargestellt wird. So können wir darüber im Werk des späteren Papstes auch lesen: „Die Bewegung der Offenbarung

²⁰⁵ A. Arndt, *Vermittlung*, in: *LThK*, Bd. 10, hrsg. v. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2001, 696-697.

²⁰⁶ Vgl. S. Fausti, *Wolność dzieci Bożych. Komentarz do Listu do Galarów*, übers. v. L. Rodziewicz-Daktór, Kraków 2014, 142; Vgl. H. Langenberg, *Der Galaterbrief. Die bedingungslose Gnade und das Problem der göttlichen Gerechtigkeit*, Hamburg 2012, 73; Vgl. U. Borse, *Der Brief an die Galater* (RNT), Regensburg³1984, 134-135.

geht aus von Gott (= dem Vater), trifft auf uns durch Christus und schafft uns Zugang zur Gottesgemeinschaft im Heiligen Geist.“²⁰⁷

Obwohl eine derartige Akzentuierung der Rolle Christi als Mittler unumstritten ist und jeder Versuch dieses Wahrheitsgut in Frage zu stellen, zur göttlichen Offenbarung widersprüchlich wäre²⁰⁸, ist es aus der exegetischen Sichtweise ein gewisses Vorwegnehmen der Fakten, die vor kurzem besprochenen Stellen aus dem Galaterbrief im breiten biblischen Kontext nicht zu betrachten. Darauf weist in seinem historisch-exegetischen Kontext H. Schlier hin, der die Stellen aus Gal 3, 19-20 im Licht der alttestamentlichen Tradition betrachtet. In seinen wissenschaftlichen Überlegungen bemerkt er, dass der Apostel Paulus der Tradition folgt, die „ebenso wie das AT Moses als Vermittler zwischen Gott und Israel und zuweilen als Interpret des Gesetzes versteht.“²⁰⁹ Seine Mittlerschaft bzw. Vermittlung erweist sich aber als unvollkommen, da die Offenbarung Gottes einen unmittelbaren Mittler gebraucht hat, was Mose als Mensch nicht erfüllen kann.²¹⁰ Nicht anders ist es auch beim Propheten Ijob zu verstehen, der zwar die Notwendigkeit eines Schiedsrichters wahrnimmt, aber dennoch keinen sieht, der seine Hand auf „den Riss“ zwischen Gott und Mensch legen würde.²¹¹ Beim anderen Propheten des alten Bundes, Ezechiel, lesen wir über die Notwendigkeit der Suche nach einem Mann, der für „den Riss“ eintreten würde und das Volk durch seine Fürbitte und seine Taten retten könnte. So schreibt darüber Ezechiel: „Da suchte ich unter ihnen einen Mann, der eine Mauer baut und für das Land in die Bresche tritt, damit ich es nicht vernichten muss; aber ich fand keinen“ (Ez 22, 30).²¹² Die Suche nach einem Mann, wie die beiden Propheten schreiben, bzw. unsere alttestamentliche Untersuchung zeigt, findet ihre besondere Bedeutung bei Jesaja. Er beschreibt in seinem Buch nach Meinung des deutschen Exegeten H.W. Jüngling JWHW als Gott, der seinem Volk die Rettung verschaffen will.²¹³ Deswegen können wir in Jes 59, 16 und 63, 5 über die Aktivität Gottes lesen, durch die ein Ausweg und das Ende der Suche nach

²⁰⁷ J. Ratzinger, *Zur Lehre des zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung* (Josef Ratzinger Gesamte Schriften, Bd. 7), Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2012, 737-738.

²⁰⁸ Vgl. KKK 50ff.

²⁰⁹ H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (KEK.NT, Bd. 7), Göttingen ¹⁵1989 (6. Aufl. d. Neubearbeitung), 159.

²¹⁰ Vgl. ebd. 161-163.

²¹¹ Vgl. Ijob 9, 33; 33, 23-24; Vgl. A. Weiser, *Das Buch Hiob* (ATD: Neues Göttinger Bibelwerk, Bd. 13), Göttingen ⁶1974, 77, 223-224; Vgl. M. Witte, *Das Buch Hiob* (ATD: Neues Göttinger Bibelwerk, Bd. 13), Göttingen 2021, 203-204, 517-521.

²¹² Vgl. M. Greenberg, *Ezechiel 21 – 37* (HThK.AT, Bd. 51), Freiburg – Basel – Wien 2005, 98.

²¹³ H.W. Jüngling, *Das Buch Jesaja*, in: *Einleitung in das Alte Testament*, (KStTh, Bd. 1/1), hrsg. v. G. Bitter / C. Frevel / H.-J. Klauck / u. a., Stuttgart ⁸2011, 538.

einem Mittler gefunden wurde. Gott übernimmt selbst die Initiative und beschließt, in der Person Christi eine Mittlerschaft herzustellen. Dieser Plan Gottes verursacht, dass das Volk, das so lange einen Mittler gesucht und endlich einen gefunden hat, die Kluft zwischen Gott und Menschen überbrückt. Dieser Helfer oder auch Held ist aber durch die göttliche Aktion gefunden worden, in der das rettende Handeln zum Ausdruck kommt. Diese Situation, die auf Gott als den Ursprung zurückzuführen ist, wird endgültig die Gerechtigkeit durch den Fürsprecher erfahren.²¹⁴

Die vollkommene Mittlerschaft Christi, die unter den Gegebenheiten der Welt zu betrachten ist, muss man den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterwerfen. Deswegen gilt der Höhepunkt der Offenbarung in Jesus Christus als abgeschlossen. Endgültig wird sie aber erst dann abgeschlossen sein, wenn am Ende der Zeit das Reich Gottes aufgerichtet und die Vollendung herbeigeführt wird.²¹⁵ Diese eschatologische Ausrichtung, die M. Mühlhager als „die eschatologische Realität“ und „die Vollendung des Reiches Gottes“ nennt²¹⁶, wird von Paulus ausführlich im Brief an die Gemeinde in Korinth beschrieben (vgl. 1 Kor 15, 1- 58). Diese zukunftsorientierte Hoffnung braucht aber eine konkrete und von Gott beeinflusste Mitteilung, die zur Erkenntnis der Bedeutung Christi als Mittler im Heilsplan Gottes führen soll. Dieser Prozess soll mit der Annahme der Offenbarung und somit ihrer Inhalte enden. Um dieses Ziel zu erreichen, ist wiederum eine Mittlerschaft notwendig, die sich nicht nur in einem geschichtlichen Geschehen wahrnehmen lässt, sondern sich vielmehr als eine unvollkommene Vermittlung der vollkommenen Vermittlung Christi zu erkennen gibt. Um diese Voraussetzungen zu erfüllen, muss, wie dies Ch. Moukala feststellt, von einer Gotteserkenntnis die Rede sein, die eine Form erhält, durch die der Mensch eine Reflexion erlebt, dass „Gott selber sich im Reden vom Handeln Jesu so zu erkennen gab, dass der Mensch von ihm sinnerschließend und sinnerfüllend angesprochen und in Anspruch genommen wird.“²¹⁷ Dieser Zustand wird in seinen späteren Entwicklungen die Stärkung des Glaubens an Gott fordern, der sich selbst offenbart und die Menschen mit seiner unbedingten Liebe beschenken will.²¹⁸

²¹⁴ Vgl. T. Brzegowy, *Księga Izajasza*, (NKB.ST, Bd. 12/3), Częstochowa 2019, 682-683, 764; Vgl. U. Berges, *Jesaja 55 – 66* (HThK.AT, Bd. 45), Freiburg – Basel – Wien 2022, 302-304, 468-469.

²¹⁵ Vgl. M. Mühlhager, *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2022, 385-387.

²¹⁶ Vgl. ebd., 387-418.

²¹⁷ Ch. Moukala, *Geschichte als Vermittlung von Gott und Mensch. Eine kritische Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg* (Theos – Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Bd. 123), Hamburg 2015, 177.

²¹⁸ Vgl. ebd., 177-185.

Dieser Weg der Gotteserkenntnis und der Hinführung des Menschen in den Bereich der persönlichen Begegnung mit der transzendenten Erfahrung der Gottesnähe, liegt in der Sphäre des menschlichen Könnens und ist dort einzuordnen. Denn, wie dies K. Löwith in seinen wissenschaftlichen Ausführungen präsentiert, ist der Mensch „*ad imaginem et similitudinem* Gottes geschaffen und also von Grund aus ein zu seinem Ursprung transzendierendes Gleichnis (...).“²¹⁹ Das, was aber dafür notwendig ist, ist nach Meinung des deutschen Philosophen die Auslegung des Heilsgeschehens, das im Sinne des Heils geschieht, d.h. ohne Einschränkung der sprachlichen oder sachlichen Bedingungen.²²⁰ Dieses Problem taucht bei Mose auf, dessen Position als Mittler in einer verhüllten Weise geschieht. Diese Meinung vertritt mit sehr starken Argumenten S. Hulmi. Die Exegetin argumentiert ihre wissenschaftlichen Ergebnisse durch die Zusammenstellung des Apostels Paulus einerseits und Mose andererseits. Das so entstandene Bild der Vermittlungsarten der Offenbarung stellt die beiden großen Gestalten der Bibel in zwei Ereignissen dar; Mose in Bezug auf die Erzählung von Ex 34 und Paulus im Hinblick auf den neuen Glanz der Christus-Erscheinung und seiner Taten. Obwohl Mose und auch Paulus im Dienst Gottes stehen und eine bestimmte Aufgabe bei der Umsetzung des göttlichen Planens haben, scheint es bei allgemeiner Betrachtung wichtig, nicht nur die Gemeinsamkeiten bzw. die Parallelen der beiden Persönlichkeiten zu sehen, sondern auch die Unterschiede. Gerade diese geben der paulinischen Vermittlung ein großes Gewicht. „So wie Mose Angesicht den göttlichen Glanz ausstrahlte, wird auch das Aussehen der paulinischen Christen sich in denselben Glanz verwandeln. Diese Metamorphose geschieht durch Schauen, nicht durch Reden, anderes als im Alten Testament.“²²¹

Diese Erklärung lässt sich mithilfe einer Skizze folgendermaßen darstellen und vertiefen:

²¹⁹ K. Löwith, *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1 (Sd.-Ausg.), hrsg. v. K. Stichweh / M.B. d. Launay, Stuttgart 1981, 371.

²²⁰ Vgl. ebd.

²²¹ S. Hulmi, *Paulus und Mose. Argumentation und Polemik in 2 Kor 3* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, Bd. 77), Göttingen 1999, 137.

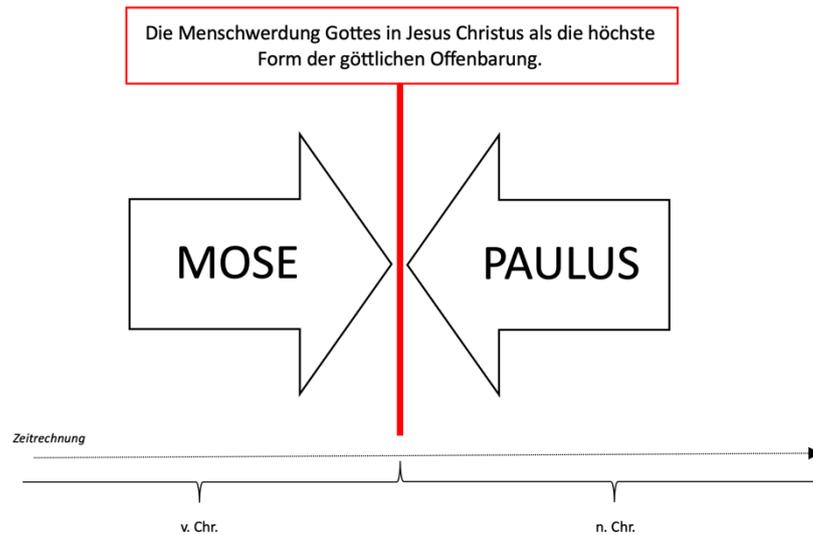


Abb. 8: Graphische Darstellung der göttlichen Offenbarung in Bezug auf die Vermittlungsfunktion von Mose und Paulus

Die oben präsentierte graphische Beschreibung zeigt neben der bis jetzt geführten Analyse der Theologin S. Hulmi auch die Zuwendung eines personalen Gottes zu einem personalen Gegenüber. Die rote Linie stellt diesen Prozess dar und weist, wie bereits in diesem Unterkapitel besprochen, auf Christus hin, der der Offenbarer, die Offenbarung und der Inhalt der Offenbarung ist. Aufgrund des Aktes der göttlichen Offenbarung in der Person Jesu ist zu beachten, dass in diesem Werden der Selbstoffenbarung Gottes das personale Gegenüber in einer anderen Relation steht. Bei Mose ist das in erster Linie das Reden als eine Art der Prophezeiung oder einer Herstellung der Ordnung, die das Wesen Gottes in einer verhüllten Form kundtut. Diese Methode erweist sich als vergänglich und wird durch das paulinische Schauen ergänzt. Der Apostel muss also nicht mehr denselben Weg wie Mose gehen, sondern viel mehr auf Christus zeigen, in dem sich alle Prophezeiungen erfüllen und eine neue Ordnung unter den Menschen eingeführt wird.²²² Diese zwei Perspektiven der Vermittlung stehen nicht im Gegensatz zueinander. Sie ergänzen sich in all ihren Besonderheiten. Es scheint, dass genau diese Einzigartigkeit auch S. Zatywardnicki bemerkt hat. Der polnische Theologe beschäftigte sich mit der Theologie der Offenbarung, durch die er eine starke Relation zwischen dem Wort und seiner Annahme und der Wahrnehmung ihrer in den konkreten Fakten erfüllten Aussagen feststellt. Für den Wissenschaftler ist in diesem Lichte die Auferstehung ein gutes Beispiel dieser neuen Wirklichkeit, die dem Menschen eine bis dato nicht bekannte Communio mit Gott

²²² Vgl. 2 Kor 3-4; Röm 13.

ermöglicht. Diese direkte Folge der Verbundenheit mit Gott wirft ein neues Licht auf ihn. Die Wahrnehmung Gottes verändert das menschliche Leben und gibt ihm eine Perspektive, die nicht nur alle Bereiche des Lebens beeinflusst, sondern viel mehr und darüber hinaus die Erlösung und die eschatologische Erwartung verkündet.²²³ In diesem Sinn ist der Glaube daran eine gewisse Antwort jedes Einzelnen und die aktive Reaktion auf die Offenbarung Gottes. Die Annahme des Glaubens fordert aber auch den Gläubigen heraus, das Leben im Lichte der göttlichen Wahrheiten zu führen. Der Theologe S. Zatwardnicki beschreibt diesen Werdegang der menschlichen Lebensausrichtung folgendermaßen: „Wenn das Wort etwas vermittelt, vollbringt es gleichzeitig auch das, wovon es erzählt. Paulus erwartet, dass die Verkündigung des Wortes der Versöhnung wirklich zum Glauben führen wird und tatsächlich das verwirklicht, was proklamiert wurde.“²²⁴

Den so wissenschaftlich dargelegten Unterschied zwischen Mose und Paulus, bzw. zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Zugang zur Offenbarung, kann man auch mithilfe von S. Hulmi vertiefen. Es scheint, dass es der finnischen Theologin gelungen ist, die Vermittlung des Apostels Paulus auf den Punkt zu bringen und ihn sowohl als einen Fortsetzenden des alten Äons als auch einen Gründer des Neuen zu zeigen, immer im Hinblick auf die Selbstmitteilung Gottes, die man als Ganzes betrachten soll. So schreibt sie darüber: „Die Gegner des Paulus wollten Nachfolger des Mose sein, aber nach der Meinung des Paulus ist es ihnen nicht gelungen, sondern nach dem Vorbild der Israeliten haben auch sie sich verstockt. (...) [Die] paulinischen Christen – unterscheiden sich von den Israeliten und von den Gegnern gerade in der Hinsicht, dass (...) [sie] den Glanz Christi betrachten (...). Anders als nach der Meinung der Gegner, können alle – und nicht nur einige – den Glanz betrachten (...).“²²⁵

Das zweite Argument, mit dem wir uns am Anfang unserer biblischen Überlegungen auseinandergesetzt haben und das sich bei der Betrachtung des Begriffes „Vermittlung“ auf die missionarische Tätigkeit Paulus bezieht, ist der rechtliche und philosophische Kontext der Vermittlung.²²⁶ Diesen Zugang, obwohl er erst in der ersten Hälfte des 19. Jh. wissenschaftlich relevant geworden ist, kann man auf den Apostel und seine Wahrnehmung der Offenbarung in der Person Christi zurückführen. Es scheint in diesem Kontext, dass der Völkerapostel schon

²²³ Vgl. S. Zatwardnicki, *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin 2022, 107-113.

²²⁴ Ebd., 108.

²²⁵ S. Hulmi, *Paulus und Mose*, 139.

²²⁶ Vgl. A. Arndt, *Vermittlung*, in: *LThK*, Bd. 10, 696-697.

vor dem Streit zwischen zwei großen Strömungen der Moderne, nämlich dem Supranaturalismus einerseits und dem Rationalismus andererseits, bzw. zwischen den Schulen F.D.E. Schleiermachers und G.W.F. Hegels eine Antwort auf die Frage gefunden hat, welche philosophischen Konzepte der beiden großen deutschen Philosophen in der Sphäre der menschlichen Möglichkeit stehen, das Immanente und somit mit all seinen Einschränkungen das Transzendente zu erkennen.²²⁷ Wenn wir bei dieser Überlegung bleiben und aus dieser Perspektive auf die Problematik der Vermittlung schauen, dann werden wir feststellen müssen, dass eine Begegnung zu einer neuen Selbsterfahrung führen kann. Die Reaktion darauf ist die Veränderung des Bewusstseins, das sich im Erkenntnisprozess des eigenen Seins selbst als Gegenstand des Erkenntnisprozesses versteht und, sich durch dieses Gegenüber neu orientieren muss. In diesem Geiste wird das Bewusstsein auch das Absolute erkennen können, das gerade durch die Vermittlung und die Reflexion zu Stande kommt.²²⁸ Die Vermittlung kann man in diesem Licht als eine Art des geistlichen Phänomens verstehen, durch das der Mensch fähig wird, aus der Sphäre seines eigenen Ichs herauszukommen und das zu erkennen, was ihm gegenüber steht. Diese Begegnung, bzw. die Gegenüberstellung geschieht durch die göttliche Offenbarung, die, wie wir bereits erwähnt haben, in einer personalen Form zu verstehen ist. Der Apostel Paulus steht in seinem Dienst also in dieser Relation, Gott als Offenbarender und Ich als Schauender und versucht alles zu unternehmen, damit jeder aus dieser Beziehung Gott – Mensch auch leben kann. Diese Beziehung steht trotz ihrer Kraft, die im Heilswirken Jesu zu suchen ist, in keinem Gegensatz zur alttestamentlichen Gemeinschaft mit Gott, sondern sie vertieft und führt auf eine neue, bis jetzt noch nicht greifbare Ebene.

Die Zusammenfassung der beiden paulinischen Denkmodelle bei der Vertiefung des Begriffes „Vermittlung“ soll für uns ein langes Zitat von der Theologin E. Kobel sein, die in ihrer wissenschaftlichen Argumentation die beiden Methoden, sowohl des religiös-theologischen als auch rechtlichen und philosophischen Kontaktes, verbindet und dadurch auch zeigt, wie wichtig für Paulus der Begriff der Vermittlung gewesen ist und wieviel sich dahinter auch vom paulinischen Verständnis der Glaubensverkündigung versteckt hat. Sie schreibt wie folgt: „Durch Christus wandelt sich die Identität des Paulus, insofern als er sich zwar weiterhin als Ἰουδαῖος und eingebunden in das kollektive Orientierungssystem der Ἰουδαῖοι darstellt, aber innerhalb dieser Identität eine Freiheit hat, die es ihm erlaubt, mit all seinen

²²⁷ Vgl. F. Voigt, *Vermittlung im Streit. Das Konzept theologischer Vermittlung in den Zeitschriften der Schulen Schleiermachers und Hegels* (WUNT, Bd. 140), Tübingen 2006, 2-3.

²²⁸ Vgl. A. Arndt, *Vermittlung*, in: *LThK*, Bd. 10, 696-697.

Identitätsanteilen zu spielen, d.h. zu variieren. Insofern verbleibt Paulus nach eigener Auffassung im Orientierungssystem des Judentums, aber dieses hat sich seiner Auffassung nach radikal verändert, indem es permeabel geworden ist für Menschen, die ihm ursprünglich nicht entstammen.²²⁹ Weiter ergänzt die Theologin: „Diese Botschaft zu vermitteln, um Menschen durch den Glauben an Christus zu gewinnen, damit möglichst viele – mindestens aber einige (1 Kor 9, 22d) – zum Heil gelangen, ist sein explizit deklariertes Bestreben. Durch sein Vermitteln verändert sich nicht nur Paulus selbst, sondern auch seine Auffassung vom Judentum, seine Version des kollektiven Orientierungssystems, dem er abstammt. Die Hoffnung auf den Messias sieht er durch die Auferstehung Christi bestätigt, und dieser Christus steht fortan im Zentrum. An ihm hat sich alles andere zu orientieren.“²³⁰

2.2.3 Propaganda

Der Begriff „Propaganda“ ist eine sehr komplexe und vielschichtige Phrase, die ihren Ursprung und ihre Bedeutung in der historischen Entwicklung hat. Die genaue Suche nach der Herkunft dieses Wortes führt uns in den Bereich der Biologie. In dieser Wissenschaft ist Propaganda als eine Art der Ausbreitung oder Fortpflanzung zu definieren. Dasselbe bedeutet auch die genaue Etymologie dieses Begriffes, durch die Propaganda so viel wie „ausbreiten“ oder „fortpflanzen“ bedeutet. Eine Wende in der Verwendung unseres Phraseologismus finden wir erst im 17. Jh. In diesem Zeitraum kommt es zur neuen Definierung unseres Begriffes. Durch die Jesuiten und die durch sie geleitete Kongregation für die Verbreitung des Glaubens, wird Propaganda mit den sog. Missionsanstalten in Verbindung gebracht und somit mit einem kirchlichen Bezug bekleidet.²³¹

Der Begriff „Propaganda“ erhält im Entwicklungsprozess seiner Verwendung auch einen nahen Bezug zur Politik. In diesem Kontext scheinen zwei große totalitäre Systeme des 20. Jhs. eine negative Bedeutung zu haben. Sowohl der Kommunismus als auch der Nationalsozialismus haben Propaganda als Vermittlung bzw. Agitation der eigenen Positionen und Wahrheiten benützt. Im Licht dieser Information ist besonders J. Goebbels zu betrachten,

²²⁹ E. Kobel, *Paulus als interkultureller Vermittler. Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker* (Studies in Cultural Contexts of the Bible, Bd. 1), Paderborn 2019, 177.

²³⁰ Ebd. 177-178.

²³¹ Vgl. R. Funiok, *Propaganda*, in: *LThK*, Bd. 8, 629.

der als Propagandaminister unter Adolf Hitler gewirkt hat. Sein Ziel ist es gewesen, die Massen zu beeinflussen. In unserem Studium geht es aber um die Untersuchung der Propaganda, die für W. Rienbold eine besondere Sinnhaftigkeit erhält und dadurch auch anders verstanden werden soll, nämlich als „Beeinflussung, Werbung durch Wort und Schrift in Verfolgung eines bestimmten Interesses.“²³²

Die positive Absicht der Propaganda bzw. die Zurückführung ihrer Bedeutung auf den christlichen Ursprung finden wir im neutestamentlichen Zusammenhang. Die biblische Dimension gibt unserem Begriff die Funktion einer Überredung, die die Menschen von einer konkreten Haltung überzeugen will. Diese Überzeugung geschieht auf einer Kommunikationsebene zwischen dem, der die Wahrheiten entweder in Wort oder Tat verkündet und dem, der sich davon überzeugen lässt und dadurch auch sein Leben verändert.²³³ Deutlich wird diese Erklärung mithilfe der Botschaft aus 2 Kor 12, 12, wo steht: „Das, woran man den Apostel erkennt, wurde mit großer Ausdauer unter euch vollbracht: Zeichen, Wunder und machtvolle Taten.“ Wenn wir dazu noch die Erzählung über die Heilung eines Gelähmten im Tempel von Jerusalem aus Apg 3 1-10 nehmen, dann erhalten wir das Bild der Propaganda als eine Form der Attraktivität des Glaubens, das durch Wunderheilungen oder das Engagement unter den Menschen verbreitet wird.

2.2.4 Mission

Der Begriff „Mission“ ist wie „Propaganda“ in seiner Erklärung kein leichtes Wort und bleibt stets Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchungen.²³⁴ Wenn wir aus der Perspektive des theologischen Denkens auf „Mission“ schauen, dann erhalten wir einen

²³² W. Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten und der Ausbreitung der früheren Kirche* (FRLANT, Bd. 188), Göttingen 2000, 274.

²³³ Vgl. T. Bussemer, *Propaganda. Konzepte und Theorien*, Wiesbaden 2005, 10f.

²³⁴ An dieser Stelle ist zu betonen, dass sich der Begriff „Mission“ nicht nur auf die Missionswissenschaft oder Missiologie bezieht, sondern auch auf die Theologie oder die Theorie der Mission. Die diversen Bezeichnungen, die die wissenschaftlichen Untersuchungen benennen, müssen als eine Einheit betrachtet werden, durch die man alle Aspekte der Mission vertiefen kann. Dieser methodische Weg des Studiums ist eng mit der Sendung der Kirche verbunden, in der die Glaubensverkündigung durch den Missionsbefehl Jesu aus dem Matthäusevangelium (vgl. Mt 28, 16-20) eine wichtige Stellung bekommt und auf den Auferstandenen hinweist, als dessen weltweiter Auftrag, der zugleich auch das erste Evangelium im NT bildet.

Zugang, der uns nicht nur beim terminologischen Verständnis helfen kann, sondern vielmehr eine theologische Disziplin zeigt, die für G. Collet, „sich entsprechend dem jeweiligen Verständnis der Sendung der Kirche im Rahmen der Glaubenswissenschaft explizit mit der universalen Bestimmung des Evangeliums beschäftigt.“²³⁵ In diesem Kontext scheinen die Worte des Theologen F. Hand besonders schlüssig zu sein: „Christliche Kirche ist missionierende Kirche (...) [und dadurch] Kirche im Sinne des Neuen Testaments (...)“.²³⁶

Eine derartige Vertiefung des Begriffes „Mission“ zeigt uns zwei wichtige Eigenschaften unseres Terminus. Zum einen ist er eng mit der Kirche verbunden und zum anderen findet er seinen wichtigen Grund im NT. Diese zwei Erkennungspunkte scheinen eine gewisse Einheit zu bilden. Dies erkennt man bei der Suche nach dem griechischen Äquivalent des deutschen Wortes „Mission“. Obwohl man in den neutestamentlichen Schriften unseren Begriff nicht findet, müssen wir nach O. Betz drei Worte in Betracht ziehen. Diese sind: ἀποστολή (*Apostolat, Apostelamt*) πέμπω (*schicken, beauftragen*) ἀποστέλλω (*senden, schicken*).²³⁷ Die genaue Analyse dieser drei Termini beschreibt eine Wechselbeziehung, die man im Begriff „Mission“ feststellen kann und die uns motiviert, diesen Ausdruck in einem breiteren Kontext zu betrachten.

Die vor kurzem erwähnte Wechselbeziehung lässt sich mithilfe der oben dargestellten Worte erkennen. Zuerst sehen wir, dass der Begriff „Mission“ in der neutestamentlichen Sprache so viel wie „senden“ oder „schicken“ bedeutet und mit dem Apostolat verbunden ist. Die exegetische Untersuchung der Häufigkeit der Verwendung von ἀποστολή, πέμπω und ἀποστέλλω weist darauf hin, dass wir mit den Termini zu tun haben, die sehr oft im NT vorkommen, insgesamt 215-mal, davon 14-mal bei Paulus.²³⁸ Die genaue Betrachtung der Bibelstellen erlaubt uns festzustellen, dass die Mission in den neutestamentlichen Schriften entweder die Sendung des Sohnes durch den himmlischen Vater oder die Sendung der Kirche meint. Obwohl diese Beschreibung eine Dimension der Mission darstellt, die in ihrer theologischen Auslegung unterschiedlich ist, müssen wir nach J. Margull sagen, dass diese

²³⁵ G. Collet, *Missionswissenschaft*, in: *LThK*, Bd. 7, hrsg. v. W. Kasper, Freiburg in. Br. – Basel – Rom – Wien 1998, 324.

²³⁶ F. Hand, *Mission in neutestamentlicher Sicht. Aufsätze, Vorträge, Predigten* (MWF.NF, Bd. 8), Erlangen 1999, 43.

²³⁷ Vgl. O. Betz, *Mission: III. Neues Testament*, in: *TRE*, Bd. 23, hrsg. v. G. Müller, Berlin – New York 1994, 23-24.

²³⁸ ἀποστολή: vgl. Röm 1, 5; 1 Kor 9, 2; Gal 2, 8; πέμπω: vgl. Röm 1, 5; 1 Kor 9, 2; Gal 2, 8; Phil 2, 19. 23. 25. 28; 4, 16; 1 Thes 3, 2. 5; ἀποστέλλω: vgl. Röm 10, 15; 1 Kor 1, 17; 2 Kor 12, 17.

doppelte Richtungserstreckung im gemeinsamen Kontext, d.h. untrennbar, verstanden werden soll.²³⁹ Darauf bezieht sich Johannes Paul II., indem er schon am Anfang des ersten Kapitels der Enzyklika „Redemptoris missio“ vom 7.12.1990 schreibt: „Die weltweite Sendung der Kirche kommt aus dem Glauben an Jesus Christus, wie es im Bekenntnis des Glaubens an den dreieinigen Gott heißt (...). Allein im Glauben kann die Sendung verstanden werden, auf ihn hin ist sie gegründet.“²⁴⁰ Weiters schreibt der Papst: „Letzter Sinn der Sendung ist es, Anteil zu geben an der Gemeinschaft, die zwischen Vater und Sohn besteht.“²⁴¹

Im Hinblick auf die vor kurzem durchgeführte Analyse des Begriffes „Mission“ scheint es nachvollziehbar zu sein, dass wir während der weiteren Überlegungen bei der Untrennbarkeit der Sendung des Sohnes durch Gott und der Sendung der Kirche bleiben. Diese Einheit in ihrer Unterschiedlichkeit bringt die Mission auf eine Ebene, die sowohl in der transzendentalen als auch in der immanenten Sphäre zu suchen ist. Die Analyse der Mission im Kontext der paulinischen Tätigkeit, obwohl sie der Überlieferung der Apostelgeschichte nach an der göttlichen Sendung partizipiert (vgl. Apg 9, 1-22), ist im Zusammenhang mit der immanenten Handlung zu verstehen. Sie ist jedoch, wie dies durch die Beschreibung der Bekehrung des Saulus dargestellt wird, untrennbar mit der Transzendenz Gottes, die der Grund und die Quelle des paulinischen Wirkens gewesen ist. Die so verstandene Mission, die sich direkt auf den Apostel Paulus bezieht, ist in einer doppelten Dimension zu betrachten. Denn, wie der Theologe W.P. Bowers feststellte, man muss die Mission des Apostels als „eine missionarische Tätigkeit“ und als „ein Konzept der Mission des Paulus“ ins Blickfeld fassen.²⁴²

Nach Meinung des Wissenschaftlers ist zu beachten, dass Paulus die Mission als Sendung der Kirche konkret mit dem genauen geografischen Überblick und dem ekklesiologischen Ziel des apostolischen Strebens zur Geltung bringt. Deswegen können wir beim afrikanischen Theologen auch wie folgt lesen: „Es ist also durch die genauere Analyse überraschend festzustellen, dass die Überlegung, mit der Paulus die geographisch definierte Expansion des Glaubens durchführte, offenbar in seiner Zeit kein würdiges Äquivalent hat. Auch der Schwerpunkt missionarischer Bemühungen bei der Gründung der Gemeinschaften

²³⁹ Vgl. J. Margull, *Mission. III: A. Begründung und Ziel*, in: *RGG³*, Bd. 4, hrsg. v. K. Galling, (1960), 973-980.

²⁴⁰ *RM*, 1, in: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (Stand: 16.05.2023).

²⁴¹ Ebd., Kap. 3.

²⁴² W.P. Bowers, *misja*, in: *Słownik teologii św. Pawła* (PSB), hrsg. v. G.F. Hawthorne / R.P. Martin / D.G. Reid, hrsg. v. pol. Vers. K. Bardowski, übers. v. L. Canghelaris / A. Czwojdrak / T. Fortuna / u. a., Warszawa 2000, 319-320.

und ihre Pflege weisen keine exakten Parallelen zu anderen Beispielen (...) in der griechisch-römischen Welt auf.“²⁴³ Sehr interessant scheint auch in diesem Kontext die Argumentation der paulinischen Konzeption der Mission zu sein. Für W.P. Bowers ist sie ein wichtiger Teil der paulinischen Theologie, die bis jetzt nicht genügend untersucht worden ist. Deswegen schreibt der Wissenschaftler: „Und doch, wenn wir das eindeutige Engagement des Paulus in der durch die Berufung durchgeführten Mission berücksichtigen, haben wir Grund anzunehmen, dass man für das richtige Verständnis der paulinischen Theologie seine Wahrnehmung der Mission erwähnen soll. Diese Methode ermöglicht es, auf den Platz und auf die Bedeutung der Mission unter den Heiden mithilfe der theologischen Reflektion hinzuweisen. Ansonsten wird es schwierig, das richtige Verständnis der Mission des Paulus und seine Theologie näher zu definieren.“²⁴⁴ Eine derartige Vertiefung des Begriffs „Mission“ im Hinblick auf Paulus und auf seine Theologie beschreibt unseren Terminus nicht nur als eine bloße Sendung, sondern viel mehr als eine Sendung im Sinne eines Auftrages mit seinem wesentlichen Teil, der, in Bezug auf die paulinische Tätigkeit, auf alle Menschen ausgerichtet ist.

Die so gestellten Bedingungen, die uns zum Verständnis der Mission führen, zeigen, dass wir es hier mit einem zentralen Begriff im Denken des Apostels zu tun haben. Bei all diesen theologischen Überlegungen lohnt es sich, unsere Aufmerksamkeit E. Pausch zu schenken. Der Theologe betrachtet Mission im Lichte eines Bildungsgeschehens.²⁴⁵ Aufgrund der bis jetzt geführten Analyse lässt sich diese Meinung auf den ersten Blick annehmen. Wenn wir aber nochmals auf die Rolle der Sendung bzw. der Mission zurückschauen, müssen wir feststellen, dass diese Erklärung eine gewisse Herabsetzung unseres Terminus darstellt. Es erscheint daher nachvollziehbar zu sein, wenn wir in unseren wissenschaftlichen Ausführungen die Bedeutung der Mission genauer und nicht so allgemein wie E. Pausch es tut betrachten. Stattdessen lohnt es sich nach W. Reinbolds festzustellen, dass man die Mission wie folgt versteht: „Die gezielte Ausbreitung einer Religion unter Menschen (...), die nicht Anhänger dieser Religion sind.“²⁴⁶

Diese begriffliche Erklärung der Mission scheint schlüssig zu sein. Zugleich ergänzt sie auch die Mission und verleiht ihr neben der Sendung noch die Bedeutung der Beauftragung, die von Jesus Christus ausgeht. Er ist der wahre Lehrer, der die Apostel beauftragt hat, selber

²⁴³ Ebd., 482.

²⁴⁴ Ebd., 485.

²⁴⁵ E. Pausch, *Dem Vorbild Gottes folgen. Wie der Begriff der Mission heute gefüllt werden kann*, in: *EK*, Bd. 32, (1999), 40 – 43.

²⁴⁶ W. Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum*, 10.

als Lehrer tätig zu sein. In diesem Geiste ist die Mission wie die Weitergabe der Wahrheiten, die Gott durch seinen Sohn den Menschen anvertraut hat.

2.2.5 Tradition

Der Terminus „Tradition“ bedeutet so viel wie Übergabe und beschreibt den Vorgang eines Übergangsprozesses, durch den der Inhalt einer übergebenen Information näher definierbar wird.²⁴⁷ Eine weitere Erklärung des Begriffs „Tradition“ schildert uns B. Kahl. Die Wissenschaftlerin versteht „unter ‚Tradition‘ im weitesten Sinne (...) übernommenes Gut geistiger Art. Dieses ist als Traditum immer Ergebnis eines ‚actus tradendi‘, der – wiederum ganz allgemein – als der fortlaufende Prozess des Empfangens und Weitergebens bezeichnet werden kann. Dabei besteht das für den Traditionsbegriff eigentlich konstitutive Merkmal darin, dass in diesem Prozess des Überliefers die Kontinuität des Überlieferten gewahrt wird.“²⁴⁸ Die präsentierte Erklärung des Begriffs „Tradition“ passt zur etymologischen Untersuchung unseres Wortes. Im Lateinischen heißt es *tradere*, dessen Ursprung in *transdare* zu suchen ist. Gemäß diesen Informationen bedeutet die Tradition „den Vorgang der Übergabe als auch das Übergebende selbst.“²⁴⁹

Die vor kurzem dargestellten Analysen lassen sich auf die Entfaltung des Glaubens zurückführen. Infolge dieser These, die wir aufgrund der paulinischen Aussage in Röm 10, 17 nachweisen können, scheint es nachvollziehbar zu sein, wenn der Glaube von uns auch als eine Form der Tradition verstanden wird. Diese Tradition wird in ihrem Ursprung vom Menschen empfangen und weitergegeben. Durch dieses aktive Verständnis des Glaubens müssen wir nach S. Stasiak feststellen, dass die Annahme des Glaubens sowohl mit Gehorsam ihm gegenüber verbunden ist als auch mit „dem persönlichen Engagement im Glauben.“²⁵⁰ Diese Tatsache ist für den polnischen Theologen in der Botschaft begründet, die uns Jesus Christus anvertraut hat und gleichzeitig auch in der Botschaft, die über Jesus Christus berichtet.²⁵¹ Wenn wir auf

²⁴⁷ Vgl. T. Borsche, *Tradition: I. Philosophisch-anthropologisch*, in: *LThK*, Bd. 10, 148.

²⁴⁸ B. Kahl, *Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft bei Paulus. Eine exegetische Studie zur Frage des „anderen Evangeliums“* (AzTh, Bd. 60), Berlin 1976, 7.

²⁴⁹ T. Borsche, *Tradition*, in: *LThK*, Bd. 10, 148.

²⁵⁰ S. Stasiak, *List do Rzymian* (NKB.NT, Bd. 6), Częstochowa 2020, 506.

²⁵¹ Ebd.

diesem Weg der Untersuchung bleiben, müssen wir die paulinische Tradition mit der Person Jesu Christi in Verbindung setzen. In ihm ist das Handeln Gottes sichtbar und stellt den Kyrios als die wahre Quelle und den Ursprung schlechthin dar.²⁵²

Die weitere Vertiefung der Bedeutung Tradition im paulinischen Wirken finden wir bei K. Wegenast, der dabei eine urchristliche Bekenntnisform oder eine alte Paränese sieht.²⁵³ Einen derartigen Zugang eröffnet uns das Tor zum Judentum, mit dem Paulus als Jude direkt verbunden gewesen ist. Ein Beispiel dafür liefert uns der Völkerapostel in 1 Kor 11, 23-25. In diesem Text über den Neuen Bund, den Gott durch Jesus mit den Menschen schließt, bezieht er sich auf Jer 31, 31-34, wo der Prophet Jeremia im Neuen Bund eine göttliche Handlung und die Offenbarung der göttlichen Macht verkündet. Nicht anders ist es auch mit den anderen Texten aus den paulinischen Briefen, die, wie das K.-H. Ostmeier festgestellt hat, an vielen Stellen in der jüdischen Religion verwurzelt sind.²⁵⁴ In diesem Geist ist ebenso die literarische Tätigkeit als Ganzes gemeint. Dies sieht man mithilfe von F. Siegert, der im Studium der hellenistisch-jüdischen Literatur viele Anknüpfungspunkte in den Briefen des Apostels findet. Allein in 1 Thess sind das 6-mal, die sich konkret auf 1 Thess 1,3; 4, 13; 4, 14; 4, 17 beziehen.²⁵⁵

All diese Verbindungen, die auf den Seiten der Hl. Schrift zu finden sind und die wir in einer sehr allgemeinen und vereinfachten Form dargestellt haben, zeigen den Begriff der Tradition im paulinischen Wirken nicht nur als eine Übergabe des theologischen Inhalts, sondern auch als eine Kontinuität der jüdischen Tradition, die im Denken des Paulus und seiner Verkündigung eine wichtige Bedeutung hat. Dies schildert uns G. Baltes, indem er feststellt: „Mehr und mehr christliche Bibelforscher räumen heute ein, dass wir in den Briefen des Paulus nicht etwa eine fremde und neue Religion, sondern einen authentischen Ausdruck jüdischen Glaubens und Lebens im ersten Jahrhundert vor uns haben. Mehr und mehr Forscher sind der Meinung, dass Paulus sich selbst zeitlebens als Jude verstand, das heißt nach seiner Hinwendung zu Jesus und bis ans Ende seines Lebens.“²⁵⁶

²⁵² Vgl. 1 Kor 15, 1-5.

²⁵³ K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (WMANT, Bd. 8), Neukirchen 1962, 9.

²⁵⁴ Vgl. K.-H. Ostmeier, *Jüdische Gebete aus der Umwelt des Neuen Testaments. Ein Studienbuch*, übers. v. K.-H. Ostmeier (BTSt, Bd. 37), Leuven – Paris – Bristol, CT 2019, 38, 119, 138, 139, 141, 270f., 291, 298, 303, 315.

²⁵⁵ Vgl. F. Siegert, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin – Boston 2019, 303, 366, 377, 577, 580.

²⁵⁶ G. Baltes, *Paulus – Jude mit Mission. Alter Glaube in einer veränderten Kultur*, Marburg a. d. Lahn 2016, 20.

Eine Tradition, die man als eine Übergabe und eine Forderung der Kontinuität des konkreten Denkens versteht, gewinnt bei der paulinischen Tätigkeit sowohl in mündlicher als auch in schriftlicher Ausdrucksweise der Glaubensverkündigung an Gewicht. In ihr findet der Apostel seine Aufgabe und Berufung. Diesen Gedanken greift auch B. Kahl auf. Die Wissenschaftlerin sieht in der paulinischen Tätigkeit eine klare Linie, die sich sowohl in der Berufung des Paulus als auch in seinem „ausgesandten“ und „ausgewählten“ Sein zeigt. Zu diesem Schema gehört für die Theologin auch die Reaktion der Mitglieder der Gemeinde, die das vom Paulus angebotene Gut annehmen. Gerade an dieser Stelle scheint für sie die Bedeutung der Tradition besonders wichtig zu sein. Deswegen schreibt sie auch, dass hinter dieser Übermittlung der theologischen Inhalte „das dem Paulus vorgegebene und von ihm weitergegebene Traditum (...) [zu erkennen ist].“²⁵⁷ Eine derartige Art und Weise des Betrachtens der Tradition und ihres Einflusses auf Paulus muss aber aus der Perspektive der Offenbarung verstanden werden. Deswegen hebt K. Wegenast diesen Gedanken in seinen Untersuchungen hervor und stellt fest: „(...) die Offenbarung [ist] der Tradition immer voraus, ja, ist die Offenbarung Norm über aller Tradition von Bekenntnissen, über aller Verkündigung.“²⁵⁸

2.2.6 κοινωμία

Die Bedeutung des Begriffes κοινωμία lässt sich in erster Linie durch die deutsche Übersetzung unseres Wortes erklären, was zwar aufgrund der zahlreichen Quellen keine Problematik darstellt, aber zu einer Besonderheit des in diesem Unterkapitel untersuchten Terminus führt.

Diese Besonderheit lässt sich zuerst bei der allgemein übersetzten Bedeutung von κοινωμία erkennen, die man als „Gemeinschaft“, „innige Bezeugung“, „Anteilnahme“ oder „Zusammenhalten“ beschreiben kann. Wir sehen also, dass wir es hier mit einem Ausdruck zu tun haben, der eine menschliche Haltung schildert, bei der es um Zugehörigkeit und Beteiligung geht. Diese Relation ist auch im sakralen Bereich wahrzunehmen, durch die die Griechen eine Vereinigung mit den Gottheiten zum Ausdruck gebracht haben. In diesem Licht scheint die Meinung des Bibelwissenschaftlers F. Hauck interessant zu sein, der unseren Begriff in einem

²⁵⁷ B. Kahl, *Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft bei Paulus*, 11.

²⁵⁸ K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, 91.

größeren Sprachumfang betrachtet, zu dem auch *κοινωνός* (*Teilhaber, Gefährte*), *κοινωνέω* (*bereit zu teilen*), *συγκοινωνός* (*Teilhaber, Genosse, Bruder*) und *συγκοινωνέω* (*zusammen Anteil haben, sich zugleich beteiligen oder Anteil geben, teilen*) gehören.²⁵⁹ In seinen weiteren wissenschaftlichen Untersuchungen bemerkt der Forscher, dass all diese Ausdrucksformen ihren Ursprung im Profangriechischen haben und eine wichtige Bedeutung haben, was durch den vor kurzem erwähnten deutschen Professor wie folgt festgestellt wird: „(...) im Griechentum [wurde] gern die Freundschaft als Höchstaussdruck der Gemeinschaft angesehen. Nach griechischen Begriffen ist dabei weitgehende Bereitschaft zur Teilhabe auch am materiellen Besitz eingeschlossen.“²⁶⁰

Obwohl die Wortgruppe *κοινων-* unter den Griechen und im Bereich ihrer Siedlungsgebiete mit dem alltäglichen Leben stark verbunden gewesen ist, lässt sich dasselbe nicht über die jüdische Bevölkerung sagen. In der BHS finden wir zwar auch eine hebräische Gruppe von *חבר*, die, ähnlich wie ihre griechische Form, eine Gemeinschaftlichkeit zum Ausdruck bringt, sie ist jedoch von der Bedeutung her anders orientiert. Diese Tatsache kann man mithilfe einiger Beispiele aus der alttestamentlichen Überlieferung erkennen, die in den *חבר*-Aussagen eine Art der Verbundenheit der Völker²⁶¹, einer Hausgemeinschaft²⁶², eines gemeinsamen Zieles²⁶³, einer Lebensgemeinschaft, wie z.B. *Gattin*²⁶⁴, einer Verbundenheit der Frommen²⁶⁵ zum Ausdruck bringt. Unsere Aufmerksamkeit soll aber besonders Lev 5, 21 gehören. Diese Bibelstelle aus Pentateuch gilt als die Einzige, die in ihrer Übersetzung den direkten Bezug auf *κοινωνία* nimmt. An der gerade erwähnten Stelle aus dem Buch Levitikus finden wir eine Wiedergabe für *תְּשׁוּמַת יָד* (*das Hinterlegte*), die in ihrer genauen Übersetzung der Wiedergabe der Targume mit *שׁוּמַת כַּפַּיִת יָדָא* entspricht. Sie beschreibt eine Gemeinschaftlichkeit der Hand, die man auch als eine Art der gemeinschaftlichen Teilnahme am Gutem verstehen kann.²⁶⁶

²⁵⁹ F. Hauck, *κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, συγκοινωνός, συγκοινωνέω*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 3, hrsg. v. G. Kittel / G. Friedrich, Stuttgart 2019, 798-799.

²⁶⁰ Ebd., 799.

²⁶¹ Vgl. Gen 14, 3.

²⁶² Vgl. Spr 21, 9.

²⁶³ Vgl. Hi 40, 30.

²⁶⁴ Vgl. Mal 2, 14.

²⁶⁵ Vgl. Ps 119, 63.

²⁶⁶ Vgl., ebd. 801.

Die oben präsentierten Beispiele zeigen, dass die Gruppe von תָּבַר kein Verhältnis zwischen Gott und den Menschen beschreibt. Stattdessen haben wir es in allen Fällen mit einer Beziehung unter den Menschen zu tun. Dieses Verständnis unterscheidet sich radikal vom Weltbild der Griechen, die die κοινων-Ausdrücke sehr wohl auch auf die Relation zu den Göttern angewendet haben. Für die jüdischen Frommen ist diese Situation unmöglich gewesen und hat als Gotteslästerung gegolten. Die Beziehung zu Gott basiert für die Juden auf dem Vertrauen, das wiederum in einem Hörigkeitsverhältnis zu verstehen ist. Eine besondere Form stellte aber der öffentliche Kult dar. In ihm lässt sich ein Gemeinschaftscharakter erkennen, was man auf eine besondere Weise in Ex 24, 1ff feststellen kann. Die Verehrung Gottes, von der das zweite Buch der Tora berichtet, ist eine Art der Rechtsordnung, deren Krönung die Schließung des Bundes zwischen Gott und Mose bildet. Der feierliche Abschluss der Mitteilung des Gotteswillens, was durch die Zehn Gebote zum Ausdruck gebracht wird, geschieht mittels öffentlicher Beurkundung, wofür man die Bezeichnung *tuppu dannatu* verwenden und auch in diesem Sinne die Verlesung des Bundesbuches verstehen kann. Der Bundschluss wird zum Schluss durch das Bundopfer und die Blutbesprengung ergänzt. Diese Form der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen stiftet in der biblischen Beschreibung eine Verbindung im kultischen Mahl, in dem man eine besondere Gottesnähe erkennen und feststellen kann.²⁶⁷

Auf die vor kurzem besprochene Mahltradition bezieht sich Paulus in 1 Kor 10, 16ff. Im Brief an diese griechische Gemeinde schreibt er über die Gemeinschaft mit dem Herrn. Dazu verwendet er den Ausdruck κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου, den man als die Gemeinschaft des Altares übersetzen kann. Man muss dabei jedoch aufpassen und den Begriff auch in einem breiteren Kontext betrachten. Denn, wie W. Bauer in seinem Wörterbuch bemerkt hat, bedeutet θυσιαστήριον nicht nur Altar, sondern ist viel mehr eine Form der Darstellung der Gegenwart Gottes.²⁶⁸ Das, was aber den paulinischen Text so besonders macht, ist seine theologische Ausrichtung, die ihre Zuspitzung in der Person Jesu Christi findet. Der Völkerapostel will nach Meinung des deutschen Theologen J. Hainz eine tiefe und intime Verbindung mit Christus zeigen.²⁶⁹ Die Bestätigung dieser These finden wir in den Formulierungen über das Blut Christi, den Kelch und die Brechung des Brotes.²⁷⁰ In diesem Licht scheinen die Auslegungen der zahlreichen biblischen Wissenschaftler sehr aussagekräftig und zugleich schlüssig zu sein.

²⁶⁷ Vgl. Ch. Dohmen, *Exodus 19-40* (HThK.AT, Bd. 5), Freiburg – Basel – Wien 2004, 199-211.

²⁶⁸ W. Bauer, *θυσιαστήριον*, in: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin – New York ⁶1988, 745-746.

²⁶⁹ J. Hainz, *Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus* (BU, Bd. 16), Regensburg 1982, 12.

²⁷⁰ Vgl. 1 Kor 10, 16.

Wenn wir an dieser Stelle die Position von J.D.G. Dunn oder R. Pesch annehmen, dann müssen wir feststellen, dass Paulus hier eine Verbindung mit Christus meint, die ihre Quelle im Kreuzestod Jesu und im religiösen Charakter der Mahlgemeinschaft hat.²⁷¹ Diese Interpretation lässt uns erkennen, dass der Autor des ersten Briefes an die Gemeinde in Korinth nicht nur der Träger der jüdischen Tradition ist, in der der Altar die Gegenwart Gottes repräsentiert, sondern noch weiter geht und auf die Kontinuität bzw. die Weiterführung hinweist, die ihr Ziel in Jesus Christus findet. Seine Person ermöglicht den Menschen eine irdisch-innige Verbundenheit, was in einem religiösen Kult zum Ausdruck gebracht wird.

Nach S. Ley, der die Kirche Jesu Christi als *Communio* betrachtet und der sich wie H. Seesemann mit dem Problem des richtigen Verständnisses des Begriffes *κοινωνία* beschäftigte, müssen wir in unseren exegetischen Überlegungen aufpassen und unseren Begriff nicht im Sinne von *societas* (Genossenschaft) sehen. Stattdessen müssen wir die religiöse Dimension von *κοινωνία* wahrnehmen.²⁷² Derartige Richtungsweisungen der religiösen Erfahrung, die wir durch unseren Terminus gewinnen können, führen uns zu weiteren Problemen. Wenn wir von der mystischen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ausgehen, was *κοινωνία* in seinem theologischen Inhalt darstellt, dann müssen wir auch unsere Aufmerksamkeit einer neuen Bedeutung unseres Begriffes schenken. Diese ist die Teilhabe. Obwohl diese Interpretation in den neuen Forschungen infrage gestellt wird, lohnt es sich, dieses Thema zu vertiefen.²⁷³

²⁷¹ Vgl. J.D.G. Dunn, *The Body of Christ in Paul*, in: *Worship, Theology and Ministry in the Early Church* (JSNTSup, Bd. 87), hrsg. v. M. J. Wilkins / T. Paige, Sheffield 1992, 146; Vgl. R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD, Bd. 80), Freiburg 1978, 190-193.

²⁷² Vgl. St. Ley, *Kirche Jesu Christi als Communio. Entstehung, Spezifika und Perspektiven der Ekklesiologie* Walter Kaspers (TiD, Bd. 18), Freiburg – Basel – Wien 2017, 98-99; Vgl. H. Seesemann, *Der Begriff κοινωνία im Neuen Testament* (BZNW, Bd. 14), Gießen 1933, 99.

²⁷³ An dieser Stelle müssen wir, unabhängig von unseren weiteren Untersuchungen, auch der theologischen Forschung von N. Baumert unsere Aufmerksamkeit schenken. Der deutsche Geistliche beschäftigte sich mit der Analyse des Begriffes *κοινωνία*. Im Zuge seiner semantischen Untersuchung stellte er die Übersetzung unseres Terminus als „Teilhabe“ in Frage. Für den Wissenschaftler galt *κοινωνία* als eine Beschreibung der Gemeinschaft im Sinne der Gemeinsamkeit. Die Verwendung der Übersetzung „Teilhabe“ hat damit weniger zu tun und soll mithilfe des Begriffes *μετέχειν* (*Anteil haben*) erläutert werden. Das ist auch der Grund, warum *κοινωνία* und *μετέχειν* nie als Synonym betrachtet werden sollten. Die Bibelstelle von 1 Kor 10, 16ff enthält gerade diese Übersetzung, durch die man den Eindruck haben kann, dass wir es hier tatsächlich mit einem Synonym zu tun haben. Vgl. N. Baumert, *Koinonein und Metechein – Synonym?. Eine umfassende semantische Untersuchung* (SBB, Bd. 51), Stuttgart 2003, 197–198.

Die Bedeutung des Wortes „Teilhabe“, das mit *κοινωνία* in Verbindung gebracht wird, bezieht sich direkt auf unsere vor kurzem angesprochene Bibelstelle 1 Kor 10, 16ff und ist in den meisten Übersetzungen als Teilhabe an Christus zu verstehen. H. Lietzmann geht in seinen theologischen Untersuchungen noch weiter. Der deutsche Kirchenhistoriker sieht im paulinischen Text eine Art der mystischen Gemeinschaft, die sich durch die Teilhabe bei der Mahlgemeinschaft verwirklicht.²⁷⁴ In diesem Sinne scheint die Meinung von M. Rosik interessant zu sein, indem er schreibt: „Dieser Vers [1 Kor 10, 16] ist die älteste Zeugnisquelle für die Eucharistie.“²⁷⁵ Ein wenig anders formuliert diesen Gedanken W. Schrage, der in seinen exegetischen Untersuchungen von 1 Kor 10, 16 über eine eucharistische Speise spricht.²⁷⁶ Die Analogie dieses Gedankens, durch die das paulinische Mahl eine sakramentale Bedeutung erhält, wird christologisch zugespitzt und zeigt den Anspruch des *Κύριος Ἰησοῦς Χριστός* auf die Wahrnehmung einer Ordnung. Sie wird einberufen, weil Gott und Jesus Christus zusammengedacht werden müssen. Die direkte Folgerung dieser Stellung ist die Position Christi, der an der Gottheit des Vaters teilhat.²⁷⁷ Der Begriff *κοινωνία* im Verständnis des Apostels scheint also eine doppelte Funktion zu umfassen. Sie beschreibt die Teilhabe Christi an den göttlichen Attributen einerseits und die Teilhabe der Menschen an dem Mahl mit Christus andererseits. Ein derartiges Verständnis verleiht unserem Terminus nicht nur eine eucharistische Interpretation, sondern viel mehr ein metaphysisches Gewicht. Das, was dabei aber von Bedeutung ist, wird durch die Verbindung zwischen metaphysischer und ontologischer Sphäre besonders deutlich hervorgehoben. Der Mittelpunkt dieser Begegnung ist das Mahl. Darauf deutet in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen auch F. Hauck hin. Der deutsche Bibelforscher schreibt wie folgt: „Brot und Wein sind dem Paulus Träger der Gegenwart Christi, sowie der jüdische Altar die Gegenwart Gottes verbürgt. Das Genießen von Brot und Wein ist Zusammenschluss (Anteilschaft) mit dem himmlischen Christus. Der erhöhte Christus ist für Paulus mit dem irdisch-historischen, der Leib und Blut besaß, identisch.“²⁷⁸

Die Teilhabe, von der Paulus spricht und die wir als eine wichtige Übersetzung von 1 Kor 10, 16 darstellen, eröffnet auch einen wichtigen Zugang zum Begriff *κοινωνία*. Es

²⁷⁴ Vgl. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG, Bd. 8), Berlin – Bosten 1926, 223ff.

²⁷⁵ M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian* (NKB.NT, Bd. 7), Częstochowa 2009, 328.

²⁷⁶ Vgl. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther: 1 Kor 6, 12 – 11, 16* (EKK.NT, Bd. 7/2), Zürich – Einsiedeln – Köln 1995, 436-440.

²⁷⁷ Vgl. U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testamentes*, Göttingen 32016, 209.

²⁷⁸ F. Hauck, *κοινωνός*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 3, 806.

scheint, dass davon indirekt Ch. Niemand geschrieben hat. In seiner Publikation über Christus als Bild Gottes beschreibt er Jesus Christus als offenbarendes Bild Gottes, bzw. auch als Spiegelbild Gottes. Die Anerkennung und die Annahme dieser Wahrheit im Prozess der Stärkung des Glaubens führt die Gläubigen zur Verleihung der Würde, Söhne und Töchter Gottes zu werden.²⁷⁹ An dieser Realität, die aus dem Glauben herauskommt, kann ein Mensch nicht vorbeigehen. In seinem Leben muss sich etwas ändern und etwas Neues geschehen. Die neue Wahrnehmung des Lebens hinterlässt so deutliche Spuren, dass es zur Entstehung eines neuen Grundsatzes kommen muss.

Der Theologe G. Theißen beschreibt diese Tatsache mithilfe der Bezeichnung „das Ethos des Urchristentums.“²⁸⁰ In seinen Untersuchungen weist er auf drei Säulen hin, auf denen die Urchristen ihre Gemeinden und ihr Christsein gebaut haben. Diese sind: Nächstenliebe und Statusverzicht, Umgang mit Macht und Besitz und Umgang mit Weisheit und Heiligkeit. Die neue Positionierung der Menschen, die an Gott glauben, schafft die Entstehung einer neuen *bis dato* nicht gekannten Ordnung, die in der damaligen Welt keinen Platz in der Gesellschaft finden konnte. Doch, wie er das beschreibt, ist alles mit der Auferstehung Christi anders geworden: „Mit ihr [der Auferstehung] beginnt eine neue Realität mitten in der alten Welt. Mit ihr werden neue Verhaltensmöglichkeiten eröffnet. Dem entspricht die Radikalisierung der Forderung, der die Vision von einem neuen Menschen zugrunde liegt, der ganz und gar von der Liebe zu Gott und seinem Nächsten durchdrungen ist, der seinen Mitmenschen weder zum Objekt seiner sexuellen Begierde noch zum Gegenstand ungehemmter Aggression macht, der im Kampf um Lebenschancen Frieden verbreitet und auf Lüge und Täuschung verzichtet [...]“²⁸¹

Die Beschreibung der neuen Ordnung, die von G. Theißen geschildert wird, lässt sich durch wissenschaftliche Untersuchungen der anderen biblischen Forscher ergänzen. E.W. Stegemann und W. Stegemann beschreiben in ihren Studien die urchristliche Sozialgeschichte, die in ihrem Ursprung in einem deutlichen Kontext dargestellt wird. Zum Abschluss unserer Ausführungen in diesem Unterkapitel und als eine praktische Verwirklichung der paulinischen Lehre über *κοινωνία* lässt sich mithilfe der beiden Professoren Folgendes feststellen: „Nach der Darstellung der Apostelgeschichte lebte die ‘Urgemeinde‘ in

²⁷⁹ Vgl. Ch. Niemand, *Christus als Bild Gottes. Protologische Herkunftschristologie beim Apostel Paulus (2 Kor 3, 18; 4,4.6 und Röm 8, 29)*, in: *SNTU* (Serie A: Aufsätze), Bd. 43, hrsg. v. K. Huber, Linz 2018, 61-150.

²⁸⁰ Vgl. G. Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2008, 99 - 167.

²⁸¹ Ebd., 167.

einer Gütergemeinschaft, durch die der Bedarf aller gestillt wurde (Apg 2, 44ff; 4, 32 – 37). Das ist zweifellos eine – auf jüdische und griechische Sozialutopien zurückgehende – Idealisierung der Anfänge in paränetischer Absicht, die in der antiken Darstellung der Essener ihre Parallele hat. Doch wird man kaum bezweifeln können, dass das gemeinsame Leben der Ekklesia nicht nur durch religiösen und sozialen, sondern auch durch einen gewissen ökonomischen Austausch bestimmt war.“²⁸² Es scheint also richtig zu sein, wenn man feststellt, dass das Leben im Geist von κοινωμία viele Bereiche des Alltags beeinflusst und somit eine wichtige Rolle in der Gesellschaft gespielt hat. Wenn Paulus schließlich die Wortgruppe κοινωv- verwendet, bezieht er sich auf religiöse, soziale und ökonomische Aspekte. Eine derartige Methode, die zum Teil in den anderen Kulturen bekannt gewesen ist, stellt das christliche Leben in einem enorm attraktiven Licht dar.

2.2.7 Zusammenfassung

Zusammenfassend ist festzustellen, dass wir uns im Unterkapitel die Methoden der Glaubensverkündigung näher angeschaut haben, die zu den entwickelten Formen der Glaubensverkündigung gehören. Diese sind: Evangelisierung, Vermittlung, Propaganda, Mission, Tradition und κοινωμία.

Die Etymologie des Begriffes „Evangelisierung“ hat ergeben, dass Paulus in der Verwendung dieses Terminus auf die römische Kultur geschaut hat. Der häufige Gebrauch dieses Wortes ist im Lichte des Auftrags zu betrachten, der von Gott ausgeht und bei den Menschen ihre Erfüllung findet. Den Inhalt der Evangelisierung bildet Jesus Christus, der der ganzen Menschheit verkündet werden soll. Die weitere Aufgabe, vor der Paulus steht, ist die Vermittlung dieser christologischen Inhalte. Dieser theologische Zugang wird in unserer theologischen Durchführung durch Christus bewiesen, der durch seine Mittlerschaft die Kluft zwischen den Menschen und Gott überbrückt hat. Die so entstandene Vermittlung, die in der Person Jesu geschieht, gibt der Menschheit die Möglichkeit, die Gemeinschaft mit Gott darzustellen. Die Rolle Christi in der Offenbarung Gottes ist als die Erfüllung aller alttestamentlichen Vermittlungen zu verstehen. Diese gelten als unvollkommene Vermittlungen der vollkommenen Vermittlung Christi. In diesem Lichte sind auch alle

²⁸² E.W. Stegemann / W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln ²1997, 193.

Vermittlungen nach Christi zu betrachten, die nicht mehr wie im AT auf die Geburt und die Erlösungstat des Messias ausgerichtet sind, sie sollen uns zu Christus führen, der allen die Gottesnähe anbietet, die sonst niemand herstellen kann. Diese zwei Pole, einerseits alttestamentlich und andererseits neutestamentlich, stellen uns Mose und Paulus vor. Bei Mose ist vor allem die Rede wichtig, durch die er die göttliche Ordnung prophezeit hat. Paulus dagegen zeigt konkret auf Jesus Christus hin, in dem sich alle Prophezeiungen erfüllt haben. Die unvollkommene Vermittlung, die Paulus auf sich nimmt, macht uns fähig, aus der Sphäre des eigenen Ichs herauszukommen und das Göttliche zu erkennen, was eben in der Offenbarung Christi proklamiert worden ist. Die neue Ordnung, die Paulus vermitteln will, versucht er durch Propaganda zu verstärken. Sie ist durch Paulus, trotz ihres Missbrauchs in der Geschichte, positiv zu beurteilen. Sie erfüllt durch den Apostel die Funktion einer Überredung, die Menschen von konkreter Haltung zu überzeugen. Diese Überzeugung ist mit dem Glauben verbunden, den man attraktiv präsentiert hat. In diesem Lichte vertiefen wir die Mission, die Paulus als Sendung im Sinne eines von Christus ausgehenden Auftrags versteht. Die Mission soll durch den Apostel die Wahrheiten weitergeben, die Gott durch seinen Sohn den Menschen anvertraut hat.

Die 5. Form, mit der wir uns beschäftigt haben, ist die Tradition. Sie bedeutet so viel wie Übergabe, die durch den Inhalt einer Information näher definiert wird. Für Paulus ist dieser Inhalt der Glaube. Der Glaube ist somit mit der Tradition als deren Essenz verbunden. Wie unsere Analyse zeigt, wird die Tradition in ihrem Ursprung vom Menschen empfangen und weitergegeben. Der Völkerapostel versteht die Tradition jedoch nicht als etwas Neues, sondern viel mehr als die Kontinuität der jüdischen Tradition, die aus der Perspektive der Offenbarung zu deuten ist. In einem anderen Kontext ist die letzte Form der Glaubensverkündigung - κοινωνία - zu verstehen. Mit diesem Begriff zeigen wir eine Beschreibung der gemeinschaftlichen Teilnahme eines Gutes. Im Hinblick auf die griechische Welt wird dieser Terminus in vielen Aspekten des Lebens verwendet, auch in der Religion. Anders ist es aber bei den Juden, die ihre Beziehung zu Gott nie auf dieser persönlichen, gemeinschaftlichen Ebene darstellen. Stattdessen drücken sie das Vertrauen auf Gott aus, was sich im öffentlichen Kult besonders verwirklicht hat. Die Krönung dieses Vertrauens im kultischen Rahmen bildet die Schließung des Bundes zwischen Gott und Mose, was durch das Bundopfer und die Blutbesprengung ergänzt worden ist. Die Zuspitzung der Gemeinschaft mit Gott geschieht aber durch Paulus, der mit Christus eine tiefe und innige Verbindung zeigt. Die Verbindung ist eine mystische Gemeinschaft, die dann ein metaphysisches Gewicht hat. Der Charakter der Gemeinschaft mit Gott durch Christus erfüllt sich durch die Gegenwart Gottes im

sakramentalen Mahl mit ihm. So eine Relation zwischen Gott und Mensch verändert den Menschen und verlangt von ihm eine radikale Veränderung des eigenen Lebens, in dem eine wahre Gemeinschaft und eine neue Ordnung unter den Gläubigen entsteht.

Fazit

Das zweite Kapitel unserer wissenschaftlichen Analyse stellt die Formen der Glaubensweitergabe bei Paulus dar, zu der wir die angenommenen Formen (Straßennetz, Schiffsreisen, Briefkorrespondenz, römische Gesetzgebung) und die entwickelten Formen (Evangelisierung, Vermittlung, Propaganda, Mission, Tradition, κοινωμία) zählen. Der Inhalt dieser Zusammenstellung der beiden Formen lässt sich wie folgt darstellen:

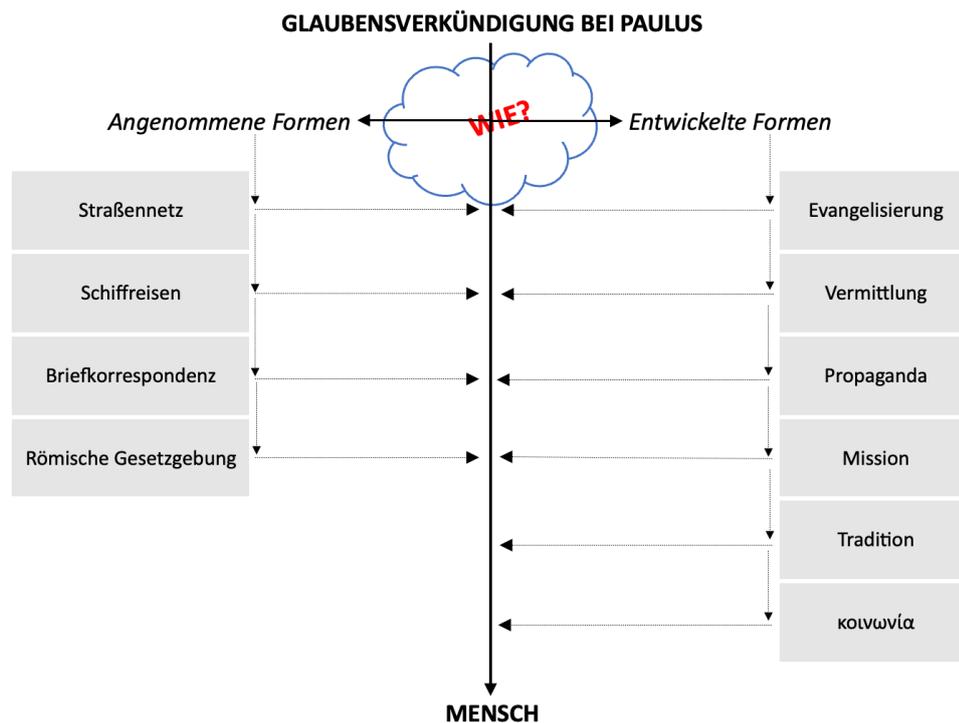


Abb. 9: Angenommene und entwickelte Formen der Glaubensverkündigung bei Paulus

Beide Formen zeigen einen enormen Überblick über das Wirken des Apostels Paulus, sowohl in den Vorteilen der Antike als auch in der damaligen Gesellschaft. Die Gegebenheiten, die Paulus während seiner Lebenszeit vorfindet, übernimmt bzw. nützt er für die Verbreitung und Verkündigung des Glaubens. Er konzentriert sich dabei aber nicht nur auf eine Form, sondern bedient sich aller möglichen Umständen seiner Zeit, zu denen wir, wie oben genannt und graphisch präsentiert, Straßennetz, Schiffsreisen, Briefkorrespondenz und römische Gesetzgebung rechnen. Die macht er sich zu eigen, um die Menschen zu erreichen und ihnen den Glauben zu verkünden.

Eine Besonderheit bilden die entwickelten Formen. Diese sind direkt auf den Apostel zurückzuführen. Man könnte vielleicht sogar sagen, dass er der Vater dieser Faktoren in Bezug auf den Glauben und dessen Verkündigung gewesen ist. Das, was bei genauer Analyse in diesem Kapitel der Arbeit auffällt, ist die doppelte Dimension dieser Formen. Zum einen haben wir mit den konkreten Tätigkeiten zu tun, die an sich eine bestimmte Rolle in der missionarischen Tätigkeit des Apostels spielen:

- **Evangelisierung** – Der Auftrag Gottes, den christologischen Inhalt zu vermitteln.
- **Vermittlung** – Die unvollkommene Vermittlung, die auf Christus hindeutet als die vollkommene Vermittlung der göttlichen Offenbarung.
- **Propaganda** – Die Überredung bzw. die Überzeugung, dass der Inhalt des Glaubens attraktiv ist.
- **Mission** – Die Sendung, die im Sinne eines Auftrags zu verstehen und mit Christus verbunden ist.
- **Tradition** – Die Übergabe einer Information, die Christus mit seiner Botschaft selber ist und im Lichte einer Kontinuität der göttlichen Initiative zu verstehen ist.
- **κοινωνία** – Die innige Gemeinschaft mit Gott, die aufgrund des Vertrauens zwischen Gott und Mensch entsteht und zugleich auch die Motivation für die Gläubigen ist, eine neue Ordnung in der Gesellschaft, im Geist Gottes, zum Ausdruck zu bringen.

Zum anderen haben wir aber die Tätigkeiten, die sich gegenseitig ergänzen und auch als Ganzes zu betrachten sind. Man könnte es vielleicht wagen, diese Formen auch im Sinne eines Systems zu sehen, das nur ein Ziel hat, nämlich den Menschen den Glauben zu verkünden.

3 DER ERSTE BRIEF AN DIE THESSALONICHER ALS ORT DER GLAUBENSVERKÜNDIGUNG

Die Glaubensverkündigung bei Apostel Paulus muss in einem sehr breiten Kontext betrachtet werden. Die neutestamentlichen Schriften sind in diesem Bereich eine wahre Quelle für das Studium der Glaubensverkündigung und zugleich auch die Antwort darauf, was Gott mit dem Volk vorhat, dem er seine Worte durch die Menschenzunge anvertraute.²⁸³ In diesem Kontext muss man auch den Glauben verstehen, der eine göttliche Gabe, d.h. eine Gnade ist und eine persönliche Initiative des Menschen auf die Offenbarung darstellt.²⁸⁴

Aus diesem Grund werden wir im dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit unsere Aufmerksamkeit dem ersten Brief an die Thessalonicher widmen. Dieses Schreiben ist, wie das S. Schreiber in seinem exegetischen Beitrag feststellte, „das älteste schriftliche Dokument des Christentums.“²⁸⁵ Wir können also annehmen, dass gerade dieses Schreiben der älteste paulinische Gemeindebrief ist. Von daher erhält man einen Einblick in die christliche Gemeinde in der früheren Entstehungsphase und somit auch in die Form der Glaubenspraxis und auch in die dynamische Entwicklung des Glaubensverständnisses. Den 1 Thess kann man dadurch auch als ein gewisses Exposé betrachten, in dem das Programm der theologischen Ansichten des am

²⁸³ Vgl. *DV*, 3, in: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html (Stand: 10.11.2021).

²⁸⁴ Vgl. KK K 153, 166.

²⁸⁵ S. Schreiber, *Der erste Thessalonicherbrief*, in: *Einleitung in das Neue Testament* (KST, Bd. 6), hrsg. v. G. Bitter / E. Dassmann / H.-J. Klauck / u. a., Stuttgart 2008, 387.

Anfang seiner literarischen Tätigkeit stehenden Paulus beinhaltet ist.²⁸⁶ Dieses Zeugnis ist wiederum ein Beweis der paulinischen Glaubensverkündigung, die im Beispiel der Gemeinde in Thessalonich eine besondere Form erhalten hat.

3.1 Geographisch-historischer Zugang

In diesem Teil der Arbeit werden wir uns auf die geographisch-historischen Zusammenhänge Thessalonikis konzentrieren. Dies wird zuerst durch die Vertiefung der wichtigen Aspekte dieser Stadt geschehen, die bei ihrer Entwicklung eine entscheidende Rolle spielten. Im weiteren Ablauf unseres exegetischen Studiums werden wir punktuell Thessalonich mit Apostel Paulus in Verbindung setzen. Dadurch erhalten wir ein Bild der paulinischen Tätigkeit bei der Glaubensverkündigung, die uns 1 Thess präsentiert.

3.1.1 Die Stadt Thessalonich

In diesem Unterkapitel werden wir zuerst die geographisch-topographische Lage, dann die Geschichte und die politisch-soziale wie auch religiöse Situation der Stadt Thessalonich näher anschauen. All diese Faktoren werden das Licht auf den Ort der paulinischen Verkündigung und seinen Hintergrund werfen. Durch diese Erkenntnisse werden wir viele Zusammenhänge und Informationen erkennen, was letztendlich dazu beitrug, dass die Glaubensweitergabe gerade in dieser mazedonischen Stadt so einen fruchtbaren Boden fand und dadurch auch als eine ekklesiologische Gemeinschaft das Beispiel für die anderen wurde.

²⁸⁶ An dieser Stelle ist selbstverständlich nicht die Theologie des Paulus per se gemeint, deren Verkündigung auf verschiedenste Art und Weise seit seinem öffentlichen Auftreten in Damaskus bekannt war (vgl. Apg 9, 20-22). Hier ist eher die erste offizielle und geschriebene Zusammenfassung der theologischen Ansichten des Apostels gemeint, die, wie bereits festgestellt wurde, durch die Theologen als das erste Schreiben des Apostels an eine christliche Gemeinde gilt.

3.1.1.1 Geographisch-topographische Lage

Entscheidend für die Entwicklung und die Bedeutung der Stadt Thessalonich war ihre geographisch-topographische Lage. Die Stadt Thessalonich (griech. Θεσσαλονίκη, lat. *Egnatia*) befand sich in ihrem ursprünglichen Entwicklungsstadium im Gebiet des Königreiches Makedonien, das an die zwei politisch, wirtschaftlich und strategisch wichtigen Landschaften Thrakien (griech. Θράκη, lat. *Thracia*) im Westen und Epirus (Ἠπειρος, *Ēpeiros*, *Epirus*) im Osten grenzte.

Topographisch betrachtet liegt Thessalonich in den nordwestlichen Ausläufern des Gebirges Chortiatis (n.griech. Χορτιάτης, griech. Name: Κίσσος), im nördlichen Teil des ägäischen Beckens und am Theremaischen Golf (Θερμαϊκός Κόλπος, heute: Golf von Saloniki).

Diese in der ostmakedonischen Ebene liegende Ansiedlung war von zahlreichen warmen Quellen umgeben. Der fruchtbare Boden, der durch viele Bäche und vier Flüsse (Aliakmonas, Loudias, Axios u. Gallikos) bewässert wurde, nährte die Landwirtschaft. Da auch Thessalonich ca. 40. km von der Hauptstadt des makedonischen Reiches Pella (Πέλλα) entfernt lag, kann man aufgrund ähnlicher Beispiele der antiken Welt annehmen, dass die damals noch relativ kleine Siedlung in gewisser Hinsicht ein Atrium der großen Stadt war.²⁸⁷ Der günstig gelegene Hafen und sehr wichtige Straßen waren für die Stadt eine große Bereicherung. Einer der wichtigsten Wege, an denen Thessalonich lag, führte nach Süden und verband die Mitte Makedoniens mit den weiteren griechischen Städten, wie z.B. Athen. Doch der wichtigste Weg, an dem sich die makedonische Stadt befand, war die *Via Egnatia* (Ἐγνατία Ὁδός), die die wirtschaftlichen und strategischen Kontakte zwischen Byzanz und weiter durch die *Via Apia* mit Rom ermöglichte. Dieses Straßennetz bezog sich auf das gesamte Römische Reich, in dem diese Stadt immer größere Bedeutung gewann.

²⁸⁷ Nachdem Rom für viele römische und mit dem Imperium auf irgendeine Art und Weise verbundene Städte ein Vorbild war, ist es nicht auszuschließen, dass Pella in der Antike aufgrund seiner Bedeutung die Hauptstadt des Imperiums in sehr vielen Dingen nachahmen wollte. Eine der Möglichkeiten bot damals der Hafen wie in Ostia, dessen Hafen die kleine Siedlung mit dem Hafen Rom verband. So konnte auch Thessalonich infolge seiner Lage ständig an Wichtigkeit bei der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung gewinnen. Vgl. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Synagoga w Ostii. Niemy świadek początków chrześcijaństwa* (Archeolog czyta biblię), Wrocław 2016, 13-14.



Abb. 10: Verlauf der ganzen Via Egnatia.²⁸⁸

ROT: Via Egnatia, **GRÜN:** alternative Wege; **BLAU:** Seeweg; **GELB:** Via Appia

3.1.1.2 Geschichte

Die Geschichte der Stadt Thessalonich ist mit dem Leben von Kassander, einem der wichtigsten Feldherren Alexanders des Großen, verbunden. Nach dem Tod diese großen Königs und Herrschers der Antike († 10. Juni 323 v. Chr.) wurde sein Reich unter seinen Diadochen aufgeteilt. Einer davon war der erwähnte Kassander, der später aufgrund der politischen Verhandlungen und der militärischen Kämpfe zum Herrn über Makedonien wurde. Unter seiner Führung entstand ca. 315 v. Chr. auf oder in der Nähe der thrakischen Stadt Therma und 26 kleinen Dörfern eine neue Stadt. Ihr Name leitete sich von der makedonischen Prinzessin und der Halbschwester Alexander des Großen Thessalonike (Θεσσαλονίκη) ab, die die Tochter von König Philipp II und Nikesipolis (Νικησίπολις) war.

Die günstige Lage der Stadt führte zu ihrer großen Entwicklung. Man baute zu dieser Zeit eine Stadtmauer und andere Verteidigungsobjekte, die diese neue und schnell an Bedeutung gewonnene Siedlung schützen sollten. All diese Maßnahmen bewahrten aber die Bevölkerung nicht vor anderen Gefahren. Diese waren innerhalb der Stadt, d.h. in den inneren Konflikten und Intrigen zu suchen, hinter denen Kassander, der selbst ernannte König von

²⁸⁸ Via Egnatia, in: <https://www.alaturka.info/de/projekt-roemer-strassen/14-via-egnatia> (Stadt: 19.04.2020).

Makedonien, stand und sich als Nachfolger von Alexander dem Großen stark an den Diadochenkriegen beteiligte. Der deutsche Historiker J. Droysen beschreibt den König Kassander als jemanden, der bereit war, alles zu unternehmen, nur um an der Macht zu bleiben. Mord und Brutalität gehörten zu seinem Alltag und zum Zeichen seiner Herrschaft.²⁸⁹ Diese Meinung ergänzt noch H. Bengtson. Er beschreibt Kassander als jemanden, der nach Macht strebte. Deswegen stellte er fest: „Es war unschwer abzusehen, dass mehr oder weniger ganz Griechenland unter seine Herrschaft gelangen würde, wenn man ihm weiterhin freies Spiel ließ.“²⁹⁰

Nach dem Tod von Kassander (wahrsch. † 297 v. Chr.) übernahm sein ältester Sohn Philipp IV. die Herrschaft. Seine kurze Regierungszeit (1 Jahr) bedeutet, dass man über sein Leben sehr wenig weiß. Klar ist aber, dass nach seinem Ableben seine beiden Brüder Antipatros I. (lat. *Antipater*) und Alexander die Herrschaft übernahmen.

Die doppelte Regierung über das Land brachte keine ruhige Zeit, sondern führte zu Kämpfen zwischen Brüdern und war vor allem durch den Wunsch der Alleinherrschaft bei Antipater verursacht. Man kann nach J. Kaerst annehmen, dass während des familiären Konfliktes auch emotionale Gründe einen sehr wesentlichen Beitrag spielten. Gerade diese sollten die Auslöser für die Ermordung der Thessalonike durch Antipatros sein, der nach Meinung des deutschen Historikers seiner Mutter vorwarf, seinen Bruder Alexandros zu begünstigen.²⁹¹

Nach der Eskalation des Bürgerkrieges zwischen Antipater und seinem jüngeren Bruder schloss dieser ein Bündnis mit Demetrios I. Poliorketes und später mit Pyrrhos. Die neu entstandene Koalition verursachte die Abdankung des zweiten makedonischen Königs, der Zuflucht bei seinem Schwager Lysimachos fand. Dieser ermordete schließlich Antipatros, um selbst die Herrschaft über Makedonien zu erlangen. Bevor es aber dazu kam, wurde Alexander durch Demetrios ermordet, der entdeckte, dass der zweite Sohn von Kassander nach seinem Leben trachtete.

Der Tod des dritten Kindes des Gründers der Stadt Thessalonich beendete die Epoche der Regierungsdynastie der Antipatriden. Die Geschichte Mazedoniens blieb jedoch weiterhin sehr turbulent, sodass die weiteren Könige auf die Gründung der eigenen Dynastie erfolglos

²⁸⁹ Vgl. J.G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Bd. 2: Geschichte der Diadochen, Buch 1, hrsg. v. E. Bayer, Darmstadt ³2008, 158-159.

²⁹⁰ H. Bengtson, *Herrschergestalten des Hellenismus*, München 1975, 74.

²⁹¹ J. Kaerst, *Antipatros*, in: *RE*, Bd. 1/2, hrsg. v. G. Wissowa, Stuttgart 1894, 2508.

hofften.²⁹² Während dieser Zeit führten die entstandenen Kriege das Reich Makedonien zu Anarchie und Gewaltherrschaft. Diesen Zustand beendete erst Antigonos II. Gonatas, der nicht nur eine neue Dynastie der Antigoniden begründete, sondern das zerfallene Reich wieder zur Geltung brachte und die Königsherrschaft stabilisierte.

Dies gelang ihm durch viele sich damals ereignende Gelegenheiten, die Antigonos zum eigenen Wohl nützte. Seine Gegner waren zum größten Teil miteinander zerstritten bzw. in diverse Feldzüge verwickelt und keiner zeigte wahre Bereitschaft, sich Antigonos und seinem Heer zu widersetzen. Doch die beste Möglichkeit, den Königsthron über Makedonien zu gewinnen, ergab sich durch den Sieg über die Kelten, die im Zuge ihrer Südwanderung im Jahre 279 v. Chr. eine Bedrohung für Makedonien und Griechenland wurden. Im Jahre 277 v. Chr. kam es in der Nähe von Lysimachia zu der großen Schlacht zwischen den keltischen Stämmen und Antigonos' Truppen. Der Sieg brachte dem Gründer der Dynastie der Antigoniden nicht nur Berühmtheit, sondern auch den ersehnten makedonischen Thron. Dieser wurde noch durch den militärischen Sieg gegen Pyrrhos im Jahre 272 bei Argos gefestigt. In den folgenden Jahren gelang es Antigonos II. Gonatas seine Herrschaft noch mehr zu stabilisieren, indem er sich mit seinem Reich dem Aitolischen Bund anschloss.

Die politische Stabilisation erlaubte dem König, sich nicht nur mit den militärischen Herausforderungen auseinanderzusetzen, sondern sich auch den kulturellen Aspekten zu widmen. Seine Regierungszeit (277-239 v. Chr.), die durch viele Historiker, wie z.B. H. Bengtson oder H.-J. Gehrke im besten Licht dargestellt wird, gewann große Anerkennung im Hinblick auf seine Kompetenzen und Liebe zur geistigen Schönheit.²⁹³ Das sah man besonders an der Förderung der Dichter und diverser Autoren, deren Nachlass bis heute geschätzt wird. Neben all diesen Bereichen wurden auch viele andere Wissenschaftsgebiete weiterentwickelt. Die Philosophie mit ihrer stoischen Schule ist dafür ein gutes Beispiel. Man

²⁹² Um eine gewisse historische Kontinuität beizubehalten, lohnt es sich, einen Überblick über die Könige nach dem Ende der Dynastie der Antiatriden zu bekommen. Ständig wechselnde Dynastien und kurze Regierungsjahre der jeweiligen Herrscher waren ein Merkmal des ca. 50 Jahre dauernden Chaoszustandes in Mazedonien und somit auch in der Stadt Thessalonich. In den wechselnden Dynastien gingen folgende Könige in die Geschichte dieser Region ein: Demetrios I. Poliorketes (294-287 v. Chr.), Pyrrhos (287-285 v. Chr.), Lysimachos (285-281 v. Chr.), Ptolemaios Keraunos (281-279 v. Chr.), Meleagros (279 v. Chr.), Antipatros II. (279 v. Chr.), (Sosthenes 279-277 v. Chr.), Ptolemaios (277 v. Chr.) und Alexander (277 v. Chr.).

²⁹³ Vgl. H. Bengtson, *Herrschergestalten des Hellenismus*, 140-163; Vgl. H.-J. Gehrke, *Geschichte des Hellenismus* (OGG, Bd. 1A), München ²1995, 90, 96, 193.

darf sich auch nicht wundern, dass aufgrund seiner Liebe zur Kultur Antigonos auch in den antiken Idyllen gelobt wird. Der Dichter Theokritos schreibt über ihn:

„Fangen mit Zeus wir an und enden, o Musen, mit Zeus auch,
Wenn den Vortrefflichsten wir der Unsterblichen feiern in Liedern;
Unter den Sterblichen aber zuerst sei genannt Ptolemäos,
Wie auch zuletzt und mitten: Der Edelste ist er der Männer“ (Idyll XVII).²⁹⁴

Nach dem Tod von Theokritos übernahm sein Sohn Demetrios II die Herrschaft. Seine gute Bildung und Erziehung machten aus ihm einen vernünftigen Herrscher, der stets versuchte, das Reich Makedonien durch neue Bündnisse zu stärken. Zu seinem Unglück fiel in seine Regierungszeit (239-229 v. Chr.) die Eroberung des westlichen Teiles des makedonischen Reiches durch die Römer, die in späterer Zeit die größte Gefahr für die Dynastie der Antigoniden und das makedonische Reich wurden.

Die Feinde der Apennin-Insel hinderten den neuen makedonischen Herrscher Antigonis III. maßgeblich daran, weitere politische und militärische Expansion auszuüben. Dennoch gelang es ihm schon im fünften Jahr seiner Führung, die Herrschaft über Griechenland zu stärken und zu stabilisieren. Seine Regierungsjahre (229-221 v. Chr.) waren aber nichts anderes als eine gewisse Übergangsregentschaft.²⁹⁵ Da der frühe Tod von Demetrios II. seinem minderjährigen Sohn noch nicht die Regierungsvollmacht erlaubte, übernahm sie der Neffe, Antigonos III., wodurch diesem der Königsthron gesichert war. Dieser war bei der Übernahme durch Philipp V. mit einer großen Macht verbunden, die aufgrund der zahlreichen militärischen und politischen Konflikte der damaligen Zeit eine Besonderheit war.

Das Ziel, das große Erbe seiner Vorgänger zu behüten und es weiter auszubauen, war für Philipp V. eine Lebensaufgabe, die er sukzessive verwirklichte. Seine Feldzüge gegen die Ptolemäer und Seleukiden gewannen aber die Aufmerksamkeit der am westlichen Teil des Reiches stationierten Römer. Die ständige Einmischung Roms in die makedonische Politik führte immer wieder zu Spannungen. Sie fanden ihre Erfüllung im Zweiten Punischen Krieg,

²⁹⁴ Theokritos, *Idyll XVII: Έγκώμιον εις Πτολεμαῖον*, in: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Theokrit/Lyrik/Idyllen/17>. +Lob +des+Ptolemäos (Stand: 12.05.2020).

²⁹⁵ Die Wendung „Übergangsregentschaft“ ist nur im Kontext einer direkten Herrschaftslinie gemeint, die vom Vater zum Sohn übergeht. Im Fall Antigonos III. ist eine Lösung gemeint, die dem rechtmäßigen Thronnachfolger die Regentschaft erlaubt. Dies konnte nur geschehen, wenn ein männliches Familienmitglied die Bereitschaft zeigte, das minderjährige Kind zu adoptieren und in der weiteren Folge seinem neuen Stiefsohn die Ehrbarkeit zu garantieren.

währenddessen es zum Bündnis zwischen Hannibal und Philipp kam. Diese Koalition, die auf Rom angelegt wurde, löste den ersten makedonisch-römischen Krieg aus, der im Jahre 205 v. Chr. mit einem Frieden zum Vorteil des Römischen Reiches beendet wurde. Obwohl Philipp auf der Seite der Verlierer stand, versuchte er weiterhin seine Herrschaft zu retten und begann aus diesem Grund eine neue Expansion nach Westen. Die Reaktion der Römer war sehr schnell. Sie griffen zu den Waffen und attackierten das makedonische Reich, wodurch es wiederum zum Krieg (200-197 v. Chr.) kam. Die entscheidende Schlacht während dieser militärischen Auseinandersetzung fand im Jahre 197 v. Chr. bei Kynoskephali statt, wo Feldherr Titus Quinctius Flaminus König Philipp besiegte. Die Folge dieses Sieges war der Rückzug Makedoniens aus Griechenland, das sich nun unter römischer Herrschaft befand.

Zwei Jahre früher aber kam es im Zuge des Krieges und der Eroberungspolitik Roms zur Belagerung Thessalonichs durch die römischen Truppen unter der Führung des Feldherrn Lucius Aemilius Paullus Macedonicus. Obwohl die Stadt, wie das M. Bednarz beschreibt, „sich heldenhaft beteiligte“²⁹⁶, wurde sie im Jahre 169 v. Chr. durch die Römer eingenommen. Wie die Situation nach dieser Eroberung in der Stadt genau ausschaute, wissen wir aufgrund der wenigen Quellen leider nicht genau. Wir können jedoch nach dem vor kurzem zitierten polnischen Exegeten annehmen, dass Thessalonich „sich im Gebiet des Einflusses Roms zu befinden begann.“²⁹⁷

Nach dem Tod von Philipp V. begann sein Sohn Perseus gegen Rom zu kämpfen. All diese Bemühungen fanden ihre Krönung im Dritten Makedonischen Krieg, der durch die Schlacht von Pydna (168 v. Chr.) beendet wurde. Infolgedessen wurde das Königreich aufgelöst und Perseus, der letzte makedonische König, kam nach Rom in Gefangenschaft, wo er letztendlich starb.

Die Beendigung der Dynastie der Antigoniden und die Ausweitung der römischen Herrschaft hatten ihre Auswirkung auch auf Makedonien und seine Bewohner. Das Land wurde nicht nur ans neue Reich angeschlossen, sondern auch auf vier Gerichtsbezirke (*merides*) aufgeteilt: *prima*, *secunda*, *tertia* und *quarta*, die ihre Hauptstädte in Amphipolis, Thessalonich, Pella und Pelagonija hatten. Die neuen administrativen Gebiete konnten trotz der Zugehörigkeit zu Rom ihre Selbständigkeit genießen, die durch die jährliche Wahl des obersten Beamten gekennzeichnet war.

²⁹⁶ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan* (NKB.NT, Bd. 13), Częstochowa 2007, 25.

²⁹⁷ Ebd.

Dieses Privileg fand ihr Ende durch den Aufstand des Andriskos, der sich als Sohn des letzten Königs Perseus ausgab. Nach der Niederlage aller makedonischen Truppen wurden im Jahre 146 v. Chr. die Gebiete Makedoniens zusammengelegt und als eigenständige Provinz unter der Kontrolle des Prokonsuls Gnaeus Egnatius in das römische Reich eingegliedert. Er erwies sich als ein sehr kluger Herrscher, dem die neue römische Provinz besonders ihre wirtschaftliche Entwicklung verdankte. In den ersten Jahren nach seiner Machtübernahme initiierte er den Bau einer neuen Handelsstraße, die ursprünglich vom Adriatischen Meer nach Thessalonich führte. In einer späteren Phase wurde sie dann weiter verlängert und verband Rom mit Byzanz. Zu Ehren seines Erbauers erhielt der neue Handelsweg den Namen *Via Egnatia*.

Die nächsten Jahre waren zwar durch zahlreiche Kriege gekennzeichnet, aber sie führten zu keinen großen politischen und administrativen Änderungen auf der Weltkarte. Diese Situation veränderte sich aufgrund der politischen Wirren in Rom rasch im Oktober 42. v. Chr. Es kam zu einer der wichtigsten Schlachten der antiken Welt, durch die Makedonien für immer seine große Bedeutung in der Weltgeschichte bekam.²⁹⁸ In der Nähe der Stadt Philippi, ca. 150 km von Thessalonich, standen sich mit ca. 100 000 Legionären zwei Soldatentruppen gegenüber. Das waren einerseits Marcus Iunius Brutus und Gaius Cassius Longinus und andererseits die Cäsarianer Octavius und Antonius, die letztlich den Krieg gewannen.

Die Folgen dieser Schlacht hatten großen Einfluss auf die Bedeutung der Stadt Thessalonich, die nicht nur viele Rechte erhielt, sondern auch die Hauptstadt der Provinz Mazedonien wurde. Aus diesem Grund, wurde die Stadt, wie M. Bednarz feststellte, von nun an „Mutter des gesamten Mazedoniens genannt.“²⁹⁹

3.1.1.3 Politisch-soziologische Situation

Das Römische Reich bestand aus Provinzen, zu denen seit dem Jahr 148 auch Makedonien mit der späteren Hauptstadt Thessalonich gehörte. Den Prozess der Bildung einer Provinz kann man aber nicht als ein schnelles Verfahren, sondern eher als eine langsame Entwicklung, die durch den gut organisierten Staatsapparat des Imperiums begleitet und unterstützt wurde, betrachten. Diesen Werdegang beschreibt G. Wesch-Klein interessant, die

²⁹⁸ J. Flis, *List do Filipian* (NKB.NT, Bd. 10), Częstochowa 2011, 30.

²⁹⁹ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 25.

meint: „Rom verzichtete bewusst darauf, die Provinzen gleichzuschalten (...). Die Römer tolerierten (...) Eigenschaften [des eroberten Gebietes], solange diese ihrer Herrschaft nicht zuwiderliefen. In den Provinzen verschmolzen daher lokale vorrömische Traditionen und römische Kulturen auf lange Sicht gesehen miteinander (...).“³⁰⁰

Diese Art der Politik sieht man gut an dem Beispiel Mazedoniens. Gerade in diesem Teil des durch die Römer annektierten Gebietes beeilte man sich nicht mit der direkten Bindung des neuen Territoriums an Rom. Stattdessen nahmen sich die Römer Zeit für die Unterwerfung der einheimischen Bevölkerung und somit auch ihrer Prinzipien, Gesetze und Lebensweisen. In der Praxis ließ man die Mazedonier spüren, dass Rom das Mutterland ist, ohne das keine wichtigen Entscheidungen getroffen werden können. Um diese Ziele zu erreichen, entstand ein Regierungssystem, in dem es keinen Platz mehr für den makedonischen Adel gab. An dessen Stelle wurde nun eine vom römischen Senat geschickte Delegation (Zehnerkommission) unter der Leitung des Feldherrn Lucius Aemilius Paullus eingesetzt. Diese Gesandten beschäftigten sich vor allem mit den politischen und wirtschaftlichen Angelegenheiten. Die juristischen und administrativen Fragen und ihre Umsetzung übernahm der Prokonsul Aemilius Paullus selbst, der mithilfe der aus allen Gemeinden stammenden 10 Männer Gesetze erließ. Sie sollten in erster Linie eine gewisse Stabilität sichern, bevor man offiziell die Entstehung der neuen Provinz verkündete. Warum es zu solcher Form der Gestaltung der administrativen Ordnung kam, in der man auf die schnellere Bindung verzichtete, beschreibt G. Wesch-Klein. Sie stellte fest: „Offenbar glaubte man zunächst, auf die permanente Anwesenheit eines römischen Oberbeamten verzichten und stattdessen die Herrschaft indirekt ausüben zu können.“³⁰¹

Infolge dieser administrativen Entscheidung wurde das makedonische Gebiet in vier Teile aufgeteilt (Amphipolis, Thessalonike, Pella und Pelagonija). Über diese Bezirke wachten vier Beamte, die jährlich gewählt wurden und keine Kontakte zueinander unterhalten durften. Diese Art der Verwaltung führte gemeinsam mit anderen Problemen zu Unruhen, die bald in ganz Griechenland ihre Ausbreitung fanden und letztendlich den Aufstand gegen die Römer zur Folge hatte. Die Konsequenz dieser Turbulenzen war die offizielle Gründung der Provinz *Macedonia*, was nach 20 Jahren das Ende der indirekten Herrschaft des Imperiums in Makedonien bedeutete (27 v. Chr.).³⁰²

³⁰⁰ G. Wesch-Klein, *Die Provinzen des Imperium Romanum. Geschichte, Herrschaft, Verwaltung* (Gk), Darmstadt 2016, 17.

³⁰¹ Ebd., 29.

³⁰² Die römischen Provinzen teilte man auf die senatorischen und kaiserlichen Provinzen auf. Die Verwaltungsgewalt der Ersten unterstand dem Senat. Bis zum Jahr 15 n. Chr. gehörte Makedonien zu dieser

An der Spitze des administrativen Systems der Provinz stand immer der Prokonsul, der aus den ehemaligen römischen Senatoren ausgewählt wurde. Er traf Entscheidungen über die Steuern, die Verhängung der Todesstrafe und die Verwaltung des Militärs. Als Hilfe standen ihm Quästoren und Präefekten zur Seite. Jeder Prokonsul besaß auch einen Hofstaat (*cohors praetoria*), der in den meisten Fällen aus seiner Familie oder dem Bekanntenkreis stammte. Kurz nach der Machtübernahme verkündete er auch das Edikt für die gesamte Provinz (*edictum proviniale*), wodurch die Grundlinien der neuen administrativen Herrschaft bekannt wurden. Die Städte der Provinz hatten eine organisierte Verwaltung und galten als *civitates stipendiariae* (abgabepflichtige Gemeinden).

Die Verabschiedung der stark eingegrenzten Freiheit, wie N. G. L. Hammond das die neue Herrschaftszeit in Mazedonien beschreibt, wurde von nun an durch die nur von den Römern festgelegte Ordnung ergänzt.³⁰³ Diese spiegelte sich in der Situation der Bevölkerung wieder. Die Makedonier, die Thraker, die Achäer und die zahlreichen Ausländer, zu denen auch die Juden zählten, bildeten die soziologische Struktur der Gesellschaft. Mit dem Ankommen der römischen Bürger und der Soldaten wurden die einheimischen Makedonier bzw. Thessalonicher zur sekundären Gesellschaftsgruppe. Man nimmt an, dass in der Provinz Makedonien ca. 5000 römische Soldaten ihren Dienst ausübten. Dazu muss man noch die Veteranen zählen, die sich in den zahlreichen Kolonien niederließen.³⁰⁴ Der deutsche Historiker F. Daubner meint sogar, dass sowohl der Zustrom der „neuen“ Bevölkerung, der Tod der vielen Makedonier durch die zahlreichen Kriege als auch das Verlassen der Heimat aufgrund der schwierigen Lebenssituation der Einheimischen zum langsamen Verschwinden der makedonischen Sprache führte.³⁰⁵

Die Makedonier und ihre Sprache, die als ein griechischer Dialekt galt, wurden auch mit dem immer stärkeren Einfluss des Lateins konfrontiert. Dieses war schnell zur Amtssprache

administrativen Einteilung. Später, nach der Zusammenlegung mit *Achaea* und *Moesia*, wurde Mazedonien zur kaiserlichen Provinz ernannt, in der der Kaiser Statthalter war. Diese Funktion übte er durch einen Statthalter aus, der als *Legatus Augusti pro praetore* galt. In der Regel war eine kaiserliche Provinz ein strategisch wichtiges Gebiet, in dem eine oder mehrere Legionen stationiert waren.

³⁰³ N.G.L. Hammond, *Starożytna Macedonia. Początki, instytucje, dzieje*, übers. v. A.S. Chankowski, Warszawa 1989, 347.

³⁰⁴ Philippi, Pella, Dium, Cassandrea, Bouthrotos, Dyrrhachium, Byllis. Diese 7 römischen Kolonien, die sich in der Provinz Makedonien befanden, prägten das gesamte Gebiet wesentlich. Diese Siedlungen wuchsen sehr schnell und sollen eine besondere Rolle in der Verteidigung des Imperiums gespielt haben.

³⁰⁵ F. Daubner, *Makedonien nach den Kriegen (168 v. Chr. – 14. n. Chr.)*, Stuttgart 2018, 199.

geworden. Diese Tatsache verschärften noch die Fremdsprachen, die auf den Straßen von Thessalonich entweder durch die Händler, Matrosen oder die in der Hauptstadt der Provinz sich aufhaltenden Fremden hörbar waren. Der Stadttumult wurde noch durch Hebräisch und Griechisch ergänzt, das die ganze Zeit mit seinen zahlreichen Dialekten von den einheimischen Menschen gesprochen wurde.

Der durchgemischte Sprachgebrauch in der Hauptstadt der Provinz Makedonien und die hohe Bevölkerungszahl weisen auf die Bedeutung Thessalonichs hin. Wie in den meisten Fällen der antiken Zeit lässt sich aufgrund der mangelnden Quellen die genaue Einwohnerzahl der Stadtbewohner nur vorsichtig einschätzen. Der Exeget R. Hoppe stellt in seinen Untersuchungen fest, dass diese Zahl im 1. Jh. n. Chr. „auf keinen Fall mehr als 40 000“³⁰⁶ sein konnte. Wir können aber trotzdem sagen, dass Thessalonich mit dieser Einwohnerzahl in der damaligen Zeit eine große Stadt war.

Thessalonich als Hauptstadt der Provinz war auch Spielplatz der sich sozial und politisch veränderten Gesellschaft. Ähnlich wie in den anderen durch die Römer eroberten Gebiete, wurden auch die bisherigen Thessalonicher zum Wohle der römischen Bevölkerung zur sekundären Gesellschaftsgruppe. Im Alltag der bisherigen Stadtbewohner bedeutete die neue Machtgewalt sehr viel und bezog sich so gut wie auf alle Bereiche des Lebens. Die Römer besaßen im Gegensatz zu den Einheimischen folgende Rechte und Pflichten: *ius suffragium* (aktives Wahlrecht), *ius honorum* (passives Wahlrecht), *ius commercii* (Abschließung der Geschäftsverträge), *ius gentium* (Führung der Geschäfte mit Ausländern), *patria potestas* (Rechtssammlung für den „Herrn des Hauses“) oder *ius civile* (Rechtsnormen für die römischen Staatsbürger). Außerdem konnten die „neuen Bewohner“ von Thessalonich vor Gericht (vor dem Magistrat) klagen, bei Anklage auf Hochverrat (*perduellio*) vor dem Kaiser intervenieren und mussten weder Folter noch Todesstrafe (außer für Hochverrat) fürchten. Die Situation der unterworfenen Thessalonicher verschlechterte sich auch aufgrund der verlorenen Landgüter, die oft in den Besitz der Römer gingen. Eines der wenigen Rechte, die die geschlagene Gemeinde besaß, waren eingeschränkte Bürgerrechte (*civitates sine suffragio*).

Eine große Rolle in der politischen Machtausübung hatte auch das Steuersystem. Die römischen Bürger mussten keine Steuern entrichten und genossen zusätzlich noch zahlreiche Immunitäten. Stattdessen mussten die einheimischen Makedonier die direkten Abgaben (*stipenden tributum*) zahlen, was auch zu diversen Missbräuchen führte. Wie hoch die Steuerquoten waren, lässt sich in Bezug auf Makedonien nicht direkt feststellen. Hier kann man

³⁰⁶ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief. Kommentar*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2016, 41.

aber andere Provinzen zu Hilfe nehmen. In Syrien mussten z.B. Männer vom 14. bis 65. und Frauen vom 12. bis zum 65. Lebensjahr die sog. Kopfsteuer zahlen. Dabei spielte der Reichtum der Familie keine Rolle, sondern die Anzahl der Familienmitglieder. Die römischen Bürger waren zur Erfüllung dieser steuerlichen Pflichten nicht verpflichtet. Zu den anderen Steuerabgaben kann man folgende Beiträge zählen: *munera publica* (öffentliche Pflichtleistungen), *annona militaria* (Militärnaturabgabe), *aurum tironicum* (Rekrutenabgabe) oder unterschiedliche Umsatzsteuern.

Diese Regierungsmethode ließ sehr leicht, wie K. Kumaniecki schreibt, „aus Provinzbewohnern Untertanen (*dediticii*) machen und diese waren von Anfang an der grausamen Ausbeutung ausgesetzt.“³⁰⁷ Diese Unterschiede führten zur sozialen Kluft. Der Forscher K. Ruffing meint sogar: „Die röm. Gesellschaft – und dies ist eine Grundkonstante der röm. Sozialgeschichte – war auf das Prinzip der Ungleichheit gegründet.“³⁰⁸ Die gesamte gesellschaftliche Struktur bestand daher aus sozialen Schichten, die sehr stark hierarchisch geordnet waren. Grafisch kann man dies nach K. Ruffing wie folgt darstellen.³⁰⁹

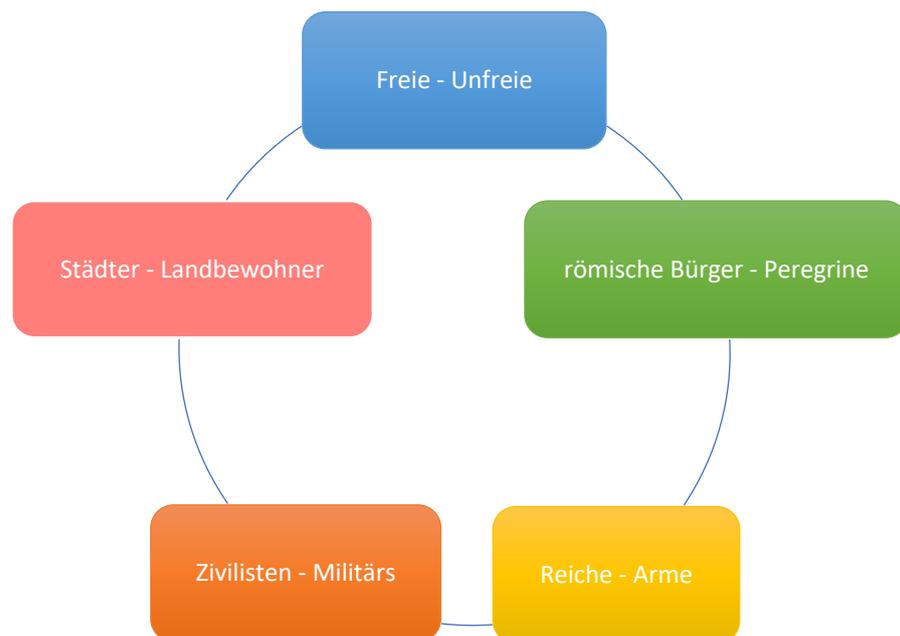


Abb. 11: Struktur der Gesellschaft zur Zeit des Paulus

³⁰⁷ K. Kumaniecki, *Historia Kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, 351.

³⁰⁸ K. Ruffing, *Wirtschaft in der griechisch-römischen Antike* (Gk), Darmstadt 2012, 101.

³⁰⁹ Ebd., 102.

Wir müssen diese graphische Darstellung noch dahingehend ergänzen, dass jede Gruppe hierarchisch eingeordnet und unter Berücksichtigung folgender Merkmale wie Reichtum, Alter, Geschlecht, Beziehungen, Ämter oder Abstammung strukturiert war. Obwohl es möglich war, in dieser Hierarchie zu steigen oder sogar nach einem langen Weg, wie z.B. durch den Militärdienst, ein römischer Bürger zu werden, blieb die gesellschaftliche Struktur bis zum Jahr 212 (*Constitutio Antoniniana*) relativ konstant. Diese Situation spiegelte sich auch in Thessalonich wieder. Den größten Teil der Provinzstadt bildete die mittelreiche Gesellschaft, die sich aufgrund des Verkehrs durch das Ägäische Meer oder die *Via Egnatia* mit dem Handel beschäftigte.

Doch das, was die damalige gesellschaftliche Struktur auch in den makedonischen Städten besonders auszeichnete, waren, wie vor kurzem präsentiert, die extremen Unterschiede im Milieu. Am Ende dieser sozialen Ordnung standen zuerst die Armen und Obdachlosen, die eine Mehrheit bildeten. Für die meisten aus dieser Schicht gab es nicht viel zu essen und oft waren nur Großstädte wie Thessalonich, wo die reichen Bürger an die Armen Lebensmittel spendeten, die einzige Rettung. Wenn es aber zu einer ähnlichen Situation bei den römischen Bürgern kam, konnten diese immer mit einer Getreideration rechnen.

Eine besondere soziale Situation bildeten aber die Sklaven, die gemeinsam mit dem Freiheitsgedanken erst in der griechischen Kultur eine wesentliche Rolle spielten.³¹⁰ Gerade damals war die Freiheit bzw. der Zwang, sich dem fremden Willen unterzuordnen, ein wesentlicher Aspekt des menschlichen Lebens. Aus der Perspektive eines Sklaven war der Freiheitsgedanke surreal. Der Sklave existierte am Rande bzw. unter jeder gesellschaftlichen Struktur und stand seinem Herrn wie ein Ding (Haus oder Tier) als Untertan gegenüber, der den Willen seines Herrn mit allen Konsequenzen erfüllen musste. In der Praxis schaute das so aus, dass der Sklave keinen Willen, keine Wünsche und kein Verlangen hatte. Er war wie ein Werkzeug in den Händen seines Herren.³¹¹ Die Situation des Sklaven sah auch Platon ähnlich, der so darüber schrieb: „(...) wie könnte denn irgend jemand glücklich sein, der

³¹⁰ K.H. Rengstorf, *δοῦλος*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 2, hrsg. v. G. Kittel / G. Friedrich, Stuttgart 2019, 264f.

³¹¹ Seneca geht in seinen Überlegungen über die Sklaverei sogar weiter und bringt sie auf eine tiefere, ja geistige Ebene, die jeden Menschen wie ein innerer Zwang betreffen kann. In seinem Werk *epistulae morales* (Ep 47) können wir darüber lesen: „Ich werde dir einen ehemaligen Konsul zeigen, der einer alten Frau dient, ich werde dir einen Reichen zeigen, der einer ganz jungen Magd dient, ich werde dir sehr vornehme junge Männer zeigen, die Sklaven von Tänzern sind: Keine Knechtschaft ist schimpflicher als eine freiwillige (Knechtschaft)!“; *Seneca, epistulae morales* 47, in: <https://www.lateinheft.de/seneca/seneca-epistulae-morales-epistula-47-ubersetzung/> (Stand: 14.01.2022).

irgendeinem gehorchen muss? (...) Wer richtig leben will, muss seine Begierden so groß wie möglich werden lassen ohne ihnen einen Zügel anzulegen (...).³¹²

Die so verbreitete Sklaverei in der hellenistischen Welt ist auch, wie dies J. Fischer meint, in den antiken Quellen bemerkbar, wo man „unterschiedliche Begriffe für Unfreie“ findet.³¹³ In diesem Sinne gab es für die Sklaven folgende Termini: δοῦλος (*Sklave, Diener*), οἰκέτης (*Huas-Sklave*), παῖς (*Kind im Dienst als Sklave*), σῶμα (*Leibeigene*), θεράπων (*Diener*), ἀνδράποδον („*Menschenfüßer*“), *servus* (*Knecht, Sklave*), *ancilla* (*Magd, Dienerin*), *mancipium* (*Eigentumserwerb*) oder *puer* (*Knabe im Dienst als Sklaven*).

Unter so vielen Bezeichnungen für den Sklavendienst lassen sich aber nur zwei Gruppen erkennen, in denen ein Sklave lebte. Eine der Gruppen bildeten Menschen, die von Geburt an oder „Sklaven von Natur“ waren, d.h. zum Sklaven geboren wurden. Sie kannten keine Freiheit oder keinen eigenen Besitz, nur die Führung durch einen eigenen Herrn, der über ihnen stand. Die zweite Art der Sklaven machten Menschen aus, die ihre Freiheit verloren hatten. Dies geschah entweder durch diverse Schulden, Strafen oder Kriege.

Mit dem Beginn der römischen Herrschaft endete sich prinzipiell nicht viel für die Sklaven. Ihre Position blieb in der Gesellschaft gleich, bzw. verschlechterte sich. *Ius civile* behandelte sie als Sachen, und nicht als Menschen. Deswegen wurden sie als *res mobilis* betrachtet und infolgedessen oft verkauft oder sogar verschenkt. Darüber schreibt auch der vor kurzem zitierte Wissenschaftler: „Der Sklavenhandel ging in jedem Dorf und jeder Stadt des Römischen Reiches vor sich, wo einzelne Sklaven von einem Besitzer zum anderen weiterverkauft wurden.“³¹⁴ Die niedrige Wertschätzung des Sklaven sehen wir auch bei den Strafen, die oft sehr brutal waren. Diese Härte sieht man bei ihrer Höchstform, der Kreuzigung. Diese Strafe war bei den Römern vor allem für die schwersten Verbrechen reserviert und aufgrund ihrer Brutalität gehörte sie zu den schlimmsten Todesformen. Im Rahmen dieser Strafe kam es auch zur Geißelung, und die gesamte Durchführung hatte einen öffentlichen Charakter.³¹⁵

Im Zuge unserer Untersuchung ist es auch wichtig, die Zahl der Sklaven in der gesamten Gesellschaft zu betonen. Der Theologe J. Flis spricht in diesem Kontext von einer bedeutenden

³¹² Platon, *Georgias 46*, in: *Platon. Sämtliche Dialoge*, Bd. 1, hrsg. v. K. Hildebrandt / C. Ritter / G. Schneider, Hamburg 1993, 104.

³¹³ J. Fischer, *Sklaverei* (Geschichte in Quellen - Antike), Darmstadt 2018, 21.

³¹⁴ Ebd., 28.

³¹⁵ W. Bösen, *Kreuzigung*, in: *LThK*, Bd. 6, hrsg. v. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1997, 460-461.

Größe, die „aber nicht mehr als ca. 40% der Population“³¹⁶ ergab. In der Meinung des Exegeten „konnten einzelne Familien von nur einigen wenigen bis zu 1 000 Sklaven besitzen.“³¹⁷ Wie diese Zahlen konkret in Thessalonich aussahen, wissen wir leider nicht. Aufgrund der Bedeutung der Stadt als Hauptstadt der Provinz ist anzunehmen, dass die Sklaven eine sichtbare Gruppe bilden mussten.

An dieser Stelle muss man noch erwähnen, dass die politisch-soziale Situation der Hauptstadt der Provinz Makedonien von der Umgebung profitierte bzw. mitgestaltet wurde. In der Nähe befanden sich nicht nur große Städte wie z.B. Dyrrhachion (griech. Δυρράχιον) oder Amphipolis (Ἀμφίπολις), sondern vor allem Philippi. Diese Stadt war eine römische Kolonie, die nach dem Vorbild Roms gebaut worden war.³¹⁸ Es ist also anzunehmen, dass gerade diese Stadt in vielen Aspekten auch ein Vorbild für die Stadt Thessalonich war und eine Rolle in der Entwicklung der Hauptstadt der Provinz Makedonien spielte. Denn J. Flis meint, dass die Hälfte der Stadtbewohner von Philippi die römischen Legionäre ausmachten (ein paar Tausend Soldaten).³¹⁹ Diese Tatsache konnte in Thessalonich nicht unbemerkbar bleiben und musste diverse Spuren hinterlassen.

3.1.1.4 Religiöse Situation

Das Leben des Apostels Paulus fällt in eine besondere Zeit der Weltgeschichte. Den Römern, die damals die Herrschaft führten, gelang etwa 200 – 250 Jahre trotz mancher Kriege und zahlreicher Aufstände die innere und große Stabilität in vielen Bereichen zu bewahren. So schreibt der Historiker A. Goldsworthy über diese Phase der römischen Weltführung: „Das Imperium funktionierte, weil in ihm Friede herrschte; der Krieg wurde an die Grenze verbannt, die die Soldaten bewachten. Das war *Pax Romana*, also der römische Friede, der den

³¹⁶ J. Flis, *Paulus als Sklave im Lichte des Philipperbriefes*, in: *Weg, Wahrheit, Leben. Im Dienst der Verkündigung* (Fs. K. Küng), hrsg. v. J. Kreiml / T.H. Stark / M. Stickelbroeck, Regensburg 2010, 142.

³¹⁷ Ebd.

³¹⁸ Vgl. L. Bormann, *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (NovTSup, Bd. 78), Leiden – New York – Köln 1995, 30.

³¹⁹ J. Flis, *List do Filipian*, 32.

bedeutenden Teil der bekannten Welt aufblühen lässt.“³²⁰ In der Praxis schaute die Bewahrung dieses Friedens so aus, dass die großen Kriege eher am Rande des Imperiums stattfanden und die politischen Spannungen durch den Kaiser meist diplomatisch gelöst wurden. Diese Form der Machtausübung führte zu wirtschaftlichen, kulturellen und soziologischen Entwicklungen, von denen sowohl die römischen Bürger als auch die unterworfenen Völker profitierten. Dies spiegelte sich auch im religiösen Leben der Reichsbewohner wider.

Im gesamten Römischen Reich herrschte Toleranz gegenüber anderen Kulturen und Frömmigkeitsformen. Je weiter weg man sich von Rom befand, desto schwieriger war es, die religiöse Souveränität in ihrer klaren Form zu finden. Der Grund dieser Tatsache war die kluge und schlaue Politik nach der Annexion eines neuen Gebietes. Sehr schnell wurden die politischen Eliten durch die anerkannten Vertreter ausgetauscht, die nicht unbedingt aus dem jeweiligen Gebiet stammen mussten. Eine so entstandene Beziehung zwischen Rom und dem „neuen Gebiet“ verlangte ein Zeichen der Loyalität, die ihre Erfüllung im neuen Kult fand. Dieser war der Kaiserkult.

Die Form der Frömmigkeit dieses Kultes hatte die Funktion der Verehrung und auch der Vergötterung des römischen Kaisers. Ihm wurde auch in der Praxis der Titel Gottkönig (*Divus*) verliehen, wodurch er wie Gott dargestellt wurde. Daher darf man sich nicht wundern, dass die praktischen Handlungen bei der Ausübung dieses Kultes bestimmte Ähnlichkeiten mit anderen religiösen Geschehen hatten: Opfertagen, Prozessionen, eigene Tempel, Altäre, Bilder, Priester und Kultvereine. Nach diesem Bild praktizierte man den Kaiserkult in allen Städten im Imperium, wobei es auch immer wieder zu lokalen Unterschieden kam. Dies bemerkte auch B. Heininger. In seinen Untersuchungen stellte er fest, dass dem Kaiser „vor allem im Osten des Reiches dieselben Ehren entgegengebracht (...) [wurden] wie den Olympischen Göttern“.³²¹ Es ist auch anzunehmen, dass die Kaiserverehrung in Mazedonien und somit in Thessalonich eine besondere Stellung hatte. Den Grund dieser Tatsache muss man nach J. Schröter und J.K. Zangenber in der Geschichte dieses Gebietes suchen. In ihnen wissenschaftlichen Publikation können wir dazu lesen: „Der antike Herrscherkult lehnt sich an die Verehrung der Götter an und verehrt die Herrscher als Wohltäter. Er findet sich in altorientalischen Kulturen und wird durch die Verehrung Alexanders des Großen auch im

³²⁰ A. Goldsworthy, *Pax Romana. Wojna, pokój i podboje w świecie rzymskim*, übers. v. N. Radomski, Poznań 2017. 22.

³²¹ B. Heininger, *Die religiöse Umwelt des Paulus*, in: *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, 85.

griechischen Bereich bekannt.“³²² Weiter können wir noch lesen: „Der römische Kaiserkult ist eine Sonderform dieses in der antiken Welt weit verbreiteten Herrscherkults.“³²³

Wie die konkrete rituale Praxis in Thessalonich aussah, wissen wir vor allem durch die Archäologie. Die gefundenen Inschriften im Westen der Stadt zeigten einen Tempel zur Ehre des Kaisers und die Abläufe der diversen Dienste, die dem römischen Herrscher Ruhm und Ehre bringen sollten. Auch W. Elliger bestätigt in seinen Untersuchungen die Bedeutung des Kaiserkultes in Makedonien: „In Thessaloniki gefundene Münzen aus römischer Zeit bezeugen den Kaiserkult auf verschiedene Weise, zum Beispiel ein Exemplar mit dem Kopf des Julius Caesar samt Diadem und Lorbeerkranz sowie der Aufschrift THEOS (...).“³²⁴ Durch diese Funde und aus anderen historischen Quellen wissen wir, dass der Kaiserkult durch konkrete Feierlichkeiten bestimmt war, die mit den Lebensereignissen des römischen Herrschers verbunden waren, z.B. *Dies natalis Augusti* - Zum Geburtstag des Augustus; *Dies natalis Principis* - Zum Geburtstag des regierenden Kaisers. Zu den wichtigsten Formen gehörte jedoch die Opferpraxis für das kaiserliche Wohl. Diese Art der Verehrung lobte den Herrscher und seine Tugenden (*providentia, clementia, securitas Augusti* oder *lares compitales* und *salus publica*). Die höchste Form des Kaiserkultes war jedoch die Einschwörung, die letztendlich zur Anbetung des Kaisers als Gott führte. Solche Handlungen hatten einen öffentlichen Charakter, bezogen sich auf die gesamte Bevölkerung und wurden durch einen Eid besonders zum Ausdruck gebracht.

Diese Kulthandlung war für die Bevölkerung keine neue Form der Frömmigkeit. In vielen Kulturen und Religionen lassen sich diverse Spuren der direkten, durch die Einschwörung zu Stande gekommenen Verbindung zwischen dem Menschen und dem Göttlichen erkennen. Dies beschrieb auch P. Veyne, der feststellte: „Er [der Eid] bewegt sich zwischen einem magischen Automatismus und dem Respekt vor den Göttern sowie deren Forderung, eine Verpflichtung einzuhalten.“³²⁵ Weiters stellte er fest: „Dabei handelt es sich um eine magische Auffassung von der Macht der Wörter und um eine abergläubische Vorsichtsmaßnahme: Es ist riskant, das Schicksal herauszufordern, und das Unglück könnte geradezu heraufbeschworen werden (...).“³²⁶ Das, was für die Menschen beim Kaiserkult neu war, war die Verehrung einer

³²² J. Schröter / J.K. Zangenberg (Hrsg.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, Tübingen ³2013, 397.

³²³ Ebd.

³²⁴ W. Elliger, *Mit Paulus unterwegs in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Stuttgart 2007, 95.

³²⁵ P. Veyne, *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral*, Stuttgart ²2015, 38.

³²⁶ Ebd.

lebenden Person. Sie war mit dem Römischen Reich verbunden, in dem man lebte und dessen man anerkennen musste.

Es scheint aber, dass die Ausübung des Kaiserkultes und seine Form der Frömmigkeit in Thessalonich eine besondere Ausprägung hatte. Diese These widerspricht zwar der Meinung des berühmten Wissenschaftlers V. Allamani-Souri, sollte aber unter Berücksichtigung der historischen Entwicklungen in Makedonien betrachtet werden.³²⁷ Gerade in der makedonischen Hauptstadt war die Verehrung des Kaisers eine gut funktionierende Glaubenspraxis, die, wie C. Steimle meinte, in diesem Teil Europas eine lange Tradition hatte. Der deutsche Wissenschaftler betont in seiner Untersuchung: „Die Ehrung römischer Kaiser ist in Thessaloniki eng mit einer schon in republikanische Zeit zurückreichende Tradition von Ehrungen für Römer verbunden.“³²⁸ Der Forscher stellt weiters fest, dass „die Ehrungen von Römern in Thessaloniki über die Zeiten hinweg große Konsequenz in ihrer Entwicklung aufweisen.“³²⁹ Deshalb darf es niemanden wundern, dass Thessalonich neben Beroia, die Stadt der Provinz war, wo man den Titel νεωκόρος kannte. Die Verleihung der Bezeichnung „Tempelwärterin“ bedeutete die Ausübung eines besonderen Dienstes im Tempel, der dem Kaiser geweiht war.³³⁰ Diese große Stellung der Kaiserverehrung bekam also einen besonderen Platz im Leben der Thessalonicher und musste von Paulus eine bestimmte Aufmerksamkeit erhalten.³³¹

Neben dem Kaiserkult verehrten die Thessalonicher auch zahlreiche Gottheiten und pflegten viele religiöse Gewohnheiten. Über diese Praxen kann uns der deutsche Exeget J. Gnilka wichtige Informationen liefern. Obwohl er sich in seinem Beitrag mit der Beschreibung der Religiosität der Gemeinde in Philippi beschäftigte, ist anzunehmen, dass eine ähnliche Situation in der nahe gelegenen Stadt Thessalonich vorzufinden war. So lesen wir in seinem Werk: „Die Weihebilder römischer Götter standen neben denen griechischer, römische Götter wurden hellenisiert, alte thrakische Gottheiten hielten sich am Leben; Kaufleute und Händler, die auf der *Via Egnatia* über Philippi kamen, brachten neben ihren Waren

³²⁷ Vgl. V. Allamani-Souri, *The imperial cult*, in: *Roman Thessaloniki* (AMTh), übers. v. D. Hardy, hrsg. v. D.V. Grammenos, Thessaloniki 2003, 98-119.

³²⁸ C. Steimle, *Religion im römischen Thessaloniki. Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168 v. Chr. – 324 n. Chr.* (STAC, Bd. 47), Tübingen 2008, 132.

³²⁹ Ebd., 132-133.

³³⁰ Vgl. ebd., 156-158.

³³¹ Vgl. 1 Thess 1, 9.

kleinasiatische Kulte. Eine Reihe privater Bruderschaften und Kultgemeinschaften tat sich auf, die der Kybele, dem Dionysos, der Totenverehrung oder sonst einem Kult ergeben waren.“³³²

Diese Vielzahl der Kulte wird wie beim Kaiserkult durch die historischen und archäologischen Quellen bezeugt. Diese berichten sehr ausführlich über einen Kult, der unter den Thessalonichern eine wichtige Rolle spielte. Der Dionysoskult, von dem die Rede ist, hatte nicht nur eine weite Verbreitung, sondern auch eine lange Tradition. Die ältesten Spuren dieser griechischen Religion unter den Stadtbewohnern weisen auf das 2. und 1. Jh. v. Chr. hin. Der Wissenschaftler W. Elliger ist der Meinung, dass diese Art der Frömmigkeit im Laufe der Zeit eher zu den privaten Kultgemeinschaften gehörte, die „mit dem Staatskult in irgendeiner Weise verbunden waren“.³³³ Vielleicht war das auch der Grund, warum die Archäologen in der Stadt einen Dionysostempel vermuten. Obwohl sich die genauen Abläufe dieser Religion in Thessalonich nicht nachvollziehen lassen, können wir mit sehr großer Wahrscheinlichkeit festlegen, dass jede Art der Praxis des Dionysoskultes mit der Freude, der Fruchtbarkeit und dem Rausch verbunden war. Diese Frömmigkeit fand ihre Beliebtheit besonders im hellenistischen Umfeld, in dem die Dionysosfeste, sog. Dionysien, gerne gefeiert wurden und dadurch einen wichtigen Grundstein für die Entstehung des Theaters (Komödie u. Tragödie) legten.³³⁴ Der Kult des Dionysos erreichte im Laufe der Zeit auch Anerkennung bei den römischen Bürgern. Sie legten großen Wert auf das Leben und die mit ihm verbundene Freude. Aus diesem Grund gründete man viele Vereine, die unter mysteriösen Verhältnissen funktionierten. Beim Treffen der Verehrer, darunter auch Frauen, kam es zur Ausübung der Sexualität, die im römischen Milieu nicht nur eine große Rolle spielte, sondern vor allem zum menschlichen Leben gehörte, d.h. eine gewisse Normalität beinhaltete.³³⁵ Daher darf man sich nicht wundern, dass Paulus in 1 Thess dieses Thema mehrmals anspricht und vertieft.³³⁶

Die nächste sehr verbreitete Religion in der makedonischen Hauptstadt war die Verehrung der Kabiren, über die W. Ellinger schrieb: „Mit Abstand die charakteristischste Erscheinung in den Kulturen von Thessaloniki.“³³⁷ Die Glaubensspuren dieses Kultes gehen auf die Zeit Phillips II. und Alexander des Großen zurück. Die Münzenfunde mit den passenden Darstellungen bzw. Inschriften wie z.B. „Dem Gott Kabiros“ zeigen die große religiöse

³³² J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (HThK.NT, Bd. 10/3), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1968, 2.

³³³ W. Elliger, *Mit Paulus unterwegs in Griechenland*, 95.

³³⁴ Vgl. C. Auffart, *Dionysos* in: *LThK*, Bd. 3, 250.

³³⁵ Vgl. A. Angela, *Liebe und Sex im Alten Rom*, München ²2014, 18-21.

³³⁶ Vgl. 1 Thess 4, 1-8.

³³⁷ W. Elliger, *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Stuttgart ²1990, 98.

Bedeutung der Kabiren für Thessalonich, wo diese zu den Hauptgöttern der Stadt zählten.³³⁸ Dabei glaubte man an eine Göttergruppe, die zum einen eine Verbindung zwischen Mensch und Gott bzw. Göttern schuf und zum anderen die Quelle der Hoffnung nach dem Tod war. W. Elliger bemerkte auch, dass diese Religion eine sehr hohe politische Aufmerksamkeit fand. Er schrieb: „Beachtung verdient (...) auch der hohe politische Rang des Aufsehers über das Kabeirosheiligtum (...) der in der Inschrift als Ratsmitglied, Ephebarch und Politarch eingeführt wird.“³³⁹ Die Bedeutung der Religion bestätigen ebenso auch die Spiele, die in der Hauptstadt zu Ehren des Kabeiros organisiert wurden. Wie die weiteren Formen der Frömmigkeit ausschauten, lässt sich aufgrund der fehlenden Quellen schwer sagen. Man weiß aber aufgrund der literarischen Überlieferungen aus Samothrake, dass die Rituale des Kabirenkultes eine gewisse Anerkennung und „Wiederverwendung“ in der jungen Kirche in Thessalonich finden konnten.³⁴⁰ Der Wissenschaftler C. Tschos schreibt über die konkreten religiösen Handlungen wie folgt: „Das Bekenntnis und die Entlastung von begangener Schuld waren sehr wahrscheinlich die Voraussetzungen für den weiteren Verlauf des Einweihungszeremoniells. Eingeweiht wurden Männer und Frauen, Freigelassene und Sklaven, Griechen und Fremde. Die soziale Stellung spielte somit offenbar keine Rolle (...).“³⁴¹

Der Kabeiroskult gehörte neben dem Dionysoskult zu den Mysterienreligionen.³⁴² Zu dieser Gruppe kann man auch den Isiskult rechnen. Dieser Kult verehrte ägyptische Gottheiten und war in Thessalonich eher in privaten Vereinen beheimatet. Die diversen Quellen bezeugen verschiedenartige Riten zur Ehre von Isis, darunter Prozessionen oder Feste mit Opern. Diese wurden im Heiligtum veranstaltet, in dem auch ein Priester den Dienst ausübte. Isis galt als Göttin der Geburt bzw. der Wiedergeburt. In ihrer Verehrung war der Aspekt des Todes und der Reanimation besonders hervorgehoben, weswegen sie oft mit den Attributen einer Wächterin dargestellt wurde.

³³⁸ Es ist merkwürdig, dass die archäologischen Ausgrabungen in Thessalonich nicht auf die Verehrung einer Gruppe von Göttern, den Kabiren hinweisen, sondern auf den einen Gott Kabeiros.

³³⁹ W. Elliger, *Paulus in Griechenland*. 98.

³⁴⁰ Vgl. 1 Thess 5, 12-22.

³⁴¹ C. Tschos, *Die Religion in der römischen Provinz Makedonien* (PAwB, Bd. 40), Stuttgart 2012, 148-149.

³⁴² Die Mysterienreligionen waren jene Religionen bzw. Kulte, die nur für die Eingeweihten reserviert waren. Das war auch der Grund, warum es zur Entstehung der religiösen Gemeinschaften kam. Diese pflegten ein eigenes Lebensbild und prosperierten gut innerhalb der damaligen Welt. Wie die konkrete Frömmigkeit vor Ort und somit in Thessalonich ausschaute, lässt sich schwer sagen, da diese Kulte lokal unterschiedlich waren. Die Funde aber lassen keine inhaltliche Praxis erkennen. Die Praktiken waren unterschiedlich oder sogar widersprüchlich.

Zu den ägyptischen Gottheiten, die in der Hauptstadt der Provinz Makedonien verehrt wurden, zählen auch Anubis und Harpokrates.³⁴³ An dieser Stelle scheint es wichtig zu sein, noch den Kult von Serapis zu erwähnen. Diesem Gott wurden mehrere Heiligtümer und Altäre gebaut, die den diversen Vereinen und Zwecken zur Verfügung standen. Serapis enthielt in den Vorstellungen der Menschen die Aspekte der verschiedenen Götter wie Dionysos, Helios oder Hades und war eine Verbindung zwischen der hellenistischen und ägyptischen Tradition. Der Theologe R. Hoppe vertiefte die Relationen zwischen diesen beiden Traditionen und vertrat die These, dass man der ägyptischen Religiosität keine dominante Rolle in der Stadt zuschreiben sollte. Den Grund dafür suchte er in den Verschmelzungsprozessen griechischer und ägyptischer Elemente.³⁴⁴ Anderer Meinung war der uns schon bekannte C. Steimle. Er schrieb: „Das Heiligtum der ägyptischen Götter von Thessaloniki wurde in der Literatur wiederholt als eines der bedeutendsten seiner Art im griechischen Raum bezeichnet (...). Dieser Ruhm gründet sich vor allem auf die über 70 dort aufgefundenen Inschriften, welche die Kulte der ägyptischen Götter zum bestbelegten Kult von Thessaloniki machten.“³⁴⁵

Bei der Beschreibung der Religiosität der thessalonischen Bevölkerung darf man die Verehrung der griechischen und römischen Götter wie z.B. Nike nicht vergessen, die einen wichtigen Platz im Leben der Menschen hatten. Dies gilt auch für Diana oder Silvanus, die vor allem aufgrund der Stadtlage (*Via Egnatia* oder Meeresküste) verehrt wurden.

Wie man aus der Apg erfuhr, gab es in Thessalonich auch eine prosperierende Synagoge mit einer großen jüdischen Gemeinde. Der biblischen Überlieferung nach ist das die erste Synagoge in Europa, die von Paulus besucht wurde, was durch die Verwendung des Substantivs συναγωγή, und nicht wie in Philippi προσευχή zum Ausdruck gebracht wurde.³⁴⁶ Wie viele Gemeindemitglieder das sich in der Synagoge versammelnde jüdische Milieu in Thessalonich zählte, lässt sich schwer sagen. Wir können aber annehmen, dass die Hauptstadt der Provinz Makedonien für die Juden sehr attraktiv gewesen sein musste.³⁴⁷ Dies bestätigt uns die Apg, in der wir von vielen Proselyten, frommen Griechen und Frauen erfahren können. So eine große

³⁴³ Harpokrates ist ein gutes Beispiel der Hellenisierung der ägyptischen Religionen und Frömmigkeit. In Ägypten glaubte und verehrte man den Gott *Hor-pa-chered*, der als Kind dargestellt wurde und Sinnbild des Schweigens und der Verschwiegenheit war. Unter den Griechen bekam dieser Gott dieselben Attribute, wurde aber mit einem anderen Namen bezeichnet.

³⁴⁴ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 46.

³⁴⁵ C. Steimle, *Religion im römischen Thessaloniki*, 79.

³⁴⁶ Vgl. συναγωγή (vgl. Apg 17, 1) - προσευχή (vgl. Apg 16, 13. 16.).

³⁴⁷ Vgl. P.T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians* (NIGTC), Grand Rapids 1991, 5.

und durchmischte Gruppe brachte einige Probleme mit sich. Der polnische Professor W. Chrostowski wies gerade in diesem Kontext auf die sprachlichen Schwierigkeiten hin. Er schrieb: „Wir wissen nicht, ob hebräisch oder (...) griechisch oder vielleicht aus der Septuaginta gelesen wurde. Die zweite Möglichkeit [griechisch] ist sehr wahrscheinlich, da (...) die Juden aus Thessaloniki nicht hebräisch konnten.“³⁴⁸ Die linguistische Distanz störte aber die jüdische Gemeinde nicht, sich mit den wichtigen Themen der damaligen Zeit auseinanderzusetzen. Diese waren, wie M. Rosik feststellte: „Engel, Himmel, Endgericht, Ende der Welt.“³⁴⁹

3.1.2 Thessalonich als Ort der Glaubensverkündigung

Im zweiten Teil des ersten Kapitels über die paulinische Glaubensverkündigung im Lichte des ersten Briefes an die Thessalonicher werden wir uns die Ankunft des Paulus in der römischen Provinz Makedonien und somit in Thessalonich näher anschauen. Noch in demselben Unterkapitel werden wir mit Hilfe diverser Quellen versuchen, den Stadtplan der makedonischen Hauptstadt zu rekonstruieren. Dies soll uns helfen, das Bild zu bekommen, das Paulus vor seinen Augen hatte, als er die größte Provinzstadt erreichte. Weiters werden wir uns mit der Tätigkeit des Paulus auseinandersetzen, der, wie die Apg beschreibt, dort eine gewisse Zeit verbringen musste. Zum Schluss widmen wir unsere Aufmerksamkeit den Fakten und den Ereignissen widmen, um die möglichen Umstände und das Datum für die Briefentstehung näher zu erforschen.

3.1.2.1 Ankunft des Apostels in Thessalonich

Das Kommen des Paulus nach Thessalonich ist in der Apostelgeschichte zusammengefasst und im Zusammenhang mit den außergewöhnlichen Ereignissen in

³⁴⁸ W. Chrostowski, *Święty Paweł. Na rozdrożach synagogi i kościoła*, Warszawa 2021, 287.

³⁴⁹ M. Rosik, *Judaizm u początku ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, 19.

Kleinasien zu betrachten. In seinem Werk beschrieb Lukas dieses Ereignis als den Auslöser der Veränderung der missionarischen Pläne bei Paulus.

Dem Erzählverlauf der biblischen Überlieferung gemäß war der Völkerapostel auf seiner zweiten Missionsreise unterwegs und mit seinen Begleitern bereit, das Wort Gottes in der Provinz Asien zu verkünden.³⁵⁰ Diese Bereitschaft bestätigt in seinen exegetischen Studien auch J. Roloff, der meinte: „Das hätte der Strategie des Paulus entsprochen, die darauf ausging, jeweils von den städtischen Zentren aus das Umland missionarisch zu erschließen.“³⁵¹ Während der Umsetzung dieser Pläne kam es aber zu einem nicht näher beschriebenen Ereignis, infolgedessen dem Völkerapostel und seinen Weggefährten verwehrt wurde, „das Wort in der Provinz Asien zu verkünden“ (Apg 16, 6). Aus diesem Grund zogen sie nach Bithynien weiter, „doch auch das erlaubte ihnen der Geist Gottes nicht“ (V. 7). Motiviert durch die mystischen Erfahrungen kamen sie nach Troas, wo Paulus in der Nacht eine Vision hatte. In ihr bat ihn ein Mazedonier: „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!“ (V. 9). Daraufhin brachen sie auf und im Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber gingen sie nach Mazedonien, was der Autor der Apostelgeschichte so beschreibt: „Denn wir waren überzeugt, dass uns Gott dazu berufen hatte, dort das Evangelium zu verkünden“ (V. 10).

Bei dieser Erzählung stellt G.H. Schneider „die Frage nach der möglichen Quelle.“³⁵² Was M. Bednarz allerdings ablehnt. Er ist der Meinung, dass „die Beschreibung der Apostelgeschichte zuerst von der Entstehung der Kirche erzählt.“³⁵³ Relevant ist in diesem Zusammenhang auch die Perspektive des Bibelforschers R. Pesch. Er sah in der Darstellung der Ereignisse vom Apg 16, 6-10 ein „Wirken des Heiligen Geistes.“³⁵⁴ Auch J. Flis vertritt diese Meinung, der über die Veränderung der Missionspläne des Paulus wie folgt schrieb: „Paulus und seine Begleiter unterwarfen sich dem, was der Geist verlangte. Dies erinnert an das Verhalten des Paulus im Zusammenhang mit der Taufe des heidnischen Hauptmannes Kornelius.“³⁵⁵

³⁵⁰ Vgl. Apg 15, 36-41.

³⁵¹ J. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965, 241.

³⁵² G.H. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 2: *Kommentar zu Kap. 9, 1 – 28, 31* (HThK.NT, Bd. 5/1), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1982, 204.

³⁵³ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 28.

³⁵⁴ R. Pesch, *Die Apostelgeschichte: Apg 13-28* (EKK, Bd. 5/2), Zürich – Einsiedeln – Köln 1986, 101.

³⁵⁵ J. Flis, *List do Filipian*, 92.

Die Forschungen der wahren Quellen des in der Apostelgeschichte geschilderten Reiseberichtes werfen ein neues Licht auf die Intention der gesamten Mission. Es ist anzunehmen, dass gerade diese Suche zu einer neuen Erkenntnis führte, da Lukas in seinem Werk die Reise als sogenannten Wir-Bericht verfasst hat. Die Wir-Form wird zum ersten Mal am Beginn der zweiten Missionsreise verwendet und kann zweideutig verstanden werden. Wenn man in diesem Bericht nur eine Beschreibung der Reise sieht, in der der Autor im Plural schreibt (Paulus, Silas u. Timotheus),³⁵⁶ dann ist diese Form nichts anderes als eine literarische Konstruktion. Man kann in diesem Sinne nach W.S. Kurz feststellen: „Es schließt sich daraus, dass Lukas sich der paulinischen Mission in Troas anschließt.“³⁵⁷ Wenn man aber die Meinung von G.H. Schneider annimmt, „dass Gott selbst den Weg der Missionare, also den des Evangeliums, vom asiatischen Festland weg bis nach Rom lenkt“³⁵⁸, dann bekommen der Bericht, die Reise und die Motivation der paulinischen Tätigkeit eine andere Dimension. Es geht hier also auch um den Willen Gottes, den Paulus symbolisiert und dem er sich unterordnet. Der Völkerapostel setzt sich also das Ziel, diese Fügung des Geistes Jesu zu erfüllen. Sehr interessant beschrieb diesen Gedanken auch W.S. Kurz: „Diese Episode deutet an, dass Gott durch die menschliche Initiative und Planung wirkt. Dabei bewahrt er aber das Recht zur Zieländerung unserer Anstrengungen und führt uns an einen anderen Ort, als wir es ursprünglich vorhatten (...).“³⁵⁹

Im weiteren Teil der Apostelgeschichte (16, 11-40) werden die Reise nach Philippi und der Aufenthalt des Apostels und seiner Begleiter in dieser makedonischen Kolonie beschrieben. Die sehr erfolgreiche und durch Wunder gekennzeichnete Weitergabe des Glaubens unter den Philippnern motiviert ihn weiterzuziehen. Diese Tatsache, obwohl sie zum Verlassen der Stadt gezwungen waren, scheint auch der letzte Vers dieses Kapitels zu bestätigen, in dem man liest: „Vom Gefängnis aus gingen die beiden zu Lydia. Dort sahen sie die Brüder, sprachen ihnen Mut zu und zogen dann weiter“ (V. 40).

Der weitere Weg führte Paulus über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonich.³⁶⁰ Dem Erzählverlauf der Apostelgeschichte zufolge nahm der Völkerapostel nur Silas auf seine Mission mit, von dem in den Versen über die Reise von Philippi nach Thessalonich die Rede

³⁵⁶ Vgl. Apg 16, 11ff.

³⁵⁷ W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, Bd. 5, Poznań 2021, 278.

³⁵⁸ G.H. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 1: *Einleitung, Kommentar zu Kap. 1, 1 – 8, 40* (HThK.NT, Bd. 5/1), Freiburg i Br. – Basel – Wien 1982, 94.

³⁵⁹ W.S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, 279.

³⁶⁰ Vgl. Apg. 17, 1.

ist. Man kann nach R. Pesch annehmen, dass „Timotheus zunächst in Philippi geblieben war und erst später wieder zu Paulus stieß.“³⁶¹ Der Weg zwischen der mazedonischen Kolonie und der Hauptstadt der Provinz Makedonien verlief auf der *Via Egnatia*. Diese Strecke von ca. 150 km dauerte ohne größere Unterbrechungen 3-6 Tage. Man kann annehmen, dass auch Paulus so lange mit seinem Begleiter unterwegs gewesen sein musste (siehe das Bild).

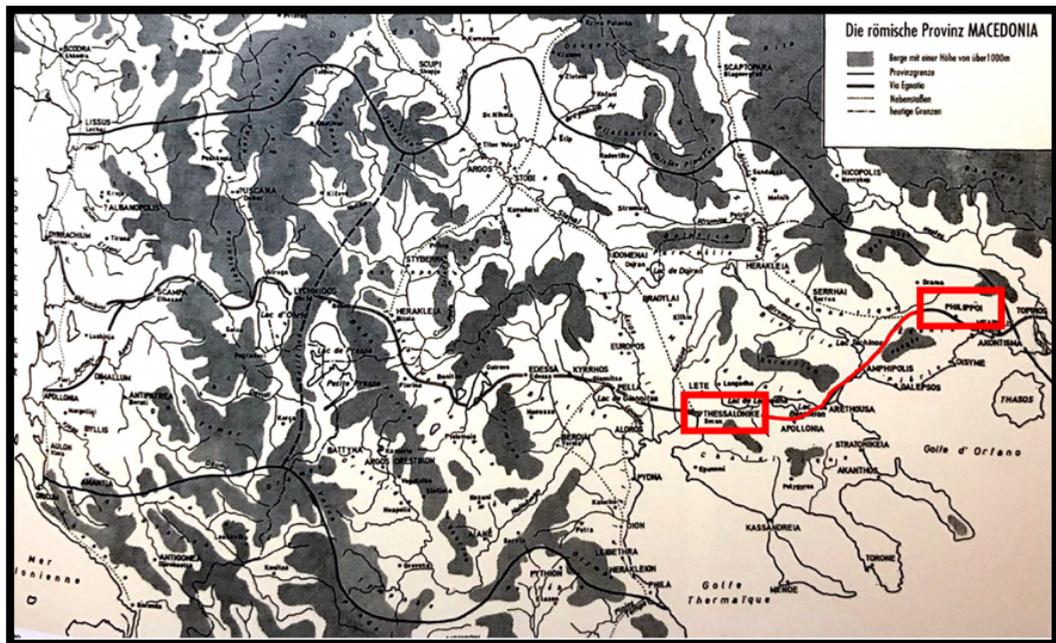


Abb. 12: Der Weg des Apostels Paulus von Philippi nach Thessalonich³⁶²

In der Apostelgeschichte findet man nur eine kurze Reisebeschreibung, in der man keine Informationen über missionarische Tätigkeiten erhält, und dies, obwohl die Route doch durch relativ wichtige Städte (z.B. Apollonia) führte. Der Bibelforscher R. Pesch ist der Meinung, dass diese Tatsache damit zusammenhängt, „dass in dieser griechischen Stadt keine Juden lebten und, soweit wir wissen, keine Synagoge existierte, also der missionarische Anknüpfungspunkt fehlte, den Paulus, Silas und Timotheus in Philippi wenigstens in der Gebetsstätte außerhalb der Stadt gefunden hatten (...).“³⁶³ Eine andere Situation war aber in Thessalonich, wo es eine Synagoge der Juden gab.³⁶⁴ Sehr interessant beschrieben dies M. Hartmann und T.P. Osborne, die in ihrem Werk feststellten: „Die Gegenwart einer Synagoge

³⁶¹ R. Pesch, *Die Apostelgeschichte: Apg 13-28*, 120.

³⁶² T. Bechert, *Die Provinzen des Römischen Reiches. Einführung und Überblick*, Mainz a. Rh. 1999, 73.

³⁶³ R. Pesch, *Die Apostelgeschichte: Apg 13-28*, 121.

³⁶⁴ Vgl. Apg. 13,5; 14,1.

in Thessalonich weist auf die Wichtigkeit der jüdischen Bevölkerung in der Stadt, wenn auch eindeutige archäologische und literarische Indizien fehlen.“³⁶⁵

Das Ankommen des Völkerapostels in der Hauptstadt von Makedonien beschreibt der Autor der Apostelgeschichte sehr bescheiden. Die archäologischen und historischen Untersuchungen liefern uns aber die Informationen, dass Paulus und Silas die Stadt im Nordwesten durch das Tor Letetor betraten. Der Wissenschaftler W. Elliger ist auch dieser Meinung und deswegen schrieb er in seinem Werk, dass die alte *Via Egnatia* Thessalonich im Nordwesten erreichte „und nicht, wie man lange vermutete, auf der Linie der heutigen Egnatiastraße die Stadt in ihrer ganzen Länge von Osten nach Westen durchzog“³⁶⁶ (siehe auf dem Bild – roter Pfeil).

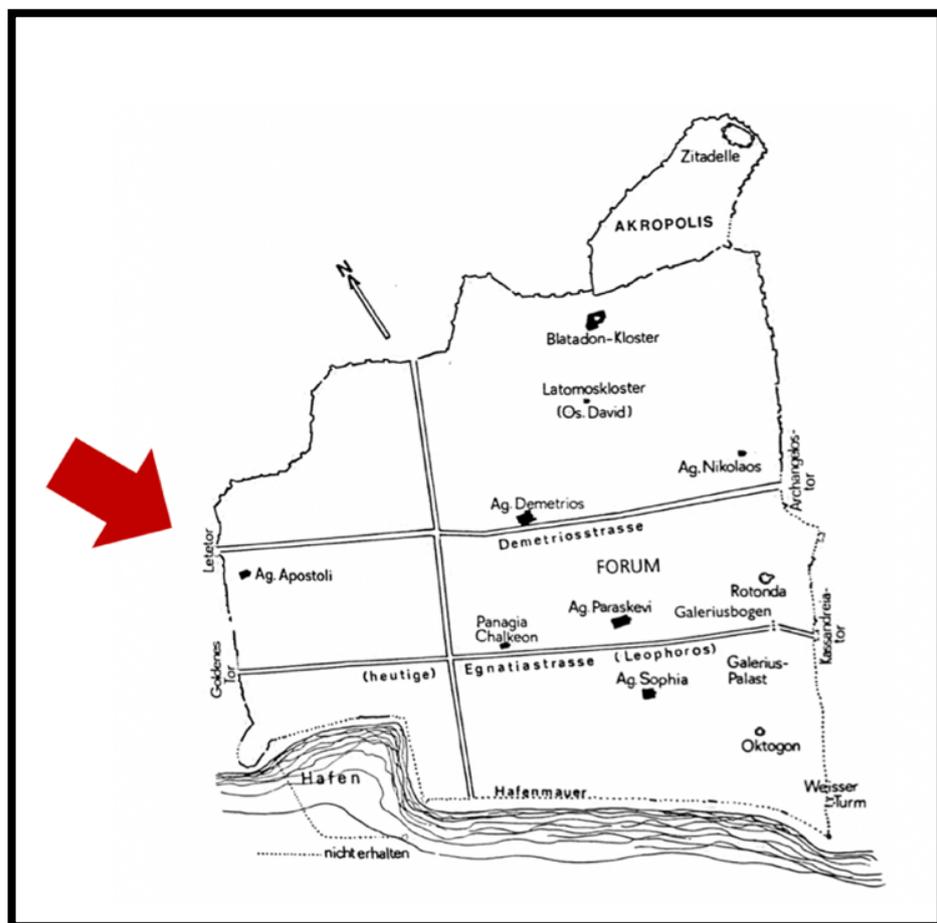


Abb. 13: Stadtplan von Thessalonich³⁶⁷

³⁶⁵ M. Hartmann / T.P. Osborne, *Jesu Taten gehen weiter. Die Apostelgeschichte*, Stuttgart 2015, 179.

³⁶⁶ W. Elliger, *Mit Paulus unterwegs in Griechenland*, 99.

³⁶⁷ Ebd.

Wie der Völkerapostel reagierte, als er die Hauptstadt der Provinz Makedonien besuchte, wissen wir nicht. Man kann aber annehmen, dass er in einer gewissen Weise auf dieses Ereignis vorbereitet war. Seine Erlebnisse aus Philippi zeigten ihm die europäische bzw. römisch-griechische Kultur im vollen Ausmaß. Wenn P. Pilhofer über die Ankunft des Paulus in Philippi schrieb, dass er in diese römische Kolonie wie „in eine andere Welt“³⁶⁸ hineingeht, konnte ihn die Hauptstadt der gesamten Provinz weniger überraschen. Das, was Paulus und seine Begleitung damals sahen, waren große Schutzmauern mit vier Toren. Nach der Überschreitung der Stadtgrenze konnten sie eine sehr dicht bebaute Stadt mit einem klaren Straßennetz sehen. Im Zentrum war das Forum – das politische, juristische, religiöse und ökonomische Herz der Stadt, dazu noch diverse Tempel, ein Oktogon, ein Theater, Thermenanlagen und andere prächtig gebaute Gebäude.

3.1.2.2 Die Tätigkeit des Paulus in Thessalonich

Dem Bericht der Apostelgeschichte zufolge gingen Paulus und seine Begleiter gleich nach der Ankunft in Thessalonich in die Synagoge. Im lukanischen Werk ist das die erste Erwähnung eines Besuches des Völkerapostels in einer Synagoge in Europa. Es ist also nicht so wie in Philippi eine Gebetsstätte (προσευχήν)³⁶⁹, sondern ein richtiges Gebetsgebäude, eine Synagoge (συναγωγή)³⁷⁰. Diese Tatsache scheint in der biblischen Beschreibung besonders hervorgehoben zu sein, denn die Redewendung aus Apg 17, 1 ὅπου ἦν συναγωγή τῶν Ἰουδαίων zeigt eine doppelte Bedeutung der jüdischen Zugehörigkeit zum Judentum (Synagoge – Judentum; Juden – Judentum), wodurch man eine starke Akzentuierung der jüdischen Herkunft des Apostels erkennen kann.

Aus der weiten Perspektive kann man bei Paulus auch eine gewisse Gewohnheit erkennen. Laut der Berichte in der Apostelgeschichte war es üblich, dass die Missionierung einer Gemeinde ihren Beginn bei der jüdischen Bevölkerung bzw. bei den Sympathisanten dieser Religion hatte.³⁷¹ Der Grund, das Evangelium zuerst den Juden, Proselyten oder

³⁶⁸ P. Pilhofer, *Philippi*, Bd. 1: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT, Bd. 87), Tübingen 1995, 92.

³⁶⁹ Vgl. Apg. 16, 13. 16.

³⁷⁰ Vgl. Apg. 17, 1.

³⁷¹ Vgl. Apg 16, 13 (Gemeinde in Philippi); 17, 17 (Gemeinde in Athen); 18, 4 (Gemeinde in Korinth); 18, 19 (Gemeinde in Ephesus).

Gottesfürchtigen zu verkünden, scheint U. Schnelle zu erkennen. Der Exeget schrieb: „Dieses Vorgehen lag nahe, denn Paulus war als Diaspora-Jude mit den Kommunikationsstrukturen der Synagoge vertraut, und das sich herausbildende Christentum begann sich erst vom Judentum loszulösen.“³⁷² Sowohl diese Tatsache als auch die Einsicht, die Synagoge als das Zentrum des jüdischen Lebens zu sehen, was in der Diaspora einen besonderen Charakter hatte, bestätigte auch der polnische Bibelforscher M. Rosik. Er sieht in der Synagoge nicht nur ein Gebetshaus, sondern auch ein Kulturzentrum, in dem man neben dem Gebet die Schriften vertiefen bzw. studieren durfte, sich austauschen konnte oder juristisch, ökonomisch bzw. sozial unterwiesen wurde.³⁷³ An dieser Stelle scheint auch noch die Meinung von U. Schnelle besonders wichtig zu sein. Der Neutestamentler meint, dass man sich die soziologische Situation in der Synagoge wesentlich breiter vorstellen sollte: „Unter [den Menschen in der Synagoge] befanden sich pagane Sympathisanten des Judentums, aber auch Menschen, die keinerlei Verbindung mit dem Judentum hatten.“³⁷⁴ Es ist allerdings schwer vorstellbar gewesen, dass solche Personen an den Gebeten teilnehmen durften. Wenn dies jedoch gestattet war, gab es dabei aufgrund der jüdischen Vorschriften sehr viele Einschränkungen und Vorgaben, an die man sich halten musste.

In dieser wohl vertrauten jüdischen Welt, die jeden Tag mit der römisch-hellenistischen Kultur konfrontiert war, befand sich Paulus, als er die Synagoge betrat. Die Apg berichtet mit keinem Wort, dass Silas den Völkerapostel dabei begleitet hat. Trotzdem liefert uns, wie das G. Schneider schön formulierte, der Autor die Information, wann es zu einem Treffen zwischen Paulus und den Juden kommen sollte: „Er geht am Sabbat in ihre Synagoge.“³⁷⁵ Dort begann er an drei Sabbaten zu lehren, indem er aus den Schriften las und ihren Sinn erklärte. Seine Worte, die man als eine messianische Botschaft bezeichnen kann, bezogen sich direkt auf die biblische Verheißung. Er sagt, dass „Messias leiden und von den Toten auferstehen musste. (...) Jesus, den ich euch verkünde, ist dieser Messias“ (Apg 17 3).

In der paulinischen Rede erkennt man ein Muster, nach dem nicht nur über die Verheißung gesprochen wird, sondern, dass sie bereits durch Jesus in Erfüllung ging.³⁷⁶ Diese Methode wurde auch in Philippi bei der Verkündigung verwendet, wo Jesus gleich mit Christus

³⁷² U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Göttingen 2014, 137.

³⁷³ M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, 152-154.

³⁷⁴ U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, 138.

³⁷⁵ G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 2, 223.

³⁷⁶ Vgl. Apg. 1, 16; 3, 11-26.

in Verbindung gebracht wurde.³⁷⁷ Diese Absicht hat als Ziel, den Bezug auf die jüdischen Wurzeln zu bringen, in denen die messianische Erwartung einer der zentralen Gedanken ist. Die Bezeichnung מָשִׁיחַ (*Messias*) hatte im Judentum schon im AT eine besondere Bedeutung. In 1 Sam 24 1-23 oder 2 Sam 1 1-27 bezieht sich dieser Begriff auf jemanden, der von Gott gesalbt bzw. auserwählt wurde, wodurch der Terminus „Messias“ einen religiösen Charakter erhält. Die Salbung, wie das z.B. bei Saul oder David war, wies auf die Aufgabe und Beauftragung von Gott hin. In diesem Kontext ist auch der griechische Begriff Μεσσίας zu verstehen, der mit dem Verb χρίω (*salben*) eine linguistische Familie bildet. In diesem Zusammenhang ist auch das Subjektiv Christus zu verstehen, das sich von χρίω ableitet. Dieses Verständnis wurde noch durch K. Mielcarek vertieft. Der Theologe meinte: „Der Inhalt dieses Begriffes [Christus] beschränkt sich nicht nur auf die alttestamentlichen Verheißungen, sondern ist mit dem Glauben der Urkirche verbunden, die die früheren Vorstellungen über Messias neu interpretierte. Diesen muss die Beschreibung der Leidensgeschichte und des Kreuzestodes Jesu zugeschrieben werden (...).“³⁷⁸

An dieser Stelle scheint die lukanische Beschreibung der Rede Jesu in der Synagoge in Nazareth eine besondere Rolle beim Verständnis dieser Verse zu haben.³⁷⁹ Beide Überlieferungen lassen uns eine ähnliche Beschreibung der Situation erkennen, die aufgrund der Schriftauslegung entstanden ist.³⁸⁰ Nach dem Vorlesen aus den Schriften und der Erklärung der Worte kam es nicht nur zum Staunen der Zuhörer, sondern auch zum Unmut unter den Juden. Sehr merkwürdig ist aber, dass die Worte des Völkerapostels nicht so eine starke Reaktion auslösten, wie das in Nazareth bei Jesus der Fall war. Die Apg verrät uns aber noch eine wichtige Information über die Annahme der paulinischen Ausführungen und bestätigt die Tatsache, dass der Zorn nicht direkt mit dem Inhalt der Botschaft in Verbindung gebracht werden kann. Stattdessen spricht der Verfasser der Apostelgeschichte über die Eifersucht:

³⁷⁷ Vgl. Phil 1, 12-26.

³⁷⁸ K. Mielcarek, *Chrystologia ewangelii synoptycznych*, in: *Teologia Nowego Testamentu* (Biblioteca Biblica), Bd. 1. Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie, hrsg. v. M. Rosik, Wrocław 2008, 88.

³⁷⁹ Vgl. Lk 4, 16-30.

³⁸⁰ Obwohl die Apg uns nicht den Inhalt bzw. den Namen der Schriften schildert, kann man annehmen, dass Paulus ähnliche Textpassagen, wie uns das Lk 4, 16-30 beschreibt, vorlas. Das kann man vor allem in seiner kurzen Predigt erkennen, in der auf die Erfüllung der Verheißung hingewiesen wird (vgl. Jes 61, 1f). Diese wurde in der Person Jesu erfüllt, was er selber in Galiläa bestätigte: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesalbt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“ (Lk 4, 18-19).

„Einige von ihnen ließen sich überzeugen und schlossen sich Paulus und Silas an, außerdem eine große Schar gottesfürchtiger Griechen, darunter nicht wenige Frauen aus vornehmen Kreisen“ (Apg 17, 4). Den Grund dieses Verhaltens bei den Juden scheint J. Roloff zu finden, der meinte: „(...) der Verlust der ihnen freundlich gesinnten Frauen maßgeblicher Persönlichkeiten, musste für die Synagoge eine Einbuße an Sicherheit wie auch an Einflussmöglichkeiten bedeuten.“³⁸¹ Man kann dabei nicht ausschließen, dass die Perspektive des Verlustes einer finanziellen bzw. politischen Unterstützung seitens der prominenten Frauen eine wesentliche Rolle spielen konnte, um die Juden besonders gegen Paulus aufzuhetzen.³⁸²

Der Widerstand, der nach dem Auftritt des Apostels und seines Begleiters Silas entstanden ist, erinnert an ähnliche Situationen, die wir in der Bibel finden. Sehr ausführlich beschreibt das H. Hartmann und T.P. Osborne, die in ihren Kommentar schrieben: „Der Widerstand einiger Juden ist von Eifersucht motiviert, wie auch schon der Hass der Brüder Josef gegenüber in der Josefsgeschichte, worauf Stephanus in seiner Rede hinweist (...). Wie im Prozess gegen Stephanus (...) sowie auch im Prozess gegen Jesus in Mk 14, 56-57 und gegen Nabot in 1 Kön 21, 10.13 werden Männer gefunden, um falsches Zeugnis abzulegen.“³⁸³ Die Apg beschreibt diese Männer als „nichtsnutzige Männer“, die mit den Juden bzw. den restlichen Juden die Stadt in Unruhe brachten (vgl. Apg 17, 5b). Die aufgehetzte Gruppe zog zum Haus von Jason mit der Hoffnung, dort Paulus zu finden. Jason (jüdisch Joschua) musste zu den bekannten Juden gehören und gleichzeitig auch einer sein, bei dem die paulinische Verkündigung große Früchte brachte. Obwohl Evangelist Lukas nichts über eine eventuelle Taufe von Jason berichtet, wie das z.B. in Philippi mit Lydia und ihrem ganzen Haus der Fall war, ist nicht auszuschließen, dass er sich auf dem Weg der Vorbereitung darauf befand. Sicher ist aber, dass sein Haus als Versammlungsort für die neu entstandene christliche Gemeinde fungierte. Dies war auch den Juden und der Volksmenge bekannt, denn dort wurden zuerst Paulus und Silas gesucht. Die beiden Missionare mussten dies aber ahnen und mit einem nicht friedlichen Besuch rechnen. Deswegen gelang es ihnen rechtzeitig das Haus zu verlassen und sich woanders zu verstecken.

Während Paulus und Silas in Sicherheit waren, wurden Jason und einige Brüder vor die Stadtpräfekten geschleppt (vgl. Apg 17, 6). Dort wurde ihnen vorgeworfen, Paulus als den

³⁸¹ J. Roloff, *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, 250.

³⁸² Vgl. Apg 13, 50.

³⁸³ M. Hartmann / T.P. Osborne, *Jesu Taten gehen weiter*, 179.

Anstifter, der die ganze Welt in Aufruhr brachte, versteckt zu haben.³⁸⁴ Die Anklage, die man den höchsten städtischen Beamten vorlegte, lautete, dass sie gegen die Gesetze des Kaisers verstoßen haben, da sie behaupteten, dass die paulinische Narration den römischen Kaiser als den größten Herrscher nicht anerkennt, sondern Jesus als König verkündet (vgl. Apg 17, 7).³⁸⁵ Hinter diesen Vorwürfen kann man zum zweiten Mal während des Aufenthalts des Apostels in Thessalonich, die Anklage gegen Jesus erkennen, die einen ähnlichen Charakter erhält und eine gewisse Vorgangsweise einiger jüdischer Kreise gegenüber Jesus und seiner Lehre beschreibt. Dies bestätigte G. Schneider, der in seinem Werk feststellte: „Mit ihren Anschuldigungen erreicht es die Gruppe der Juden, das Volk und die Politarchen in Europa zu versetzen.“³⁸⁶ Weiters schrieb der deutsche Theologe: „Sie wusste, was man der heidnischen Stadtbevölkerung und dem Magistrat vorreden muss, um sie gegen Paulus und die Christen einzunehmen.“³⁸⁷ Ob diese Strategie in Thessalonich funktionierte, lässt sich nicht direkt bestätigen. Dieses Problem sieht man schon bei den unterschiedlichen Meinungen der Exegeten. Der deutsche Bibelwissenschaftler F.H. Mussner vertritt die Theorie, dass das Ziel der Juden nicht erreicht wurde. Deswegen können wir in seinem Kommentar lesen: „Die Ankläger haben bei den Stadtpräfekten keinen besonderen Erfolg – vielleicht betrachteten diese die Sache als einen innerjüdischen Streit.“³⁸⁸ Der Vertreter einer anderen Theorie ist z.B. R. Pesch. Dieser Bibelforscher schaut auf die Ereignisse der Apg aus einer anderen Perspektive und deswegen meinte er: „In der Landeshauptstadt werden den Politarchen gegenüber auch die Interessen der hier residierenden römischen Provinzialbehörden ins Spiel gebracht, die Interessen des Imperium Romanum, dessen Prokonsul notfalls die Politarchen zur Rechenschaft zieht, wenn sie Unruhestifter in der Stadt dulden.“³⁸⁹ Gerade diese Auffassung scheint in Apg 17, 8 bestätigt zu sein, wo die Reaktion der Beamten als *erregt* (*die Erregten* - ἐταραξάν) bezeichnet wird. Diese Beschreibung kann auf die eventuellen Probleme hinweisen, die den Stadtoberen durch den Verstoß gegen das Kaisergesetz entstehen konnten. Im Spiel war jedoch die Bestreitung der Weltherrschaft des Kaisers. Aufgrund des nicht anwesenden Apostels

³⁸⁴ An dieser Stelle ist zu bemerken, dass der Vorwurf „die ganze Welt“ in Unruhe zu bringen, entweder Art der bunten Beschreibung ist oder ein Hinweis auf die bereits bekannte Botschaft des Paulus, von der die Juden bereits vor dem Ankommen des Völkerapostels erfuhren. Beide Theorien scheinen möglich zu sein. Sie werden jedoch von keinem Exegeten näher betrachtet, was für die Weitergabe des Glaubens relevant wäre.

³⁸⁵ Vgl. Mk 14, 56-57, Lk 23, 2.

³⁸⁶ G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Bd. 2, 225.

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ F.H. Mussner, *Apostelgeschichte* (NEB.NT, Bd. 5), Würzburg 2016, 102.

³⁸⁹ R. Pesch, *Die Apostelgeschichte: Apg 13-28*, 123-124.

Paulus und seines Begleiters Silas, die man nicht verhören konnte, blieben den amtlichen Behörden aber nicht viele Handlungsmöglichkeiten. Laut der Anklage waren die Männer nur wegen der gegebenen Unterkunft beschuldigt worden und nicht wegen Unruhestiftung. Man nahm also von Jason und den anderen Christen bzw. Sympathisanten nur eine Bürgschaft, die höchstwahrscheinlich eine finanzielle oder juristische Strafe bedeutete und danach ließ man sie frei (vgl. Apg 17, 9). Sofort (εὐθέως) in der Nacht verließen Paulus und Silas Thessalonich und gingen auf Empfehlung nach Beroäa weiter (vgl. Apg 17, 10). Diese schnelle Verabschiedung beschrieb P. Hoppe sehr interessant, indem er meinte, dass die beiden Missionare „die eben entstandene Gemeinde unfreiwillig verlassen mussten.“³⁹⁰ Weiter meinte der Exeget noch: „In Apg 17, 10 [wird] (...) ausdrücklich [die] Schilderung der fluchtartigen Abreise aus der Stadt [hervorgehoben].“³⁹¹

An dieser Stelle bleibt noch die Spekulation über die Dauer des Aufenthalts von Paulus und sein Alltagsleben in der makedonischen Hauptstadt offen. Obwohl uns Lukas über die wichtigsten Ereignisse erzählt, wird leider nichts von der Zeit der Mission und auch über den eventuellen Verdienst des Apostels berichtet, der ihm eine finanzielle Stabilisierung hätte versichern können. Das einzige was wir erfahren, ist die kurze Erwähnung von drei Sabbaten, an denen Paulus in der Synagoge sprach (vgl. Apg 17, 2). Diese Zeitangabe scheint für die Exegeten sehr unrealistisch zu sein. Denn wie J. Gnilka feststellte: „Allein die Möglichkeit, in der Ausübung des Handwerks ausreichend Geld zu verdienen, setzt Monate voraus.“³⁹² Für eine längere Aufenthaltsdauer spricht also die Finanzierung des Alltags von Paulus, der für niemanden eine Last sein wollte.³⁹³ Eine andere Bestätigung des längeren Bleibens als drei Wochen scheint auch die finanzielle Hilfe zu sein, die Paulus von den Philippnern erhalten hat.³⁹⁴ Über diese Unterstützung schrieb auch R. Hoppe. Er meinte, dass der Völkerapostel diese Hilfe „offenbar während seines dortigen Aufenthalts [erhielt], nicht auf dem Weg von Philippi nach Thessaloniki.“³⁹⁵ So eine Möglichkeit setzt selbstverständlich eine dementsprechende Zeit voraus, die mit der Präsenz in der Stadt verbunden war. Der deutsche Theologe weist auch darauf hin, dass „die Predigt des Paulus von einer Dauer von nur 1-3 Wochen dermaßen große

³⁹⁰ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 48.

³⁹¹ Ebd.

³⁹² J. Gnilka, *Wie das Christentum entstand*, Bd. 2: Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge, Freiburg i. Br. 1997, 84-85.

³⁹³ Vgl. 1 Thess 2, 9.

³⁹⁴ Vgl. Phil 4, 16.

³⁹⁵ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 51.

Unruhe in der Stadt hat verursachen können, dass er sich gezwungen sah, sich von seiner gerade erst entstandenen Gruppierung zu trennen“, eher als „wenig wahrscheinlich.“³⁹⁶

Aus der Sicht der missionarischen Tätigkeit in der makedonischen Hauptstadt muss man auch die Verkündigung des Evangeliums in Beröa kurz betrachten. Diese kleine Stadt lag ca. 70-80 km von Thessalonich entfernt, 30 km südlich von *Via Egnatia* in Pella und wurde durch die schon oben erwähnte Empfehlung als ein neues Ziel der Mission genommen. Dieser Ratschlag kann damit zusammenhängen, dass Beröa, wie das H. Seubert und J. Thiessen beschreiben, „ein kulturelles Zentrum von Makedonien“³⁹⁷ war und somit eine gewisse Offenheit für das Neue präsentieren konnte. Es darf uns daher nicht wundern, wenn die Apg uns eine ganze andere Atmosphäre wie in der makedonischen Hauptstadt schildert: „Diese [die Juden] waren freundlicher als die in Thessalonich; mit großer Bereitschaft nahmen sie das Wort auf und forschten Tag für Tag in den Schriften nach, ob sich dies wirklich so verhielte“ (Apg 17, 11). Dies bezog sich auf die Annahme des Glaubens, der bei vielen Juden und den vornehmen griechischen Frauen und Männern Gefallen fand (vgl. Apg 17, 12). Die so erfolgreiche Mission in dieser kleinen Stadt erweckt auch die Aufmerksamkeit in der nicht weit weg liegenden Hauptstadt der Provinz. Infolge der Informationen über die Tätigkeit von Paulus und Silas kamen einige Mitglieder der Synagoge von Thessalonich nach Boröa mit der Hoffnung, dort sowohl den Völkerapostel als auch seine Begleiter zu treffen und auch ihre Lehre zu stoppen. In diesem Fall beschloss Paulus, die Stadt rechtzeitig zu verlassen und nach Athen zu gehen (vgl. Apg 17, 15). Der Vers 15 berichtet uns aber, dass Silas und Timotheus, von dem bis jetzt im Kontext der missionarischen Tätigkeit in der Hauptstadt der Provinz keine Rede war, in Beröa blieben.³⁹⁸ Warum die beiden Missionare nicht mitgegangen sind, berichtet

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ H. Seubert / J. Thiessen, *Auf den Spuren des Apostels Paulus in Griechenland. Historischer, philosophischer und theologischer Reisebegleiter*, Windsbach 2018, 45.

³⁹⁸ Während der zweiten Missionsreise kam Paulus nach Lystra. Dort lernte er Timotheus kennen und nahm ihn als seinen Begleiter auf den weiteren Weg mit. Obwohl man über seine Tätigkeit in Philippi einiges erfahren kann, finden wir im Bericht aus Thessalonich kein Wort über ihn. Warum der lukanische Bericht keine Erwähnung über die Person von Timotheus in Apg 17, 1-13 enthält, versucht der deutsche Wissenschaftler P. Walker interessante zu erklären: „Er sollte vielleicht zunächst so viel wie möglich lernen und sich nicht größeren Gefahren als nötig aussetzen.“ P. Walker, *Unterwegs auf den Spuren des Paulus, Das illustrierte Sachbuch zu seinen Reisen*, Stuttgart 2008, 100.

Die Meinung des deutschen Forschers kann man aufgrund der Beschreibungen der Zusammenarbeit zwischen Paulus und Timotheus als relevant annehmen. Es lässt sich deutlich erkennen, dass der Apostel seinen Begleiter

Lukas nicht. Apg 17, 15 sagt uns aber, dass diese Trennung nicht lange dauern konnte, da Silas und Timotheus bald nach Athen kamen.

Obwohl der Aufenthalt des Paulus in Mazedonien (Philippi, Thessalonich oder auch Beröa) immer mit einer rechtzeitigen und erzwungenen Verabschiedung von der Gemeinde verbunden war, ist es an dieser Stelle noch wichtig, kurz über seine persönliche Beziehung zu Makedonien zu berichten. Diese wurde während der dritten Missionsreise deutlich hervorgehoben.³⁹⁹ Denn während seines Aufenthalts in Ephesus beschloss er, in die Provinz Mazedonien zurückzukehren und dortige Gemeinden zu besuchen.⁴⁰⁰ Wie diese Missionsreise ausschaute, berichtet uns Apg 20, 1-3: „Nachdem der Tumult sich gelegt hatte, rief Paulus die Jünger zusammen (...). Dann verabschiedete er sich und ging weg, um nach Mazedonien zu reisen. Er zog durch die dortigen Gegenden und sprach oft und eindringlich zu den Jüngern. Dann begab er sich nach Griechenland; dort blieb er drei Monate. Weiters lesen wir über seine Begleiter auf der Rückkehr nach Jerusalem: Dabei begleiteten ihn Sopater, der Sohn des Pyrrhus aus Beröa, Aristarch und Secundus aus Thessalonich, Gaius aus Derbe und Timotheus sowie Tychikus und Trophimus aus der Provinz Asien.“ Diese Missionsreise fasst P. Walker sehr interessant zusammen und nimmt auch Bezug auf die frühere Tätigkeit des Apostels. Er schrieb: „Mazedonien [sollte] trotz all der früheren Misslichkeiten und der Todesgefahr doch noch zum Geburtsort seiner bahnbrechenden Theologie werden“.⁴⁰¹

immer mehr mit neuen Aufgaben betraute. Ein gutes Beispiel dazu kann Apg 18, 5 sein, wo in Athen Timotheus von Paulus den Auftrag erhält, zurück nach Thessalonich zu reisen (vgl. 1 Thess 3, 1. 2).

³⁹⁹ Die dritte Missionsreise führte von Antiochia über Kleinasien und Mazedonien (Philippi, Thessalonich, Beröa) nach Griechenland, zuerst nach Athen und dann nach Korinth. Auf dem Rückweg wählte er fast dieselbe Route, um dann von Philippi über das Meer nach Tyrus zu kommen und von dort über Cäsarea nach Jerusalem. Die Beschreibung der Reise des Völkerapostels kann man ähnlich wie bei der zweiten Missionsreise als Fügung des Hl. Geistes erkennen (vgl. Apg 20, 1-3). In diesem Lichte sieht man die große Motivation, das noch nicht beendete Missionswerk von Apg 15-18 abzuschließen und das Evangelium Christi nochmals zu verkünden, bzw. seine Botschaft zu stärken.

⁴⁰⁰ Vgl. 1 Thess 2, 17-18.

⁴⁰¹ P. Walker, *Unterwegs auf den Spuren des Paulus*, Stuttgart 2008, 102.



Abb. 14: Thessalonich heute, der Blick auf das alte Zentrum der Stadt (Forum)⁴⁰²

3.1.2.3 Briefentstehung

Die Frage nach der Entstehung des ersten Briefes an die Gemeinde in Thessalonich ist sehr eng mit dem Leben des Apostels Paulus verbunden. Die genauen zeitlichen Bestimmungen seiner missionarischen Tätigkeit sind sehr umstritten. Es darf also niemanden wundern, wenn J. Gnilka feststellte, dass „die gesamte Paulus-Chronologie mit großen Schwierigkeiten belastet [ist].“⁴⁰³ In diesem Sinne bereiten die Zeitangaben Schwierigkeiten, nicht nur bei der Datierung des Aufenthalts in Thessalonich, sondern auch bei der Feststellung der genauen Zeitrahmen im Hinblick auf die Entstehung des Briefes an diese Gemeinde.⁴⁰⁴

⁴⁰² *Das Zentrum des Stadt Thessalonich*, in: <https://romeartlover.tripod.com/Thessalo.html> (Stand: 6.01.2022).

⁴⁰³ J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, 3.

⁴⁰⁴ Es lässt sich feststellen, dass, je jünger exegetische Untersuchungen zur Festlegung der zeitlichen Angaben für die Briefentstehung sind, desto mehr stellen sie die alten Studien in Frage. Diese Folge scheint zwar logisch zu sein, bringt aber ein weiteres Problem mit sich, das im Thema unserer Arbeit besonders bemerkbar wird. Dieses sind die Umstände, unter denen der Brief entstanden, die die paulinische Narration beeinflussten. Beim Vergleich der diversen Meinungen ist daher zu beachten, dass die Umwelt, die das Schreiben des Apostels direkt bzw. indirekt prägte, wahrgenommen wird.

Die Problematik mit den zeitlichen Angaben sieht man, wie schon vor kurzem festgestellt, auch bei den missionarischen Tätigkeiten des Apostels. Die Untersuchungen der möglichen Orts- und Zeitangabe der Briefentstehung, die für die Beantwortung weiterer Fragen maßgeblich sind, lässt auch fragen, wann Paulus überhaupt Thessalonich besucht hat. Hilfreich bei unserer Suche sind historische Ereignisse. Der Ausgangspunkt ist dabei der Aufenthalt des Paulus in Korinth und die Anklage der Juden gegen ihn. So ein Verfahren musste vor dem Prokonsul (*Proconsul*) stattfinden. Da in der Stadt Korinth auch der *Proconsul* der Provinz Achaia residierte, passt der lukanische Bericht aus Apg 18, 12-16 mit den historischen Eingaben überein. Beide Quellen sprechen von Gallio, d.h. von Lucius Iunius Gallio Annaeanus, der diese administrative Funktion ausübte. Die Historiker geben uns auch die Informationen, dass die Provinz Achaia eine senatorische Provinz war. In so einem Fall wurde, falls es zu keinen außergewöhnlichen Umständen kam, alljährlich ein neuer Statthalter bestimmt. Wiederum wissen wir aus den außerbiblischen Quellen, dass die Amtszeit des Gallio vom Frühsommer bis zum Spätsommer 52 dauerte. Diese Meinung bestätigte auch G. Lüdemann, der in seinem Studium über die paulinische Chronologie schrieb, dass die Amtszeit Gallios aufgrund des Fundes einer Inschrift in Delphi in den Jahren 51/52 zu datieren ist.⁴⁰⁵ Wenn also Apg 18, 14 Gallio namentlich erwähnt, heißt das, dass Paulus sich während seiner Amtszeit in Korinth befand. Aufgrund der weiteren exegetischen Information aus der Überlieferung von Apg 18, 18 wissen wir über die Versuchung der Juden, die Unerfahrenheit des Prokonsuls auszunützen und den Prozess zu ihren Gunsten zu beeinflussen. Darauf weisen auch die Exegeten wie z.B. E. Ebel hin. In ihrem Kommentar lenkte sie unsere Aufmerksamkeit auf „die erste Phase der Statthalterschaft Gallios und (...) [auf] das Ende des ersten paulinischen Wirkens in Korinth, das somit (...) [auf] den Sommer des Jahres 51 (...)“⁴⁰⁶ zu datieren ist.

Dieselben Angaben lassen sich auch mit Apg 18, 2 und damit mit dem Edikt des Claudius bestätigen. Kraft dieser kaiserlichen Entscheidung wurden die Juden aus Rom ausgewiesen. Laut den Historikern durfte es zu dieser Situation zwischen dem 24. und 25. Jänner 49-50 gekommen sein. Dies passt zeitlich mit den lukanischen Angaben vom Treffen in Korinth zwischen Paulus und Aquila und seiner Frau Priska zusammen, die das Land Italien aufgrund dieses Ediktes des Claudius verlassen mussten.

⁴⁰⁵ G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel*, Bd. 1: Studien zur Chronologie, Göttingen 1980, 181-183.

⁴⁰⁶ E. Ebel, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT II, Bd. 178), Tübingen 2004, 107.

Nach dem Prozess und der Freilassung verließ Paulus die Stadt Korinth (2. Hälfte des Jahres 51), die er im Jahr 50 besuchte, um nach Jerusalem zurückzukehren. Im Kontext dieser Informationen und der Einschätzung der möglichen Aufenthaltsdauer an anderen Orten kann man nach W. Rakocy annehmen, dass der Völkerapostel seine zweite Missionsreise in der ersten Hälfte des Jahres 47 begann. Nach der Meinung des Theologen verbrachte Paulus den ersten Winter in Galatien (48/48), den zweiten in Troas und Philippi (48/49) und den dritten in Athen (49/50).⁴⁰⁷

Gemäß den oben präsentierten Informationen kann man annehmen, dass der Beginn der europäischen Mission in Philippi um die Wende des Jahres 48 und 49 stattfand. Wenn man dazu noch die geschätzte Zeit in dieser makedonischen Kolonie anrechnet, dann muss man G. Lüdemann rechtgeben, dass der Beginn der Verkündigung des Evangeliums in Thessalonich im Jahre 49 war.⁴⁰⁸ Diese neue Chronologie steht im Gegensatz zu den vielen exegetischen Untersuchungen, die entweder das Ende des Jahres 49 oder das Jahr 50 als das Datum angeben, wann Paulus die Hauptstadt der Provinz Mazedonien besuchte.⁴⁰⁹

Das zweite Problem, das uns die Suche nach dem Ort und dem Zeitraum der Briefentstehung schwer macht, ist der Unterschied der Missionsrelation, die uns Apg und 1 Thess präsentieren. Aus Apg 17, 16-34 erfahren wir über die Tätigkeit in Athen. Dabei finden wir keine Informationen, ob Timotheus und Silas aus Beröa zu Paulus kamen. Wir können aber mit großer Wahrscheinlichkeit die zeitlichen Angaben des Aufenthalts des Paulus in der nächsten Stadt Korinth annehmen, wo er seine wichtige Mission in Griechenland fortsetzte. Diese Hafenstadt war auch ein Ort, wo sich nach Apg 18, 5 Paulus mit Timotheus und Silas wieder trafen. Diese Information bringt uns auch 1 Thess 3, 6. Bei dieser Begegnung erhielt der Apostel viele Informationen über die junge Gemeinde in Thessalonich und über die weiteren Entwicklungen bei der Glaubensannahme. Die Erzählungen motivierten den Apostel, die makedonische Gemeinschaft der Glaubenden mit einem Brief zu loben, zu mahnen und zu

⁴⁰⁷ W. Rakocy, *Paweł Apostol*, 118.

⁴⁰⁸ Vgl. G. Lüdemann, *Der älteste christliche Text. Erster Thessalonicherbrief*, Springe 2012, 23-34.

⁴⁰⁹ Vgl. M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 27; S. Schreiber, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (ÖTK, Bd. 13/1), Gütersloh 2014, 45.

Die neue Chronologie stellt auch das Jahr 48 als das mögliche Datum des Apostelkonzils in Jerusalem in Frage. In den neuesten Forschungen, in denen W. Rakocy besondere Erfolge vorweist, werden zwei Varianten behandelt: vor oder nach der zweiten Mission des Apostels Paulus. Aufgrund der diversen Zweifel ist es eher wahrscheinlich, die Zeit nach dem Ende des Besuches des Apostels in Korinth zu datieren, also um das Jahr 52. W. Rakocy, *Paweł Apostol*, 152-154.

stärken. Aufgrund dieser Informationen ist anzunehmen, dass 1 Thess in Korinth im Jahre 50/51 entstand.

All die bis jetzt geführten Überlegungen und exegetischen Studien können wir mit den Worten von Professor J.B. Łach zusammenfassen, der in seinem ergänzenden Kommentar zu den Schriften des Neuen Testaments wie folgt schrieb: „Nach einer kurzen Zeit stoßen zu der apostolischen Mission in Athen seine Begleiter aus Beröa, Silas und Timotheus, dazu. Von da her geht der Apostel Paulus nach Norden weiter, um über die Halbinsel Argos nach Korinth zu kommen (Apg 17, 16 – 18, 1), wo er beim Juden Aquila wohnt, der aus Rom aufgrund des Ediktes des Kaisers Claudius im Jahr 49 verwiesen wurde (...).“⁴¹⁰ Weiter stellte der Bibelforscher noch fest: „Der Apostel trug sich auch mit dem Gedanken des nochmaligen Kommens nach Thessalonich, aber, wie er in 1 Thess 2, 18 beschreibt, ist die jetzige Situation der Trennung von den Thessalonichern als ein Werk des Satans zu betrachten. Von da her scheint die Argumentation, dass Paulus seinen Brief am Ende des Jahres 50 oder gleich zu Beginn 51 aus Korinth schreibt, um mit den Christen Kontakt pflegen zu können. Mit diesem Schreiben schickt er seinen Schüler Timotheus, der länger als der hl. Paulus in den Gemeinden war“.⁴¹¹

Es kann scheinen, dass unsere Studien über die Briefentstehung ihre Erfüllung fanden. Bei der genauen Betrachtung der Erzählungen (Apg und 1 Thess) über die Begegnung zwischen den Missionaren in der Hauptstadt von Achaia stellen wir aber fest, dass die beiden Texte nicht schlüssig und in einigen Passagen sogar widersprüchlich sind. Dies eröffnet wiederum die Spekulationen über die weiteren möglichen Orte der Briefentstehung. Aus diesem Grund lohnt es sich, an dieser Stelle diese zwei Berichte näher anzuschauen.

⁴¹⁰ J.B. Łach, *Księgi nowego przymierza: Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy – Apokalipsa, Ujęcie teologiczno-chrystopologiczno-praktyczne* (PŚNT, Bd. 13, Erg.), Poznań 2020, 255.

⁴¹¹ Ebd.

Apostelgeschichte

18, 5

Als aber Silas und Timotheus aus Mazedonien eingetroffen waren, widmete sich Paulus ganz der Verkündigung und bezeugte den Juden, dass Jesus der Messias sei.

1. Thessalonicherbrief

3, 6

Inzwischen ist aber Timotheus von euch zu uns zurückgekommen und hat uns gute Nachricht von eurem Glauben und eurer Liebe gebracht; er hat uns auch berichtet, dass ihr uns stets in guter Erinnerung bewahrt und euch danach sehnt, uns zu sehen, wie auch wir euch sehen möchten.

Schon auf den ersten Blick erkennt man, dass in den beiden Überlieferungen nur eine Person, nämlich Timotheus vorkommt, und Silas nur im Bericht der Apg. Dieser Unterschied lässt viel Platz für Spekulationen und Fragen. Bevor man sich aber in diesem Gebiet vertieft, lohnt es sich, die Meinung von M. Bednarz näher anzuschauen. Er ist der Meinung, dass man die Erzählungen von Apg und 1 Thess aus einer anderen Perspektive betrachten sollte: „Die Beschreibung der Apostelgeschichte ist sehr schematisch. Nach seiner Gewohnheit erzählt Lukas zuerst über die Entstehung der Kirche in den jüdischen Kreisen und erst dann präsentiert er, in welcher Form es zum Abbruch der Verbindungen mit den Juden kam. Dieselbe Methode verwendet er für die Schilderung der Verfolgung, die verursachte, dass die Missionare in das heidnische Gebiet gingen, und das Evangelium konnte sich im neuen Umkreis ausbreiten.“⁴¹² Weiter schrieb der Exeget: „Die Informationen, die uns 1 (...) Thess liefern, haben aber einen anderen Charakter. Sie sind herzliche Erinnerungen, die die Möglichkeit zur Mahnung und Stärkung der Glaubenden anbieten.“⁴¹³ Wir haben also in diesen beide Fällen zwei unterschiedliche Auffassungen. Sowohl im ersten als auch im zweiten Fall sind das keine vollständigen Informationen.

Obwohl die Erklärung des polnischen Geistlichen eine Verbindung zwischen den beiden Texten schafft, ist es noch wichtig, die Hypothese von W. Rakocy kurz zu betrachten, die auf den Brief und dessen Entstehung ein ganz anderes Licht wirft. Der Geistliche nimmt die schon angesprochenen Unterschiede als Gegenstand seiner Untersuchungen und stellt eine besonders interessante Theorie auf.⁴¹⁴

⁴¹² M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 28.

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Vgl. W. Rakocy, *Pawel Apostol*, 126-135.

Laut W. Rakocy machen viele Exegeten den Fehler, den Treffpunkt der Missionare in Korinth festzusetzen. Zu dieser Begegnung sollte es eher in Athen kommen, wie Paulus das in Beröa mit Timotheus und Silas vereinbarte. Nach dem Treffen schickt Paulus Timotheus nach Thessalonich zurück und blieb selber mit Stilianis in Athen, um die Stadt und ihre Kultur besser kennenzulernen. Die Begründung dieser Hypothese sucht der Theologe im Brief an die makedonische Gemeinde, wo man liest: „Darum hielten wir es nicht länger aus; wir beschlossen, allein in Athen zurückzubleiben, und schickten Timotheus, unseren Bruder und Gottes Mitarbeiter am Evangelium Christi, um euch zu stärken und in eurem Glauben aufzurichten“ (1 Thess 3, 1-2). Auch der Beginn des Schreibens ist für den Polen ein Hinweis darauf, dass Paulus, Silas und Timotheus Mitautoren sind und somit an der Entstehung des Briefes beteiligt waren: „Paulus, Silvanus und Timotheus an die Gemeinde von Thessalonich“ (1 Tess 1, 1). Der Bericht von Apg 18, 5 ist aber eine Beschreibung einer ganz anderen Mission, von der wir leider keine Informationen haben. Die Frage, die in der Theorie von W. Rakocy noch offen bleibt und die er sich auch selber stellt, ist die Unklarheit, warum Timotheus und nicht Silas mit dieser Aufgabe betraut wurde. Die Antwort des Exegeten ist: „Einer der Gründe kann die Möglichkeit sein, dass er [Silas] in Thessalonich zu gut bekannt und wie Paulus gesucht war (Apg 17, 4-6a. 10), was bei der Virulenz der dortigen Juden große Gefahr bedeutete.“⁴¹⁵

Die Hypothese der möglichen Entstehung des Briefes endet mit der Rückkehr des Missionars nach Athen, wo Paulus den 1 Thess geschrieben haben soll. Mit diesem Brief schickt der Apostel seine beiden Kameraden zurück nach Thessalonich und womöglich sogar nach Philippi weiter, das er wie Thessalonich unfreiwillig verlassen musste. Selber aber geht er nach Korinth, wo er auf seine Begleiter wartet. Als das Datum der Briefentstehung nennt der polnische Theologe W. Rakocy das Jahr 49 und stellt fest, dass seine Überlegungen „eine große Wahrscheinlichkeit bezüglich der Richtigkeit seiner Theorie“⁴¹⁶ haben. Dabei nimmt er aber an, dass der Entstehungsort womöglich auch die Stadt Korinth war, die zu Beginn der Evangelisierung zu Griechenland gehörte. Diese Rhetorik nimmt Bezug auf die zahlreichen exegetischen Untersuchungen, die Korinth als den Ort der Briefentstehung nennen.⁴¹⁷ Die

⁴¹⁵ Ebd., 130.

⁴¹⁶ Ebd., 135.

⁴¹⁷ Vgl. W. Marxsen, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (ZBK, Bd. 11/1), Zürich 1979, 14; E. Reinmuth, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, in: *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD, Bd. 8/2), hrsg. v. N. Walter / E. Reinmuth / P. Lampe, Göttingen 1998, 107-108; J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan*, in: *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT, Bd. 9), Poznań 1979, 57.

Anerkennung dieser Variante, die auch die meisten Exegeten vertreten, bringt auch die Frage nach dem Datum mit sich, wann 1 Thess entstanden ist. Die Bibelforscher sind sich dabei wiederum nicht einig und so gut wie jeder präsentiert eine eigene Einteilung der paulinischen Chronologie. So können wir z.B. nach W. Marxsen oder R. Reinmuth das Jahr 50 bzw. 51 nennen, und nach J. Stępień die Zeitspanne zwischen 50 und 52 wahrnehmen.⁴¹⁸

Die oben präsentierte Untersuchung passt zur Kritik der literarischen Einheit von 1 Thess. Nach der Entwicklung des historisch-kritischen Studiums entstanden Zweifel, ob das paulinische Schreiben, das uns die Hl. Schrift vorlegt, vielleicht nicht aus mehreren Schriften besteht. Als eine Zusammenfassung der diversen Behauptungen kann man zwei Exegeten nennen, die in diesem Gebiet der biblischen Wissenschaft besondere Leistungen erbrachten. Ihre Arbeiten lassen sich wie folgt darstellen:

Theorie der Briefaufteilung nach K.G. Eckart⁴¹⁹

1. Brief

1 Thess 1, 1 - 2, 12 + 2, 17 - 3, 4 + 3, 11-13

2. Brief

1 Thess 3, 6-10 + 4, 13 - 5, 11 + 4, 9-10a + 5, 23-26. 28

Theorie der Briefaufteilung nach W. Schmithals-Marburg⁴²⁰

1. Brief

1 Thess 1, 1-2, 12 und 1 Thess 4, 3-5, 28

2. Brief

1 Tess 2, 13 - 4, 1

⁴¹⁸ Ebd.

⁴¹⁹ K.G. Eckart, *Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher* (ZThK, Bd. 58), Tübingen 1961, 33-44.

⁴²⁰ W. Schmithals-Marburg, *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen* (TF: WBzkeL, Bd. 35), Hamburg – Bergstedt 1965, 97.

Das, was bei W. Schmithals besonders auffällt, ist auch die Reihenfolge der Briefe. Sie sollen sich in seiner Meinung mit 2 Thess ergänzen und eine völlig neue Aufteilung darstellen: **1. Brief:** 2 Thess 1, 1-12; 3, 6-16; **2. Brief:** 1 Thess 1, 1-2, 12; 4, 3-5, 28; **3. Brief:** 2 Thess 2, 13-14; 2, 1-12; 2, 15 – 3, 5; 3, 17n; **4. Brief:** 1 Thess 2, 13 - 4, 1.

Auch heutzutage gibt es Exegeten, wie z.B. J. Murphy-O'Connor, die eine neue Variante der Briefaufteilung vorlegen: **1. Brief** 1 Thess 2 13 – 4, 2 und **2. Brief** 1 Thess 4, 3 – 5, 28.⁴²¹ An dieser „Diskussion“ nimmt auch der schon zitierte Theologe J.B. Łach teil. In seinem exegetischen Werk können wir dazu lesen: „Aufgrund der mangelnden Verbundenheit des Textes in Bezug auf sein Thema und seine Botschaft, wollen einige Exegeten im Brief zwei kurze Schreiben sehen. Gemäß dieser Hypothese wurde der erste Brief in Athen und der zweite, bedeutend breiter, in Korinth geschrieben.“⁴²²

Bei all diesen Studien scheint es wichtig zu sein, die mangelnden Informationen aus dem paulinischen Leben in Bezug auf die Entstehung der Korrespondenz mit den makedonischen Gemeindemitgliedern zu betonen, damit sie uns, wie J. Gnilka schreibt „einen kleinen Einblick in das geistige Ringen um Paulus gewähren [wird].“⁴²³ Dieser Weg scheint auch für O. Knoch zu gelten. Deswegen lohnt es sich, seine Meinung ernst zu nehmen. Er schreibt: „In der Bibelwissenschaft besteht heute keine einheitliche Auffassung darüber, ob der 1. Brief eine ursprüngliche Einheit bildet oder aus zwei Teilbriefen zusammengesetzt ist.“⁴²⁴ Weiters stellt der Bibelforscher fest, dass alle exegetischen Studien uns das Wesentliche nicht verheimlichen sollten, nämlich die Botschaft des Briefes an Thessalonicher: „Unabhängig von dieser wissenschaftlichen Diskussion steht durch das Zeugnis der Kirche fest, dass (...) [der Brief] unter dem Beistand des Heiligen Geistes abgefasst worden (...) [ist] und daher für die Christen maßgeblichen Charakter (...) [hat].“⁴²⁵

⁴²¹ Vgl. J. Murphy-O'Connor, *Vita di Paolo* (ISBSup, Bd. 13), Brescia 2003, 129-138.

⁴²² J.B. Łach, *Księgi nowego przymierza*, 255-256.

⁴²³ J. Gnilka, *Wie das Christentum entstand*, 9.

⁴²⁴ O. Knoch, *1. und 2. Thessalonicherbrief* (SKK.NT, Bd. 12), Stuttgart 1987, 15.

⁴²⁵ Ebd.

3.1.3 Zusammenfassung

Als Zusammenfassung des Unterkapitels, das wir mit dem Namen „Geographisch-historischer Zugang“ bezeichneten, kann man sagen, dass mit Thessalonich eine sehr bunte und auch unruhige Geschichte verbunden ist. Durch das Studium dieser Stadt erfuhren wir, dass diese makedonische Stadt durch die Römer zu einer großen, sich ständig weiterentwickelnden Hauptstadt der Provinz Makedonien wurde. Für ihren Entwicklungsprozess spielte nicht nur die gute geographische Lage mit einem Meerzugang eine große Rolle, sondern auch der Einfluss des Römischen Imperiums und die wichtigen Handelswege, die durch die Stadt führten: ein Hafen und die *Via Egnatia*, die Byzantion mit Rom verband.

Als eine der wichtigen Städte in der gesamten Provinz Makedonien wurde Thessalonich durch die römische Bevölkerung besiedelt und zu einer Metropole gemacht. Trotz des bunten Milieus wurden die „Nicht-Römer“, und besonders die einheimische Bevölkerung als eine zweite bzw. niedrige Gesellschaft betrachtet, der sehr viele Rechte und Privilegien im Imperium Romanum entzogen wurden. Trotz dieser Ungerechtigkeiten im sozialen Leben konnten alle eine große religiöse Freiheit genießen. Diese wurde aber im Laufe der Zeit durch den Kaiserkult massiv eingeschränkt, indem man den Kaiser als Gott anbeten musste.

Im weiteren Teil der Arbeit schauten wir uns die Ankunft des Apostels Paulus in Thessalonich an, der durch die Fügung des Geistes Christi seine Verkündigungspläne veränderte und nach Europa kam, um hier das Evangelium zu verkünden. Nach der Gründung der ersten christlichen Gemeinde in Philippi kam er höchstwahrscheinlich im Jahr 49 nach Thessalonich. Aufgrund des sehr turbulenten Aufenthalts, der durch die erfolgreiche Glaubensverkündigung gekennzeichnet war, musste Paulus die Stadt schnell verlassen. Die starke Verbindung zu der ekklesiologischen Gemeinschaft motivierte den Völkerapostel zur Briefredaktion. Ein Problem stellte jedoch die Datierung und der Ort der Entstehung des ersten Briefes an die Thessalonicher dar. Nach einer Analyse der historischen Gegebenheiten und der verschiedenen exegetischen Meinungen, dürfte 1 Thess entweder in Korinth oder in Athen zwischen 49 und 51 Jahr entstanden sein.

3.2 Glaubensverkündigung in der Gemeinde von Thessalonich

In diesem Teil der Arbeit werden wir uns vier ausgewählte Stellen aus dem ersten Thessalonicherbrief anschauen, die das Thema der Glaubensweitergabe besonders hervorheben und einen gewissen Leitfaden für den lebendigen Glauben in der jungen Kirche in der Hauptstadt der Provinz Makedonien präsentieren.

1 Thess 1, 2-10, 3, 2. 5-7. 19, 4, 14 und 5, 8 zeigen den direkten Weg des Glaubens, in dem es nach Meinung des Apostels um Danksagung, Verbundenheit, sichere Zukunft mit Hoffnung und Rückkehr zum alltäglichen Leben gehen sollte. Die so verstandene Wahrnehmung, Annahme und Umsetzung des Glaubens im eigenen Alltag fordern jeden Menschen nicht nur zur geistigen Verbindung mit Gott durch Christus auf, sondern auch zur konkreten Handlung und dadurch zur Entdeckung des wahren Sinns des Lebens. Dieses hat aber seine Erfüllung im ewigen Leben, das das Ziel unserer irdischen Pilgerschaft ist.

Damit wir diese Intention des Apostels Paulus in 1 Thess besser wahrnehmen können, wird die Strukturierung dieses 2. Unterkapitels folgendermaßen ausschauen: Textanalyse, d.h. textkritische Anmerkungen, die Perikope in ihrem Kontext, der Text und seine Struktur (1.); Auslegung und Interpretation (2.); Zusammenfassung (3.).

3.2.1 Danksagung in 1 Thess 1, 2-10

Die Lebenszeit des Apostels Paulus charakterisierte sich unter anderem durch eine sehr entwickelte Form des philosophischen Denkens, das sowohl von den hellenistischen als auch den römischen Philosophen geprägt wurde. In diesem Kontext sind somit ebenso die Attribute des menschlichen Seins zu betrachten, zu denen zahlreiche Tugenden gehörten.

Cicero schreibt in seinem Werk *Pro Plancio* 80-81, dass „Dankbarkeit nicht nur die größte aller Tugenden, sondern auch die Mutter aller anderen“⁴²⁶ ist. Vielleicht ist das auch ein guter Ansatz und zugleich auch ein guter Zugang zum neuen Gebot Jesu, das er uns im Johannesevangelium verkündet (vgl. Joh 13, 31-35). Doch Liebe ohne Dankbarkeit ist etwas, was nicht funktionieren kann. Der lukanische Bericht über den Dank aus Liebe ist ebenso ein

⁴²⁶ E. Ackermann (Hrsg.), *Cicero. Vom Sinn und Zweck des guten Lebens*, Köln 2018, 109.

gutes Beispiel dazu (vgl. Lk 6, 27-36). Infolge dieser philosophischen und theologischen Gedanken kann man sagen, dass Paulus im Brief an die junge Gemeinde in Thessalonich gerade diese Tugend beinah an die erste Stelle stellt und sie im Glauben beheimatet.

In diesem Teil der Arbeit wird der Begriff „Danksagung“ und „Glaube“ in Verbindung gebracht. Das Ziel dieses Verfahrens ist die Betonung des Glaubens und die menschliche Reaktion auf dieses Geschenk, was im Text der Arbeitsperikope besonders betont wird.

3.2.1.1 Textanalyse

In diesem Unterkapitel werden wir unsere Aufmerksamkeit der ausgewählten biblischen Texte widmen. Unsere Analyse wird aus vier Etappen bestehen: Textkritische Anmerkungen, die Betrachtung der jeweiligen Perikope in ihrem Kontext, die Präsentation des Textes auf Deutsch und Griechisch und die Vertiefung der literarischen Struktur, Auslegung und Interpretation der behandelten Bibelstelle. All diese Studien sollten uns ein solides wissenschaftliches Bild der paulinischen Botschaft darstellen.

3.2.1.1.1 Textkritische Anmerkungen⁴²⁷

Die Perikope enthält eine große Anzahl an textkritischen Anmerkungen, die so gut wie in jedem Vers des Arbeitstextes zu finden sind.

Im 2. Vers gibt es in einigen Quellen zwischen den Worten *μνείαν* und *ποιούμενοι*, die Einfügung der Personalpronomen im Genitiv Plural *υμων* (*wenn wir an euch denken*). Diese Ergänzung findet man zuerst in den zahlreichen Majuskeln \aleph^2 (01), C (04), D (05), F (010), G (012), K (018), L (012), P (024), Ψ (044) und dann auch in einigen Minuskeln 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505 und 2464. Die weiteren Textzeugen für diese textkritische Anmerkung sind die Mehrheitstexte des byzantinischen Koine-Textes (\mathfrak{B}), alle bzw. mehrere altlateinische Handschriften (it), zwei Vulgata-Ausgaben *vg^{cl}* (von 1592; Clementina) und die Vulgata-Ausgabe von Wordsworth (*vg^{ww}*). Die Einfügung im 2. Vers wird noch durch die gesamte

⁴²⁷ Die zusammengefasste textkritische Anmerkung zu 1 Thes 1, 2-10 finden Sie auf Seite 356-357.

syrische Überlieferung (sy) und den Kirchenvater Ambrosiaster (Ambst) bestätigt. Für die Auslassung $\upsilon\mu\omicron\nu$, die durch unsere Arbeitsperikope bezeugt wird, sprechen folgende Majuskelquellen: \aleph^* (01), A (02), B (03), I (016), sowie aus dem 9. Jh. 0278. Diese Form der biblischen Weitergabe wird auch durch einige Minuskelquellen 6, 33, 81, 323, 1739, 1881 bekräftigt, die noch aus dem Codex Latini die Majuskel m (86) und die Vulgata-Ausgabe von ⁵2007 (vgst) ergänzt wird.

Das textkritische Urteil des 3. Verses bringt nicht viel in die Debatte über den Textinhalt und seine Botschaft ein. Die Einfügung der Personalpronomen bekräftigt zwar die Aussage, sie hat aber eher einen stilistischen Charakter, durch den die Intention des Autors bei den Empfängern des Briefes deutlicher wird.

Der 4. Vers enthält nur eine Auslassung des Artikels $\tau\omicron\upsilon$, der in den Majuskeln B (03), D (05), F (010), G (012), L (023), den Minuskeln 33, 365, 630, 1241, 2464 und in den Mehrheitstexten des byzantinischen Koine-Textes (\mathfrak{B}) gelesen wird. Für die Erhaltung dieser Textpassage sprechen aber wesentlich mehr Zeugen wie die Majuskeln \aleph (01), A (02), C (04), K (018), P (025), Ψ (044), 0278, und die Minuskeln 81, 104, 945, 1175, 1505, 1739, 1881.

Zusammenfassend scheint der kritische Apparat dieser Stelle relativ simpel zu sein. Beide Varianten sind aufgrund der zahlreichen Zeugen gut vertretbar. Wir können aber feststellen, dass sich die Erhaltung des Artikels wesentlich auf die Qualität der grammatikalischen und linguistischen Struktur des Texts bezieht.

Eine Ansammlung der textkritischen Anmerkungen finden wir im 5. Vers. Schon in den ersten Worten sehen wir eine andere Lesart des Pronomens $\eta\mu\omicron\nu$, das in der ersten Variante durch die Bezeugung der Majuskel C (04) $\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ oder als zweite Möglichkeit durch die korrigierte Majuskel \aleph^* (01) $\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \upsilon\mu\omicron\nu$ ersetzt wird. Eine ähnliche Situation haben wir auch mit der Präposition $\epsilon\iota\varsigma$, das entweder durch $\pi\rho\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\alpha\varsigma$ (die Majuskeln A (02), C² (04), D (06), F (010), G (012), 0278) oder durch $\epsilon\nu\ \upsilon\mu\iota\nu$ (der Codex P (025)) ausgetauscht wird. Für die Erhaltung des Pronomens in seiner Textform spricht die ganze Reihe der Majuskeln: \aleph (01), B (03), C^{*vid} (04), K (018), L (023), Ψ (044). Diese Liste ergänzen noch die Minuskeln: 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464 und die Mehrheitstexte des byzantinischen Koine-Textes (\mathfrak{B}). Im 5. Vers finden wir noch an zwei weiteren Stellen für die Präposition $\epsilon\kappa$ eine Auslassung. Die erste Erwähnung, zwischen $\kappa\alpha\iota$ und $\pi\lambda\eta\rho\omicron\phi\omicron\rho\rho\rho\iota\alpha$, wird laut dem kritischen Apparat durch folgende Quellen bezeugt: die Majuskeln \aleph (01), B (03), eine Minuskel 33, eine aus dem Codex Latini stammende Majuskel r (64) und die

Einzelhandschriften der Vulgata (vg^{mss}). Dagegen spricht eine ganze Ansammlung diverser Quellen: die Majuskeln A (02), C (04), D (06), F (010), G (012), K (018), L (020), P (025), Ψ (044), 0278, die Minuskeln 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464, die Mehrheitstexte des byzantinischen Koine-Textes (ℳ) und die lateinische Tradition mit Ausnahmen (lat). Für die zweite Auslassung von ἐκ, die zwischen ἐγενήθημεν und ὑμῖν zu finden ist, sprechen sich folgende Quellen aus: die Majuskeln ℵ (01), A (02), C (04), P (025), 048 die Minuskeln 33, 81, 104, 326*, 945, 1739, 1881 und die Vulgata-Ausgabe von 52007 (vgst). Die Form, die sich im Arbeitstext befindet, wird sowohl durch die Majuskeln B (03), D (06), F (010), G (012), K (018), L (020), Ψ (044), 0278 und die Minuskeln 326^c, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 2464 gelesen. Der kritische Apparat wird noch durch die Mehrheitstexte des byzantinischen Koine-Textes (ℳ), alle bzw. mehrere altlateinische Handschriften (it), zwei Vulgata-Ausgaben vg^{cl.wv} und mit kleinen Abweichungen durch Peschitta (sy^(p)) ergänzt. Für unser Verhältniswort gibt es auch an den beiden Passagen keine sichere Quelle, die man mit der Ursprünglichkeit des Textes in Verbindung setzen kann.

Als Conclusio der textkritischen Untersuchungen unseres Verses müssen wir zugeben, dass in ihm, wie bereits zu Beginn des früheren Kapitels festgestellt wurde, sehr viele Anmerkungen zu finden sind. In den meisten Fällen handelt es sich dabei aber, wie in den vorherigen Urteilen, um grammatikalische und stilistische Korrekturen. Wenn es aber eine vom Kontext des Textes her interessante Korrektur gab, war sie sehr schwach und durch eine, von mehreren Quellen vertretbare Variante repräsentiert. Aus diesem Grund lohnt es sich im 5. Vers bei der Version der Arbeitsperikope zu bleiben.

Der 6. Vers enthält keine großen Anmerkungen. Die einzige Korrektur des Textes befindet sich für die Stelle zwischen χαρᾶς und πνεύματος, an der der Kodex B (03) und Einzelhandschriften der Vulgata (vg^{mss}) von der Einfügung καὶ berichten. Diese kleine Bemerkung bringt aber keine wesentliche Veränderung, was auch durch die mangelnden Zeugen zu sehen ist.

Eine kleine Textveränderung finden wir auch im nächsten Vers (V. 7). Die Majuskeln ℵ (01), A (02), C (04), D² (05), F (010), G (012), K (018), L (020), P (025), Ψ (044), 0278 und andere Quellen, wie die Mehrheitstexte des byzantinischen Koine-Textes (ℳ), die Bearbeitung des syrischen Textes durch Philoxenus (sy^h) und die Minuskeln 365, 630, 1175, 1241, 1505, 2464, erhalten in ihren Überlieferungen eine andere Form vom Substantiv τύπος, τύπους (Akkusativ Plural). τύπος, das man im Arbeitstext findet, bezeugen die Kodexe B (03) und D^{*c}.

(05). Zusätzlich wird diese Form auch durch die Minuskeln 6, 33, 81, 104, 1739, 1881, altlateinische und Vulgata- Handschriften (lat) und Peschitta (sy^p) gelesen.

Der Wechsel von der Einzahl in die Mehrzahl ist aus dem logischen Blickwinkel des Betrachters so gut wie immer interessant und hinterlässt Spuren in der Botschaft des Textes. In unserem Fall soll es nicht anders sein. Wir müssen aber unsere kritische Korrektur, die auch gut bezeugt ist, näher betrachten und mit den weiteren Teilen des Verses vergleichen. Dabei erkennen wir, dass unsere plurale Form den Inhalt der weiteren Botschaft nicht beeinflusst. Wir können vielleicht sogar annehmen, dass die Wendung im Singular die paulinische Wendung bekräftigt, indem der Apostel über die Gemeinde in Thessalonich als über ein Glied bzw. über eine bestimmte Einheit spricht.

Im 8. Vers gibt es für die Wendung ἐν τῇ Zweifel, ob ihre Ursprünglichkeit der Überlieferung sicher ist. Zugleich wird auch für diese Stelle eine andere Lesart, die durch eine Minuskel 1881 in der Form des Artikels im 3. Fall Singular, τῆ bezeugt wird. Für eine Auslassung von ἐν τῇ sprechen sich aber wesentlich mehr Zeugen aus: die Majuskeln B (03), K (018), die Minuskeln 6, 33, 365, 614, 629, 630, 1505, 1739, eine aus dem Codex Latini stammende Majuskel r (64) und die Einzelhandschriften der Vulgata (vg^{mss}). Die Form, die uns die Arbeitsperikope präsentiert, lesen sowohl die Codexe ℵ (01), C (04), D (05), F (010), G (012), L (020), P (025), Ψ (044) und 0278 als auch die Minuskeln 81, 104, 1175, 1241, 2464. ἐν τῇ steht auch in den Mehrheitstexten des byzantinischen Koine-Textes (ℳ) und in einem Teil der altlateinischen Zeugen (lat). Im weiteren Verlauf des Verses befindet sich zwischen ἄλλ’ und ἐν eine Einfügung des Verbindungswortes καί, was in D² (05), K (018), L (020) und 0278 belegt ist. Ergänzend werden diese Majuskelquellen durch die Minuskeln 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, die Mehrheitstexte des byzantinischen Koine-Textes (ℳ), eine aus dem Codex Latini Majuskel m (86), die Vulgata-Ausgabe von 1592 (vg^{cl}) und zum Schluss noch durch den Kirchenvater Ambrosiaster (Ambst). Dagegen spricht eine ganze Gruppe der Zeugen: ℵ (01), A (02), B (03), C (04), D* (05), F (010), G (012), P (025), Ψ (044), 33, 81, 1739, 1881 oder 2464. Die Auslassung καί bezeugen ebenso alle oder die meisten altlateinischen Zeugen (it), zwei Vulgata-Ausgaben vg^{st.ww} und die gesamte syrische Überlieferung (sy).

Aufgrund der oben präsentierten Korrekturen lässt sich über die Arbeitsperikope im 8. Vers ein klares Urteil sprechen. Die Mehrheit der Quellen bezeugen glaubwürdig die Ursprünglichkeit von unseren zwei textkritischen Ergänzungen und sprechen sich überzeugend für keine Änderungen des Textes aus. Wenn es sich um die angesprochenen Änderungen handelt, bringen diese keine wesentliche Bedeutung für den Inhalt des Textes.

Wie in den früheren Versen ist im 9. Vers nur eine einzige textkritische Anmerkung zu finden. An der Stelle des Personalpronomens ἡμῶν (*von uns*), das durch einen Kodex B (03), viele Minuskeln 81, 323, 614, 629, 630, 945 und zwei aus dem Codex Latini stammende Majuskeln ar (61) und d (75), gelesen wird, wird ein anderes Personalpronomen υμῶν (*von euch*) gelesen. Ebenso bezeugt diese Lesart sowohl die Einzelhandschriften der Vulgata und der sahidischen Überlieferung (vg^{mss}, sa^{mss}) als auch die Einzelhandschrift der bohairischen Überlieferung (bo^{ms}).

Das textkritische Urteil des 9. Verses ist, nicht wie in den anderen bis jetzt geführten Untersuchungen, so klar. Die Verwendung des anderen Personalpronomens kann in erster Linie eine andere Akzentuierung des Textes bedeuten. Sie passt auch gut in die Polemik des Apostels, der in seinen Ausführungen vor allem die Taten der jeweiligen Gemeinde hervorhebt und nicht die eigenen Verdienste. In der präsentierten Lesart kann man auch eine Auswirkung der paulinischen Lehre sehen, die ebenso eine Kausalität darstellt: von uns – von euch. Diese Methode zieht sich auch im gesamten Brief durch. Obwohl sie aus dieser Perspektive interessant zu sein scheint, bringt sie keine große Neuigkeit für den gesamten Text.

Die Arbeitsperikope wird mit dem 10. Vers beendet. In ihm befindet sich gleich zu Beginn eine andere Lesart für das Verb ἀναμένειν (*zu warten*), das durch die nicht sichere Lesart des Papyrus Nr. 46 (P^{46vid}) in der Form von υπομένειν (Infinitiv) ersetzt wird. Derselbe Papyrus dazu noch die Majuskeln A (02), C (04), K (018) und die Minuskeln 323, 629, 945, 1881*, 2464, der Kirchenvater Eusebius (Eus) bezeugen für τῶν eine Auslassung. Dieser Artikel hat zusätzlich noch keine sichere Ursprünglichkeit. Die letzte Textkritik des 10. Verses enthält eine andere Lesart für die Präposition ἐκ, für die folgende Zeugen sprechen: die Majuskeln N (01), A (02), B (03), P (025), 0278 und die Minuskeln 33,81, 1505, 1739, 1881, 2464. Für die neue Präposition ἀπο findet man aber in den Kodexen C (04), D (05), F (010), G (012), K (018), L (019), Ψ (044), die Minuskeln 104, 365 630, 1241, die Mehrheitstexte des byzantinischen *Koine*-Textes (B) und zum Schluss die gesamte lateinische Tradition.

Die letzten textkritischen Korrekturen passen gut zum gesamten Arbeitstext. Sie sind zahlreich bewiesen, scheinen aber keine wesentlichen Änderungen zu bringen.

3.2.1.1.2 Die Perikope in ihrem Kontext

Die Perikope 1, 2-10 beginnt mit einem Dankgebet. Die Bedeutung dieser zwei Begriffe „Dank“ und „Gebet“ scheint beim Völkerapostel eine wesentliche Rolle im christlichen Handeln und Denken zu sein.⁴²⁸ Gerade die Danksagung, die aus dem Glauben kommt, ist für Paulus die Wahrnehmung des Daseins Gottes und zugleich auch die Reaktion auf seine Existenz. Im Gebet kommt es dadurch auch zur Relation zwischen dem Betenden und dem Anbetenden (Mensch – Gott). Es kann daher niemanden wundern, dass gerade der Aspekt des Dankens in jedem paulinischen Brief vorkommt.⁴²⁹

Wenn Paulus über die so wichtigen Themen, wie Dank und Gebet, schreibt, will er nicht nur einzelne Personen ansprechen, sondern die gesamte Gemeinde. Zutreffend beschreibt das F. Manzi, der bemerkt, dass die Briefempfänger eine ekklesiologische Gemeinschaft bilden. In seinem Werk können wir lesen: „Es klingt hier der Wiederhall des großen erlösenden Versprechens, das Gott durch die Lippen des Propheten Ezechiel, dem nach Babylon verschleppten Volk Israel, gab: Ich hole euch heraus aus den Völkern, ich sammle euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land (36, 24).“⁴³⁰ So eine Erklärung weist auf die Erfüllung der Aussage Gottes hin, die sein Volk wieder beisammen haben will. Die offene Frage, die dabei bleibt, ist die Form dieser Gemeinschaft mit dem Herrn. Die Notwendigkeit des Vertiefens dieses Problems sah E.J. Jezierska, die in ihrer Publikation das Leben der Gläubigen im Sinne des Apostels Paulus vertieft. Für die Geistliche besteht das Glaubensleben aus drei Formen: εἰς Χριστόν (*in Christus*), σὺν Χριστῷ (*mit Christus*) und ὑπὲρ Χριστοῦ (*für bzw. für Christus sein*). Diese drei Varianten der christologischen Verbindung stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern ergänzen sich in jedem Aspekt ihres Bereiches. So eine Gemeinschaft wird auf eine besondere Art gezeigt, sowohl die Hingabe Christi für uns Menschen, als auch die menschliche Existenz im Sinne des Glaubens.⁴³¹ Die in dieser Form funktionierende Gemeinde soll in der Ausübung ihrer christlichen Werte deutlicher durch die

⁴²⁸ Vgl. Apg 16, 25; 22, 35; 28, 15, Phil 1, 3-11, Kor 1, 4-9; 15, 57, 2 Kor 2, 14; 9, 11-15; Röm 1, 8-10; 7, 25; 9, 5; 15,30.

⁴²⁹ Es ist zu beachten, dass gerade diese Motivation des Heidenapostels nicht nur in seinen Werken erkennbar ist (1 Thess, 1 u. 2 Kor, Gal, Röm, Phil und Phim), sondern auch in den Schriften, die seinen Schülern zugeschrieben werden (vgl. Kol, Eph oder 2 Thess). Das zeigt sehr deutlich die Wichtigkeit des Dankens aus dem Glauben in den paulinischen Schriften.

⁴³⁰ F. Manzi, *Listy św. Pawła. Wprowadzenie*, übers. v. P.R. Gryziec, Kraków 2021, 128.

⁴³¹ E.J. Jezierska, *Życie wierzące w myśl św. Pawła*, Wrocław ²2008, 14-25.

Liebe und die Hoffnung an den charakteristischen Grundzügen gewinnen. Unter der Berücksichtigung dieser Aspekte sieht der Völkerapostel auch die Möglichkeit der Stärkung der göttlichen Fügung, die den Menschen durch den Hl. Geist zu den Auserwählten und den Teilnehmern am Heilsplan Gottes macht, wodurch unsere Aufmerksamkeit auf die Zukunft hingelenkt wird, die wir mit Hoffnung erwarten sollten.

Die Krönung des paulinischen Denkens ist im Bekenntnis des Glaubens verankert, der für ihn nur mit Christus verbunden werden darf. Das sieht man am Ende der Perikope, in der es in den letzten Versen zur Steigerung der Christologie und somit auch zur Steigerung des Glaubens kommt. Sehr schön fasst das G.L. Müller zusammen, indem er schreibt: „Die Christologie ist begründet auf dem Christusglauben der Kirche. Sie beruht auf der Überzeugung, dass Gott seinen universalen Heilswillen eschatologisch und geschichtlich in Jesus von Nazareth verwirklicht hat (...).“⁴³² Deswegen müssen wir auch R. Ślupek recht geben, wenn er über die ekklesiologische Existenz des Christentums schreibt, dass die Gläubigen im Gebet Gott suchen, sich mit ihm treffen, ihm danken und sich bei ihm entschuldigen.⁴³³ So eine Gemeinschaft ist für Paulus eine Selbstverständlichkeit, da er alleine in seinen Briefen das Wort ἐκκλησία bis zu 43-mal verwendet. In dieser Verbindung unter den Gläubigen und mit Christus innerhalb der Kirche sieht der Apostel auch eine eschatologische Belohnung, die ihre Fülle in der Parusie Christi zu erwarten hat.⁴³⁴

3.2.1.1.3 Der Text und seine Struktur

1 2 Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν μείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν, ἀδιαλείπτως

3 μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν

1 2 *Wir danken Gott allezeit für euch alle, sooft wir in unseren Gebeten an euch denken. Unablässig*

3 *erinnern wir uns vor Gott, unserem Vater, an eure Werke im Glauben und an eure Mühe in der Liebe und an eure Geduld in*

⁴³² G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br., ³2010, 256.

⁴³³ R. Ślupek, *Wspólczesne debaty o kościele. Ich historyczne uwarunkowania i perspektywy*, Wrocław 2019, 29-30.

⁴³⁴ Vgl. V. 10.

Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν,

4 εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν,

5 ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ [ἐν] πληροφῶρᾳ πολλῇ, καθὼς οἴδατε οἷοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς.

6 Καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου,

7 ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ.

8 ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ [ἐν τῇ] Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἢ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν, ὥστε μὴ χρεῖαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι.

9 αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ὅποιαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς, καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεῦειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ

10 καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἠγείρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.

der Hoffnung auf unseren Herrn Jesus Christus.

4 *Wir wissen, von Gott geliebte Brüder, dass ihr erwählt seid.*

5 *Denn unsere Verkündigung der Frohbotschaft geschah bei euch nicht nur im Wort allein, sondern auch in der Kraft und im Heiligen Geist und in großer Gewissheit, ihr wisst ja, wie wir bei euch um euretwillen aufgetreten sind.*

6 *Und ihr seid unserem Beispiel gefolgt und dem des Herrn und habt das Wort trotz großer Bedrängnis mit der Freude im Heiligen Geist aufgenommen.*

7 *So wurdet ihr ein Vorbild für alle Gläubigen in Mazedonien und in Achaia.*

8 *Denn von euch aus ist das Wort des Herrn nicht allein in Mazedonien und Achaia erklingen, sondern überall an allen Orten ist euer Glaube an Gott bekannt geworden, so dass wir keinen Bedarf haben, etwas darüber zu sagen.*

9 *Denn sie selbst berichten von uns, welchen Eingang wir bei euch gefunden haben und wie ihr euch von den Götzenbildern zu Gott bekehrt habt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen*

10 *und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus, den er von den Toten auferweckt hat und der uns dem kommenden Gericht entreißt.*

Die oben präsentierte Perikope eröffnet mit dem 1. Vers den ersten Brief an die Gemeinde in Thessalonich. Unser Arbeitstext gehört mit seiner ganzen Länge zum Briefanfang und enthält ein sehr gut bekanntes und strukturiertes Element, das in jedem paulinischen Schreiben zu erkennen ist. Diese Tatsache kann niemanden wundern, denn wie H. Rosse

schreibt: „In der Antike gab es für Briefe bestimmte Konventionen.“⁴³⁵ In diesem Sinne folgt das Proömium (προοίμιον) auf das Präskript in 1 Thess 1, 1 (*superscriptio* / Nennung des Autors – *adscripto* / Nennung des Briefempfängers – *salutatio* / eine Art der Grußform). Dadurch zeigt auch der Völkerapostel seine großen Kenntnisse der hellenistischen Briefentstehung. Diese ergänzt Paulus durch die jüdische Tradition, die in einigen Punkten mit der sich am Ende der antiken griechischen Geschichte befindenden Kultur durchaus unterschiedlich war. Über diese Tatsache schreibt sehr interessant G. Haufe: „(...) [Paulus] nimmt den Platz des in hellenistischen Briefen gängigen Proömiums ein, das vereinzelt gleichfalls schon die Motive von Dank, Fürbitten und Gedenken kennt, freilich nicht in der für Paulus typischen Kombination. Die Sprache des Textes folgt dem jüdischen Gebetsstil.“⁴³⁶ Diese paulinische Schreibweise lässt sich auch in den anderen Briefen erkennen. Deswegen ist J. Gnilka in Bezug auf Phil der Meinung, dass „Paulus in der Übernahme alter Formen einen neuen Briefstil schuf.“⁴³⁷

Abgesehen von den Hintergründen bzw. den literarischen Absichten des Autors bleibt die Wichtigkeit des Proömiums unverändert, das in der antiken Kultur zur Einleitung gehörte. Diese Form kann man auch als Vorrede bezeichnen, durch die der Briefverfasser entweder das Wohlwollen der LeserInnen gewinnen wollte oder in ein paar Worten als die Vorbereitung des Inhalts und Anliegens des Briefes vorstellte. Zahlreiche Belege dafür finden wir in den beiden Teilen der Hl. Schrift: AT - 2 Mak 1, 2. 11 oder in den Paulusbriefen - 1 Kor 1,4; 2 Kor als Lobpreis; Phil 1, 3; Phlm 4; Röm 1, 8.

Die epistographische Literatur weist auf ein wichtiges Ziel des Proömiums hin, das die Übergangswendung zum Briefkorpus ist. In den Schriften des Paulus geschah es durch die bereits erwähnte Danksagung an Gott, die im Leben der Gemeinde begründet war. Dabei versuchte der Autor die wichtigsten Themen zu präludieren. In 1 Thess waren das:

- VV. 2-5** Die Dankbarkeit für den Glauben, die Liebe und die Hoffnung, für die Erwählung in Jesus Christus durch die Kraft des Evangeliums im Hl. Geist
- VV. 6-10** Die Anerkennung und die Wertschätzung des christlichen Lebens durch die Mitglieder der Gemeinde in Thessaloniki

⁴³⁵ H. Rosse, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief* (BNT), Neukirchen – Vluyn 2016, 3.

⁴³⁶ G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (ThHK, Bd. 12/1), Leipzig 1999, 23.

⁴³⁷ J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, 41.

Davon sind zwei Themen besonders auffällig:

V. 7 Die Betonung der Verbindung zwischen Paulus und der Gemeinde durch die Nachfolge Christi

V. 10 Die Erwartung der Parusie Christi und ihre Auswirkung im Leben

Im Proömium lässt sich noch eine gut überlegte Strategie erkennen, mithilfe derer man sich mit besonders netten Worten an die Leser wendet und sie bittet, den Inhalt des Textes freundlich anzunehmen. Diese Form, die den Namen *captatio benivolentiae* trägt, erfüllt die rhetorische Funktion am Anfang des Schreibens und soll die Sympathie des Briefempfängers gewinnen.⁴³⁸

Die Frage nach der Struktur der Arbeitsperikope ist für viele Exegeten auch mit dem Problem der Feststellung des Endes für die Danksagung verbunden, die in 2, 13 und in 3, 9 nochmals vorkommt. Die Bibelforscher wie T. Holtz oder G. Haufe vertreten daher die Meinung, dass die Dankesworte des Apostels nicht mit dem Ende des Proömiums enden, sondern erst in 2, 13 abgeschlossen werden.⁴³⁹ Gegen diese Theorie setzt sich A.J. Malherbe. Dieser südafrikanisch-amerikanischer Theologe schreibt in seinem Kommentar, dass die Perikope 1. Thess 1, 2-10 tatsächlich das Ende des Proömiums ist. Die weiteren Stellen aber sind einige Abschnitte mit eigenen Sachaussagen, die sich auf das jeweilige Thema der paulinischen Theologie beziehen.⁴⁴⁰

3.2.1.2 Auslegung und Interpretation

In diesem Unterkapitel werden wir uns der genauen Exegese der Perikope 1 Thess 1, 2-10 widmen. Diese Untersuchung soll man als einen der wesentlichen Teile der gesamten Arbeit betrachten, in der die Auslegung und die Interpretation der einzelnen Verse unser Arbeitsthema besonders beleuchten und vertiefen wird.

⁴³⁸ Vgl. H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn 1998, 272.

⁴³⁹ T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK.NT, Bd. 13), Neukirchen – Vluyn 2014, 29-32; G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 7-9.

⁴⁴⁰ A.J. Malherbe, *Paul and the Thessalonikas. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Philadelphia (PA) 1987, 78.

V. 2

Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν
μειάν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν,
ἀδιαλείπτως

*Wir danken Gott allezeit für euch alle, sooft wir in
unseren Gebeten an euch denken. Unablässig*

Der Beginn des Verses, der durch die Wendung εὐχαριστοῦμεν (*wir danken*) zum Ausdruck gebracht wird, beeinflusst in erster Linie den weiteren Verlauf des Verses und bezieht sich dann auch auf den Textinhalt in den Versen 2-4. Die Wichtigkeit unseres Verbes εὐχαριστοῦμεν macht somit aus dem ersten Satz den Hauptsatz und die darauffolgenden Sätze zu den Nebensätzen. Infolgedessen ist es schwierig P. Iovino rechtzugeben, wenn er schreibt, dass diese grammatikalische Form eine Gefährdung für die Briefstruktur ist, was man besonders in den Versen 1 und 2 sieht.⁴⁴¹ Stattdessen muss man den polnischen Exegeten M. Bednarz hervorheben, der im Gegensatz zu seinem italienischen Kollegen eine Verbindung bzw. eine Ergänzung in dieser linguistischen Form sieht, die durch die Verwendung des Personalpronomens *wir* (V. 1) und *eure* (V. 2) zu Stande kommt.⁴⁴²

Das Hauptmotiv in unserem Vers ist die paulinische Dankbarkeit, die durch den ersten Satz den weiteren Textverlauf beeinflusst. Es lohnt sich daher, diesen Terminus zuerst etymologisch zu untersuchen. Die Dankbarkeit leitet sich vom Wort „Dank“ ab, das man in verschiedenen Formen im NT findet. Unsere Aufmerksamkeit gewinnt aber die Form des Verbes (εὐχαριστέω – *Danke sagen*) und des Substantives (εὐχαριστία – *Danksagung*). Insgesamt finden wir diese beiden Varianten im NT bis zu 53-mal, davon bis zu 23-mal in den paulinischen Schriften. Interessant scheint es zu sein, dass dieser Begriff in der griechischen Kultur relativ selten vorkam und sich vor allem auf die zwischenmenschlichen Beziehungen bezog. Eine wesentliche Gebrauchsänderung der Verwendung unseres Begriffes finden wir in den Schriften des Alten Testaments, im Mirjamlied (vgl. Ex 15, 21), im Tempelkult (vgl. Jer 17, 26) oder im Dankpsalm (vgl. Ps 118). Für F.G. Untergassmair ist daher der Dank ein zentraler Begriff des Mensch-Gott-Verhältnisses und muss auch in diesem Sinne betrachtet werden, d.h. als „Lobpreis der Macht- und Heilstaten Gottes in Schöpfung und Geschichte.“⁴⁴³

⁴⁴¹ P. Iovino, *La prima lettera ai Thessalonesi* (SOCr, Bd. 13), Bologna 1992, 85.

⁴⁴² M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 97.

⁴⁴³ F.G. Untergassmair, *Danksagung*, in: *LThK*, Bd. 3, 18-19.

Der Theologe X. Léon-Dufour präsentiert die Bedeutung unseres Arbeitsbegriffes in einem breiteren Kontext. Er meint, dass „die Dankbarkeit Gott gegenüber in der Regel die Form des Gebetes bekommt.“⁴⁴⁴ Weiters schreibt er: „In diesem Fall verbindet sie sich mit in einer natürlichen Art und Weise mit dem Segen. (...) Dieser Segen und die Dankbarkeit gemeinsam sind besonders oft während des jüdischen Mahles zu sehen.“⁴⁴⁵ Wenn man auf dem Weg dieses Gedankens bleibt und gleichzeitig auch auf die erste Verwendung des Wortes „Dankbarkeit“ bei Jesus schaut, was laut den Evangelien in Mk 8, 6, in Mt 14, 19 und in Joh 6, 11. 23 war, dann bekommt man nicht nur einen breiten Zusammenhang, sondern eine tiefe Symbolik für das Heilswirken Jesu. Sehr interessant fasste das M. Bednarz zusammen, der so darüber schreibt: „Paulus gibt ihm die Bedeutung einer unaufhörlichen Lobpreisung Gottes, einer tiefen Dankbarkeit und gleichzeitig einer totalen Abhängigkeit und Hingabe aufgrund des Heilswirkens.“⁴⁴⁶

Das Studium des Terminus „Dankbarkeit“ führt uns zum weiteren Begriff „Gebet“ (προσευχή oder im weiteren Sinne εὐχή - *Gelübde in der Form des Gebets*). Der deutsche Theologe O. Wahl sieht im Gebet „eine persönliche Kommunikation mit dem lebendigen Gott, der als Jahwe in Israel Großes getan hat. Zugleich bringt Israel in seinem Beten zum Ausdruck, dass der Gott der Geschichte auch der Schöpfer des Alls ist.“⁴⁴⁷ Weiters fügt er hinzu: „Das Gebet ist als Höhepunkt des Menschseins zu verstehen.“⁴⁴⁸ Wenn wir mit diesen Informationen auf die Person Jesu schauen, dann müssen wir den Markus-Bericht über das Gebet Jesu am Ölberg vor Augen haben (vgl. Mk 14, 32-42). Hier können wir einen Ausdruck der menschlichen Natur Jesu sehen, der im Gebet eine Form der menschlichen Verhaltensweise sieht. Sie ist auch in einem sehr tiefen Vertrauen begründet, das durch die Worte ἀββα ὁ πατήρ (vgl. Mk 14, 36) besonders aussagekräftig wird.⁴⁴⁹ Dadurch zeigt Jesus eine vertrauliche Gottesbeziehung, die die bis jetzt gekannten Gebetsformen überspringt und Gott zweimal und hintereinander als Vater bezeichnet. Diese innige Beziehung zwischen Gott und Jesus zeigt

⁴⁴⁴ X. Léon-Dufour, *Eucharystia*, in: *STB*, hrsg. v. X. Léon-Dufour, übers. v. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1994, 265.

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 98.

⁴⁴⁷ O. Wahl, *Gebet: II. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament* in: *LThK*, Bd. 4, hrsg. v. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1995, 310.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Vgl. F.G. Untergassmair, *Gebet: II. Biblische-theologisch: 2. Neues Testament*, in: *LThK*, Bd. 4, 310-311.

auch ein besonderes Verhältnis des Gebets zu Gott, der dieses Zueinander bestimmt.⁴⁵⁰ Diese Relation, die Jesus mit Gott durch das Gebet hervorhebt, bringt auf eine interessante Art Papst Benedikt XVI zum Ausdruck, indem er angesichts der Angst Jesu das Gebet als Quelle des Vertrauens, des Gehorsams, der Weisheit und der Kraft bezeichnet. Er formuliert das wie folgt: „Wir können drei Elemente in diesem Beten Jesu unterscheiden. Da ist zunächst die Urerfahrung der Angst, die Erschütterung angesichts der Macht des Todes, das Erschrecken vor dem Abgrund des Nichts, das ihn zittern, ja nach Lukas Blutstropfen vergießen lässt.“⁴⁵¹ Weiter können wir noch lesen: „[Jesus] sieht (...) mit letzter Deutlichkeit die ganze schmutzige Flut des Bösen, all die Macht der Lüge und des Hochmuts, all die Raffinesse und Schrecklichkeit des Bösen, das sich die Maske des Lebens umhängt (...).“⁴⁵² Zum Schluss schreibt der Pontifex noch: „Die Angst Jesu ist etwas viel Radikaleres als die Angst, die jeden Menschen angesichts des Todes überfällt: Sie ist der Zusammenstoß zwischen Licht und Finsternis, zwischen Leben und Tod selbst – das eigentliche Entscheidungs-drama der menschlichen Geschichte.“⁴⁵³

Nachdem das Nomen ἄββᾶ eine so intime Beziehung des Vertrauens beschreibt, wundert es uns nicht, dass dieses Substantiv ebenso in den paulinischen Schriften zu finden ist.⁴⁵⁴ In unserer Arbeitsperikope scheint Paulus denselben Weg zu wählen. Doch anstatt Gott Abba zu nennen, beschreibt er ein inniges Verhältnis mit ihm im Gebet, was für die nichtjüdischen Briefempfänger deutlich macht, dass der Autor sogar die familiären Beziehungen des antiken Griechenlands zwischen Sohn und Vater übersteigt, der nicht nur die Rolle des Beschützers des Hauses hatte, sondern auch des Erziehers.⁴⁵⁵ Paulus, der Gott so vertraut, kann sich daher an ihn wenden und ihm Dank-, Bitt- oder Lobgebete anvertrauen. Wir wissen, dass gerade der Heidenapostel einen persönlichen Grund hat, sich bei Gott zu bedanken. H. Traugott schreibt: „Die Gemeinde zu Thessalonich hat die Zuwendung Gottes an sich erfahren. Dafür gebührt Gott umfassender Dank.“⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ Vgl. L. Lütticke / U. Poplutz, *Vom Beten im Matthäusevangelium*, in: *JBTh*, Bd. 32 (2017): Beten, Göttingen 2019, 75-76.

⁴⁵¹ J. Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*. Bd. 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2011, 175.

⁴⁵² Ebd., 176.

⁴⁵³ Ebd.

⁴⁵⁴ Vgl. Röm 8, 15; Gal 4, 6.

⁴⁵⁵ Vgl. W. Schmitz, *Haus und Familie im antiken Griechenland* (EGRA, Bd. 1), München 2007, 26.

⁴⁵⁶ H. Traugott, *Bei dem Herrn sein allezeit. Arbeitsheft zur Bibelwoche 1986/87. Der 1. Thessalonicherbrief in sieben Abschnitten* (Texte zur Bibel, Bd. 2), Neukirchen – Vluyn 1986, 11.

Die bis jetzt durchgeführten Untersuchungen zeigen, dass die Verschmelzung der Danksagung und des Gebetes bei Paulus nicht zu übersehen sind. In diesem Prozess der Verbindung der beiden Handlungen zeigt der Verfasser eine große Dankbarkeit für all das, was er mit den Thessalonichern und ihrer ekklesiologischen Gemeinschaft verbindet. Hier ist keine Neuigkeit zu sehen. In sehr vielen paulinischen Schreiben lässt sich diese literarische Form erkennen, durch die das Gebet nicht nur die Rolle einer geistigen Reflektion erhält, sondern auf Gott hinweist. Er ist für Paulus der Grund für die christliche Haltung der Gemeinde, deren Früchte Paulus während seines Aufenthalts in Thessalonich bereits sammeln konnte. Einen Schritt weiter geht in seinen Überlegungen R. Hoppe, der die paulinische Danksagung mit dem guten Zustand der Gemeinde verbindet.⁴⁵⁷ So eine Aussage bzw. Meinung vergrößert das Blickfeld, durch das man behaupten kann, dass sich die Danksagung des Apostels auf die erhaltenen Informationen der weiteren Entwicklung der Gemeinde beziehen.

Nach so einer tiefen Reflexion des paulinischen Denkens lohnt es sich, an dieser Stelle noch einen weiteren Gedanken zu vertiefen. Er ist sehr eng mit dem Verständnis des Wortes „Danke“ verbunden. Durch den Dank kommt es zu einer freiwilligen Abhängigkeit zwischen dem Dankenden und dem Zudankenden. Diese freiwillige Abhängigkeit des Paulus von Gott wird sehr oft auch von ihm selber proklamiert. Ein gutes Beispiel geben uns seine Briefanfänge, in denen wir eine Zusammenstellung der Titel „Apostel“⁴⁵⁸ und „Sklave“⁴⁵⁹ finden. Infolgedessen kann man nach J. Flis sagen, dass die beiden Titel verbunden sind.⁴⁶⁰ Noch weiter in seiner Analyse geht W. Schenk, der die beiden Termini sogar als Synonyme betrachtet.⁴⁶¹ Diese Relation, die wir besonders im Phil erkennen können, wirft noch mehr Licht auf unsere Untersuchungen. Gerade dieser Brief, der so viel von dem Sklavendienst und dem Dienst an der Verkündigung des Evangeliums berichtet, trägt auch den Namen „Der Brief der Freude“.⁴⁶² Die Freude ist also in Christus begründet und in unserem Dienst, den wir in seinem Namen errichten. Dies zeigt uns sehr schön H. Langkammer, der die Möglichkeit der Freude als Zustand des Geistes innerhalb des christlichen Lebens nur in Verbindung mit Glaube, Leid und

⁴⁵⁷ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 86.

⁴⁵⁸ Vgl. 1 Kor 1, 1; 2 Kor, 1, 1.

⁴⁵⁹ Vgl. Röm 1, 1; 2 Kor 4, 5.

⁴⁶⁰ J. Flis, *Paulus als Sklave im Lichte des Philipperbriefes*, 150-151.

⁴⁶¹ W. Schenk, *Die Phillipperbriefe des Paulus*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984, 77.

⁴⁶² Vgl. T. Böhmerle, *Der Brief von der Freude (Philipperbrief)*, Karlsruhe 2004; A. Grün, *Die Freude wird vollkommen sein. Die Botschaft des Paulus an die Christen in Philippi*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2005.

Tod versteht.⁴⁶³ So ein Vergleich führt uns direkt zur Aussage Jesu beim Evangelisten Lukas zurück: „Doch freut euch (...) darüber, dass eure Namen im Himmel verzeichnet sind“ (Lk 10, 20).

Das richtige Verständnis des Begriffs „Danke“ schützt uns aber nicht vor dem nächsten Problem, das wir im Vers 2 finden. Paulus beginnt diesen Vers nicht in der 1. Person Singular, sondern im Plural. Dieser „Wir-Bericht“, der auch in der Apg vorkommt, erhält im 1 Thess jedoch aufgrund des mehrmaligen Wechsels der Redeformen (Wir – Ich) ein größeres Gewicht. Das bemerkte auch M. Müller, der diese pluralen Aussagen des Apostels zusammenstellte. Aus seiner Arbeit können wir folgende Ergebnisse und Schlussfolgerungen entnehmen:

- Die Adressaten sind Paulus und seine Mitarbeiter.
- Die Betonung der Zusammengehörigkeit ist begründbar in Christus.
- Die stilistische Form des Wir-Berichts soll eine Form der Mahnung sein, die rhetorisch verstanden sein sollte, um die Sympathie der Briefempfänger zu gewinnen.
- Die Aussagen im Plural sind im Singular zu verstehen, d.h. individuell.⁴⁶⁴

Von den bereits genannten Möglichkeiten ist es schwierig die auszuwählen, die eine allgemeine Begründung der Absicht des Autors zeigen. Aus diesem Grund soll man eher auf die jeweilige Situation und den Kontext schauen und danach entscheiden, was der Völkerapostel gemeint hat.⁴⁶⁵ In Bezug auf unsere wissenschaftliche Untersuchung können wir annehmen, dass jede der vorgeschlagenen Antworten von N. Müller passt und eine wichtige Botschaft mit sich bringt. Deswegen bewahren wir diese vier Möglichkeiten der theologischen Auslegung nicht separat, sondern im Ganzen, als die sich gegenseitig ergänzenden Lösungen der Exegese.

Diese Universalität bei der theologischen Suche finden wir auch im Verständnis des Gebets des Paulus, das nicht nur mit der Danksagung verbunden ist, sondern eben auch mit der Universalität, die durch die Wendung *περὶ πάντων ὑμῶν* (*für euch alle*) betont wird. Wenn der Apostel also betet, betet er für die gesamte Gemeinschaft der jungen Kirche in Thessalonich.

⁴⁶³ H. Langkammer, *List di Filipian, Tlumaczenie, wstęp i komentarz* (BLub), Lublin 2001, 60.

⁴⁶⁴ N. Müller, *Der sogenannte schriftliche Plural: neu betrachtet: Zur Frage der Mitarbeiter als Mitverfasser der Paulusbriege* (BZ, Bd. 42), (1998), 181-201.

⁴⁶⁵ Vgl. R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 65.

Durch so eine Betonung kann man auch die Kraft Gottes erkennen, die alle Gläubigen in Gott durch Christus versammelt und wie ein Glied mit anderen Gliedern miteinander verbindet.⁴⁶⁶

Das Gebet für alle wird noch durch das Adverb πάντοτε (*allezeit*) bekräftigt. Diese Art der Beschreibung des paulinischen Handelns ist in den neutestamentlichen Schriften nichts Neues. Meistens wird dadurch die Dauerhaftigkeit des Gebets und somit die enge Beziehung zu Gott ausgedrückt.⁴⁶⁷ Im NT finden wir dieses Wort am meisten bei Paulus, nämlich 27-mal. Was dabei auffällt ist der Zusammenhang des Adverbs πάντοτε, das oft mit den Nomen „Dank“ und „Gebet“ dargestellt wird.

Im zweiten Teil des ersten Satzes gewinnt unsere Aufmerksamkeit das Verb „denken“, das sich auf das Subjektiv „Gebet“ und auf die Konjunktion „sooft“ bezieht. Diese Zusammenstellung zeigt wiederum eine Dauerhaftigkeit des Gebets, die wir im ersten Teil des Verses schon hatten. Es ist anzunehmen, dass diese Wiederholung kein Zufall ist, sondern eine sehr gut überlegte Strategie des Autors, um die Bedeutung und die Ausrichtung des Gebets zu präsentieren. Einerseits wird dem Gebet durch den Dank die Verbindung zu Gott zugeschrieben, andererseits aber durch die emotionale Sphäre des menschlichen Seins die Verbindung unter den Menschen. Sehr zutreffend beschreibt das G. Lüdemann, der feststellt: „Der Dank gilt Gott allezeit und im Blick auf alle Glieder der Gemeinde.“⁴⁶⁸

Der erste Vers wird durch das Adjektiv ἀδιαλείπτως (*unablässig*) beendet, wodurch der Autor unsere Aufmerksamkeit auf den nächsten Vers hinlenkt. Daran ist eher die griechische Sprache schuldig und nicht eine bestimmte Absicht, die dahintersteht. Die Ausgaben der Hl. Schrift schreiben daher unser Wort dem Vers 3 zu.

⁴⁶⁶ Vgl. 1 Kor 12, 12-30.

⁴⁶⁷ Vgl. 1 Thess 1, 2; 2, 16; 4, 17; 1 Kor 1, 4; Phil 1, 4; Vgl. K. Rahner, *Im Alltag nicht alltäglich werden. Oder: Wie der Alltag zum Gebet wird*, hrsg. v. A.R. Batlogg / P. Suchla, Ostfildern 2019, 27-49.

⁴⁶⁸ G. Lüdemann, *Der älteste christliche Text*, 42.

V. 3

μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ
κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ
κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ
καὶ πατρὸς ἡμῶν,

*erinnern wir uns vor Gott, unserem Vater, an eure
Werke im Glauben und an eure Mühe in der Liebe
und an eure Geduld in der Hoffnung auf unseren
Herrn Jesus Christus.*

Das Verb *μνημονεύοντες* (*erinnern*), das den Vers eröffnet, setzt den früheren Gedanken des Autors fort. Dahinter lässt sich eine starke Emanation der Gefühle erkennen, durch die die persönliche Verbundenheit mit der Gemeinde in Makedonien zum Ausdruck gebracht wird. Die unablässige Erinnerung (*ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες*), von der Paulus schreibt, begleitet seinen Alltag und betont noch stärker seine besondere Zuwendung zu den Thessalonicher. Dies kann man auch noch im Substantiv *μνηία* sehen, das nicht nur eine bloße Erinnerung bedeutet, sondern auch Gedenkstätte, Denkmal oder auch Statue. Aufgrund dieser breiten Bedeutung lässt sich nach G. Hoinle sagen, dass „Paulus (...) durch sein Gebet ein Denkmal, eine Statue der Thessalonicher im Thronsaal Gottes errichten [will].“⁴⁶⁹

Dieses Handeln ist aufgrund der erlebten Situationen nicht impulsiv oder emotional, sondern tief in Gott als seinen Ursprung begründet, deswegen können wir bei M. Bednarz lesen: „Die Gottes Idee krönt in Gedenken des Paulus. Gott ist der Anfang des Alls und er war vor allen. Deshalb soll jede Sache von ihm abhängig sein. Nur auf diese Art und Weise kann man alles im wahren Licht und auf der wahren Ebene betrachten“.⁴⁷⁰ Dieser Gott, der die Ursache der paulinischen Tätigkeit und in Worte gefassten Empfindungen ist, wird zugleich auch als *πατήρ* (*Vater*) dargestellt und zwar nicht als irgendeiner. Er ist für den Apostel mit dem Pronomen *ἡμῶν* (*unser*) zu verstehen.

Obwohl wir uns mit diesem Terminus bereits in einem früheren Vers auseinandergesetzt haben, ist es aus der Sicht des gerade behandelten Textes notwendig, weitere Untersuchungen des Begriffes „Vater“ durchzuführen. Schon seine Etymologie bringt sehr kostbare Informationen hervor und weist auf seinen jüdischen Charakter hin. In der hebräischen Sprache finden wir u.a. zwei Worte *בָּרַךְ* und *הַבָּרַךְ*, mit denen wir jemanden als Vater bezeichnen können. *בָּרַךְ* ist höchstwahrscheinlich mit dem in der aramäischen Sprache beheimateten Wort *בָּרַךְ* verbunden, dessen griechische Version wir aufgrund der Aussage Jesu aus dem

⁴⁶⁹ G. Hoinle, *Vor dem 2. Kommen Christi. Der erste Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher*, Schweinfurt 2012, 26-27.

⁴⁷⁰ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 100.

Markusevangelium kennen: „Er sprach: Abba, Vater“ (Mk 14, 36). Die Verbindung des Wortes אבא mit Gott hat nach Ch. Zimmermann die Aufgabe einer Beschreibung der Zuwendung Gottes als Vater, der seinem Volk, besonders den Schwachen oder den Kranken, nahesteht.⁴⁷¹

Das zweite Wort muss in einem breiteren Kontext betrachtet werden, denn אבא bedeutet in erster Linie so viel wie „Herr“. Wir wissen aber, dass dieser Begriff bei den Juden auch im Hinblick auf einen Besitz, wie z.B. als Vater des Landes, verwendet wurde. Im AT finden wir dieses Wort sowohl in Bezug auf einen Menschen, z.B. Gen 45, 8, als auch auf Gott. Hier gilt Ex 34, 23 als ein Paradigma der Verbundenheit des Wortes „Herr“ mit Gott. Die Verwendung des Substantives אבא fand im Judentum im Laufe der Zeit eine wesentlich tiefere Bedeutung als nur die bloße Bezeichnung „Herr“. So befindet sich im Tanach mehr als 400-mal das Wort אלהים, das nicht nur mit dem hebräischen Nomen „Herr“ verwandt ist, sondern umschreibt JHWH, um ihm Ehre, Ruhm und Hochachtung auszudrücken. Nicht zu vergessen ist dabei auch die Gegenwart Gottes, die durch den Namen יהוה offenbart wird und somit sowohl eine der Eigenschaften Gottes als auch seine Nähe in der Geschichte und im Alltag präsentiert.⁴⁷²

Welches der beiden Worte Paulus als Hintergrund seiner Gedanken verwendete, als er τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν schrieb, lässt sich nicht leicht beantworten. Man kann aber nach zahlreichen Theologen, wie z. B. J. Gnilka oder R. Riesner, die Intention des Apostels mit der Beschreibung der Zuwendung Gottes und der Bereitschaft Jesu feststellen. J. Gnilka meint, dass alle Vater-Aussagen Jesu sich auf die eine zurückführen lässt, wo Christus spricht: „Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister“ (Mt 23, 9).⁴⁷³ Diese Worte finden ihre Aussagekraft erst kurz vor der Kreuzigung, wo Jesus im Garten Getsemani sich an Gott in Form eines Gebets wendet und dabei spricht: „Abba, Vater, alles ist dir möglich“ (Mt 14, 32). Der deutsche Theologe macht hier eine interessante Bemerkung und ergänzt dadurch unsere früheren Untersuchungen im V. 2. Er spricht: „Mein Vater als persönlich an Gott gerichtete Gebetsanrede eines einzelnen stellt etwas Neues dar.“⁴⁷⁴ Diese Meinung bestätigt auch in seinen wissenschaftlichen Arbeiten R. Riesner, der die Vater-

⁴⁷¹ *Gottes Bezeichnung / Gottesnamen (NT)*, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/gottesbezeichnungen-gottesnamen-nt/ch/68fa0523176d95e5a7e4bea7534784aa/> (Stand: 18.12.2021).

⁴⁷² Vgl. Gen 28, 10-22; Ps 16, 2.

⁴⁷³ J. Gnilka, *Wie das Christentum entstand*. Bd. 1: Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte, Freiburg i. Br. 2004, 206.

⁴⁷⁴ Ebd., 207.

Bezeichnung in der Gotteskindschaft und im Gebet ordnet.⁴⁷⁵ Die Gotteskindschaft, die sich immer wieder durch die biblischen Texte wie z.B. Mt 7, 31; 16, 17 oder 18, 19 ergänzt, lässt sich noch durch Röm 8, 17 oder Gal 4, 7 als Beispiel der Erbschaft Gottes vertiefen. In diesem Sinne sind die beiden Worte אב and אבא und die paulinische Wendung πατὴρ ἡμῶν als ein Ganzes zu betrachten.

Die richtige Reihenfolge der Benennung Gott als Vater, ist auch die Darstellung des Menschen als seine Kinder. Hier kann man ein schönes Bild des paulinischen Verständnisses der ekklesiologischen Gemeinde sehen, die wie eine Familie sein sollte. Diese Vorstellung bzw. das Leitmotiv für die Gläubigen lässt sich auch in den anderen Schriften des Apostels erkennen. Phil 2, 1-4; Gal 3, 28 oder 1 Kor 11, 18 liefern uns hier eine Breite der apostolischen Auslegung, wie die Gemeinde funktionieren sollte. An dieser Stelle scheint es notwendig zu sein, diesen Gedanken mit den wissenschaftlichen Untersuchungen des Theologen S. Rosa zu konfrontieren, der uns mithilfe 1 Kor eine der Grundmetapher des Kirchenverständnisses bei Paulus bietet. Nach Meinung des Geistlichen ist die ekklesiologische Gemeinschaft auch als Bauwerk bzw. als Tempel Gottes zu betrachten. In seiner Publikation können wir lesen: „(...) [1 Kor 3, 16] hebt die spezifische Weise der Anwesenheit Gottes mit den Menschen in der Kirche hervor.“⁴⁷⁶ In dieser Gemeinschaft sind für Paulus alle ein neues Volk Gottes und nehmen ohne Unterschied am Heilsplan Gottes teil.⁴⁷⁷

Die vor kurzem behandelte Phrase τοῦ θεοῦ καὶ πατὴρ ἡμῶν wird in den neuzeitlichen Bibelübersetzungen mit dem auch bereits vertieften Verb μνημονεύοντες in Verbindung gebracht. Für einige Exegeten ist das eine falsche Interpretation des griechischen Textes. In ihm kommt die Wendung τοῦ θεοῦ καὶ πατὴρ ἡμῶν erst am Ende des Verses vor und nicht wie in der EÜ zum Beginn. J. Stępień vertritt aus diesem Grund die Meinung, dass diese Worte sich auf die Stelle beziehen, wo der Apostel über Glaube, Liebe und Hoffnung schreibt.⁴⁷⁸ Ob diese These richtig ist, scheint unter den Exegeten keine Einigkeit zu herrschen. Wir können aber annehmen, dass abgesehen von der richtigen Platzierung der Worte „Gott unser Vater“, die Intention bzw. die Bedeutung nicht gefährdet ist, Gott als unseren Vater und der Herr jeder Gemeinde zu sein.

⁴⁷⁵ R. Riesner, *Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung*, Gießen 2019, 175-177.

⁴⁷⁶ S. Rosa, *Teologia Fundamentalna*. Bd. 2: Eklezjologia (ACADEMICA, Bd. 26), Tarnów ³2004, 23.

⁴⁷⁷ Vgl. S. Stasiak, *List do Rzymian*, 506.

⁴⁷⁸ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, 125.

Die paulinische Erinnerung, die in Gott ihre Kraftquelle findet, wird durch den Autor im zweiten Teil des Verses konkretisiert. Die vor kurzem besuchte Gemeinde wird durch präzise Werke der Thessalonicher hervorgehoben und näher beleuchtet. Bevor es aber dazu kommt, weist der Heidenapostel auf den Glauben hin, durch den alles möglich ist. Der Glaube ist für Paulus ein sehr wichtiger Begriff seiner Lehre. Das sieht man in der Häufigkeit der Verwendung dieses Wortes, 243-mal im gesamten Neuen Testament, davon allein 142-mal im *Corpus Paulinum*. Obwohl man diese Zahlen nicht ohne Kommentar lassen sollte, lohnt es sich, zuerst auf die Ursache zurückzugehen. Denn in der klassischen Kultur Griechenlands bedeutet dieser Begriff so viel wie ein Vertrauensbeweis. Erst zur hellenistischen Zeit gewann er einen neuen Schwerpunkt, der dem Menschen eine zentrale Bedeutung verlieh, indem eine Person einer anderen im Sinne des Vertrauens glaubte. Die Juden dagegen benutzten einen anderen Ausdruck, der sich nicht nur im Hinblick auf den Mitmenschen bezog, sondern auch auf Gott. Wir können sogar sagen, dass die Juden eine linguistische Revolution verursachten und verbanden den Begriff „Glaube“ mit Gott. Dazu verwendeten sie das Wort אָמֵן (*sicher, fest*). Man stellte dadurch fest, dass in Gott Festigkeit und Sicherheit (אָמֵן) zu finden sind. Es ist also auch eine Beschreibung der Gott-Mensch-Relation, die durch eine Bestätigung „Amen“ אָמֵן - also so ist es, so glaube ich - bekräftigt wurde. In diesem Prozess des Glaubensaktes sieht man eine Form des Glaubensbekenntnisses zum Gesagten. Es ist auch diese Stelle eine Art der menschlichen Antwort, die man im Hinblick auf das Dasein Gottes zum Ausdruck bringt.

Wie wir sehen, ist der Terminus „Glaube“ bei den Hebräern kein simpler Begriff. Das sehen wir auch gut aufgrund der diversen Beispiele im AT, wo man relativ viele Ausdrucksweisen für den Gebrauch des Begriffes „Glaube“ findet, um die Verbindung Mensch-Gott zu benennen: בטח (*vertrauen*) im Ps 4, 6; ירא (*fürchten*) im Gen 22, 12; ידע (*erkennen*) im 1 Kön 8 43; דרש (*suchen bzw. fragen nach*) im Hi 5, 8; יחל (*harren*) im Ps 71, 14; חכה (*hoffen*) im Jes 8, 17. Bei dieser großen Ansammlung ist es aber nach R. Brandscheidt unbestritten, dass das wichtigste, häufigste und aussagekräftigste Wort für den alttestamentlichen Begriff „Glaube“ das hebräische Wort „Amen“ ist.⁴⁷⁹ Wenn man aber auf diese vor kurzem dargestellten Begriffe schaut, sieht man in allen eine Art des Grundvertrauens, das vom Menschen ausgeht und bei Gott das Ziel und die Erfüllung findet. Auf den Punkt bringt das O.H. Pesch, der meint, dass im Glauben „die Erfahrung der Kontingenz [versteckt ist,] als Frage nach dem Woraufhin aller Wirklichkeit [strebt].“⁴⁸⁰ Weiters lesen wir bei diesem

⁴⁷⁹ *Glauben (AT)*, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/de tails/glauben-at/ch/6ade25a05ce4b070a52bd0eb43223789/> (Stand: 10.12.2021).

⁴⁸⁰ O.H. Pesch, *Glaube: I. Anthropologisch*, in: *LThK*, Bd. 4, 666-667.

Theologen über den Glauben, dass er über „die Tatsache der in Geburt und Tod greifbaren grundlegenden Passivität der menschlichen Existenz“⁴⁸¹ verwurzelt ist.

Der Völkerapostel scheint den Begriff „Glaube“ ähnlich zu verstehen und zeigt sich als Fortsetzender der alten Tradition. In seinen Schriften können wir eine enorme Anzahl des Terminus „Glaube“ finden: 10-mal als Adjektiv πιστός, 46-mal als Verb πιστεύω und 96-mal als Nomen πίστις. Das, was bei unseren Untersuchungen auffällt, ist die Ergänzung der Mensch-Gott-Relation und die liebevolle Hingabe zu Gott in der Person Jesu.⁴⁸² In dieser Gemeinschaft der Glaubenden meint Paulus alle Menschen, die im Glauben ihre Heimat fanden, so wie er das in 1 Thes 1, 7; 2, 10. 13 darstellte. Obwohl wir mit einem gemeinschaftlichen Charakter des Lebens aus dem Glauben zu tun haben, ist es auch wichtig zu betonen, dass im Verständnis des Völkerapostels ein gewisses Paradox zu erkennen ist. Auf der einen Seite haben wir die bereits erwähnte Gemeinschaft, auf der anderen Seite aber die Differenzierung der individuellen Gaben bzw. Lebenssituationen des einzelnen Menschen.⁴⁸³

Der Glaube wird im NT noch in einem interessanten Aspekt dargestellt. In den Trostworten Jesu an seine Jünger bei seiner Verabschiedung im Johannesevangelium (vgl. Joh 14, 15-31), spricht Christus über den Glauben nicht im Kontext eines dauerhaften Zustandes, der einfach da ist. Er meint eher ein Hineinwachsen und eine sukzessive Annahme. Deshalb sagt er: „Jetzt schon habe ich es euch gesagt, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschieht, zum Glauben kommt“ (Joh 14, 29). Bei diesem Verständnis bleibt auch Paulus, der im Glauben keine Stagnation sieht, sondern ein dauerhaftes Bemühen, das das Leben prägt. Das schreibt er im 1 Kor, wo man lesen kann: „Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen“ (1 Kor 4, 7). Wenn der Verfasser des Thessalonicherbriefes über den Glauben schreibt, meint er auch eine konkrete Haltung, die sichtbare Früchte zeigt.⁴⁸⁴ Als Beispiel weist er auf sich selbst hin als auf jemanden, der bereit ist, aus diesem Glauben, in diesem Glauben und für diesen Glauben zu leben und zwar mit allen Höhen und Tiefen. Dies sehen wir in Phil 1, 27-30, wo steht: „Vor allem: lebt als Gemeinde so, wie es dem Evangelium Christi entspricht. Ob ich komme und euch sehe oder ob ich fern bin, ich möchte hören, dass ihr in dem einen Geist feststeht, einmütig für den Glauben an das Evangelium kämpft und euch in keinem Fall von euren Gegnern

⁴⁸¹ Ebd., 667.

⁴⁸² Vgl. 1 Tes 2, 2; Röm 8, 35. 39; 1 Kor 16, 22.

⁴⁸³ Vgl. R. Bultmann, *πίστις*, in *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 6, hrsg. v. G. Kittel / G. Friedrich, Stuttgart 2019, 174-230.

⁴⁸⁴ Vgl. Röm 2, 7.

einschüchtern lässt. Das wird für sie ein Zeichen dafür sein, dass sie verloren sind und ihr gerettet werdet, ein Zeichen, das von Gott kommt. Denn euch wurde die Gnade zuteil, für Christus dazusein, also nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch seinetwegen zu leiden. Denn ihr habt den gleichen Kampf zu bestehen, den ihr früher an mir gesehen habt und von dem ihr auch jetzt hört.“ In Bezug auf diese Stelle und somit auf das Handeln des Paulus finden wir im Bibelkommentar von J.-N. Aletti einen sehr interessanten Satz: „Das Leiden für das Evangelium ist die Gnade, die Gnade, durch die man dem die Liebe zeigt, an den man glaubt.“⁴⁸⁵ Nach diesen Worten lebte der Apostel Paulus und so eine Wahrnehmung des Lebens verlangte er auch von all denen, die Gott im Herzen haben. Diese Botschaft der paulinischen Theologie wurde nicht nur durch Worte zusammengefasst, sondern auch durch die konkreten Taten in der Geschichte. Als Beispiel nehmen wir die Hl. Theresia Benedikte vom Kreuz. In ihrem Tagebuch schrieb sie: „Alles, was sonst getrennt (...) auftritt, ist (...) [im Glauben] verschmolzen: Erkenntnis, Liebe, Tat.“⁴⁸⁶

Der Patronin Europas scheint es gelungen zu sein, nicht nur die Auswirkung des Glaubens im eigenen Leben bzw. im Leben der Gemeinde zu beschreiben, sondern auch auf die eine besondere theologische Konstruktion hinzuweisen, die bei Paulus eine große Rolle spielt. Die Rede ist hier von drei Begriffen, die sich ergänzen und gegenseitig beeinflussen. Die so entstandene Konstruktion namens Triade war auch dem Völkerapostel bekannt. Deswegen befinden sich im Vers 3 „Glaube, Liebe und Hoffnung“ nebeneinander. Diese Form kehrt in 1 Thes 5, 8 und in 1 Kor 13,13 wieder. Für G. Haufe ist das ein Beweis, dass „bereits das Judentum Ansätze zu solcher Triadenbildung kennt.“⁴⁸⁷ Weiters schreibt der deutsche Exeget, dass entweder „Paulus selbst der Schöpfer der Trias ist oder sie schon im Formelschatz der hellenistischen (antiochenischen) Gemeinde vorfand (...)“⁴⁸⁸

Abgesehen von der Herkunft der Triade ist es wichtig, ihre Funktion und Auswirkung zu betonen. Man kann nach H. Schürmann ihren *Sitz im Leben* folgendermaßen verstehen: „Darin zeigt sich Gott, denn so etwas kann das Böse nicht bewirken. Glaube, Liebe und Hoffnung werden, wenn sie lebendig sind, auch nach außen sichtbar: und zwar erkennt man den Glauben an seiner Wirksamkeit, die Liebe an ihrer Mühsal, die Hoffnung an der

⁴⁸⁵ J.-N. Aletti, *Saint Paul, épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (EtB), Bd. 55, Paris 2005, 116.

⁴⁸⁶ E. Stein (Theresia Benedicta a Cruce OCD), *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Bd. 6, Louvain 1962, 188.

⁴⁸⁷ G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 23.

⁴⁸⁸ Ebd. 23-24.

Ausdauer.“⁴⁸⁹ In einem ähnlichen Ton schreibt auch S. Schreiber: „Die Erfahrung des Lebens als Christen konnte durch mehrere wichtige Begriffe in verschiedenen Kombinationen facettenreich beschrieben werden, um die Eigenart, das Selbstverständnis, die Identität der jungen Christus-Gruppe aussagbar zu machen.“⁴⁹⁰ Das erklärt auch den Hintergrund der zweiten Triade in unserem Vers: „Mühe, Liebe und Geduld“. G. Haufe weist im Studium dieser linguistischen Form auf eine paulinische Entwicklung hin. Zum einen sieht er dabei ein anderes Sprachgefüge und zum anderen mangelnde Quellennachweise. Diese Informationen führen ihn zum Ergebnis, dass diese Art der Triade ein eigenes Schema des Apostels hat.⁴⁹¹

Der Grund der paulinischen Intention bei der Verwendung der beiden Formen lässt sich durch die Erklärung der Reihenfolge der einzelnen Begriffe erkennen: πίστις (*Glaube*) – ἀγάπη (*Liebe*) - ἐλπίς (*Hoffnung, Geduld bzw. Erwartung*) und κόπος (*Mühe*) – ἀγάπη (*Liebe*) – ὑπομονή (*Geduld bzw. Ausdauer oder Standhaftigkeit*). Doch bevor wir dazu kommen, schauen wir noch auf die interessante These von G. Hoinle, der meint, dass die Triade als eine linguistische Konstruktion ihren Ursprung im Glauben hat. Ihn muss man aber nach Meinung des deutschen Theologen aus einer theologisch-etymologischen Perspektive betrachten, da der Terminus „Glaube“ nicht nur mit dem griechischen und von uns bereits vertieften Wort προσευχή erklärt werden muss, sondern auch mit den Begriffen δέησις oder αἴτημα, die eine ganz andere Aussagekraft mit sich bringen.⁴⁹² In diesem Sinne schauen wir uns das erste Substantiv δέησις näher an. Das Gebet ist im Verständnis dieses Begriffes „innig, emotional und vor allem notgesteuert“⁴⁹³ und durch die Not und die konkrete Situation hervorgerufen, die durch das Leiden oder die Schmerzen verursacht wurden. Ein Gebet, das so verstanden wird, ist als Bitte bzw. Gebetsschrei an Gott zu verstehen. Das zweite Nomen αἴτημα präsentiert eine ganz andere Form. Das Gebet nach diesem Muster hat mehr mit einer Art Forderung, ja sogar mit Verlangen, zu tun. Hier sieht der Neutestamentler „das Wort der Autorität, mit dem Jesus oder Paulus Dämonen bedrohen, Krankheiten gebieten, Kranken Heilung zusprechen, usw.“⁴⁹⁴ Als Beispiel des „aiteo-Gebetes“ ist Mk 11, 12-14, wo wir im letzten Vers lesen: „Da sagte er zu ihm: In Ewigkeit soll niemand mehr eine Frucht von dir essen. Und seine Jünger hörten es.“

⁴⁸⁹ H. Schürmann, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (GS, Bd. 13), Bautzen ²1962, 35.

⁴⁹⁰ S. Schreiber, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 88.

⁴⁹¹ G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 25.

⁴⁹² G. Hoinle, *Vor dem 2. Kommen Christi*, 29-30.

⁴⁹³ Ebd., 29.

⁴⁹⁴ Ebd., 30.

Ob die Triade genau in diesem Schema zu betrachtet ist, lässt G. Hoinle offenstehen. Wir können diese Möglichkeit der Interpretation des Begriffes „Beten“ nur als eine Option annehmen. Die Hauptsache ist aber, dass die Konstruktion Glaube – Liebe – Hoffnung mit dem Gebet verbunden ist. Obwohl wir die Bedeutung des Glaubens bereits ausführlich besprochen haben, lässt sich aufgrund der neuen Untersuchungen feststellen, dass die Glaubenswirklichkeit nur im Gebet verankert sein kann.⁴⁹⁵ Diese Meinung scheint das Substantiv ἔργον (*Werk, Arbeit, Leistung* bzw. *Auswirkung*) zu bestätigen, das nicht nur im Plural als eine Beschreibung von mehreren Handlungen zu verstehen ist, sondern auch durch das verwendete Personalpronomen ὑμῶν (*eure*) präzisiert wird. Auf diese gegenseitige Relation der Worte „Werk“ und „Glaube“ bezieht sich W. MacDonald, indem er feststellt: „Diese Beschreibung des Glaubens als Werk erinnert an den Vorfall, als einige Menschen Jesu fragten: ‚Was sollen wir tun, um die Werke Gottes zu vollbringen? Jesus antwortete ihnen: Dies ist das Werk Gottes, dass ihr an den glaubt, den er gesandt hat‘ (Joh 6, 28-29). In diesem Sinne ist der Glaube eine Handlung oder ein Werk.“⁴⁹⁶ Diese Handlung oder dieses Werk, von dem hier die Rede ist, beschreibt nach Meinung des vor kurzem zitierten Bibelforschers, den Glauben als „ein verdienstloses Werk, wodurch das Geschöpf seinen Schöpfer und der Sünder seinen Heiland anerkennt“.⁴⁹⁷ Die früheren Studien zeigen in diesem Zusammenhang auch eine enge Verbundenheit zwischen dem Glauben (inkl. Gebet) und der Liebe. Nun wird diese Beziehung durch Paulus präzisiert und in einem größeren Kontext dargestellt.

Wie unsere Arbeitsperikope zeigt, verwendet der Autor des ersten Thessalonicherbriefes den Begriff ἀγάπη, um über die Liebe zu sprechen. In diesem Handeln lässt sich eine konkrete Intention erkennen, da die Verwendung dieses Nomens zugleich auch die Ablehnung anderer Ausdrucksweisen für den Terminus „Liebe“ bedeutet. Zu betonen ist an dieser Stelle, dass es in der hellenisch-römischen Kultur für diesen Ausdruck eine enorme Breite gab, die man als einen Katalog der bestimmten Situationen und die dazu passenden Bezeichnungen definieren konnte. In diesem Sinne finden wir folgende Begriffe: ἔρος (körperliche Liebe, im Sinne einer Leidenschaft), φιλία (*freundschaftliche Liebe auf einer geistigen Ebene*), ἀγάπη (*bedingungslose Liebe auf einer universalen Ebene*), στοργή (*familiäre Liebe, im Sinne einer Bindung zueinander*), μανία (*obsessive Form der Liebe, im Sinne der Besitzergreifung*), αἴτημα (*Verbindung zwischen Liebe und Bitte, im Sinne einer*

⁴⁹⁵ Vgl. *Das Gebet*, in: <https://www.katechese.at/material/09.-das-gebet> (Stand: 17.12.2021).

⁴⁹⁶ W. MacDonald, *Der erste Thessaonicherbrief*, in: *Kommentar zum Neuen Testament*, hrsg. v. A. Farstads, übers. v. C. Eichler, Pöbneck 2018, 1034.

⁴⁹⁷ Ebd.

vertraglichen Relation, durch die es zu einem engen Verhältnis kommt), ludus (spielerische Liebe, im Sinne eines Flirtes), πρᾶγμα (pragmatische Liebe, im Sinne eines sozialen und gesellschaftlichen Zusammenkommens) oder φίλαυτος (sich selbst lieben, im Sinne der Selbstsüchtigkeit).

Der paulinische Ausdruck der Liebe durch das Wort ἀγάπη macht uns bewusst, dass es sich bei dem Apostel nicht um ein Gefühl oder einen bloßen Ausdruck der Nähe handelt, sondern um die bedingungslose Liebe, die auch als eine reine Form dieser Zuneigung verstanden werden darf. Sie ist daher auf universaler Ebene zu suchen, wo die Nächstenliebe, Gottesliebe und die spirituelle Liebe, d.h. auch die Liebe zu sich selbst, gemeint ist. O. Wischmeyer vertieft diesen Gedanken und stellt fest, dass „die paulinische Liebe“ „nicht als ethischer oder psychologischer, sondern als spezifisch theologischer Begriff [wahrzunehmen ist], der einen Teil der geistlichen Wirklichkeit christlichen Lebens benennt.“⁴⁹⁸ Die Liebe, die der Apostel in eine theologische Tiefe führt, kann und muss man auch christologisch betrachten, was bis jetzt vermutlich nicht verstanden worden ist.⁴⁹⁹

Diese allumfassende Liebe, die mit dem christlichen Glauben verschmolzen ist, beschreibt sehr zutreffend Papst Benedikt XVI in seiner Enzyklika „Deus caritas est“, wo man lesen kann: „(...) [Agape] zeigt zweifellos etwas Wesentliches von der Neuheit des Christentums gerade im Verstehen der Liebe an.“⁵⁰⁰ Weiters können wir noch erfahren: „Im Gegensatz zu der noch suchenden und unbestimmten Liebe ist darin die Erfahrung von Liebe ausgedrückt, die nun wirklich Entdeckung des anderen ist und so den egoistischen Zug überwindet, der vorher noch deutlich waltete. Liebe wird nun Sorge um den anderen und für den anderen. Sie will nicht sich selbst (...). Sie will das Gute für den Geliebten: Sie wird Verzicht, sie wird bereit zum Opfer, ja sie will es.“⁵⁰¹

In seinem Amtsschreiben scheint es, dass der Servus Servorum Dei auf den Punkt bringt, was der Völkerapostel im Schreiben an die Gemeinde in Thessalonich meint. Dies sieht man auch durch die Verwendung des Hilfsnomens κόπος (*Mühe, Anstrengung* oder *Arbeit*), das im Text mit dem weiteren Substantiv ἀγάπη verbunden und dann auch mit dem aus dem gesamten Kontext des Textes kommenden Personalpronomen ergänzt wird, das auch beim früheren

⁴⁹⁸ O. Wischmeyer, *Liebe IV, Neues Testament*, in: *TRE*, Bd. 13, hrsg. v. G. Müller, Berlin – New York 1991, 141.

⁴⁹⁹ Vgl. ebd., 142.

⁵⁰⁰ *Deus caritas est, 1*, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (Stand: 17.12.2021).

⁵⁰¹ Ebd.

Wort ἔργον steht. Die so gebaute grammatikalische Konstruktion ergibt die Wendung „eures Mühens in der Liebe“. Der Ton dieser Aussage ist selbstverständlich durch die Exegeten nicht unbemerkt geblieben. Wir finden einen schönen Kommentar zu dieser Stelle bei M. Bednarz, der schreibt: „Im Neuen Testament verbindet sich die Liebe mit der Anstrengung und wird nie auf das Gefühl reduziert. Dies zeigt sich von Tag zu Tag in den konkreten Gesten, die immer etwas kosten.“⁵⁰² Infolge dieser Gedanken können wir feststellen, dass Paulus bei den Empfängern des Briefes einen Ausdruck der Liebe meint, der sehr konkret ist. Wir können annehmen, dass hier weitere Anforderungen an die Thessalonicher bzw. die in den paulinischen Erinnerungen noch lebendigen Wahrnehmungen aus der Zeit seines Aufenthalts in der Hauptstadt der Provinz in Mazedonien gegenwärtig sind.

Dieses Verständnis führt uns zur Beschreibung der ekklesiologischen *Communio*, die nach den Vorstellungen des Völkerapostels funktioniert. Der Wunsch ist sich nach Christus als Beispiel der unerschöpflichen Liebe zu orientieren, damit man schon hier und jetzt ein Stück des Himmels auf Erden hat. Die Gesellschaft, die die Nachfolge Christi als Ziel nimmt, lebt aus der Kraft der gegenseitigen Beziehungen, wo die Charismen jedes Einzelnen das alltägliche Leben in der Gemeinschaft bereichern.⁵⁰³ Diese Denkweise sieht man gut im Schreiben an die vor Thessalonich besuchte Gemeinde in Philippi, an die Paulus schreibt: „Dann macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig und einträchtig“ (Phil 2, 3). Dazu können wir noch die Worte von Papst Johannes Paul II. zitieren, der genau in diesem Geiste spricht: „Ich habe beschlossen, aus der Liste der Worte, die ich gebrauchte, das Wort *mein* zu streichen. Wie kann ich mich dieses Wortes bedienen, wenn ich weiß, dass alles dein ist? (...) Ich selbst bin mehr dein als mein. Deshalb bin ich mir bewusst geworden, dass es mir nicht erlaubt ist, *mein* zu nennen, was dein ist.“⁵⁰⁴

Die Lebensweise, von der die Rede ist, ist ohne Christus undenkbar! Sie ist in ihm verwurzelt und wird mit ihm zur Entfaltung gebracht.⁵⁰⁵ Die Rede des Apostels in der Synagoge in Thessalonich kann ein gutes Beispiel und ein Beweis dieser Auffassung sein. Die reine Verwendung des Wortes *Μεσσίας* (מָשִׁיחַ), von dem uns Apg 17, 3 berichtet, weist schon auf die besondere Rolle Christi hin, die auch in der jüdischen Tradition zu suchen und zu finden ist.⁵⁰⁶

⁵⁰² M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 101.

⁵⁰³ Vgl. 1 Kor 12.

⁵⁰⁴ Johannes Paul II., *Auf, lasst uns gehen! Erinnerungen und Gedanken*, Augsburg 2004, 142.

⁵⁰⁵ Vgl. Röm 8, 29; Phil 3, 21.

⁵⁰⁶ Vgl. Jes 9, 1-6; 8, 23 – 9, 1-6; 11, 1-10; Mi 5, 1-5; Hos 2, 1f.; Jer 23, 1f.; Ez 27, 22ff.; Hag 2, 21f.; Sach 3, 8ff.; 6, 12-13; 9, 9f.; Ps 2.

Die angesprochene Bibelstelle aus dem lukanischen Werk informiert uns aber nicht nur über den messianischen Anspruch Jesu, der sich in der Offenbarung des Titels „Messias“ beschränkt. Sie geht weiter und findet ihre Fülle in der Auferstehung Jesu, weil, wie die deutschen Theologen M. Hengel und A.M. Schwemer schreiben, „Die Offenbarung des Gesalbten Gottes in seiner Würde gegenüber dem ganzen Volk nur durch Gott selber veranlasst werden konnte.“⁵⁰⁷

Wie wir sehen, führt uns der Autor durch die Verwendung des Begriffes ἀγάπη über den Terminus Μεσσίας zum nächsten und zugleich letzten Wort der Triade ἐλπίς. Die angesprochene Hoffnung hängt in der paulinischen Konstruktion nicht in der Luft, sondern ist ebenso wie Liebe mit dem Messias verbunden und dadurch auch mit dem AT und seinen eschatologischen Problemen. Aus diesem Grund schreiben K. Koenen und R. Kühschelm: „Das Alte Testament entwickelt von einem eschatologischen Heilskönig sehr unterschiedliche Vorstellungen. Die Verheißungen unterscheiden sich in den Fragen: Stammt er aus dem Haus Davids oder nicht? Ist er schon präsent oder noch nicht? Greift er machtvoll militärisch ein, oder ist er machtlos? Entspricht die Erwartung der traditionellen Königsideologie oder gehen sie über diese hinaus?“⁵⁰⁸

Die Erfüllung dieser Überlegungen und die Beseitigung aller eschatologischen Probleme, die ihre Quelle in der jüdischen Tradition haben, ist die Person Jesus Christi. Er ist der Gegenstand der Hoffnung (ἐλπίς) des Menschen, die in ihm die Parusie erwarten soll. Diese Zeit ist für Paulus keine sinnlose Wartezeit, sondern eine Zeit des Gebetes und der Anbetung Gottes.⁵⁰⁹ Hier sieht man auch den Willen Gottes, der durch Christus das Gebet und die Anbetung nie ablehnte, was aber Menschen und Engel taten.⁵¹⁰ Das, was uns bei der Gestaltung der Wartezeit auf das Wiederkommen Christi wichtig vorkommt, ist die Hervorhebung der Ausübung des christlichen Lebens, das in der Zeitspanne zwischen dem Warten und dem Erwarten beheimatet sein sollte. Diese Haltung gilt für Paulus aber nicht als Pflicht, sondern viel mehr als ein Beispiel der unendlichen und reinen Liebe, die jedem die dazu benötigte Kraft

⁵⁰⁷ M. Hengel / A.M. Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (WUNT, Bd. 138,) Tübingen 2001, 64.

⁵⁰⁸ K. Koenen / R. Kühschelm, *Zeitwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB-NT - Themen, Bd. 2), Würzburg 1999, 31.

⁵⁰⁹ Vgl. Mt 2, 11; 21, 9; Mt 28, 8-9; Joh 20, 28.

⁵¹⁰ Vgl. Apg 10, 25-26; Off 19, 9-10.

verleihen wird.⁵¹¹ Dieses Verhalten der Gemeinde vollzieht sich in Thessalonich, was durch das bereits im Vers 2 besprochenen Verb *μνημονεύοντες* zum Ausdruck kommt.⁵¹²

Unsere Auslegung des 3. Verses müssen wir noch durch das Studium der zweiten Triade *κόπος* (*Mühe*) – *ἀγάπη* (*Liebe*) – *ὑπομονή* (*Geduld* bzw. *Ausdauer* oder *Standhaftigkeit*) ergänzen, von der wir bereits in diesem Unterkapitel berichtet haben. Schon die erste Wahrnehmung lässt uns eine große Ähnlichkeit erkennen, die man wie folgt darstellen kann:

πίστις	ἀγάπη	ἐλπίς
↑↓	↑↓	↑↓
κόπος	ἀγάπη	ὑπομονή

Das erste Paar *πίστις* und *κόπος* beschreiben das, was die Hebräer seit langem wussten und am eigenen Leibe verspürten. Die Darstellung aus Ex 2, 23 bringt diesen Zustand der Dinge auf den Punkt, bei der die Sklaverei und Knechtschaft gemeint ist und damit auch der laute Schrei zu Gott und das Flehen um Hilfe. Die Betrachtung dieses Problems führt uns wie ein Leitfaden zu einem weiteren Problem, das die Frage nach dem Grund des Leidens und dessen Akzeptanz bzw. Dasein stellt. Der Evangelist Johannes ist uns dabei sehr behilflich. In Joh 9, 2 wird uns klar mitgeteilt, dass die göttliche Kraft fähig ist, jede Art des Leidens zu überwinden und zu verändern. Diese Tatsache ist selbstverständlich auch Paulus bekannt. Deswegen schreibt er an die Römer (vgl. Röm 8, 22-25), wie S. Stasiak feststellt, über „die eschatologische Erwartung der Schöpfung.“⁵¹³ Diese Erwartung muss ihren Ursprung im Glauben haben, der die *Stabilitas* unseres Lebens ist. Wie schön fasste das Papst Benedikt XVI in seiner Ansprache am 26. Mai 2006 in Tschenschow zusammen: „Der Glaube hat seinen Platz nicht nur in den Gemütsverfassungen und in den religiösen Erfahrungen, sondern vor allem im Denken und im

⁵¹¹ Um diesen Zustand zu beschreiben, verwendet Paulus das Verb *ἀπεκδέχομαι*, das so viel wie „sehnlich erwarten“ bedeutet (vgl. Röm 8, 23. 25; Gal 5, 5; Phil 3, 20). Die Verwendung dieses Begriffes scheint bewusst zu sein. Im NT finden wir noch zwei Termini, die man als „warten“ übersetzen kann: *μένω* (vgl. Apg 20, 23) oder *προσδοκάω* (vgl. Lk 7, 19. 20; 12, 36; 21, 26; Apg 12, 11; 23, 21, 24, 15). Der erste Terminus drückt das Warten in der Form eines erwartenden Zustandes aus, was man auch als „bleiben“ und zugleich „warten“ übersetzen kann. Der zweite Begriff ist nach dem lukanischen Bericht der Ausdruck einer Wartezeit mit der Betonung auf das Ausharren. Nach der Zusammenstellung dieser drei Worte lässt sich schnell erkennen, dass Paulus in der Beschreibung der Wartezeit eher die Parusie Christi meint, was in Bezug auf die Triade in unserem Text eine besondere Aussagekraft enthält.

⁵¹² Vgl. G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 25.

⁵¹³ S. Stasiak, *List do Rzymian*, 404.

Handeln, in der täglichen Arbeit, im Kampf gegen sich selbst, im Gemeinschaftsleben und im Apostolat, denn er bewirkt, dass unser Leben von der Macht Gottes erfüllt wird.“⁵¹⁴

Wir sehen, dass Glaube und Mühe sehr enge Begriffe sind, die von Anfang an eine gewisse Relation bilden. Wenn man sie aber richtig im eigenen Leben umsetzt, was Paulus in Thessalonich erlebt hat, bewirkt, dass der Glaube lebendig wird. Deswegen schreibt E. Reinmuth: „Der Glaube ist nicht abstrakt; er verwirklicht sich täglich. Die Liebe ist nicht weltflüchtig; sie scheut keine Mühen. Die Hoffnung überspringt nicht die Wirklichkeit; sie stellt sich ihr in Geduld. Paulus thematisiert auf diese Weise Grundkoordinaten christlichen Glaubenslebens; ihr Zusammenhang prägt das Ganze des Briefes.“⁵¹⁵

Die schon öfter in diesem Unterkapitel erwähnte Liebe ist in diesem Zusammenhang ein Ausdruck der enormen Zuverlässigkeit, dass der Mensch sich Gott anvertrauen kann, so wie das in Mt 22, 37-40 beschrieben wurde.⁵¹⁶ Die Anerkennung der Person Gottes und seine Zusage: „Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28, 20), muss also durch die Liebe führen. Wenn sie im Glauben ihre Wurzel hat, wird man auch nach N. Baumert und M.-I. Seewann sagen können, dass „der Glaube (...) mit Anstrengung verbunden ist. Und diese ihre Trauens-Anstrengung, ihre Lebensmühe und ihr Drunterbleiben in der Hoffnung sind mit ein Grund, dass seine Verkündigung sich so kraftvoll entfaltete.“⁵¹⁷

Die letzte Frage, die unsere Überlegungen über die Triade im Arbeitstext beenden soll, bezieht sich auf eine mögliche Betrachtung, welcher der drei Begriffe in ihrem Kontext der wichtigste ist. Eine klare Lösung dieses doch nicht ganz abstrakten Problems gibt uns W. Marxsen, der der Meinung ist, „dass die Trias als geschlossenes Ganzes verstanden sein will. Sie drückt (...) die wesentlichen Kennzeichen des christlichen Lebens aus, das auf dem Glauben beruht, von der Bruderliebe getragen wird und auf die eschatologische Zukunft in Hoffnung ausgerichtet ist.“⁵¹⁸

Der Vers wird mit der Wendung τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ abgeschlossen. Wiederum müssen wir an dieser Stelle unsere Aufmerksamkeit dem polnischen Exegeten

⁵¹⁴ *Die Ansprache von Papst Benedikt XVI am 26. Mai 2006 in Tschenstochau*, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060526_jasna-gora.html (Stand: 18.12.2021).

⁵¹⁵ E. Reinmuth, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 116-117.

⁵¹⁶ Vgl. P. Rompf, *Die Thessalonicherbriefe. Eine Auslegung*, Norderstedt 2018, 28-29.

⁵¹⁷ N. Baumert / M.-I. Seewann, *In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des ersten und zweiten Briefes an die Thessalonicher* (PNG, Bd. 5), Würzburg 2014, 13.

⁵¹⁸ W. Marxsen, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (ZBK, Bd. 11/1), Zürich 1979, 35.

J. Stępień widmen, der ähnlich wie bei der vor kurzem besprochenen Wendung τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, nach der Richtigkeit der Platzierung dieser Phrase fragt. Der Bibelforscher schreibt dazu: „Paulus schreibt über Glaube, Liebe und Hoffnung unseres Herrn Jesus Christus. Die zitierten Worte beziehen einige Autoren nur auf die Hoffnung (...). Es scheint aber mehr realistisch, dass sie die alle erwähnten Tugenden umarmen (...).“⁵¹⁹ Weiters können wir noch lesen: „Gemäß der Lehre des Paulus beschreiben diese Worte sowohl den Gegenstand der angesprochenen Tugenden, also Glaube an Christus, Liebe zu Christus, als auch ihre Quelle, die Christus und seine Gnade ist. Abgesehen davon, welche dieser Bedeutungen den näheren Kontext (*genetivus obiecti* oder *auctoris*) ergeben, drücken erst die beiden zusammen die Fülle des Gedankens des Apostels aus.“⁵²⁰

Am Ende unserer Überlegungen über den Vers 3 schauen wir noch kurz auf die vor Kurzem präsentierte Aussage τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ und versuchen sie mit der weiteren Phrase ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν zusammenzustellen. An dieser Stelle ist es wichtig, die Verwendung des Nomens κύριος (*Herr, Gebieter*) anzusprechen, was auch in 1 Thess 1, 1 vorkommt: „Paulus, Silvanus und Timotheus an die Kirche der Thessalonicher, die in Gott, dem Vater, und in Jesus Christus, dem Herrn, ist: Gnade sei mit euch und Friede!“ In der LXX wurde dieser Titel nur für Gott reserviert und mehr als 6000-mal anstelle des Gottesnamens JHWH (יהוה) verwendet. Diese Tatsache beschreibt F. Manzi: „In unserem Brief stehen wir vor dem direkten Glaubensbekenntnis an die Gottheit Christi“.⁵²¹ Der italienische Theologe verbindet diese These mit der weiteren Konstruktion des Verses und seiner Ergänzung durch die Wendung τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν (*unserem Gott und Vater* bzw. *vor Gott, unserem Vater*). Nach Meinung des Exegeten ergibt die Zusammenstellung der Person Jesu und Gott dem Vater, dass „die Kirche sich in der Relation sowohl zu Gott dem Vater als auch zu Jesus Christus befindet, die miteinander eng verbunden sind.“⁵²² Die weitere Folge dieses Schemas ist die Feststellung der Zugehörigkeit Jesu zu derselben göttlichen Sphäre.⁵²³ Wenn man diesen Gedanken weiter entwickelt, wird man sagen müssen, dass Paulus die Gemeinde in Thessalonich als eine Gemeinschaft der Relation zwischen den Gläubigen und Gott durch Jesus Christus deutlich darstellt und dadurch auch ihren ekklesiologischen Charakter

⁵¹⁹ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, 125.

⁵²⁰ Ebd.

⁵²¹ F. Manzi, *Listy Św. Pawła*, 131.

⁵²² Ebd.

⁵²³ Vgl. ebd.

mit ihren charakteristischen Merkmalen (Glaube, Gebet, Mühe, Liebe, Geduld, Hoffnung,...) hervorhebt.

V. 4

εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν
ἐκλογὴν ὑμῶν,

*Wir wissen, von Gott geliebte Brüder, dass ihr
erwählt seid.*

Der Vers 4 setzt den Hauptgedanken der Dankbarkeit fort. Das Dankgebet wird nun mit der Erwählung der Thessalonicher in Verbindung gebracht. Dies sieht man durch die Verwendung des Verbes εἰδότες (*wir wissen*), das sich auf den Hauptsatz im Vers 2 bezieht. Aus diesem Grund scheint so eine persönliche Reaktion des Heidenapostels selbstverständlich zu sein. Es ist doch nicht viel Zeit seit seinem letzten Besuch in der Hauptstadt der Provinz vergangen und der Apostel kann sich noch gut daran erinnern, wie viele den Weg zu Christus gefunden haben. Liegt es vielleicht an der paulinische Motivation, warum die Mitglieder der ekklesiologischen Gemeinschaft in Makedonien mit dem Subjektiv „Brüder“ angesprochen wurden? Eine voreilige Klärung dieser Bezeichnung kann aber die Absicht des Autors maßgeblich beeinträchtigen. Gemeint ist hier doch ein besonderer Ausdruck der Sympathie und Nähe. Diese zwischenmenschliche Beziehung musste in Thessalonich besonders stark sein, da der Briefverfasser diesen Begriff bis zu 14-mal verwendet.⁵²⁴ Alleine aufgrund dieser Tatsache lohnt es sich, die paulinische Redewendung näher anzuschauen.

Historisch betrachtet könnte so eine Form verwundern. Gerade in der Antike war die Anrede bzw. Bezeichnung „Bruder“ sehr selten. Man verwendete diesen Begriff in einem engen Kontext, z.B. in Bezug auf die Mitglieder einer Religionsgruppe oder eines Freundeskreises. Die Intention des Apostels muss zum Teil auch in dieser Tradition verankert sein. Das sieht E. Kutsch ebenso, der der Meinung ist, dass die Urgemeinde „die alttestamentlich-jüdische Bezeichnung“⁵²⁵ übernommen hat. Zu erkennen ist hier aber nicht nur ein simpler jüdischer Sprachgebrauch, dem sich der Völkerapostel angenommen hat. Für ihn gewinnt dieser Terminus einen anderen Charakter, dessen Ursprung man in der Person Christi suchen sollte. Mk 3, 33ff oder Mt 23, 49; 28, 10 zeigen uns deutlich, dass Jesus unter dem Begriff „Bruder“

⁵²⁴ Vgl. 1 Thess 1, 4; 2, 1. 9. 14. 17; 3, 7; 4, 1; 10. 13; 5, 1. 4. 12. 14. 25.

⁵²⁵ E. Kutsch, *Bruderschaft, Schwesternschaft, Kommunitäten*, in: *TRE*, Bd. 7, hrsg. v. G. Krause / G. Müller, Berlin – New York 1981, 195-196.

vor allem den Nächsten versteht. In diesem Geist scheint sich auch Paulus zu bewegen. Seine Absicht scheint der vor kurzem zitierte Wissenschaftler E. Kutsch zu verstehen. In seinem Beitrag können wir lesen: „Entscheidend wird das alttestamentlich-jüdische Brüderverständnis dadurch verändert, dass die Christen sich durch die Brüderlichkeit der erfahrenen Heilstat Christi zu einem Brudersein erneuert wissen (..), das zur tätigen Bruderliebe gegenüber Mitchristen und Mitmenschen im Verzicht auf Selbstdurchsetzung freimacht (...).“⁵²⁶

Gemeint ist hier selbstverständlich die Liebe, die ihren Ursprung in Gott hat. Er hat doch seinen Sohn in die Welt gesandt, damit sie durch ihn und in ihm zur wahren Entfaltung kommt. Christus ist in diesem Sinne der Spiegel der göttlichen Liebe, durch die der Mensch erfahren kann, was auch Gott mit uns vorhat – die Vollendung der Heilstaten.⁵²⁷ Dies fasste sehr interessant der Prophet Jesaja zusammen: „Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen Knecht, er rettet den, der sein Leben als Sühneopfer hingab. Er wird Nachkommen sehen und lange leben. Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen“ (Jes 53, 10). Wir sehen also, dass wir die Verwendung des Terminus „Brüder“ in der Wirkung des Heilsgeschehens suchen sollten, die von Gott ausgeht, der zugleich auch der Träger der Verwirklichung seines Planes ist. Aus diesem Grund können Christen sich als Brüder bezeichnen, weil Gott dies auch wollte.⁵²⁸ Diese These steht zwar im Gegensatz zur Meinung einiger Theologen, die bei der Suche nach dem Grund der Nennung der Thessalonicher nicht so weit gehen. Zu nennen ist hier z.B. B. Smolka, der einer der Vertreter jener Meinung ist, dass die Bezeichnung ἀδελφός mit der Solidarität bzw. Bruderschaft aufgrund der Annahme des Evangeliums zu tun hat.⁵²⁹

Gegen eine „flache“ Erklärung des Terminus „Brüder“ spricht auch das Adjektiv ἠγαπημένοι (*geliebte*), durch das unser Arbeitsnomen ergänzt wird. Es ist auffällig, dass dieses Beiwort als Partizip Perfekt Aktiv verwendet wird. In dieser Form wird eine Handlung ausgedrückt, die in der Vergangenheit ihren Beginn hat und ihr Ergebnis in der Gegenwart anhält. Konkret schaut das so aus, dass die Wirklichkeit, in der wir leben, mit der Liebe erfüllt wird, die, wie die früheren Untersuchungen feststellten, bei Gott den Anfang hat und zu seinem Plan passt.⁵³⁰ Damit den Thessalonichern die Intention Gottes deutlicher vor Augen geführt

⁵²⁶ Ebd.

⁵²⁷ Vgl. M. Guzewicz, *Agape w Ewangelii*, in: *Żyjemy dla Pana (Fs. Sr. E.J. Jezierska)*, hrsg. v. M. Rosik, Wrocław 2005, 68.

⁵²⁸ Vgl. Röm 8, 29.

⁵²⁹ B. Smolka, *Pierwszy list do Tesaloniczan*, in: *KTPdBT.NT*, Bd. 3, hrsg. v. Z. Felczyński, Poznań 2014, 171.

⁵³⁰ Vgl. Jer 29, 11; Röm 12, 2.

wird, greift Paulus auf die jüdische Tradition zurück. Dtn 13, 12, Dan 3, 25 oder Sir 35, 1 sind gute Beispiele, die diese Überlieferung bestätigen und mit den anderen alttestamentlichen Texten wie z.B. Ex 3, 16-22; Hos 11; Ps 23 darauf hinweisen, wie Gott sich den Menschen zuwendet, um mit uns eine Beziehung aufzubauen.⁵³¹

Diese Relation sehen wir in der Phrase ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ (*von Gott geliebte Brüder*). Gott ist derjenige, der die Beziehung stiftet bzw. wie das P. Rompf beschreibt, seinen Kindern die Gnadengabe schenkt, um sie „mit Warmherzigkeit in Form der Liebe gegenüber den eigenen Personen, sowie seinen Nächsten ersichtlich werden zu lassen.“⁵³² In diesem Kontext scheint auch der Vers 3 eine weitere Vertiefung zu erhalten. Für Paulus ist also der breite Terminus „geliebte Brüder“ eine gut durchdachte Konstruktion, die, wie wir dies feststellen konnten, eine Verbindung zu Gott schafft, der bis jetzt in jedem Vers als das Subjekt des Handelns vorkommt.

Der deutsche Bibelforscher F.W. Röcker präsentiert in seinen theologischen Überlegungen die These, dass alle Redewendungen im Vers 4 sich gegenseitig als ergänztes Ganzes darstellen. Dies argumentiert er wie folgt: „Die attributive Erweiterung der Anrede („Brüder“) durch, „von Gott geliebte“ geht an dieser Stelle in der Verbindung mit dem Terminus ἐκλογή (*Wahl, Auswahl, Ausgewählte oder Erwählte*), traditionsgeschichtlich auf Dtn 7, 7f zurück.“⁵³³ Diese, in der pentateuchischen Tradition beheimatete, Bibelstelle zeigt Gott, der Israel nicht aufgrund der Größe wählte, sondern der Liebe, mit der er es beschenkte.⁵³⁴ Wir können es im Lichte der Zusammenstellung dieser beiden Texte (AT - NT) wagen, die beiden Begriffe „Liebe“ und „Erwählung“ als eine theologische Ergänzung zu beschreiben. In diesem Zusammenhang schauen wir nun auf den weiteren Verlauf der Arbeitsperikope, in der wir eine theologische Zuspitzung finden.

Die zentrale Botschaft unseres Verses ist die Phrase τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν (*eure Erwählung*), die für das bessere Verständnis des Textes und somit aus den linguistischen und grammatikalischen Gründen in unserer Übersetzung in Form des Verbes in der 2. Person Plural Perfekt Indikativ mithilfe der Personalpronomen im Nominativ und der Konjunktion (*dass*)

⁵³¹ Vgl. G. Fischer, „Jahwe der Treue und lebendige Gott“. *Einige Bemerkungen zu Gott, wie das Alte Testament ihn beschreibt* (SBAB.AT, Bd. 70), Stuttgart 2019, 176-179.

⁵³² P. Rompf, *Die Thessalonicherbriefe*, 35.

⁵³³ F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (HTA.NT), Holzgerlingen 2021, 47.

⁵³⁴ הַיְהוָה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מֵאֵלֵינוּ (Dtn 7,7f) zeigt sehr deutlich, dass Gott sein Volk erwählte, weil er es einfach liebte. Sein Handeln ist also in der liebevollen Tätigkeit Gottes begründbar.

ausgedrückt wird. Es ist interessant, dass unsere Wendung in der Perikope auch in verschiedenen Formen im gesamten Brief, d.h. in jedem Kapitel, vorkommt (vgl. 1, 4; 2, 12; 3, 3; 4, 7; 5; 9 u. 5, 23). Zu diesem breiten Kontext zählt auch die gesamte semantische Familie von ἐκλογή, die wir noch durch folgende Begriffe ergänzen können: καλέω (vgl. Mt 22, 14; Röm 8, 30) (*rufen, nennen, anreden, berufen, einberufen und zusammenrufen*), προγίνομαι (vgl. Röm 8, 29) (*vorher geschehen oder früher geschehen sein*). Sowohl das Studium dieser Worte als auch die weiteren Formen von ἐκλογή (Verb und Adjektiv) geben uns die Information, dass unser „Arbeitsausdruck“ in den neutestamentlichen Schriften nur im religiösen Sinne verwendet wird. Dieser Sinn lässt sich noch deutlicher durch die Vertiefung der Aussagen Jesu bestätigen bzw. präzisieren.

Ein gutes Beispiel scheint in diesem Kontext Mk 13, 1-14 zu sein, besonders der Vers 14, wo Christus sagt: „Denn viele sind gerufen, wenige aber auserwählt.“ Aufgrund dieser Bibelstelle erklärt J. Eckart die Bedeutung der Erwählung folgendermaßen: „Die Erwählten sind diejenigen, die der durch Jesus Christus vermittelten Einladung zur Gottesherrschaft gefolgt sind und ihre Berufung in einem Leben des Glaubens verwirklicht haben.“⁵³⁵ Wenn wir dann noch die Stelle Mk 13, 20 mit der Aussage Christi: „Und wenn der Herr diese Zeit nicht verkürzen würde, dann würde kein Mensch gerettet; aber um seiner Auserwählten willen hat er diese Zeit verkürzt“, dazu nehmen, erhalten wir einen wichtigen Hinweis auf die Platzierung des Terminus „Erwählung“ in den theologischen Überlegungen. Sowohl das Markusevangelium als auch das Matthäusevangelium lassen uns deutlich erkennen, dass die Erwählungsgedanken nicht nur eschatologisch, sondern auch christologisch orientiert sind.⁵³⁶

Das Problem, das bei den bis jetzt geführten Überlegungen auftaucht, ist Israel und seine Berufung als das auserwählte Volk, was in der Geschichte Abrahams (vgl. Gen 12-25) auf eine besondere Art und Weise erzählt wird. Obwohl es in der hebräischen Sprache keinen Begriff gibt, der das Verständnis der Erwählung aus unserer Perspektive wiedergibt, gilt bei den Theologen das Verb ἔπεμψε (*senden*) als *sensu largo*.⁵³⁷ In diesem Sinne meint man ein besonderes Verhältnis zu Gott, um „die göttliche Weltherrschaft sichtbar machen zu lassen.“⁵³⁸ Die so entstandenen Sendungserzählungen, wie das z.B. Jes 43, 20-2; Ex 19, 3-6 oder Hos 2, 1

⁵³⁵ J. Eckert, ἐκλεκτός, in: *EWNT*, Bd. 1., hrsg. v. H. Balz / G. Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln ²1992, 1016.

⁵³⁶ Vgl. Röm 8, 29.

⁵³⁷ Vgl. Ex 3, 10-15.

⁵³⁸ P. Deselaers, *Berufung: II. Altes Testament*, in: *LThK*, Bd. 2, hrsg. v. W. Kasper, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1994, 302.

darstellen, weisen auf die „Verwandtschaft zu Boten Jahwes“⁵³⁹ hin. Wir können im Zuge dessen sagen, dass die Gotteserwählung mit einer Aufgabe verbunden ist. Wir haben es vor kurzem bei Abraham gesehen (vgl. Gen 12, 1) und wir sehen es auch bei Mose (vgl. Ex 3, 10. 16), Jesaja (vgl. Jes 6, 9), Jeremia (vgl. Jer 1, 7), Ezechiel (vgl. 3, 1. 4.) oder bei Amos (vgl. 7, 15). Sehr interessant beschreibt diese Situation J. Guillet, der in seinem Beitrag zum Begriff „Berufung“ schreibt: „Die Berufung ist ein Appell, der durch Gott an den Menschen gerichtet wird. Gott sucht sich selber den Menschen aus, der im Rahmen seiner Heilspläne und der Bestimmung seines Volkes wegen für eine spezielle Aufgabe bestimmt ist.“⁵⁴⁰ Dieses Verständnis des französischen Wissenschaftlers zeigt uns auch, dass der Gottesruf an den Menschen sehr persönlich ist, was sehr oft durch die Verwendung des Namens der Erwählten geschieht. Gen 15, 1 scheint an dieser Stelle ein gutes Beispiel dafür zu sein. Die Person Abram verrät uns noch ein weiteres Geheimnis der göttlichen Erwählung. Ex 17, 5 berichtet uns, dass aufgrund des Auftrages Gottes Abram (אַבְרָם) einen neuen Namen, nämlich Abraham אַבְרָהָם oder אַבְרָהָם (*Vater der vielen Völker*) erhält. In diesem Namenswechsel können wir eine konkrete Zugehörigkeit feststellen, die in der Antike immer durch die Namensgebung verbunden war. In der Person Abrahams war das die Zugehörigkeit zu Gott, durch den es zur Veränderung des Alltagslebens und dessen Prinzipien kommt.

Aus der Perspektive der göttlichen Berufung im AT ist es auch wichtig, die Form bzw. die Kundmachung der Erwählung anzusprechen. Die Beauftragung oder, wie wir schon festgestellt haben, auch die Sendung muss nicht unbedingt in erster Linie von Gott ausgehen. Er ist der, der beruft. Er kann seine Entscheidung aber auch durch einen Boten weitergeben. Von so einem Fall berichtet uns das Buch Exodus: „Lass aus der Mitte der Israeliten deinen Bruder Aaron und mit ihm auch seine Söhne zu dir kommen, damit sie mir als Priester dienen, Aaron mit Nadab, Abihu, Eleasar und Itamar, den Söhnen Aarons“ (Ex 28, 1). Der Gedanke des Mittlers oder auch des Überbringers der Entscheidung Gottes wiederholt sich auch bei Jesaja. Beim Propheten lesen wir: „Ich will einen ewigen Bund mit euch schließen gemäß der beständigen Huld, die ich David erwies“ (Jes 55, 3). Was damit gemeint ist und wer mit dieser Aufgabe betraut wird, beantwortet uns Ps 2 und dann auch später Ps 110. Auf die bezieht sich auch Paulus während seiner ersten Missionsreise, als er sich in der Synagoge von Antiochia in Pisidien an die Israeliten und Gottesfürchtigen wandte und zu ihnen sprach: „Gott hat die Verheißung, die an die Väter ergangen ist, an uns, ihren Kindern, erfüllt“ (Apg 13, 32-33).

⁵³⁹ Ebd., 303.

⁵⁴⁰ J. Guillet, *Powolanie*, in: *STB*, 747.

Wir sehen in dem neutestamentlichen Beispiel, dass Paulus „eine neue eschatologische Situation“ beschreibt, die in der Person Jesu Christi eine bis jetzt nicht bekannte Dimension darstellt.⁵⁴¹ Dies geschieht nicht, wie im AT durch den allgemeinen Begriff „Sendung“ (inkl. Berufung oder Erwählung), sondern durch die sehr wohl überlegten Aussagen, die sich nach J. Becker im ganzen Brief durchziehen. Das Ziel des Apostels ist nach Meinung des Exegeten die Beseitigung der Unterschiede zwischen dem Gottesvolk und den Heidenchristen, damit in der „neuen“ Gemeinschaft keine Kluft mehr entstehen kann, wer das Heil erlangen wird. Diese Aufgabe, die Paulus erfüllen will, ist für ihn ein Bestand des eschatologischen Planes Gottes, um jedem die allgemeine und universale Berufung zum Heil zu begründen.⁵⁴² Angesichts dieser Studien müssen wir auch unserem deutschen Bibelforscher rechtgeben, wenn er die Erwählungstheologie im 1 Thess als „das ordnende Koordinatensystem“ bezeichnet.⁵⁴³

Die universale und allgemeine Ausrichtung der Erwählung wird auch, wie das J. Eckert festgestellt hat, durch die Wendung ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ sichtbar.⁵⁴⁴ Obwohl wir uns diese Wendung bereits am Anfang unserer Überlegungen in diesem Unterkapitel angeschaut haben lohnt es sich, dieses Thema kurz aus einer anderen Perspektive zu betrachten. Die Aussage des Apostels *von Gott geliebte Brüder* kann man mit der Erwählungstheologie des Thessalonicherbriefes aufgrund der bestimmten Texte mit der alttestamentlichen Botschaft verbinden, die die Souveränität Gottes besonders hervorhebt. Die schon kurz erwähnten Bibelstellen Gen 16, wo wir in den Versen 1-15 über die Geburt von Ismael lesen und Gen 17 1-27, wo man von der Geburt Isaak erfährt, zeigen sehr klar, dass Gott selbst den Träger aussucht, durch den er seinen Heilsplan verwirklicht. Eine ähnliche Situation haben wir auch bei Jakob (vgl. Gen 28, 1-22) oder David (vgl. 1 Sam 16). Die freie Entscheidung, die im Bereich des göttlichen Willens liegt, kann man nicht gegen das Gesetz und die Proklamation des Erstgeborenen sehen, sondern vielleicht sogar aus der Perspektive des Schöpfungsberichtes: „Dann sprach Gott: Lass uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich“ (Gen 1, 26). Dies der Gedanke, der die Würde des Menschen und somit seine Gleichstellung in ihrem Dasein betont, ist in der Selbstoffenbarung Gottes begründbar.⁵⁴⁵ Dieses göttliche Geheimnis

⁵⁴¹ Ebd., 748.

⁵⁴² J. Becker, *Die Erwählung der Völker durch das Evangelium. Theologiegeschichtliche Erwägungen zum 1 Thess*, in: *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments (Fs. H. Greeven)* (BZNTW, Bd. 47), hrsg. v. W. Schrage, Berlin – New York 1986, 84-85.

⁵⁴³ Ebd., 85.

⁵⁴⁴ J. Eckert, ἐκλεκτός, in: *EWNT*, Bd. 1, 1019.

⁵⁴⁵ Vgl. KKK 225; 2085; 2809.

wiederholt sich durch den Bund Gottes mit Noah: „Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht“ (Gen 9, 6).

Wenn wir mit diesen Informationen auf die paulinischen Schriften näher schauen, können wir diese alttestamentlichen Inhalte des Glaubens erkennen. Dieser Meinung scheint auch W.S. Campbell zu sein, der feststellt: „Paulus verwendet diesen Begriff [Israel] nicht nur in Bezug auf die Menschen, die die wahren Nachkommen Abrahams sind. Dieses Wort [Israel] bezieht sich eher auf alle Menschen, die mit dem Bund mit Abraham umfasst wurden. Paulus benützt den Namen „Israel“ sogar gegenüber denen, die sein Evangelium ablehnten. Der Apostel meint dabei das Volk als Ganzes im Sinne des religiösen Subjektes – das historische Volk Gottes.“⁵⁴⁶ An dieser Stelle und vielleicht als der endgültige Beweis für die Betrachtung der Ansichten des Völkerapostels soll uns die Beschreibung des Apostelkonzils in Jerusalem nützlich sein, währenddessen man sich mit dem Thema der Heidenmission beschäftigt hat und Paulus sich dafür besonders ausgesprochen hat.⁵⁴⁷

Die Haltung des Heidenapostels - nicht nur bei dem sogenannten Apostelkonzil – war von großen Emotionen begleitet, die sicher nicht immer richtig verstanden wurden, weder von den Aposteln noch den anderen Juden. Vielleicht deswegen meint W. Barclay, dass „Paulus wegen des größeren Gefallens bei den Menschen als bei Gott angeklagt wurde.“⁵⁴⁸ Der Autor hat aber gewusst, dass durch Christus eine neue Ordnung entstanden ist. Er gibt ihm die Kraft, diese „neue Weisheit“ zu verkünden. Deswegen lesen wir in Röm: „Wer vom Fleisch bestimmt ist, kann Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht vom Fleisch, sondern vom Geist bestimmt, da ja der Geist Gottes in euch wohnt“ (Röm 8, 8-9). Zu Beginn dieses Kapitels können wir auch noch lesen: „Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8, 1-2).

Angesichts dieser Beispiele, die die Intension des Paulus vielleicht noch zu wenig erklären, können wir mit W.S. Campbell fragen, ob „Paulus sich der Begriff „Israel“ seiner Ziele (...) [nicht fügte?].“⁵⁴⁹ Die Theologie des Römerbriefes, die wir in diesem Kapitel bereits öfters zitiert haben, scheint eine endgültige Antwort darauf zu geben. Eine Wissensquelle finden wir in Röm 2, 28-29. Im Kontext dieser Stelle gibt uns der Autor, wie das S. Stasiak

⁵⁴⁶ W.S. Campbell, *Israel*, in: *Słownik teologii św. Pawła* (PSB), 319-320.

⁵⁴⁷ Vgl. Apg 15, 1-35.

⁵⁴⁸ W. Barclay, *Listy do Tesaloniczan, übers. v. A. Kircun* (JR), Warszawa 1981, 19.

⁵⁴⁹ W.S. Campbell, *Israel*, in: *Słownik teologii św. Pawła* (PSB), 321.

feststellt, „die Definition des Juden.“⁵⁵⁰ An der gewählten Stelle aus dem Brief an die Römer lesen wir: „Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist, und Beschneidung ist nicht, was sichtbar am Fleisch geschieht, sondern Jude ist, wer es im Verborgenen ist, um Beschneidung ist, was am Herzen durch den Geist, nicht durch den Buchstaben geschieht. Der Ruhm eines solchen Juden kommt nicht von Menschen, sondern von Gott.“ Der polnische Bibelforscher vertieft diese Stelle und sagt klar, dass „Gott die Menschen nicht nach dem beurteilen wird, was äußerlich und allgemein sichtbar ist, sondern er wird die verborgenen Handlungen des Menschen durch Jesus Christus beurteilen.“⁵⁵¹ Weiters schreibt der Exeget: „Der nicht beschnittene Heide, der wenigstens einige Gesetze des Herrn befolgt, bleibt auf der gleichen Ebene wie der Beschnittene. Folglich hat der erste ebenso den Anteil an der Bestimmung Israels“.⁵⁵² Es ist aber schwer, dem Professor S. Stasiak recht zu geben, wenn er schreibt: „In der Konsequenz scheint es, dass der Apostel das Urteil über die Juden gibt, denen das Versprechen abgenommen wird, das Gott seinem Volk gab.“⁵⁵³ Stattdessen scheint an dieser Stelle die These des Theologen W.S. Campbell passender zu sein, dass die Juden und somit das gesamte ausgewählte Volk als „historisches Israel“ gilt und das neue Israel mit einer anderen Bezeichnung „Israel Gottes“, „ordentliches Israel“, „wahres Israel“ oder auch „innerliches Israel“ ausgestattet wurde. Es ist hier noch zu unterstreichen, dass dieses neue Volk mit dem alten verwandt ist und dadurch auch eine Anteilnahme an allen Verheißungen erhält.⁵⁵⁴

Die nächste Problematik der Erwählungstheologie beim Heidenapostel zeigt uns die Formulierung aus 1 Kor 1, 9: „Treu ist Gott, durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn.“ Nach Meinung von R. Hoppe kommt es durch diese Bibelstelle im Verständnis der paulinischen Erwählung „zur theologischen Zuspitzung.“⁵⁵⁵ Diese ist die Theologie des Kreuzes oder auch anders gesagt, die soteriologische Bedeutung des Kreuzes. Denn, wie R. Hoppe schreibt: „Dieses im Kreuz Jesu sich manifestierende Paradoxon göttlichen Handels (...) ist gegenüber 1 Thess 1, 4 der entscheidende Reflexionsfortschritt (...).“⁵⁵⁶ Wenn wir in diesem Sinne auf Paulus schauen, dürfen wir uns nicht wundern, wenn er sein ganzes irdisches Leben nicht nur Gott und seinem

⁵⁵⁰ S. Stasiak, *List do Rzymian*, 204.

⁵⁵¹ Ebd.

⁵⁵² Ebd.

⁵⁵³ Ebd., 206-207.

⁵⁵⁴ Vgl. W.S. Campbell, *Izrael*, in: *PSB*, 321.

⁵⁵⁵ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 102.

⁵⁵⁶ Ebd.

Plan opfert, sondern viel mehr bereit ist, seine Existenz auch im Hinblick auf die soteriologische Rettung auf die Schale zu legen. Die Kraft dazu bekommt er vom Kreuz.⁵⁵⁷ Er weiß auch, dass er Gott vertrauen kann, aber nicht nur, weil er durch Christus der Herr über die Lebenden und die Toten ist.⁵⁵⁸ Vielmehr ist für den Apostel die Treue Gottes ausschlaggebend, die sich selber an ihm zeigt. Sehr interessant greift diesen Gedanken D. Muszytowska auf, bei der wir lesen können: „Die paulinische Idee der Treue an Gott in 1 Kor 1, 9 verfolgt eine alttestamentliche Linie, wo sie sich in der Bewahrung des Bundes, in der Liebe auf immer, in der Gerechtigkeit und der Redlichkeit, in der Beständigkeit der Versprechungen, in der Ehrlichkeit sowie im dauerhaften Dasein mit denen zeigt, die er [Gott] erwählte.“⁵⁵⁹

Die Frage, die noch unbeantwortet scheint, ist, ob die Betrachtung der Kreuzestheologie aus der Perspektive der Erwählung und des Heils des Menschen tatsächlich richtig ist? Ein wenig Licht darauf werfen uns G. Fischer und K. Backhaus, die in ihren Überlegungen über den Kreuzestod Jesu vom Verbindungswort „für“ ausgehen.⁵⁶⁰ Diese Methode scheint sehr gut ausgewählt zu sein und zugleich auch eine Antwort auf unsere Frage zu geben. Denn im Zuge der Überlegungen, für wen Jesus am Kreuz gestorben ist, können wir auch eine endgültige Lösung der Problematik der paulinischen Erwählung finden.

Schauen wir aber noch auf das wissenschaftliche Studium unserer deutschen Exegeten zurück! Bei ihnen lesen wir: „Das Traditionsstück, auf das Paulus (...) zurückgreift [in Bezug auf Kreuz], deutet Jesu Kreuzestod typologisch vor dem biblischen Hintergrund des großen Versöhnungstags (hebr. *jom kippur*), der im Gottesdienst Israels entscheidende Bedeutung hatte.“⁵⁶¹ Weiters stellen unsere Wissenschaftler fest, dass Jesus diese Tradition noch weiterentwickelt hat. Sie formulieren dies wie folgt: „Das Kreuz erweist Christus als Gottes leibhaftige, persönliche, entscheidende Versöhnungsgeste, die allen Tempelkult aufhebt, weil sich in Christus selbst das „Allerheiligste“ der Gottesgegenwart allen Sündern auftut. Nicht im Tempel, in Christus begegnet der Mensch dem Heil des Lebendigen Gottes.“⁵⁶²

⁵⁵⁷ Vgl. 1 Kor 1, 18.

⁵⁵⁸ Vgl. Röm 14, 8.

⁵⁵⁹ D. Muszytowska, *Powołanie wiernych do wspólnoty z Jezusem Chrystusem (1 Kor 1, 9)*, in: *Przemawiaj do nich moimi słowami (Fs. R. Rumian)*, hrsg. v. Z. Godlewski, Warszawa 2007, 456.

⁵⁶⁰ Vgl. G. Fischer / K. Backhaus, *Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB-NT-Themen, Bd. 7), Würzburg 2000, 93f.

⁵⁶¹ Ebd., 94.

⁵⁶² Ebd., 95.

Wir sehen hier nicht nur eine Beschreibung und Auslegung des Kreuzestodes Jesu, sondern auch einen Hinweis auf die enge Relation zwischen dem Tod Christi und der Versöhnung (inkl. Vergebung).⁵⁶³ Christus ist also derjenige, der die Menschen mit Gott wiederverbinden und ihnen eine neue Perspektive geben will.⁵⁶⁴ In diesem Kontext sind auch die Worte des Völkerapostels zu verstehen, der im Brief an die Gemeinde in Rom schreibt: „Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben“ (Röm 6, 6). Diese Gedanken widerspiegeln sich auch in 1 Kor 5, 7-8, wo der Apostel Paulus klar und deutlich feststellt, dass die Menschen durch Christus, der sich wie ein Paschalamm geopfert hat, eine neue Sichtweise erhalten haben. Sehr bildhaft stellt das Papst Benedikt XVI. fest. In seinem Werk „Jesus von Nazareth“ schreibt er über den Deckel der Bundeslade, der durch Christus geschlossen wurde.⁵⁶⁵

In all diesen Überlegungen lässt sich erkennen, wie Gott durch Jesus Christus handelt, um den Menschen das Heil zu ermöglichen. Das Kreuz, das ein Zeichen für die Versöhnung zwischen Gott und der gesamten Menschheit ist, kann in diesem Kontext auch als Inbegriff der Wiederherstellung der Gemeinschaft mit unserem Schöpfer sein. Damit wir aber diese Gemeinschaft in der Form wahrnehmen, wie Gott es gewollt hat, bat er uns seine Nähe an.⁵⁶⁶ Wir können also aufgrund dieser Information sagen: Gott erwählt uns, um uns seine ewige Gemeinschaft anzubieten, damit wir das Leben in Fülle haben.⁵⁶⁷ Unsere Antwort auf dieses Angebot soll aber nicht eine bloße Nachfolge sein, sondern viel mehr eine aktive Reaktion auf die Einladung und die Ermutigung zur Gestaltung des eigenen Lebens auch im Hinblick auf hier und jetzt, wo wir und die Mitmenschen die Welt mitgestalten.⁵⁶⁸

Mit diesem Thema beschäftigt sich O. Wischmeyer, der, wie es aussieht, unsere Denkweise bestätigt. In seiner Publikation lesen wir: „Paulus beschreibt sie [die Gemeinde] als eschatologische Gemeinschaft, nämlich als „Leib Christi“ und als Menschen, die geistlich

⁵⁶³ Vgl. *Versöhnung*, in: *Herders Neues Bibellexikon*, hrsg. v. F. Kogler, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2009, 779; Vgl. *Versöhnung*, in: *Lexikon zur Bibel. Personen, Geschichte, Archäologie und Theologie der Bibel*, hrsg. v. F. Rienecker / G. Maier / A. Schick / u.a., Stuttgart 2021, 1214-1215.

⁵⁶⁴ Vgl. Mt 20, 28 u. Mk 10, 45.

⁵⁶⁵ Vgl. J. Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*. Bd. 2., 255.

⁵⁶⁶ Vgl. Röm 8, 31-39.

⁵⁶⁷ Vgl. Joh 10, 10.

⁵⁶⁸ Vgl. M.A. Getty, *Philippians und Philemon* (NTM, Bd. 14), Wilmington 1980, 33; Vgl. E. Käsemann, *In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners. Aufsätze und Vorträge aus dem Nachlass*, Tübingen 2005, 212-221.

leben. Diese beiden Aspekte der ἐκκλησία gelten auch für ihre einzelnen Mitglieder und für den Apostel selbst (...).⁵⁶⁹ Diese eschatologische Ausrichtung, die uns zu Beginn des Briefes begegnet, wundert niemanden. Paulus versucht auf diese Art und Weise den gesamten Brief mit kurzen Gedanken zusammenzufassen und zugleich die Adressaten auf die weiteren Inhalte langsam vorzubereiten. Im Kontext der Erwählung ist dieses Handeln des Apostels gut überlegt und wie E. Reinmuth schreibt, nicht als Akt der Vergangenheit zu verstehen.⁵⁷⁰ Daher stellt er auch fest: „Er [Paulus] spricht die Gemeinde in Thessalonich auf ihre Erwählung durch Gott an. Er sieht sie einbezogen in die Geschichte dieses Handelns an Israel, das er in der Geschichte Jesu Christi als neues Handeln Gottes begreift. Deshalb ist es sein Evangelium, durch das sich die Erwählung der Adressaten vollzog.“⁵⁷¹ Wir können in diesem Sinne nach dem deutschen Exegeten sagen: „Das Stichwort ‘Erwählung’ enthält die zielgerichtete Geschichte Gottes mit seinem Volk inmitten der Völker.“⁵⁷² Weiters meint er: „Gottes vergängliches Handeln macht Menschen zu Trägern seines Willens. Sie sind es, die im Endgericht als die Seinen gerettet werden.“⁵⁷³

Der abschließende Gedanke, der wie eine Klammer die bis jetzt geführten Studien zusammenfasst, soll ein Zitat aus der wissenschaftlichen Arbeit von M. Bendarz sein. So schreibt er: „Der Anfang der Gemeinschaft in Thessalonich ist also eine Frucht der besonderen Erwählung Gottes, die mit dem Heilsplan verbunden ist. In der Ewigkeit skizzierte Gott einen Plan, den er zuerst in Bezug auf Israel realisierte und dann später auf die Heiden. Die Thessalonicher sind die ersten Heiden, an die er sich wendete.“⁵⁷⁴

⁵⁶⁹ O. Wischmeyer (Hrsg.), *Paulus*. 342.

⁵⁷⁰ Vgl. E. Reinmuth, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 118.

⁵⁷¹ Ebd.

⁵⁷² Ebd.

⁵⁷³ Ebd.

⁵⁷⁴ M. Bednarz, *1-2 list do Tesaloniczan*, 105.

V. 5

ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ [ἐν] πληροφορίᾳ πολλῇ, καθὼς οἴδατε οἷοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς.

Denn unsere Verkündigung der Frohbotschaft geschah bei euch nicht nur im Wort allein, sondern auch in der Kraft und im Heiligen Geist und in großer Gewissheit, ihr wisst ja, wie wir bei euch um euretwillen aufgetreten sind.

Der Vers 5 wird durch die Konjunktion ὅτι (*denn*) eröffnet. Diese grammatikalische Form schafft die Verbindung zum vergangenen Text, in dem man erfährt, dass die Thessalonicher durch Gott geliebt und erwählt sind. Die Konsequenz dieser Handlung Gottes ist die Verkündigung der Frohbotschaft, was auch durch den Autor in der Form der direkten Rede eingeführt wird.

Diese Weitergabe oder auch die Verkündigung wird in unserer Perikope mit dem Substantiv εὐαγγέλιον ergänzt, das für das bessere Verständnis als „Verkündigung der Frohbotschaft“ übersetzt wird.⁵⁷⁵ Diese Sprachwahl durch den Verfasser ist in der antiken Welt durchaus überraschend. Laut P. Dückers ist der Ursprung dieses Begriffes nicht in christlichen Kreisen zu suchen, sondern im 8./7. Jh. v. Chr. Zu dieser Zeit soll das große Werk „Odyssee“ des frühesten Dichters des Abendlandes, Homer, entstanden sein.⁵⁷⁶ Für den Wissenschaftler gilt der griechische Autor als einer der ersten, der den Terminus εὐαγγέλιον gebraucht hat.⁵⁷⁷ In den profan griechisch-hellenistischen Schriften, so wie das in der Erzählung über den Trojanischen Krieg der Fall ist, gilt das Evangelium als eine Siegesbotschaft oder als Lohn bzw. Dank für eine gute Nachricht. Ein einem späteren Zeitraum in der römisch-hellenistischen Kultur, gewinnt dieser Begriff eine neue Rolle, die mit dem Kaiserkult verbunden ist. Diese religiöse Rolle wird durch die Verkündigung der Evangelien, einer guten Botschaft proklamiert, dass z.B. ein Kaiser geboren worden ist oder den Thron bestiegen hat.

Eine Änderung findet erst durch den hebräischen Sprachgebrauch statt, in dem εὐαγγέλιον als *בְּשֵׁרָה* / *בְּשֵׁרָה* verwendet wird. Mit diesen Begriffen meint man zwar noch die

⁵⁷⁵ In diesem Kontext wäre die logische Sprachform κήρυγμα τοῦ εὐαγγέλιου. Aus dem Sinn des Verses können wir aber wahrnehmen, dass es bei der Verwendung εὐαγγέλιον nicht um das bloße Nomen „Evangelium“ geht, sondern auch um seine Verkündigung. Deswegen verwenden wir in unserem Arbeitstext die Übersetzung „Verkündigung des Evangeliums“.

⁵⁷⁶ Vgl. Homer, *Die Odyssee* (14, 152-167), übers. v. W. Schadewaldt, Reinbek b. Hamburg 62020, 515-517.

⁵⁷⁷ P. Dückers, *Evangelium*, in: *LThK*, Bd. 3, 1058.

profanen Gegebenheiten, aber man erkennt auch die theologischen Ansätze. Konkret sieht man das in 2 Sam 18, 20. 25. 27, wo die Rede von einer guten Nachricht ist. Zu diesem Schema passt auch gut die Stelle aus 2 Sam 4, 10, wo die überbrachte Botschaft mit einer Bezahlung verbunden ist. Anders sieht es aus, wenn der Terminus „Nachricht“ / „Botschaft“ mit JHWH zusammenkommt. So eine Form erhält eine theologische Aussagekraft. Jes 60, 6; 61, 1 oder Ps 68, 12 96, 2 kann uns hier als ein gutes Beispiel dienen. Denn in diesem Fall wird uns vom Sieg Gottes über die ganze Welt berichtet. Diese eschatologische Perspektive ist mit dem Freudenboten verbunden, der, wie Jesaja schreibt, die Herrschaft und den Siegespreis proklamiert (vgl. Jes 40, 9-10 oder 52, 7). Für diese Übermittlung der guten Nachricht hat man εὐαγγελιζόμενος und הַבְּשִׁרָה verwendet. An dieser Stelle ist aber zu bemerken, dass all diese Begriffe nicht in einem ausgeprägten Ausmaß verwendet wurden.

Diese Tatsache verändert sich erst im NT. Das Markusevangelium, das in der kirchlichen Tradition das älteste Evangelium ist, verrät uns eine wichtige Information über seine Gattung und somit über das richtige Verständnis vom Terminus εὐαγγέλιον.⁵⁷⁸ Zu Beginn dieses, schon um 70 n. Chr. beheimateten Schreibens, können wir lesen: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus“ (Mk 1, 1). Dieser kurze Text ist nach Meinung vom Theologen T.K. Heckel nicht nur ein Erzählbuch, sondern eine verwickelte Kompositionsmetapher, was durch die Verwendung des Wortes „Evangelium“ zum Ausdruck kommt. Dieses Vokabel bezieht sich für den deutschen Wissenschaftler sowohl auf eine linguistische Information als auch auf eine konkrete Handlung. Die beiden Aspekte, die im Wort εὐαγγέλιον enthalten sind, beschreiben dieses Buch als ein metonymisches Werk, dessen Inhalt zugleich auch eine theologische Metapher ist. Die genannte Doppelfunktion: Metapher auf der einen Seite und Metonymie auf der anderen, sind Merkmale jenes evangelischen Werkes (d.h. Mk, Mt, Lk, Joh), das das Neue Testament eröffnet.⁵⁷⁹

Wie wir bereits bemerkt haben, lohnt es sich, das Markusevangelium als Gegenstand der Untersuchungen zu betrachten. In diesem Sinne stellt sich heraus, wie oft das Wort „Evangelium“ im „ersten Evangelium“ überhaupt erscheint. Insgesamt finden wir 8 Stellen, die ein geordnetes Bild zeigen. Dieses können wir wie folgt graphisch darstellen:

⁵⁷⁸ Vgl. K. Dorn, *Basiswissen Bibel: Das Neue Testament*, 67-68, 61-62, 82-83, 91.

⁵⁷⁹ T.K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum vielgestaltigen Evangelium* (WUNT, Bd. 120), Tübingen 1999, 17-62.

1.	Mk 1, 1	Der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus.	Jesus als Subjekt des Handelns!
2.	Mk 1, 14	Die Verkündigung des Evangeliums Gottes durch Johannes d. Täufer.	Jesus als Subjekt des Handelns!
3.	Mk 1, 15	Die Stellung der Anforderung an die Menschen an das Evangelium zu glauben, da die Zeit nahe ist.	Jesus als Subjekt des Handelns!
4.	Mk 8, 35	Die Annahme Jesu und des Evangeliums verursacht die Rettung des Lebens.	Jesus als Objekt des Handelns!
5.	Mk 10, 29(-30)	Die Konsequenz der Annahme Jesu und des Evangeliums verursacht das ewige Leben.	Jesus als Objekt des Handelns!
6.	Mk 13, 10	Die Notwendigkeit der Weitergabe des Evangeliums.	Jesus als Objekt des Handelns!
7.	Mk 14, 9	Die Verkündigung des Evangeliums über die Salbung Jesu in Betanien.	Jesus als Objekt des Handelns!
8.	Mk 16, 14 ⁵⁸⁰	Der Auftrag des Auferstandenen, das Evangelium allen Geschöpfen zu verkünden.	Jesus als Objekt des Handelns!

Abb. 15: Das Schema der vorgekommenen Stellen mit dem Begriff "Evangelium" im Mk-Ev

Die gezeigten Stellen zeigen uns zwei Aufstellungen des Handelns. Bis zur Mitte des Evangeliums ist es Gott, der am Werk ist und der auch durch Johannes den Täufer an Jesus handelt. Ab dem 4. Vers wird eine neue Handlungsperson eingesetzt, die Jesus Christus ist.

⁵⁸⁰ Obwohl die Perikope Mk 16, 10-20 als ein aus einem anderen Evangelium genommener Text gilt und auch einen zweiten Schluss der Frohen Botschaft nach Markus bildet, scheint es sinnvoll, das gesamte Evangelium als solches zu betrachten. Die Stelle Mk 16, 14, wie wir auch sehen, bringt das präsentierte Schema nicht durcheinander, sondern ergänzt es.

J. Gnilka meint sogar, dass Jesus in seinem Leben eine Doppelfunktion gehabt hat. Er zeigt sich im Markusevangelium zugleich als *genetivus subiectivus* und *genetivus objectivus*.⁵⁸¹

Eine andere Form der Erklärung des Begriffes „Evangelium“ finden wir im Matthäusevangelium. Der Evangelist Matthäus verwendet unseren Terminus an 4 Stellen und präsentiert eine neue Anschauungsperspektive. Mt 4, 23; 9, 35 u. 24, 14 berichten über die Verkündigung des Evangeliums vom Reich bzw. der Königsherrschaft (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας). In diesen Aussagen können wir eine direkte Verknüpfung mit den Phrasen βασιλεία τῶν οὐρατῶν oder βασιλεία τοῦ θεοῦ feststellen. Bei der 57-maligen Verwendung des Begriffes βασιλεία (*Königsherrschaft*) ist dieser Terminus 33-mal mit dem zweiten Begriff οὐρανός (*Himmel*) und 5-mal mit θεός (*Gott*) durch die Einsetzung des Genitivs als Verbindungsform ergänzt. Diese Methode scheint kein Zufall zu sein, sondern eine sehr wohl überlegte Sichtweise. Dieser Meinung ist auch C. Böttigheimer, der in seinen Studien vor allem auf βασιλεία τοῦ θεοῦ hinweist als „die Sinnmitte des Lebens und Wirkens Jesu von Nazareth“.⁵⁸² Weiters schreibt der Forscher: „Im Zentrum der Botschaft stand nicht seine eigene Person, sondern die βασιλεία Gottes, dessen Nahegekommensein er vollmächtig proklamiert.“⁵⁸³ Aufgrund dieser Informationen können wir auch nach Ch. Böttigheimer feststellen, dass der Begriff „Königsherrschaft“ eine eschatologische Ausrichtung hat und dadurch auch zu den theologischen Sachaussagen gehört. In diesem Sinne ist mit der Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes auch Freude und Gottes Herrschaft gemeint, die in der Person Jesu und in seinem Wirken präsent werden.⁵⁸⁴

Die am meisten vorgekommene Phrase bei Matthäus ist, wie wir vor kurzem festgestellt haben, βασιλεία τῶν οὐρατῶν. Die so häufige Erwähnung der Aussage „das Evangelium vom Himmelreich“ oder „von der Königsherrschaft“ kann man nach R. Riesner durch die Absicht des Autors erklären. Der Wissenschaftler argumentiert seine These mithilfe der jüdischen Tradition, die besonders im Frühjudentum die Vermeidung des Namens Gottes proklamiert hat. Als Beispiel nennt der deutsche Theologe den Begriff מְלִכְוּתָא אֱלֹהִים (*Königsherrschaft Gottes*), der auf מְלִכְוּתָא שְׁמַיָּה (*Königsherrschaft der Himmel*) umgeschrieben worden ist.⁵⁸⁵ Die Bestätigung dieser Strategie können die Adressaten des Evangeliums sein, für die die Judenchristen und die

⁵⁸¹ J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK, Bd. 1), Zürich 1978, 43.

⁵⁸² Ch. Böttigheimer, *Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Verlorene Mitte christlichen Glaubens*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2020, 19.

⁵⁸³ Ebd., 22.

⁵⁸⁴ Ebd.

⁵⁸⁵ R. Riesner, *Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung*, Gießen 2019, 140.

Juden gehalten werden. In unseren theologischen Überlegungen und Studien können wir vielleicht sogar weiter gehen und behaupten, dass diese Strategie ihren Ursprung in Christus hat. Diese Meinung scheint auch P. Billerbeck zu bestätigen. So schreibt er darüber: „Dass Jesus den Ausdruck „Gottesherrschaft“ nicht selbst gebildet, sondern in der religiösen Sprache seines Volkes hervorgerufen hat, bedarf [keines Beweis]. (...) ebenso gewiss ist es, dass Jesus den Begriff der „Gottesherrschaft“ vertieft, erweitert [und] mit neuem Inhalt erfüllt hat.“⁵⁸⁶

In all diesen Überlegungen sehen wir eine starke Verbindung zwischen AT und NT und zwischen dem Judentum und dem Frühchristentum. Gerade das christliche Denken, das uns das Matthäusevangelium, wie jedes andere biblische Buch, zeigt, beschreibt das Handeln Gottes, das nicht eingeschränkt oder reduziert wird. Stattdessen ist die göttliche Macht als eine Kraft dargestellt, die durch Jesus Christus eine Aktualität im Leben der Menschen hat. Deswegen trägt das Wort „Evangelium“ auch den Namen „Frohe Botschaft“. Sie verkündet die Freiheit und tröstet ihre Empfänger. Das weist wiederum auf den messianischen Charakter dieses Werkes hin. Konkret geht es um die definitive Intervention Gottes und zwar hier und jetzt. Eine theologisch - exegetische Beschreibung der Aktivität Gottes in der Geschichte der Menschheit, was auch das Evangelium proklamiert, versucht U. Wilckens zu unternehmen. In seinem Kommentar können wir lesen: „Von Gottes Herrschaft hat Israel von Anfang an allein das Heil erwartet als ein Reich, in dem Menschen heil und glücklich in ihrer göttlichen Bestimmung leben können. (...) Jesus hat verkündet, dass diese endgültige Verwirklichung des Gottesreiches jetzt in seinem Wirken, angebrochen sei. Wo er ist, müssen die Mächte des Bösen weichen; da erleben sündige und leidende Menschen Gottes endzeitliches vollendetes Heil.“⁵⁸⁷

Die zweite verwendete Form beim Evangelisten Matthäus ist τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο (*diese Frohbotschaft*). Die Verwendung des Demonstrativpronomens kommt uns auf den ersten Blick unpassend mit der bis jetzt geführten Exegese vor. Im Kontext der gesamten Perikope Mt 26, 6-13, die die Überschrift „die Salbung in Bethanien“ hat, erhält aber die vierte Erwähnung von εὐαγγέλιον ein anderes Gewicht, das sich auf die konkrete Handlung bzw. auf die bestimmte Antwort des Menschen auf die Worte Jesu bezieht. Das zeigt sehr deutlich die Frau, die mit ihrem Tun aus Liebe zu Christus in Erinnerung bleibt, indem man von ihr erzählt. Im Zuge dessen lässt sich sagen, dass das Evangelium auch eine Erzählung von der Reaktion des Menschen auf das Wort Gottes ist und besonders von der Wertschätzung Jesu, wie wir mit

⁵⁸⁶ P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 1: Das Evangelium nach Markus, München 1926, 180.

⁵⁸⁷ U. Wilckens, *Das Markusevangelium*, in: *Studienbibel Neues Testament*, Basel 2015, 138.

seiner Botschaft umgehen. In diesem Lichte ist also die besondere Rolle des Menschen zu betonen, für den Jesus kostbar ist. Hier können wir auch einen Bezug auf den Vers 4 erkennen, wo es um die Erwählung geht. In dieser Situation geht es um eine Schlussfolgerung. Der Mensch und sein Handeln aus Liebe zu Gott, was besonders im Bekenntnis des Glaubens erkennbar ist, wird nicht vergessen, sondern hochgeschätzt - sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft.⁵⁸⁸

Eine sehr interessante Feststellung machen wir, wenn wir nach εὐαγγέλιον in den weiteren beiden Evangelien suchen. Wir finden dort davon keine einzige Erwähnung. Nur im lukanischen Werk in der Apg ist unser Terminus 2-mal belegt (vgl. Apg 15, 7 und 20, 24). Die erste Perikope passt sehr gut zu unseren bis jetzt geführten Überlegungen. Paulus sagt während des Apostelkonzils in Jerusalem klar und deutlich, wie wichtig die Verkündigung der Frohen Botschaft beim Erlangen des Glaubens ist, und bekräftigt die Notwendigkeit der missionarischen Tätigkeit, die eben vom Evangelium und seiner Weitergabe abhängig ist. Die zweite Stelle scheint ein gewisser Abschluss zu sein. Der Völkerapostel spricht über seinen Tod und sein Lebenswerk, das „das Evangelium von der Gnade Gottes zu bezeugen“ (Apg 20, 24) ist. Bei Paulus kommt es hier wiederum zu einer Zuspitzung seines Denkens, was mit der Gnade Gottes zum Ausdruck gebracht wird. Diese Gnade, die von Gott ausgeht, ist in der Geschichte jedes Menschen in der Gemeinschaft mit Gott verwurzelt. Schließlich ist die Gnade ein freies Lebenshandeln Gottes zum Heil der Menschen und bildet dadurch auch einen wichtigen Aspekt des Glaubens an Gott. Paulus ist wie auch jeder andere Mensch, eingeladen, diese Beziehung mit seinem Schöpfer aufzubauen und zu pflegen.⁵⁸⁹ Dieses Ziel kann aber nur durch die Verkündigung und die Festigung der Frohbotschaft erlangt werden, was Paulus in seinen Handlungen zeigt.

Diese Lebensaufgabe, mit der der Heidenapostel beauftragt wurde, ist mit der Erzählung von Jesus Christus verbunden, d.h. von seinen Taten und Worten und besonders von seinem Leiden, seinem Tod und seiner Auferstehung. Vielleicht ist das auch der Grund, warum Paulus derjenige ist, der das Verb εὐαγγελίζω so oft verwendet. Es ist doch merkwürdig, dass das Wort „gute / erfreuliche Nachricht / Botschaft verkünden“ bei der gesamten Verwendung im NT 54-mal und nur bis zu 32-mal in den paulinischen Schriften vorkommt. Ähnlich ist die Situation auch mit dem schon öfters angesprochenen Nomen εὐαγγέλιον, das im NT 76-mal belegt ist, davon aber nur 33-mal bei Paulus. So eine Situation kann den Eindruck hinterlassen, dass der

⁵⁸⁸ Vgl. Mt 16, 13-20.

⁵⁸⁹ G. Kraus, *Gnade*, in: *LKD*, hrsg. v. W. Beinert, Freiburg i. Br – Basel – Wien 1987, 205-206.

Apostel bei der Verwendung des Begriffes „Evangelium“, sowohl als Nomen als auch als Verb, nicht nur maßgeblich beteiligt war, sondern womöglich bei der Entwicklung des theologischen Inhalts unseres Terminus aktiv war. Es ist aber nach G. Strecker nicht richtig, als Wort „Evangelium“ in der Form anzunehmen, die bis jetzt in unseren Überlegungen dargestellt wurde. Für den Wissenschaftler ist unsere schon so lange besprochene Formulierung in der vor-paulinischen Tradition beheimatet. Sie sollte auch bereits vor Paulus unter den urchristlichen Gemeinden durch die monotheistischen Missionsprediger im Umlauf gewesen sein.⁵⁹⁰ Sehr interessant fasste diesen Gedanken E. Hahn zusammen, der darüber mit folgenden Worten schreibt: „Das Evangelium, das Paulus [verkündet, hat er] sich nicht ausgedacht, sondern selbst empfangen und weitergegeben (...).“⁵⁹¹

Die bereits ausführlich angesprochene Verkündigung der Frohbotschaft wird durch das Pronomen ἡμῶν (*unsere*) gestärkt. Dadurch unterstreicht der Apostel nicht die eigenen Verdienste bei der Weitergabe des Evangeliums, sondern die gemeinsame pastorale Tätigkeit in Thessalonich. Die wird, wie bereits in den früheren Unterkapiteln besprochen wurde, in der Apg ausführlich ausgelegt und in 1 Thess 1, 1 zusammengefasst, wo Paulus Silvanus und Timotheus genannt sind als diejenigen, die in der Hauptstadt der Provinz Makedonien bei der Weitergabe des Glaubens besonders aktiv waren. Dieselbe Betonung der gemeinsamen Arbeit finden wir auch in 2 Kor 4, 3, wo der Autor ähnlich wie im 1 Thess die Phrase τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν verwendet und dadurch auch, wie S. Schreiber feststellt, „einen konkreten Sachverhalt hervorhebt. Damit meint er, dass das Evangelium an seine Verkünder gebunden ist.“⁵⁹² Weiters lesen wir noch: „Es gibt kein „objektives“, kodifiziertes Evangelium, das man nur weiterzureichen braucht. Vielmehr muss die theologische Grundaussage des Evangeliums an jedem Ort, für jede Adressatengruppe, für jede Kultur und Situation neu aktualisiert werden.“⁵⁹³

Dieser persönliche Zugang bei der Verkündigung der Frohbotschaft an die Thessalonicher beruht auf der Anstrengung einer Gruppe der Missionare, die für Christus und seine Botschaft alles aufgeben wollten. In diesem Sinne ist der Verkünder bereit, sein ganzes Leben der Botschaft des Evangeliums unterzuordnen.⁵⁹⁴ Diese radikale Entscheidung ist vom

⁵⁹⁰ G. Strecker, *εὐαγγέλιον*, in: *EWNT*, Bd. 2, hrsg. v. H. Balz u. G. Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 117.

⁵⁹¹ E. Hahn, *1. und 2. Thessalonicherbrief*, in: *Edition C. Bibelkommentar. Neues Testament*, Bd. 4, hrsg. v. G. Maier, Wuppertal 2018, 16.

⁵⁹² S. Schreiber, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 103.

⁵⁹³ Ebd.

⁵⁹⁴ Vgl. Lk 9, 23-25.

Glaubensgehorsam motiviert und führt zu einer eschatologischen Wanderschaft, die aufgrund der Berufung zustande kommt.⁵⁹⁵ Mit so einer Situation haben wir womöglich bei Paulus zu tun, wo er in Röm 2, 16 u. 16, 25 sich selbst als Verkünder bezeichnet: τὸ εὐαγγέλιόν μου. Wir können in unseren Überlegungen noch weiter gehen und die Meinung von R. Stasiak annehmen, der in der Zusammenstellung unseres Arbeitsnomens mit dem Possessivpronomen in der 1. Person Plural ein Beispiel dafür sieht, dass „Paulus in seinem Evangelium die Stimme Jesu Christi ist.“⁵⁹⁶

Die Verwendung des Possessivpronomens in der 1. Person oder in der 2. Person Plural zeigt uns eine Identifizierung mit dem, was Paulus bzw. Paulus und seine Begleiter verkündeten. Diese persönliche Beziehung scheint auch aufgrund der näheren Analyse des vorkommenden Substantives εὐαγγέλιόν, das in vielen Fällen, wo im *Corpus Paulinum* das Nomen εὐαγγέλιον vorkommt und durch ein anderes Substantiv im Genitiv thematisiert wird: τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ⁵⁹⁷, τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ⁵⁹⁸. Wir sehen in den dargestellten Beispielen eine Negation des eventuellen subjektiven Aspektes des Autors bzw. seiner Wegbegleiter, als ob sie die Autoren oder Mitautoren der Frohbotschaft gewesen wären. Stattdessen entwickelt sich mithilfe der zahlreichen biblischen Texte ein Bild, durch das man deutlich sieht, dass das Evangelium zwar jemandem zugeschrieben ist, aber immer mit der Betonung auf die Beauftragung Gottes durch bzw. in Jesus Christus. Damit diese Aufgabe unverfälscht erfüllt wird, muss sie als Garantie in der Kraft des Hl. Geistes verkündet werden, was man auch im Brief an die Römer lesen kann: „Wer den Geist Christi nicht hat, der gehört nicht zu ihm“ (Röm 8, 9). In diesem Sinne schreibt auch T. Holtz, der in seiner Publikation aufgrund der zahlreichen Bezeichnungen der Evangelien auf das eine hinweist: „Denn es gibt nicht mehrere Evangelien, sondern nur das eine, das (...) verkündet wird.“⁵⁹⁹

Diese eine Frohbotschaft, die mit dem Leben des Paulus verbunden ist und durch ihn trotz aller widrigen Umstände verkündet wird, erhält im zweiten Teil des 5. Verses die Bestätigung des Inhaltes, die konkrete Früchte mit sich bringt. Die Rede ist hier von der Negation der Verkündigung, die nur in der Form des Wortes präsent sein sollte. Es ist allerdings an dieser Stelle der Terminus „Wort“ nicht in unserem heutigen Sprachgebrauch zu verstehen, sondern in einem wesentlich breiteren Kontext, dessen Wurzeln in der griechisch-hellenistisch-

⁵⁹⁵ Vgl. C. Benke, *Kleine Geschichte der christlichen Spiritualität*, Freiburg i. Br – Basel – Wien 2007, 15-23.

⁵⁹⁶ S. Stasiak, *List do Rzymian*, 187.

⁵⁹⁷ Vgl. 1 Thes 2, 2. 8. 9; Röm 1, 1; 15, 16; 2 Kor 11, 7.

⁵⁹⁸ Vgl. 1 Thes 3, 2; Röm 15, 9; 12; 2 Kor 2, 12; 9, 13; Phil 1, 27.

⁵⁹⁹ T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 46.

römischen Kultur zu finden sind. Als Beispiel kann Platon und sein Werk „Sophistes“ gelten, in dem der große Philosoph den Begriff λόγος nicht nur als Wort bezeichnet, sondern viel mehr als eine Art der sprachlichen Äußerung des menschlichen Denkens, das in bestimmten Tönen wiedergegeben werden kann.⁶⁰⁰ Aus diesem Grund kann man dem berühmten Sprachwissenschaftler A. Debrunner rechtgeben, wenn er eine enge Relation zwischen λόγος und διάνοια (*Verstand, Denkvermögen, Absicht* oder *Gedanke*) herstellt.⁶⁰¹ So eine Verbindung, die sehr tief in der damaligen Philosophie beheimatet war, hinterließ tiefe Spuren im geistigen Leben der damaligen Epoche. Auf diesem Fundament wurde das gesamte antike Weltbild und somit auch die anthropologischen Ansätze begründet, die besonders durch die Entwicklung der Rhetorik zur Geltung gebracht wurden.

Dem widersetzte sich Paulus mit seinen Begleitern, indem er die Wendung οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον verwendete. In diesem Lichte können wir sagen, dass für die Missionare ein Wort oder eine Rede bei der Verkündigung der Frohbotschaft viel zu wenig ist. Stattdessen sollte jede Art der Rede bzw. des Denkens durch den Gegensatz, d.h. das Handeln ergänzt werden.⁶⁰² Dabei muss man sich aber vor der Gefahr schützen, die Kraft des Evangeliums nicht zu mindern. Auch die Frohbotschaft kann durch ihr Wort bzw. ihre Weitergabe eine bestimmte und konkrete Auswirkung verursachen. Das, was Paulus meint, scheint aber eine bloße Rhetorik zu sein, die allein nicht ausreichend ist. Infolgedessen können wir feststellen, dass der Verkünder der Frohbotschaft kein Rhetoriker bzw. Redner ist, sondern viel mehr jemand, der sich unter Gottes Führung stellt. Diese zeigte sich durch die Kraft des Hl. Geistes, dessen Missionare wie Werkzeuge waren.

Mithilfe der anderen biblischen Texte können wir erkennen, dass der Geist (πνεῦμα) in den paulinischen Schriften ein häufiger Begriff ist und bis zu 123-mal vorkommt. Er wird auch oft mit einer Kraft in Verbindung gebracht, die die Menschen zum entsprechenden Tun motiviert.⁶⁰³ In unserem Text aber haben wir eine ganz andere Situation. Der Geist wird durch das Adjektiv ἅγιος (*heilig*) und durch die Präposition ἐν (*in*) ergänzt. Zusätzlich finden wir im

⁶⁰⁰ Vgl. Platon, *Sophistes* 45-47, in: *Platon. Sämtliche Dialoge*, Bd. 6, hrsg. v. K. Hildebrandt / C. Ritter / G. Schneider, Hamburg 1993, 114-120.

⁶⁰¹ Vgl. A. Debrunner, *λόγος*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 4, hrsg. v. G. Kittel / G. Friedrich, Stuttgart 2019, 69ff.

⁶⁰² Obwohl wir am Anfang dieser Arbeit annahmen, sich bei dem wissenschaftlichen Studium nur auf die Evangelien und die paulinischen Schriften zu beziehen, die dem Völkerapostel zugeschrieben werden, lohnt es sich, an dieser Stelle eine Ausnahme zu machen. Im Kontext der bis jetzt geführten Untersuchungen scheint Jak 2, wo der Glaube und die Werke als eine Einheit dargestellt werden.

⁶⁰³ Vgl. 1 Kor 12, 8-11; Röm 8, 9-11.

untersuchenden Vers das Substantiv δύναμις (*Kraft*), das ebenso mit der Präposition ἐν durch den Autor in Verbindung gebracht wurde. Im gesamten Kontext (inkl. mit den bisherigen Studien) ergibt sich folgender Text: Die Verkündigung der Frohbotschaft von den Missionaren geschah in Thessalonich *nicht nur im Wort allein, sondern auch in der Kraft und im Heiligen Geist...* (V. 5).

Wir sehen, dass die vor kurzem erwähnten und dargestellten Substantive eine entsprechende Wirklichkeit präsentieren, die unterschiedlich zu betrachten sind und nicht, wie das z.B. einige Bibelausgaben in Apg 1, 8 beschreiben, indem sie von der Kraft des Hl. Geistes berichten, die Gott den Menschen leihen wird. In unserem Fall müssen wir unsere Begriffe auseinandernehmen und aufgrund ihrer eigenen Aussagekraft verstehen. Die Bestätigung dieser Form können wir in der Verwendung der bereits angesprochenen Präposition ἐν und der Konjunktion καὶ sehen. An dieser Stelle ist es auch noch wichtig den kritischen Apparat zu betrachten, der im größten Teil diese literarische und grammatikalische Form bestätigt.

Schauen wir nun genauer auf das Nomen δύναμις, das so viel wie Kraft, Macht, Machttat oder Wunder bedeutet. H. Schlier ist der Meinung, dass mit diesem Begriff in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte die Wunder beschrieben wurden.⁶⁰⁴ Als Beweis können wir da z.B. Mk 6, 2. 5. 14 oder Apg 2, 22 nennen. In diesem Sinne scheint er auch die Erzählung aus der Apg zu betrachten, in der ein Gelähmter aufgrund der Berührung durch Petrus die Kraft (laut EÜ-Über.) in den Füßen wieder spürte (vgl. Apg 3, 1-10). Eine ähnliche Situation können wir auch in 1 Kor 2, 4 erkennen. Weisen also all diese Beispiele darauf hin, dass Paulus mit den anderen Missionaren in Thessalonich Wunder vollbrachte? Diese Logik würde gut zur gesamten Rhetorik der bis jetzt wissenschaftlich vertieften Perikope passen, die die Annahme des Glaubens unter den Thessalonichern besonders hervorhebt. In diesem Lichte kann man nach U. Rapp sagen, dass der Wunderglaube Ausdruck und Konsequenz „eines Glaubens an eine Wirklichkeit jenseits des vernünftig Fassbaren“⁶⁰⁵ ist und womöglich in der Hauptstadt der Provinz Makedonien zum Erfolg der missionarischen Tätigkeit führte.

⁶⁰⁴ H. Schlier, *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher*, Leipzig 1974, 26.

⁶⁰⁵ U. Rapp, *Das Wunder ist nur im Lob zu sagen. Versuche zur Wunderrede im Buch Jesus Sirach*, in: *Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge*, hrsg. v. J. Pichler / Ch. Heil, Darmstadt 2007, 45.

Dagegen sprechen sich aber zahlreiche Theologen aus, nach deren Meinung in diesem Verständnis eine gewisse Verbilligung zu erkennen ist.⁶⁰⁶ Beim genauen Studium der Verwendung des Nomens δύναμις lässt sich eine konkrete Voraussetzung des Paulus erkennen, die man als *terminus technicus* bezeichnen kann. Der Völkerapostel verwendet zwar den Begriff δύναμις, um, wie die Evangelisten über die Wundertaten zu berichten, aber er tut das nie in der Form ἐν δυνάμει. Außerdem betont Paulus selber in 2 Kor 12, 12, dass jeder Apostel durch Wunder oder Zeichen erkennbar sein sollte. Diese Aussage eröffnet einen neuen Ansatz im theologischen Denken des Paulus. Er spricht offen über die vollbrachten Wunder, als ob das eine Motivation bzw. eine Absicht gewesen wäre.⁶⁰⁷ Mit der Umsetzung dieses Gedankens haben wir dann in Röm 15, 19 zu tun, wo Paulus seine Tätigkeit durch die vollbrachten Wunder besonders unterstreicht. Wir können also die Meinung von S. Légasse teilen, der in ἐν δυνάμει die paulinische Tätigkeit beschreibt, die sich auf die Kraft Gottes oder auf die Kraft des Geistes bezieht.⁶⁰⁸

Eine genauere Lösung unseres Problems scheint J. Stępień zu finden. Der polnische Theologe meint, dass die Macht, über die Paulus schreibt, eine Kraft ist, durch die das Evangelium den Menschen das Heil gebracht wird. In diesem Sinne weist alles auf Gott hin, der seine Macht im paulinischen Evangelium offenbart.⁶⁰⁹ Diese Erklärung zeigt die Verkündigung des Evangeliums als eine Art Demonstration der Macht Gottes. Er ist nicht nur derjenige, der seine Missionare beruft, sondern auch inspiriert, das Wort so zu verkünden, wie er das will. All das soll zum Heil der Menschen geschehen, das Gott jedem und jeder schenken will.

Bei diesen Überlegungen lohnt es sich auch über den Gedanken des Exegeten H. Schürmann nachzudenken. Für ihn ist das Wort und seine Verkündigung, die aufgrund der göttlichen Kraft geschieht, auch ein Beweis, dass Gott unter den Menschen gegenwärtig ist. So formuliert er seine Ansicht: „Die lebendige geistliche Erfahrung des gegenwärtigen Herrn, der in dem Wort seiner Sendlinge wirkt und hinter ihm erkennbar ist, [soll die Zuhörer über die göttliche Nähe überzeugen].“⁶¹⁰

⁶⁰⁶ Vgl. S. Légasse, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens* (LD.C, Bd. 7), Paris 1999, 87; H. Schürmann, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 38.

⁶⁰⁷ Vgl. A. Paciorek, *Drugi list do Koryntian* (NKB.NT, Bd. 7), Częstochowa 2017, 526-527.

⁶⁰⁸ S. Légasse, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, 87.

⁶⁰⁹ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, 128.

⁶¹⁰ H. Schürmann, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 38.

In unserem Vers finden wir noch das vor kurzem erwähnte Nomen Geist, das mit dem Adjektiv heilig ergänzt wird. Aus dem Kontext des Textes können wir gleich erkennen, dass ἅγιον πνεῦμα sich auf die Frohbotschaft bezieht. Zugleich ist die entstandene Phrase etwas Neues bei Paulus. In seinen Schriften gibt es nur 13 Stellen, die vom Hl. Geist sprechen. Diese Neuigkeit beschreibt, wie wir schon feststellen konnten, eindeutig eine Sphäre, die nur für Gott reserviert war. Die Verwendung ἅγιος weist auf eine Heiligkeit bzw. ein vollkommenes Wesen hin. Schon alleine diese Informationen führen uns zur jüdischen Tradition, wo das Heiligtum mit dem Auftrag JHWH an Mose verbunden ist, ein heiliges Zelt mit dem Allerheiligsten bauen zu müssen (vgl. Ex 25,1 – 27, 21).

In dieser Tradition ist es aber vergeblich, weitere Informationen über den Hl. Geist zu suchen. Dieser Terminus ist ein christlicher Ausdruck und kommt nur an zwei Stellen in der LXX vor: Jes 63, 10. 11 und Ps 51, 13. Ansonsten ist unser Begriff im AT nur in der Form רוּחַ zu finden, was man an 378 alttestamentlichen Stellen als Geist oder Atem übersetzen kann. Eine interessante Interpretation dieser beiden Begriffe liefern uns die Wissenschaftler R. Albertz und C. Westermann, die der Meinung sind, dass die beiden Übersetzungsoptionen „nicht als wesenhaft Vorhandenes, sondern als die im Atem- und Windstoß begegnende Kraft, derer Woher und Wohin rätselhaft bleibt.“⁶¹¹ Ein weiteres Studium von רוּחַ zeigt uns, dass dieses Wort ein breites Bedeutungsspektrum hat und deswegen auch als Leben, Seele oder Sinn verstanden werden kann.

Mithilfe der vor kurzem durchgeführten etymologischen Untersuchung schauen wir uns die alttestamentlichen Texte und ihre exegetische Botschaft im Hinblick auf den hebräischen Begriff „Geist“ näher an. Obwohl dieser Begriff in den Büchern des Alten Testaments keine Seltenheit ist, kann man nach G.L. Müller einen Leitfaden erkennen, dem man unseren Ausdruck unterordnen kann. Der Kardinal nennt schon am Anfang seiner pneumatologischen Überlegungen untereinander zwei Bibelstellen als eine wichtige Quelle des richtigen Verständnisses der Lehre vom Hl. Geist, die uns das AT präsentiert.⁶¹² Diese sind Jes 29, 10 und Hoël 3, 1f, wo die Rede von der Aussendung des Geistes ist, der von Gott aus auf den Menschen ausgegossen wird. Dieser Zustand findet ihr konkretes Ziel in den Herzen der Menschen (z.B. bei Propheten, Königen oder Gläubigen), was durch die entsprechende Kraft

⁶¹¹ R. Albertz / C. Westermann, רוּחַ, in: *THAT*, Bd. 2, hrsg. v. A. Albertz / C. Westermann, Gütersloher – München 2004, 726.

⁶¹² G.L. Müller, *Katholische Dogmatik*, 392.

zum Ausdruck gebracht wird.⁶¹³ So ein entstandener Zustand soll als eine Gabe Gottes betrachtet werden, die zugleich eine personale Gemeinschaft schafft.⁶¹⁴ All das sollte nach Meinung des deutschen Geistlichen unter dem Aspekt der Selbstschenkung wahrgenommen werden. Dieses Geschenk, das Gott den Menschen macht, ermöglicht das Innewohnen Gottes.⁶¹⁵ Die schematische Auslegung der Wirkung des Hl. Geistes erhält für G.L. Müller ein Zeichen der göttlichen Gegenwart Gottes, der wie das Jes 61, 1 darstellt, durch die Akzeptanz bzw. die Wahrnehmung der Sendung der konkreten Person proklamiert wird.⁶¹⁶

Bei den oben präsentierten Studien scheint es noch wichtig zu sein, die Wohnhaftigkeit des Hl. Geistes näher zu betrachten, um sich vor dem möglichen Problem der Irrlehre zu schützen. Darauf weisen auch R. Albertz und C. Westermann hin, für die eine wichtige Rolle der Wille des Menschen spielt. An dieser Stelle müssen wir aber den Willen als die Bereitschaft verstehen, nach der man Entscheidungen trifft. So eine Sphäre des Geistes im menschlichen Denken beschreibt gleichzeitig das Vermögen jeder Person zum richtigen Handeln und somit zur Erkenntnis des Willens der Schöpfers.⁶¹⁷

Kardinal G.L. Müller spricht in seinen dogmatischen Ausführungen noch einen sehr wichtigen Gedanken an, der im Lichte der Gemeinde in Thessalonich von Bedeutung sein kann. Gemeint ist hier das Problem der Definition der Bewegung des Geistes von Gott zum Menschen, die man mithilfe des Verbes „schweben“ beschreiben kann.⁶¹⁸ So lesen wir in seinem Werk: „(...) Gott [bringt] nicht durch eine Art handwerkliches Tun die Schöpfung in ihrer Ordnung hervor (...). Er schafft aus dem Nichts und dem Chaos durch sein allmächtiges Wort und die Kraft seines Geistes.“⁶¹⁹ Unter diesen Umständen können wir erkennen, dass Gott, so wie bei der Erschaffung der Welt, etwas Neues bewirken kann. Was damals in den Augen Gottes gut war, wird nun aufgrund der inneren Erleuchtung des Menschen zur Vollendung gebracht, die das Heil der Welt ist. All das soll durch die endgültige Offenbarung Gottes geschehen, die man verkünden muss.

Die neue „Epoche“ kündigt sich durch Jesus Christus und seine Apostel an. Sie verkünden das Evangelium Christi und tun als Bote dieser Botschaft alles, um der Menschheit

⁶¹³ Vgl. Ex 31, 3; Dtn 34, 9.

⁶¹⁴ Vgl. Num 27, 18.

⁶¹⁵ Vgl. Jes 26, 9; Ez 11, 19.

⁶¹⁶ G.L. Müller, *Katholische Dogmatik*, 392.

⁶¹⁷ Vgl. R. Albertz / C. Westermann, 177, in: *THAT*, Bd. 2, 741.

⁶¹⁸ Vgl. Gen 1, 2.

⁶¹⁹ G. Müller, *Katholische Dogmatik*, 392.

den Weg zu Gott zu ebnen und somit die messianische Zeit anzukünden.⁶²⁰ Damit aber die Ausführer des Planes Gottes nicht alleine dastehen, spendet der Schöpfer den Geist und die Kraft als Hilfe bei der neuen Lebensentstehung des Menschen. Als Beispiel können wir hier die lukanische Erzählung von der Begegnung des Engels mit Maria nennen (vgl. Lk 1, 25-38). Die Reaktion des Menschen auf das, was Gott von jedem verlangt und zugleich auch auf das, womit Gott uns beschenkt, scheint Paulus im Brief an die Gemeinde in Rom sehr ausführlich zu beschreiben: „In Christi Jesus kann ich mich also vor Gott rühmen. Denn ich wage nur von dem zu reden, was Christus, um die Heiden zum Gehorsam zu führen, durch mich in Wort und Tat bewirkt hat, in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes Gottes. So habe ich von Jerusalem aus in weitem Umkreis bis nach Illyrien überallhin das Evangelium Christi gebracht“ (Röm 15, 17-19).

Das dritte Wort, das zum gesamten Bild der bisherigen Überlegungen passt, ist das Nomen πληροφορία (*Gewissheit, volle Überzeugung*), das im Text mit der Präposition - ἐν πληροφορία steht. Diese Form knüpft an die bereits ausgelegten Ausdrücke ἐν δυνάμει und ἐν πνεύματι ἁγίῳ an, die sich dann direkt auf die Verkündigung der Frohbotschaft beziehen. Um die Bedeutung des Substantives besser zu verstehen, lohnt es sich auch, das verwandte Verb πληροφορέω (*erfüllen, vollenden oder etwas vollständig tun*) anzuschauen. Mit seiner Verwendung haben wir gleich zu Beginn des lukanischen Evangeliums zu tun, wo wir lesen können: Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων (Lk 1, 1). Wenn wir diese Übersetzung als Grundlange für die weitere Untersuchung der paulinischen Absicht annehmen, dann erfahren wir, dass der Apostel über die Ereignisse berichtet, die bereits stattgefunden haben. Dieses Denken scheint J. Stępień zu bestätigen, der der Meinung ist, dass man durch die Wendung ἐν πληροφορία πολλῇ einen Ausdruck der großen Fülle (im Text: Gewissheit) verstehen kann. So schreibt er darüber: „Dieses Urteil bestätigt (...) den näheren Kontext, wo der besprochene Begriff eng mit δυνάμει und πνεύματι verbunden ist, der sowohl eine objektive Wirklichkeit als auch die allgemeine Überzeugung der ersten Christen ist, dass das Evangelium die Offenbarung der Gaben Gottes in Fülle ist.“⁶²¹ Wenn wir noch auf diesem Weg zum Verständnis von ἐν πληροφορία πολλῇ kommen, müssen wir nach P. Iovino sagen, dass unser Begriff auch viel mit Sieg und Erfolg zu tun hat.⁶²² In diesem Sinne können wir einen gewissen Abschluss des paulinischen Denkens

⁶²⁰ Vgl. Apg. 2, 14-36.

⁶²¹ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, 129.

⁶²² P. Iovino, *La prima lettera ai Thessalonesi*, 101.

annehmen, der die Mission in Thessalonich in den weiteren Versen als Gewinn proklamieren wird.

Bevor es zum gesagten Abschluss kommt, schließt Paulus seine Ausführungen in unserem Text mit der Schlussbemerkung ab: καθὼς οἴδατε οἷοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς. Hier trifft eine subjektive und emotionale Reaktion des Paulus ins Blickfeld, durch die sich der Autor auf die Erinnerung der Briefempfänger bezieht. Diese Methode ist nichts Neues im paulinischen Schreibstil und kommt im weiteren Verlauf des Briefes öfter vor: 1 Thess 2, 1. 5. 9. 11.; 3, 3; 4, 2; 5, 1. Doch das, was unsere Phrase besonders ausmacht, sind zwei Wendungen: καθὼς οἴδατε und οἷοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς. Der erste Text knüpft an die frühere Botschaft des Verses an und will den Lesern bestätigen, dass all das, was sich in Thessalonich ereignet hat, sie selber erlebt haben. R. Hoppe meint zusätzlich noch, dass diese Wendung mit εἰδότες verbunden ist, indem es zur Entstehung einer Relation zwischen den Versen 4 und 5 kommt: εἰδότες - οἴδατε (*wir wissen – ihr wisst*). Diese Korrelation zeigt sehr deutlich: „So wie der Missionar um die Erwählung der Gemeinde weiß, so weiß die Gemeinde, durch die Erwählung Gottes den Adressaten bekannt gemacht wurde.“⁶²³ Diese Art der Korrespondenz muss auch eine besondere Gemeinschaft bzw. eine enge Zusammengehörigkeit voraussetzen, die zur Einheit führt.⁶²⁴

Diese Aussagekraft lässt sich ebenso im zweiten Ausdruck erkennen: οἷοι ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς. Hier betont der Autor wiederum die Relation zwischen den Missionaren und den Gläubigen in Thessalonich. Man kann aufgrund dieser Worte erkennen, dass Paulus die Glaubwürdigkeit des Briefes sehr am Herzen liegt. Das, was im Schreiben zusammengefasst wurde, ist wahr, weil die Gemeinde all das selber erlebt hat. Konkret gemeint ist die Verkündigung in der Kraft und im Hl. Geist, was das Gute für alle (δι' ὑμᾶς) bewirken sollte. Anders gesagt, können wir nach E. Reinmuth feststellen, dass an dieser Stelle das entsprechende Auftreten der Missionare gemeint ist, das sich konkret verwirklicht hat.⁶²⁵

⁶²³ R. Hoppe, *Der erste Thessalonicherbrief*, 108.

⁶²⁴ Vgl. Phil 2, 1-5.

⁶²⁵ E. Reinmuth, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 120.

V. 6

Καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου,
δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς
πνεύματος ἁγίου,

*und ihr seid unserem Beispiel gefolgt und dem des
Herrn und habt das Wort trotz großer Bedrängnis mit
der Freude im Heiligen Geist aufgenommen.*

Der Beginn des Textes bildet die Wendung καὶ ὑμεῖς, die nicht nur durch das Pronomen ὑμεῖς den Gedanken der letzten Sektion des vergangenen Verses fortsetzt, sondern viel mehr das Handeln der Briefempfänger hervorhebt. Man kann es sogar aufgrund dieser linguistischen Maßnahme wagen, im behandelten Text das Wechseln der Situation festzustellen. Von nun an stehen die Thessalonicher im Zentrum der Briefnarration und nicht mehr die Missionare, die in Makedonien die Frohbotschaft verkündeten. Diese Tatsache bestätigt auch der Ausdruck μιμηταὶ ἡμῶν (*unsere Nachahmer*). Dieser weist in erster Linie auf die Bezeichnung μιμητής (Singular) hin, mit der die neuen makedonischen Gläubigen bezeichnet wurden. Weiters beschreibt der Autor durch das Possessivpronomen ἡμῶν eine Relation zwischen den Missionaren und den Lesern. Wir sehen hier also mithilfe der Sprachwissenschaft eine Einfügung des besitzanzeigenden Fürwortes, das das danach folgende Hauptwort ergänzt, wodurch es aufgrund der Aussagekraft von μιμηταὶ zu einem besonders persönlichen Aufbau der zwischenmenschlichen Beziehungen kommt. Aus dem gesamten Kontext heraus bilden die beiden Worte eine Einheit: „Unsere Nachahmer“, was im Lichte des weiteren Textverlaufes als eine nicht zu schnell bedeutungsniedrige Erklärung wahrgenommen werden sollte.

Bei der weiteren exegetischen Vertiefung dieser Phrase nehmen wir nun die Meinung von F.W. Röcker als die an, die im Kontext der bis jetzt durchgeführten Untersuchungen viel Licht auf unser Problem wirft. Die historisch - theologische Auslegung des deutschen Theologen bestätigt Paulus (inkl. seiner Mitarbeiter), der auf sich selber hinweist. Damit ist sowohl die Zusammengehörigkeit der Gemeinde mit „seinem Apostel“ gemeint, als auch die Verbreitung des Evangeliums durch die Thessalonicher selbst. Die weitere Reflektion des Exegeten führt aber zur indirekten Person, die für alle (Paulus, Silvanus, Timotheus, jeden Thessalonicher, ...) die wahre Quelle zum Nachahmen ist – Jesus Christus.⁶²⁶ Dieses Denken findet seine Begründung auch in den weiteren paulinischen Schriften. Zu erwähnen sind hier besonders die Stellen 1 Kor 4, 14-16 und 10, 31 - 11, 1, wo der Apostel sehr deutlich und klar feststellt, dass er zwar wie ein guter Vater ein Vorbild sein kann, aber nie als der, in dem man den ewigen und wichtigsten Ursprung des christlichen Lebens finden kann, bzw. suchen soll.

⁶²⁶ F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 53-54.

Die Quintessenz dieser Meinung zeigt uns der Völkerapostel in Phil 2, 1-11. Obwohl diese Perikope nicht der Gegenstand unserer Exegese ist, lohnt es sich, diesen Text kurz anzusprechen, der das Beispiel Christi auf eine besondere Art und Weise beschreibt. Mithilfe dieser 11 Verse gelingt es dem Apostel, zuerst die Gemeinde nach seiner Vorstellung zu beschreiben: „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“ (Phil 2, 5). In den weiteren Zeilen gibt der Autor die Antwort, warum dieser Christus Vorbild in unserem menschlichen Leben sein soll: Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. „Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen (...)“ (Phil 2, 8-9). Bei den Versuchungen, diese Perikope näher zu betrachten, auch im Hinblick auf den Vers 6, werden wir feststellen müssen, dass es eine große Anzahl an Exegeten gibt, die den Christushymnus unterschiedlich auslegen. Aus unserer Perspektive ist besonders die Meinung von G.H. Gawthorne interessant, der eine mutige These über das Handeln Christi aufstellt. Für den amerikanischen Exegeten scheint dieser berühmte Text insbesondere Phil 2, 8 als Beispiel, durch das man auf die Handlungen Jesu Christi nicht nur aus dem Blickwinkel des Gehorsams Gott gegenüber schauen soll, sondern auch des Dienstes für die Menschen.⁶²⁷ Diese Behauptung würde gut zu Mk 10, 45 passen, wo Jesus selber über seinen Dienst spricht: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ Diese Worte Jesu beschreiben A. Hecht und H. Thüsing interessant, die in ihrer Erklärung auch zugleich unserem Text aus dem Thessalonicherbrief einen neuen Zugang schaffen. Die deutschen Theologen weisen auf Christus als Diener hin, der bereit ist, sein ganzes Leben für die Freiheit der Menschheit zu opfern. Das ist auch der Grund, warum „die Ganz-Hingabe Jesu (...) das Vorbild [ist]. Die seinen sind berufen, ihm darin zu folgen.“⁶²⁸ Wir haben also hier, wie bereits gezeigt, wiederum ein Beispiel des göttlichen Handelns. Gott will den Menschen einen neuen Weg öffnen, der durch die konkreten Entscheidungen im eigenen Leben zur wahren Erkenntnis führen soll.⁶²⁹ Damit jeder und jede das Ziel erreichen und somit das Heil erlangen kann, dient Christus als ein Wegweiser und als eine personale Motivation zur Entstehung des Gottesvolkes. Diesen göttlichen Willen scheint Paulus zu verstehen, der von Christus spricht und zugleich den Glauben an ihm stärkt, damit die Menschen zu Kindern Gottes werden können.⁶³⁰

⁶²⁷ G.F. Hawthorne, *Philippians (Revised and expanded R.P. Martin)* (WBC, Bd. 43), Waco 2004, 89.

⁶²⁸ A. Hecht / H. Thüsing, *Das älteste Jesusbuch. Das Markusevangelium*, Stuttgart 2018, 91.

⁶²⁹ Vgl. Apg. 4, 5-12.

⁶³⁰ Vgl. R. Riesner, *Messias Jesus*, 151.

Eine derartige Bemühung seitens des Völkerapostels in einer Person ein Vorbild zu definieren, war in der antiken Kultur keine Neuigkeit. Diese kulturell-soziologische Form passt zum allgemeinen Bild des Verständnisses des Begriffes „Mimesis“, der seinen Ursprung in den Theaterinszenierungen hatte, während deren ein Schauspieler „Mimos“ dem Publikum eine Szene aus dem Leben, meistens einer niedrigen Gesellschaftsstruktur, vorspielte. Die Popularität der Mimesis-Vorstellung im alltäglichen Leben mit all seinen kulturellen Aspekten wie Malerei, Bildhauerei, Musik, Tanz oder Poesie, fällt auf das 6/5 Jh. v. Chr. zurück. Dieser Prozess der Präparation in verschiedenen Kunstarten erhielt sogar einen eigenen Namen *μιμητικὰ τεχνά*. Der erste Vorläufer, der diese Methode auf die Pädagogik transformierte, war Platon. Der Philosoph betonte die Rolle der Mimesis bei der Erziehung, bei der die nachahmende Rede eine besondere Bedeutung im Bildungsprozess hatte.⁶³¹ J. Jantzen geht in seiner Erklärung unseres Begriffes noch weiter und nennt Aristoteles als jemanden, der die platonische Theorie weiterentwickelte. Aus diesem Grund stellt er fest, dass die Mimesis „in der Natur des Menschen“ verankert ist.⁶³²

Kommen wir jetzt aber noch zu unserem Substantiv *μιμηταὶ* zurück. Obwohl es, wie wir bereits feststellten, eine wichtige Bedeutung hat, ist es im AT nicht belegt. W. Michaelis stellt sogar fest, dass man in der hebräischen Bibel keinen Gedanken daran verschwendet.⁶³³ Diese Situation ändert sich erst in der LXX. In dieser Bibelübersetzung kommt das Nomen *μιμητής* niemals vor, aber das Verb *μιμέομαι* sehr wohl.⁶³⁴ Im NT ist unser Begriff nur durch Paulus belegt. Das, was wir schon früher in den neutestamentlichen Texten bemerkten, lässt sich auch noch durch M. Trimaille bestätigen. Die Verwendung *μιμηταὶ* hat für den Völkerapostel nicht eine Nachahmung des tugendhaften Lebens zum Ziel, sondern die Wahrnehmung des eigenen Lebens mit allen seinen Schwierigkeiten, inkl. bzw. besonders in Bezug auf das Leid. Als Beispiel nennt der französische Exeget das Verhalten Jesu im Garten Getsemani, wo er angesichts des bitteren Leidens das Wort Gottes annahm und sich danach richtete.⁶³⁵ So eine Einstellung des eigenen Lebens verlangt Jesus von seinen Schülern, zu denen er sagt: „Wer

⁶³¹ Vgl. Platon, *Der Staat* 393-394, in: *Platon. Sämtliche Dialoge*, Bd. 5, hrsg. v. K. Hildebrandt / C. Ritter / G. Schneider, Hamburg 1993, 96-99.

⁶³² J. Jantzen, *Mimesis: I. Philosophisch*, in: *LThK*, Bd. 7, 263.

⁶³³ W. Michaelis, *μιμητής*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 4, 665.

⁶³⁴ Vgl. Weish 4, 2; 15, 9.

⁶³⁵ Vgl. M. Trimaille, *Lettere ai Tessalonicesi*, in: *Lettere di Paolo*, Bd. 2: Efesini, Filippesi, Colossesi, 1-2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Toto, Filmone, Ebrei, hrsg. v. C. Reynier / M. Trimaille / A. Vanhoye, Cinisello Balsamo 2000, 190.

mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach“ (Lk 9, 23). In dieser Botschaft lässt sich auch ein Leitfaden erkennen, den man vielleicht sogar als ein Muster des menschlichen Lebens bezeichnen kann. Gott will durch Jesus Christus keine Wiederholungen oder keine Kopie der Taten seines Sohnes, sondern ein Verhalten, in dem man das Beispiel Jesu wiedererkennen kann. Wenn man bei diesem Gedanken bleibt, muss man den freien Willen der Menschen hervorheben. Eine bloße Wiederholung würde selbstverständlich diesen Willen massiv einschränken oder vielleicht sogar ausschließen.

Mithilfe der oben geführten Analyse erkennen wir, wie zentral und wichtig der Begriff $\mu\mu\eta\tau\eta\varsigma$ für Paulus und besonders im Verständnis des göttlichen Planes ist. Die Nachahmer, von denen der Apostel spricht, sind durch das Leiden miteinander und mit Christus selbst verbunden. Für Thomas von Aquin ist das Leid eine Art der Gnade. Der leidende Mensch kann das Geheimnis Gottes besser erkennen, da seine Verbindung mit ihm viel intimer wird. Der Leidende steht vor Gott und ruft zu ihm. Dieses Verhalten zeigt wiederum Paulus, der angesichts der schwierigen Lage von Gott erhört und direkt angesprochen wird: „Er [Gott] aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit. Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt. Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Misshandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (1 Kor 12, 9-10).⁶³⁶

Die deutsche Theologin H. Ravasz stellt fest, dass das Leiden ein sehr wichtiger Teil des christlichen Lebens ist. Deswegen spricht sie in Bezug auf das Leiden sogar über „ein Legitimationssignal der Christen.“⁶³⁷ Weiters fügt sie hinzu: „Das Leiden demonstriert die Authentizität des Glaubens.“⁶³⁸ Eine derartige Betonung des Nachahmens Christi auf dem Weg des Leidens widerspiegelte sich im alltäglichen Leben der jungen Gemeinde. In ihr galt das Leiden nie als eigene soziale Identifikation innerhalb der durchmischten und unterschiedlichen Gesellschaft in der griechisch-römischen Umwelt. Stattdessen bildeten die Leidenden einen

⁶³⁶ Vgl. T. Gałuszka, *Piękny Bóg, piękny człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań 2021, 566-567.

⁶³⁷ H. Ravasz, *Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden. Eine exegetische Untersuchung anhand des 1. Thessalonicherbriefes* (WUNT II, Bd. 443), Tübingen 2017, 49.

⁶³⁸ Ebd.

kleineren oder größeren Teil der jeweiligen Gesellschaftsstruktur.⁶³⁹ Diese Situation scheint sich gerade in unserem Vers zu widerspiegeln, wo die so ausführliche Beschreibung der Nachahmung in einer besonderen Form zu erkennen ist. B.R. Gaventa ist der Meinung, dass die Stellen 1 Thess 1, 6 und dazu noch 1 Thess 2, 14, die vom μιμητής berichten, eine vollzogene Nachahmung bilden. Der amerikanische Exeget vertritt die These, dass die beiden paulinischen Perikopen eine Besonderheit sind und sowohl eine Situation in der Vergangenheit als auch in der Zukunft präsentieren.⁶⁴⁰ So ein Denken passt auch zum allgemeinen Prozess der Nachahmung, der nie aufhören sollte, sondern im Gegenteil eine dauerhafte Fortsetzung fordert.

Das, was Paulus bis jetzt indirekt angesprochen hat, erhält von nun an eine konkrete Form, die die Verwendung des Titels κύριος (*Herr*) als ein Beispiel zum Nachahmen ist. Durch diese Wendung verdoppelt der Völkerapostel die wahre Quelle jeder Nachahmung. Paulus und seine Begleiter versuchen einerseits den Thessalonichern ein konkretes Vorbild zu sein, doch andererseits ist κύριος derjenige, der die Missionare motiviert und Kraft gibt. In unserem Text wurde dieser Prozess durch die Verwendung der Konjunktion καὶ und den beiden Substantiven im Genitiv dargestellt, wodurch es zu einer Relation zwischen ὑμεῖς (Thessalonicher), μιμηταὶ ἡμῶν (Paulus, Silvanus, Timotheus) und κύριος kam. Das, was aber in der Perikope auffällt, ist das Verb ἐγενήθητε (*seid geworden*), das unsere Subjekte voneinander trennt. Grammatikalisch betrachtet bezieht sich unser Tunwort auf das Nomen μιμητής und stellt durch seine Form im Aorist Passiv eine Tätigkeit dar, die nicht von heute auf morgen geschieht, sondern eine bestimmte Zeit in Anspruch nimmt. Wenn der Autor also schreibt: *Ihr seid unsere Nachahmer geworden*, meint er eine Handlung bzw. eine Bildung der neuen Identität, die in der Vergangenheit begonnen hat und bereits abgeschlossen ist. Vielleicht ist F. Bassin deswegen der Meinung, dass Paulus durch diese literarische Konstruktion Gott indirekt als denjenigen anspricht, der durch seine Kraft die neue Schöpfung schafft.⁶⁴¹ So ein Verständnis lässt sich auch durch 2 Kor 5, 17 nachvollziehen, wo der Völkerapostel an diesen Gedanken anknüpft und weiterentwickelt: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.“ Christus ist also der, der den Menschen neu ausrichtet und eine neue Lebensperspektive eröffnet. Das Beispiel dieses Prozesses sind die Missionare

⁶³⁹ Vgl. W. Walter, *Die Philipper und das Leiden*, in: *Die Kirche des Anfangs (Fs. H. Schülermann)*, hrsg. v. R. Schnackenburg / J. Ernst / J. Wanke, Leipzig 1978, 417-434.

⁶⁴⁰ B.R. Gaventa, *First and Second Thessalonians (Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching)*, Louisville 1998, 16.

⁶⁴¹ Vgl. F. Bassin, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniciens* (CEB, Bd. 13), Vaux-sur-Seine 1991, 79.

selbst, denn wie T. Holtz bemerkt: „[Paulus bezieht] das Nachgestalten von sich sogleich weiter zurück auf sein eigenes Nachgestalten Christi.“⁶⁴²

Wie unsere Überlegungen zeigen, muss man bei der Verwendung des Wortes „Nachahmen“ die Person Christi miteinbeziehen, der *de facto* der Gegenstand jeder Nachfolge für die Gläubigen ist. Diese Tatsache lässt sich bestens an dem bereits angesprochenen Wort κύριος ablesen. Dieser griechische Titel bedeutet nicht nur „Herr“, sondern auch „Gebietler“ und nimmt durch diese breite Bedeutung auch den direkten Bezug auf die alttestamentlichen Schriften und somit auf die jüdische Tradition. Ein interessantes Beispiel scheint Ps 16, 2 zu sein, wo wir lesen können: אֶמְרָתָהּ לַיהוָה אֵלֹהֵי אֶתְתָּהּ טוֹבָתִי בְּלִי-עָלַיִךְ (Ich sage zu JHWH / zum Herrn: Du bist mein Herr / mein Gebietler; mein ganzes Glück bist du allein). Wir sehen, dass das hebräische Wort יהוה als JHWH übersetzt werden kann. Dieses Tetragramm bedeutet aber soviel wie „Gott der Väter“.⁶⁴³ Man kann es aber auch als „der ins Dasein ruft“ bzw. „Er, der Sein schafft“ weiter definieren.⁶⁴⁴ So eine Übersetzung ist aber in der Bibel schwer zu finden. Dasselbe gilt auch für יהוה als JHWH. Um die Heiligkeit des Namen Gottes nicht zu missbrauchen, wurde eine andere Bezeichnung für Gott entwickelt - הַשֵּׁם (der Name) oder אֲדֹנָי (mein Herr). Diese Tradition lässt sich auch in den heutigen Bibelübersetzungen finden. Zu nennen sind hier z.B. ESV, LB oder auch EÜ. In der LXX finden wir selbstverständlich die griechische Sprachvariante – κύριος. Dieser Titel wird auch oft verwendet, um uns die Rolle Jesus Christi näher zu bringen. So lesen wir z.B. in 1 Kor 12, 3 oder in Röm 10, 9: „Jesus ist der Herr“ oder in Phil 2, 11: „Jesus Christus ist der Herr“. In diesem Kontext ist auch die Bekehrung des Apostels Thomas zu verstehen, der sich mit folgenden Worten an den Auferstandenen wendet: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20, 28). An dieser Stelle ist es wichtig M. Bednarz zu zitieren, der in seinem Kommentar eine interessante Bemerkung macht. Der Geistliche bemerkt in seinen theologischen Ausführungen die Absicht des Apostels Paulus, die neutestamentlichen Stellen mit κύριος mit den alttestamentlichen Texten zu verbinden. Er betont zusätzlich noch, dass der Heidenbekehrer nicht nur eine bloße Relation darstellt, sondern viel mehr sie auch erklärt. Als Beweis seiner Theorie zitiert er folgende Stellen: 1 Thes 4, 6; Röm 4, 8; 9, 28. 29; 11, 3. 34; 12, 19; 15, 11; 1 Kor 2, 16; 3, 20; 10, 26; 14, 21.⁶⁴⁵

⁶⁴² T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 48.

⁶⁴³ Vgl. R. Brandscheidt, *Jahwe*, in: *LThK*, Bd. 5, hrsg. v. W. Kasper, Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien 1996, 712-713.

⁶⁴⁴ Vgl. D.N. Friedmann / P. O'Connor, *JHWH*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 3, 533-554.

⁶⁴⁵ M. Bednarz, *1-2 list do Tesaloniczan*, 116.

Im weiteren Verlauf des Verses beschreibt der Autor die konkreten Gründe, warum die Thessalonicher Nachahmer geworden sind. Diese waren die Annahme des Wortes. Aus den früheren Überlegungen wissen wir bereits, dass der Begriff *λόγος* sehr eng mit dem Terminus *εὐαγγέλιον* verbunden ist. M. Bednarz geht sogar weiter und stellt eine direkte Verbindung der beiden Vokabel fest, indem er in ihnen ein Synonym sieht.⁶⁴⁶ Dasselbe Bild lässt sich auch durch die Erklärung der Begriffe *εὐαγγέλιον* und *λόγος* durch W. Bauer gewinnen. Der berühmte Wissenschaftler vertritt die Meinung, dass es in den neutestamentlichen, darunter sind auch paulinische Schriften, genug Stellen gibt, in denen der Terminus „Evangelium“ breiter verstanden werden muss, z.B. als „Wahrheitswort des Evangeliums“.⁶⁴⁷ Eine ähnliche Situation präsentiert der Begriff „Wort“, das im NT als „Wort des Evangeliums“, „das geschriebene Wort“ bzw. „die geschriebene Rede“ oder auch als „das Wort der Offenbarung Gottes“, was auch zum weiteren Verständnis „die göttliche Offenbarung durch Christus“ führt.⁶⁴⁸

So ein breites Verständnis unserer Termini lässt sich im *Corpus Paulinum* besonders erkennen. In diesem Kontext scheint es, dass Paulus dadurch die Rolle des Wortes Gottes betonen will.⁶⁴⁹ Dasselbe kann man auch über das Wort Christi sagen.⁶⁵⁰ Diese Verbindung von *λόγος*, die der Autor immer wieder verwendet, kann kein Zufall sein. Die Theologen sehen in diesem Muster ein bestimmtes Handeln, das darauf hinweisen soll, dass Christus das Heil verkündet, dessen Ausgangspunkt Gott selbst ist. P.-W. Scheele verwendet sogar in diesem Zusammenhang den Ausdruck „Die Inkarnation des Logos durch die Worte Gottes“, den er in 5 unterschiedlichen Aspekten betrachtet: Gnadenwort – Offenbarungswort – Verheißungswort – Forderndes Wort – Befreiendes Wort.⁶⁵¹ Wenn wir mit diesem Schema auf unseren Text schauen, dann können wir nicht nur sagen, dass das Heil durch Jesus Christus geschah, sondern, dass die Thessalonicher bei der Verkündigung dieses Heils beteiligt waren. An dieser Stelle ist aber ein mögliches Missverständnis zu beachten. Das spricht auch F. Bassin an. Der französische Theologe vertritt die Meinung über die Annahme des Wortes, was letztendlich

⁶⁴⁶ Ebd., 115.

⁶⁴⁷ Vgl. W. Bauer, *εὐαγγέλιον*, in: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 643-644.

⁶⁴⁸ Vgl. ebd., *λόγος*, 968-972.

⁶⁴⁹ Vgl. 1 Thes 2, 13; Röm 9, 6; 1 Kor 14, 36; Phil 1, 14.

⁶⁵⁰ Vgl. 1 Thes 1, 8.

⁶⁵¹ P.-W. Scheele, *Wort des Lebens. Eine Theologie des Wortes*, Würzburg 2007, 160-164.

auch zur Annahme des Glaubens hinführt. In diesem Lichte ist eine aktive Anteilnahme der Gemeindemitglieder bei der Verkündigung zu diesem Zeitpunkt auszuschließen.⁶⁵²

Obwohl der Autor des Thessalonicherbriefes über die Bedeutung des Wortes und der Ausrichtung des eigenen Lebens nach Christus spricht, gibt er sich in seinen Überlegungen nicht zufrieden und spricht wiederum die Gemeinde persönlich an. Er tut dies nicht nur aufgrund der Informationen, die er über die Briefempfänger hat, sondern versucht diese auf eine besondere Art und Weise zu deuten, indem er die Umstände der Nachahmung mit der Präposition *év* (*trotz*) verbindet. Als Resultat dieser literarischen Methode entsteht eine neue Form der Aussage. Dadurch hebt Paulus die Situation der Gläubigen in Makedonien hervor und nennt die Widrigkeiten der Thessalonicher bei der Erreichung der Annahme des Glaubens. Diese Schwierigkeiten wurden durch Paulus nicht näher erklärt und nur als *θλῆψις* (*Bedrängnis, Drangsal, schwierige Lage*) beschrieben. Dieses Substantiv kommt in den paulinischen Schriften 20-mal vor und nirgends finden wir eine genaue Präzisierung, welche Hindernisse der Autor wirklich gemeint hat. Das, was aber speziell scheint, ist die paulinische Reaktion auf diese Situationen, die sowohl ihn als auch die anderen Gläubigen betreffen. Ein gutes Beispiel für die Bestätigung unseres Studiums liefert uns Phil, wo Paulus wie folgt über sein Drangsal schreibt: „Denn ich habe gelernt, mich in jeder Lage zurechtzufinden: ich weiß Entbehrungen zu ertragen (...). In jedes und alles bin ich eingeweiht (...). Alles vermag ich durch ihn, der mir Kraft gibt. Trotzdem habt ihr recht daran getan, an meiner Bedrängnis teilzunehmen“ (Phil 4, 11-12). Ein zweites wichtiges Beispiel finden wir im Brief an die Römer. In diesem Fall schreibt Paulus nicht mehr in der 1. Person Singular, sondern im Plural und dadurch werden auch die Gläubigen miteinbezogen: „Mehr noch, wir rühmen uns ebenso unserer Bedrängnis; denn wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber lässt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5, 3-5).

Im Kontext der oben präsentierten Überlegungen lohnt es sich, auch das Leben in der christlichen Gemeinde und die schon angesprochene Bedeutung des Leidens kurz anzuschauen. Ein wichtiger Text, der viel Licht auf unser Problem wirft, ist 1 Kor 1-4 und somit die Frage nach der Spaltung unter den Gläubigen. Um die Einheit und die Harmonie in der Gemeinde von Korinth zu retten, weist Paulus gerade auf die Bedeutung des Kreuzes und damit auch des Leidens hin. Diese Themen sind für T. Söding grundlegend für die Verkündigung des Evangeliums. Der Theologe meint sogar, dass das Wort des Kreuzes im paulinischen

⁶⁵² F. Bassin, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, 80.

Verständnis fundamental ist. Dabei geht es aber nicht nur um das Kreuz *per se*, sondern viel mehr um den Gekreuzigten, der durch seinen Tod die Liebe Gottes zu uns Menschen ersichtlich macht.⁶⁵³ Diese rettende Macht eröffnet als Folge einen neuen Zugang zum eigenen Leben und auch zum Leid. Die neue Ausrichtung im menschlichen Leben bezieht sich aber nicht nur auf den Mitmenschen, sondern auch auf das Leben der Leidenden, die eine besondere Gemeinschaft mit Christus gründen. Jesus wird somit zum Träger der Hoffnung und des Trostes. Durch ihn werden, wie P. Rompf feststellt, „die Leidenden mit zuversichtlicher Gewissheit zu der Kraft und der benötigten Stärke des Glaubens [geführt], welche sich schließlich durch standhaftes Ausharren bewährt.“⁶⁵⁴ Wenn wir den theologischen Ausführungen von P. Rompf weiter folgen, dann müssen wir sagen, dass ein gläubiges Herz jedem die Zuversicht schenkt, an Gottes Hilfe zu glauben. „So bedeutet fortan Glauben = Wissen!“⁶⁵⁵ Es kann also niemanden wundern, dass in diesem Licht Nachahmung, von der in unserem Vers die Rede ist, nie auch die Verkündigung des Glaubens bedeutet. So schreibt dazu M. Bednarz: „Die Christen ahmen ihn [Jesus Christus] nach und dadurch verkünden sie der Welt das Evangelium. Sie tun all das trotz der Verfolgungen und Unterdrückungen.“⁶⁵⁶

Das, was das Verhalten der Thessalonicher angesichts der erwähnten Bedrängnisse charakterisiert, ist ihre Reaktion, die der Autor mithilfe des Substantivs *χαρά* (*Freude*) beschreibt. Man könnte sogar sagen, dass aufgrund der bis jetzt gelieferten Informationen der Zustand der Gemeinde ein Schlussereignis auf die Verkündigung ist. Aus dem gesamten Kontext scheint die Freude eine Art der Belohnung zu sein, die man nach der Ausrichtung des eigenen Lebens nach Christus erhält. Als Bestätigung dieser Theorie können wir 2 Kor 6, 10; 7, 4; 8, 2 und 13, 9 annehmen. Diese Texte zeigen sehr deutlich, wo die Freude sowohl ihre Quelle als auch ihr Ziel hat. Gott ist derjenige, in dem man die wahre Freude finden kann. Sie ist zugleich auch das Fundament jeder Gemeinde, in der das christliche Leben präsent ist. Genau so eine Gemeinschaft wünscht sich Paulus und hofft, immer von der mit diesen Prinzipien funktionierenden Gemeinde zu erfahren.⁶⁵⁷

Diese Freude, die ein Merkmal der ekklesiologischen Gemeinde sein sollte, ist vor allem in der Begegnung, bzw. durch die Gemeinschaft mit Gott begründet. Die entstandene

⁶⁵³ T. Söding, *Das Wort vom Kreuz* (WUNT, Bd. 93), Tübingen 1997, 254-255.

⁶⁵⁴ P. Rompf, *Die Thessalonicherbriefe*, 41.

⁶⁵⁵ Ebd.

⁶⁵⁶ M. Bednarz, *1-2 list do Tesaloniczan*, 117.

⁶⁵⁷ Vgl. J. Wilk, „*Teologia kontaktu*“ *na podstawie Listu św. Pawła do Filipian i Dziejów Apostolskich 16*, Katowice 2006, 134.

Communio eröffnet dem Menschen eine neue Lebensdimension, die für G.L. Müller zugleich auch „der Anfang der neuen Heilszeit in der Auferweckung Christi [ist] und all derer, die im Glauben zu ihm gehören.“⁶⁵⁸ Weiters stellt der Dogmatiker fest: „[Jeder Mensch] lebt im Geist der Freiheit und der Hoffnung auf das endgültige Offenbarwerden der Gotteskindschaft“⁶⁵⁹, von der auch Röm 8, 18.23 berichtet, die mit unserer Erlösung verbunden ist. Wir sehen also, dass der Begriff „Freude“ nicht nur den aktuellen Zustand beschreibt, sondern vielmehr auf die Zukunft hin ausgerichtet und mit der Erlösung verbunden ist. In diesem Sinne können wir den Terminus „Freude“ um die eschatologische Erwartung bzw. die eschatologische Existenz erweitern. Darauf weist U. Schnelle in seinem Beitrag über die neutestamentliche Theologie hin. Der Bibelforscher meint, dass es aufgrund der Glaubensannahme bei den Menschen zur Entstehung des neuen Seins kommt. In seinem Beitrag können wir wie folgt lesen: „[die Gläubigen] (...) haben umfassend teil an der durch Gott in Jesus Christus herbeigeführten endgültigen Wende der Zeiten und wissen sich in der Gegenwart bereits bestimmt von der Zukunft.“⁶⁶⁰

In diesem Sinne und zugleich auch als die Bestätigung unserer Überlegungen scheint der Kommentar zum Buch der Psalmen vom Hl. Augustinus zu sein. Der große Kirchenvater beschäftigt sich im Hinblick auf Ps 86 (87) und 99 (100) mit der irdischen Freude und begründet sie in der Unzerstörbarkeit, d.h. in der Unsterblichkeit. In diesem Sinne können wir festhalten, dass die Freude des gläubigen Menschen zu seiner Lebenszeit an der Freude des Himmels partizipiert. Dieser Zustand ist möglich, weil wir schon hier und jetzt mit der Gegenwart Gottes zu tun haben, was durch die Offenbarung von Jesus Christus ermöglicht wurde.⁶⁶¹ So eine Interpretation eröffnet den Weg zur Feststellung, dass die Menschen bereits in der Zeit des Heils leben. Aus diesem Blickwinkel bedeuten alle Schwierigkeiten des Alltags nicht viel im Vergleich zur Erfahrung der Gegenwart Gottes und die Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott.

In diesem Kontext lohnt es sich, unsere Aufmerksamkeit R. Hoppe zu schenken, der die Meinung vertritt, dass Freude und Leid eine enge Beziehung miteinander haben. Diese Verbundenheit hat selbstverständlich ihre Quelle im Glauben. Der gläubige Mensch kommt zur Überzeugung, dass er zur Freude erwählt wurde. Der so entstandene Weg zeigt einen Prozess,

⁶⁵⁸ G.L. Müller, *Katholische Dogmatik*, 542.

⁶⁵⁹ Ebd.

⁶⁶⁰ U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen ²2014, 319.

⁶⁶¹ Vgl. J. Sulowski (Hrsg.), *Św. Augustyn. Objasnienie Psalmów (Ps 78-102)*, Bd. 4, übers. v. J. Sulowski, Warszawa 1986, 324ff.

in dem „das Leiden um des eigenen Glaubens“⁶⁶² nicht nur eine neue Lebensdimension zeigt, sondern viel mehr zur Überzeugung der Annahme der göttlichen Gaben passt. Diese Gaben sind nichts anderes als die Früchte des Glaubens, durch die der Gläubige gestärkt und auf Gott hin neu ausgerichtet wird, von dem die Zusage der ewigen Glückseligkeit ausgeht.⁶⁶³ Vielleicht ist das auch der Grund, warum Paulus relativ oft über die Freude im Hinblick auf das Leiden schreibt. Röm 14, 17; 15, 13; Gal 5, 22 oder 2 Kor 6, 1-10 sind dazu gute Beispiele, die die These bestätigen, dass die Bedrängnis und die Freude eine gewisse Einheit im Leben der Gläubigen bilden. An dieser Stelle könnten wir es vielleicht noch wagen, diesen Zustand, der uns die Kraft zum Aushalten aller Leidensformen und zum Empfang der Freude gibt, als „die Berufung zur Freude“ bezeichnen. Sie wird durch die Gnade unterstützt, die Gott dem Menschen schenkt.⁶⁶⁴

Sowie KKK als auch unser Text weisen auf πνεῦμα ἅγιον (*Hl. Geist*) als das Werk hin, durch das die Freude einen konkreten Ausdruck erhält. Dazu verwendet der Autor die Form μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου („mit der Freude des Hl. Geistes“). Diese Aussage des Paulus ist die Begründung für die Freude, die nicht im Gefühl, sondern im Hl. Geist beheimatet ist. G. Lünemann meint sogar, dass Paulus aufgrund seiner linguistischen Fähigkeiten mit seiner Lehre noch weiter geht. Der Völkerapostel verwendet nicht nur den Genitiv. Stattdessen bedient er sich der Hilfe vom Genitivus auctoris. Diese Methode verbindet Freude und Geist noch stärker und bringt die Funktion des Geistes besser zum Ausdruck.⁶⁶⁵ Der Geist ist also der, der den Thessalonichern die Haltung gibt, in ihren Bedrängnissen die Freude des Glaubens zu finden. Diese Freude ist zugleich auch ein sichtbares Zeichen der Aneignung und, wie wir dies bereits festgestellt haben, der Wirkung des Glaubens. Wir können im Lichte dieser Informationen nicht behaupten, dass die Freude ein natürliches Phänomen ist, das sich angesichts des Leidens besonders bemerkbar macht. Die Freude ist viel mehr die Gabe des Hl. Geistes, der den Menschen durch seine Kraft stärkt.⁶⁶⁶ Dabei ist es auch wichtig, die Dauerhaftigkeit dieser Tätigkeit des Geistes zu betonen. Denn aus der allgemeinen Sicht der Dinge scheint das Werk des Hl. Geistes nicht eingeschränkt zu sein. In diesem Sinne ist die Freude nicht nur mit dem Leid verbunden, sondern auch mit dem Erfolg. Der Ausgangspunkt

⁶⁶² R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 111-112.

⁶⁶³ Vgl. 1 Kor 15, 52-54; 1 Thess 4, 13-18.

⁶⁶⁴ Vgl. KKK 1721, 1722, 1724.

⁶⁶⁵ Vgl. G. Lünemann, *Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe an die Thessalonicher* (KEK), Göttingen³ 1867, 30.

⁶⁶⁶ Vgl. Röm 15, 13.

dieses Verhaltens und der Freude ist die Nähe Gottes. Paulus schreibt doch selber an die Philipper: „Freut euch im Herrn zu jeder Zeit! Noch einmal sage ich: Freut euch!“ (Phil 4, 4). In demselben Brief meint der Apostel, dass die Freude ihre Dauerhaftigkeit im Glauben hat und somit den gläubigen Menschen im Alltag begleitet.⁶⁶⁷

Diese Interpretation passt zum allgemeinen Verständnis der Sendung Jesu, die sich, wie bereits gezeigt wurde, im Text widerspiegelt. Der messianische Weg Christi wurde erfolgreich beendet und die Missionare bekamen die Aufgabe, das Evangelium zu verkünden. Wenn sich jemand also unter dem Einfluss der göttlichen Führung befindet, muss er auch die ihm anvertraute Aufgabe zuerst als Lebensdienst und zugleich auch als Tätigkeit verstehen, die man fröhlich ausüben soll. Damit diese Mission auch erfolgreich bleibt, wird sie mit der Kraft des Hl. Geistes geführt. Mithilfe dieser pneumatischen Unterstützung wird die Schar der Missionare immer größer und die Frohe Botschaft vom Menschensohn den Menschen gebracht.⁶⁶⁸

V. 7

ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπον πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν
τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ.

*So seid ihr ein Vorbild für alle Gläubigen in
Mazedonien und in Achaia geworden.*

Der Anfang des neuen Verses verrät uns den Wechsel der Narration. Die Aussage ὥστε (*so, dass*) zeigt, dass nun die Thessalonicher im Zentrum stehen und dass sie denselben Weg der Nachahmung gehen wie Paulus und seine Missionare. In diesem Sinne können wir uns vielleicht die Feststellung erlauben: Paulus überträgt nun direkt den Inhalt des Textes auf die Gläubigen, die von Schülern zu Lehrern wurden. So eine Methode lässt sich auch in Phil 3, 17 erkennen, wo der Autor ebenso vom Nachahmer zum Vorbild wird. Diese paulinische Vorgehensweise ist zugleich auch ein schönes Bild der gelungenen Verkündigung, die die göttliche Kraft und das Werk Gottes im konkreten Kontext präsent macht. Dies scheint das Verb γενέσθαι (*geworden seid*) zu bestätigen, das nicht nur eine simple Bildung der neuen Identität der Gläubigen beschreibt, sondern einen längeren Prozess, an dessen Ende ein

⁶⁶⁷ Vgl. Phil 1, 25.

⁶⁶⁸ A. Men, *Der Menschensohn*, übers. v. M. Schierhorn, hrsg. v. K. Mertes, Freiburg a. Br. – Basel – Wien 2006, 289-295.

gläubiger Mensch zum Vorbild werden soll. Grafisch lässt sich diese Überlegung wie folgt darstellen:

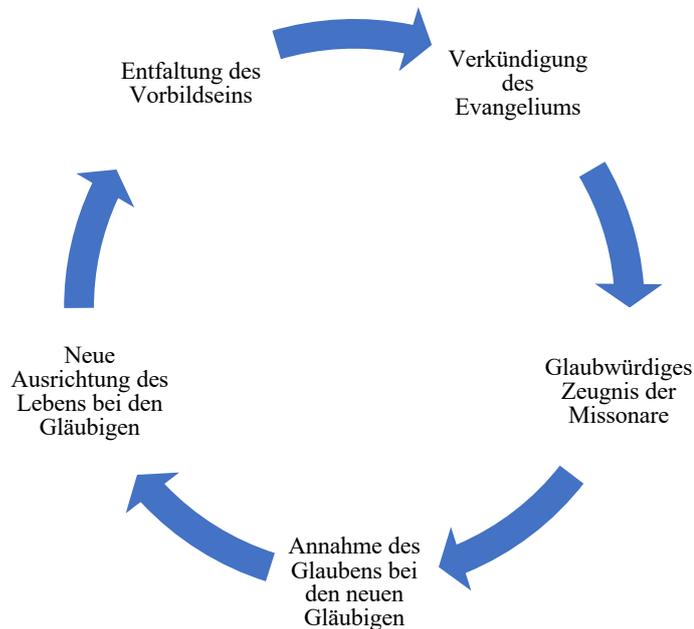


Abb. 16: Der Prozess der Bildung eines gläubigen Menschen zum Vorbild

Bei weiterer Betrachtung ist es wichtig, auch die Meinung von P. Iovino zu berücksichtigen. Er stellt fest, dass die Entfaltung des Vorbildseins nicht in den Kategorien der moralischen Tugenden zu verstehen ist. Stattdessen meint der italienische Theologe die Tätigkeit Gottes, die durch die gläubigen Menschen deutlich bzw. erkenntlich wurde und im menschlichen Handeln Gott mit seiner Macht beweist.⁶⁶⁹ In Bezug auf diese Intention des Autors spricht R. Hoppe über eine τύπος-Aussage, die auf die in den Versen 5-6 vorgekommenen Verben ἐγενήθη (*geschah*) - ἐγενήθημεν (*wir sind geworden*) – ἐγενήθη (*seid geworden*) und auf die weiteren zwei Subjekte δύναμις (*Kraft*) und ἅγιον πνεῦμα (*Hl. Geist*) zurückgeht.⁶⁷⁰ Wir sehen also einen sehr wohl überlegten Weg der Entfaltung des Vorbildseins, das in Thessalonich einen konkreten Charakter findet. Dieser ist, wie wir bereits wissen, die Freude des Geistes, auch in den Situationen der Bedrängnisse und in der Unterstellung des Evangeliums. Es ist dabei zu beachten, dass die beiden erwähnten Beispiele keine Rückschlüsse

⁶⁶⁹ Vgl. P. Iovino, *La prima lettera ai Thessalonicesi*, 104.

⁶⁷⁰ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 112.

sind, mithilfe derer man jede andere Gemeinde aufbauen soll. Anstatt dieser Rhetorik wirft Paulus, nach T. Holtz, einen Blick auf die Vergangenheit und die Wirkung der Entscheidungen der Gläubigen in der Hauptstadt von Makedonien.⁶⁷¹ Wir können vielleicht in diesem Kontext feststellen, dass die Thessalonicher die Probe der Zeit bestanden haben, d.h. Gott die Treue erwiesen und somit in seinem Geist weiterleben, so wie Gott es auch wollte.⁶⁷²

All das, was in den früheren Analysen präsentiert wurde, scheint durch das Nomen πιστεύουσιν (*Glaubenden*) bewiesen zu sein. Seine Verwendung im Partizip Präsens weist auf seine Wirkung bei den Thessalonicher hin. Die Gläubigen aus Thessalonich motivierten alle Menschen im Glauben auszuharren, wodurch sie auch durch Paulus den verdienten Titel „Gläubige“ erhielten. Dahinter ist eine genaue Ausrichtung und ein Verhalten im Alltag gemeint, die zu einer Bezeichnung des Lebens wurden.

Der Autor beschreibt in der Endphase des Verses die Orte, wo der Glaube der Thessalonicher bekannt wurde und wo man sie als Vorbilder dieses Glaubens wahrnahm. Diese Orte waren Mazedonien und Achaia. Diese zwei großen Provinzen galten als Zentren der griechisch-hellenistischen Kultur und spielten ebenso eine wichtige Rolle unter der römischen Herrschaft.⁶⁷³ Diese Tatsache scheint auch M. Bednarz zu bemerken, der feststellt: „Auf diese Weise unterstrich Paulus die Universalität des Christentums.“⁶⁷⁴ Ob man aufgrund der paulinischen Mission zu diesem Ergebnis kommen kann, ist nicht ganz schlüssig. Man kann aber nicht ausschließen, dass Paulus Mazedonien und Achaia als wichtige Orte auf der

⁶⁷¹ Vgl. T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 50.

⁶⁷² Vgl. Gal 5, 22; 25.

⁶⁷³ Im Jahre 146 v. Chr. wurde die gesamte Region der späteren Provinz Achaia von den Römern unterworfen. Das gesamte damals eroberte Gebiet konnte jedoch eine große Freiheit genießen. Dies war vor allem durch den Verzicht einer Gründung der neuen administrativen Struktur möglich. Die politische Macht übte der Statthalter von Makedonien aus, dem das neue griechische Territorium anvertraut wurde. Erst im Jahre 27 v. Chr. wurde Achaia durch die Entscheidung von Kaiser Augustus zur eigenständigen senatorischen Provinz mit dem Sitz des Prokonsuls in Korinth (*Corinthus*) erhoben. Für die Bedeutung von Achaia war aber das Jahr 15 n. Chr. entscheidend. Kaiser Tiberius beschloss aus Achaia eine kaiserliche Provinz zu machen, wodurch ihr ein höherer Rang zugeschrieben wurde. Zum Gebiet des neuen administrativen Gebietes des Römischen Imperiums gehörte das gesamte griechische Kernland mit seinen zahlreichen Inseln und den Städten Athen und Sparta, die zwar offiziell als frei galten, aber dennoch von den Römern abhängig waren.

Es scheint, dass die Nennung der beiden Provinzen durch Paulus kein Zufall sein kann. Wir haben hier mit zwei Gebieten innerhalb des Römischen Imperiums zu tun, die am Rande des Reiches und zugleich auch das Tor zur damaligen europäischen Welt waren. Das sieht man ebenso aufgrund unserer Ausführungen in den ersten Kapiteln der Arbeit, wo die griechisch-hellenistische Kultur besonders ausführlich besprochen wurde.

⁶⁷⁴ B. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 120.

Weltkarte betrachtete, die einen großen Einfluss auf die damalige Welt hatten und somit auf die mögliche Ausbreitung des Glaubens. Seine Worte im Brief an die Thessalonicher bestätigen aber die Bereitschaft der dort lebenden Menschen, das Wort zu hören und danach zu leben.

V. 8

ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ [ἐν τῇ] Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἢ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελέλυθεν, ὥστε μὴ χρεῖαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι.

Denn von euch aus ist das Wort des Herrn nicht allein in Mazedonien und Achaia erklingen, sondern überall an allen Orten ist euer Glaube an Gott bekannt geworden, sodass wir keinen Bedarf haben, etwas darüber zu sagen.

Der Anfang des Verses (ἀφ' ὑμῶν) knüpft an den Beginn des Verses 6 (καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε) an, wodurch eine kausale Relation entsteht: „Und ihr seid unserem Beispiel gefolgt“ – „denn von euch aus“. Die präsentierte Hervorhebung der Thessalonicher passt zu den früheren Studien im Vers 7. Wir haben also hier wiederum ein Beispiel des Lobens der Gemeinde und ihres Glaubens. In diesem Kontext müssen wir noch die Meinung von H. Hoppe berücksichtigen. Der deutsche Bibelforscher sieht in den paulinischen Gedanken keine missionarische Aktivität der Thessalonicher und somit ist für ihn die makedonische Gemeinde kein Handlungsträger. Diese Rolle übernimmt das Wort des Herrn, das die eigentliche Kraft ist, durch die sich der Glaube verbreiten konnte.⁶⁷⁵

Eine genaue Untersuchung und weitere Vertiefung der Wendung *Wort des Herrn* (ὁ λόγος τοῦ κυρίου) scheint aus der Perspektive der früheren Studien sowohl des Begriffes λόγος als auch κύριος eine gewisse Wiederholung zu sein. An dieser Stelle haben wir es jedoch mit einer Einzigartigkeit der paulinischen Theologie zu tun. Zuerst verwendet der Völkerapostel in 1 Thess 1, 8 die Phrase ὁ λόγος τοῦ κυρίου, die in den paulinischen Schriften nur hier vorkommt. Dann gründet der Autor durch seine literarische Konstruktion eine einmalige Form der theologischen Informationsweitergabe, die Gott als denjenigen darstellt, der sich bei den Menschen offenbarte. Diese zwei Neuigkeiten wollen wir uns näher anschauen, um die Intention des Briefverfassers besser zu verstehen.

⁶⁷⁵ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 114.

Zuerst schauen wir uns die angesprochene Wendung ὁ λόγος τοῦ κυρίου an. Wir wissen bereits, dass der Begriff κύριος bei Paulus an die jüdische Tradition anknüpft und eine weitere inhaltliche Entwicklung erhält. Dies geschieht, indem Jesus Christus als der Herr vorkommt und in diesem Zusammenhang in der göttlichen Sphäre beheimatet ist. In der Lehre des Apostels ist also Christus als derjenige dargestellt, der, wie z.B. Ps 90, 1 in der LXX beschreibt, rettet, treu und Beschützer ist. Wir haben hier also eine Legitimation des Auftrages Gottes, der in der Person Jesu, so wie das bei JHWH der Fall war, zum Ausdruck gebracht wird. Mit diesem Herrn Jesus wird nun das Wort verbunden. Durch diese einmalige Verbindung entsteht eine Botschaft, die sich nach T. Holtz im Evangelium kundtut.⁶⁷⁶ Diese Botschaft verkündet, dass Christus nicht nur von der Offenbarung spricht, sondern, dass er sie selbst ist und jeden retten will.⁶⁷⁷ In unserem Fall kommt es zu dieser Wahrheit durch die Verkündigung des Evangeliums als der Frohen Botschaft schlechthin. All diese Informationen fasste sehr interessant F. Laub zusammen, indem er, wie folgt, in seinem Werk schreibt: „Dieser Kyrios prägt durch das Evangelium, dessen Inhalt er selber ist, die Existenz des Apostels und über den verkündigenden Apostel die Existenz der Gemeinde.“⁶⁷⁸

Dieses Evangelium über Jesus Christus wird für Paulus nicht nur verkündet, sondern viel mehr wird es erklingen. Die Verwendung des Verbes ἐξηγεομαι im Kontext des Evangeliums hebt die Bedeutung der Verkündigung der Frohen Botschaft hervor. Dies lässt sich auch feststellen, indem man wahrnimmt, dass unser Verb im gesamten NT nur an dieser Stelle vorkommt. Es scheint aber mit der missionarischen Tätigkeit des Paulus eng verbunden zu sein. Paulus steht doch am Anfang seiner Mission in Europa und „die neue Botschaft“, die er den Menschen verkündet, gewinnt eine enorme Dynamik, indem sie angenommen und weitergegeben wird. Auf dieses Phänomen bezieht sich in seinen Überlegungen auch P. Iovino, der die Möglichkeit nicht ausschließt, dass dieses Verb eine Art der musikalischen Darstellung der liturgischen Handlungen des ATs beschreibt.⁶⁷⁹ Wenn wir diese Erklärung ernstnehmen, erhalten wir ein schönes Bild der Verkündigung, das wie eine wohltuende Melodie große Begeisterung bei den Menschen erweckt und sie fasziniert.

Das Geschehen der Verkündigung, von dem Paulus spricht, geht von den Thessalonichern aus, dessen Annahme des Glaubens bereits in Mazedonien und Achaia bekannt

⁶⁷⁶ T. Holz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 51.

⁶⁷⁷ Vgl. Lk 19, 10.

⁶⁷⁸ F. Laub, *1. und 2. Thessalonikerbrief. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*, Bd. 13, Würzburg ³2000, 17.

⁶⁷⁹ P. Iovino, *La prima lettera ai Thessalonesi*, 105.

geworden ist. Von dieser Tatsache wissen wir aus dem früheren Vers. In unserem Text kommt es aber zu einer Steigerung: οὐ μόνον - ἀλλ'. Der Glaube der Thessalonicher ist also nicht nur in den beiden römischen Provinzen bekannt geworden, sondern *an jedem Ort*. Welche geographischen Gebiete damit gemeint sind, wissen wir nicht. Es ist aber anzunehmen, dass Paulus, während er auf die Nachrichten von seinen Mitarbeitern wartete, mit vielen Menschen aus verschiedenen Orten Kontakt hatte. Diese Selbstverständlichkeit zwingt uns, die mögliche Behauptung ernst zu nehmen, dass der Glaube an Gott, der im Zentrum des paulinischen Lebens steht, ein richtiges Gesprächsthema wurde. Deswegen scheint der Versuch einiger Exegeten sehr hypothetisch und nicht ganz hilfreich zu sein, einen bestimmten geographischen Ort zu definieren.⁶⁸⁰

Das aber, was für uns von Bedeutung sein kann, ist ein Versuch, das handelnde Subjekt im Vers 8 näher zu identifizieren. Nach einer weiteren literarischen Vertiefung unseres Arbeitstextes sehen wir, dass zwei Begriffe bzw. zwei Phrasen eine besondere Rolle in der theologischen Aussage des Autors spielen. Diese sind: „Das Wort des Herrn“ und „Glaube an Gott“, oder anders gesagt „Wort“ und „Glaube“. Von diesen beiden Termini spricht auch Röm, wo wir lesen können: „Das Wort ist dir nahe, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen. Gemeint ist das Wort des Glaubens, das wir verkünden“ (Röm 10, 8). Damit wir uns in die Exegese des Briefes an die Gemeinde in Rom nicht vertiefen, nehmen wir die Quintessenz des paulinischen Denkens an, die uns S. Stasiak in seinem Kommentar darstellt: „Paulus (...) betont, dass eigentlich der Glaube das ist, was Gott vom Menschen als Antwort auf das prophetische Wort und auf das verkündete Evangelium erwartet. Das Wort erweckt den Glauben in denen, an denen es gerichtet ist. Es befindet sich auf ihren Lippen und in ihren Herzen, also nahe denen, die bereit sind, zu glauben.“⁶⁸¹ Die gezeigte Erklärung präsentiert uns das Wort in einem Status, der sich veränderte und letztendlich zum Glauben wurde. Dieses Wort erhielt also eine neue Form bzw. einen neuen Inhalt, den man im alltäglichen Leben wahrnehmen kann. Wir können in unseren Überlegungen noch weitergehen und nach M. Orsatti feststellen, dass das Wort kein bloßes Wort ist, sondern eine andere Wirklichkeit, der diesem Wort als Grundlage diene.⁶⁸²

⁶⁸⁰ Vgl. E. Richard, *Early Pauline Thought. An Analysis of 1 Thessalonians*, in: *Pauline Theology, Bd. 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, hrsg. v. J.M. Bassler, Minneapolis 1991, 50.

⁶⁸¹ S. Stasiak, *List do Rzymian*, 483.

⁶⁸² Vgl. M. Orsatti, *1-2 Tessalonicesi* (LOB.NT, Bd. 2/10), Brescia 1996, 42.

Das Wort müssen wir aber noch aus einer anderen Perspektive betrachten. Es kann bzw. muss auch in den Kategorien eines Trägers betrachtet werden. Alle Inhalte, die uns λόγος präsentiert, schlagen sich im Glauben nieder und motivieren den Menschen, eine Wendung sowohl im Denken als auch im Handeln anzufangen. Diese neue Lebensorientierung ist somit vom Glauben gesteuert, der uns das Wort verkündet und anvertraut. In diesem Sinne müssen wir R. Hoppe recht geben, indem er πίστις (*Glaube*) als „ein neues Subjekt“ in unserem Text betrachtet.⁶⁸³ Auf der anderen Seite ist unser Subjekt nicht nur literarisch zu betrachten, sondern viel mehr als eine neue Wirklichkeit und eine neue Kraft, die, wie die Thessalonicher und die anderen Gläubigen zeigen, das Bild der Erde verändern kann.⁶⁸⁴ Der Glaube wird in unserem Text in logischer Reihenfolge auch vom Ausführender der Tätigkeit von der unsere bis jetzt untersuchte Perikope (1 Thess 1, 2-8) und hier vor allem der Vers 8 berichtet, als Subjekt behandelt. In ihm können wir die Krönung der paulinischen Verkündigung bewundern. Dies ist der Erfolg bei der Annahme des Glaubens, was der Autor sehr schlicht aber aussagekräftig beschreibt: ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν. Dieser Glaube, der das Subjekt ist, wird in diesem Satz zusätzlich noch durch den Artikel πρὸς gestärkt. In diesem Sinne ist es nicht irgendein Glaube, sondern der Glaube an Gott. Diese grammatikalische Form ist im gesamten NT nur an dieser einen Stelle nachgewiesen. Wir können annehmen, dass Paulus hier einen konkreten Grund hatte, so eine Schreibvariante zu wählen. G. Haufe ist der Meinung, dass wir es hier mit einer jüdischen Tradition zu tun haben, die den Glauben an einen Gott bekräftigt und somit den Monotheismus gegen den Polytheismus stellt.⁶⁸⁵ Eine andere These präsentiert uns F.W. Röcker. Der Deutsche schreibt nicht nur über eine monotheistische Absicht des Autors, sondern will das Objekt bzw. den Inhalt des Glaubens hervorheben, der Gott selbst ist.⁶⁸⁶ Die beiden Erklärungen scheinen sehr schlüssig zu sein. Man könnte sich jedoch bei unseren Überlegungen nochmals auf die Meinung von R. Hoppe über „ein neues Subjekt“ beziehen und seine Exegese mit den Untersuchungen von B. Schliesser verbinden.

Der Exeget B. Schliesser beschäftigt sich mit vielen Aspekten des Glaubens, die man bei Paulus erkennen kann. Mithilfe des philosophischen Zugangs von E. Lohmeyer schafft er eine neue Perspektive und eröffnet einen Weg, der „den paulinischen Glauben“ im Licht des eschatologischen Geschehens untersuchen lässt. Anders gesagt, können wir nach dem

⁶⁸³ Vgl. R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 115.

⁶⁸⁴ Vgl. Mt 5, 13-16.

⁶⁸⁵ G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 28.

⁶⁸⁶ F.W. Röcker, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 58-59.

schweizerischen Bibelforscher „Glaube als Geschehenswirklichkeit“ betrachten.⁶⁸⁷ So eine Möglichkeit setzt den Glaubensakt als menschliche Tätigkeit und metaphysischen Plan Gottes voraus. Im Sinne unseres Überlegens können wir nach B. Schliesser sagen, dass der paulinische Glaube transzendent orientiert ist, und der gläubige Mensch ein Schauplatz des göttlichen Wirkens in der Welt ist. Gott ist also derjenige, der den Glauben gibt und durch seine Annahme dem Menschen zeigt, dass dieser Glaube in ihm lebt. D.h. nicht nur der Mensch glaubt, sondern vielmehr „es glaubt“ im Menschen. In diesem Fall bekommt der Glaube ein personifiziertes Gesicht, das Christus selbst ist. Wenn wir uns im Schema dieses Denkens weiterbewegen, müssen wir auch zugeben, dass das Heilsgeschehen im Glauben geschieht. Christus und Glaube führen somit zum Heilsgeschehen und zur Bestätigung der Existenz Christi, die durch den gläubigen Menschen in Zeit und Raum wahrnehmbar werden.⁶⁸⁸

Obwohl die oben präsentierte Theorie in einigen Punkten problematisch zu sein scheint und mehrmals kritisiert wurde, kann sie für uns ein interessantes Phänomen beleuchten. Denn, wenn der Glaube ein eschatologisches Geschehen ist⁶⁸⁹ und das Heilsgeschehen, wie Christus selbst proklamiert, so wie das B. Schliesser sagt, dann können wir annehmen, dass Paulus in unserem Vers ein erschließbares Subjekt meint. Dieses ist Christus, den wir durch den Glauben anziehen, damit wir nach Gal 2, 20 sagen können: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.“⁶⁹⁰ Der Glaubensvollzug ist also die

⁶⁸⁷ Vgl. B. Schliesser, *Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven*, 34- 41.

⁶⁸⁸ Ebd.

⁶⁸⁹ Vgl. R. Bultmann, *πίστις: III. πίστις und πιστέω bei Paulus*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 6, 218-230.

⁶⁹⁰ Der Bezug auf Gal 2, 20 scheint aus der Perspektive unserer Arbeit wichtig zu sein. Es bereitet uns aber ein Problem, das man bei der Exegese dieses biblischen Textes gut erkennen kann. Damit wir in unseren Ausführungen schnell das angesprochene Problem erkennen, versuchen wir uns drei exegetische Meinungen zu Gal 2, 20 kurz anzuschauen. **1.)** „πίστις enthält hier ganz besonders das Moment des Vertrauens und der Hoffnung. Christus wird mich nicht dem mit der Fleischesexistenz gegebenen Schicksal, der physischen Todverfallenheit, überlassen, sondern mein wahres Leben, das in der Taufe gewonnen wurde und einstweilen verborgen ist mit Christus in Gott (...), endgültig über den Tod siegen lassen. Die Existenz ‚im Glauben‘ ist gewiss eine ‚vorläufige‘ Existenz, aber in der Gewissheit, dass der in mir lebende und für mich gestorbene Christus meine mit der Fleischesexistenz gegebene Todverfallenheit überwinden wird (...).“ F. Mussner, *Der Galaterbrief* (HThK.NT Sd.-Ausg.), Freiburg i Br. – Basel – Wien 2002, 183. **2.)** „Das Leben des in Christus durch die Taufe Gerechtfertigten kann auch als ein ‚Leben Christi in mir‘ begriffen werden. (...) Die Existenz des Getauften ist nicht mehr durch sein ἐγώ, d.h. den bisherigen ‚natürlichen‘ Menschen begründet, sondern durch das in ihm neu geschaffene Leben, Christus.“ H. Schilier, *Der Brief an die Galater* (KEK.NT, Bd. 7), Göttingen ¹²1962, 101. **3.)** „Christus lebt in mir“. So kann der Getaufte sagen. Dieses Christusleben in ihm ist so mächtig, dass man die Lebensführung nicht mehr dem

Anerkennung des göttlichen Handelns an mir und die Verkündigung dieses Geschehens. Das Beispiel der Thessalonicher zeigt genau diesen Prozess, durch den der Glaube und die Verkündigung, hinter denen Gott selber steht, miteinander verbunden sind.

Wie Gott das verwirklicht, zeigen uns nicht nur Christus und seine Heilstaten, durch die wir nach Gal 4, 5 „die Sohnschaft erlangen“, sondern auch durch den bereits mehrmals erwähnten Geist. So können wir noch im Gal weiterlesen: „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater“ (Gal 4, 6). In diesem Sinne setzt der Glaube noch das Vertrauen und die Treue voraus. Dies bemerkt auch S. Schreiber, der gerade im Glauben ein starkes Vertrauen in Gott sieht. Die Beziehung, die dadurch entsteht, ist besonders in der feindlichen Umgebung ersichtlich, in der die Gläubigen leben mussten.⁶⁹¹ Die Thessalonicher und die anderen Menschen, die den Weg zum Glauben

eigenen Ich zuschreiben kann. ‚Nicht mehr ich leben‘. Es ist nicht mehr, wie es früher war, dass der Mensch durch seine Leistung das Leben ‚führte‘. Das Leben des Getauften wird von Christus bestimmt, der in ihm wirkt und herrscht. (...) Dieser Glaube des Getauften ist nicht ein allgemeines Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes. Er ist Glaube ‚an den Sohn Gottes‘, der in seiner Tat Gott, seinen Vater, sichtbar macht. Diese Tat des Sohnes ist ein Beweis der Liebe zu ‚mir‘ und der Selbsthingabe für ‚mich‘. Ich sehe also, wenn ich es im Glauben sehe, mein Leben als Geschenk der Liebe Christi, als durch die Selbsthingabe des Sohnes Gottes gewährte Gnade.“ G. Schneider, *Der Brief an die Galater* (GS, Bd. 9), Bautzen ²1968, 64-65.

Wie wir in den oben dargestellten exegetischen Ausführungen feststellen konnten, handelt es sich beim Text von Gal 2, 20 nicht nur um die Annahme des Glaubens, sondern auch um die Taufe, die der Mensch als Antwort auf die Offenbarung des Sohnes annimmt. Diese Tat soll die Mitte des Lebens jedes Gläubigen sein. Außerdem soll jeder gläubige Mensch wissen, dass er durch die Zugehörigkeit zu Gott mithilfe der Gnade des Hl. Geistes an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilgenommen hat. Wenn also die Taufe so wichtig ist, warum schreibt Paulus im Brief an die Thessalonicher kein Wort davon? Wie können wir letztendlich die Worte des Apostels über den Glauben verstehen, wenn er auf der einen Seite von der Bedeutung der Taufe spricht, auf der anderen aber tut, als ob keine Taufe notwendig wäre? Als Hilfe können wir 1 Kor 1, 17 zitieren, wo steht: „Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden.“ Damit wir uns an dieser Stelle in die Exegese des Galaterbriefes nicht vertiefen, versuchen wir uns mit der paulinischen Tauftheologie kurz auseinanderzusetzen. Die Taufe beim Apostel muss man auf der Ebene des Interpretationsmittels verstehen. Konkret bedeutete das, dass die Taufe selbstverständlich mit dem Glauben verbunden ist, aber nicht als ein rituales Handeln. Sie ist eher ein Merkmal des Glaubens. Denn der gläubige Mensch wird für Paulus gläubig aufgrund der Annahme des Glaubens als eine Anerkennung der Wirklichkeit, zu der auch die Taufe gehört. Es ist dabei zu beachten, dass die Taufpraxis nicht von Paulus erfunden, sondern von ihm bereits vorgefunden wurde, sie gehört somit zum Urchristentum. Weiters scheint es noch bedeutungsvoll zu sein, dass man das jetzige Verständnis der Taufe nicht mit den damaligen christlichen Handlungen vergleichen kann. Schlussendlich müssen wir verstehen, dass der Apostel, wenn er über den Glauben spricht, selbstverständlich die Taufe miteinbezieht, aber sie ist für ihn nicht als Initiation zu verstehen. Vgl. M. Wolter, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, 129-151.

⁶⁹¹ S. Schreiber, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 108.

fanden, bewiesen aber eine starke Gemeinschaft mit Gott. Der Glaube an ihn prägte die Gewissheit, dass dieser Gott seine Wirklichkeit in der Person Jesu Christi und in der Kraft des Hl. Geistes bestätigt und dem Menschen zur Seite steht, wodurch er sein Leben verändern und neu erkennen kann.⁶⁹²

Das ist auch der Grund, warum Paulus im Abschluss des Verses schreibt, dass er keinen Bedarf hat, mehr dazu zu sagen (μη χρείαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι). Der Glaube der Thessalonicher, der bereits bekannt war, ist das beste Beispiel, was die Verkündigung der Frohen Botschaft bewirkt. Sie sehen hier auch ein Muster, wie der Apostel eine Gemeinde lobte. Er zeigt ihnen, was sie selber bewirkten und wie groß sie vor Gott geworden sind.

V. 9

αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ὅποιαν εἴσοδον
ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς, καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν
θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ
ἀληθινῷ

*Denn sie selbst berichten von uns, welchen Eingang
wir bei euch gefunden haben und wie ihr euch von
den Götzenbildern zu Gott bekehrt habt, um dem
lebendigen und wahren Gott zu dienen*

Der Vers bezieht sich direkt auf 1 Thess 1, 8 und erklärt, warum für den Autor keine Notwendigkeit besteht, über den Glauben und seine Annahme weiterschreiben zu müssen. Die Frage, die sich dabei automatisch stellt, ist die Erkenntnis der Textbotschaft, wer durch die Phrase αὐτοὶ γὰρ (*denn sie selbst*) gemeint ist? In Bezug auf die Verse 7 und 8 würden wir mit F. Bassin sowohl die Gläubigen aus Mazedonien und Achaia als auch die Bewohner aus anderen Orten nennen.⁶⁹³ Wir können aber auch noch die Meinung vom italienischen Exegeten P. Iovino annehmen und auf die Thessalonicher hinweisen als diejenigen, die Paulus in dieser Stelle seines Briefes meint.⁶⁹⁴ Beide Varianten scheinen vertretbar zu sein und mit den bis jetzt geführten Studien gut zusammenpassen. Das aber, was viel wichtiger für uns ist, sind die Zeugnisse dieser Gläubigen. Sie berichten, dass es die Verkündigung und die damit verbundene Bekehrung waren, durch die die Thessalonicher bzw. ihr Glaube berühmt wurden. In dieser Darstellung der Fakten meint der Apostel die Ereignisse, von denen die Rede im Vers 5 ist: sein Auftreten und seine Botschaft. Die Früchte von seinem Aufenthalt in der Hauptstadt der

⁶⁹² Vgl. P. Rompf, *Die Thessalonicherbriefe*, 48.

⁶⁹³ Vgl. F. Bassin, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens*, 84.

⁶⁹⁴ Vgl. P. Iovino, *La prima lettera ai Thessalonesi*, 106.

makedonischen Provinz kann er nun wahrnehmen, denn der Glaube erhält eine Form, die glaubwürdig und überzeugend für viele Menschen ist.

Diese Tatsache beschreibt Paulus durch die Verwendung des Verbes ἀπαγγέλλω (*berichten*), was die Aussage αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ergibt. Wir haben es hier also mit einem starken Hinweis zu tun. Dieser zeigt uns, dass die, durch die Wendung αὐτοὶ γὰρ gemeinten Menschen, sich mit dem Glauben intensiv auseinandergesetzt haben und zwar so stark, dass sie das Bedürfnis haben, davon weiter zu berichten. All das erfährt der Apostel und dies motiviert ihn zu schreiben, wie ihm diese Erzählungen bei seiner Tätigkeit helfen (vgl. V. 8).

Ein anderes Licht auf unseren Arbeitsbegriff wirft noch F.W. Röcker. Der deutsche Bibelforscher vertritt die These, dass der Apostel durch die Verwendung von ἀπαγγέλλω zum Ausdruck bringen will, dass die Menschen, von denen im Text die Rede ist, bereits Gläubige sind. Seine Meinung gründet er an der seltenen Verwendung dieses Verbes, das noch in 1 Kor 14, 25 zu finden ist. An den beiden Stellen erhält unser Terminus für den deutschen Theologen keine bloße Bedeutung, die durch viele Exegeten verwendet und als „berichten“ übersetzt wird. Stattdessen soll man unser Verb als „bekennen“ übersetzen und somit mit dem Evangelium in Verbindung bringen.⁶⁹⁵ So eine Übersetzung würde bedeuten, dass Paulus schon über einen vollendeten Prozess der Glaubensannahme schreibt und nicht nur über die Verbreitung des Glaubens informiert, der als ein gewöhnlicher Gesprächsstoff oder eine Tratscherei gilt. Die Betrachtung dieser Informationen führt letztendlich zu der Meinung, dass der Glaube an vielen Orten bereits praktiziert und verkündet wird.

Der weitere Begriff, den wir in unserem Text finden und der mit dem bereits angesprochenen Verb ἀπαγγέλλω verbunden ist, ist das Substantiv εἴσοδος (*Eingang, Zugang oder Aufnahme*). Dieses Nomen ist außer in dieser Stelle noch in 1 Thess 2, 1 zu finden und weist auf die emotionale Relation der Thessalonicher auf das Evangelium hin, das Paulus mit seinen Missionaren in der makedonischen Hauptstadt verkündet hat. Die Beschreibung des Zugangs der Missionare zur Gemeinde bzw. der Aufnahme der Missionare mit ihrer Botschaft, öffnet den in Thessalonich lebenden Menschen die Augen, zuerst auf ein neues Verständnis des Lebens, dann für die neue Religion, die den Gläubigen schon jetzt den Anteil am göttlichen Leben und eine soteriologische Perspektive des zukünftigen Lebens anbieten kann.⁶⁹⁶ Die

⁶⁹⁵ F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 60-61.

⁶⁹⁶ Vgl. T. Niemas, *Perspektywa eschatologiczna preegzystencji wierzących w przekazie Pisma Świętego* (Bibliotheca Biblica), Wrocław 2016, 162.

Verkündigung so einer Botschaft muss nach Meinung von T. Holtz die Herzen der Menschen öffnen, die die Wahrhaftigkeit des Evangeliums erkannt haben.⁶⁹⁷ Wir haben hier also eine indirekte Beschreibung der Reaktion der Menschen auf das Wort der Frohen Botschaft. Leider finden wir keine weiteren Informationen über die Reaktion auf die Verkündigung der Missionare. Wir können jedoch annehmen, dass das, was die Thessalonicher vom Apostel und seinen Begleitern gehört haben, sie sehr überzeugt hat. Wir wissen auch aus der Apostelgeschichte, wie die vielen Juden auf die Bekehrung der in Thessalonich lebenden Menschen reagiert haben. Aber abgesehen von ihrem Verhalten ist es nachvollziehbar, dass die Verkündigung bei den Thessalonicern in erster Linie den Eindruck hinterlassen hat, dass sie in ihrem Alltag, d.h. in ihrer Lebensgeschichte, von Gott getragen werden. Am eigenen Leibe mussten sie auch das glaubende Wort spüren, indem sie im Vertrauen, in der Hoffnung, ja in der Beziehung zu Gott wuchsen.⁶⁹⁸

Die Annahme dieser Glaubensinhalte bedeutete die Verabschiedung von den bis jetzt praktizierten religiösen Vorstellungen. Dies wurde durch das Verb ἐπεστρέψατε ausgedrückt, das man im Kontext unseres Textes als „ihr bekehrt euch oder ihr wendet euch hin“ übersetzen kann. Egal, welche Form man auch wählt, wir müssen hier von einer Bewegung ausgehen. Gemeint ist also ein aktives Handeln, das den Weg vom ehemaligen Glauben zum *Glauben an Gott* (V. 8) bedeutet. Dies wird auch durch die Präpositionen πρὸς (*hin zu*) und ἀπὸ (*weg von*) deutlich ausgedrückt. Bevor wir aber zur weiteren exegetischen Untersuchung von ἐπιστρέφω kommen, schauen wir uns zuerst noch die Verwendung dieses Begriffes im NT an. In ihm finden wir unseren Terminus bis zu 36-mal, davon 18-mal im lukanischen Doppelwerk, was man als Hinweis auf einen missionarischen Sprachgebrauch verstehen kann.⁶⁹⁹ So eine Ansammlung kann darauf hinweisen, dass ἐπιστρέφω in seiner Verwendung mit der Tätigkeit der Missionare verbunden und in ihrer Verkündigung verwurzelt ist. Zu diesem Ergebnis kommt man auch durch die Vertiefung der Stellen aus dem *Corpus Paulinum*. Diese sind neben

⁶⁹⁷ Vgl. T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 54.

⁶⁹⁸ Vgl. H. Wilmer, *Trägt. Die Kunst, Hoffnung und Liebe zu glauben*, Freiburg i. Br – Basel – Wien ³2020, 46-47.

⁶⁹⁹ Vgl. Apg 3, 19; 9, 35. 40; 11, 21; 14, 15; 15, 19. 36; 16, 18; 26, 18. 20; 28, 27; Lk 1, 16. 17; 2, 39; 8, 55; 17, 4; 17, 31; 22, 32. Bei der Vertiefung dieser 36 biblischen Stellen, und besonders bei dieser aus der Apg, erkennen wir, dass ἐπιστρέφω mit der Frühphase der Verbreitung des Christentums zu deuten ist. Die Missionare bzw. die Gläubigen, die den christlichen Glauben verbreiteten, tun dies meistens in einer heidnischen Umgebung. Die Verwendung unseres Verbes kann darauf hinweisen, dass der zum Glauben gelangte Mensch seine derzeitige Lebenseinstellung und -führung beenden muss. Genau davon berichtet auch die Apg, in der man nicht nur die Berichte über die Bekehrung der Juden findet, sondern auch der Heiden.

unserem Arbeitstext noch 2 Kor 3, 16 und Gal 4, 9. W. Bauer weist außerdem auf einen zweiten Begriff hin, der nicht nur zum gesamten Kontext passt, sondern viel mehr dem Verb ἐπιστρέφω eine neue Bedeutung verleiht. Dieses ist μετανοέω, das man vielseitig übersetzen kann: *Reue empfinden, Buße tun* oder *sich bekehren*.⁷⁰⁰ Seine Anwendung finden wir nur bei Paulus in 2 Kor 12, 21. Es reicht uns aber um festzustellen, dass jede Art der Bekehrung, von der der Apostel schreibt, mit einer inneren Wendung zu tun hat. Diese geistige Ausrichtung passt zur Gemeinde in Thessalonich, die sich besonders vom Heidentum zum Christentum bekehrt hat. Dies lässt sich vor allem im weiteren Verlauf des Textes bestens bestätigen, indem Paulus über die Ablehnung des Glaubens an die Götzen schreibt.

Aus Sicht der Terminologie ist zu beachten, dass Paulus in seiner Bemerkung über die Ablehnung der Götter nicht das Judentum meint, sondern die Heiden. Sie müssen ein großer Teil der Bekehrten in Thessalonich sein. Wir dürfen dabei aber nicht die Berichte aus der Apg vergessen, die davon erzählen, dass auch die Juden den Weg zum Christentum finden. Es ist aber anzunehmen, dass sie eine wesentliche Minderheit bilden. Dies lässt sich besonders durch den vor kurzem erwähnten Begriff εἰδωλον feststellen, der in der LXX einen heidnischen Ursprung hat und im AT eine ganze Reihe von Äußerungen beschreibt, die die nicht-jüdischen Götter meinen. F. Büchsel ordnet sie in einem Katalog, den man mit dem Bezug auf die Texte aus dem AT folgendermaßen darstellen kann: עֲצָב (vgl. 1 Sam 31, 9; 1 Chr 10, 9), פָּחַל (vgl. 2 Chr 33, 22; 34, 7), פָּחַל (vgl. Ex 20, 4; Dt 5, 8), עֲלֵם (vgl. Num 33, 52; 2 Chr 23, 17), הָרָפִים (vgl. Gen 31, 19. 34f.), חָמָן (vgl. 2 Chr 14, 5), גִּלְגִּלִּים (vgl. Lev 26, 30), שְׁקִיץ (vgl. 1 Kön 11, 5. 7), אֲלִיל (vgl. Lev 19, 4), הֶבֶל (vgl. Dtn 32, 21; Jer 14, 22; 16, 19), אֵל (vgl. Jes 57, 5), אֲלֵהִם (vgl. Num 25, 2), בַּעַל (vgl. 2 Chr 17, 3), בַּמָּה (vgl. Ez 16, 16). All diese Bezeichnungen für die heidnischen Gottheiten haben ein breites Bedeutungsfeld und werden auch verwendet, um die Götter zu benennen oder ihre Abscheulichkeit und ihre Nichtigkeit auszudrücken. Der deutsche Theologe meint außerdem, dass diese Begriffe von den Juden dazu verwendet wurden, um deutlich zu machen, dass die Götter der Heiden keine wirklichen Götter sind, und die ihnen geweihten Kulte mit falschen Vorstellungen organisiert wurden.⁷⁰¹ Wir sehen also bei unserer Bibelstelle eine neutestamentliche Bezeichnung der Götter und ihrer Kulturen unter den Heiden. In diesem Sinne ist es angebracht, die These aufzustellen, laut der der Apostel Paulus im Vers 9 vor allem die heidnischen Völker mit ihren Götzenbildern meint. Wenn wir dazu noch Gal 4, 8 oder 1 Kor 10, 19-21 als Ergänzung unserer Studien nehmen, dann müssen wir unsere Meinung noch

⁷⁰⁰ W. Bauer, μετανοέω, in: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 1036.

⁷⁰¹ F. Büchsel, εἰδωλον, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 2, 374-375.

um die Sünde, die Torheit und um die Pflege der alten religiösen Gewohnheiten durch die Menschen ergänzen, die Paulus ebenso kritisiert und in Verbindung mit unserem Arbeitsbegriff setzt. Für den Völkerapostel gehören diese Aspekte zur Praktizierung der Verehrung von εἰδωλον. Das, was er nun fordert, ist die Verabschiedung von diesen Vorstellungen und die Wendung zu Gott.

Der Gott, von dem Paulus spricht, steht nach Meinung von D. Zeller auf keine Weise im Gegensatz zum Gottesbild Israels. Denn, wenn der Völkerapostel über Gott schreibt, ist der Gott der Väter miteinbezogen. Man könnte sogar sagen, dass er von diesem Gott selber geprägt ist und in der jüdischen Vorstellung Gottes lebt. Doch das, was ihn unterscheidet, ist die Vermittlung Jesu Christi, den Gott als seinen Sohn gesandt hat.⁷⁰² Die Bekehrung vom Judentum zum Christentum heißt also in diesem Kontext, dass die Juden im Glauben der Väter die Anmerkung des messianischen Wirkens Jesu erkennen und an seine Mitherrschaft Gottes glauben.⁷⁰³

Die Anknüpfung an die jüdische Tradition sieht man auch besonders gut in zwei Adjektiven, die Paulus verwendet, wenn er über die Wendung von den Götzen zu Gott schreibt. Der Apostel der Heiden beschreibt Gott als ζῶω (*lebendig sein*) ἀληθινός (*wahrhaftig*): θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ. Gott ist lebendig! Das sagt er selbst über sich: „Einst werden die Söhne Israels so zahlreich sein wie der Sand am Meer, der nicht zu messen und nicht zu zählen ist. Und statt dass man zu ihnen sagt: Ihr seid nicht mein Volk, wird man zu ihnen sagen: Die Söhne des lebendigen Gottes seid ihr“ (Hos 2,1). Die Lebendigkeit Gottes ist sein Attribut und ist nicht nur in der Sphäre des göttlichen Besitzes. Er will sich mit seinem Leben teilen, wodurch er in die Geschichte der Menschen eindringt. Der Mensch aber, so wie das Paulus tut, erkennt die Lebendigkeit Gottes und dankt ihm für diese Offenbarung der Weisheit, die dem Menschen hilft.⁷⁰⁴ Damit wir diese Hilfe richtig erkennen und wahrnehmen können, tritt Gott, wie das N. Baumert und M.-I. Seewann beschreiben, „aus seiner Verborgenheit heraus, zeigt sich lebendig und lebt gleichsam mit uns. Das aber zeigt er jetzt auf eine neue Weise durch seinen Sohn.“⁷⁰⁵

⁷⁰² D. Zeller, *Der eine Gott und der eine Herr Jesus Christus. Religionsgeschichtliche Erwählung*, in: *Neues Testament und die hellenistische Umwelt* (BBB, Bd. 150), Berlin 2006, 47-59.

⁷⁰³ Vgl. 1 Kor 15, 20-28.

⁷⁰⁴ Vgl. Jes 37, 4. 17.

⁷⁰⁵ N. Baumert / M.-I. Seewann, *In der Gegenwart des Herrn*, 17.

Die zweite Beschreibung des göttlichen Wesens (ἀληθινός) ist ebenso im AT beheimatet. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist aber in diesem Fall ein Attribut seines Wesens, das aus sich herauskommt und sich *per se* versteht. Das bezeugen nicht nur die Aussagen aus der Schrift, wie z.B. Weis 12, 27 oder 2 Chr 7, 28, sondern viel mehr seine Taten. Zu denen können wir ohne weiters die Erschaffung der Welt zählen. Gott als Schöpfer lässt sein Dasein in seiner Schöpfung erkennen und dennoch in der Trennung zu seinem Werk bleiben, indem er ihm gegenübersteht. Die Berührung und die Erkenntnis seines Wesens lässt sich durch sein Schöpfungswort wahrnehmen. Darüber schreibt auch K. Schmid, der durch seine Erklärung der Schöpfungsphänomene eine Verbindung zwischen „lebendig sein“ und „wahrhaft“ schafft. In seiner theologischen Ausführung können wir lesen: „Er [Gott] kann aber über sein Wort – im Sinne einer tangentialen Berührung – in sie eingreifen, mit grundstürzenden Folgen: Durch sein Wort wird der Himmel geschaffen, ebenso Luft, Wasser und Erde als Lebensräume sowie die Lebewesen, die dann diese Lebensräume bewohnen werden.“⁷⁰⁶ Weiter stellt er noch fest: „Genesis 1 [verdankt] die gesamte vorfindliche Lebenswelt einzig und allein dem göttlichen Wort (...).“⁷⁰⁷ Das Wort Gottes, das bereits der Gegenstand unserer Untersuchung war, erhält an dieser Stelle ein besonderes Gewicht. Es ist die Zusammenstellung des Schöpfungsberichtes aus Gen 1 mit dem Prolog aus dem Johannesevangelium. Zu nennen ist hier P. Borgen, der in den beiden Texten die Proexistenz, die Offenbarung und die Inkarnation des göttlichen Wortes beschreibt.⁷⁰⁸ So eine Darstellung wird zum Schlüssel, durch den man die Person Jesu auf eine einzigartige Art und Weise mit dem Heilsplan des Schöpfers integrieren kann. In diesem Sinne können wir auch sagen, dass Jesus Christus nicht nur die Manifestation des göttlichen Planes mit seinem soteriologischen Höhepunkt ist, sondern auch die Transzendenz der Göttlichkeit.⁷⁰⁹

Die oben präsentierten Attribute ζάω und ἀληθινός beschreiben das Wesen Gottes und zeigen, wie er ist. Gleichzeitig stellt Paulus diese Informationen den diversen Götzen gegenüber und zeigt, dass sie weder das Leben schenken, noch wahrhaftig sind. Die logische Konsequenz dieser Gegenüberstellung ist die Begründung der falschen religiösen Vorstellungen der Heiden. Zugleich gelingt es dem Apostel, eine glaubhafte Schilderung der göttlichen Natur zu zeigen, die durch die Treue und Barmherzigkeit gekennzeichnet ist.⁷¹⁰ In diesem Zusammenhang und als eine Anknüpfung an die weitere exegetische Untersuchung des letzten Wortes in diesem

⁷⁰⁶ K. Schmid, *Theologie des Alten Bundes* (NThGR), Tübingen 2019, 277-278.

⁷⁰⁷ Ebd.

⁷⁰⁸ Vgl. P. Borgen, *Targumic Character of the Prologue of John* (NTS, Bd. 16), Cambridge 1970, 288-295.

⁷⁰⁹ Vgl. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie* (Dogmatyka, Bd.1), Olsztyn 2005, 441.

⁷¹⁰ Vgl. 1 Kor 1, 9; Ps 103.

Vers, scheinen die Worte des Bibelwissenschaftlers S. Wollenweder sehr interessant zu sein. In seiner Publikation schreibt er: „In (...) [der] Mission unter Juden und Heiden greifen die ersten Christen auf geprägte Topoi und konturierte theologische Figuren zurück, um Gottes neues Wirken zu proklamieren und damit sich selber als Christusgläubige vorzustellen.“⁷¹¹ In dieser Aussage lässt sich genau das erkennen, was Paulus in seiner Mission tut; er versucht seine Theologie auf dem festen Fundament der Wahrheit, der Offenbarung und der Tradition zu verkünden. Alles bekommt von ihm nun eine neue Ausrichtung, die man sehr deutlich am Ende der untersuchenden Perikope sehen kann.

Unsere exegetischen Überlegungen über den Vers 9 ändern das Verb δουλεύω (*dienen*), das in der Perikope in der Form des Infinitives δουλεύειν steht. Die erste Assoziation, die sich einem bei der Betrachtung dieses, sich am Ende des Prozesses der Bekehrung befindenden Begriffes aufdrängt, ist die Auffassung, dass der Autor des Briefes von seinen Empfängern eine dienerische Reaktion als Antwort auf die Anerkennung der Majestät Gott verlangt bzw. als eine Selbstverständlichkeit versteht.

Solch eine Anforderung kann uns fremd und unverständlich vorkommen. Sie ist aber sehr eng mit der Berufung und der Person des Apostels verbunden. Diese Tatsache bezeugt allein der Wortstamm δουλ, der in den Schriften des Neuen Testaments bis 182-mal vorkommt, und die Mehrheit davon im *Corpus Paulinum*. Der semantische Sinn unseres Terminus ist aber nach A. Weiser wesentlich jünger als die paulinische Theologie und die jüdische Tradition zusammen. Bei seinem Ursprung bedeutete der Begriff δουλεύω eine abhängige Sklaverei oder sklavische Unterordnung, wodurch er eine negative Wirkung hatte. Erst später gewann unser Verb die Bedeutung einer dienerischen Haltung.⁷¹² In der griechischen Kultur erhält die Wahrnehmung von den Sklaven (δοῦλος) einen anderen Sinn. Sie wurden als niedrigste soziale Gruppe angesehen. Der Ausdruck δοῦλος wurde in der Folge im Widerspruch zu den mächtigen griechischen Göttern betrachtet, die keine Attribute der absoluten Herrschaft genießen konnten, sondern aufeinander angewiesen waren.

Das Bild der Sklaverei änderte sich wesentlich durch die Juden. Wie wir bei den früheren Untersuchungen bemerken konnten, verwendete man in der alttestamentlichen Tradition einen breiten Sinn, um eine Situation oder eine Sache zu beschreiben. Das ist auch der Grund, warum wir uns den Begriff עֲבָד in der BH in einem wesentlich größeren Kontext

⁷¹¹ S. Wollenweder, *Frühere Glaubensbekenntnisse*, in: *Jesus Handbuch*, hrsg. v. J. Schröder / Ch. Jacobi, Tübingen 2017, 511.

⁷¹² A. Weiser, *δουλεύω*, in: *EWNT*, Bd. 1, 846.

anschauen müssen. Diese Tatsache erkennt man in Bezug auf unseren Terminus auf die Relation zwischen Mensch und Gott, dem sie schlussendlich dienten.⁷¹³ Das war auch der Grund zur Entstehung der neuen bis jetzt nicht bekannten Ausdruckformen wie „Knecht Gottes“ oder „Diener Gottes“. Die Neuigkeit dabei war auch die Betrachtung dieser Bezeichnungen, die in der hebräischen Gesellschaft als Ehrentitel galten, die z.B. Abraham (vgl. Ps. 105, 42), Mose (vgl. Jos 14, 7) oder David (vgl. Ps. 89, 1) erhielten. Neu in der jüdischen Kultur war auch die Anbetung Gottes als den einzigen Herrn des Volkes. Dieser Aspekt lässt sich gut in der Perikope erkennen, die über die Einhaltung der Zehn Gebote berichtet. Schon zu Beginn des Dekaloges steht: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus“ (Ex 20, 2ff). Der Theologe J. Flis ist der Meinung, dass genau diese Erinnerung an die Befreiung aus der Knechtschaft aus Ägypten die Ursache für einen anderen Umgang mit den Sklaven in Israel hatte, als das bei den Griechen oder Römern der Fall war.⁷¹⁴

Im NT lässt sich die jüdische Tradition sehr stark wiederfinden. Der Ausdruck „Diener Gottes“ wurde in vielen Überlieferungen durch „Diener Christi“ ergänzt. Solche Vergleiche führen automatisch zur Schlussfolgerung, dass nun Jesus Christus die dienerische Haltung von den Menschen erwartet, so wie dies auch früher Gott von den Menschen erwartet hat. J. Ernst ergänzt diese Meinung durch die Feststellung, dass nun Jesus Christus seine Diener hat.⁷¹⁵ Wenn wir aus dieser Perspektive auf Paulus schauen, dann werden wir bei ihm genau die sklavische Haltung erkennen können. Ein gutes Beispiel dafür scheint die Bezeichnung „Sklave Christi“, die er in Bezug auf seine eigene Person verwendet. J. Flis stellt sogar fest, dass dieser Titel mit dem Titel „Apostel“ verbunden ist. Die Zusammenstellung, der durch Paulus eingesetzten Begriffe „Apostel“ (vgl. 1 Kor 1,1; 2 Kor 1, 1) und „Sklave“ (vgl. Röm 1, 1; 2 Kor 4, 5), führen auch zu ihrem wahren theologischen Sinn, der im Namen „Christi Jesu“ oder „Jesu Christi“ als die Erfüllung der apostolischen Tätigkeit ist.⁷¹⁶ Wir können an dieser Stelle auch W. Schenk recht geben und sagen, dass die Titel „Sklave“ und „Apostel“ als Synonyme angesehen werden können.⁷¹⁷

⁷¹³ Vgl. Ps 2, 11; 100, 2.

⁷¹⁴ J. Flis, *Paulus als Sklave im Lichte des Philipperbriefes*, 142.

⁷¹⁵ J. Ernst, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (RNT), Regensburg 1974, 34.

⁷¹⁶ Vgl. J. Flis, *Paulus als Sklave im Lichte des Philipperbriefes*, 150-151.

⁷¹⁷ W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus*, 77.

Wenn wir jetzt mit all diesen Informationen auf unseren Text schauen, dann können wir auch die theologischen Untersuchungen der Arbeitsperikope mit den Schlussgedanken abschließen, dass der Apostel von den Menschen erwartet, dass sie, sobald sie die Größe Gottes anerkennen, ihm dienen werden. Diese Haltung würde zugleich wiederum die Anerkennung der göttlichen Majestät bedeuten. Solcher Kreis schließt automatisch den Dienst der Sünde, die alten Gewohnheiten und die anderen Götter aus. Die Wahl Gottes heißt aber bereit zu sein, sich in den Dienst Gottes zu stellen und somit auch die Befreiung aus der alten Knechtschaft. Das Paradox, das auf diese Weise entsteht, lässt den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott und seinem Sohn kommen.⁷¹⁸

V. 10

καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.

und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus, den er von den Toten auferweckt hat und der uns dem kommenden Zorn entreißt.

Den Abschluss unserer Arbeitsperikope bildet der Vers 10. Seine grammatikalische Struktur bezieht sich direkt auf den vorigen Vers, was man durch das Bindewort καὶ bestens feststellen kann. Die so entstandene Relation spiegelt sich im Inhalt der durch den Autor überbringenden Informationen, die die Briefempfänger erhalten, wider. Bevor wir uns die Botschaft des Verses näher anschauen, versuchen wir an dieser Stelle für einen besseren Überblick die Gliederung von 1 Thess 1, 9 graphisch darzustellen:

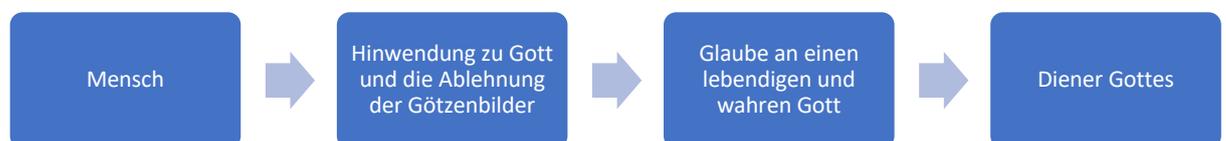


Abb. 17: Graphische Darstellung der Gliederung von 1 Thess 1, 9

Das präsentierte Schema und die geführte theologische Analyse des Verses 9 zeigen, dass Gott im Zentrum der Botschaft steht. Die Bekehrung zu ihm fordert die Ablehnung der

⁷¹⁸ Vgl. Gal 4, 4-7.

Götzenbilder und die Stärkung des Glaubens an einen lebendigen und wahren Gott, dem man dienen soll. Die exegetische Untersuchung zeigt, dass dieser beschriebene Weg zur Person Jesu Christi führt. Das lässt sich im Inhalt unserer kleinen Perikope (V. 10) bestätigen. Damit wir uns diese Verbindungen bzw. die Kontinuität von Gott zu Christus besser vorstellen können, stellen wir die Botschaft von 1 Thess 1, 10 im allgemeinen Rahmen dar:

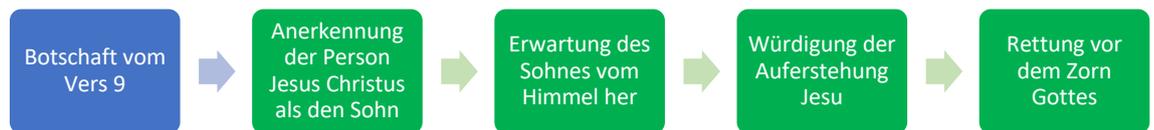


Abb. 18: Grundrahmen der Botschaft von 1 Thess 1, 10

Unsere Versuche der Eingliederung der Verse 9 und 10 samt ihrer Botschaft ergänzen wir noch mithilfe der exegetischen Überlegungen von R. Hoppe und F. W. Röcker, die wir aufgrund der besseren Lesbarkeit zusammenstellen:

9a αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν	
9a Denn sie selbst berichten über uns,	
9b ὅποιαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς,	
9b welchen Eingang wir zu euch hatten,	
9c καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων	A
9c und wie ihr euch hingewendet habt zu Gott weg von den Götzenbildern,	
9d δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ	B
9d um zu dienen dem lebendigen und wahrhaftigen Gott	
10a καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν	C
10a und zu erwarten seinen Sohn aus dem Himmel,	
10b ὃν ἤγειρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν,	
10b den er auferweckt hat von den Toten	
10c Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.	
10c Jesus, der uns retten wird aus dem kommenden Zorn.	

Abb. 19: Zusammenstellung der Eingliederung von 1 Thess 1, 9-10

Wir sehen, dass die Satzgefüge inhaltlich sehr vielschichtig sind und eine gewisse Dynamik in die Textbotschaft hineinnehmen. Die so dargestellte Gliederung präsentiert den

Weg des Glaubens, angefangen von der Ankunft des Paulus in Thessalonich und dessen Aufnahme, d.h. die Verkündigung und die Reaktion darauf, bis zur Entstehung einer neuen Wirklichkeit, die sich in Jesus Christus offenbart. Die Perspektive, die sich auf diesem Weg verwirklicht, erhält zugleich eine eschatologische Erwartung des Kommens Christi als den Auferstandenen und den Sohn, um die Gläubigen zu retten. Im Hintergrund des gesamten Sinnes der Verse 9 und 10 lassen sich auch drei Abschnitte besonders erkennen, die in ihren thematischen Bereichen und in einem gewissen Ausmaß als selbstständig betrachtet werden können. Diese sind: die Umkehr zum wahren Gott (A), eine neue Ethik des Lebens (B) und der eschatologische Höhepunkt des christlichen Wartens und seine Erfüllung in Jesus Christus (C).⁷¹⁹

Aus der Sicht unserer Arbeit und der durchgeführten wissenschaftlichen Untersuchungen scheint es wichtig, an dieser Stelle mehr Aufmerksamkeit dem zweiten Bereich (B) zu schenken. Die erwähnte Entstehung der neuen Ethik des Lebens können wir auch als eine der Folgen des Glaubens verstehen. Gerade die Themen, die sich mit dem menschlichen Leben besonders auseinandersetzen, sind nach Meinung von F. Mickiewicz, aktuell und wichtig. Die richtige Ausrichtung dieser Thematik in die religiöse Richtung, wie das dem Apostel gelingt, schafft in den Gemeinden und in der Gesellschaft überhaupt einen neuen Zugang zum eigenen Leben und dessen Wertschätzung auch in Bezug auf die Zukunft hin. Die hier begonnene Wendung in der damaligen Welt verursacht die Offenheit für die neue Botschaft und die Prophezeiungen, mit denen wir im dritten Bereich (C) zu tun haben.⁷²⁰ In diesem Sinne ist es logisch, wenn wir im Vers 9d (B) eine Brücke sehen, durch die der Mensch eine Kontinuität des gläubigen Lebens (Juden) oder eine Möglichkeit zum Einstieg (Heiden) in die neue Welt des Glaubens erreichen kann. Denn, wie M. Konradt meint, gilt Gottes Heilswirken in Christus sowohl den Juden als auch den Heiden in gleicher Weise. Die Voraussetzung dafür ist das Bedürfnis des Menschen, dieses Heil zu empfangen.⁷²¹

Das, was die angesprochene neue Welt des Glaubens dem Menschen anbieten kann, beschreibt der Vers 10. In ihm wird, wenn man den ersten Thessalonikerbrief als das erste Schreiben des Apostels Paulus anerkennt, es mit der ältesten Botschaft der christlichen Parusie zu tun haben, die auch nachgewiesen werden kann. In diesem Lichte können wir sagen, dass

⁷¹⁹ Vgl. R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 116-117; F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 62-64.

⁷²⁰ Vgl. F. Mickiewicz, *Teologiczna etyka Świętego Pawła*, Częstochowa 2017, 19-24.

⁷²¹ Vgl. M. Konradt, *Ethik im Neuen Testament* (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch – Ergänzungsreihe, Bd. 4), Göttingen 2022, 63.

wir uns hier, laut neuzeitlichen Untersuchungen, mit der ersten christlichen Vorstellung der endzeitlichen Wiederkunft Jesu Christi vom Himmel auf die Erde auseinandersetzen.⁷²² Gleichzeitig bewegen wir uns im religiösen Bereich, der für den damaligen Menschen völlig unbekannte Glaubenswahrheiten, d.h. die Parusie verkündete. Auf dieses Problem weist M. Reiser hin, der in seinem Werk den Ursprung des Begriffes der Parusie (παρουσία) in der hellenistischen Philosophie sieht. Platon braucht unseren Terminus z.B., um die Relation zwischen der Welt der Ideen und den Einzeldingen herzustellen. Er bewegt sich also zwischen den Sphären der Immanenz und der Transzendenz und als Lösung sucht er eine Teilhabe (μέθεξις) in den beiden Bereichen, was man auch in der Etymologie dieses Begriffes feststellen kann. Das griechische παρουσία leitet sich von παρῆναι (*Anwesenheit* oder *Ankunft*) ab und ist stark in der kurzen Phrase παρῆναι εἰς (*ankommen in bzw. bei*) beheimatet.⁷²³ Die weitere interessante Meinung zu unserem Thema präsentiert auch K. Medard. Sie vertritt die These, dass die Verwendung des Begriffes „Parusie“ auch im religiösen Zusammenhang der hellenistischen Kultur als eine Art der göttlichen Epiphanie zu finden ist. Eine große Entwicklung des Terminus παρουσία sieht die Wissenschaftlerin erst im AT, wo die Rede „vom Kommen Gottes – im Rückblick auf sein machtvolles Herabsteigen auf den Sinai (...) und seine künftige rettende oder richtende Erscheinung“⁷²⁴ ist. Bei ihren Studien stellt sie aber fest, dass man in der jüdischen Tradition keinen Unterschied zwischen den irdischen und den himmlischen Welten erkennen kann.⁷²⁵ Erst im NT, wie wir dies am Anfang unserer Überlegungen über die Parusie bemerkt haben, haben wir es mit einer logischen und an sich abgeschlossenen Form der Vorstellung von παρουσία zu tun. In der neutestamentlichen Weise der Beschreibung der Parusie handelt es sich selbstverständlich um Christus und seine Ankunft in die messianische Herrlichkeit, die sich aufgrund der göttlichen Bewegung vom Himmel zur Erde ereignen wird. Von diesen Ereignissen erzählte auch Jesus selbst. Er tut dies zuerst bei den durch den Evangelisten Markus überlieferten Gesprächen mit seinen Jüngern über die Frage nach der Auferstehung der Toten (vgl. Mt 22, 23) und dann im Rahmen der Lehre über die Endzeit (vgl. Mt 24, 3-14). Die Parusie, welche Paulus in seinem Brief verkündet, ist nicht nur eine Prophezeiung, was sich irgendwann ereignen wird,

⁷²² Vgl. Kap. 3.1.2.3, S. 149-156.

⁷²³ Parusie, in: https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27verw.parusie%27%20and%20%40outline_id%3D%27hwph_verw.parusie%27%5D (Stand: 12.01. 2022).

⁷²⁴ K. Medard, *Parusie: I. Biblisch-theologisch*, in: *LThK*, Bd. 7, 1402.

⁷²⁵ Ebd., 1403

sondern zugleich auch eine Erwartung. Die Thessalonicher warten und erwarten also sehnsüchtig die Wiederkunft Jesu. Diese Parusiehoffnung ist besonders, weil sie mit dem Sohn verbunden ist, der von Gott her zu ihnen wie zu den anderen gläubigen Menschen kommen wird.⁷²⁶ Solche Ansage, mit der der Apostel Paulus die makedonische Gemeinde konfrontiert, muss aufgrund der dargestellten Fakten eine große Neuigkeit und eine bis jetzt nicht verkündete Botschaft sein.⁷²⁷ Versuchen wir uns nun diese neue Botschaft näher anzuschauen.

Das Erste, was man aus der Perspektive der früheren Ausführungen im Vers 10 als besonders bezeichnen kann, ist die Verbindung der Termini υἱός (*Sohn*) und οὐρανός (*Himmel*), die in der Form der Phrase τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν (*seinen Sohn aus den Himmeln*) zum Ausdruck gebracht wird. Um eine logische und im Text vorgekommene Reihenfolge zu bewahren, schauen wir uns zuerst den Begriff οὐρανός näher an. J.-M. Fenasse und J. Guillet beschreiben den Himmel mithilfe der Vorstellung, dass er ein Ort ist, wo Gott wohnt. Solche Darstellung, wie die beiden feststellen, soll man nicht banal betrachten. Das Bild der himmlischen Wohnung ist eher eine poetische, tiefe und authentische „Wirklichkeitsvision unserer Welt oder genauer gesagt des Weltalls, das zur Gänze der Macht Gottes untergeordnet ist und mit dem göttlichen Einblick durchbohrt.“⁷²⁸ Zur Wohnung Gottes gehört auch die absolute göttliche Transzendenz und seine totale Königsherrschaft, darunter die Herrschaft der Wahrheit, Gnade oder Treue. Von dort her ist das Heil zu erwarten, was in der Vorstellung des Himmels zum Platz für das Symbol der Erlösung gemacht wird.⁷²⁹ Diese Zusammenfassung der Begriffserklärung „Himmel“ wird sehr ausführlich durch die Schriften des Alten Testaments begründet.⁷³⁰ Einige biblische Texte, wie z.B. Dan 7, 1ff. oder 2 Kön 2 1-18 zeigen jedoch eine besondere Relation der Menschen mit dem Himmel (Daniel und Elija). Alle, die sich in so einem Verhältnis befinden, werden mit einer göttlichen Botschaft beauftragt, die sie dann an die anderen Menschen weitergeben müssen, um den Plan Gottes zu verwirklichen. Im Lukasevangelium finden wir wieder einen anderen Hinweis, der uns sagt, dass der Engel Gabriel im Himmel vor Gott steht und dort die Aufgabe erhält, zum

⁷²⁶ Vgl. A. Oepke, *παρουσία*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, hrsg. v. G. Kittel / G. Friedrich, Stuttgart 2019, 863-866.

⁷²⁷ Vgl. J. Frey, 'Himmels-Botschaft'. *Kerygma und Metaphorizität der neutestamentlichen Rede vom 'Himmel'*, in: *JBTh*, Bd 10 (2005): Himmel, Göttingen 2006, 217-218.

⁷²⁸ J.-M. Fenasse / J. Guillet, *Niebo*, in: *STB*, 538.

⁷²⁹ Ebd., 538-541.

⁷³⁰ Vgl. Ps. 68, 6. 34; Ps 89, 3; Ps 104, 2f; Ps 119, 89f; Dtn 33, 26; Jes 6, 1f. 8; Dan 2, 37; Neh 1, 4.

Hohenpriester Zacharias und zur Jungfrau Maria zu kommen, um sie in den Plan Gottes einzuweihen und sie auch daran teilhaben zu lassen. Der Himmel ist in diesem Lichte auch als der Ort der Entstehung des Heilsplans und der Entscheidung, ihn durch den Engel auf der Erde kundzutun. Letztendlich muss man im Himmel, nach Dan 7, 13. 27, einen Menschensohn erwarten, der die Herrschaft Gottes unter den Menschen offenbaren will.

Die Prophezeiung des Propheten Daniel kann man automatisch mit dem zweiten Begriff $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ in Verbindung bringen. Die so entstandene Relation, die ihre Glaubwürdigkeit aus der Hl. Schrift schöpft, führt uns zur Überzeugung, dass der Terminus $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ nichts anderes ist, als $\acute{o}\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (*Sohn Gottes*). Dies bestätigt auch die beschriebene Bewegung. Vom Himmel, dem Ort der göttlichen Wohnung, kommt der Sohn, d.h. einer, der einen Vater in der göttlichen Sphäre hat. Die Verwendung eines solchen Titels bzw. einer solchen Beziehung, wenn wir die biblische Grundlage nicht beachten wollen, ist in der griechisch-römischen Kultur nichts Neues. Auf diese Art und Weise benannte man den Kaiser, um ihm eine besondere Würde und die ihm zustehende Macht zu übertragen, die ihre Quelle in Gott hat. M. Bednarz findet die Bezeichnung „Sohn Gottes“ in der jüdischen Tradition und leitet sie aus der hebräischen Sprache בֶּן־אֱלֹהִים ab. Dank dieser exegetischen Arbeit kann man unseren Terminus in Form eines Katalogs darlegen: die Bezeichnung für die Engel⁷³¹, die Bezeichnung für das gesamte ausgewählte Volk Israel⁷³², die Bezeichnung für die Richter⁷³³, die Bezeichnung für die Könige⁷³⁴ oder die Bezeichnung für die frommen Juden⁷³⁵. Diese Zusammenstellung ergänzt der polnische Theologe durch die Meinung, dass der Ausdruck „Sohn Gottes“ die Erwählung Gottes zur Ausführung einer bestimmten Aufgabe und zugleich auch die aufgrund der dieser anvertrauten Aufgabe zugrundeliegende gehorsame Zustimmung meint.⁷³⁶

Die so dargestellte Exegese passt zu den vielen Aussagen Jesu, der während seiner missionarischen Tätigkeit ständig wiederholt und dadurch auch bestätigt hat, dass seine Berufung im Willen Gottes verwurzelt ist. Dieses gehorsame Verständnis der Erfüllung der göttlichen Aufgabe, bzw. das Verständnis seines Daseins, das im Schatten des göttlichen Willens steht, führt Jesus so weit, dass er alle Gläubigen, die im eigenen Leben den Willen

⁷³¹ Vgl. Ijob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps 29, 1; Dan 3, 25.

⁷³² Vgl. Ex 4, 22; Dtn 14, 1; Hos 2, 1; 11, 1; Jes 1, 2; 30, 1; Jer 3, 22; Weish 18, 13.

⁷³³ Vgl. Ps 82, 6.

⁷³⁴ Vgl. 2 Sam 7, 14; ps 2, 7; 89, 27.

⁷³⁵ Vgl. Sir 4, 10; Weish 2, 18.

⁷³⁶ M. Bednarz, *List do Tesaloniczan*, 129.

Gottes erfüllen seine Geschwister nennt.⁷³⁷ Gleichzeitig gibt Jesus selber zu, wie dies in Mt 16, 15-17 beschrieben wird, dass der Mensch fähig ist, den Willen Gottes zu erkennen und nach seinem Plan zu leben. Daran knüpft Paulus an, wenn er über seinen Glauben, seine Beziehung unter den Gläubigen und vor allem über Jesus Christus schreibt. Bei all diesen Fällen verwendet er oft den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ oder ὁ υἱὸς αὐτοῦ (*sein Sohn*).⁷³⁸

Diese Form in der paulinischen Theologie darf uns aber nicht wundern. Im Brief an die Philipper zeigt der Apostel, dass der Mensch in seinem Leben auf Christus schauen muss, um sich von ihm ein Beispiel zu nehmen (vgl. Phil 2, 1-5). Wenn wir aber unser Leben so ausrichten, dann werden wir nicht nur mit Christus verbunden sein, sondern Gott die Treue erweisen und ihm unsere Communio mit ihm zeigen.⁷³⁹ Der Kontakt mit Gott, auf der Ebene der Gemeinschaft, ist für M. Rosik immer „mit der Berufung zum Heil“ verbunden.⁷⁴⁰ Weiters schreibt der Bibelforscher: „Der Heilsplan beinhaltet nach Paulus drei grundlegende Bestandteile: Heilsinitiative, Antwort des Menschen und Einbeziehung des Menschen in die Realisierung der Verheißungen.“⁷⁴¹ Im Zuge der vor kurzem präsentierten Beschreibung scheint es auch möglich zu sein, sie aus der Perspektive unserer Perikope umzuschreiben. In einem solchen Fall können wir sagen, dass der Heilsplan folgendermaßen aussieht: Offenbarung Christi, Glaube des Menschen und Rettung des Menschen. Der Plan, von dem hier die Rede ist, ist ohne Zeit und Raum entstanden. Er ist von Anfang an mit der Person Jesu Christi verbunden. Gott offenbart ihn erst durch seinen Sohn, der ebenso von Anfang an bei Gott gewesen ist. Beim Abschiedsgebet Jesu, das uns der Evangelist Johannes schildert, bringt Jesus genau diese Thematik zur Sprache: Jesus ist das Heil der Welt und durch ihn sind die Menschen zum Glauben an Gott gekommen. Dieser Glaube führt die Gläubigen zur Erkenntnis, wie Gott ist und was er vorhat. Der Prozess der Erleuchtung kommt nur zu Stande, weil Christus und Gott eins sind.⁷⁴² Um diese Tatsache der christlichen Existenz zu beschreiben, schauen wir nochmals auf den bereits in diesem Kapitel angesprochenen Philipperbrief.

Phil 2, 6 zeigt Christus, der mit Gott gleichgestellt wird. Die so beschriebene Präexistenz bzw. die erste Etappe des Daseins Jesu wird durch Paulus mithilfe des Ausdrucks ἐν μορφῇ θεοῦ (*in der Gestalt Gottes*) dargestellt. Im Kontext unseres Problems müssen wir den Begriff

⁷³⁷ Vgl. Joh 6, 28; Mt 4, 17; 12, 50.

⁷³⁸ Vgl. Röm 1, 3. 9; 5, 10; 8, 3. 29. 32; Gal 1, 16.

⁷³⁹ Vgl. 1 Kor 1, 9.

⁷⁴⁰ M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, 111.

⁷⁴¹ Ebd.

⁷⁴² Vgl. Joh 17, 1-26.

μορφή als einen Schlüssel bezeichnen, der uns hilft, die Präexistenz Christi besser zu begreifen. Im Laufe der Zeit haben sich mehrere Exegeten mit dieser theologischen Materie beschäftigt. Ihre Meinungen kann man zusammenfassen und wie unten dargestellt präsentieren:

- 1. Meinung von J. Behm:** Er interpretiert den Begriff μορφή durch seine Gleichstellung mit dem Terminus δόξα (*Ehre, Herrlichkeit, Ruhm*), der in der LXX vorkommt. Diese Interpretation spricht der Präexistenz Christi (vgl. Phil 2, 6) jene Ehre zu, die JHWH in den alttestamentlichen Beschreibungen besitzt (vgl. Ex 16, 10; 24, 16; 33, 22; Lev 9, 6. 23; Ps 56, 6; 107, 6). Das Thema der Ehre bzw. der Herrlichkeit spricht auch Christus während des letzten Abendmahles an (vgl. Joh 17, 5). Nach dem Verständnis dieser Erklärung muss man die Begriffe μορφή und δόξα nicht als Synonyme betrachten, sondern als die aufeinander bezogenen Termini, die auf diese Weise die Fülle ihrer Ausdruckskraft geben.⁷⁴³
- 2. Meinung von J.D.G. Dunn:** Er verbindet den Begriff μορφή mit dem Terminus εικόν (*Bild, Gestalt, Abbild, Ebenbild*). Die so entstandene Relation führt zum direkten Bezug der Phrase ἐν μορφῇ θεοῦ auf den Bericht der Erschaffung der ersten Menschen (vgl. Ex 1, 26) und der Versuchung im Paradies (vgl. Ex 3, 1-5). Gemäß des Vergleiches AT – NT ist Adam ein Beispiel der Enttäuschung. Christus hingegen ist der zweite Adam, der nicht wollte, die göttliche Existenz als einen Besitz aufzubewahren.⁷⁴⁴
- 3. Meinung von R. Bultmann:** Er bezieht sich in seiner theologischen Erklärung des Begriffes μορφή auf die synkretische Haltung der Gnostiker, die seine Überlegungen in den diversen mythologischen Vorstellungen und Erzählungen gegründet haben. Der deutsche Theologe versteht unseren Arbeitsbegriff als eine Art der Daseinsweise, die eine gewisse Analogie zur Daseinsweise des Dieners darstellt. In diesem Lichte ist also die Form der Existenz Christi aus Phil 2, 6 keine göttliche Form, sondern eine Beschreibung der Existenz des Dieners.⁷⁴⁵
- 4. Meinung von E. Schweizer:** Er versteht den Terminus μορφή als eine Beschreibung eines Status oder einer Stellung Christi. Die so entstandene Relation zwischen Gott und Christus beschreibt die Präexistenz Jesu, in der er sich Gott gegenüber befindet. Durch

⁷⁴³ J. Behm, μορφή, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 4, 750-760.

⁷⁴⁴ J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, 281-288.

⁷⁴⁵ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁴1961, 194.

diesen besonderen Status wurde Christus das göttliche Leben und die Einheit mit Gott verliehen. Als Jesus sich in diesem Zustand befand, traf er freiwillig die Entscheidung, die beschriebene Stellung seiner Existenz zu verlassen und die menschliche Natur anzunehmen. Die Folge dieses Schrittes ist die Offenbarung Christi, die in der Existenz eines Dieners den Menschen kundgetan worden ist.⁷⁴⁶

- 5. Meinung von T. Nagata:** Er ist der Meinung, dass der Begriff μορφή die göttliche Inkarnation Christi beschreibt, bei der die Präexistenz ein wesentlicher Teil ist. Diese Form der Existenz Jesu Gott gegenüber schützt die Christologie vor der Gefahr der Entstehung der Theorie, dass der durch Paulus verkündete Glaube zur möglichen Darstellung der polytheistischen Religion führen kann.⁷⁴⁷

Wie die oben präsentierte Zusammenschau zeigt, ist die Beschreibung der Präexistenz Jesu und somit seine Relation zu Gott ein sehr komplexes Thema, das mit vielen Erklärungsschwierigkeiten verbunden ist. Aus der Perspektive unserer Arbeit können wir aber alle dargestellten wissenschaftlichen Aussagen als eine gewisse Ergänzung betrachten, die zur Meinung führen kann, dass Christus, der von Paulus verkündet worden ist, in der göttlichen Sphäre gelebt und mit Gott sein Leben geteilt hat, bis er auf die Erde gekommen ist, um sich uns Menschen zu offenbaren.⁷⁴⁸ Dieser Jesus hat aber sein Werk noch nicht beendet, da er zwar auferstanden ist, aber noch die Aufgabe zu erfüllen hat, *uns aus dem kommenden Zorn zu entreißen*.

Damit diese rettende Botschaft eine besondere Aussagekraft bekommt und durch die gläubigen Menschen wahrhaftig angenommen wird, scheint Paulus im Brief eine eigene Methode zu verwenden. Dies sieht man durch die Verwendung des Verbes ἤγειρεν (*er hat auferweckt*). Auf diese Form greift Paulus in seinen Briefen relativ oft zurück.⁷⁴⁹ F.W. Röcker sieht in dieser Methode die Betonung des Glaubens an die Auferstehung Jesu von den Toten.⁷⁵⁰ Auch T. Holtz erkennt an dieser Stelle eine besondere Botschaft, die eine Parallele zu Apg 3, 15 und 4, 10 darstellt. Laut diesem Kontrastschema ergibt sich eine Bestätigung der besonderen

⁷⁴⁶ E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (AThANT, Bd. 28), Zürich ²1962, 93-98.

⁷⁴⁷ T. Nagata, *A Neglected Literary Feature of the Christ Hymn in Phil 2:6-11* (AJBI, Bd. 9), (1983), 184-229.

⁷⁴⁸ Vgl. Röm 8,3, 3. 32, Gal 4, 4.

⁷⁴⁹ Vgl. Röm 4, 24; 6, 4. 9; 7, 4; 8, 11; 10, 9.

⁷⁵⁰ F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 68.

Stellung Jesu, der von den Menschen getötet, aber von Gott auferweckt worden ist.⁷⁵¹ Warum gerade die paulinische Phrase so wichtig ist, scheint R. Hoppe zu erkennen, der indirekt allen Theologen recht gibt, sich mit dem Gedanken der Auferstehung Jesu zu beschäftigen. Er schreibt: „Die Auferweckung Jesu ist der Ausgangspunkt des eschatologischen Geschehens, das von Gott herbeigeführt wird und die Gemeinde von Thessalonich zur endzeitlichen Heilsgemeinde bestimmt.“⁷⁵² Die Intention des Autors ist infolge der Aussage des deutschen Exegeten die Erweckung der Hoffnung auf die himmlische Gemeinschaft mit Gott, wo auch Christus ist. All das ist möglich, weil Gott am Werk ist und auch das Subjekt des Handelns an Jesus ist. Er erweckt seinen Sohn von den Toten und nimmt ihn zu sich, damit er zu seiner Rechten sitzen und für uns Menschen eintreten kann.⁷⁵³ Wir sehen hier, dass bei der Beschreibung der Auferstehung Paulus auch den Menschen meint. Es ist eine logische Folgerung seines Denkens, da Christus für uns Mensch geworden, gestorben und auferstanden ist. Seine Existenz im Himmel muss mit dieser Darstellung der Aufgabe Jesu zusammenpassen. Deswegen können sich die Gläubigen darauf verlassen, dass Jesus uns nicht vergisst. Das geschieht, weil Christus in einer neuen Relation zu uns steht. In Röm 1, 4 schreibt der Heidenapostel über Christus als über denjenigen, der in der Macht der Auferstehung steht und deswegen, wie M. Bednarz schreibt, die Möglichkeit hat, ein neues Leben denen zu schenken, die an ihn glauben.⁷⁵⁴

Im Kontext der bis jetzt geführten theologischen Überlegungen lässt sich eine interessante Tatsache in der Komposition des weiteren Verlaufes des Verses erkennen, in dem wir lesen können: Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης (*Jesus, der uns dem kommenden Zorn entreißt*). Die Ergänzung der paulinischen Ausführungen ist wirklich Jesu, der im Text namentlich erwähnt wird. Man kann sogar feststellen, dass solche Akzentuierung der Person Jesu eine bewusste Wiederholung ist. Wir wissen doch, dass dieser Sohn, den Gott von den Toten auferweckt hat, Jesus ist. Paulus aber beschließt diese Selbstverständlichkeit durch den Namen Ἰησοῦν besonders zu akzentuieren. Wir können hier annehmen, dass Paulus gerade diese reale Wirklichkeit besonders am Herzen liegt. Den Grund dafür können wir in demselben Vers finden, wo er indirekt feststellt: Jesu ist der Retter! Die Bedeutung dieser Aussage und somit des Denkens des Autors bestätigt auch Ch. Stettler, der in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen wie folgt schreibt: „Im Vordergrund steht das

⁷⁵¹ T. Holz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 59.

⁷⁵² R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 123.

⁷⁵³ Vgl. Röm 8, 34.

⁷⁵⁴ M. Bednarz, *1-2 list do Tesaloniczan*, 130.

eschatologische Thema der Äonenwende durch Jesus Christus, der neuen Schöpfung, deren man nicht durch Toragehorsam teilhaftig werden kann – wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit –, sondern nur durch den Glauben an Christus aufgrund seines Sühnetodes [teilhaftig werden kann].⁷⁵⁵

Eine derartige Zusammenstellung der Christologie, der Soteriologie, der Eschatologie, der Sündhaftigkeit und der jüdischen Tradition eröffnet ein neues Kapitel der paulinischen Theologie, die wir bis jetzt nur indirekt besprochen haben. In der Betrachtung des Verständnisses des Endgerichts bei Paulus, bei der wir gerade sind, müssen wir uns die Sinnhaftigkeit der christologischen Versöhnung näher anschauen, die im Begriff „Rechtfertigungslehre“ beinhaltet ist. Wir können auch fragen, was den Menschen vor dem Angesicht Gottes rechtfertigen kann und warum das überhaupt notwendig ist?

Diese Terminologie und die damit verbundenen Probleme waren zur Zeit des Völkerapostels nichts Neues. Sie war auch für die Juden und andere heidnische Völker wie Griechen oder Römer ein Thema, mit dem sie sich auseinandersetzten.⁷⁵⁶ Aufgrund seiner Stellung Gott gegenüber ist zu beachten, dass das Judentum als ein auserwähltes Volk mit dem Gedanken der Gerechtigkeit vor Gott besonders gut vertraut sein musste, obwohl das Wort „Rechtfertigung“ nicht zur Sprache kam. Der Sache nach war aber sehr wohl unsere Thematik unter den Juden präsent und aktuell. Dies kann man zuerst durch die vor kurzem angesprochene Zuwendung JHWHs zum Volk Israel und dann als Folge durch die besondere Erwählung dieses Volkes durch Gott feststellen. Die Reaktion des Menschen auf solche Güte Gottes setzte die Treue, Loyalität und die Liebe zu diesem Gott voraus. M. Theobald sieht in diesem Kontext die wesentliche Bedeutung der Tora „als Heilsgabe Gottes und Unterscheidungsmerkmal Israels von den Völkern.“⁷⁵⁷ Diese Stellung der Bücher Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri und Deuteronomium führt direkt zur Entstehung des Rahmens, in dem die Gerechtigkeit als das der Erwählung Gottes gemäße Verhalten gesehen wurde.⁷⁵⁸ Die weitere Entwicklung der

⁷⁵⁵ Ch. Stettler, *Das Endgericht bei Paulus* (WUTN, Bd. 371), Tübingen 2017, 24.

⁷⁵⁶ Um ein eventuelles Missverständnis zu vermeiden, scheint es an dieser Stelle wichtig zu sein, auf die Rechtfertigung zu achten, die als solches in der Religion eine wesentliche Rolle spielte. Der Rechtfertigungsgedanke beinhaltet auf diese Art und Weise das Judentum und somit seine Sympathisanten. Zu dieser Gruppe muss man besonders die im Text erwähnten Griechen und Römer und andere Völker zählen, die zu den Proselyten gehörten. Es ist auch anzunehmen, dass dieses Thema für die Hellenisten und Römer von Bedeutung war. Dafür spricht doch die Position des Apostels Paulus, der gerade in diesem Milieu besonders aktiv war.

⁷⁵⁷ M. Theobald, *Rechtfertigung: III. Frühjudentum*, in: *LThK*, Bd. 8, 884

⁷⁵⁸ Ebd., 885.

Bewertung der Tora im eigenen Leben war die genaue Unterscheidung ihres Charakters, den man, wie E. Zenger und C. Frevel feststellten, unter zwei Aspekten betrachten soll: geschichtlich und gesetzlich. Der Doppelcharakter der Tora als Geschichte (*Evangelium*) und Gesetz (*Lex/Nomos*) steht nicht im Gegensatz zueinander, sondern sie ergänzen sich gegenseitig. In der Praxis schaute dieses Miteinander so aus, dass das Gesetz ein Ausdruck der Rettung bzw. der Befreiung Gottes war, das sich im Laufe der Geschichte ereignete und somit eng mit der Gründungsgeschichte des Volkes Israel verbunden war.⁷⁵⁹ Auf diese Tatsache einer besonderen Beziehung und deren aktiven Wahrnehmung durch Israel weist auch O. Kaiser hin, dessen Meinung wir als eine gewisse Zusammenfassung annehmen können. Er schreibt: „Der von Israel geforderte Gehorsam gegen das Gesetz ist nicht die Begründung, sondern die Bewährung seiner Existenz als des Volkes Gottes und die Antwort auf die Liebe, mit der es Gott zuerst geliebt hat. Er bewirkt auch nicht die Erlösung, sondern er bewegt Gott dazu, Israel in seiner Barmherzigkeit zu erlösen.“⁷⁶⁰ Die vor kurzem beschriebene Relation, die man auch im Lichte einer Spannung zwischen der Geschichte und dem Gesetz vertiefen kann, lässt sich nach E. Zenger grafisch sehr interessant darstellen:

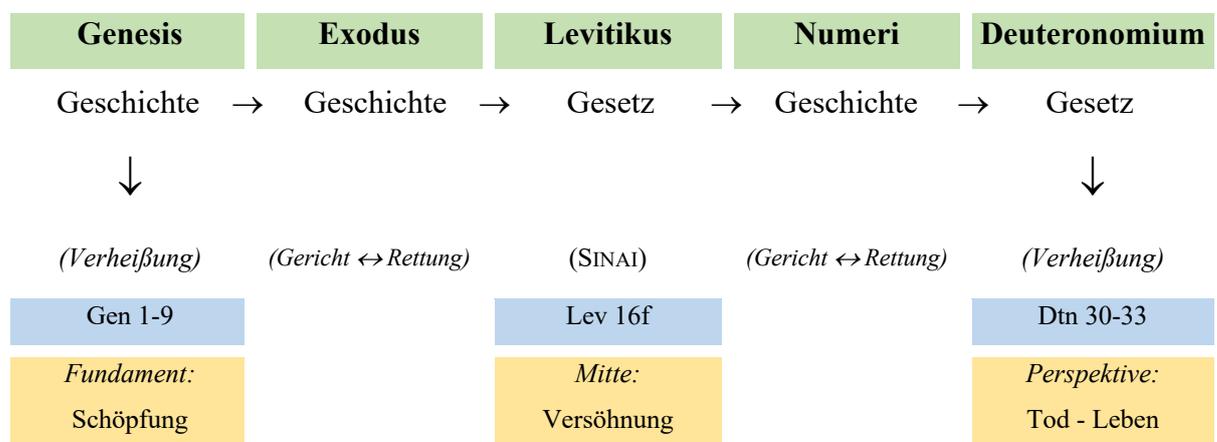


Abb. 20: Relation zwischen Geschichte und Gesetz in der Tora

Die Frage, die wir uns bis jetzt noch nicht gestellt haben und die aus der Perspektive unseres Themas wesentlich ist, ist das Problem der möglichen Verfehlung des Gemeinschaftsverhältnisses und dessen Folgen für Israel. Im Kontext unserer Überlegungen können wir die Meinung von T. Hieke interessant finden, der über die Sünde als einen Grund

⁷⁵⁹ E. Zenger / C. Frevel, *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, in: *Einleitung in das Alte Testament*, 83-86.

⁷⁶⁰ O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT I: Grundlegung*, Göttingen 1993, 351.

schreibt, durch den alles, was uns von Gott trennen kann und eine „Störung des heilvollen Kommunikationsverhältnisses [ist].“⁷⁶¹ Wir sehen also, dass die Sünde das Angebot Gottes zerstören kann, was uns letztendlich von ihm trennt. In solchem Fall ist die Sühne bzw. die Versöhnung gefragt. Die alttestamentlichen Berichte aus der Tora liefern uns hier einen großen Reichtum an Informationen. Laut denen ist JHWH in seinem Urteil frei.⁷⁶² Er kann von der Sünde des Menschen Abstand nehmen⁷⁶³ oder auch durch die Vergebung dem Sünder einen neuen Anfang ermöglichen.⁷⁶⁴ Bei all diesen Betrachtungen der göttlichen Vergebung müssen wir beachten, dass einige Perikopen im Zuge der Beschreibung der Barmherzigkeit JHWHs auch über die gebliebene Strafe berichten.⁷⁶⁵ In 1 Sam 12, 13f wird uns berichtet, dass die Vergebung der Strafe durch JHWH keine einfache Tatsache ist. Der Verfasser dieses Buches weist auf keine Selbstverständlichkeit hin, dass die Vergebung durch Gott gleichzeitig keine Erlassung der Strafe bedeutet. Diese Gegebenheit bemerkt auch R. Knierm, indem er die Vergebung der Sünden in der Kategorie eines nie endenden Prozesses zu erklären versucht. Für den alttestamentlichen Theologen bedeutet die Vergebung eine dauerhafte Erinnerung an die Taten der Vergangenheit, die man nicht vergessen kann und die unser Leben ständig begleiten werden.⁷⁶⁶ Die Quelle für die sündhafte Belastung des menschlichen Lebens und deren Prägung der menschlichen Existenz ist der Mensch selbst. Das lässt sich sehr gut durch den Bericht in Gen 2- 3 erkennen, wo man eine Probe der Erklärung finden kann, wie die Sünde auf die Erde gekommen ist und warum sie mit dem Menschsein so verbunden ist. Die Qumran-Funde liefern uns zusätzlich noch die Informationen, dass sich der Mensch seiner Schwäche bewusst war und mit dieser Schattenseite der eigenen Existenz leben musste.⁷⁶⁷ Im Kontext dieser Informationen müssen wir S. Stasiak recht geben, wenn er feststellt, dass aufgrund der menschlichen Schwäche, was in der Anthropologie begründet ist, der Leib des Menschen unter dem Einfluss der Sünde steht. Sie schwächt die Schöpfung. Die Folge ist somit die eingeschränkte Möglichkeit des Menschen, dem Gesetz zu folgen und somit im dauerhaften

⁷⁶¹ T. Hieke, *Levitikus 1-15* (HThK.AT, Bd. 6.), Freiburg i. Br 2014. 89.

⁷⁶² Vgl. Gen 8, 21f.

⁷⁶³ Vgl. Ex 32, 12. 14.

⁷⁶⁴ Vgl. Jer 31, 43; 33, 8; 50, 20.

⁷⁶⁵ Vgl. Ex 32, 30-35; Num 16, 20-35.

⁷⁶⁶ Vgl. R. Knierm, *Zur Gestaltung der alttestamentlichen Hamartologie*, in: *Sünde. Ein unverstänlich gewordenes Thema* (German Edition), hrsg. v. S. Brandt / M.H. Suchoeli / W. Welker, Neukirchen-Vluyn 1997, 71-114.

⁷⁶⁷ Vgl. 1QH 4, 30; 1QS 1, 7f; 1QS 11, 9f.

Verhältnis zu Gott zu stehen.⁷⁶⁸ Die Rolle des Gesetzes wird auf diese Art und Weise aber nicht gemildert. Im Gegenteil, die Kraft des Gesetzes wird dem Menschen gegenübergestellt, der ein neues Instrument braucht, um vor Gott gerecht zu werden. Der neue Zugang zum von Gott versprochenen und angekündigten Heil muss alle Aspekte der menschlichen Existenz ansprechen und berücksichtigen. Wenn der Mensch aber nicht die Kraft hat, das Angebot Gottes anzunehmen, scheint es, dass Gott sich nun selber anbieten muss, damit die Schöpfung nicht der Vergänglichkeit unterworfen wird, sondern einer Zukunft bei Gott.⁷⁶⁹ Deswegen können wir auch in Röm 8, 21 lesen: „Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“.

Damit wir uns im späteren Verlauf der Arbeit eventuelle Fragestellungen ersparen, die von uns das Wissen fordern werden, warum z.B. für Gott der Mensch und seine Rechtfertigung so wichtig sind, oder welche Probleme der menschlichen Existenz das Verhältnis des Menschen zu Gott belasten, lohnt es sich, sich die Meinung von K. Koenen und R. Kühschelm anzuschauen. Sie geben in ihrem Kommentar nicht nur die Antworten auf unsere Fragen, die mit dem Thema unseres Kapitels verbunden sind, sondern schaffen auch einen guten Übergang vom Verständnis des Heilwirkens Gottes im Alten und Neuen Testament. In der folgenden, ein wenig längeren, Ausführung der beiden Theologen können wir lesen: „Am eschatologischen Handeln Gottes zeigt sich der Wille Gottes mit der Welt. Er will das Wohl und Heil dieser Welt. Diesem Willen Gottes muss das menschliche Handeln entsprechen. Das heißt: es muss so geartet sein, dass es auf das Wohl und Heil dieser Welt zielt. Der Verheißung, dass die Gebote in der eschatologischen Heilszeit erfüllt werden, entspricht der Imperativ, sie schon jetzt zu erfüllen.“⁷⁷⁰ Die Bibelforscher führen noch weiter aus: „Der Verheißung eines weltweiten Friedensreichs entspricht der Imperativ, schon jetzt weltweit Frieden zu schließen. Der Verheißung, dass Gott gegen Unrecht, Elend und Krankheit angehen wird, entspricht der Imperativ, schon jetzt gegen Unrecht, Elend und Krankheit anzugehen. Was werden soll, sollte jetzt schon werden.“⁷⁷¹

Wir sehen aufgrund der präsentierten wissenschaftlichen Studien, dass die Werke des Gesetzes kaum haltbar sind und deswegen den Menschen nicht in die Gemeinschaft mit Gott führen können, so wie Gott es gewollt bzw. verlangt hat. „Identity markers“ dessen, was Gott

⁷⁶⁸ Vgl. S. Stasiak, *List do Rzymian*, 78-89.

⁷⁶⁹ Vgl. Röm 8, 20.

⁷⁷⁰ K. Koenen / R. Kühschelm, *Zeitwende*, 56.

⁷⁷¹ Ebd.

wirklich meint, ist die volle Gebotserfüllung. Aufgrund des paulinischen Zugangs und seines theologischen Verständnisses geht der Apostel weiter und stellt den Glauben an Jesus Christus als das dar, was von nun an zur Rechtfertigung führen soll. Dieser Glaube ist in den Augen des Heidenapostels universal und nicht eingeschränkt. Deswegen können wir in Gal 3, 28-29 lesen: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht mehr Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid eins in Christus Jesus. Wenn ihr aber zu Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung“. Die Aufhebung der Unterschiede, von denen vor kurzem die Rede war, wurden, wie das F. Mußner feststellte, nicht in der soziologischen oder kulturellen Absicht des Autors verwendet, sondern, um deutlich zu machen, dass sie „jegliche Heilsbedeutung vor Gott verloren [haben].“⁷⁷² Das, was jetzt notwendig ist, ist die volle Gemeinschaft mit Gott, die für alle gilt. Das heißt aber nicht, dass die „alte Verheißung“ ihre Funktion verloren hat. Im Gegenteil, Paulus meint etwas ganz anderes. Etwas, was wir mit den Worten von C. Landmesser beschreiben können: „Paulus stellt bei der Frage nach dem Heil Juden und Heiden tatsächlich vor die grundsätzliche Alternative: Das Heil kommt entweder durch einen umfassenden Toragehorsam oder eben durch den Glauben an Christus.“⁷⁷³ Weiters sagt der Exeget aber: „Aufgrund seiner anthropologischen Einsichten in das Wesen des Menschen, der außerhalb des Glaubens von der Sünde beherrscht wird, ist es für Paulus eindeutig, dass die Toraobservanz weder für Juden noch für Heiden zum Heil beitragen kann.“⁷⁷⁴ Obwohl Paulus entschlossen die neue Ordnung der menschlichen Rechtfertigung proklamiert, verabschiedet er sich nicht von der alten Verheißung. Er weiß jedoch, dass der Mensch diese alttestamentliche Verheißung nie erfüllen wird. Deswegen bietet er jedem einen Weg mit Christus an. Dieser Weg, wie das D. Wenham beschreibt, führt in die Gemeinschaft im Sinne des Bundes, schenkt sowohl das Vertrauen auf Jesus und seinen rettenden Tod als auch das neue Leben des Gottesvolkes. Letztendlich schenkt der Weg mit Christus ein aktives Empfangen der Gabe, durch die man vor Gott gerecht gemacht wird.⁷⁷⁵

Die präsentierte Meinung des Bibelforschers zeigt, wie die Rechtfertigung der Ehre Gottes als eine auf den Menschen zurückgekommene Gnade wirkt. Dies geschieht in allen Aspekten des Lebens. Deswegen ist der Mensch ein Teil des Geschehens, das sich ständig durch

⁷⁷² F. Mussner, *Der Galaterbrief*, 264.

⁷⁷³ C. Landmesser, *Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie*, in: *ZThK*, Bd. 105, (2008), 409.

⁷⁷⁴ Ebd.

⁷⁷⁵ Vgl. D. Wenham, *Tom Wright, Justification: God's Plan and Paul's Vision. A review article*, in: *EvQ*, Bd. 92, (2010), 264f.

den Glauben aktualisiert und zur Gerechtigkeit Gottes führt. H. Schlier hat also recht, wenn er feststellt, dass die Rechtfertigung durch den Glauben die Gerechtigkeit Gottes empfangen lässt und den Menschen zu Teilnehmern der göttlichen Gerechtigkeit erhöht.⁷⁷⁶ Diese These lässt sich auch durch die Berichte aus 1 Kor 10, 31 und Röm 11, 36 bestätigen. Wenn wir im Zuge unseres Überlegens die beiden Perikopen und die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus noch miteinander verbinden, dann können wir eine theologische Beschreibung Gottes erhalten, laut der der Schöpfer in seiner Schöpfung gegenwärtig sein will, um sie aktiv und passiv zugleich zur Vollendung zu führen. In der Praxis hat die Initiative Gottes so ausgeschaut, dass er ohne den Anteil der Menschen die Rechtfertigung realisiert hat, was ein Beispiel der aktiven Handlung der Schöpfung ist. Auf der anderen Seite steht Christus, der aufgrund der Liebe und der Barmherzigkeit Gottes den göttlichen Plan umsetzt und somit die passive Handlung Gottes beschreibt. Hier können wir nach R. Penna sagen, dass die Rechtfertigung wie der Kauf eines Sklaven geschah, der ohne frühere Bezahlung seine Freiheit erhält.⁷⁷⁷ Der, der diesen Kauf veranlasste, war Gott selbst aufgrund seiner Treue zu seinem Volk, doch der Kauf verlief durch seinen Sohn, der in seinem Tod und seiner Auferstehung dem Menschen das Tor zum Heil eröffnete. Die Antwort des Menschen darauf soll sich im Glauben verwirklichen, den man nach S. Stasiak nicht einem historischen Akt unterordnen soll, sondern in der Gegenwart hier und jetzt, in der konkreten Situation des Menschen, der an seinen Gott glaubt sehen soll. Durch den Glauben also wird jeder Glaubende trotz der Sünde an der Gerechtigkeit Gottes Anteil haben.⁷⁷⁸ Als Beispiel kann für uns, so wie für die damaligen Menschen, die Person von Abraham dienen, der aufgrund des Glaubens und nicht der Werke zur Gerechtigkeit gelangte, die ihm auch angerechnet wurde. Wie Abraham auch zeigte, führte sein Glaube auch zur Vergebung der Sünden und zum Lobpreis Gottes, der die Sünden vergibt und ein neues Leben schenkt.⁷⁷⁹

Wenn wir beim Beispiel Abrahams bleiben und uns nochmals in die exegetische Arbeit von S. Stasiak vertiefen, dann erkennen wir den langen Prozess der Rechtfertigung an Abraham. Mithilfe der indirekt erwähnten Perikope Röm 4, 2-7 lässt sich folgende Simulation präsentieren:

⁷⁷⁶ Vgl. H. Schlier, *La lettera ai Romani. Testo greco, traduzione e commento*, Brescia 1982, 192.

⁷⁷⁷ Vgl. R. Penna, *La Chiesa come corpo di Cristo secondo s. Paolo: metafora sociale-comunitaria o individuale-cristologica?*, in: *Lat Lateranum*, Bd. 68 (2022), 252-253.

⁷⁷⁸ Vgl. S. Stasiak, *List do Rzymian*, 703-705.

⁷⁷⁹ Vgl. Röm 4, 2-7.

A.	Vorsichtige Behauptung: Abraham wurde aufgrund der Werke gerechtfertigt (V. 2).
B.	These: Abraham glaubte und dies wurde ihm für die Gerechtigkeit angerechnet (V. 3).
B`.	Begründung: Dem Glaubenden an den, der rechtfertigt, wird der Glaube für die Gerechtigkeit angerechnet (V. 5.).
A`.	Schlussfolgerung: Gott rechtfertigt den Menschen unabhängig von den Werken (VV. 6-7).

Abb. 21: Prozess der Rechtfertigung an Abraham aus der Sicht von Röm 4, 2-7

Wir sehen durch die Zusammenstellung, wie Abraham für uns ein Beispiel sein kann: So wie sein Glaube ihm half, die Rechtfertigung zu erlangen, so wird auch den anderen Menschen ihr Glaube beim Erlangen ihrer Rechtfertigung helfen. All das ist durch den Glauben an Christus möglich.⁷⁸⁰ Das beschreibt auch Paulus sehr genau in seinen zwei Briefen, deren Fragmente als Basisformulierung gelten, für das Verständnis des Denkens des Apostels und somit seiner Stellung zum Glauben. Die beiden Texte wollen wir nun darstellen, damit man nochmals mit den bis jetzt gewonnenen Informationen auf die Theologie des Paulus schauen kann:

Gal 2, 16:

Weil wir aber erkannt haben, dass der Mensch nicht durch Werke des Gesetzes gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir dazu gekommen, an Christus Jesus zu glauben, damit wir gerecht werden durch den Glauben an Christus, und nicht durch Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes wird niemand gerecht.

Röm 3, 28:

Denn wir sind der Überzeugung, dass der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes.

⁷⁸⁰ S. Stasiak, *List do Rzymian*, 706.

Bevor wir aber nach unseren langen theologischen Ausführungen über die Rechtfertigungslehre zur Exegese des Abschlusses des Verses 10 zurückkommen, versuchen wir noch alle die bis jetzt präsentierten Informationen zusammenzufassen. Dieser schematische Überblick soll uns helfen, schneller und einfacher auch feststellen zu können, dass Paulus den Empfängern des Briefes an die Thessalonicher seine Kontinuität der alttestamentlichen Verheißung anbietet und deutlich macht, dass seine Lehre im Willen Gottes begründet ist. Dieser Wille zeigt sich durch Gottes Handeln und nicht durch das Gesetz. Daraus muss man den Schluss ziehen, dass der Glaube an Jesus Christus und nicht das Gesetz zum Heil führen kann.⁷⁸¹ Damit diese neutestamentliche Intention noch deutlicher erkennbar wird, haben wir die graphische Darstellung von R. Rendtorff für die Zwecke des Apostels und seiner Lehre adaptiert und sie aus der Perspektive der neutestamentlichen Botschaft umgeschrieben:

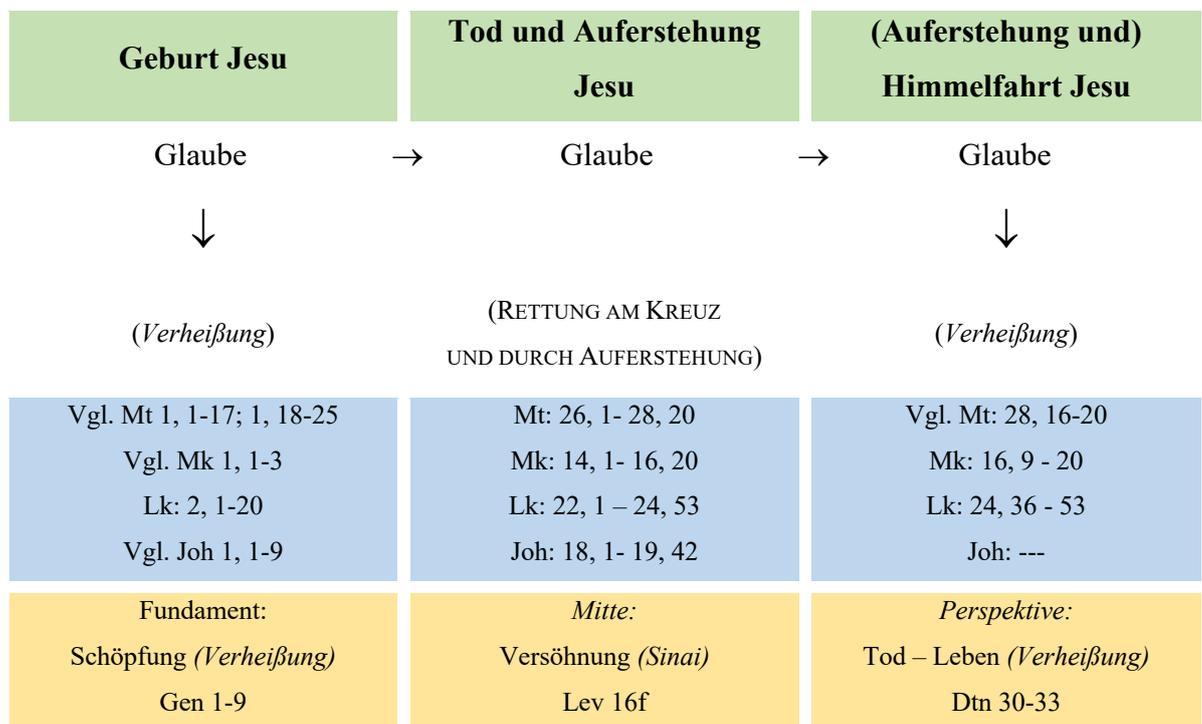


Abb. 22: Neutestamentliche Ergänzung des Modells der Relation zwischen Geschichte und Gesetz in der Tora nach dem dt. Theologen R. Rendtorff⁷⁸²

⁷⁸¹ Vgl. K. Dorn, *Paulus. Geschichte – Überlieferung – Glaube*, Brill 2019, 67-73.

⁷⁸² Vgl. R. Rendtorff, *Der Pentateuch als Gründungsmythos bzw. „Gründungsurkunde Israels“*, in: *Einleitung in das Alte Testament*, 84-86.

Wir sehen, dass die Heilsverheißung, die die Tora beinhaltet, durch Christus eine neue Perspektive erhält. Das obige Schema zeigt eine nicht veränderte Grundidee, die aufgrund der Schwäche des Menschen eine neue Form und Methode der Verkündigung erhält. Zu betonen ist auch eine mögliche Wahrnehmung der anderen theologischen Aussage,⁷⁸³ doch der Inhalt bleibt gleich – die Rettung des Menschen.

Die neue Sichtweise, die ihr Ziel in der soteriologischen Rettung hat, ist, wie bereits gezeigt, in der Person Jesu verwurzelt. Aufgrund der besonderen Stellung Christi und seiner Offenbarung, durch die der Mensch die Möglichkeit bekommt, einen Vorgeschmack der kommenden Gemeinschaft mit Gott zu genießen, wirkt Jesus Christus als ein neues Angebot Gottes. Es ist zugleich ein Angebot der Versöhnung, die die Umkehr proklamiert, damit jeder sich von der eigenen Schuld befreien und in der Freiheit der Kinder Gottes leben kann. Auf diese soteriologische Botschaft des Glaubens muss man auch aus dem Blickfeld der Heilsherrschaft Gottes schauen. Er ist derjenige, der durch Jesus Christus, wie das Paulus im 8. Kapitel des Römerbriefes festgestellt hat, ein ganz neues Leben im Geist Christi und in der Hoffnung auf die Erlösung und somit auch die Stärkung der jetzigen Existenz anbietet (vgl. Röm 8, 1-39). Von dieser religiösen Realität sprechen G. Fischer und K. Backhaus, die der Meinung sind, dass das, was Paulus verkündet, bereits von den Jüngern Jesu erlebt wurde. Damit legen sie das Zeugnis für die Worte des Autors ab. Im Kommentar der beiden Exegeten können wir dazu lesen: „Schuld als menschliche Daseinsstruktur und Dauermöglichkeit sowie die Gnadeninitiative des treuen Gottes gegen alle Untreue seines Volkes sind zentrale Themen der Botschaft und Grundhaltung Jesu, und gerade vor diesem Hintergrund haben seine Anhänger den durch Jesu Nähe geschenkten Freiheitsraum in Form versöhnten Lebens erfahren.“⁷⁸⁴ Als Ergänzung können wir noch P. Deselaers und R. Vorholt zitieren, die im Tod und in der Auferstehung Jesu sowohl die Messianität Jesu, als auch den Grund aller Hoffnung sehen: „[Paulus hebt] die durch Gottes Auferweckungshandeln begründete Messianität Jesu hervor, um von hier aus zu begründen, dass es die leibhaftige Auferweckung Jesu ist, die der Grund aller christlichen Hoffnung ist.“⁷⁸⁵

⁷⁸³ Hiermit gemeint sind vor allem die allgemeinen theologischen Wahrheiten, die man im AT findet: die Bedeutung des Gesetzes, die Position Gottes gegenüber seiner Offenbarung oder die Bereitschaft Gottes, seine Liebe zu seiner Schöpfung zu zeigen.

⁷⁸⁴ G. Fischer / K. Backhaus, *Sühne und Versöhnung. Perspektive des Alten und Neuen Bundes* (NEB, Bd. 7), Würzburg 2000, 74.

⁷⁸⁵ P. Deselaers / R. Vorholt, *Tod und Auferstehung* (NEB-NT-Themen, Bd. 13), Würzburg 2000, 97.

Die Hoffnung auf die Rettung des Menschen, die bereits seine Jünger erfahren konnten, ist die Rettung vor dem kommenden Zorn Gottes. Deswegen lesen wir in unserer Perikope: τὸν ρύομενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης (*der uns aus dem kommenden Zorn [Gericht] entreißt*). So eine inhaltliche Konstruktion des Verses kann uns aufgrund unserer bis jetzt geführten Exegese nicht wundern. An dieser Stelle scheint es aber noch wichtig zu sein, die gegenseitige Relation zwischen der Rechtfertigungslehre des Apostels und dem Gedanken des Endgerichts bei Paulus miteinander zu verbinden. Auf diesem Weg wird uns vorerst die Meinung von I. Bendik wichtig begleiten. Die Theologin weist in ihren Überlegungen auf die Gerechtigkeit Gottes hin, der dem Unschuldigen zur Seite steht und ihn zu seinem Recht verhelfen will. In diesem Sinne geht es um die Rettung vor dem ungerechten Gericht bzw. dem Zorn Gottes, damit die Gerechtigkeit des Richters dem Glaubenden in der zuteilwerdenden Gnadengabe recht zuteil wird.⁷⁸⁶ In diesem Kontext wurde die These von P. Stuhlmacher richtig gestellt, dass es bei der paulinischen Rechtfertigungslehre „um einen endzeitlichen Gerichtsakt“ geht, der seinen „entscheidenden Ort im Endgericht [hat].“⁷⁸⁷ Deswegen müssen wir der Polemik widersprechen, wenn das Handeln Gottes durch Christus im Hinblick auf die jüdische Tradition als ungerecht bzw. nicht gottestreu dargestellt wird. Gott trifft eine Entscheidung mit der Kraft seiner unendlichen Souveränität, gemäß derer der Sohn Gottes die Gerechtigkeit den Gottlosen schenkt, damit die auch gerechtfertigt und vor dem Zorn Gottes geschützt werden. Die logische Folge dieses göttlichen Aktes der Gnade scheint die Ergänzung der paulinischen Lehre durch die Feststellung zu sein, dass die Rechtfertigung nicht nur mit der Wiederherstellung des Gemeinschaftsverhältnisses Gott – Sohn zu tun hat, sondern auch mit der Soteriologie, auf die unsere Perikope eben eindeutig hinweist.

Das Problem, das noch offen bleibt, ist die Lösung der Frage: wie ist es möglich, an der ewigen Gottesherrschaft Anteil zu erhalten, obwohl jemand gottlos lebt? Die logische Reihenfolge der exegetischen Untersuchungen ist der Aufbau so eines Volkes, in dem jeder ein Glied der Gottesherrschaft sein kann, was auch letztendlich durch die Gnade zu Stande kommen kann. G.L. Müller stellt sogar fest: „In dem Gott, der Vater, den Geist seines Sohnes in unser Herz gesandt hat, haben wir in der Gnade teil an der Sohnesrelation Jesu Christi zum Vater [...]“⁷⁸⁸ Weiters schreibt er noch: „Das innerste Wesen der Gnade ist die Liebe, [durch die

⁷⁸⁶ Vgl. I. Bendik, *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“* (Judentum und Christentum, Bd. 18), Stuttgart 2010, 179f.

⁷⁸⁷ P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie und Evangelium*, 25.

⁷⁸⁸ G.L. Müller, *Katholische Dogmatik*, 770.

Gott] sich an die Menschen verschenkt [...].⁷⁸⁹ Die Gnade, von der der Dogmatiker spricht, ist Hilfe und Rettung vor dem Zorn Gottes. Diese Rettung und Hilfe geschehen aber aufgrund der Rechtfertigung, die Paulus indirekt zum Beginn des Briefes den Thessalonichern verkünden will.

Im Lichte der paulinischen Lehre schauen wir nun auf den Zorn, dem der Apostel mithilfe seiner Verkündigung den Menschen entreißen will. Der Begriff *ὀργή*, den man als *Zorn*, *Strafe* oder *Strafgericht* übersetzen kann, funktioniert so gut wie in jeder Religion. Das, was der Mensch dagegen machen kann, ist der Versuch auf eine Art und Weise, meistens durch ein Opfer, diesem Zorn zuvorzukommen. Die Thematik des Zornes ist auch im AT reichlich ausgelegt. Nach Meinung von O. Grether und J. Fichtner gehen alle alttestamentlichen Ausdrücke, die den Zorn in einer Form beschreiben, auf den Terminus *אָרַג* zurück, der sich vom Verb *אָרַג* (*zürnen*) ableitet. Insgesamt finden wir laut dem Wissenschaftler etwa 210-mal die Zorntermini, davon ca. 170-mal in Bezug auf Gott, und 40-mal auf den menschlichen Zorn.⁷⁹⁰ Unsere Studien zeigen, dass für unseren Gebrauch der göttliche Zorn von Bedeutung ist. Deswegen müssen wir bei unserer exegetischen Arbeit auf die Objekte und die Motive des Zornes Gottes schauen, die J. Fichtner als Gegenstand seiner wissenschaftlichen Tätigkeit sehr ausführlich bearbeitet hat. Für ihn ist jede Vorstellung vom Zorn Gottes eine Beschreibung des personifizierten Willens JHWHs, was seinen Grund in der anthropologischen Form des Redens vom Zorn hat. Eine andere Situation ist mit der Verkündigung vom Zorn Gottes verbunden. In dieser Darstellung handelt es sich um einen „Lebensvorgang in Gott selbst, einen ‚Affekt‘ Gottes“. Wenn sich dieser „Affekt“ auf das Sein bezieht, das außer Gott ist, wird sich die Reaktion Gottes auf dieses Sein richten und nicht an das Sein Gottes, das völlig souverän und unantastbar in seiner Größe bleibt. Bei der Vertiefung des Zornes Gottes ist noch zu beachten, dass nicht jede Art des göttlichen Verhaltens mit einem richterlichen Akt des sich außerhalb des Sein Gottes befindenden Seins verbunden ist. J. Fichtner bringt als Beispiel an dieser Stelle zahlreiche Bibelstellen, in denen die Begriffe „Zorn“ und „Gericht“ miteinander verbunden sind. Zu nennen sind die Perikopen: Ez 5, 15; Mi 7, 9 oder Ps 7, 7. Die Form eines richterlichen Zornes, die wir jetzt angesprochen haben, richtet sich nach dem Exegeten in erster Liste gegen Israel. Dieser Fall ist besonders erkennbar in allen Quellen des Pentateuchs, wo sich der Zorn Gottes gegen das auserwählte Volk richtet, nachdem dieses gegen JHWHs Heilswillen handelt und sich den fremden Göttern zuwendet. Diese Tatsache ist insofern grundlegend, da sie sich

⁷⁸⁹ Ebd.

⁷⁹⁰ O. Grether / J. Fichtner, *ὀργή: B. Der Zorn des Menschen und der Zorn Gottes im AT*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 392.

auf die Grundlage des Bundesverhältnisses bezieht und somit auf die „heilige Liebe, die in ihm [Gott] den Zorn erweckt.“⁷⁹¹

Die Verbindung des Begriffes „Zorn“ mit dem alttestamentlichen Rechtsgedanken, der im AT durch drei Termini קָדַץ (91-mal) הִקְדַּץ (134-mal) oder קִדְדִיץ (6-mal) vertreten ist, gründet ihre Aussagekraft in der Beziehung des Verhältnisses Gott – Mensch. Wir können in diesem Lichte nach G. Quell auch sagen, dass der Mensch in seinem Leben das Gottesrecht anerkennen soll, „welches das Leben im kleinen und großen Umfang ordnet und an dem sich die Hoffnung aufrichtet.“⁷⁹² Eine derartige Ausrichtung des Zornes Gottes ist als eine logische Folgerung in Kategorien des eschatologischen Gedankens zu ordnen. Das Heil des Menschen ist das Ziel Gottes und jeder Versuch der Ablehnung dieses Aktes der göttlichen Liebe wird im gerechten Zorn Gottes ihren Höhepunkt erreichen. Jes 13; 34; Ez 7; Joel; Am 5, 18ff; Zef 1f; Mal 3 sprechen in diesem Kontext über den „Tag Jahwes“. An diesem Tag wird Gott selber kommen und das Gericht über alle Menschen und Völker halten. Wer an diesem Tag in der Beziehung zu Gott stehen wird, wird das Heil erlangen.⁷⁹³

Es scheint, dass Paulus genau in diesem Licht den Begriff ὀργή versteht, der in den diversen Bibelausgaben entweder als Zorn oder als Gericht in 1 Thess 1, 10 steht. Dafür spricht auch die häufige Verwendung unseres Terminus durch Paulus, dessen er sich in einem eschatologischen Kontext 12-mal von den insgesamt 24 neutestamentlichen Stellen bedient. Dem Apostel geht es also um die Betonung des Dienstes und der Hoffnung der Gläubigen, die jeden vor dem Verlust der Heilsgnade bewahren, die wie bereits öfters gesagt wurde, die volle Gemeinschaft mit Gott ermöglicht.⁷⁹⁴

Im Rettungsprozess des Menschen ist die Person Christi notwendig. Durch den Glauben an ihn kann der Gläubige das erreichen, was Gott von ihm erwartet und für ihn will. Diese Rolle Jesu drückt noch zusätzlich das Verb ῥύομαι (*retten, erretten, befreien, bewahren*) aus, das für M. Bednarz auch das Synonym des Wortes σῶζω (*erlösen*) ist, welches sich aber auf die Errettung vor dem Bösen bezieht.⁷⁹⁵ Der Theologe bemerkt dabei, dass es in unserem Fall um die eschatologische Rettung geht, die aufgrund der Form des Partizips von ῥύομαι den Akt der

⁷⁹¹ J. Fichtner, *ὀργή: 2. Die Objekte des Zornes Gottes; 4. Die Motive des göttlichen Zornes*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 397-398 u. 402-404.

⁷⁹² G. Quell, *δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαίω, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία. Der Rechtsgedanke im AT*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 2, 176-178.

⁷⁹³ Vgl. M. Reiser, *Gericht Gottes: II. Biblisch-theologisch*, in: *LThK*, Bd. 4, 515.

⁷⁹⁴ Vgl. E. Reinmuth, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 112.

⁷⁹⁵ Vgl. Röm 7, 24; 15, 3; 2 Kor 1, 10; Gal 1, 4.

Erlösung beschreibt. Weiters führt er noch die gegenseitige Relation der beiden Verben hinzu. Durch die bekommen wir das Bild der Erlösung, die zwar bereits begonnen hat, aber noch nicht abgeschlossen ist.⁷⁹⁶ Die Begründung dieser These können wir in den Worten des Apostels suchen, der gleich nach der Beschreibung der Beziehung Gott Vater – Gott Sohn, die Phrase verwendet, ὃν ἤγειρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν (*den er von den Toten auferweckt hat*). Über diese Handlung Gottes an Jesus schreibt F.W. Röcker, der in seinem Kommentar Folgendes feststellt: „Implizit ist damit vorausgesetzt, dass mit der Auferweckung von den Toten die Einsetzung Jesu zur Rechten Gottes erfolgt ist.“⁷⁹⁷ Die Platzierung Jesu an die Seite Gottes schloss aber nicht den Prozess des Heilwirkens Gottes ab. Dieses wird erst durch die Parusie beendet, wodurch es zum endgültigen Abschlusspunkt des Ziels des vor kurzem erwähnten Heilwirkens kommt.⁷⁹⁸ Diese soteriologische, eschatologische und christologische Tatsache gründet ihre Wirkung in der Person Jesu, der selber das Weltgericht und seine Funktion dabei in Mt 25, 31-46 prophezeit hat. Die Parusie ist in diesem Licht eng mit dem Gericht Gottes verbunden und somit mit der Hoffnung, dass der Mensch die volle Gemeinschaft mit Gott, das ewige Leben, erlangen kann. Dieser Zustand wird aber für Paulus mit Christus begonnen.⁷⁹⁹ Das ist der Grund, warum der Apostel Christus verkündet und alle motiviert, an ihn zu glauben.

Als Abschluss unserer wissenschaftlichen Untersuchungen des 10. Verses versuchen wir mithilfe von C. Stettler nochmals auf unseren Text zurückzuschauen, der sehr stark mit dem früheren Vers 9 verbunden ist. Diese kleine Reflektion über unsere Arbeit soll noch mehr Überblick über den apulischen Inhalt der exegetisch bearbeiteten Perikope schaffen und die Ausführungen über den Begriff „Zorn“ bzw. „Gericht“ nochmals zusammenfassen.⁸⁰⁰

<i>Agens:</i>	(Gott)

<i>Patiens/Experiens:</i>	ἡμεῖς, ὑμεῖς

<i>Zeitpunkt:</i>	(der Tag des) kommenden Zorns (gleichzeitig mit der Wiederkunft Christi)

<i>Ort:</i>	-

<i>Art und Weise:</i>	-

⁷⁹⁶ M. Bednarz, *I-2 List do Tesaloniczan*, 131.

⁷⁹⁷ F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 68.

⁷⁹⁸ G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, 435.

⁷⁹⁹ Vgl. Mt 13, 24-30. 26-43.

⁸⁰⁰ Ch. Stettler, *Das Endgericht bei Paulus*, 316.

<i>Akt:</i>	1. Zorngericht 2. Rettung
<i>Expertum:</i>	<i>positiv:</i> gerettet werden <i>negativ:</i> (das Zorngericht erfahren)
<i>Standard:</i>	<i>positiv:</i> Bekehrung von den Götzen, dem lebendigen und wahren Gott zu dienen <i>negativ:</i> (den Götzen dienen)
<i>Instrument:</i>	Jesu

Tab. 4: Begriff des Zornes bzw. des Gerichts Gottes aus der paulinischen Perspektive

3.2.1.3 Zusammenfassung

Die Perikope 1 Thess 1, 2-10 gehört zu den literarischen Formen, die man als Präskript bezeichnet. In ihm verwendet Paulus, im Gegensatz zu den damals bekannten Regeln der Epistographie keine lapidaren Formen, sondern beschreibt sehr kurz das Briefthema, das im weiteren Verlauf des Textes sukzessiv vertieft wird. Der Gegenstand des paulinischen Schreibens ist die Dankbarkeit an die Gemeinde in Thessalonich. Seine Dankbarkeit zeigt der Apostel auf eine besondere Art, indem er zwar dankt, aber dies in der Form des Gebetes tut. Dadurch wird die Beziehung zwischen ihm und Gott hervorgehoben, der für den Briefverfasser Herr und Vater jeder Gemeinde ist. Das Gebet schafft auch noch eine weitere Verbindung. Sie findet ihr Ziel unter den Thessalonichern, die miteinander aufgrund dieses Gebets mit dem Herrn verbunden sind.

Der Apostel gibt bei seinen Ausführungen auch zu, dass er sich unablässig an die Thessalonicher erinnert. Seine Erinnerung ist zuerst in Gott begründet, der das ganze Leben des Menschen leitet und ihm auch die Kraft verleiht, im Alltag so zu leben, wie er das von jedem verlangt. Ein solches Bild der ekklesiologischen Gemeinde bewahrt Paulus auf, und deswegen schreibt er über die Werke der Thessalonicher. Sie sind ein sichtbares Zeichen, wie der Glaube an Gott angenommen und weitergelebt wird. All das wird durch den Autor in einem erkennbaren und dreifach dargestellten Verhalten zusammengefasst, das den Namen „Triade“

erhält. Sie beschreibt einen Weg der Gläubigen, die in Glaube, Liebe und Hoffnung leben sollen. Die Exegeten sehen jedoch im Brief eine zweite Triade: Mühe – Liebe – Geduld. Beide Konstruktionen sind sehr eng miteinander verbunden. Zuerst geht es um den Glauben, also um ein Vertrauen, Hineinwachsen und Bemühen, das dem Menschen ermöglicht, die Gemeinschaft mit Gott zu genießen und in dieser Haltung zu bleiben. Ein gläubiger Mensch lebt in der allumfassenden Liebe, die zugleich auch die Glaubenswirklichkeit des Christentums anzeigt. Der so lebende Mensch empfindet Hoffnung bzw. Geduld so, dass die christliche Lebensmühe tatsächlich kraftvoll ist und eine neue Perspektive eröffnet. Besonders ist dabei zu beachten, dass ein Christ mit der Hoffnung auf die volle Gemeinschaft mit Gott leben sollte, die durch die Wiederkunft Christi geschehen wird. Man kann mit diesen paulinischen Gedanken eine schöne Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Christus und den Gläubigen darstellen.

Diese Relation erhält einen besonderen Charakter aufgrund der Erwählung Gottes. Es scheint, dass der Briefverfasser an diesen Gedanken anknüpft, wenn er in seinem Schreiben die Thessalonicher als Brüder bezeichnet. Dabei ist aber nicht nur ein religiöser Bezug zu sehen, sondern auch eine Form der Beschreibung einer neuen Gemeinschaft untereinander und mit Christus. Durch ihn wird den Menschen der Heilsplan Gottes offenbart. In diesem Lichte haben wir mit einem Heilsgeschehen zu tun, in dem Gott als unser Schöpfer eine neue Beziehung stiftet. Diese Beziehung setzt die Gottesherrschaft voraus. Als Antwort darauf soll der Mensch seine eigene Berufung erkennen und im Leben aus dem Glauben verwirklichen. Der so formulierte Gedanke beinhaltet eine eschatologische und christologische Idee, in der die Zugehörigkeit Gottes eine neue Ordnung für die Menschheit bereitet. Konkret heißt das die Beseitigung der Unterschiede zwischen dem Gottesvolk (Israel) und den Heidenchristen. Dieses paulinische Verständnis schafft ein neues Volk, das neue Israel. Alle, die zu diesem Volk gehören, werden an der Kraft des Kreuzes partizipieren. Sie soll jedem eine Sichtweise geben, durch die die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, d.h. das Leben in Fülle ermöglicht wird.

Die Überzeugung des Apostels ist in der Verkündigung der Frohbotschaft begründet, was von ihm als Folge der göttlichen Erwählung angesehen wird. Er weiß doch, dass das Evangelium, d.h. die Erzählung vom in sich Jesus Christus offenbarenden Gott und der Reaktion des Menschen auf das Wirken dieses Jesus eine Kraft ist. Sie motiviert den Menschen, an Gott zu glauben und diesen Glauben auch weiter zu verkünden. Für den Apostel ist diese Tatsache eine Beschreibung, wie Gott in der menschlichen Geschichte interveniert und hier und jetzt zeigt, wie für ihn als Schöpfer seine Schöpfung wichtig ist. Der Völkerapostel will daher, dass jeder durch sein Leben Gott verkündet und zwar in der Form der Lebensaufgabe. In diesen

paulinischen Ansichten lässt sich eine urchristliche Tradition erkennen, die der Autor übernommen hat und theologisch zuspitzt. Dies sieht man auch in der Benutzung des bereits angesprochenen Begriffes „Evangelium“. Es ist jemandem zugeschrieben, aber es ist auch zugleich die Betonung der göttlichen Berufung, missionarisch tätig zu sein. Damit diese Tätigkeit auch gut gelingen kann, geschieht sie in Thessalonich nicht nur im Wort, sondern auch in der Kraft des Hl. Geistes. Dieser Geist, der mit der göttlichen Sphäre verbunden ist, lässt den Menschen den Willen des Schöpfers erkennen und ihn auch danach handeln. Der Gläubige ist also derjenige, der die Botschaft des Evangeliums annimmt und auch der gesamten Menschheit weitergibt. Dies ist möglich, weil die Verkündigung in der Kraft und im Hl. Geist zu Stande kommt. Die Thessalonicher sind ein Beispiel dafür.

Das Beispiel der Thessalonicher wird besonders durch den Begriff „Nachahmer“ hervorgehoben. Selbstverständlich sind an dieser Stelle Paulus und seine Missionsbegleiter gemeint, die den Mitgliedern der makedonischen Gemeinde den Weg des Glaubens gezeigt und vorgelebt haben. Letztendlich ist aber Jesus Christus die wahre Quelle zum Nachahmen, der auch der Ursprung des christlichen Lebens ist. Für den Apostel ist solches Handeln der Menschen maßgeblich, damit es in der Welt zur Entstehung des Gottesvolkes kommen kann. In ihm soll vor allem ein Verhalten sichtbar werden, durch das das Beispiel Jesu wiederzuerkennen ist. Gemeint ist an dieser Stelle besonders der Umgang mit dem Leid, das in Thessalonich im Alltag für die Gläubigen eine gewisse Form erhält und eine Rolle spielt. Das Ausharren in diesem Zustand und die Treue zu Gott führen direkt zur Bildung einer neuen Identität bzw. der neuen Schöpfung, an deren Spitze Gott als der Beschützer und der Verleiher jeder notwendigen Kraft und Gnade steht. Mit all dem wird der Gläubige auch erkennen, dass das Nachahmen zur Freude aufgrund der *Communio* mit Gott führt und auf die Erlösung hinweist. Ein zweiter durch Paulus angesprochener Aspekt ist die Annahme des Wortes, das Christus zuerst verkündet hat und dessen Ausgangspunkt Gott selber gewesen ist. Dieses Wort ist durch Paulus und seine Begleiter nach Thessalonich gekommen. Diesen Weg gehen nun die Thessalonicher selber und sind dadurch an der Verkündigung des Heils beteiligt, wodurch der Glaube wächst. Damit der Mensch auch weiß, dass er mit diesen Aufgaben nicht alleine da steht, sagt der Autor sehr deutlich, dass die Kraft und die Gnade, von denen er früher indirekt gesprochen hat, eine Hilfe des Hl. Geistes ist. Dieser Hl. Geist gehört zur göttlichen Führung und gibt die Haltung im Glauben.

Was der Hl. Geist bewirken kann, wenn die Menschen sich der Frohen Botschaft öffnen und danach leben, zeigt Paulus, indem er die Thessalonicher direkt als Vorbild für alle Gläubigen nennt. Daran sieht man ein Ende des Prozesses der Bildung des Gläubigen. Er glaubt

nicht nur für sich alleine, sondern auch für die anderen, die in einem gläubigen Verhalten die Tätigkeit Gottes erkennen können. Aus diesem Grund motivieren die Gläubigen aus Thessalonich alle, im Glauben auszuharren und sich so zu verhalten, wie es für Gott würdig ist.

Die Information über den Glauben der Thessalonicher erhalten die anderen Menschen durch das Wort des Herrn. Von den Thessalonichern geht die Verkündigung aus und erweckt, wie eine schöne Melodie, die Begeisterung der Menschen. Diese enorme Dynamik ist vor allem mit dem Inhalt der Frohen Botschaft verbunden. Diese ist Christus als Kyrios und als Herr der ekklesiologischen Gemeinde. Er fasziniert und macht das, was früher verborgen war, sichtbar und verständlich. Dies ist möglich, weil Gott uns durch Christus Jesus sein Wort anvertraut hat, dessen Träger wir als gläubige Menschen sind. Der zum Glauben gekommene Mensch wird von diesem Glauben erfüllt, der uns im Wort anvertraut ist. Gemeint ist aber der Glaube an Gott, der ein Schauplatz des göttlichen Wirkens in der Welt ist. Diese Tatsache ist in Thessalonich zu erkennen, wo es zu einem Glaubensvollzug kommt: Die Anerkennung des göttlichen Handelns an den Menschen – die Verkündigung dieses Geschehens – die Bestätigung des Wirkens des Glaubens im eigenen Leben.

Der so glaubwürdige Prozess der Glaubensannahme ist von vielen anderen Menschen bemerkt worden, die sich unter diesem Einfluss der Glaubwürdigkeit der Frohen Botschaft befunden haben und sich mit dem Glauben und ihren Inhalten auseinandergesetzt haben. Sie haben auch selber davon berichtet, was dieser Glaube bei den Thessalonichern verursacht hat. Dies ist besonders die Ablehnung der Verehrung der diversen Gottheiten und die Wendung zu Gott gewesen, was darauf hinweist, dass in Thessalonich vorwiegend die Heiden bzw. ihre bedeutsame Zahl angesprochen worden sind. In der paulinischen Rede sind aber auch die Wendungen zu erkennen, die sich an die Juden richten. Sie sollen ebenso in ihren religiösen Leben eine Umkehr vornehmen, indem sie in ihrem Glauben der Väter das messianische Wirken Jesu anerkennen und an seine Mitherrschaft Gottes glauben. Dem so im Glauben verankerten Menschen, der sich dem Christentum öffnet, wird es dann möglich sein, die Lebendigkeit Gottes festzustellen, die durch göttliche Offenbarung zu Stande kommt. Zusätzlich noch wird man auch wahrnehmen können, wie Gott aus seiner Verborgenheit herauskommt, um in der Kraft seines Wesens den Menschen seine Natur zu bezeugen und dadurch auch wahrhaftig zu machen. Diese Haltung ist für den Apostel ein Grund der Anerkennung der Majestät Gottes, in dessen Dienst jeder Gläubige steht, was in der logischen Konsequenz zu einer Gemeinschaft mit ihm und seinem Sohn führt.

Eine derartige Erklärung der menschlichen Existenz, die sich im Glauben verwirklicht, schafft eine Kontinuität des gläubigen Lebens bei den Juden und eine Möglichkeit zum Einstieg in die neue Welt der Frömmigkeit für die Heiden. Sowohl die angesprochene Kontinuität als auch der erwähnte Einstieg in die neue Welt wird durch Paulus konkretisiert. Die Botschaft, die allen Menschen verkündet wird, ist die Parusie Christi, die in dieser Form in der damaligen Welt völlig unbekannt gewesen ist. Diese Neuigkeit bildet zuerst eine an sich abgeschlossene Struktur. Weiters neu ist auch die Botschaft gewesen, die eine einzigartige Dynamik präsentiert. Sie beschreibt Christus und seine Ankunft in die messianische Herrlichkeit, die sich vom Himmel zur Erde ereignen wird. Dabei handelt es sich nicht um eine Prophezeiung, sondern um eine Erwartung, durch die sich der Plan Gottes erfüllen sollte. Gott offenbart diesen Plan zuerst seinem Sohn, der von Anfang an bei Gott gewesen ist. Jesus, der selber das Heil ist, offenbart diesen Plan den Menschen, damit sie zum Glauben an Gott kommen. Dieser Glaube führt die Gläubigen zur Erkenntnis, wie Gott ist und was er vorhat. All das ist möglich, weil Jesus und Gott eins sind und aufgrund dieser Verbindung Gott Jesus von den Toten auferweckt worden ist. Die Tatsache beschreibt zugleich auch die menschliche Existenz, zu der der Tod gehört. Dieser Christus, der Mensch geworden ist, steht also nicht nur in einer Relation zu Gott, sondern ebenso zu uns. Er teilt mit uns das Leben und all das, was dieses Leben ausmacht, inkl. den Tod. Der Tod und die Auferweckung Jesu sind in diesem Kontext ein Schlüssel zur paulinischen Theologie. In ihr erhält die Christologie, Soteriologie, Eschatologie, Sündhaftigkeit und die jüdische Tradition einen besonderen Stellenwert. Gerade diese Teile der apostolischen Lehre beschäftigen sich mit der Versöhnung und mit der Rechtfertigung. Diese Themen gehören für den Apostel zu den wichtigsten Aspekten seiner Botschaft. Er weiß, dass durch die menschliche Schwäche das Gesetz nicht haltbar ist. Anthropologisch gesehen ist es also für den Menschen nicht möglich, das ihm von Gott anvertraute Gesetz des alten Bundes ganz zu erfüllen. Aus diesem Grund braucht man ein neues Instrument, mithilfe dessen man die Gemeinschaft mit Gott wiederherstellen kann. Dieses Instrument ist Christus. Er zeigt die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes. Die Antwort des Menschen auf dieses Entgegenkommen Gottes ist der Glaube. Er ermöglicht es, die göttliche Gerechtigkeit zu erlangen, die im Plan des Schöpfers für seine Schöpfung vorgesehen ist, damit sie vor Gott gerechtfertigt werden kann. Diese Sichtweise hat das soteriologische Ziel, das in der Person Jesu verwurzelt ist. Deswegen kann jeder Gläubige bereits zu Lebzeiten einen Vorgeschmack auf das Leben in der vollen Gemeinschaft mit Gott haben. Die Krönung dieser *Communio* ist die Erlösung. Doch die Zeit des Glaubens ist, wie vor kurzem festgestellt, ein Vorgeschmack und zugleich auch das Leben in der Hoffnung auf die Rettung vor dem Zorn bzw. vor dem Gericht Gottes. Gemeint ist an

dieser Stelle das Erlangen des Heils, als Höhepunkt der Liebe Gottes und nicht ihre Ablehnung. Deswegen hat Gott seinen Sohn gesandt, damit wir dieses Heilswirken Jesu durch den Glauben annehmen, im Glauben leben und durch diesen Glauben auch das ewige Leben genießen können. Das ist auch der Grund, warum Paulus diesen Jesus verkündet und bereit ist, sein ganzes Leben für ihn zu opfern.

3.2.2 Verbundenheit in 1 Thess 3, 2. 5-7. 10

Das Schlüsselwort des Begriffes „Verbundenheit“ scheint das einfache Adverb bzw. die Präposition σύν (*zusammen* oder *mit*) zu sein. Obwohl dieses Wort so banal ist, finden wir es in den Schriften des Neuen Testaments in diversen Formen über 600-mal. Nicht anders ist es auch in der jüdischen Tradition. Das Alte Testament bezeugt unser Wort in seiner hebräischen Form ָׁ genau 1048-mal. Wir haben es also nicht nur mit einem einfachen Adverb bzw. einer Präposition zu tun, sondern wirklich mit einem Schlüsselwort, das sich sowohl auf die Perikope 1 Thess 3, 2. 5-7. 10, als auch auf die gesamte biblische Theologie bezieht. Es darf in diesem Sinne niemanden wundern, wenn Paulus direkt oder indirekt dieses Adverb verwendet, um über den Glauben zu sprechen. Dies kommt besonders zum Ausdruck, weil das deutsche Wort „Verbundenheit“ bei den Griechen nicht in unserem heutigen Verständnis gesehen werden kann. Wenn wir aber in der Bibel diverse Ausdrucksformen finden, die dazu passen, sind das vor allem Beschreibungen, die die Verbundenheit unter den Menschen und zwischen den Menschen und Gott bezeichnen. Unsere Perikope ist ein gutes Beispiel dafür, dass diese Verbundenheit eine enge Beziehung verursacht. Sie ist als eine logische Folgerung im menschlichen Leben präsent, das durch Gott eine neue Ausprägung gewinnt und somit bei Gott die Erfüllung findet. Genau diese Charakterisierung führt uns zum Begriff „Glaube“, der im Arbeitstext eine wesentliche Rolle im Funktionieren einer Gemeinschaft und im privaten Leben spielt.

3.2.2.1 Textanalyse

Die zweite Perikope, mit der wir uns in dieser Arbeit auseinandersetzen, wird mithilfe der Textanalyse untersucht. Die Art und Weise unserer wissenschaftlichen Untersuchungen wird genauso ausschauen wie im früheren Arbeitstext. Zuerst widmen wir uns den textkritischen Anmerkungen, dann schauen wir die behandelte Perikope in ihrem Kontext an. Ein weiteres Prozedere bildet die Präsentation des Textes auf deutsch und griechisch und die Vertiefung der literarischen Struktur. Zum Schluss folgen die Auslegung und die Interpretation der Bibelstellen von 1 Thess 3. 2. 5-7. 10.

3.2.2.1.1 Textkritische Anmerkungen⁸⁰¹

Die Perikope 3, 2. 5-7. 10 scheint aufgrund der relativ großen Anzahl an textkritischen Anmerkungen vielfältig tradiert worden zu sein.

Im Vers 2 gibt es schon eine Vielfalt an textkritischen Korrekturen, die man besonders bei der Redewendung καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ sieht. Sie ist durch die ursprüngliche Lesart des Codex D (03) (D* 03), eine Minuskel 33, die im Codex Latini zugeordnete Majuskel b und zusätzlich noch durch die Überlieferung des Kirchenvaters Ambrosiaster (Ambst) bezeugt worden. Diese Aussage enthält jedoch im Kodex B (03) und in den Einzelhandschriften der Vulgata (vgmss) eine kürzere Form καὶ συνεργον (*und den Gehilfen*). Die Majuskeln S (01), A (02), P (025), Ψ (044), 0278, die Minuskel 6, 81, 1241, 1739, 1881, 2464, sowohl ein Teil der altlateinischen Zeugen (lat), als auch die gesamte koptische Überlieferung (co) und zusätzlich noch der Kirchenvater Basilius Ancyranus (Bas) lesen für diese Bibelstelle καὶ διακονον του θεου (*und den Diener Gottes*). Hingegen lesen die Majuskeln D² (05), K (018) L (020), die Minuskeln 104, 365, 630, 1505, die Mehrheitstexte des byzantinischen Koine-Textes (B), die Einzelhandschriften der Vulgata (vgmss) und die gesamten syrischen Überlieferungen Peschitta und mit kritischen Zeichen markierte Textart Harklesnis (sy^{p.h**}) καὶ διακονον του θεου καὶ συνεργον ημων (*und den Diener Gottes und unseren Gehilfen*). Eine andere Version finden wir in den Majuskeln F (010) und G (012). Die beiden Codices enthalten die Auslegung διακονον καὶ συνεργον (*Diener und Gehilfe Gottes*).

All diese Korrekturen präsentieren eine Fülle an Ergänzungen und Interpretationsmöglichkeiten. Sowohl die Bezeichnung διακονος als auch συνεργος finden wir in der biblischen Überlieferung des Apostels Paulus mit dem Substantiv im Genitiv jeweils 2-mal. Aus dem Kontext der untersuchten Perikope scheint aber die Variante des Textes καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ genug Aussagekraft zu haben. Man kann sogar annehmen, dass diese Form die anderen Möglichkeiten in der eigenen Anwendbarkeit beinhaltet. Dies lässt sich gut in der gesamten Botschaft des Autors erkennen, bei dem die Begriffe „Gehilfe“ und „Diener“ eine Ähnlichkeit darstellen. Man muss aber feststellen, dass die Textkorrekturen καὶ διακονον του θεου und καὶ διακονον του θεου καὶ συνεργον ημων wesentlich besser belegt sind, als die Variante von unserem Arbeitstext. In diesem Fall sind jedoch die vor kurzem präsentierten Gründe für uns entscheidender gewesen.

⁸⁰¹ Die zusammengefasste textkritische Anmerkung zu 1 Thes 3, 2. 5-7. 10 finden Sie auf Seite 357-358.

Der Vers 2 berichtet in weiterer Folge noch von der Einfügung $\upsilon\mu\alpha\varsigma$ bzw. $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\sigma\alpha\iota$ $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$, was durch die Majuskeln D² (05), K (018), L (020), die Minuskeln 365, 630, 1175, 1241, die Mehrheitstexte des byzantinischen Koine-Textes (\mathfrak{B}), die Einzelhandschrift der Vulgata (vg^{ms}) und die syrische Überlieferung Peschitta (sy^p) bezeugt wird. Dagegen agieren aber sehr viele Handschriften: die Majuskeln \aleph (01), A (02), B (03), D* (05), F (010), G (012), I (016), P (025), Ψ (044), 0278, die Minuskeln 6, 33, 81, 104, 326, 629, 1505, 1739, 1881, 2464, ein Teil der altlateinischen Zeugen (lat) und die syrische Überlieferung Harklensis (sy^h). In der weiteren textkritischen Analyse unseres Verses finden wir auch noch für $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ eine andere Leseart $\pi\epsilon\rho\iota$, die in den Codices D² (05), L (020), in den Minuskeln 365, 630, 1175, 1241 und in den Mehrheitstexten des byzantinischen Koine-Textes (\mathfrak{B}) gelesen wird. Die Variante, die wir aber in der Arbeitsperikope finden, wird von den folgenden Zeugen bestätigt: den Majuskeln \aleph (01), A (02), B (03), D* (05), F (010), G (012), I (016), K (018), P (024), Ψ (044), 0278 sowie den Minuskeln 33, 81, 104, 1505, 1739, 1881 und 2464.

Die beiden textkritischen Ergänzungen, die wir noch im Vers 2 finden, müssen wir anders betrachten und beurteilen. Die Einführung $\upsilon\mu\alpha\varsigma$ bringt nicht viel in die gesamte Botschaft des Textes hinein. Sie wird außerdem durch Zeugen wesentlich schwächer belegt. Auf den ersten Blick können wir dasselbe über die andere Leseart von $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ sagen. Wenn man aber auf den letzten Teil des Verses schaut, kann man den Eindruck bekommen, dass die von unserem Text vorgegebenen Präpositionen sich nicht auf die letzten zwei Verben beziehen, sondern womöglich auf das letzte. Um dies zu vermeiden und die enge Zugehörigkeit der beiden Tätigkeitswörter in der paulinischen Aussage zu stärken, scheint die Variante mit $\pi\epsilon\rho\iota$ besser und verständlicher zu sein.

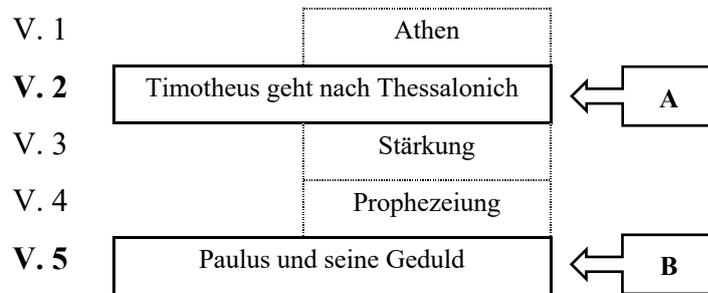
Eine bis jetzt in 1 Thess 3 2, 5-7. 10 noch nicht gehabte Problematik finden wir im Vers 5, wo die Codices B (03) und 0278 eine Umstellung für die Stelle $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu$ $\acute{\upsilon}\mu\omega\nu$ lesen, d.h. $\acute{\upsilon}\mu\omega\nu$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\nu$. Aus der Sicht der Arbeit und der Versaussage scheint die Umstellung unnötig zu sein.

Die Arbeitsperikope wird noch mit einer Korrektur abgeschlossen. Im Vers 7. bezeugt der Codex A (02) das Bindewort $\kappa\alpha\iota$ eingeführt. An dieser Stelle können wir die Argumentation vom Vers 5 übernehmen und ebenso feststellen, dass die kritischen Bemerkungen weniger Inhalt mit sich bringen.

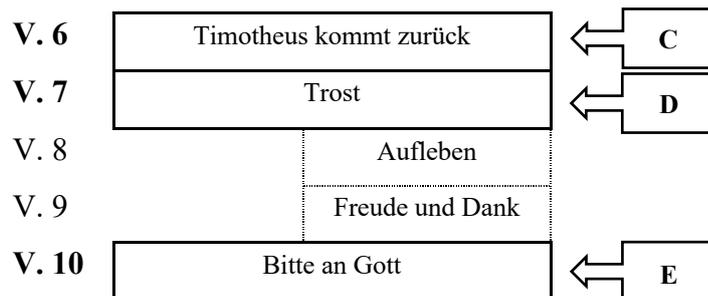
3.2.2.1.2 Die Perikope in ihrem Kontext

Die Vg. ordnet unseren Arbeitstext zum dritten Kapitel des ersten Briefes an die Gemeinde in Thessalonich. Selbstverständlich bezieht sie sich auf die LXX. Die beiden Übersetzungen geben aber dem gesamten Briefteil keine Überschriften und versuchen den Text auch nicht thematisch zu ordnen. Wenn wir aber selber diesen Schritt machten, würden wir gleich feststellen können, wie stark unsere 5 Verse in der gesamten Botschaft von 1 Thess 3, 1-13 verankert sind. Versuchen wir daher diese Methode anzuwenden, um einen Überblick über die Konstruktion dieses Briefabschnittes zu erhalten.

Die Entsendung des Timotheus



Die Freude über den Stand der Dinge



Segenswünsche des Apostels



Abb. 23: Thematische Darstellung der Überschriften der Perikope 1 Thess 3, 1-13

Die oben präsentierte Darstellung zeigt uns eine Einheit, die aus drei thematischen Bereichen (die Entsendung des Timotheus - die Freude über den Stand der Dinge - Segenswünsche des Apostels) bestehen. Die Verse, die Gegenstand unserer Untersuchung werden, sind nur ein Teil der ersten zwei Bereiche. Dies scheint aufgrund der vor kurzem dargestellten Skizze kein Problem bei der genauen Textbetrachtung zu sein. Jeder Vers (VV. 2, 5, 7, 8, 10) zeigt an sich eine eigene Einheit und ist, obwohl er sich auch auf den anderen Vers bezieht, in seiner Aussage selbstständig. Dasselbe kann man auch nach der Zusammenstellung all dieser 5 Arbeitstexte, die inhaltlich ebenso eine Einheit (A – B – C – D – E) bilden, sagen

Damit wir jedoch noch eine bessere Einsicht erhalten, versuchen wir noch die gesamte Perikope 1 Thess 3, 1-13 mithilfe der gegenseitigen Relation zwischen den einzelnen Versen zu betrachten. Diese Untersuchung soll uns zugleich auch eine Bestätigung geben, dass die Verse 2, 5, 7, 8 und 10 nicht nur thematisch gut zusammenpassen, sondern auch eine einheitliche Struktur bilden:

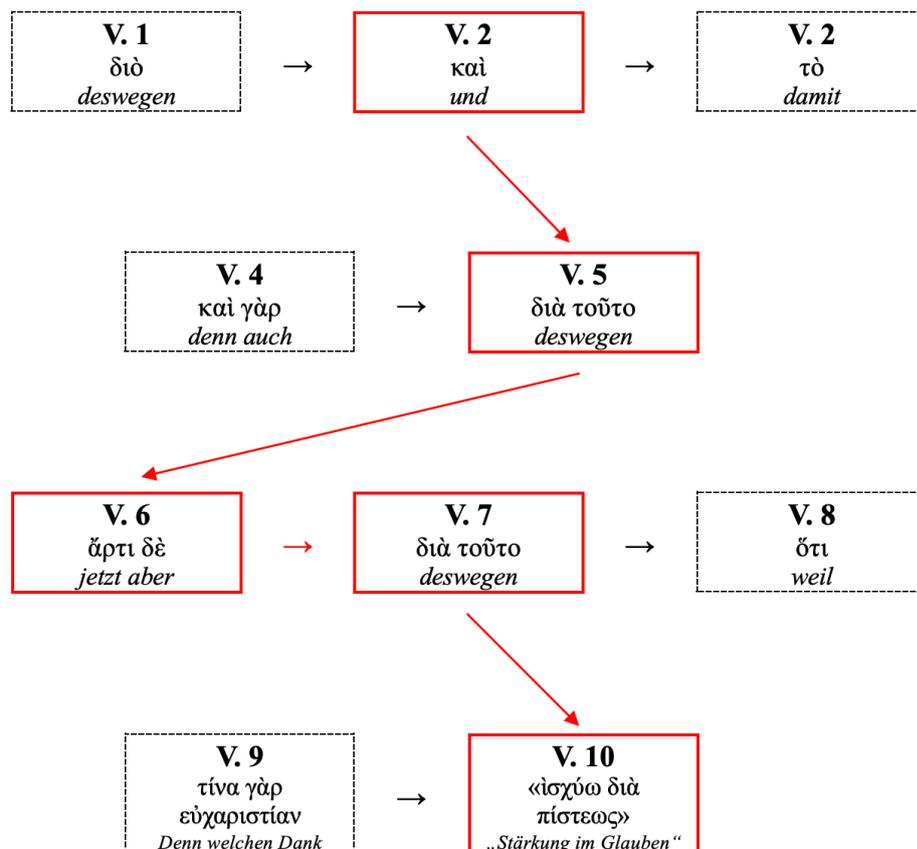


Abb. 24: Zusammenfassung der gegenseitigen Relation zwischen den Versen von 1 Thess 3, 1-13

Die dargestellte Struktur der Verse, die für unsere Arbeit von Bedeutung ist, zeigt eine genaue Kontinuität der theologischen Botschaft des Paulus. Dies sieht man schon in den ersten Worten, die die Platzierung des ganzen Verses verraten. So haben wir im Vers 2 einen Hauptsatz, der zum anderen Hauptsatz in Vers 5 weiterführt. Der aber führt zur Phrase, die zuerst zum informativen Satz und dann zum Hauptsatz wird. Alle Inhalte dieser Verse finden aber nun ihren Höhenpunkt im Vers 10, wo die Rede über die Stärkung der Thessalonicher im Glauben ist. Dabei soll man aber berücksichtigen, dass gerade diese Aussage ein Teil der schon im früheren Text (V. 9) gestellten Frage ist. Aufgrund des Inhaltes ist es, wie bereits erwähnt richtig, die Selbstständigkeit der Botschaft vom Vers 10 zu betonen.

3.2.2.1.3 Der Text und seine Struktur

3 2 καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον, τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ στηρίζαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν

3 2 *und sandten Timotheus, unseren Bruder und Gottes Mitarbeiter bei der Verkündigung der Frohbotschaft Christi, damit er euch stärkt und euch ermahnt hinsichtlich eures Glaubens.*

5 διὰ τοῦτο καὶ γὰρ μὴκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μή πως ἐπειράσεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν.

5 *Deswegen habe ich nicht mehr ausgehalten, sandte ich [Timotheus], damit ich etwas erfahre, wie es um euren Glauben steht, ob euch Versucher vielleicht nicht versuchte und unsere Mühe vergeblich gewesen wäre.*

6 Ἄρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ' ὑμῶν καὶ εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν καὶ ὅτι ἔχετε μνησίαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε, ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς,

6 *Jetzt aber, nachdem Timotheus von euch zu uns gekommen ist und nachdem er uns gute Nachricht über euren Glauben und eure Liebe gebracht hat und dass ihr uns allezeit in guter Erinnerung habt und ihr Sehnsucht habt, uns zu sehen, so wie auch wir euch,*

7 διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ' ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως,

7 *deswegen wurden wir getröstet, Brüder, wegen euch in aller unserer Not und Bedrängnis, durch euren Glauben,*

10 νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ
δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ
καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως
ὑμῶν;

10 *nachts und tags ganz über alle Maßen
bittend, um euer Angesicht zu sehen und die
Mängel eures Glaubens zurechtzubringen?*

Unsere Perikope besteht aus 5 Sätzen. In ihnen lässt sich eine genaue Struktur feststellen, die durch die Form Ursache – Wirkung zu erkennen ist. Konkret kann man die Gliederung der einzelnen Verse wie folgt darstellen:

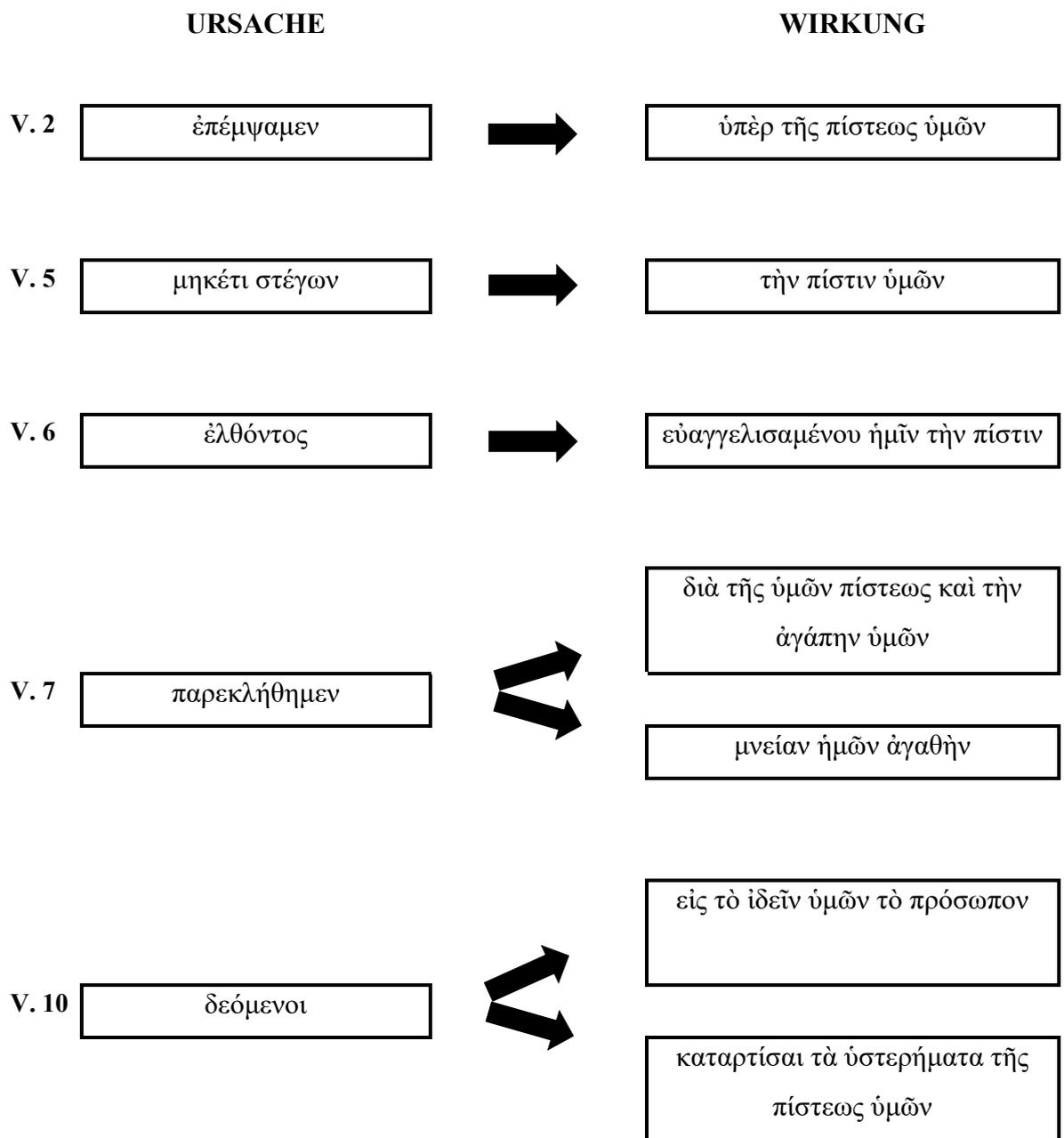


Abb. 25: Graphische Darstellung der Verse von 1 Thess 3, 2. 5-7. 10 im Kontext ihrer Aussage (Ursache-Wirkung)

3.2.2.2 Auslegung und Interpretation

In diesem Teil unserer wissenschaftlichen Untersuchungen werden wir uns die einzelnen Verse der bereits angesprochenen und zum Teil bearbeiteten Perikope 1 Thess 3, 2. 5-7. 10 exegetisch anschauen.

V. 2

καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον, τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ
συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, εἰς
τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑπὲρ τῆς πίστεως
ὑμῶν

*und sandten Timotheus, unseren Bruder und Gottes
Mitarbeiter bei der Verkündigung der Frohbotschaft
Christi, damit er euch stärkt und euch ermahnt
hinsichtlich eures Glaubens.*

Unser Arbeitstext beginnt mit der Konjunktion καὶ (*und*), die auf den Inhalt des früheren Verses zurückweist, wodurch eine Kontinuität der gesamten Botschaft zu erkennen ist. Diese Tatsache lässt sich auch durch das Verb ἐπέμψαμεν (*sandten*) bestätigen, das wie das im Vers 1 vorgekommene Tätigkeitswort εὐδοκήσαμεν (*ausgehandelt haben*) nicht nur den Apostel Paulus allein meint, sondern auch seine Missionsbegleiter, was durch die Verwendung der 1. Person Plural zum Ausdruck gebracht wird. Dieses indirekte Personalpronomen ἐμεῖς (*wir*) bezieht sich auf die Aussage des Autors über die Entscheidung von Paulus, Silas und Timotheus, in Athen bleiben zu wollen. Die Betonung des gemeinschaftlichen Charakters des paulinischen Handelns scheint ein wenig außergewöhnlich zu sein. Dies sieht man bei der genauen Untersuchung der Missionsstrategie des Apostels, nach der Timotheus einer gewesen ist, dem die schwierigen Aufgaben in den früher besuchten Gemeinden anvertraut worden sind. Phil 2, 19. 23 oder 1 Kor 4, 17 berichten genau von solchen Entscheidungen, die Paulus allein getroffen hat. Warum an dieser Stelle der Apostel der einzelne Entscheidungsträger ist, lässt sich schwer sagen, und ein Versuch der Erklärung wäre aus der Sicht der mangelnden Information eine Spekulation. Es scheint jedoch, dass man sich hier sehr gut die Argumentation des Wir-Berichtes in Erinnerung rufen kann.

Bei der weiteren Betrachtung des Anfangs unseres Textes kann man auch eine interessante Tatsache erkennen. Wenn Paulus seinen Begleiter nach Thessalonich zurückschickt und dies nach einer so kurzen Zeit tut, nachdem er die makedonische Stadt hatte verlassen müssten, dann stellt sich die Frage, warum wir keine Hinweise über eine Mission von

einem der Missionare in Philippi finden. Unsere Überlegung erhält einen besonderen Charakter, wenn wir uns die Meinung von J. Flis anschauen. Für den Exegeten hat der Völkerapostel mit den Bewohnern dieser makedonischen Kolonie ein freundliches Miteinander gepflegt und ihre ekklesiologische Gemeinschaft lag Paulus besonders am Herzen.⁸⁰² Aus der Beschreibung der Apostelgeschichte wissen wir noch zusätzlich, dass der Apostel in den beiden Gemeinden zum eiligen Verlassen der Stätte gezwungen worden ist! All diese Informationen können in uns den Eindruck über ein sehr wohl überlegtes Vorgehen erwecken, hinter dem eine mögliche Taktik versteckt ist. Es scheint nämlich, dass es für den Missionar wesentlich gewesen ist, nicht nur über die weitere Entwicklung des Glaubens informiert zu sein, sondern auch durch seine Begleiter den Mitgliedern der Gemeinden seine Verbundenheit und gegenseitige Zuneigung zu bestätigen. Anscheinend ist Paulus der Meinung gewesen, dass eine Bestätigung in einer relativ kurzen Zeit nach dem Verlassen der Gemeinde gegeben werden sollte. Dieser Wunsch muss so wichtig gewesen sein, dass sich, laut dem biblischen Bericht, Timotheus alleine auf den Weg gemacht hat, was damals eine sehr gefährliche Reise gewesen ist.⁸⁰³

Im Kontext der oben präsentierten Aspekte der paulinischen missionarischen Tätigkeit passen unsere Untersuchungen zur Feststellung von E. Ebel, die das Missionswerk des Apostels in der Form der Teamarbeit betrachtet.⁸⁰⁴ Es ist also eine logische Folge, wenn wir annehmen, dass die Begleiter - in unserem Text Timotheus - eine ausführende Hand des Paulus sind und nicht nur seine Aufträge erfüllen, sondern auch den Gläubigen die Zuversicht geben, dass sie für seinen Meister und Lehrer wichtig sind und damit auch seine persönliche Abwesenheit erträglich machen.⁸⁰⁵

Die Analyse der apostolischen Missionsstrategie und die Rolle der Mitarbeiter wird im Arbeitstext durch die Wendung τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ (*unserem Bruder und Gottes Mitarbeiter bei der Verkündigung der Frohbotschaft Christi*) gestärkt. Zum einem haben wir es hier wiederum mit der starken Akzentuierung des gemeinschaftlichen Charakters der missionarischen Tätigkeit zu tun, was durch das Personalpronomen ἡμῶν (*unserem*) zum Ausdruck gebracht wurde, zum anderen geht es in der Wendung um das Substantiv ἀδελφὸν (*Bruder*). Aus dem Kontext der Botschaft unseres Verses

⁸⁰² Vgl. J. Flis, *List do Filipian*, 51-53.

⁸⁰³ Vgl. Lk 10, 33ff.

⁸⁰⁴ E. Ebel, *Das Missionswerk des Paulus, Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, 125.

⁸⁰⁵ Unsere Ausführungen versuchen im Lichte der durchgeführten Analyse auch eine zusätzliche Bestätigung der Theorie der Datierung der Briefentstehung zu sein, mit der sich W. Rakocy ausführlich auseinandergesetzt und die angesprochenen Besuche in Thessalonich und Philippi berücksichtigt hat.

lässt sich feststellen, dass an dieser Stelle keine familiäre Verbindung gemeint ist. Stattdessen kann man hier nach R. Hoppe von einer besonderen Auszeichnung ausgehen, die die Bedeutung der Mission des Timotheus in Thessalonich unterstreichen sollte.⁸⁰⁶ Diese Empfehlungssform, durch die ein Mitarbeiter des Paulus die verdiente Akzeptanz, Autorität und Wertschätzung seiner Person und seiner Botschaft erhält, ist keine Neuigkeit. Der Apostel hat diesen Ausdruck öfters verwendet, um seine Begleiter zu bezeichnen. Zu nennen sind hier: Sosthenes⁸⁰⁷, Apollos⁸⁰⁸, Titus⁸⁰⁹, oder indirekt Silas⁸¹⁰. Es scheint, dass man aufgrund dieser brüderlichen Zuneigung auch eine herzliche Beschreibung der Verbundenheit unter den Missionaren erkennen kann. Diese Tatsache ist jedoch nicht nur als ein reiner Sympathieausdruck zu sehen, sondern, wie dies H. Schürmann bemerkt, auch als ein Verhältnis unter Menschen, das von Gott her in der Kraft des göttlichen Wirkens geordnet ist.⁸¹¹

Diese göttliche Kraft sieht man in der zweiten Bezeichnung des Timotheus, der laut dem Brief auch als *Gottes Mitarbeiter bei der Verkündigung der Frohbotschaft* zu den Thessalonichern kommt. Diese Titulierung συνεργὸν τοῦ θεοῦ finden wir noch in 1 Kor 3, 9, wodurch wir sagen können, dass sie keine Besonderheit darstellt und im Kontext des jeweiligen Textes zu finden ist. Außerdem ist an dieser Stelle auch noch das Nomen συνεργὸν bemerkenswert, das in der paulinischen Überlieferung entweder mit dem Possessivpronomen ἐμός⁸¹² oder mit dem Personalpronomen der 1. Person Singular μου⁸¹³ und der 1. Person Plural ἡμῶν⁸¹⁴ vorkommt. Das, was unsere Stelle kennzeichnet, ist aber der Genitiv τοῦ θεοῦ, der nach F.W. Röcker die Mitglieder der makedonischen Gemeinde informiert, dass Timotheus „ein von Gott beauftragter Mitarbeiter“⁸¹⁵ ist. M. Rosik sieht in diesem Titel eine Betonung der aktiven Rolle, in der der Mensch Gott gegenüber steht.⁸¹⁶ In der Interpretation unserer Wendung geht M. Bednarz noch weiter und stellt fest, dass es sich hier um das Werk Gottes handelt, in dem

⁸⁰⁶ Vgl. R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 198.

⁸⁰⁷ Vgl. 1 Kor 1, 1.

⁸⁰⁸ Vgl. 1 Kor 16, 12.

⁸⁰⁹ Vgl. 2 Kor 2, 13.

⁸¹⁰ Vgl. 1 Thess 3, 2.

⁸¹¹ H. Schürmann, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 61.

⁸¹² Vgl. 2 Kor 8, 23.

⁸¹³ Vgl. Phlm 1, 24.

⁸¹⁴ Vgl. Röm 16, 9.

⁸¹⁵ F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 154.

⁸¹⁶ Vgl. M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, 172.

der Mensch ein Mitarbeiter ist.⁸¹⁷ So eine Sichtweise eröffnet uns ein neues Blickfeld. Wir können in der Mission des Timotheus sehr wohl auch die Bedeutung der Aufgabe erkennen, vor der der Missionar steht. Sie ist sowohl im Hinblick auf die Zusammenarbeit mit Paulus als auch auf die Mithilfe Gottes zu verstehen.

Im Lichte dieser Schilderung der missionarischen Tätigkeit sind also alle gemeint, sowohl Brüder als auch Gottes Mitarbeiter, die ihren Dienst bei der Verbreitung des Evangeliums ausüben. In dieser Darstellung des paulinischen Verständnisses der Mission können wir schließlich eine doppelte Ebene erkennen, die in zwei Richtungen zu deuten ist. Wir sehen eine Bewegung, die von Gott ausgeht und verursacht, dass der Mensch durch das Evangelium sein Mitarbeiter wird. Zusätzlich wird der Mensch, der in der neuen Aufgabe seines Lebens steht, erkennen können, dass er sich in der Gemeinschaft mit den anderen Missionaren befindet, die nun dieses Evangelium verkünden, das sie selber empfangen haben. Graphisch kann man unsere Ausführung wie folgt darstellen:



Abb. 26: Darstellung des paulinischen Missionsverständnisses nach 1 Thess 3, 2

Die Erklärung der Mission, die Paulus in unserer Perikope beschreibt, ist der Inhalt, den wir bereits angesprochen haben, und der das Evangelium ist. Die Frohbotschaft, die Gott seinen Mitarbeitern anvertraut, beauftragt sie, missionarisch zu wirken. Das ist möglich, weil Christus selber der Inhalt dieses Evangeliums ist.⁸¹⁸ Er als Mittler verleiht den Auftrag, der durch die in

⁸¹⁷ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 229.

⁸¹⁸ Vgl. Gal 1, 16.

der gegenseitigen Achtung lebenden Brüder verkündet wird.⁸¹⁹ Zu beachten ist hier aber eine Kontinuität der verkündeten Botschaft, die zwar über Christus ist, aber dennoch Gott beinhaltet, was durch die Wendung *συνεργὸν τοῦ θεοῦ* zum Ausdruck gebracht wird.⁸²⁰

Warum die oben beschriebene Mission überhaupt stattgefunden hat, schildert der Briefautor im zweiten Teil des Verses. Für T. Holtz ist das, „die Gemeinde hinsichtlich ihres Glaubens zu stärken und zu stützen. Die beiden Verben „stärken“ und „ermahnen“ gehören offensichtlich zur Terminologie frühchristlichen Gemeindeaufbaus und haben eine Affinität zueinander.“⁸²¹ Für das bessere Verständnis versuchen wir nun diese beiden Begriffe näher zu erklären und ihre gegenseitige Zugehörigkeit deutlicher darzustellen.

Der erste Terminus ist *στηρίζω*, das in der Perikope im Aorist Infinitiv, *στηρίξαι* vorkommt und als stärken oder ermutigen übersetzt werden kann. Nach Meinung des Bibelforschers G. Harder bezieht sich unser Begriff direkt auf Gott, von dem die Stärkung ausgeht. Diese Ausrichtung sieht man zuerst in der XXL, wo die Psalmen (vgl. Ps 3, 6 oder 37, 17) von der schützenden Kraft des Herrn berichten. Ebenso verwenden in diesem Kontext die Hebräer das Verb *אָמַד*. Die Bandbreite von *στηρίζω* ist auch wesentlich breiter. Deswegen finden wir unseren Terminus auch im Zusammenhang mit der menschlichen Haltung, wie dies z.B. Ez 29, 7 oder 2 Sam 1, 6 darstellt. Diese Art der Verwendung findet ihre Widerspiegelung auch in der hebräischen Sprache, die für solche Ausdrücke den Begriff *יָצַח* benützt.⁸²²

Die doppelte Bedeutung, die auf Gott und Menschen hinweist, finden wir auch im NT. Der Evangelist Lukas schildert uns z.B., wie Jesus seinen Apostel Petrus motiviert, seine Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32). Wir sehen also eine genaue Ausrichtung der Stärkung, die ihre Quelle bei Gott hat, um durch Christus zu den Menschen zu gelangen. Wenn wir dazu noch Apg 14, 22 oder 15, 32 und Röm 1, 11 nehmen, dann erkennen wir, dass *στηρίζω* eine genaue Funktion hat, den Glauben zu stärken. Solche Argumentation lässt uns annehmen, wie stark unser Begriff im konkreten Bereich verwurzelt ist. Aus diesem Grund scheint *στηρίζω* in Kategorien des *terminus technicus* wahrzunehmen zu sein. Wenn wir aber nochmals auf 1 Thess 3, 2 mithilfe der durchgeführten Analyse schauen, dann müssen wir G. Harder recht geben, indem er schreibt: „Die Wirkung bzw. der Zweck der Festigung ist die Unerschütterlichkeit des

⁸¹⁹ Vgl. 1 Thess 4, 2.

⁸²⁰ *συνεργὸν τοῦ θεοῦ* = *συνεργὸν τοῦ Κριστοῦ* (vgl. 1 Thess 1, 5; 2, 2. 8. 9). Vgl. R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 199.

⁸²¹ T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 126.

⁸²² G. Harder, *στηρίζω*: B: *Die Wortgruppe im Alten Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 7, hrsg. v. G. Kittel / G. Friedrich, Stuttgart 2019, 654-655.

christlichen Glaubens (...).⁸²³ Weiters stellt er fest, dass die Stärkung des Glaubens „mit der persönlichen Anwesenheit des Apostels“⁸²⁴ verbunden ist. Als Resümee dieser Aussage und der weiteren neutestamentlichen Beweise, wie Röm 16, 25 müssen wir bei der Exegese unseres Begriffes seinen Ursprung in der göttlichen Sphäre suchen. Gott ist derjenige, der im Glauben stärkt und die Menschen sendet, diese Gabe der Stärkung deutlicher, präsenter, ja greifbarer zu machen.

Das zweite Verb ist παρακαλέω, das in unserem Arbeitstext ebenso wie στηρίζω in Aorist Infinitiv, παρακαλέσαι vorkommt und als fordern, ermahnen, ermutigen oder trösten übersetzt werden kann. So ein buntes Bedeutungsbild präsentiert auch der Doppelcharakter unseres Wortes, das im Rahmen einer tröstlichen und mahnenden Handlung zu verstehen ist. Eine derartige Anmerkung kann ihren Grund im Denken der Antike haben. Davon geht auch G. Stählin aus, der in der landläufigen und philosophischen Tröstung die Mahnung, das Weinen und das Klagen sieht. Letztendlich führt für ihn diese Tröstung zur Weisheit.⁸²⁵ Es kann sich also niemand wundern, dass unser Begriff auch als *terminus technicus* zu verstehen ist. Dieser Charakter des Begriffes παρακαλέω lässt sich gut in 2 Kor 1, 3-7 erkennen, wo Paulus sich mit den tröstenden Worten an die Gemeinde wendet und sie in ihrem Leben zu ermahnen versucht, damit die Korinther ihr Leiden geduldig ertragen. Die so entstandene Leidens- und Trostgemeinschaft soll von der Kraft Gottes getragen werden und stets Hoffnung geben. Derartige Botschaften scheinen einen gehobenen Stil zu haben, der auch einen konkreten Rahmen verlangt. Deswegen müssen wir O. Schmitz recht geben, wenn er in παρακαλέω die „Vollmacht des im Namen Gottes Redenden“⁸²⁶ sieht. Es ist daher anzunehmen, dass unser Terminus eine Form der Ansprache hat. Dieser Meinung ist auch M. Bendarz. Der Theologe sieht hier aber zusätzlich noch einen breiteren Kontext der Verwendung des Verbes, das im NT auch als Subjekt παράκλησις vorkommt. Aus diesem Grund definiert er eine Bedeutungsgruppe, die für ihn nach dem Vorlesen der Hl. Schrift je nach dem Gebrauch verwendet wurde. Diese Gruppe lässt sich, wie folgt, zusammenstellen:

1. Im Hinblick auf eine Bitte (vgl. Mt 8, 5; 14, 36; Mk 5, 18.22; Lk 7, 4; 8, 42)
2. Im Hinblick auf eine Mahnung und Ermutigung (vgl. Apg 2, 40; 11, 23; 27, 33)

⁸²³ G. Harder, *στηρίζω: D: Die Wortgruppe im Neuen Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 7, 655-656.

⁸²⁴ Ebd.

⁸²⁵ G. Stählin, *παρακαλέω: C: Trost und Tröster in der außerbiblischen Antike*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 777-778.

⁸²⁶ O. Schmitz, *παρακαλέω: F: παρακαλέω und παράκλησις im Neuen Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 790-798.

3. Im Hinblick auf eine Art des Zuspruchs an dem Mut (vgl. Mt 2, 18; 5, 4; Lk 16, 25)
4. Im Hinblick auf eine freundliche Ansprache (vgl. Lk 15, 28)⁸²⁷

Eine interessante Tatsache lässt sich auch feststellen, wenn man sich die Anzahl der im NT vorkommenden Begriffe παρακαλέω und παράκλησις anschaut. Das Nomen finden wir 29-mal, davon 18-mal bei Paulus. Eine ähnliche Situation ist mit dem Verb. Es kommt 109-mal vor, davon 40-mal im *Corpus Paulinum* und im 1 Thess 8-mal. In allen Fällen gibt es Beispiele aus den vier oben präsentierten Gruppen. Aber das, was besonders auffällig ist, sind die Subjekte, die hinter unseren Termini stehen. Entweder ist es Gott⁸²⁸ oder Mensch⁸²⁹. Beide Subjekte sind aber miteinander verbunden. Der Akt dieser Verbundenheit findet aufgrund der Initiative Gottes statt, der sich den Menschen offenbart und ihn somit erkennen lässt. Dahinter steht der Wunsch Gottes, die Menschheit zu trösten und ihr als Hirte zur Seite zu stehen.⁸³⁰ Eine derartige Erklärung passt gut zur These von den Bibelwissenschaftlern G. Stählin und O. Schmitz, die feststellen: „Ohne Gott ist Mensch und Volk und Welt ohne Trost.“⁸³¹ Damit dieser göttliche Trost vom Menschen wahrgenommen und angenommen wird, braucht man Verbundenheit zwischen Gott und dem, den Gott beruft. Die Frucht dieser Berufung bzw. der Verbundenheit ist die Mittlerschaft. Kraft dieser Aufgabe handelt der Mensch im Namen Gottes, ja als sein Mitarbeiter und tut das, was Gott will, d.h. er fordert, ermahnt, ermutigt und tröstet. Beim exegetischen Studium des Verbes παρακαλέω geht T. Holtz noch weiter. Er ist der Meinung, dass die Verwendung unseres Begriffes durch Paulus eine Art der Verkündigung ist, die „von der Wahrheit der Botschaft bestimmt [ist].“⁸³² Es ist auch schwierig, dem Theologen nicht recht zu geben, da wir es hier wahrscheinlich mit einem Synonym der Verkündigung zu tun haben. Das, was aber den Begriff vom Terminus „Verkündigung“ unterscheidet, ist für H. Schlier der ermahnende Charakter des Wortes παρακαλέω, dass die Wurzeln ihrer Kraft in der Botschaft des Evangeliums sind.⁸³³

Die Einzigartigkeit dieser Form hat auch J. Gnilka bemerkt. Der deutsche Exeget sieht dabei „eine wesentliche Stützung und Stärkung des Gemeindelebens (...) [, indem die

⁸²⁷ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 230.

⁸²⁸ Vgl. 2 Kor 1, 4. 6.

⁸²⁹ Vgl. 1 Thess 2, 12; 3, 2. 7; 4, 1. 10. 18; 5, 11. 14.

⁸³⁰ Vgl. Jes 28, 29, Sach 10, 2.

⁸³¹ G. Stählin / O. Schmitz, *παρακαλέω: D: Trost und Trostlosigkeit im Alten Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 786.

⁸³² T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 69.

⁸³³ Vgl. H. Schlier, *Der Apostel und seine Gemeinde*, 39.

Menschen] (...) aufeinander zugehen, bereit und fähig sind, einander zu ermahnen und aufzubauen.“⁸³⁴ Weiter nennt der Bibelforscher diese Art der Kommunikation die Paraklese. Sie ist für ihn „Mahnung, umfasst die vielen Formen des menschlichen Austausches in der Rede, vom Trösten, Ermutigen, Einreden bis zur Mahnrede.“⁸³⁵ Eine interessante Interpretation der Paraklese finden wir auch bei J. Stępień, der meint, dass es sich im Verb παρακαλέω „nicht nur um den moralischen oder doktrinen Inhalt des Evangeliums handelt. Stattdessen geht es um das apostolische Wort schlechthin, das für die Annahme und die Akzeptanz dessen ermutigt, was das Evangelium beinhaltet und welche Stärkung sie vermittelt, damit diejenigen getröstet werden, die die Frohbotschaft trotz der Unterdrückung annehmen.“⁸³⁶ Die so breit verstandene und vertiefende Analyse der paulinischen Briefkomposition samt ihrem Inhalt beruht auf Jesus Christus und seinen Heilstaten, die der Apostel mit seinen Begleitern verkündet. Eine derartige Methode scheint einen geschichtlichen Hintergrund zu haben, der sich wie ein Leitfaden durch die alttestamentliche Verheißung bis zur Verkündigung der neutestamentlichen Botschaft mit der Ordnung durch die Person Christi zieht. Darauf weist in seinem Werk auch O. Schmitz hin, der den παρακαλέω „vom Jesajabuch (und den Psalmen) her geprägt [ist] (...) und (...) zum Ausdruck für die Hilfe Gottes [wird], wie sie der leidenden Gemeinde Jesu in ihren Gliedern durch gegenseitigen Zuspruch und durch aufrichtende Geschehnisse schon jetzt reichlich zuteil wird, um in der Enderrettung des neutestamentlichen Volkes Gottes aus aller Not zu ihrem Ziele zu gelangen.“⁸³⁷ Wir sehen also eine Dimension des paulinischen Denkens, die in 1 Thess 3, 2 zukunftsorientiert ist. Der Mensch lebt und in diesem Leben braucht er auch Ermahnung und Trost, damit er im Glauben ausharrt und somit auch Anteil am Heil in Jesus Christus hat.

Es scheint, dass wir beide Begriffe in diesem Zusammenhang betrachten und verstehen können. Paulus will einfach eine Stärkung der Thessalonicher in ihrem Glauben. Die Annahme dieses Glaubens ist nicht ausreichend und das, was nun gefragt wird, ist die Tragfähigkeit der Frohbotschaft durch die Gemeinde und die automatische Sicherstellung der Existenz im Geist Christi. Wir können an dieser Stelle auch die große Sorge des Paulus um die Gläubigen feststellen. Er weiß, dass der Glaube ein Schatz ist, der in zerbrechlichen Gefäßen aufbewahrt

⁸³⁴ J. Gnilka, *Wie das Christentum entstand. Paulus von Tarsus*, 165-166.

⁸³⁵ Ebd.

⁸³⁶ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan*, 138.

⁸³⁷ O. Schmitz, *παρακαλέω: F: παρακαλέω und παράκλησις im Neuen Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 797-798.

wird und dass jeder die Kraft Gottes braucht, um in diesem Glauben auszuharren.⁸³⁸ Deswegen will und muss er mit den Christen in Thessalonich in Kontakt bleiben. Dies verlangt Gott von ihm, dessen Mitarbeiter er ist.

Der Spannungsbogen, den man zwischen der göttlichen und der menschlichen Stärkung des Glaubens und zwischen der göttlichen und der menschlichen Erlangung im Glauben erkennen kann, lässt sich in unserem Vers auf mehreren Ebenen feststellen und zeigt, dass Gott nicht nur die Annahme des Glaubens will, sondern auch, dass dieser Glaube ein Bestandteil des Lebens bleibt. Wenn wir aus dieser Perspektive nochmals auf unseren Text schauen, dann können wir genau diese Relation zwischen Gott und Mensch erkennen. Bei der Verkündigung, zu der nach 1 Thess 3, 2 auch die Festigung des Glaubens gehört, ist nicht nur Gott am Werk, sondern auch der von Gott beauftragte und gesandte Mensch. All das lässt sich folgendermaßen grafisch darstellen:

⁸³⁸ Vgl. 2 Kor 4, 7. Damit wir die Intention des Apostels in Bezug auf die Stärkung des Glaubens und die Mahnung in diesem Glauben besser verstehen, schauen wir, was A. Paciorek zu dieser Stelle aus dem Korintherbrief schreibt. Es scheint, dass seine Worte unsere exegetischen Ausführungen auf den Punkt bringen. In seinem Kommentar lesen wir: „Die allgemeine Bedeutung der Aussage [aus 2 Kor 4, 7] ist klar: den Schatz des Evangeliums bewahren wir unter den schwachen Menschen auf und aus diesem Grund vergleicht man ihn sehr gut mit einem kostbaren Schatz, der in gewöhnlichen zerbrechlichen Gefäßen aufbewahrt wird. Dieses paradoxe Bild bringt Folgendes auf den Punkt: ein zerbrochenes Gefäß, das keinen großen Wert hat, bewahrt eine kostbare Sache auf. Im Gedanken des Apostels erkennt man, dass das Evangelium als ein Schatz einen kostbaren Wert hat. Diejenigen, denen man diesen Schatz aber anvertraut, seine Verkünder, sind unvollkommene Menschen“. A. Paciorek, *Pierwszy list do Koryntian* (NKB.NT, Bd. 8), Częstochowa 2017, 237.



Abb. 27: Schematische und genaue Darstellung der Verkündigung des Glaubens im Sinne der Stärkung und der Ermahnung nach 1 Thess 3, 2

V. 5

διὰ τοῦτο καὶ γὰρ μηκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ γινῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μή πως ἐπέiraσεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν.

Deswegen habe ich nicht mehr ausgehalten, sandte ich [Timotheus], damit ich etwas erfahre, wie es um euren Glauben steht, ob euch Versucher vielleicht nicht versuchte und unsere Mühe vergeblich gewesen wäre.

Der Beginn des Verses beschreibt in erster Linie, dass Timotheus zu den Thessalonichern geschickt worden ist, um sich ein Bild vom Glauben der Mitglieder dieser jungen Gemeinde zu machen. In zweiter Linie kann man aber ein emotionales Verhalten des Paulus erkennen. Dies bezeugt zuerst das rückbezügliche Adverb διὰ (*deswegen*), das eine Schlussfolgerung eines sich in der Vergangenheit ereignet habenden Sachverhaltes voraussetzt. Was damit gemeint ist, verrät uns der Vers 4, wo die Rede von dem voreiligen Verlassen der Stadt ist. Die Hintergründe, die da indirekt angesprochen werden, schildert uns die Apg, womit wir uns in einem früheren Kapitel dieser Arbeit bereits ausführlich beschäftigt haben. Doch das,

was jetzt neu dazukommt, ist die Reaktion des Apostels, der erfahren will, wie die Lage in der Gemeinde aussieht. Dahinter lässt sich die Neugier erkennen, die man vom Prinzip her unterschiedlich deuten kann.⁸³⁹ Doch die Neugier des Apostels soll man eher im Lichte der platonischen Vorstellung verstehen und als eine Möglichkeit nehmen, hinter die Dinge zu schauen, um Weisheit zu erlangen.⁸⁴⁰ Der Wunsch des Paulus, von der wahren Glaubenssituation informiert zu werden, wirkt gerechtfertigt, da die Gemeinde aufgrund der Bedrängnisse ohne Missionare bleiben musste (vgl. V. 4).

Im weiteren Textverlauf ergänzt der Autor den Inhalt des Verses durch eine zusätzliche persönliche Bemerkung: εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν (*damit ich etwas erfahre, wie es um euren Glauben steht*). Daran lässt sich erkennen, dass Paulus ein wenig beunruhigt sein musste. Wir finden schließlich keine lobenswerte Feststellung oder keinen Ausdruck der Freude, der Sicherheit und der Gelassenheit. Dasselbe gilt auch für eine Aussage, durch die er eine mögliche Enttäuschung oder Frustration mitteilte.⁸⁴¹ Seine Reaktion scheint einfach neugierig und sorgenvoll zu sein. Sie wird im Arbeitstext weiter zugespitzt. Dies geschieht durch zwei Verben: ἐπείρασεν (*versuchte*) und γένηται (*gewesen wäre*). Darauf weist auch M. Bednarz hin, der feststellt: „Das erste [Verb] im Aorist bezieht sich auf die traurige Wirklichkeit der vergangenen Ereignisse, die man nicht mehr rückgängig machen kann; das zweite [Verb] im Konjunktiv betrifft die zukünftige Situation, die man eindeutig vermeiden soll.“⁸⁴² Dieser Kommentar erweckt den Eindruck, dass wir es hier mit einer Zeitspanne zu tun haben. Einerseits haben wir eine Andeutung auf das Vergangene, andererseits auf das Zukünftige. Wir können aufgrund dieses Gegenübers annehmen, dass sich Paulus in einem „Dazwischen“ befindet, d.h. zwischen seinen Erinnerungen an die in den Bedrängnissen verursachte Verabschiedung und seinen Hoffnungen auf das Wirken seiner Mission und Arbeit bei den Thessalonichern.

Die Unsicherheiten um die Standhaftigkeit der makedonischen Gläubigen in der ihnen anvertrauten Lehre, die den Briefverfasser begleiten, nennt er namentlich, indem er schreibt: μὴ πως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων (*ob euch Versucher vielleicht nicht versuchte*). Wir sehen also, dass der Völkerapostel eine konkrete Bedrohung, πειράζων (*Versucher*) vor Augen hat. Diese Formulierung ist ein Terminus, der in der „biblischen Welt“ einen *Sitz im Leben* hat und

⁸³⁹ Vgl. C. Schröer, *Neugierde*, in: *LThK*, Bd. 7, 759.

⁸⁴⁰ Vgl. Platon, *Theätet*, 11, in: *Platon. Sämtliche Dialoge*, Bd. 4, hrsg. v. K. Hildebrandt / C. Ritter / G. Schneider, Hamburg 1993, 50-51.

⁸⁴¹ Vgl. Röm 1, 12; 1 Kor 1, 6-7; 2 Kor 1, 13-14; Gal 1, 1, 6; Phil, 1, 3; 1 Thess 1, 2; Phlm 4-7.

⁸⁴² M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 238.

sowohl im AT als auch im NT ausführlich dargestellt wird. Bevor wir uns aber mit diesem Begriff in der Form des Substantives auseinandersetzen, müssen wir die paulinischen Absichten im Vers 5 ein wenig näher untersuchen.

Die etymologische Studie des Nomens *πειράζων* weist auf das Verb *πειράζω* hin als den Ursprung und das Hauptwort, von dem sich die weiteren grammatikalischen Formen entwickelt haben. Diese Tatsache lässt sich gut in der Konkordanz zum griechischen Neuen Testament erkennen, in dem *πειράζων* bei der Erhaltung seiner sprachlichen Konstruktion als *πειράζω* klassifiziert worden ist.⁸⁴³ Wenn wir in unserem Studium also davon ausgehen, dass das Verb der Schlüssel der apostolischen Aussage ist, dann versuchen wir auf diesem exegetischen Weg zu bleiben und das Tätigkeitswort unter die Lupe zu nehmen.

Sowohl H. Seesemann als auch W. Popkes übersetzen *πειράζω* nicht nur als ein bloßes Versuchen, sondern viel mehr als „Herausfordern“ oder „Durchgehen“. Zusätzlich schreiben die beiden Exegeten unserem Begriff eine äußerst religiöse Bedeutung zu, die in der Beziehung zwischen Menschen und Gott auf einer sehr vertraulichen Ebene zum Ausdruck kommt und ihre tiefe Aussagekraft erhält.⁸⁴⁴ Diese Tatsache erkennt man zuerst durch die hebräische Sprache, in der man im Kontext der oben präsentierten Informationen den Begriff *נִסָּיוֹן* verwendet hat. Er kommt im AT 36-mal vor und ist im engeren Sinne ein Ausdruck für die Prüfung der Treue, des Gehorsams oder auch des Glaubens, Gott gegenüber zu stehen. Ein klassisches Beispiel finden wir im Schöpfungsbericht und in der Erzählung über das Leben der ersten Menschen (vgl. Gen, 1, 1 – 3, 24), und besonders aber in der Perikope Gen 3, 1-19. Gott hat die Relation mit den Menschen aufgebaut und will mit ihnen in einer Beziehung sein. Das, was Gott von ihnen verlangt hat, ist nur Glaube und Vertrauen ihm gegenüber. Doch der Mensch hat mehr gewollt. Er hat danach gestrebt, wie Gott zu sein und ist in Versuchung gekommen, dieses Ziel zu erreichen. Die so entstandene Versuchung ist aufgrund des Werkes des Versuchers zustande gekommen, der den Versuchenden gegenübersteht. B. Willmes stellt in diesem Zusammenhang fest: „die Versuchung [...] wird nicht auf Gott zurückgeführt, sondern auf böse Mächte (...), die zur Entscheidung gegen Gott oder zu Götzendrängen [drängen].“⁸⁴⁵ In seiner wissenschaftlichen Untersuchung geht der Theologe aber weiter und

⁸⁴³ K. Aland (Hrsg.), *πειράζω*, in: *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller Modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, Bd. 1 / Tl. 2: M – Ω, Berlin – New York 1983, 1111.

⁸⁴⁴ Vgl. H. Seesemann, *πειράζω*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 6, 23-37; P. Popkes, *πειράζω*, in: *EWNT*, Bd. 3, hrsg. v. H. Balz u. G. Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln ²1992, 151-158.

⁸⁴⁵ B. Willmes, *Versuchung: I. biblisch-theologisch*, in: *LThK*, Bd. 10, 737.

beruft sich u.a. auf Gen 3, 1-7 und 1 Chr 21, 1. In den beiden biblischen Texten geht es konkret um das handelnde Subjekt, das wir bereits als Versucher bezeichnet haben. B. Willmes verbindet unsere Benennung mit zwei weiteren Begriffen, durch die der Versucher als נחש (*Schlange*) und als שָׂטָן (*Satan, Gegner*) genannt und somit näher präzisiert wird.⁸⁴⁶

In derartiger Erklärung lässt sich eine uralte Tradition erkennen, die ihren Ursprung in den mesopotamischen, hurritischen und ugaritischen Mythen hat. In diesen Überlieferungen und Erzählungen wird der Begriff „Schlange“ mit dem Willen definiert, der sich gegen die Götter richtet. W.G. Plaut, der sich mit dieser Problematik ausführlich beschäftigt hat, führt die Termini zusammen, indem er feststellt, dass sie dieselbe Botschaft verkünden und indirekt dasselbe Subjekt beschreiben.⁸⁴⁷ Weiters beruft sich der amerikanische Theologe auf den amerikanischen Bibelwissenschaftler T. H. Gaster und seine Untersuchungen über die Mythen, Legenden und Bräuche im Alten Testament und zitiert ihn so: „In einer Schrift aus nachbiblischer Zeit wird die Schlange aus Eden mit Satan identifiziert, und es heißt: ‚Durch Satans Neid betrat der Tod die Welt‘.“⁸⁴⁸ Wenn wir von diesem Standpunkt ausgehen, dass der Begriff „Satan“ ein Synonym des Nomens „Versucher“ ist, dann gewinnen wir einen neuen Zugang zu den neutestamentlichen Texten, in denen πειράζων neben der paulinischen Bibelstelle nur bei Mt 4, 3 vorkommt. Diese Meinung teilen sowohl die katholischen als auch die evangelischen Exegeten mit.⁸⁴⁹ Im Sinne der durchgeführten und wissenschaftlich bestätigten Analyse wissen wir, dass an den beiden Stellen (Mt u. 1 Thess) das hebräische Wort שָׂטָן gemeint ist, das in der LXX mit διάβολος (*Teufel*) oder Σατανᾶς (*Satan*) übersetzt wird. Den ersten Begriff finden wir im NT 38-mal, davon 7-mal bei Paulus. Das zweite Wort ist 37-mal in den neutestamentlichen Schriften belegt, aber kein einziges Mal bei Paulus. Warum der Autor im V. 5 gerade πειράζων verwendet, ist schwer zu sagen. Es scheint aber, dass dahinter der gesamte Kontext der Aussage steht, in der das Verb und das Substantiv eine gewisse Einheit bilden.

Ehe wir uns mit dem vor kurzem angesprochenen Verb auseinandersetzen, konzentrieren wir uns noch auf den Begriff πειράζων bzw. auf διάβολος. S. Lyonnet stellt in seinem Studium über unser Nomen fest, dass ihm die Bibel ein Wesen mit dem personalen

⁸⁴⁶ Ebd.

⁸⁴⁷ Vgl. W.G. Plaut, תורה – Tora. In *jüdischer Auslegung*, Bd. 1: Bereschit – בראשית – Genesis, übers. v. A. Böckler, Gütersloh 1999, 92.

⁸⁴⁸ Ebd.

⁸⁴⁹ Vgl. H. Roose, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, 55; Vgl. F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 160; O. Knoch, *1. und 2. Thessalonicherbrief*, 44.

Charakter zuschreibt. Dazu schreibt er noch: „Es [das Wesen] selbst ist unsichtbar, aber seine Taten und seine Einflüsse äußern sich entweder durch das Wirken der anderen Wesen (Dämonen oder die unreinen Geister), oder in Versuchungen.“⁸⁵⁰ Das, was aber bei den paulinischen Wendungen der Begriffe *πειράζων* und *διάβολος* für den Wissenschaftler besonders interessant scheint, ist das eingeschränkte Verhalten des Apostels, der sich nur zur reinen Information über das Dasein der bösen Wesen, über ihre Handlungen und über den Widerstand dagegen beschränkt. Sonst finden wir keine weiteren Beschreibungen oder andere Hinweise, die uns sowohl *πειράζων* als auch *διάβολος* näher darstellen können.⁸⁵¹ Diese Tatsache ist aber auf keinem Fall ein Grund, die theologischen Ausführungen des Paulus als ungenügend zu betrachten. Im Gegenteil – sie zeigen ein überzeugendes Spektrum der täuferischen Handlungsmöglichkeiten und der Maßnahmen, die der Mensch in seinem Leben als Gegenleistung und zu seinem eigenen Schutz dagegen setzen kann. An dieser Stelle ist es aber wichtig, jede Art des dualistischen Menschen- und Weltbildes zu kritisieren und nicht wahrzunehmen. Im Gedanken des Apostels geht es um die Entscheidung jedes Einzelnen, die in der Freiheit begründbar ist. So gesehen müssen wir bei den paulinischen Aussagen vor allem auf seine Anforderung achten, die dazu motiviert, Gehorsam, Glaube oder Umkehr bei den Menschen zu stärken und nicht die gesamte Schöpfung mit ihrer Ordnung in den Kategorien des Guten und des Schlechten zu betrachten. All das, was Gott erschuf, ist gut.⁸⁵² Es liegt aber

⁸⁵⁰ S. Lyonnet, *Szatan*, in: *STB*, 930.

⁸⁵¹ Ebd.

⁸⁵² Die Betrachtung der Welt als das Werk Gottes muss im Rahmen eines Geschehens betrachtet werden, das man nur als gut definieren kann. Diese Tatsache lässt sich detailliert im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht in Gen 1, 1-31 erkennen. In der alttestamentlichen Beschreibung der Erschaffung der Welt verwendet man das Verb *ברא* (48-mal im AT), das auf Gott als den Handlungsträger hinweist (*בְּרָא אֱלֹהִים*). Im weiteren Textverlauf sieht man, was dieses Schaffen auch bedeutet und verursacht. Das „am Anfang“ chaotische Durcheinander wird durch Gottes Eingreifen neu strukturiert, wodurch nicht nur ein geordnetes Miteinander entsteht, sondern dass vielmehr ein ideales Bild einer gut geordneten und von Gott erfüllten Schöpfung zu Stande kommt. In der Perikope Gen 1, 1-31 erkennt man noch einen weiteren Beweis für die richtige Wahrnehmung des Schöpfungswerkes. Nach jeder Beschreibung des Geschehens an einem Tag spricht Gott, dass das, was er vollbracht hat, gut ist. Wir haben es hier mit einer theologischen Zuspitzung zu tun. Man muss doch das göttliche Werk *per se* als eine perfekte Handlung verstehen und es als solches in Kategorien der in der Person Gottes begründeten Tätigkeit betrachten, die in ihrer Selbstverständlichkeit gut sein muss. Trotzdem spricht der Schöpfer über sein Werk *בְּיָטוֹב* (vgl. Gen 1, 4) oder *בְּיָטוֹב* (vgl. Gen 1, 10. 12. 18. 21. 25) und verwendet dabei 6-mal das Adjektiv *טוב* (*gut*), das man auch als „gut sein“ übersetzen kann. Dabei lässt sich die Reaktion Gottes auf seine Schöpfung erkennen, die in den Augen des Schöpfers gut ist und als solches bleiben soll. Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht finden wir aber noch in Gen 1, 31 das Prädikat „sehr gut“, das man im Text sogar als *und siehe sehr gut* (*וַהֲבִיטָהּ טוֹב מְאֹד*)

in der menschlichen Natur, dass man in Versuchung gerät und somit zum Bösen neigt. Das weiß auch der Briefverfasser und deswegen schreibt er an die Gemeinde in Korinth: „Noch ist keine Versuchung über euch gekommen, die den Menschen überfordert. Gott ist treu; er wird nicht zulassen, dass ihr über eure Kräfte hinaus versucht werdet. Er wird euch in der Versuchung einen Ausweg schaffen, so dass ihr sie bestehen könnt“ (1 Kor 10, 13). Dahinter kann man, wie bereits in diesem Unterkapitel und in 1 Thess 3, 2 festgestellt worden ist, eine große Sorge des Apostels um seine Gemeinde wahrnehmen. Das, was in 1 Kor direkt vorkommt, ist aber in 1 Thess in der gesamten Botschaft des Briefes erkennbar. Paulus gibt zu, dass der Mensch es aus eigener Kraft nicht schafft, sich dem Bösen zu widersetzen. Deswegen ist es für ihn wichtig, jeden und jede zu trösten, indem er die Hilfe Gottes zuspricht. Gott steht jedem Menschen zur Seite, sodass er jede Art der Versuchung überstehen und aushalten kann. Die Besiegung des Bösen, dessen Urheber Satan als Versucher ist, liegt in der göttlichen Macht, die den Menschen angeboten wird. Das Einzige, was man dabei tun muss, ist die Bereitschaft bzw. die Entscheidung, Gott zu vertrauen und im Glauben diese Hilfe Gottes auch zum Ausdruck zu bringen.

Die Tatsache, dass die Versuchung keine Nebensache ist, beschreibt interessant S. Lyonnet, in dem er das Leben Jesu als Beispiel nimmt, um zu zeigen, dass sogar Christus von dem Widersacher versucht wurde. Der Wissenschaftler sieht in der Vita Christi neben all ihren Aspekten auch einen inständigen Kampf gegen den Satan. Bei dieser These bezieht er sich auf Lk 3, 38 als den Anfang der Menschheitsgeschichte, in der Jesus Christus ein

übersetzen kann. Diese Wendung kann kein Zufall sein. Sie steht als Krönung am Ende des Schöpfungsereignisses und schließt die gesamte Beschreibung bzw. das Handeln ab. Doch das, was in der untersuchten Perikope besonders auffällig ist, befindet sich im V. 26, wo wir lesen: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ (*Dann sprach Gott: wir wollen einen Menschen nach unserem Ebenbild, nach unserem Gleichnis machen*). Gott schafft einen Menschen und gibt ihm eine besondere Qualität, bildhaft Gott gegenüber zu sein und in der Funktion seines Repräsentanten in der Welt zu wirken, damit sie geschützt wird. Eine derartige Darstellung der Schöpfung zeigt sehr deutlich, wie Gott bei seinem Wirken engagiert ist und wie weit er geht, um eine gute Welt zu erschaffen.

Dieselbe Meinung bilden wir uns auch nach dem Studium der Schöpfungsgeschichte des Jahwisten (vgl. Gen 2, 4-25), wo das Verb יָצַר (*formen*) eine zentrale Rolle spielt, das ebenso auf Gott als den Handlungsträger hinweist. Aus der Perspektive unserer exegetischen Untersuchung wirkt besonders V. 17 interessant, in dem wir über den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse erfahren. Die Gegensätze meinen die menschliche Natur, die alles erkennen und entscheiden will. Gott sieht aber, dass es gut ist, wenn der Mensch nur in dem Raum lebt, den Gott für ihn bestimmt hat und nicht versucht, über seine Natur hinauszukommen, um in die göttliche Sphäre zu kommen. Vgl. C. Westermann, *Genesis* (BK.AT, Bd. 1/1), Düsseldorf, ²1974, 104-244; W. Zimmerli, *1. Mose 1-11. Die Urgeschichte* (ZBK), Zürich ³1967, 31-150; G. Fischer, *Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus* (SBAB.AT, Bd. 49), Stuttgart 2011, 37-41.

wesentlicher Teil ist. Ein Beispiel des weiteren Kampfes sind die Beschreibungen des Ausbruches des Reich Gottes, von denen man z.B. in Lk 10, 17-20 lesen kann. Zum Schluss nennt der Theologe noch den Tod Jesu und seine Versuchung im Garten Getsemani (vgl. Lk 4, 13; 22, 53). In dieser Darstellung der Begegnung Jesu mit dem Satan ist zugleich ein Abschluss des menschlichen Lebens zu sehen, das ständig von Anfang an bis zum Schluss mit der Versuchung des Bösen konfrontiert ist.⁸⁵³

Nachdem wir so ausführlich das Subjekt *πειράζων* besprochen haben, schauen wir nun auf das Verb *πειράζω*. Es wurde zwar mit den früheren exegetischen Untersuchungen seines Nomens vertieft, aber es bleiben noch einige Besonderheiten, die wir mit den weiteren Studien bearbeiten. Auf die erste Besonderheit von *πειράζω* weist W. Popkes hin, der in unserem Begriff eine Bedeutungsbreite sieht. Diese lässt sich wie folgt darstellen:⁸⁵⁴

- 1. Bedeutung** Eine Überprüfung mit lauterer Absicht
- 2. Bedeutung** Ein kritischer Test mit unseriöser Absicht
- 3. Bedeutung** Eine Betrachtung in den Kategorien der Bedrohung, Belastung oder Anfechtung
- 4. Bedeutung** Eine Wahrnehmung der Verführung oder Verleitung
- 5. Bedeutung** Eine Art der Herausforderung, die das Anzweifeln verursacht und das Misstrauen entgegenbringt
- 6. Bedeutung** Etwas in die Wege leiten, im Sinne eines Vorhabens

Die oben präsentierte Breite bei der Verwendung des Begriffes *πειράζω* zeigt eine Vielfalt an Bedrohungen, vor denen die Thessalonicher als eine junge Gemeinde gestanden sind. Es wird auch dargestellt, wie der Versucher sie konkret von dem Weg des Glaubens zum Bösen verführen will. Zusätzlich müssen wir nach H. Seesemann feststellen, dass der Terminus *πειράζω* ihre Einzigartigkeit nicht nur in seinem breiten Spektrum des Wirkens hat, sondern auch durch seinen Umgang mit dem Apostel. Gut davon berichtet uns Gal 6, 1. In der Perikope handelt es sich um die große Bedrohung, der alle Gläubige ausgesetzt sind und die Reaktion des Menschen auf das Versuchen durch den Versucher bei den anderen Gläubigen. Nach Meinung des Briefverfassers muss man angesichts der Wahrnehmung der Versuchung immer

⁸⁵³ Vgl. S. Lyonnet, *Szatan*, in: *STB*, 931.

⁸⁵⁴ P. Popkes, *πειράζω*, in: *EWNT*, Bd. 3, 154.

vorsichtig umgehen und eine Wahrung in der Form einer demütigen Ermahnung des Nächsten aussprechen.⁸⁵⁵

Derartige Besonderheiten und die ausführliche exegetische Untersuchung zeigen, dass die Begriffe *πειράζω* und *πειράζων* eng miteinander verbunden sind. Dies sieht man neben unserem Vers gut in Mk 1, 13. Diese Bibelstelle, in der die Begriffe *πειράζω* und *Σατανᾶς* (= *πειράζων*) vorkommen, zeigt die Tätigkeit des Satans, die im Verb ihre aktive Ausführung erhält und ein Gegenstand bzw. ein Handwerk des Bösen ist. Eine derartige Erklärung passt sowohl zu den alt- als auch neutestamentlichen biblischen Texten und ihren Auslegungen, in denen Christus wie Adam durch den Satan in Versuchung geführt wird.⁸⁵⁶ Es kann in diesem Sinne niemanden wundern, wenn Paulus in seinem Brief an die Gemeinde in Thessalonich vor der großen Gefahr des Bösen warnt, die im *πειράζων* präsent und aktiv wird. Denn so wie der Satan den ersten Menschen in Versuchung geführt hat, so hat er auch Christus in Versuchung geführt. Wie kann es also jetzt in einer christlichen Gemeinde anders sein? Mithilfe der biblischen Perikopen und unserer Untersuchungen können wir also feststellen, dass der Versucher durch die Versuchung die Gläubigen von dem Werk Gottes abbringen will.

Paulus weiß genau, was das bedeutet und welche Folgen es geben kann, wenn der Mensch die Relation mit Gott beendet.⁸⁵⁷ Dieses Wissen bereitet ihm Sorgen, denn wie F.W. Röcker schreibt: „Wäre der Verführer wirklich am Werk, dann hätte dies Einfluss auf Gottes Heilswerk, an den Gemeindemitgliedern und an dem Glaubenszeugnis der Gemeinde, das in Thessalonich nicht weitergeführt werden oder nicht weiter wachsen könnte. Dahinter aber kann nur der Gegner Gottes schlechthin stecken.“⁸⁵⁸ Diese Sorge, die die Reaktion des Apostels auf die Wirkung der Versuchung beschreibt, bezieht sich nur auf die junge Gemeinde in Makedonien. Diese Angst scheint bis jetzt der Grund zu sein, warum Timotheus auf die Mission zu den Thessalonichern geschickt worden ist.

Der weitere Textverlauf verrät uns aber ein zweites Motiv: *εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν* (*unsere Mühe vergeblich gewesen wäre*). An dieser, den Vers abschließenden Aussage

⁸⁵⁵ H. Seesemann, *πειράζω*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausz.), Bd. 6, 28.

⁸⁵⁶ Vgl. P. Iovino, *La prima lettera ai Thessalonicesi*, 169.

⁸⁵⁷ Wir können im Verhalten des Apostels einen Bezug auf den Anfang des Briefes an die Thessalonicher erkennen, wo der Verfasser der makedonischen Gemeinde und besonders Gott für die Standhaftigkeit im Glauben dankbar ist. Diese positive Erinnerung daran, wie Paulus sie bezeichnet, ist der Grund für ihn, über die Relation zwischen Mensch und Gott und deren Folgen zu schreiben. Im Lichte dieser Informationen, die in der ersten Perikope dieser Arbeit der Gegenstand unserer Untersuchung waren, ist das Verhalten des Völkerapostels mehr als verständlich.

⁸⁵⁸ Vgl. F.R. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 160.

des Autors kann man auch eine Schlussreflexion erkennen, die man nicht als eine Motivation für eine Mission betrachten kann, sondern als einen Ausdruck der paulinischen Betrachtung über die möglichen Folgen. Beide Möglichkeiten scheinen nachvollziehbar zu sein. Auf der einen Seite sehen wir einen persönlichen Wunsch des am Anfang der in Europa missionarischen Tätigkeit stehenden Paulus, der wissen will, ob seine Methode der Glaubensverkündigung funktioniert und erfolgreich ist, auf der anderen Seite aber müssen wir menschliche Befangenheit feststellen. Beides scheint realistisch zu sein und das eine widerspricht nicht dem anderen. Aus diesem Grund müssen wir beide Optionen annehmen und als wahrscheinlich betrachten.

Bevor wir unsere Untersuchung dieses Verses abschließen, schauen wir uns noch die letzte Wendung näher an. Sie beginnt mit εἰς κενὸν (*ins Leere* bzw. *vergeblich*), die im *Corpus Paulinum* auch von 2 Kor 6, 1; Gal 2, 2 und Phil 2, 16 bezeugt wird. Von εἰς κενὸν berichtet ebenso LXX (vgl. Jes 29, 8; Jer 6, 29; Mi 1, 14). In unserem Text deutet der paulinische Ausdruck auf die mögliche Niederlage hin. Wir haben es hier also in erster Linie mit einer Feststellung zu tun, die die konkrete Arbeit meint, und mit deren Niederlage. Was für eine Arbeit gemeint ist, lässt sich aus dem Kontext erkennen. Sehr hilfreich ist auch die Perikope 1 Thess 2, 9, wo steht: „Ihr erinnert euch, Brüder, wie wir uns gemüht und geplagt haben. Bei Tag und Nacht haben wir gearbeitet, um keinem von euch zur Last zu fallen, und haben euch so das Evangelium Gottes verkündet.“ Wenn wir dazu noch das Substantiv κόπος (*Mühe, Anstrengung* bzw. *Arbeit*) nehmen, dann werden wir sehen, dass es sich hier nicht um eine physische Arbeit handelt, sondern um die Mühe und die Arbeit bei der Verkündigung des Evangeliums. Wir haben an dieser Stelle einen Begriff, der sehr eng mit den Termini „Verkündigung“ und „Evangelium“ verbunden ist. So eine Analyse führt zu folgender Feststellung: Die Verkündigung des Evangeliums bedeutet Mühe und große Anstrengung in der Arbeit. Diese Thematik ist in den paulinischen Schriften öfters vertreten und kommt an zahlreichen Stellen vor.⁸⁵⁹ Im Brief an die Thessalonicher meint der Autor also die missionarische Tätigkeit und besonders die Verkündigung des Evangeliums, die ein Erfolg gewesen ist. Was jetzt aber Paulus mitteilen will, beschreibt interessant M. Bednarz, in dessen Kommentar wir lesen können: „Paulus befürchtet, dass diese riesige Mühe, mit der er die Thessalonicher für den Glauben an Christus gewonnen hat, erfolglos werden kann. Er fürchtet den Satan, der das Wachstum des Glaubens der Thessalonicher mindert und verursacht, dass

⁸⁵⁹ Vgl. 1 Kor 3, 8; Gal 4, 11; Phil 2, 16.

seine Lehre fruchtlos wird.“⁸⁶⁰ In dieser kurzen Zusammenfassung sieht man, wie beunruhigt der Apostel ist und wie er auf eine positive Rückmeldung seines Mitarbeiters hofft, der auch mit ihm das Evangelium mit Mühe verkündet hat.

In Bezug auf den Vers 5 scheint es noch notwendig zu sein, die Meinung von R. Hoppe zu zitieren, der schreibt: „Es geht jetzt nicht mehr nur um eine Bestärkung der Gemeinde im Glauben, sondern nunmehr geht es Paulus um die Gewissheit, dass angesichts eines möglichen Eindringens des Versuchers die Mühe um die Gemeinde nicht ins Leere gelaufen ist.“⁸⁶¹ Dies kommt zum Ausdruck, indem der Apostel im Konjunktiv schreibt (γένηται – *gewesen wäre*). Dahinter steht eine gewisse Unsicherheit, welche Timotheus mit seiner Mission bekämpfen soll.

V. 6

Ἄρτι δὲ ἐλθόντος Τιμοθέου πρὸς ἡμᾶς ἀφ’ ὑμῶν καὶ εὐαγγελισαμένου ἡμῖν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν καὶ ὅτι ἔχετε μνησίαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε, ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς,

Jetzt aber, nachdem Timotheus von euch zu uns gekommen ist und nachdem er uns gute Nachricht über euren Glauben und eure Liebe gebracht hat und dass ihr uns allezeit in guter Erinnerung habt und ihr Sehnsucht habt, uns zu sehen, so wie auch wir euch,

Der Beginn des neuen Verses des Briefes und unserer exegetischen Arbeit bildet die Wendung ἄρτι δὲ (jetzt aber), die in der gesamten neutestamentlichen Überlieferung nur an dieser Stelle bezeugt wird. Diese Tatsache passt aber zur gesamten Botschaft des untersuchten Textes. Er wirkt sehr emotional, persönlich und sentimental. Gerade diese Gefühle und Eindrücke lässt man in den ersten Worten des apostolischen Schreibens erkennen. Sie sind jedoch nicht auf diese eine Passage beschränkt, sondern wiederholen sich immer wieder im gesamten Vers. Ein Beispiel dafür scheinen die zahlreichen Personalpronomen zu sein, die entweder in der ersten oder zweiten Person Plural vorkommen: ἡμᾶς, ὑμῶν, ἡμῖν, ὑμῶν, ἡμῶν, ἡμᾶς, ἡμεῖς, ὑμᾶς. Dieselbe Situation kann man auch mithilfe der diversen Verben, Adjektive oder Subjekte feststellen: ἀγαθός (gut), ἀγάπη (Liebe), πίστις (Glaube), μνήμη (Erinnerung), ὁράω (sehen), ἐπιποθέω (sich sehnen). Sie werden im Laufe unserer Exegese auch der

⁸⁶⁰ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 240.

⁸⁶¹ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 203.

Gegenstand der weiteren Untersuchung sein, aber man kann schon jetzt nach F.W. Röcker sagen, dass durch diese emotionale Dichte „mehrfach das Aufatmen des Paulus geradezu ‚zu hören‘ ist.“⁸⁶²

Warum der Apostel auf einmal so rasch seinen Brief schreibt, ist mit der Rückkehr des Mitarbeiters Timotheus begründbar, der dem Völkerapostel gute Informationen aus Thessalonich gebracht hat. Dazu verwendet der Autor das Verb εὐαγγελίζεσθαι (*gute Nachricht verkünden*), womit er auf den ersten Blick eine Ausnahme macht, denn wie S. Schreiber meint, komme dieses Tätigkeitswort „in den Paulusbriefen jedoch sonst nur technisch für die Verkündigung des Evangeliums“⁸⁶³ vor. Wir können also den Eindruck haben, dass wir es hier mit keinem theologischen Begriff zu tun haben, sondern mit einem, der im profanen Gebrauch beheimatet ist. Doch das, was am Anfang klar erscheint, wird durch die Theologen unterschiedlich beurteilt. F.W. Röcker meint einen besonderen Charakter von εὐαγγελίζεσθαι, in dem er eine theologische Konnotation sieht, die als „evangeliumsgleiche gute Nachricht“⁸⁶⁴ gilt. Einer anderen Auffassung ist M. Bendarz. Er vertritt die These, nach der man in unserem Verb eher eine breite Bedeutung sehen sollte. Zusätzlich schreibt er noch: „Die Bezeichnung (...) εὐαγγελίζεσθαι wurde hier außergewöhnlich im Neuen Testament in einer neutralen Bedeutung verwendet, obwohl eine derartige Meinung nicht ganz richtig ist, weil in der Wirklichkeit der Inhalt der Nachricht (...) einen religiösen Charakter.“⁸⁶⁵ Warum Paulus an dieser Stelle gerade diesen Begriff in diesem Kontext verwendet, versucht uns P. Iovino zu erklären. Der Italiener betrachtet diese paulinische Schreibmethode als eine sehr gut überlegte Strategie. Für ihn greift der Autor zwei Gedanken (Glaube und Liebe) auf, die nicht nur mit dem Inhalt der Nachricht von Timotheus verbunden sind, sondern auch mit dem Inhalt der guten Nachricht als einer selbstständigen literarischen Gattung, in der es sich genau um Glaube und Liebe handelt.⁸⁶⁶ Solche Erklärung schafft eine direkte Verbindung zwischen einem Bericht über die abgeschlossene Mission einerseits und einer Verkündigung der Frohbotschaft andererseits. Beides wird, wie man das vor kurzem festgestellt hat, durch Glaube und Liebe zusammengefügt. Der Apostel Paulus, der sein ganzes Leben für die Verkündigung verwendet hat, muss sich also freuen, dass sowohl seine missionarische Tätigkeit in Thessalonich als auch

⁸⁶² F.W. Röcker, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 161.

⁸⁶³ S. Schreiber, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 189.

⁸⁶⁴ F.W. Röcker, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 161-162.

⁸⁶⁵ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 247.

⁸⁶⁶ Vgl. P. Iovino, *La prima lettera ai Thessalonicesi*, 170.

die von Timotheus ein Erfolg ist. Beide sind ebenso miteinander verbunden und bilden eine Einheit, so wie das Verb *ἐναγγελίζεσθαι* mit seinen beiden Faktoren und Prägungen.

Das, was wir im letzten Absatz kurz angesprochen haben, machen wir nun zum Gegenstand unserer weiteren Untersuchung und konzentrieren uns genauer auf den Inhalt der guten Nachricht, die Paulus so viel Freude bereitet hat. Die Rede ist hier von Glaube und Liebe. Warum diese zwei Tugenden erwähnt werden, können wir aus dem Brief an die Gemeinde in Galatia entnehmen: „Denn in Christus Jesus kommt es nicht darauf an, beschnitten oder unbeschnitten zu sein, sondern darauf, den Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist“ (Gal 5, 6). Wir haben an dieser Stelle also eine Beschreibung, wie der Glaube in den Augen des Apostels sein soll und wie er mit der Liebe eine Einheit bildet. Solche Wahrnehmung führt zur Überzeugung, dass jeder Ausdruck des Glaubens in der liebevollen Handlung zu beweisen ist. Es scheint, dass Paulus genau das wissen will. Diese Information hat er auch von seinem Missionsbegleiter erfahren. Die Thessalonicher bilden eine ekklesiologische Gemeinschaft, die die ganze Zeit auf dem Fundament des Glaubens und der Liebe steht.

P. Iovino greift in seinen theologischen Ausführungen ebenso auf diese charakteristischen Merkmale der Gemeinde von Thessalonich zurück und betont die Rolle der Liebe, die in die bekehrten Herzen ausgegossen wird. Sie selber ist aber eine Frucht des Geistes, der von Gott, Christus und Geist ausgeht. Der Exeget geht aber noch weiter. Er sieht die Liebe auch in der Beziehung, die von den Menschen ausgeht und bei Gott, Christus ihr Ziel findet. Das musste Timotheus dem Apostel berichten. Für P. Iovino war es dabei auch eine Wahrnehmung der liebevollen Beziehung zwischen den Gläubigen und womöglich auch den anderen Menschen.⁸⁶⁷ Wenn wir diese Erklärung als möglich bezeichnen, dann müssen wir eine direkte Verbindung zum Proömium herstellen. In den Versen 8-9 ist die Rede vom Vorbild der Thessalonicher, das überall aufgrund des Glaubens bekannt gewesen ist. Dabei ist, wie wir uns noch erinnern können, vor allem die lebendige Glaubenspraxis gemeint, die sich in den konkreten Handlungen widerspiegelt und von den Thessalonichern eine neue Schöpfung macht, die sich, wie Ch. Marksches meint, Gottes Willen unterordnet, ihm hinwendet und in der wahren Nachfolge lebt.⁸⁶⁸

Den direkten Bezug des Verses 6 auf den Anfang des Briefes kann man bei der weiteren Vertiefung der Begriffe „Glaube“ und „Liebe“ und der Trias aus 1 Thess 1, 3 feststellen, wo Glaube, Liebe und Hoffnung eine zentrale Bedeutung bei Paulus erhält. Warum wir jedoch in

⁸⁶⁷ Vgl. ebd.

⁸⁶⁸ Ch. Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München ³2016, 93-142.

unserem Arbeitstext keine Erwähnung von der Hoffnung haben, scheint durch zwei mögliche Gründe verursacht zu werden. Den ersten Hintergrund schildert uns T. Holtz. Er ist der Meinung, dass Glaube und Liebe an sich schon eine Fülle der Frömmigkeit darstellen. Die Hoffnung ist in diesem Verständnis nicht notwendig und soll im indirekten Zusammenhang betrachtet werden. Man kann über einen Gläubigen dann sogar sagen, dass er sein Leben mit Hoffnung gestaltet, weil er eben glaubt und liebt.⁸⁶⁹ Eine ganz andere Perspektive präsentiert uns R. Hoppe. Er vertritt die These, dass die paulinische ἐλπίς-Aussage in 1 Thess 1, 2f in einem anderen Sinne gemeint ist. Der Adressat gibt im Proömium zu, dass er die Gemeinde im Gedanken bewahrt, und dafür dankt er Gott. Anders gesagt: Gott ist der Gegenstand seines Dankes, mit dem er die Hoffnung in Verbindung setzt. In unserem Fall aber meint der deutsche Wissenschaftler, dass es sich um eine bleibende Beziehung zwischen ihm und der Gemeinde handelt. Wir können auch nach R. Hoppe sagen: „Es geht also um die Reziprozität des *μνείαν ἔχειν / ποιεῖσθαι* in 1, 2 und 3, 6.“⁸⁷⁰ Wieder einen anderen Zugang zeigt uns M. Bednarz. Der Bibelwissenschaftler sieht hier eine mögliche Absicht des Apostels, der aufgrund der in Thessalonich schlecht verstandenen Lehre über die Hoffnung und mit ihr verbundenen in der Parusie Christi verwurzelten Zukunftsausrichtung beschließt, auf eine weitere Ausführung dieses Themas zu verzichten. Deswegen scheint es für M. Bednarz sehr wahrscheinlich zu sein, dass der Briefverfasser sich mit den Aspekten seiner Lehre noch mehr auseinandersetzen müsse.⁸⁷¹

Die drei oben dargestellten Ansichten machen einen schlüssigen Eindruck, in dem man ein Hilfsmittel sehen kann, um die Zusammenhänge der paulinischen Theologie besser zu verstehen. Aus unserer Perspektive müssen wir annehmen, dass alle Motive des Verzichts auf den Begriff „Hoffnung“ möglich sind. Es ist jedoch schwierig eindeutig festzustellen, welche der vorgeschlagenen Erklärungen tatsächlich die sind, die hinter dem Schreibstil des Apostels stehen. Deswegen scheint eine weitere Ausführung unnötig zu sein und man sollte sich statt dessen auf die Reaktion des Apostels konzentrieren, der sich aufgrund des Glaubens und der Liebe der Thessalonicher sehr gefreut hat. In diesem Sinne erhalten diese zwei Termini nicht nur einen persönlichen Bezug zu Paulus, sondern sie sind viel mehr mit seiner persönlichen und emotionalen Reaktion verbunden. Man sieht hier also, wie wichtig in seiner Mission Glaube und Liebe sind und wie viel Euphorie sie bei ihm auslösen.

⁸⁶⁹ T. Holz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 132-133.

⁸⁷⁰ R. Hopp, *Der erste Thessalonikerbrief*, 209.

⁸⁷¹ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 246.

Die Freude des Apostels wird im weiteren Verlauf des Textes deutlicher beschrieben und präzisiert. Dies sieht man im Verb ἐπιποθέω (*sich sehen*), das im untersuchten Vers im Partizip (ἐπιποθοῦντες) verwendet wird. Diese Thematik ist in der Briefkomposition nicht neu. Aus Thess 2, 17 können wir erfahren, dass der Briefverfasser erneuert durch den „Wir-Bericht“ über die Sehnsucht spricht, die makedonische Gemeinde wieder zu sehen. Nun, wenn Timotheus mit guter Nachricht zurückkommt, spricht der Autor vom gegenseitigen Verlangen nach einer persönlichen Begegnung. Im *Corpus Paulinum* finden wir diesen Begriff nur 6-mal und jedes Mal beschreibt er eine emotionale Situation. Doch das, was unsere Stelle so besonders macht, ist die Verbindung unseres Begriffes mit den zwei weiteren Aussagen: ἡμᾶς ἰδεῖν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς (*zu sehen, so, wie auch wir euch*) und ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε (*ihr uns allezeit in guter Erinnerung habt*). Die mit den beiden Ausdrücken angesprochene Sehnsucht zeigt, wie stark die Verbindung zwischen dem Apostel und den Mitgliedern der Gemeinde in Thessalonich gewesen ist. Einerseits hat Paulus die Thessalonicher in Erinnerung und schickt seinen Mitarbeiter zu ihnen. Andererseits haben auch sie ihren Apostel in guter Erinnerung und freuen sich über den Besuch und die Informationen, die ihnen sicher auch Timotheus von Paulus mitgebracht hat. Es darf uns also nicht wundern, wenn wir erfahren, dass sich alle wieder sehen wollen.

V. 7

διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ' ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ
τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως,

*deswegen wurden wir getröstet, Brüder, wegen euch
in aller unser Not und Bedrängnis, durch euren
Glauben,*

Der Beginn des Verses, der durch die Präposition διὰ τοῦτο (*deswegen*) markiert ist, verrät uns, dass wir es an dieser Stelle mit einem Hauptsatz zu tun haben. Dieser ist zugleich auch die Zuspitzung der paulinischen Reaktion auf die gute Botschaft, die er von seinem Mitarbeiter Timotheus erfahren durfte und darauf, was sein Bericht über die Situation in der jungen thessalonischen Gemeinde bei ihm auslöste. All das sagt uns das nächste Wort, das Verb παρεκλήθημεν (*wurden wir getröstet*). Dabei lässt sich eine interessante Tatsache erkennen, in der man einen Leitfaden der Auswirkung des paulinischen Denkens wahrnehmen kann. Wir wissen nämlich, dass Paulus seinen Wegbegleiter mit der Mission nach Makedonien

zurückschickte, damit er unter anderem die dortige Gemeinde tröste.⁸⁷² Dieselbe Gemeinde ist jedoch nun am Werk und tröstet ihn selber. Dies tut sie, weil sie im Glauben standhaft bleibt und auch Freude ausstrahlt, die mit dem Glaubensleben nach J. Flis eine Einheit bildet.⁸⁷³ Davon berichtet auch Paulus in einigen seiner Briefe, wie z.B. in Röm 1, 12 oder 2 Kor 7, 4. 13. Wir haben in unserem Text eine Form, die für R. Hoppe eine Klarheit schafft, dass „die Missionsbemühungen nicht umsonst waren.“⁸⁷⁴ Dasselbe können wir aus der Bezeichnung ἀδελφοί (*Brüder*) entnehmen, die eine enge Beziehung untereinander auch im Hinblick auf Gott beschreibt.⁸⁷⁵

Der Vers in seiner weiteren Folge präzisiert, wie diese Tröstung der Gemeinde bei Paulus konkret ausgeschaut hat. Diese Fakten können wir in zwei Aussagen entdecken: ἐφ’ ὑμῖν (*wegen euch*) und ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν (*wegen euch in aller unserer Not und Bedrängnis*). Die erste Wendung ἐφ’ ὑμῖν scheint eine bewusste Wiederholung der Verdienste der Thessalonicher zu sein. Dabei kann man womöglich sogar Dankbarkeit feststellen. Gerade diese Thessalonicher haben den Autor in der Lage, in der er sich damals befunden hat, getröstet. Diese ist mit Not (ἀνάγκῃ) und Bedrängnis⁸⁷⁶ (θλίψις) verbunden. Nach Meinung der Theologen ist es nicht möglich, eine klare Antwort zu geben, welche Lage der Apostel hier mit seiner Aussage gemeint hat.⁸⁷⁷ Trotz dieser Meinung versuchen wir, uns diese zwei Begriffe näher anzuschauen, damit wir einen besseren Überblick über die Absicht des Paulus gewinnen können.

Der erste Begriff, der im Arbeitstext vorkommt, ist ἀνάγκη. Im *Corpus Paulinum* finden wir ihn 9-mal. Er ist auch gut in der XLL (vgl. Ps 24, 17 oder Ijob 15, 24) belegt. Obwohl W. Bauer diesen Begriff in seinem Wörterbuch mehrdeutig sein lässt, scheint unsere Übersetzung mit Not zutreffend zu sein.⁸⁷⁸ Von dieser Bedeutung geht auch J. Stępień aus, der diesen Begriff in V. 7 anders platziert, als die, die in Röm 13, 5; 1 Kor 7, 26. 37; 9, 16; 2 Kor 6, 4; 9, 7; 12, 10; Phlm 19 vorkommen. Das Besondere, das der Theologe in unserem

⁸⁷² παρακαλέσαι Aor. Inf. = παρεκλήθημεν Aor. Pass.

⁸⁷³ Vgl. J. Flis, *List do Filipian*, 491.

⁸⁷⁴ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 210.

⁸⁷⁵ Vgl. 1 Thess 1, 4, S. 189-199.

⁸⁷⁶ Man kann hier auch Drangsal, schwierige Lage oder Leiden anwenden. Es scheint aber, dass die Übersetzung mit Bedrängnis die beste Variante ist.

⁸⁷⁷ Vgl. R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 210; Vgl. T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 134; G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 60.

⁸⁷⁸ Vgl. W. Bauer, *ἀνάγκη*, in: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 102-103.

untersuchten Text feststellt, ist die Überzeugung, dass der Autor mit ἀνάγκη die inneren Nöte meint. Konkret ist hier Sorge und Unruhe des Apostels wegen der Situation der Thessalonicher beschrieben.⁸⁷⁹ Ob der Exeget mit seiner These recht hat, lässt sich, wie wir vor kurzem gezeigt haben, schwer sagen. Diese Meinung scheint aber aus der Perspektive unserer Arbeit interessant zu sein. Interessant ist auch die Zusammenstellung von ἀνάγκη (auch mit θλίψις) in den paulinischen Peristasenkatalogen, mit der der Apostel während seiner Missionsreise immer wieder konfrontiert wird.⁸⁸⁰ Nun beschreibt der Vers 7 eine Situation, in der Paulus aufgrund seiner schlechten Lage getröstet wird.

Dasselbe können wir auch in Bezug auf den zweiten Begriff θλίψις sagen, den wir bereits bei der exegetischen Untersuchung von 1 Thess 1, 2 besprochen haben. Auch hier lässt sich nicht näher definieren, was Paulus konkret gemeint hat. Wir können aber davon ausgehen, dass die Thessalonicher sich mit dieser Formulierung gut ausgekannt haben, ansonsten hätte Paulus sich nicht entschieden, seinen Brief so zu formulieren. Mit θλίψις versucht sich auch M. Bednarz auseinanderzusetzen. Er stellt fest, dass die Häufigkeit, der semitische Reichtum und der breite Kontext bei der Verwendung dieses Begriffes auf seine Wichtigkeit in der theologischen Reflexion hinweist. Er gibt aber bei seiner theologischen Ausführung auch zu, dass man nicht im Stande ist, die genauen Gründe und die Absichten des Autors zu erörtern.⁸⁸¹ Der polnische Exeget meint jedoch eine Möglichkeit zu erkennen, die ein wenig Licht auf dieses Problem wirft. In seinem Werk können wir daher lesen: „Es geht jedoch in diesem Fall nicht um normale Bedrängnisse, die das Leben mit sich bringt, sondern um besonderen Kummer, der eine Folge der Annahme des Evangeliums und des Verharrens in ihm sind.“⁸⁸²

Eine Besonderheit bilden jedoch die beiden Begriffe, die im Vers 7 nebeneinanderstehen. In den paulinischen Schriften finden wir ein paar Stellen, an denen die beiden Termini so positioniert werden. Zu nennen sind z.B. 2 Kor 1, 4; 2, 4 oder 6, 4. Es scheint, dass wir hier eine besondere Situation haben, die durch die doppelte Nennung der im breiteren Sinne ähnlich verstandenen Wörter ἀνάγκη und θλίψις verlangt wird. Aber wichtiger ist noch der gesamte Kontext der Aussage des Autors. Die gute Nachricht, die er von Timotheus erhält, stärkt Paulus in einer nicht näher beschriebenen Situation. Egal, wie schwierig auch die Lage des Apostels ist, er wird durch die Thessalonicher getröstet. Das ist möglich, weil die Mitglieder

⁸⁷⁹ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, 168.

⁸⁸⁰ Vgl. 2 Kor 6, 4; 12, 10.

⁸⁸¹ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 249-450.

⁸⁸² Ebd., 450.

der ekklesiologischen Gemeinschaft von Thessalonich im Glauben treu bleiben. Der Glaube ist das Mittel, mit dem jede Art des Leidens besiegt wird. Dieser Glaube erhält in unserem Text ein konkretes Gesicht – die Thessalonicher. Diese Betonung lässt sich auch im Personalpronomen erkennen, das vor dem Substantiv πίστις steht. Wir können zum Schluss noch nach F.W. Röcker sagen: „Was mich tröstet, ist euer Glauben, euer Glaubensleben.“⁸⁸³

V. 10

νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ
ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι τὰ
ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν;

*nachts und tags ganz über alle Maßen bittend, um
euer Angesicht zu sehen und die Mängel eures
Glaubens zurechtzubringen?*

Der Beginn des neuen Verses verwundert alle. Wir haben hier eine Konstruktion, die bis jetzt in unserer Arbeit noch nicht vorgekommen ist. Der Autor setzt mit unserem Arbeitstext eine Kontinuität, der im Vers 9 formulierten Frage, voraus. Obwohl unsere Perikope nur ein Teil der gesamten Redewendung ist, bleibt sie in ihrem Satzfluss. Das ist möglich, weil der Autor den Thessalonichern zwei Gedanken anvertrauen will. Der erste ist die Bitte um ein Wiedersehen und eine nochmalige persönliche Begegnung. Der zweite Gedanke scheint nicht nur, wie das R. Hoppe meint, ein Vorhaben zu beinhalten, sondern die Defizite im Glauben der Briefadressaten zu beheben.⁸⁸⁴ Wir müssen an dieser Stelle eher die These von M. Bednarz annehmen, der zwar die angesprochenen Defizite ebenso wahrnimmt, aber auch den Wunsch des Paulus, den Glauben seiner Brüder und Schwestern in Thessalonich besser kennenzulernen.⁸⁸⁵

Die Ansicht einer nicht mehr sichtbaren Kontinuität des Verses 9 in unserem Text unterstreicht auch F.W. Röcker. Er stellt fest: „Die Intensität und Plerophorie des vorangegangenen Verses werde in V. 10 rhetorisch auch nicht mehr lediglich formal sichtbar, sondern temporal und quantitativ geradezu materialisiert (...).“⁸⁸⁶ Eine Bestätigung dieser und früherer Worte finden wir in der Formulierung νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ (*nachts und tags ganz über alle Maßen*). In ihr müssen wir eine Botschaft sehen, die sehr wohl vom

⁸⁸³ F.W. Röcker, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 164.

⁸⁸⁴ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 213.

⁸⁸⁵ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 257.

⁸⁸⁶ F.W. Röcker, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 167.

Satzaufbau her auf den V. 9 zurückgreift, aber eine eigene Einheit darstellt. Dies betrachtend schauen wir nun genauer auf die paulinische Aussage.

Die Wendung νυκτὸς καὶ ἡμέρας finden wir ebenso in 1 Thess 2, 9, wo wir lesen können: „Ich erinnere euch Brüder, wie wir uns gemüht und geplagt haben. Bei Tag und Nacht haben wir gearbeitet, um keinem von euch zur Last zu fallen, und haben euch so das Evangelium Gottes verkündet.“ Wie wir sehen, bildet die Redewendung in unserem Text keine Neuigkeit. Deswegen versuchen wir unsere Phrase mithilfe von T. Holtz zu deuten. So kommentierte er den vor kurzem zitierten Satz: „Die Aussageweise ‚Nacht und Tag‘ zeigt (...) [keine] (...) jüdische Tageseinteilung (...), sondern entspricht einfach einem griechischen Sprachgebrauch.“⁸⁸⁷ Wir können in diesem Sinne annehmen, dass es sich hier nicht um eine religiöse Aussage handelt, sondern um die Betonung der Regelmäßigkeit oder der systematischen Tätigkeit. In diesem Lichte ist auch die höchste Steigerungsform des Adverbs ὑπερεκπερισσοῦ zu verstehen. Wofür Paulus so viel Mühe und Zeit braucht, teilt er mit dem Verb δέομαι (*bitten*) mit, das im Arbeitstext im Partizip (δεόμενοι – *bittend*) steht und auf eine iterative Aktionsart hinweist. Diese Tatsache scheint interessanter zu sein, wenn wir unsere exegetische Untersuchung um das Verb προσεύχομαι ergänzen, das in der neutestamentlichen Beschreibung des Gebets wesentlich öfters verwendet wird. Προσεύχομαι finden wir insgesamt an 86 Stellen, davon 12-mal in den paulinischen Schriften. Anders ist es aber bei δέομαι, das im gesamten Neu Testament 22-mal vorkommt, und nur 6-mal im *Corpus Paulinum*. Wie wir sehen können, ist der Unterschied in der Häufigkeit der Verwendung der beiden Begriffe nicht klein. Der Grund für δεόμενοι liegt aber nicht in der Übersetzung, die in beiden Fällen ähnlich ist, sondern im Charakter des Gebetes, der in unserem Arbeitstext ausgedrückt wird. Paulus meint ein Gebet, das intensiver und eifriger seine Intention zum Ausdruck bringt. Gerade δεόμενοι erfüllt diese Aufgabe und bringt auf den Punkt, wie wichtig für den Apostel sein Gebet ist.

All diese Erklärungen und Ergänzungen zeigen Paulus als denjenigen, der im Gebet vertieft ist. Das Beten, das in unserem Vers angesprochen wird, ist jedoch eine inständige und dauerhafte Handlung, die auf Gott ausgerichtet ist. Paulus betet zu Gott und er tut das nach den Worten Jesu, dass man allezeit und ununterbrochen beten sollte.⁸⁸⁸ R. Hoppe sieht in diesem inständigen an Gott gerichteten Gebet eine Bitte „um Gewährung der Möglichkeit, die

⁸⁸⁷ T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 86.

⁸⁸⁸ Vgl. Lk 18, 1.

Gemeinde nicht nur zu festigen, sondern ihr den Weg in die Zukunft zu weisen.⁸⁸⁹ Diese Zukunftsausrichtung sieht man sehr deutlich in den zwei Gebetsanliegen, die im zweiten Teil des Verses vorkommen. Zuerst schreibt der Briefverfasser εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον (*um euer Angesicht zu sehen*), dann beschließt er durch eine Zielaussage den Thessalonichern mitzuteilen: καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν (*die Mängel eures Glaubens zurechtzubringen*).

Obwohl die erste Äußerung zukunftsorientiert ist, hat sie ihren Ursprung in der Vergangenheit, d.h. in der Sendung des Timotheus. Einiges davon erfahren wir in 1 Thess 2, 17, wo wir lesen können: περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν (*wir haben uns über die Maßen bemüht, euch von Angesicht zu sehen*). Paulus hat schon früher vorgehabt, die Gemeinde in Thessalonich zu besuchen. Dieses Vorhaben ist ihm aus einem unbekanntem Grund nicht gelungen. Jetzt aber scheint es doch anders zu sein. Timotheus geht, wie wir wissen, mit dem Auftrag des Apostels nach Makedonien und bringt gute Nachricht über die Situation der jungen Gemeinde. Es scheint jedoch, dass der Apostel selber nach Thessalonich gehen will. Dabei müssen wir aber die Meinung von T. Holtz berücksichtigen und sagen: „Ihm [Paulus] ist sicher sehr wohl bewusst, dass die apostolische Führung der Gemeinde nicht an seine persönliche Gegenwart gebunden ist, sondern auch durch Mitarbeiter und Briefe angetrieben werden kann und muss.“⁸⁹⁰ Diese These steht nicht im Gegensatz zum möglichen Wunsch des Apostels, die Thessalonicher besuchen zu wollen. Sie zeigt vielmehr den Apostel als jemanden, der auf verschiedene Weise sein Ziel erreichen möchte, den Glauben der Gläubigen in der Hauptstadt von Makedonien zu stärken. Es soll uns dabei aber auch klar sein, dass Paulus die durch ihn gegründete Gemeinde sicher persönlich sehen möchte. Es scheint doch logisch zu sein, die eigene Präsenz vor Ort als eine der besten Möglichkeiten für die Stärkung des Glaubens zu betrachten. Deswegen können wir nicht ausschließen, dass der Apostel immer wieder versucht hat, nach Thessalonich zu reisen.

Diesen Wunsch, bzw. dieses Vorhaben müssen wir jedoch ständig aus der Perspektive der letzten Phrase aus dem Arbeitstext verstehen - καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν. In diesem Kontext lohnt es sich, genauer auf die gesamte Aussage zu schauen und das Wort herauszuheben, das eine besondere Aussagekraft enthält. Dieses ist ohne Zweifel das Verb καταρτίζω, das in seiner Übersetzung als großzügig interpretiert werden kann, d.h. als bereiten, herstellen, schaffen, zurechtbiegen, in Ordnung bringen, wiederherstellen oder auch ergänzen.

⁸⁸⁹ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 214.

⁸⁹⁰ T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 138.

Wenn wir diesen Begriff in anderen biblischen Stellen anschauen, wie z.B. 1 Kor 1, 10; 2 Kor 13, 11 oder Gal 6, 1, dann kommen wir zum Ergebnis, dass der Briefverfasser mithilfe dieses Terminus eine Tätigkeit meint, durch die der Mensch reifer und moralisch besser wird. Für R. Hoppe ist jedoch diese Erklärung nicht ganz korrekt. Er sieht im Verb καταρτίζω eine noch größere Bedeutung, die man in Verbindung mit einem anderen Begriff, ὑστερήματα (*Mängel*) und „im Sinne einer positiven, korrigierenden Einflussnahme zur Vervollkommnung“⁸⁹¹ verstehen sollte. Paulus geht es also um die Beseitigung jeder Art von Defiziten, die es noch im Glauben der Thessalonicher gibt. Die Mängel sind hier nicht näher zu erklären. Es ist aber wahrzunehmen, dass Timotheus dem Apostel über all diese Mängel hat berichten müssen. Mithilfe der anderen Texte, wie 1 Kor 16, 7; 2 Kor 9, 12; 11; 9; Phil 2, 30, können wir sowohl einen materiellen als auch einen geistlichen oder persönlichen Hintergrund vermuten, der eine konkrete Rolle in Bezug auf den gelebten Glauben hat. Den Sinn dieser paulinischen Aussage können wir als Probe sehen, durch die die Gläubigen in ihrem Glauben perfekter sein wollen. Man kann an dieser Stelle die Vermutung von S. Fausti annehmen und meinen, dass die Eile bei der Gemeindegründung während der paulinischen Mission die angesprochenen Mängel des Glaubens hatte verursachen können.⁸⁹² Diese Interpretation passt gut zu den Worten von F.W. Röcker, der meint: „Paulus weiß, dass die Thessalonicher bestimmte Dinge sehr wohl wissen und vorbildlich praktizieren (...). Er weiß weiter, dass ihnen bestimmte Dinge noch nicht bekannt sein können (...), bei manchen brauchen sie jedoch erneute Ermahnung (...).“⁸⁹³ Die erste Hilfe soll deshalb der Brief sein, der beim Vorlesen in der Gemeinde das Vertrauen und die nötige Stärkung verleihen kann, damit die erwähnten Mängel des Glaubens vermieden werden.

3.2.2.3 Zusammenfassung

Der behandelte Arbeitstext 1 Thess 3, 2. 5-7. 10 ist keine vollständige Perikope. Sie besteht aus 5 Versen, die in der neutestamentlichen Überlieferung einen Teil des Schriftstückes von 1 Thess 3, 1-13 bilden. Unsere Untersuchungen beweisen jedoch, dass man diese 5 Verse

⁸⁹¹ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 214.

⁸⁹² S. Fausti, *Kres czasu. Lectio w oparciu o Pierwszy List do Tesaloniczan*, übers. v. P.R. Gryziec, Kraków 2014, 64.

⁸⁹³ F.W. Röcker, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 169.

auch als ein selbstständiges Brieffragment betrachten kann, das aufgrund der gegenseitigen Relation innerhalb der verkündeten Botschaft eine Einheit bildet.

Die Botschaft, die der Apostel Paulus im ersten von uns untersuchten Vers den Thessalonichern mitteilt, ist die Zusage, dass sie von seiner Verbundenheit und Zuneigung wissen sollen. Um diese Überzeugung zu stärken, schickt er seinen Begleiter Timotheus nach Thessalonich. Doch das, was für ihn bei dieser Mission besonders wichtig ist, ist der Wunsch nach Informationen, ob die Entwicklung des Glaubens in dieser makedonischen Gemeinde die Form erhalten hat, die er sich erhofft hat. Die angesprochene und aus Athen organisierte Mission ist im Verständnis des Apostels sehr eng mit seiner Verkündigung des Evangeliums verbunden. Er versteht die Aufgabe, mit der er Timotheus beauftragt hat, auch als einen Teil des Werkes Gottes, in dem der Mensch als Mitarbeiter tätig ist. Man kann in diesem Kontext, wie wir in unseren Studien gezeigt hat, feststellen, dass die Mission sowohl von Gott ausgeht als auch von Paulus, der ebenso wie sein Begleiter ein Werkzeug Gottes ist. Die doppelte Ausrichtung, die sich sowohl auf Gott als auch auf die Menschen bezieht, ist nicht nur am Beispiel der missionarischen Tätigkeit zu sehen, die uns unser Arbeitstext schildert. Eine ähnliche Situation finden wir im weiteren Verlauf des Verses, wo der Apostel die konkreten Gründe nennt, warum Timotheus zu den Thessalonichern geschickt worden ist. Diese sind die Stärkung und die Ermahnung, die man in Form einer tröstenden Handlung verstehen soll. Beide Begriffe sind mit Gott und den Menschen verbunden. Gott ist nämlich derjenige, der jeden stärken will. Seine ausführenden Hände sind oft berufene Menschen, die die Träger seiner stärkenden Botschaft sind. Letztendlich liegt aber die Initiative immer bei Gott. Er will alle stärken, sowohl durch den Empfang des Glaubens als auch durch die Standhaftigkeit in ihm. So ist es auch mit dem weiteren Terminus. Eine wahre Ermahnung, von der Paulus spricht, ist immer in der göttlichen Sphäre zu suchen und zu finden. Jeder, der das versteht, nimmt sich auch als einen von Gott Berufenen wahr und handelt im Namen Gottes, da diese Aufgabe zur Verkündigung des Evangeliums gehört. Wir sehen also, wie wichtig für den Schöpfer das Leben seiner Schöpfung ist und wie stark die Verbindung zwischen ihnen sein muss, damit man im Glauben ausharrt und Anteil am Heil Christi hat.

Aufgrund der Bedeutung vom Heil, das für den Völkerapostel das Ziel seines Dienstes ist, darf sich niemand wundern, dass man im Schreiben des Apostels sehr emotionale Züge erkennen kann. Es handelt sich doch um eine Gemeinde, die womöglich einen anderen Weg wählt und sich vom Inhalt der Verkündigung des Evangeliums trennt. Hinter den Unsicherheiten des Paulus steht der Versucher. Diesen kann man mithilfe unserer Exegese als Satan bezeichnen, dessen Aufgabe es ist, jeden Menschen die Gemeinschaft mit Gott schwer

zu machen und sie auch zu zerstören. Diese Tatsache ist Paulus bekannt. Deswegen sind seine Sorgen und Fragen gerechtfertigt, besonders aber in Hinblick darauf, dass ein Mensch aus eigener Kraft sich dem Bösen widersetzen kann. Wenn die Thessalonicher tatsächlich dem Glauben nicht mehr treu geblieben wären, hätte der Autor des Thessalonicherbriefes feststellen müssen, dass seine Mühe bei der Verkündigung umsonst gewesen ist und dass seine missionarischen Methoden nicht genug gewesen sind. Diese Betrachtung, die Paulus miteinbezieht, ist nachvollziehbar und zeigt, wie wichtig diese Glaubensverkündigung für ihn ist.

Alles, was Paulus beunruhigt hat, wird mit der Rückkehr von Timotheus beseitigt. Er teilt seinem Apostel mit, dass der Glaube der Thessalonicher stark geblieben ist. Seine Mitteilung dieser Informationen ist aber außergewöhnlich. Er verwendet dabei die Phrase „gute Nachricht“, wodurch er sich direkt auf die Verkündigung bezieht. Diese Methode hat als Ziel die Betonung, dass auch die Mission von Timotheus zur Verkündigung gehört. Zusätzlich wird diese gute Nachricht um zwei Begriffe „Glaube“ und „Liebe“ ergänzt. Dabei handelt es sich um eine klare Feststellung, wie die gute Nachricht, das Evangelium, mit dem Glauben verbunden ist und wie sie mit der Liebe eine Einheit bildet. Eine derartige Formulierung des Heidenapostels führt zur Überzeugung, dass jeder Ausdruck des Glaubens in der liebevollen Handlung zu beweisen ist. Das haben die Thessalonicher getan. Darüber freut sich Paulus und er gibt emotionell auch zu, wie gerne er die makedonische Gemeinde besuchen möchte, die ebenso auf ihn wartet.

In dieser sehnsüchtig erwarteten Begegnung verstärkt sich die Dankbarkeit. So wie Paulus und seine Mitbegleiter den Thessalonichern den Glauben verkündet und sie zur Freude gebracht haben, so ist es ihnen auch gelungen, Paulus und seine Begleiter zu trösten. Diese doppelte, auf sich bezogene Beziehung erhält im Brief einen besonderen Stellenwert. In ihm ist die Rede von Not und Bedrängnis, denen die Missionare ausgesetzt sind. Obwohl sie nichts konkretisieren können, haben wir es hier mit einer Beschreibung des Glaubens der Thessalonicher zu tun, der ein konkretes Gesicht und eine Aussagekraft in realen Lebenssituationen bekommen hat.

Diese Dankbarkeit ist aber nicht der einzige Grund, warum Paulus wieder nach Thessalonich gehen will. Er hat vor, die Gläubigen in der makedonischen Hauptstadt reifer im Glauben zu machen. Dazu will er sie in diesem Glauben noch perfekter machen, damit er all das, was er aufgrund des unterbrochenen Aufenthalts beim ersten Besuch nicht hat persönlich verkünden können, nun endlich vollenden kann. Man sieht an dieser Stelle, wie

abwechslungsreich der Apostel den Glauben verkündet. Er besucht die Gemeinde, schreibt ihr Briefe, schickt seine Mitarbeiter und letztendlich betet er inständig für sie. Er tut dies auch, damit es ihm gelingt, sein Werk in Thessalonich vor Ort zu beenden und auf diese Art und Weise mit Gott in Verbundenheit zu bleiben.

3.2.3 Sichere Zukunft mit Hoffnung in 1 Thess 4, 14

Die vorletzte Stelle, die wir in unserer Arbeit exegetisch untersuchen, ist 1 Thess 4, 14. In diesem kurzen Text beschreibt der Autor des ersten Briefes an die Thessalonicher die Zukunft, die mit der Hoffnung verbunden ist. Diese zwei Begriffe sind miteinander sehr eng verknüpft. Das, was Paulus bei dieser Verwendung aber besonders macht, ist die bewusste Anspannung des gegenwärtigen Lebens in Bezug auf die Zukunft. In diesem Unterkapitel werden wir uns gerade diesem Merkmal des paulinischen Denkens widmen, das schon früher auf eine interessante Weise von Aristoteles beschrieben worden ist: „Angenehm ist am Gegenwärtigen die Tätigkeit, am Künftigen die Hoffnung und am Vergangenen die Erinnerung. Am angenehmsten und in gleichem Maße liebenswert ist das Tätigsein.“⁸⁹⁴

3.2.3.1 Textanalyse

Die Textanalyse unserer kleinen Perikope, die nur aus einem Vers besteht, ist in Bezug auf die gesamte Botschaft des Briefes wesentlich. Dies werden wir in weiteren Unterkapiteln beweisen, indem wir, wie mit den anderen untersuchten Perikopen, nach einem genauen Schema die Analyse der paulinischen Botschaft durchführen.

3.2.3.1.1 Textkritische Anmerkungen⁸⁹⁵

Im Vers 14 finden wir eine Umstellung der Redewendung *καὶ ὁ θεὸς*, die im Codex B (03) und einer Minuskel 1739 bezeugt wird. Aufgrund der wenigen Quellen ist es sinnvoll, bei der Textversion zu bleiben, für die die restlichen Zeugen sprechen. Es scheint auch, dass die präsentierte Umstellung, falls man sie in unserem Text verwenden würde, keine wesentliche Ergänzung bringen würde.

⁸⁹⁴ Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. v. O. Gigon, München 72006, 319.

⁸⁹⁵ Die zusammengefasste textkritische Anmerkung zu 1 Thes 4, 14 finden Sie auf Seite 358.

3.2.3.1.2 Die Perikope in ihrem Kontext

Unser untersuchter Vers ist ein Teil des Kapitels (vgl. 1 Thess 4, 13-18), das in der EÜ den Namen „Die Hoffnung der Christen“ trägt. Aus diesem Grund lässt sich erkennen, dass wir es hier mit einer Art der Beschreibung des zukünftigen Lebens zu tun haben. Dieser Versuch des Autors wurde in Form einer nacheinander aufsteigenden inhaltlichen Konstruktion geschrieben. Diese kann man wie folgt präsentieren:

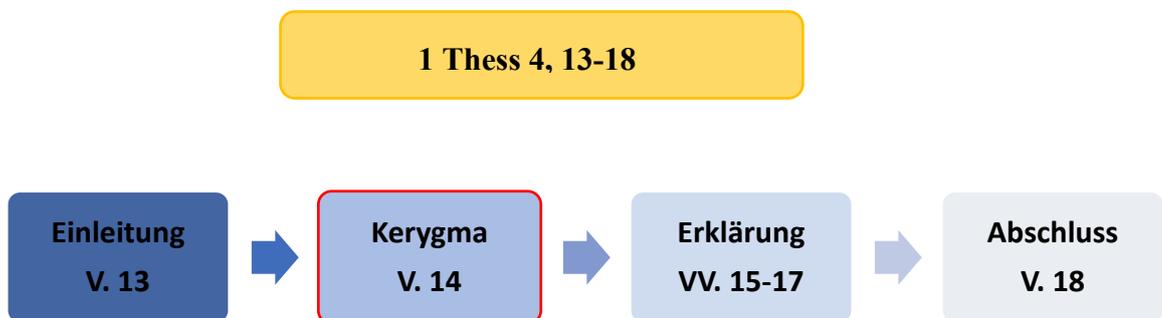


Abb. 28: Graphische Darstellung der inhaltlichen Konstruktion von 1 Thess 4, 13-18.

Die nähere Betrachtung der gesamten biblischen Überlieferung, die wir auch oben präsentiert haben, lässt uns interessante Gegebenheiten des Textes wahrnehmen. Zu Beginn von Vers 14 erkennt man eine direkte Verbindung zum früheren Text. So eine Verbindung ist ebenso im Vers 15 zu finden. Diese Methode zeigt eine doppelte Ausrichtung unserer Perikope, die man in Verbindung mit den anderen Versen oder in Bezug auf den eigenen selbstständigen Inhalt bestens betrachten kann. Der Grund dieser Tatsache liegt zuerst an der gesamten Botschaft des Kapitels 1 Thess 4, 13-18, das strukturell eng miteinander verbunden ist und eine gewisse Einheit präsentiert. Die Selbstständigkeit unseres Verses liegt an der Botschaft des Textes, der nach T. Holtz eine Form des Bekenntnisses hat.⁸⁹⁶ Solche Ausdrucksweise führt zur Meinung, dass unser kleiner Arbeitstext das Zentrum des Abschnittes ist und somit zu den wichtigen Aspekten des Briefes gehört.

⁸⁹⁶ T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 190.

Aus der Perspektive der gesamten Aussage von 1 Thess 4, 13-18 ist es noch wichtig, den Theologen O.B. Smolka zu zitieren, der über die Hoffnung der Christen folgendermaßen schreibt: „Die österlichen Ereignisse, deren Höhepunkt die Auferstehung Christi ist, sind im Grunde genommen eine Manifestation der größten Verbundenheit und der Solidarität Gottes mit dem Schicksal jedes Menschen. In Christus entsteht von Neuen die übernatürliche Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, die nicht nur das Kreuz, den Tod und die Auferstehung des Erlösers umfasst, sondern die Ewigkeit, die das notwendige Attribut Gottes und des erlösten Menschen ist.“⁸⁹⁷ Auf dem Weg dieses theologischen Verständnisses haben wir sowohl im näheren als auch im weiteren Zusammenhang unseres Textes mit Christus zu tun, von dem die Wahrheit über die menschliche Auferstehung und das ewige Leben ausgeht. All das erhält diese in der Realität begründete Stellung, weil Jesus Christus selber vom Tode auferstanden ist und uns die eschatologische Hoffnung auf das Leben bei Gott gegeben hat.

3.2.3.1.3 Der Text und seine Struktur

4 14 εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.

4 14 *Denn wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird auch Gott durch Jesus die Entschlafenen mit ihm führen.*

Der Text präsentiert in seinem Inhalt eine doppelte Handlungsausrichtung. Im ersten Teil des Satzes, wo die Rede über Tod und Auferstehung ist, handelt es sich um Christus. Er ist das Subjekt, an das wir, alle Menschen (Paulus, seine Mitarbeiter, die Thessalonicher, usw.) glauben sollten. Was aufgrund dieses Glaubens passiert, erfahren wir im zweiten Teil, in dem Gott der Urheber der Auferstehung der Toten ist.

Im Vers lässt sich eine kausale Reihenfolge erkennen, ja nach dem Muster, wenn A, dann auch B. Solch eine Formulierung passt zu den zwei Gegensätzen Tod und Auferstehung, die im Arbeitstext zum Ausdruck gebracht werden. Die Verbindung der beiden Wirklichkeiten geschieht durch den Glauben. In ihm ist sowohl Christus als auch Gott der wesentliche Teil und der Inhalt der Botschaft. Deswegen scheint es auch richtig zu sein, in

⁸⁹⁷ O.B. Smolka, *1-2 List do Tesaloniczan*, 184.

dieser grammatikalischen Konstruktion auch nach G. Ratzinger Spuren eines urchristlichen Glaubensbekenntnisses zu sehen, durch das wir es mit einer einheitlichen Struktur des Texts zu tun haben.⁸⁹⁸

3.2.3.2 Auslegung und Interpretation

Wiederum widmen wir uns in dieser wissenschaftlichen Arbeit der Exegese der einzelnen Verse. In diesem Unterkapitel ist das aber nur ein Vers, der, wie bereits aufgrund unserer Untersuchung festgestellt werden konnte, ein sehr wichtiger Teil nicht nur der gesamten Perikope 1 Thess 4, 13-18 ist, sondern des ganzen Briefes ist.

V. 14

εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη,
οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ
ἄξει σὺν αὐτοῖς.

*Denn wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und
auferstanden ist, so wird auch Gott durch Jesus die
Entschlafenen mit ihm führen.*

Der Vers beginnt mit der Konjunktion εἰ γὰρ (*denn wenn*). Solche Formulierung hat nicht nur die Funktion einer Rückschau auf den vorigen Vers, sondern vielmehr ist das Verb πιστεύομεν (*wir glauben*) zu betonen und es ist auch klarzumachen, was in seiner Botschaft besonders wichtig ist. Dies ist eben der Glaube, den Apostel Paulus verkündet hat und den die Thessalonicher bereits angenommen haben. Für T. Holtz ist die paulinische Ausdrucksweise ein klares Bekenntnis und die Folgerung des Heilsgeschehens, „das den Verstorbenen widerfahren wird.“⁸⁹⁹ Wir können in diesem Zusammenhang auch den Exegeten G. Haufe zitieren, der in Bezug auf unseren Glaubenssatz meint, dass der Apostel von den Gläubigen die Identifizierung mit dem Inhalt seiner Botschaft erwartet. Diese Auseinandersetzung soll auch die Briefempfänger motivieren, weiterzudenken.⁹⁰⁰ Gemeint ist also eine Zusammenstellung

⁸⁹⁸ Vgl. J. Ratzinger–Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. 2, 278.

⁸⁹⁹ T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 192.

⁹⁰⁰ G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 83.

des Glaubens mit dem eigenen Leben, damit die bewusste Berücksichtigung der Vita jedem helfen könnte, auf den Alltag und die Zukunft zu schauen.

Im Zuge unserer durchgeführten Exegese scheint es logisch zu sein, im Glaubenssatz auch eine kausale Schlussfolgerung zu sehen. Der Glaubensakt ist nicht für sich da, sondern führt den Gläubigen und bringt ihm reiche Früchte. All das ist möglich, weil Jesus gestorben und auferstanden ist (Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη). Das Heilswirken Jesu ist somit nicht im eingeschränkten Rahmen bzw. einmalig zu betrachten, sondern als Ergebnis, dessen Folgen auf uns in Form der Gnade ausgegossen wird.⁹⁰¹ Wir können auch noch nach Paulus sagen, dass Gott uns in der Person Christi alles schenkt, was wir im Leben brauchen.⁹⁰² Dieser Kraft kann sich nichts widersetzen.⁹⁰³ Sie ist in der Person Jesu durch Gotts Handeln begründet.⁹⁰⁴

Die Bestätigung dieser heilswirkenden Kraft Gottes und ihre Ausprägung kommt zusätzlich durch die Wendung οὕτως (*so*) zum Ausdruck und steht in Beziehung zum zweiten Teil des Verses (V. 14), wo die Rede über die vor kurzem erwähnten Folgen des Glaubens ist. Der italienische Exeget O. da Spinetoli geht bei der Interpretation dieses Verbindungswortes einen Schritt weiter. Der Geistliche meint, dass die Partikel οὕτως ein Trennpunkt zwischen dem Tod und der Auferstehung Jesu und der Situation der Verstorbenen ist. Zusätzlich stellt er eine kausale Folge fest, die in Christus seinen Ursprung hat, d.h. von ihm ausgeht und die Eingeschlafenen mit hineinnimmt in das Geheimnis des christlichen Heilwirkens.⁹⁰⁵ Dieses Geheimnis ist die Auferstehung der Toten und die Gemeinschaft mit ihm. Vielleicht ist das auch der Grund, warum der Apostel Paulus keinen Begriff τοὺς νεκροῦς (*Toten*) verwendet, sondern τοὺς κοιμηθέντας (*die Entschlafenen*). Für solche Erklärung spricht die Zusammenstellung der beiden Substantive, die im *Corpus Paulinum* 3-mal (κοιμηθέντα)⁹⁰⁶ oder 33-mal (νεκρός)⁹⁰⁷ vorkommen. Durch den Vergleichsprozess unserer Begriffe und ihrer Verwendung im Kontext des Textes, lässt sich eine Charakteristik erkennen. Es scheint, dass Paulus κοιμηθέντας im Sinne eines göttlichen Handelns in Bezug auf die Menschen und deren Rettung aus dem Tod verwendet. Man kann sogar den Eindruck haben, dass der Tote nicht tot

⁹⁰¹ Vgl. Röm 5, 6-11.

⁹⁰² Vgl. Röm 8, 32.

⁹⁰³ Vgl. Röm 8, 34-35.

⁹⁰⁴ Vgl. 1 Kor 6, 14.

⁹⁰⁵ Vgl. O. da Spinetoli, *Lettere ai Tessalonicesi* (NVB, Bd. 38), Cinisello Balsamo 41992, 75-76.

⁹⁰⁶ Vgl. 1 Thess 4, 14. 15; 1 Kor 15, 18.

⁹⁰⁷ Vgl. Röm 1, 4; 4, 17. 24; 6, 4. 9. 11. 13; 7, 8. 10. 11 (2x). 34; 10, 7. 9; 11, 15; 14, 9; 1 Kor 15, 12 (2x). 13 (2x). 16. 20. 21. 29 (2x). 32. 35. 42. 52; 2 Kor 1, 9; Gal 1, 1; Phil 3, 11; 1 Thess 1, 10, 4, 16.

ist, sondern schläft bzw. eingeschlafen ist. Diese Botschaft lässt sich auch an einigen Stellen mit dem Nomen νεκρός erkennen, wo die Rede über den Übergang aus der Sphäre des Todes in die Sphäre des ewigen Lebens ist.⁹⁰⁸ Bevor es aber dazu kommt, hoffen und warten die Toten auf die Auferweckung, die man wie einen Beginn der neuen, nie endenden Wirklichkeit beschreiben kann. Der, der diesen Zustand kraft seiner Macht initiiert, ist Gott. Er wird die Toten durch Christus auferwecken und zu sich in seine Ewigkeit holen, damit jeder ein ewiges Leben hat.

Um die oben präsentierte Auferweckung näher zu beleuchten, verwendet der Autor die Präposition *διά* (*durch*), die im NT 668-mal vorkommt, davon 134-mal nur bei Paulus. Im Kontext einer so wichtigen Information, die die Auferstehung ist, schauen wir uns die genaue Bedeutung unserer Präposition an. Sie kann man, wie unten dargestellt wird, unterschiedlich einordnen und im diversen Sinne auslegen:

I. Bezeichnung einer Bewegung, die entweder hinein- oder herausführt:

1. In gerader Richtung orientiert: vgl. Röm 15, 28
2. In ganzer räumlicher Ausdehnung orientiert: vgl. 1 Kor 3, 15

II. Bezeichnung eines vermittelnden Handelns:

1. Personell orientiert: vgl. Röm 5, 9
2. Sachlich orientiert: vgl. Röm 3, 22

III. Bezeichnung eines zielorientierten Handelns:

1. Personell orientiert: vgl. Röm 5, 12
2. Sachlich orientiert: vgl. Röm 5, 18

IV. Bezeichnung eines nicht im logischen Subjekt durchführenden Handelns:

vgl. Röm 2, 27

V. Bezeichnung eines zeitlichen Handelns: vgl. Röm 11, 10

VI. Bezeichnung eines mit Grund begründeten Handelns: vgl. Röm 15, 21

Die präsentierte Suche nach dem genauen Grund der Verwendung von *διά* zeigt uns eine gewisse Grenze bzw. eine Tiefe des paulinischen Denkens. Die Tradition des Apostels, die Lösung des Problems mit unserer Präposition in die richtige Richtung zu führen, ist mit der Person Jesu Christi verbunden. An den fast 20 biblischen Stellen, wo der Autor *διά* verwendet,

⁹⁰⁸ Vgl. Röm 6, 11. 13; 7, 4; 8, 10; 1 Kor 15, 16. 20. 21. 35. 42. 52; 2 Kor 1, 9 oder Phil 3, 11.

lässt sich ein Leitfaden erkennen, durch den Christus in einer der drei konkreten Funktionen dargestellt wird:

1. **Person**, durch die die missionarische Tätigkeit an den Apostel weitergegeben wird (vgl. Röm 1, 5)
2. **Person**, durch die Gott gelobt und verehrt wird (vgl. Röm 1, 8)
3. **Person**, durch die in einer vermittelnden Handlung das Heil zugeteilt wird (vgl. Röm 5, 1)

Die weitere Vertiefung unserer exegetischen Studien bestätigt die vor kurzem aufgestellte These, dass die paulinische linguistische Konstruktion, mit der wir in unserem Vers zu tun haben, große Schwierigkeiten beim Versuch der richtigen Erkenntnis der Absicht des Autors mit sich bringt. Anderer Meinung ist aber F.F. Bruce, der die problematischen Umstände des Verses weniger in der Linguistik sucht, sondern im frühchristlichen Taufverständnis und der damit verbundenen Sprache.⁹⁰⁹ Solche Erklärung scheint nachvollziehbar zu sein, da sich die Behauptung von F.F. Bruce auf eine Taufformel bezieht, der die Sprache und somit ihre Konventionen zu Hilfe stehen. Es ist also anzunehmen, dass Paulus in unserem Fall die Sprache bewusst und klug benützt, um den Gläubigen bestimmte Wahrheiten des Glaubens in Thessalonich zu verkünden.

Unsere systematische Untersuchung der Präposition *διὰ*, die in seiner wissenschaftlichen Arbeit auch M. Bednarz gewählt hat,⁹¹⁰ ergibt keine klare Antwort, welche Bezeichnung von *διὰ* Paulus wirklich gemeint hat. Aus diesem Grund können wir noch auf dem methodistischen Weg unserer Exegese bleiben und so wie der polnische Theologe uns die Ansichten unterschiedlicher Bibelforscher anschauen, die unser Problem aus der Perspektive des weiteren Verlaufes des Textes zu deuten versuchen, wo steht: *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* oder *ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ*:

1. **Meinung von P. Nepper-Christensen:** Er vertritt die Meinung, dass die Präposition *διὰ* im Sinne von „wegen“ verstanden werden sollte, was als eine logische Folgerung auf die andere Präposition *ἕνεκεν* (*wegen*) hinweist, die man in den Kategorien eines Synonyms betrachten kann. Solche Situation kommt in Röm 8, 36 vor, wo wegen Jesu

⁹⁰⁹ Vgl. F.F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians* (WBC, Bd. 45), Waco 1982, 97.

⁹¹⁰ Vgl. M. Bednarz, *1-2 list do Tesaloniczan*, 331-333.

die Rede von dem Märtyrertod ist. Die Stelle, an der man es mit einer sehr deutlichen Botschaft zu tun hat und die für P. Nepper-Christensen schlüssig wirkt, ist 2 Kor 4, 11. Wir sehen, dass sich die beiden vor kurzem präsentierten Perikopen auf die Verfolgung wegen Christus konzentrieren. Darauf versuchen auch die Vertreter dieser Meinung ihre Argumente zu bauen.⁹¹¹ Das, was uns bei dieser Erklärung schwierig erscheint, ist die paulinische Rede über den Tod allgemein, und nicht über den Tod, den die Gläubigen in Thessalonich für den Glauben an Christus auf sich genommen haben.

2. **Meinung von S. Légasse:** Er ist der Meinung, dass Paulus durch die Zusammenstellung der Wörter κοιμάομαι (im Aor. Part.), Ἰησοῦς, θεός und διὰ deutlich macht, wie Gott seinen Heilsplan durch Jesus verwirklicht. Konkret ist hier das Leben Jesu gemeint, dessen Tod für die gesamte ekklesiologische Gemeinschaft der Gläubigen steht. Solche Erklärung ist aber im breiten Kontext zu verstehen, wo nicht nur die Menschen Glieder dieser Gemeinschaft sind, sondern auch Christus als das Haupt. In diesem Verständnis haben wir es g mit einer Kausalwirklichkeit zu tun: Jesus stirbt für die Menschen – Menschen sterben für Christus und somit für die gesamte Kirche. Wir sehen, dass durch diese Meinung die Präposition διὰ im Sinne von ὑπέρ (*für*) verstanden werden sollte.⁹¹²
3. **Meinung von F.F. Bruce:** Er repräsentiert die Exegeten, die die Erklärung von διὰ in den anderen, in der Christologie begründeten Präpositionen suchen. Eine Besonderheit auf diesem Gebiet lässt sich in der Präposition ἐν (*in*) feststellen, die in der Phrase ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ) bzw. κυρίῳ im *Corpus Paulinum* 94-mal festzustellen ist. Aufgrund dieser grammatikalischen und linguistischen Konstruktion ist eine Verbindung zwischen Jesus und den Gläubigen wahrzunehmen. So eine Verbundenheit ist in 2 Kor 5, 17 festzustellen. Eine andere Stelle kann auch Gal 2, 20 sein, wo der Gedanke des Sterbens und des Auferstehens besonders präsent vorkommt. In diesem Lichte kann man sagen, dass Paulus durch die Verwendung διὰ den LeserInnen die Hoffnung auf die Treue Gottes stärken will. Denn wenn der Mensch an Jesus Christus glaubt und somit in ihm lebt, dann wird er auch im Sterben in Christus leben. Es geht letztendlich um den Glauben, der dem Gläubigen das ewige Leben verleiht, was in der Beziehung mit Christus begründbar ist.⁹¹³

⁹¹¹ P. Nepper-Christensen, *Das verborgene Herrenwort. Eine Untersuchung über 1 Thess 4, 13-18*, in: *StTh*, Bd. 19, (1965), 137-138.

⁹¹² Vgl. S. Légasse, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens*, 252-253.

⁹¹³ F.F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, 97.

4. **Meinung von F.F. Röcker:** Er geht davon aus, dass Paulus durch die Präposition *διὰ* die Heilstat Christi ansprechen will, „auf die sich die Hoffnung auf Auferstehung der Toten und das ‚Sein-mit-Christus‘ allein gründen kann“. Solche Erklärung bezieht sich auf den ersten Teil des Verses, der wie eine Glaubensformel zu betrachten ist. Die paulinische Aussage vom Vers 14 ist aber eine Fortsetzung dieses Gedankens, der die „eschatologische Heilsvermittlung vom Glauben“ beschreibt. Konkret handelt es sich um eine Kausalsituation: Wenn jemand glaubt und in diesem Glauben eingeschlafen ist, wird er die Realität der eschatologischen Gemeinschaft mit Jesus erleben. Dieser eschatologische Glaube bezieht sich sowohl auf die Parusie als auch auf die Lebenden, die vor dem Entschlafen stehen.⁹¹⁴ Aufgrund dieser Erklärung ist die Präposition *διὰ* im Kontext von *μετά* zu verstehen, wodurch die starke Gemeinschaft sowohl zu Lebzeiten als auch im Tod und danach mit Jesus zum Ausdruck kommt.
5. **Meinung von J. Stępień:** Er ist der Meinung, dass eine Untersuchung nach Ansicht des Autors in Bezug auf die Verwendung der Präposition *διὰ* sehr schwierig ist und alle Antworten sehr hypothetisch scheinen. Aus diesem Grund schlägt er vor, auf das Problem aus einem weiteren Blickwinkel zu schauen und diese Meinungen anzunehmen, die wir mit Sicherheit auch vertreten können. Diese ist, dass Paulus mit *διὰ* alle Gläubigen meint, „die an Christus glauben, in der Verbundenheit mit ihm leben, durch ihn und in ihm sterben. Diese Menschen wird Gott mit Jesus führen, damit ihnen der Anteil an seiner Herrlichkeit gegeben wird.“⁹¹⁵

Wie unsere Untersuchungen zeigen, ist eine definitive Meinung über die genaue Absicht des Autors bei der Verwendung der Präposition *διὰ* sehr schwierig zu definieren. Aus unserer Perspektive scheint es angebracht zu sein, wenn wir die Erklärung von J. Stępień annehmen und als diejenige betrachten, die viel Klarheit und Übersicht in den Inhalt des paulinischen Briefes bringt. Diese Tatsache lässt sich gut im weiteren Verlauf des Textes erkennen, wo wir keine Information über die Auferstehung der Toten finden. Solche kausalen Reihenfolgen (Tod Jesu – seine Auferstehung – sein Wirken bei der Auferstehung der Toten) kann man aber aufgrund der Interpretation des polnischen Exegeten gut vertreten. Eine zusätzliche Bestätigung unseres Überlegens können wir im Verb *ἄγω* (*führen, bringen*) finden, das im Text im Futur,

⁹¹⁴ F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus auf die Thessalonicher*, 236-237.

⁹¹⁵ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan*, 189.

ἄξει (*wird führen*) steht. Obwohl Paulus diesen Begriff relativ selten verwendet, nur 5-mal⁹¹⁶ und außerhalb 1 Thess 4, 14 nie in einem eschatologischen Kontext, müssen wir die alttestamentliche Tradition unseres Terminus berücksichtigen. Jes 60, 0; 66, 20 oder Jer 16, 15; 22, 3. 8; 29, 14 zeigen sehr deutlich, dass ἄγω im Sinne eines eschatologischen Gedankens verwendet werden kann. An dieser Stelle müssen wir auch W. R. Fritz recht geben, wenn er schreibt, dass ein „Begriff in solchem Zusammenhang zu selten belegt“⁹¹⁷ ist, um ihn als einen apokalyptischen Terminus zu betrachten. Aus der breiteren Perspektive aber scheint es möglich zu sein, die Wendung ἄξει in Kategorien einer eschatologischen Aussage zu verstehen.

Eine weitere Fortsetzung der Meinung von J. Stępień lässt sich durch σὺν αὐτῷ (*mit ihm*) erkennen. In diesen zwei Worten gibt der Autor allen Lesern die Gewissheit über die Gemeinschaft mit Christus, was eine Folge des Glaubens ist. Bei den weiteren exegetischen Untersuchungen müssen wir aber besonders auf ein mögliches eschatologisches Problem mit der Wendung σὺν αὐτῷ aufpassen. Man kann ziemlich leicht durch die paulinische Komposition „mit ihm“ der Meinung sein, dass die Auferstehung der Toten zugleich mit der Wiederkunft Christi geschehen wird. Dieser Meinung sind nicht nur die Exegeten, sondern auch die Dogmatiker, die die Parusie und die Auferstehung der Toten als zwei unterschiedliche Wirklichkeiten betrachten.⁹¹⁸ Stattdessen müssen wir annehmen, dass Paulus eine sehr enge Relation Christus – Gläubige darstellen will. Aus dem direkten Zusammenhang des Textes ist die *Communio* mit Christus als eine Gemeinschaft aufgrund der Heilstaten Jesu und seiner Wirkung auf die menschliche Existenz anzunehmen. Aus der breiteren Perspektive, die uns besonders Phil 1, 23 und 2 Kor 5, 8 präsentieren, ist damit zu rechnen, dass Paulus womöglich eine eschatologische Beziehung meint. Diese Besonderheit der paulinischen Eschatologie bemerkt auch T. Niemas, der feststellt: „Jeder Gläubige, in dem während seines irdischen Lebens ‚Jesus lebte‘ (...), der lebte und starb ‚in Christus‘ (1 Kor 15, 18), ‚durch Christus‘ (2 Kor 4, 14), ‚für Christus‘ (Röm 14, 18), ist nach dem Tod ‚mit Christus‘ (Phil 1, 23). Dennoch ist der Rang der Verbindung mit dem Herrn nach dem Tod [und] der Rang der Liebe von den vollbrachten Werken ‚im Leib‘ abhängig, die ein Beweis für die Bemühung der Gläubigen sind, damit sie ‚Gott gefallen‘ (2 Kor 5, 9) und zwar egal, ob jemand im Leib oder außerhalb ihm ist.“⁹¹⁹ Nicht anderes ist auch die Meinung von H. Merklein zu verstehen. Der deutsche

⁹¹⁶ Vgl. Röm 2, 4; 8, 14, 1 Kor 12, 2; Gal 5, 18.

⁹¹⁷ W.R. Fritz, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 278.

⁹¹⁸ Vgl. S. Légasse, *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniciens*, 254; Benedikt XVI. – J. Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (KKD, Bd. 9), Regensburg 61990, 134-171.

⁹¹⁹ T. Niemas, *Perspektywa eschatologiczna praegzystencji wierzących w przekazie Pisma Świętego*, 124.

Neutestamentler meint in seiner wissenschaftlichen Untersuchung, dass jede eschatologische Rede im christologischen Bekenntnis begründet ist. Das weiß auch Paulus, der im Glaubensbekenntnis einleitet, dass „Jesus gestorben und auferstanden ist.“⁹²⁰

Anhand der vor kurzem durchgeführten exegetischen Analyse lässt sich feststellen, dass Paulus durch seine Wendung *ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ* das Handeln Gottes beschreibt. Gott hat seinen Sohn gesandt, um den Menschen aufgrund ihres Glaubens die Möglichkeit zu geben, in Christus einzuschlafen, damit sie dann mit ihm in der Herrlichkeit eine eschatologische Gemeinschaft der Auferstandenen bilden können. Diese Perspektivenentwicklung setzt, wie dies R. Hoppe beschreibt, die Auferstehung der Entschlafenen voraus und spielt „auf die Auferweckung Jesu durch Gott an“. Weiter führt der deutsche Exeget aus: „[Der Gedanke des Apostels] leitet von Gottes lebensstiftendem Wirken an Jesus sein Handeln auch an den Toten in Christus her, die dann in der paulinischen Vorstellung mit den Lebenden am Parusietag des kommenden Jesus teilnehmen.“⁹²¹ Bei näherer Betrachtung dieser Worte kann man aber der Meinung sein, dass die theologische Auffassung von R. Hoppe im Gegensatz zu unseren früheren Ausführungen steht, laut denen der Autor des Briefes den Thessalonichern die Kontinuität des Glaubens verkündet und die Gläubigen dadurch auch motiviert, im Glauben eine rettende Kraft zu sehen, besonders angesichts des Todes und des Lebens danach.

Die Positionierung des deutschen Theologen kann den Eindruck hinterlassen, dass die Perspektive der Auferstehung nicht nur die Gläubigen betrifft, sondern alle Menschen, also auch diejenigen, die nicht gläubig sind. Diese Vorstellung bekommt ihre besondere Aktualität, wenn man nach F. Laub annimmt, dass die Thessalonicher sich durch Timotheus an Paulus gewandt haben, um ihm die aktuellen Themen des Glaubens, wie Fragen, Zweifel oder Glaubenszeugnisse, anzuvertrauen.⁹²² Angesichts der möglichen großen Anzahl an Nicht-Glaubenden, die in der makedonischen Hauptstadt leben aber dennoch mit den Gläubigen sympathisieren oder ihnen auch ganz fern stehen, ist anzunehmen, dass die junge christliche Gemeinde wissen will, ob es eine Rettung für die Nicht-Glaubenden gibt. Unsere hypothetische Frage scheint nicht unrealistisch zu sein. Schauen wir uns noch die Meinung von M. Bednarz an, der in seinem Werk schreibt: „Das Schicksal der anderen ist selten ein Gegenstand für die Eschatologie des Apostels. Wir können dadurch jedoch nicht feststellen, ob er die Möglichkeit

⁹²⁰ H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus II*, 93.

⁹²¹ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 265-266.

⁹²² Vgl. F. Laub, *1. und 2. Thessalonicherbrief*, 28.

der Auferstehung der Sünder ablehnt. Für diese Tatsache interessiert er sich einfach nicht.“⁹²³ Solche Interpretation scheint im Kontext unserer Überlegungen jedoch nicht zufriedenstellend zu sein und zusätzlich noch gegen die paulinischen Handlungen an den Heiden, d.h. an den Nicht-Glaubenden zu verstoßen. Einen Hinweis auf eine mögliche Lösung des Problems scheint die Apg zu sein, wo wir vom römischen Statthalter Felix erfahren, an den Paulus folgende Worte richtet: „und ich habe dieselbe Hoffnung auf Gott, die auch diese hier haben: dass es eine Auferstehung der Gerechten und Ungerechten geben wird“ (Apg 24, 15).⁹²⁴ Im Lichte des dargestellten Beispiels ist anzunehmen, dass Paulus mit seinen Worten in 1 Thes 4, 14 direkt die Gläubigen meint. Es ist aber wichtig, die gesamten Handlungen des Apostels zu betonen, der niemandem das Heil verwehrt und das Tor zur Herrlichkeit Gottes offenlässt. Das sieht man auch in seinen Worten, die an die gesamte Menschheit gerichtet sind. Jedem Menschen wird das Heil Gottes angeboten, und als solches wird aufgrund von Gottes Gnade den Sieg über Sünde und Tod proklamiert.⁹²⁵ In Bezug auf unseren Text müssen wir aber sagen, dass es, obwohl Paulus nur über die schreibt, die in der Gemeinschaft mit Christus stehen, die Absicht des Autors zu sein scheint, indirekt all diejenigen anzusprechen, die dem Glauben fernstehen und nicht an Gott glauben. Solche Interpretation könnte aufgrund der Kraft der Heilstaten Jesu ihre Präsenz und ihre Auswirkung im allgemeinen Leben der Menschheit haben. Deswegen ist sie nicht auszuschließen.

Wenn wir auf dem systematischen Weg unserer Überlegungen bleiben, können wir von der Hypothese ausgehen und sagen, dass Paulus über die Nicht-Glaubenden bewusst nicht schreibt. Stattdessen versucht er auf eine sehr kluge und psychologische Art und Weise den Glauben so darzustellen, dass er in diesem Lichte attraktiv wirkt. So eine Methode hätte verursachen können, dass es sich einfach und logisch lohnt, an Gott zu glauben und somit auch die rettende Macht Christi und die Herrlichkeit der Auferstehung zu erlangen. Man könnte vielleicht auch noch feststellen, dass der Autor die Menschen motiviert und einlädt, anstatt sie zu verderben. Solche Besonderheit der Interpretation der paulinischen Erfassung des soteriologischen Handelns Christi würde eine neue Perspektive der Glaubensverkündigung eröffnen und die Breite der theologischen Ansichten des Paulus zeigen.

Die Frage, die noch auftaucht und uns beschäftigt, ist mit der Parusie Christi verbunden, und genau genommen, ist sie mit der Vorstellung der Parusie verbunden. Es wird im Kontext

⁹²³ M. Bednarz, *1-2 Listy do Tesaloniczan*, 335.

⁹²⁴ Vgl. Apg 24, 1-27.

⁹²⁵ Vgl. O. Hofius, *Paulusstudien II* (WUNT, Bd. 143), Tübingen 2002, 73-76.

unserer früheren Exegese und Ausführungen konsequent sein, wenn wir davon ausgehen, dass die Menschen damals auch wissen wollten, wie diese Wiederkunft Christi ausschauen werde. Darauf gibt der Apostel aber leider keine Antwort. Aus dem Inhalt des Textes scheint es klar zu sein, dass der Akt der Parusie Christi ein Handeln Gottes ist, durch das die Beziehung zu Jesus Christus verstärkt und auf eine bis jetzt noch nicht vorstellbare Ebene der gegenseitigen *Communio* geführt wird.

3.2.3.3 Zusammenfassung

Der Arbeitstext unserer wissenschaftlichen Untersuchungen war in diesem Unterkapitel 1 Thess 4, 14. Mithilfe der durchgeführten Exegese können wir feststellen, dass wir im Vers 14 eine der zentralen Botschaften des gesamten Briefes finden. Diese bezieht sich auf den Glauben, den man als eine Handlung des gläubigen Menschen betrachten kann, der aufgrund seiner Treue zu Gott das Heil erlangt. Vielmehr ist der Glaube in 1 Thess 4, 14 als ein Glaubensakt dargestellt. Ihn soll man in den Kategorien eines dynamischen Geschehens betrachten, in dem es eine kausale Schlussfolgerung zu erkennen gibt. Wie unsere Untersuchungen beweisen, kann man den Glauben auch als ein Ereignis verstehen. Egal welche Option (Geschehen oder Ereignis) man nimmt, man muss dabei eine enorme Kraft wahrnehmen. Sie verursacht, dass der Gläubige auf den Tod nicht aus der Perspektive eines tödlichen Endes schauen soll, sondern wie auf einen Schlaf. In diesem Paradox geht es um eine Gegenüberstellung der Sphäre des Todes und des ewigen Lebens. Dieser Übergang vom weltlichen zum ewigen Leben geschieht durch die Macht Gottes, die den gläubigen Menschen durch Jesus Christus zu Gott holen wird. Die Aufgabe Jesu, von der hier die Rede ist, wird sich besonders in der Gemeinschaft mit ihm erweisen, die man womöglich sogar als eine eschatologische Relation bezeichnen kann. Wie diese Auferstehung tatsächlich ausschauen wird, lässt sich, so wie die Vorstellung der Wiederkunft Christi, schwer sagen. Wir können aber ohne weiteres feststellen, dass sowohl der Akt der Auferstehung als auch der Parusie Jesu ein Handeln Gottes wird, das die Gemeinschaft mit Jesus Christus auf eine besondere Art und Weise verstärkt. Im Sinne dieser Ausführungen ist es also wichtig, im Glauben eine rettende Kraft zu sehen, die eine neue eschatologische Perspektive für die Gläubigen eröffnet. Wie diese angesichts der Nicht-Glaubenden ausschauen wird, lässt sich schwer sagen. Unsere Untersuchungen zeigen jedoch, dass gerade jede Betrachtung des Glaubens in Bezug auf die Zukunft mit Hoffnung verbunden ist, die ein wichtiger Teil des Glaubens ist.

3.2.4 Rückkehr zum alltäglichen Leben in 1 Thess 5, 8

Apostel Paulus versucht mit allen ihm bekannten Mitteln den Christen in Thessalonich im Glauben eine neue Lebensperspektive zu eröffnen. In diesem Unterkapitel wird der Briefverfasser jedoch nicht nur die junge makedonische Gemeinschaft zukunftsorientieren, sondern auch in der Gegenwart auf dem mit Christus gegangenen Weg stärken, der nicht einfach wird. Das ist dem Völkerapostel bewusst. Deswegen versucht er den Briefempfängern zu zeigen, dass Christus ihm und somit auch allen Gläubigen die Kraft verleihen wird, die ihnen allen im Leben nötig sein wird. Diese Überzeugung ist stark in der jüdischen Tradition verwurzelt und erhält eine besondere Ausprägung in den Psalmen, vor allem aber in den Vertrauenspsalmen, die sich sowohl auf Paulus als Einzelperson⁹²⁶ als auch auf die Thessalonicher als Volk⁹²⁷ beziehen.⁹²⁸ Dieses Vertrauen auf Gott ist besonders angesichts der Angst zu betonen, die die Gläubigen vor der feindlichen Umgebung empfinden können. In solchen Situationen sollten Sie ihre ängstlichen Empfindungen durch das ergänzen, was Gott durch Christus allen versprochen hat, das Heil aufgrund der Gemeinschaft mit ihm.

3.2.4.1 Textanalyse

Zum letzten Mal in dieser Arbeit widmen wir uns der Textanalyse des Fragments aus dem ersten Brief an die Gemeinde in Thessalonich. Die Methode unserer Exegese wird die bereits vertraute Art und Weise der Forschung sein. Zuerst schauen wir uns die textkritischen Anmerkungen an, danach den Kontext der Perikope, ihren Inhalt und ihre Struktur und dann zum Schluss werden wir den gesamten Text auslegen, damit uns seine Botschaft helfen kann, das Thema dieser Arbeit besser zu verstehen.

⁹²⁶ Vgl. Ps 23; 27.

⁹²⁷ Vgl. Ps 46; 125.

⁹²⁸ Vgl. H.-Ch. Schmitt, *Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*, Stuttgart 2005, 423. An dieser Stelle scheint es wichtig, die Rolle der Psalmen in der paulinischen Theologie zu betonen. In den Verweisen zu den anderen biblischen Büchern, die uns EÜ im *Corpus Paulinum* präsentiert, finden wir 35 Stellen, die sich direkt auf das Buch der Psalmen beziehen. Das ist keine geringe Zahl, besonders im Hinblick auf die unmittelbaren Zitate aus den poetisch-religiösen Texten des Alttestamentes (vgl. Röm 2, 6 – Ps 62, 13; 1 Kor 1, 19 – Ps 33, 10; Phil 4, 3 – Ps 69, 29), die wir in den Ansprachen des Apostels erkennen können.

3.2.4.1.1 Textkritische Anmerkungen

Unsere Perikope enthält keine textkritischen Anmerkungen und gilt somit als eine Überlieferung, die im Laufe der Geschichte mit keinen literarischen bzw. grammatikalischen Bemerkungen ergänzt worden ist.

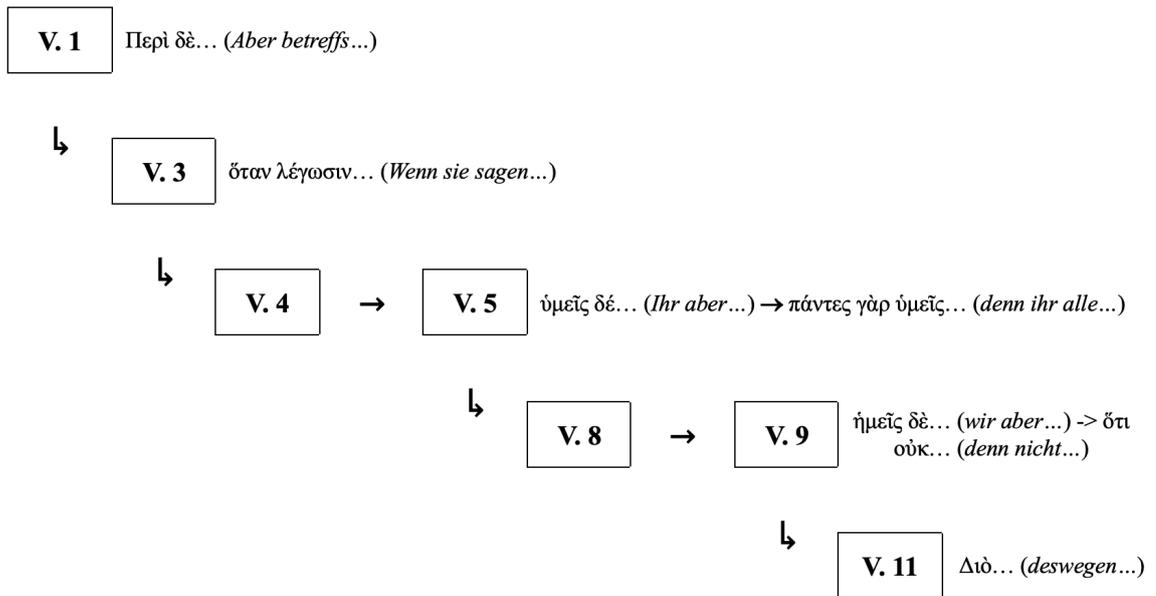
3.2.4.1.2 Die Perikope in ihrem Kontext

Der Text 1 Thess 5, 8 gehört zum Briefabschluss, in dem sich Paulus unmittelbar vor dem Abschiedsgruß und seinem Segen an die Gemeinde wendet. Unser kurzer Text ist also ein Teil der größeren Botschaft, die man nach R.F. Collins als eine Anforderung verstehen soll, die mit der christlichen Taufkatechese verbunden ist.⁹²⁹ Ob der Theologe recht hat, lässt sich schwer bestätigen. Man kann aber nach H. Ravasz annehmen, dass Paulus in seinem Wort an die Thessalonicher den ganzen Menschen vor Augen hat, damit er in seiner Beziehung zu Gott, zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen wachsen kann.⁹³⁰ In diesem Lichte kann man sich nicht wundern, dass wir in 1 Thess 5, 8 mit einer Textpassage zu tun, die einen Charakter der Mahnung hat, die den gläubigen Menschen zeigen soll, wie wichtig angesichts des kurzen Lebens der Glaube ist, der sich auf den ganzen Menschen mit Seele und Körper bezieht. Deswegen versucht der Apostel die Briefempfänger auf zwei Ebenen theologisch vorzubereiten. Zuerst soll der Christ für den Tag des Herrn bereit sein. Seine gläubige Lebensausrichtung, die in Christus verwurzelt ist, ist aber eine Hilfe, sich gegen alle Strömungen der Welt zu setzen, die der christlichen Ordnung widersprechen. Diese Struktur sieht man besonders bei der Zusammenstellung der Verse, in denen man ein Muster der paulinischen Rhetorik mit zwei Varianten erkennen kann:

⁹²⁹ R.F. Collins, *Pierwszy list do Tesaloniczan*, in: *KKB* (PSB), hrsg. v. R.E. Brown / J.A. Fitzmyer / R.E. Murphy, hrsgs. v. pol. Ver. W. Christowski, übers. v. K. Bardski / E. Czerwimńska / M. Kantor / u. a., Warszawa ⁶2021, 1429.

⁹³⁰ H. Ravasz, *Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden*, 226.

Variante A:



Variante B:

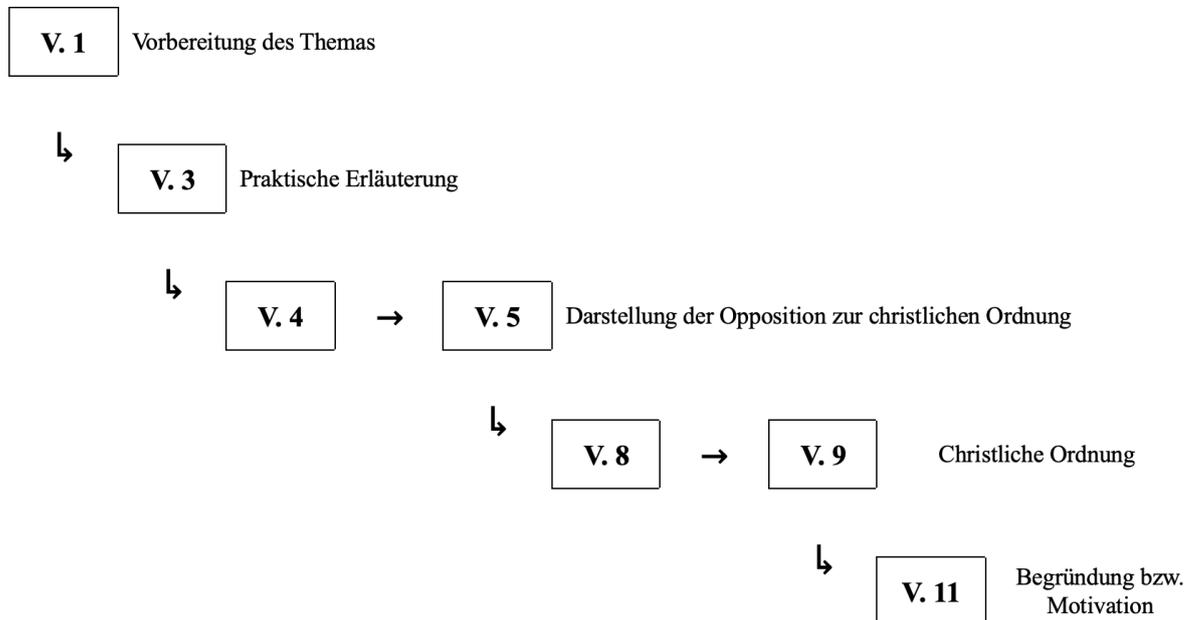


Abb. 29: Zwei Varianten der Wahrnehmung der paulinischen Rhetorik im Hinblick auf 1 Thess 5, 8

Beide Varianten zeigen eine sehr schlüssige Aussage, in der man konkret thematische Schwerpunkte erkennen kann. Doch das, was bei der ersten Darstellung besonders erkennbar ist, sind zwei Personalpronomen *ihr* (V. 4) und *wir* (V. 8), die ein mögliches Missverständnis

verursachen können. Dieses Problem bemerkt auch M. Bednarz, der als mögliche Ursache dieses Problems die Ausrichtung der Botschaft des jeweiligen Verses sieht. Seine These begründet er wie folgt: „Im ersten Fall [V. 4] bezieht sich Paulus auf die im Vers 3 begonnene Überlegung. Im zweiten Fall meint er die gesamte ekklesiologische Gemeinschaft.“⁹³¹

Aus der Perspektive unserer exegetischen Arbeit scheint noch die Situation zwischen den Versen 8 und 9 interessant zu sein. Der Gedanken, den der Autor an beiden Stellen weitergeben will, ist mit der Konjunktion ὅτι und der Negation οὐκ gekennzeichnet. Diese Form dient sowohl der Begründung der früheren Aussage im Vers 8 als auch ihrer Botschaft, die eine Selbstständigkeit darstellt.

3.2.4.1.3 Der Text und seine Struktur

5 8 ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν
ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης
καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας·

5 8 *Wir aber, die dem Tag gehören, wollen nüchtern sein und uns rüsten mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Hoffnung auf Rettung.*

Die Struktur des Verses scheint einheitlich zu sein. Das, was in unserem Text aber auffällt, sind zwei Wendungen: ἡμεῖς δὲ (*wir aber*) und νήφωμεν (*wir wollen nüchtern sein*). Die erste Wendung bezieht sich auf den früheren Verlauf des Textes und gibt den Eindruck, dass der Autor nur das bis jetzt Gesagte in der Form bzw. durch die Beschreibung des positiven Handelns zusammenfassen will. Im Verb können wir aber eine Ermunterung feststellen, die die neue Aussage vorbereiten soll, die im zweiten Teil des Verses zu erkennen ist.

3.2.4.2 Auslegung und Interpretation

Wie in den früheren Unterkapiteln dieser Arbeit werden wir unsere Aufmerksamkeit auch an dieser Stelle der genauen Exegese des Textes von 1 Thess 5, 8 schenken.

⁹³¹ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 369.

V. 5

ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα
πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα
σωτηρίας·

*Wir aber, die dem Tag gehören, wollen nüchtern sein
und uns rüsten mit dem Panzer des Glaubens und der
Liebe und dem Helm der Hoffnung auf Rettung.*

Der Vers beginnt mit dem Personalpronomen ἡμεῖς (*wir*) und mit der Konjunktion δὲ (*aber*). Die Verwendung des Fürwortes in der 1. Person Plural zeigt einen Kreis von Personen, die Paulus anspricht und ihre Zugehörigkeit hervorhebt. Diese Form passt zur paulinischen Schreibmethode, auf die er, wie wir bereits früher als *Wir*-Form besprochen haben, immer wieder zurückgreift. Die zweite erwähnte Wortart ist die Konjunktion δὲ (*aber*), durch die ein Gegensatz ausgedrückt wird. R. Hoppe sieht darin eine indirekte Mahnung, die an die Begriffe und die damit verbundene Botschaft aus den Versen 6 und 7. λοιποὶ (*übrigen*), καθεύδοντες (*Schlafenden*), μεθυσκόμενοι (*betrunke Seiende*) anknüpft. Damit will, nach Meinung des deutschen Exegeten, Paulus „die verfehlte Existenz“ zeigen und ihr einen Kontrast gegenüberstellen.⁹³² Es scheint, dass man hier auch nicht nur eine Genüßerstellung erkennen kann, sondern vielmehr die Worte der Ermunterung. In ihnen soll jeder Mensch einen Antrieb, bzw. eine Motivation zur Stärkung der eigenen Leistungsfähigkeit in Bezug auf das Ausharren wahrnehmen. Diese Tatsache lässt sich auch in der früheren Phrase feststellen, die so gut, wie im gesamten Vers 6 zu finden ist: μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποὶ ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν (*lasst uns nicht schlafen wie die übrigen, sondern lasst uns wachen und nüchtern sein*).

Nach dem kurzen Anfang, der jedoch sehr reich an Informationen ist, versucht der Verfasser des Briefes seine Absicht zu deuten. Konkret heißt das, er beschreibt, was die Thessalonicher unter dem Ausdruck „nüchtern“ verstehen und warum sie wachen sollen. Die Antwort des Paulus ist die Festigung des Bewusstseins derer, die Paulus als „wir“ bezeichnet und aus dem Kontext des Textes als Gläubige gelten. Dieser Meinung ist auch T. Holz, der meint, dass durch den Apostel der Status der Gläubigen, von denen im Vers 5 die Rede ist, gestärkt wird. Dies gelingt Paulus, indem er ἡμέρας ὄντες (*dem Tag gehörend*) schreibt. Für den deutschen Theologen bezeichnet solch eine theologisch-linguistische Methode „das Wort wieder ganz und nur den Herrentag.“⁹³³ Den weiteren Weg dieses exegetischen Denkens beschreibt und bestätigt auch G. Dellings, der sich besonders mit der Bedeutung des Begriffes „Tag“ auseinandersetzt. In seinem Artikel gibt er zwar zu, dass ἡμέρα auch als Gerichtstag

⁹³² R. Hoppe, *Der erste Thessalonicher*, 306.

⁹³³ T. Holz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 225.

verstanden werden kann. Diese Erklärung begründet er in der Überlieferung aus 1 Thess 5, 5 oder aus 1 Kor 3, 13. Auch die alttestamentliche Terminologie (הַיּוֹם)⁹³⁴ ist für ihn in diesem Kontext besonders wichtig und weist auf die allumfassende Bezeichnung des Tages hin, der in Verbindung zu Gott und seiner Macht steht. Es scheint, dass der Terminus ἡμέρα im Laufe der Zeit eine Erweiterung ihres Inhalts erlebt hat, die auf die Sprachentwicklung und auf die spätjüdische Tradition zurückzuführen ist. In diesem Sinne wurde unser Begriff auch als Tag der Offenbarung und der Herrlichkeit des Christus verstanden. ἡμέρα steht also auch „im allerengsten Zusammenhang mit dem Tag des Weltgerichts. So ergibt sich durch die Kristallisation der Zukunftserwartungen um die Person Jesu ein fix bestimmter Inhalt des ‚Tages‘.“⁹³⁵ In diesem Lichte schreibt auch R. Hoppe in seiner Publikation. Der Theologe greift in seiner Deutung des Begriffes „Tag“ den Gedanken einer rettenden Handlung Gottes auf und verbindet ihn sowohl mit 1 Thess 5, 2 als auch mit 1 Thess 5, 9. Weiters betont er, dass diese Rettung ein Schlüssel ist, um die christliche Gemeindeexistenz im Kontext der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung zu verstehen.⁹³⁶

Aufgrund der oben zusammengestellten Informationen über den Sinn des Begriffes ἡμέρα und der paulinischen Absicht bei seiner Verwendung, scheint es aus der Perspektive des gesamten theologischen Betrachtungswinkels noch wichtig zu sein, sich die weiteren drei Termini aus dem Vers 5 anzuschauen, die in unserem Text von dem Autor indirekt angesprochen werden. Diese sind: φῶς (*Licht*), σκότος (*Finsternis*), νυκτός (*Nacht*). Schauen wir uns nun kurz die Bedeutung der erwähnten Begriffe an. Den ersten Terminus φῶς (*Licht*) kann man nach H. Conzelmann mithilfe des Propheten Amos eschatologisch betrachten.⁹³⁷ In diesem Sinne ist der Tag Jahwes Helligkeit, d.h. Gegenteil der Finsternis. Diese Vorstellung setzt eine Erwartung des Tages als Licht voraus, das durch das Heil allen zuteil werden soll.⁹³⁸ Darüber schreibt auch Jesaja, bei dem wir lesen können: „Nicht mehr die Sonne wird dein Licht sein, um am Tage zu leuchten, noch wird dir der Mond als heller Schein leuchten, sondern der Herr wird dir ein ewiges Licht sein und dein Gott dein herrlicher Glanz. Deine Sonne geht nicht mehr unter und dein Mond nimmt nicht mehr ab; denn der Herr ist dein ewiges Licht, zu

⁹³⁴ Vgl. Mal 3, 19.

⁹³⁵ G. Delling, *ἡμέρα: D.: Der Gebrauch im NT*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 2, 955.

⁹³⁶ R. Hoppe, *Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung* (SBAB.NT, Bd. 47), Stuttgart 2010, 93.

⁹³⁷ H. Conzelmann, *φῶς: B.: Die Wortgruppe im Alten Testament, E.: Neues Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 9, hrsg. v. G. Kittel / G. Friedrich, Stuttgart 2019, 314.

⁹³⁸ Vgl. Am 5, 18. 20.

Ende sind die Tage deiner Trauer“ (Jes 60, 19-20). An diese Tradition knüpft Paulus an, der das Substantiv φῶς im eschatologischen Kontext darstellt. Seine Absicht ist ebenso in Bezug auf das Verb φωτίζω zu betrachten, mit dem der Jüngste Tag beschreiben wird und wodurch auch das Verborgene ans Licht kommen wird. Die Bestätigung finden wir in 1 Kor 4, 5, wo der Heidenapostel feststellt: ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἄν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκούτου καὶ φανερώσει τὰς βουλάς τῶν καρδιῶν· καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ (*Richtet also nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen aufdecken wird. Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten*). Die Folge des Lebens ist in diesem Licht nach Phil 2, 15 das Leuchten der Erwählten und die Darstellung einer neuen Existenz, die der übrigen Welt gegenübersteht. In Bezug auf 1 Thess 5, 5 und 8, 8 ist also der Tag des Lichtes als eine Beschreibung der göttlichen Sphäre gemeint, zu der sich die Finsternis im Gegensatz befindet.⁹³⁹

Der zweite Begriff, den wir bereits aufrufen, ist σκότος (*Finsternis*). Wie vor kurzem besprochen und durch H. Conzelmann präsentiert, ist die Bedeutung dieses Nomens ebenso wie bei φῶς, auch bei Amos zu suchen. Der deutsche Theologe schreibt wie folgt über den Propheten: „Amos kündigt hier [Am 5, 20] zunächst das innerweltliche Gericht über Israel an, und ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ sind bildlich gemeint.“⁹⁴⁰ Die so erkannte Aktion Gottes ist als eine aktive Verfinsterung zu verstehen, was in der Souveränität Gottes steht und mit dem Endgericht zu verstehen ist. Eine weitere Dynamik erkennt man bei Paulus, obwohl er sich, wie gewohnt, weiter in der jüdischen Tradition bewegt. Deswegen ist auch bei ihm das Wechseln von der Finsternis ins Licht ein Vorgehen, wie dies bei der Schöpfung der Fall war. Der Apostel konzentriert sich aber auf die Handlung, die im Herzen des Menschen geschieht. Diese ist die Bekehrung und gilt als Erleuchtung. Im Hinblick auf die Finsternis in 1 Thess 5, 5 ist jedoch der Bereich des Bösen gemeint, das beim Endgericht vom Verborgenen ins Licht geführt und enthüllt wird.⁹⁴¹ Im Kontext dieser Aussage ist über die Werke der Menschen in Gal 5, 19ff zu lesen, die aufgrund des Berichtes über Almosen und Beten aus dem Matthäusevangelium (vgl. Mt 6, 1-14) genau zu dem passen, was Paulus über Gott und seine Macht in Bezug auf die bösen menschlichen Taten schreibt, die wie durch die Finsternis des Bösen zugedeckt sind.

⁹³⁹ Vgl. H. Conzelmann, φῶς: *B.: Die Wortgruppe im Alten Testament, E.: Neues Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 9, 336-337.

⁹⁴⁰ H. Conzelmann, σκότος: *B.: Die Wortgruppe im Alten Testament, E.: Neues Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 7, 431.

⁹⁴¹ Ebd., 442-443.

Zum Schluss schauen wir uns den letzten Begriff $\nu\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ (*Nacht*) an. P.-G. Müller sieht in ihm zuerst einen starken Bezug zur alttestamentlichen Theologie und deren Tradition: die Darstellung der Erschaffung der Welt und die Nacht, die in diesem Kontext Gott die Ehre verkündet⁹⁴², Gottes Macht in der Nacht⁹⁴³, Nacht als Ort der Wirkung Gottes⁹⁴⁴, Nacht als Aktionsraum des Bösen, der Gewalt, des Verbrechens oder der Scheol⁹⁴⁵. In der neutestamentlichen Narration gilt $\nu\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ als Sphäre des Gerichts und bekommt somit eine eschatologische Dimension. In diesem Zusammenhang schreibt auch Paulus, wenn er in 1 Thess 5, 2 über die Wiederkunft Christi und die betrügerischen Handlungen in der Nacht berichtet, wodurch er zum Ausdruck bringt, dass man in der Nacht mit einem Dieb rechnen muss. Diese Selbstverständlichkeit ist so deutlich wie das Kommen des Herrn.⁹⁴⁶ In diesem Lichte scheint der Begriff $\nu\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ als Ort, in dem etwas Böses geschieht. Man vermutet, dass man in der Nacht auch einen Ort der Glaubensentscheidung entdecken kann. In ihm wird der Mensch gefragt, ob er in diesem Bereich bleiben will oder ob er vielleicht in der Wirklichkeit des Lichtes seine Existenz fortsetzen möchte.

Wie wir sehen können, muss man den Terminus $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ in einem breiten Kontext verstehen, in dem man auch Platz für die weiteren Begriffe wie $\phi\acute{\omega}\varsigma$, $\sigma\acute{\kappa}\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ und $\nu\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ findet. Nur in diesem breiten Zusammenhang scheint man die genaue Absicht des Apostels zu erkennen, der den Tag als Ort des Sieges und der Macht Gottes betrachtet. Wir können vielleicht sogar eine logische Denkweise durchführen und die zitierten Worte des Theologen T. Holz paraphrasieren und feststellen, dass der Apostel „einen Tag des Herrn“ meint, zu dem alle Gläubigen gehören.⁹⁴⁷ Unsere Probe des Verständnisses der paulinischen Theologie, mit der wir am Anfang des Verses 5 zu tun haben, können wir auch mithilfe eines Schemas darstellen:

⁹⁴² Vgl. Gen 1, 5.

⁹⁴³ Vgl. Ps 4.

⁹⁴⁴ Vgl. Ex 11, 4; 13, 21; 14, 21-28.

⁹⁴⁵ Vgl. Ps. 91, 5; Weish 17, 13f; Gen 19, 33; Jer 49, 9; Ri 19, 25.

⁹⁴⁶ Vgl. P.-G. Müller, $\nu\kappa\tau\acute{o}\varsigma$, in: *EWNT*, Bd. 2, 1181-1184.

⁹⁴⁷ Vgl. T. Holz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 225.

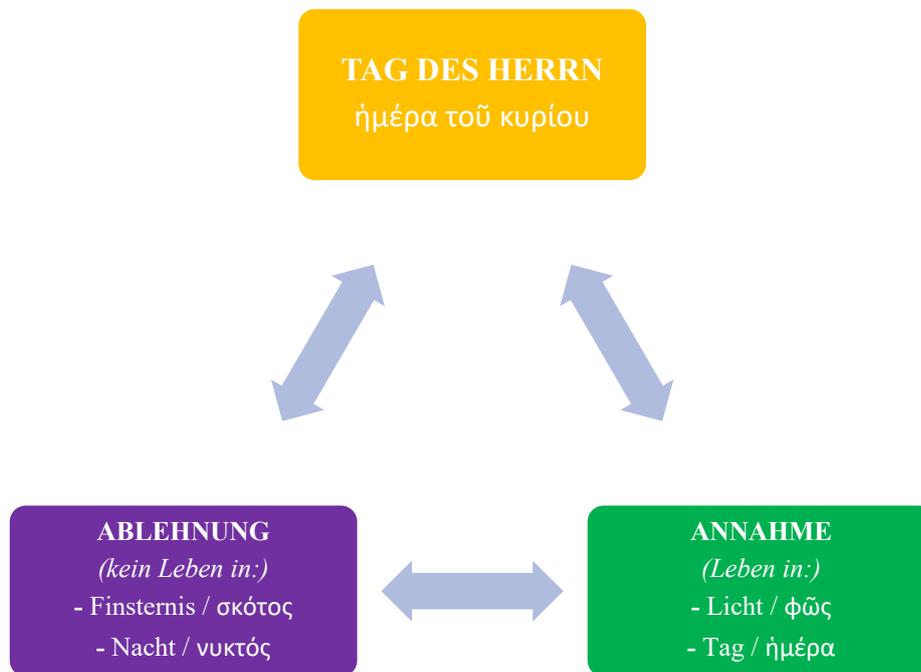


Abb. 30: Paulinische Bedeutung der Zugehörigkeit zum Tag des Herrn nach 1 Thess 5, 8

Das präsentierte Diagramm zeigt eine konsequente Reihenfolge der Anerkennung der göttlichen Macht und die Führung des Lebens als gläubiger Mensch. Das, was aber besonders ins Auge fällt, ist die freie Wahl der Wirklichkeit, in der man sich befindet und somit auch die Konsequenz dieses Zustandes. Es scheint aber, dass die Methode des Paulus so konstruiert ist, dass jeder Mensch angesichts der Erkenntnis und der Akzeptanz des Tages des Herrn die Entscheidung trifft, das Leben in Finsternis und Nacht abzulehnen und das Leben in Licht und Tag zu wählen, wodurch man zum Tag des Herrn gehören wird. Nicht anders sind die Worte des schweizerischen Bibelwissenschaftlers M. Kreplin zu verstehen, der in seinen Ausführungen über die Christologie auf die Nähe Gottes hinweist. Sie verkündete Jesus und er tat dies in Wort und Tat, um die eschatologische Wende zu bezeugen und sie auch zu vollziehen. Aufgrund der Konfrontation des Menschen mit dieser Botschaft konnte man nicht einfach vorbeigehen. Stattdessen musste der Mensch im Urchristentum in der Gottesbeziehung wachsen, sobald auch diese verkündet wurde.⁹⁴⁸

Der Theologe F.W. Röcker ist der Meinung, dass Paulus seine Beschreibung des Lebens und des Glaubens, d.h. die Annahme der Lehre des Apostels neben dem Ausdruck ἡμέρας zusätzlich noch durch den Adhortativ νήφωμεν (*wollen nüchtern sein*) ergänzt. Dieser Gedanke

⁹⁴⁸ Vgl. M. Kreplin, *Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse*, (WUNT 2. Reihe, Bd. 141), Tübingen 2001, 339-343.

des Autors beschreibt wiederum „die neue Identität der Christen (...), die eben Kinder des Tages sind.“⁹⁴⁹ Obwohl diese Erklärung erneut mehr Verständnis für den Inhalt des Textes mit sich bringt, kann aufgrund des durchaus seltenen Verbes νήφω eine Unklarheit entstehen, was der Briefverfasser eigentlich damit meint. Im *Corpus Paulinum* finden wir unser Wort nur an zwei Stellen: 1 Thess 5, 6. 8. Wie unsere Untersuchungen bereits in dieser Arbeit gezeigt haben, ist es noch zu wenig, um einen klaren Zusammenhang des Arbeitsbegriffes zu erkennen. Aus diesem Grund scheint es notwendig zu sein, auf die anderen biblischen Stellen zu schauen, an denen νήφω noch vorkommt.⁹⁵⁰ Diese sind 2 Tim 4, 5 und 1 Petr 1, 13; 4, 7; 5, 8. Damit wir einen besseren Überblick erhalten, versuchen wir die genannten Textpassagen zusammenzustellen:

STELLE	TEXT ⁹⁵¹	ERKLÄRUNG DES KONTEXTS VON νήφω
1 Thess 5, 6	ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποὶ ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν.	Hoffnung
	<i>Darum lasst uns nicht schlafen wie die übrigen, sondern lasst uns wachen und nüchtern sein!</i>	
1 Thess 5, 8	ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας·	Wirklichkeit
	<i>Wir aber, die dem Tag gehören, wollen nüchtern sein und uns rüsten mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und dem Helm der Hoffnung auf Rettung.</i>	

⁹⁴⁹ F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 279.

⁹⁵⁰ An dieser Stelle ist aber zu betonen, dass unsere exegetische Untersuchung den Bereich der dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefe verlässt und sich mit der neutestamentlichen Literatur, zu der die pseudepigraphischen und deuterpaulinischen Briefe gehören, begibt. Zur Verteidigung dieser Methode spricht das Ergebnis unserer Exegese, die zeigt, dass sich alle untersuchten Bibelstellen sehr gut ergänzen und viel dazu beitragen, die mögliche Absicht des Autors besser zu verstehen. Die so präsentierte Übersicht soll einen *Modus Operandi* ergeben, sodass wir 1 Thess 5, 8 besser verstehen können.

⁹⁵¹ Für die bessere Erkenntnis der Botschaft der jeweiligen biblischen Stelle wurden alle Texte vom Griechischen ins Deutsche neu übersetzt.

<p>2 Tim 4, 5</p>	<p>Σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν, κακοπάθησον, ἔργον ποιήσον εὐαγγελιστοῦ, τὴν διακονίαν σου πληροφορήσον.</p> <p><i>Du aber sei in allen Dingen nüchtern, erleide das Ungemach,</i></p>	<p>Dienst</p>
<p>1 Petr 1, 13</p>	<p>Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν νήφοντες τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ.</p> <p><i>Deswegen gürtet die Lenden unseres Denkens; seid nüchtern und hofft ganz auf die Gnade, die euch bei der Offenbarung Jesu Christi gebracht wird!</i></p>	<p>Wirklichkeit</p>
<p>1 Petr 4, 7</p>	<p>Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχὰς</p> <p><i>Das Ende aller Dinge ist aber nahe. Seid also besonnen und nüchtern in Gebeten!</i></p>	<p>Anbetung</p>
<p>1 Petr 5, 8</p>	<p>νήψατε, γρηγορήσατε. ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τινα καταπιεῖν·</p> <p><i>Seid nüchtern, wacht! Euer Widersacher, der Teufel geht wie ein brüllender Löwe umher und sucht, jemanden zu verschlingen.</i></p>	<p>Kampf</p>

Tab. 5: Zusammenstellung und sachliche Erklärung der biblischen Stellen mit dem Begriff νήφω

Wenn wir die zusammengestellten Textpassagen und die in ihnen erkennbaren Erklärungen des Kontexts mit νήφω vergleichen, müssen wir feststellen, dass wir es mit einem Begriff zu tun haben, der im übertragenen Sinne verstanden werden muss. In diesem Lichte können wir unser Verb als einen seelischen Zustand verstehen, der dem Menschen helfen soll, die Umgebung und die damit verbundenen Emotionen bzw. Wahrnehmungen auf eine nüchterne, ja objektive Art und Weise zu betrachten. Wenn wir mit diesen Informationen auf 1 Thess 5, 8 schauen, dann scheint es richtig zu sein, dass wir von der Vorstellung des Apostels ausgehen sollten, die den Gläubigen als eine objektive Person bezeichnet. Sie kann mithilfe ihrer Objektivität in der Umgebung, wo man lebt, eine neue Wirklichkeit feststellen. Diese neue Wirklichkeit ist ein „Produkt“ des Glaubens, der die Gemeinschaft mit Gott voraussetzt. Solche Denkweise führt uns zur paulinischen Botschaft in 2 Kor 5, 17, wo der Apostel schreibt: „Wenn

also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.“ Aufgrund dieser Worte können wir die neue Wirklichkeit mit der neuen Schöpfung in Verbindung setzen. Denn wie die neue Wirklichkeit in der Gemeinschaft mit Christus entsteht, so entsteht auch eine neue Schöpfung aufgrund der menschlichen Beziehung zu Jesus Christus.⁹⁵² In dieser Logik lohnt es sich, wie P. Tillich meint, dass die neue Schöpfung und somit auch die neue Wirklichkeit ein neues Sein ist.⁹⁵³

Wie der Mensch auf sein neues Sein reagieren und wie er damit umgehen soll, beschreibt M. Trowitzsch. Er stellt fest: „Diese Kreatur ist dankbar. Darin erkennt sie Gott und darin wird sie selbst neue Kreatur: dass die dankbar wird.“⁹⁵⁴ Die Schlussfolgerung dieser theologischen Ausführung fasst Paulus im zweiten Teil unseres Verses zusammen, in dem er an die Thessalonicher schreibt: ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας. Durch die Schreibmethode des Apostels sehen wir also, dass die Thessalonicher als gläubige Menschen nicht nur in der Dankbarkeit oder in der Erkenntnis der neuen Schöpfung existieren sollen. Stattdessen sind sie motiviert, nach Meinung von W. Marxsen gegen die Versuchung durch die Mächte der Nacht zu kämpfen und ihnen Widerstand zu leisten.⁹⁵⁵ Zu erkennen ist in diesem Zusammenhang auch eine indirekte Bitte bzw. eine Aufforderung an alle Gläubigen, den Glauben zu schätzen und zu verteidigen. Für Paulus ist dieser Glaube ein Schatz, mit dem man angesichts der Bedrohung dementsprechend umgehen soll.⁹⁵⁶

Damit der gläubige Mensch den Kampf erfolgreich beenden, bzw. sich gut wehren kann, gibt Paulus einen Hinweis auf die Hilfe, die die Thessalonicher bereits erhalten haben. Diese Hilfe wird in unserem Text durch das Verb ἐνδυσάμενοι (*angezogen habend*) als Partizip Aorist Medium in einer adverbialen Partizipialkonstruktion ausgedrückt. Diese Form weist nach Meinung von F.W. Röcker darauf hin, dass „sich die neue Identität durch bereits angelegte, neue ‚funktionale‘ Kleidungsstücke, die der neuen Identität als nüchterne Kinder des Tages dienlich sind, ausweist.“ Der Theologe geht noch weiter und stellt fest: „Nüchternheit im o.g. Sinne ist also möglich, nachdem und weil die neue Kleidung angelegt worden ist.“⁹⁵⁷ Solch eine Überlegung scheint aber nicht im Gegensatz zu den bis jetzt geführten exegetischen

⁹⁵² Vgl. A. Paciorek, *Drugi list do Koryntian*, 293.

⁹⁵³ P. Tillich, *Systematische Theologie I / II*, Göttingen 1987, 130.

⁹⁵⁴ M. Trowitzsch, *Karl Barth heute*, Göttingen 2007, 328.

⁹⁵⁵ Vgl. W. Marxsen, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 69.

⁹⁵⁶ Vgl. 1 Kor 6, 19-20; 7, 23; 2 Kor 4, 6-18.

⁹⁵⁷ F.W. Röcker, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher*, 279.

Forschungen zu sein. Stattdessen gewinnen wir einen breiteren Überblick, der sich nirgends dem bereits Gesagten widerspricht. Er ergänzt sich sogar in der Botschaft und präsentiert einen großen Reichtum des paulinischen Denkens. Für das bessere Verständnis lässt sich all das mithilfe eines Diagramms darstellen:

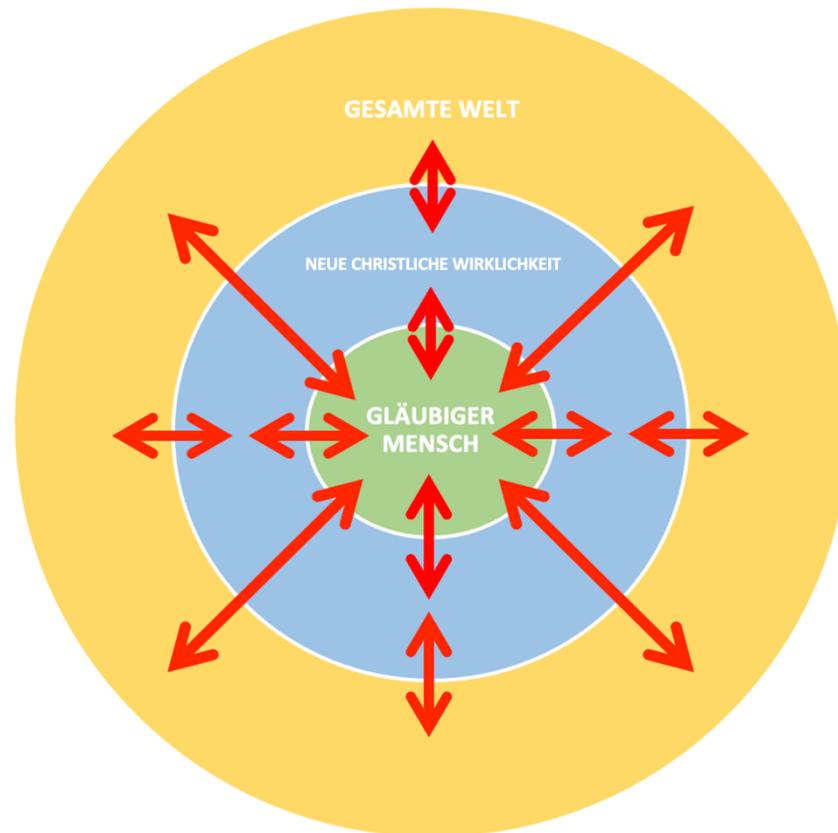


Abb. 31: Darstellung des Lebens des gläubigen Menschen im Sinne von 1 Thess 5, 8

Anlehnend an das oben dargestellte Schema sehen wir, dass Paulus mit der Beschreibung eines neuen Seins, bzw. einer neuen Wirklichkeit, sowohl die weltliche als auch die menschliche Ebene meint. Konkret heißt das, dass der gläubige Mensch aufgrund der nüchternen Wahrnehmung nicht nur die christliche Ordnung der Welt sehen soll, sondern auch die eigene Entwicklung, die der Glaube verursacht. Nach M. Bednarz ist diese neue Entwicklung auch eine neue Form der Identität mit Christus.⁹⁵⁸ Der Theologe bemerkt dabei eine konkrete Lebensweise, die der Beziehung mit Christus würdig ist.⁹⁵⁹ Die beiden Ebenen sind aber nicht als Enklaven zu betrachten. Sie sind ein Teil der gesamten Welt, zu der sie in einem Verhältnis stehen. Deswegen ist es für den Apostel wichtig, dass der im Glauben und in der Gemeinschaft lebende Mensch seine neue Identität als *habitus infusus* erkennt. Kraft dieser

⁹⁵⁸ Vgl. Gal 3, 27; Röm 13, 13-14 oder 1 Kor 15, 53-54.

⁹⁵⁹ M. Bednarz, *1-2 List do Tesaloniczan*, 375.

Erkenntnis wird er zuerst die Offenbarung Gottes in dem Maß entdecken, das Gott selber von ihm erwartet. Zusätzlich wird der Gläubige in seinem Handeln die göttliche Gnade bestätigen, die das Leben im Geist verwirklicht und mit Christus personifiziert.⁹⁶⁰ Bei all diesen Wahrnehmungen soll man jedoch vorsichtig sein und diesen Zustand des eigenen Ichs vor dem beschützen, was die Harmonie der neuen Existenz und der neuen Ordnung bedroht, d.h. die nicht-christliche Welt.

Die Verteidigung und der Schutz, die die Christen mit dem Glauben erhalten, sind: der Panzer des Glaubens und der Liebe und der Helm der Hoffnung auf Rettung (θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας). Im Kontext der paulinischen Phrase lohnt es sich, noch die Worte des polnischen Theologen zu zitieren, der in seinem Werk schreibt: „Im täglichen Leben und in den moralischen Entscheidungen soll man gemäß der Veränderung leben, die sich vollzogen hat. Das bedeutet einen Kampf, den man mit der richtigen Ausrüstung führen muss. Deswegen sind drei theologische Tugenden unbedingt notwendig: Glaube, Hoffnung und Liebe.“⁹⁶¹ Wir sehen also, dass die Ausrüstung, von der in 1 Thess 5, 8 die Rede ist, zusätzlich mit den konkreten Attributen der sittlich wertvollen Eigenschaften des Menschen ergänzt wird. Diese Form der Botschaft verwundert und ist zum Teil nicht nachvollziehbar. Versuchen wir daher die Absicht des Briefverfassers zu erforschen, um die Tiefe seiner Botschaft zu erkennen.

Der erste Schritt unseres Studiums soll die Suche nach dem Grund der Verwendung der Begriffe θώραξ (*Brustpanzer*) und περικεφαλαία (*Helm*) sein. Eine derartige Militärsprache muss eine Ursache haben und sich auf eine konkrete Gegebenheit beziehen. Den ersten Hinweis finden wir in der wissenschaftlichen Arbeit der Geschichtswissenschaftler E. Nemeth und F. Fodorean. Die beiden Forscher haben die römische Militärgeschichte untersucht und aufgrund der Ergebnisse festgestellt, dass als Folge der Schlacht von Actum im Jahre 42 v. Chr. ca. 300.000 Soldaten im Rahmen der Demobilisierung entlassen wurden.⁹⁶² Für ihren Dienst hat man ihnen neben Geld auch Land angeboten. Aus den früheren Untersuchungen wissen wir, wie attraktiv das Gebiet bei Philippi und an der Küste des Ägäischen Meers für die Soldaten gewesen ist. Dabei müssen wir noch zwei große Schlachten (Philippi, Actum) mit unzähligen Veteranen erwähnen, die sowohl in der Nähe der Stadt Thessalonich als auch in der näheren Umgebung (31 und 42 v. Chr.) stattgefunden haben. Wenn wir dazu noch das Jahr der Ankunft

⁹⁶⁰ Vgl. Z.J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i lasce* (Dogmatyka, Bd. 4), Olsztyn 2007, 600.

⁹⁶¹ Ebd., 376.

⁹⁶² E. Nemeth / F. Fodorean, *Römische Militärgeschichte* (GK), Darmstadt 2015, 68.

von Paulus in der makedonischen Hauptstadt dazurechnen, dann müssen wir feststellen, dass der Apostel mit den ehemaligen Soldaten, bzw. mit den Thessalonichern in Kontakt getreten ist, die die Militärsprache bestens gekonnt haben. Während unserer Überlegungen dürfen wir die benachbarte Provinz Moesia nicht vergessen, wo nach E. Nemeth und F. Fodorean zwei Legionen mit 8400 bis 12000 Soldaten stationiert waren.⁹⁶³ Man soll auch die Tatsache vor Augen haben, dass sowohl die *Via Egnatia* von den Römern geschützt als auch die Hafenstadt Thessalonich vom Militär besucht worden sind. All diese Fakten sprechen für einen vertrauten Umgang mit militärischen Begriffen. Dabei können wir uns nur wundern, warum der Apostel z.B. nichts über *Θυρεός* (*Schild*) oder *μάχαιρα* (*Schwert*) schreibt! Solche Formulierungen wären doch eine logische Folgerung zum Kampf und dem Schutz gegen das Böse.

Eine mögliche Erklärung kann man in einer simplen Tatsache finden. Für einen Kämpfer sind bestimmte Körperteile besonders von Bedeutung. Ein Schild schützt zwar vor dem Angriff, aber er schützt den Menschen nie so gut wie ein Brustpanzer, der am Körper eng anliegend ist. Dasselbe gilt für den Helm. Außerdem scheint es für Paulus klar zu sein, dass bei Verletzungen konkrete Organe und Glieder, wie z.B. Herz und Kopf, am meisten gefährdet sind. Wenn wir uns auch die bis jetzt besprochenen Formen der linguistischen Weitergabe der Botschaften näher anschauen, dann erkennen wir, dass sie normalerweise sehr kurz und prägnant konstruiert sind. Die Form, mit der wir in unserem Vers zu tun haben, passt dann gut zu diesem Bild.

Der zweite Schritt ist die schon oben erwähnte Schreibart des Apostels. In seinen Aussagen sind seine militärischen Vergleiche in der alttestamentlichen Tradition verwurzelt. So eine Situation haben wir auch in unserem Text. Der Prophet Jesaja schreibt über die Hilfe des Herrn im Kampf gegen das Böse und verwendet dabei genau die Termini *θώραξ* und *περικεφαλαία*. In der Überlieferung der LXX steht es folgendermaßen: „Er legte die Gerechtigkeit an wie einen Panzer und setzte den Helm der Hilfe an“ (Jes 59, 17). Dieselbe Thematik finden wir auch im Buch der Weisheit, wo man lesen kann: „Als Panzer zieht er Gerechtigkeit an, und als Helm setzt er strenges Gericht auf“ (Weis 5, 18). Das jüdische Erbe, das für den Apostel so wichtig ist, können wir als einen wesentlichen Hinweis auf seine metaphorische Botschaft betrachten, die mit unseren früheren Überlegungen bzgl. der militärischen Tradition gut zusammenpasst und eine Ergänzung des gegenwärtigen Lebens der Thessalonicher ist.

⁹⁶³ Ebd., 11.

Es scheint jedoch, dass sich der Apostel bei der Verwendung von *θώραξ* und *περικεφαλαία* eher an die jüdische Überlieferung hält. Die Bestätigung dieser These lässt sich durch die Zusammenstellung der Texte aus dem Alten und Neuen Testament erkennen:

	ATTRIBUTE		HANDELSUBJEKT	
	AT	NT	AT	NT
PANZER	Gerechtigkeit	Glaube + Liebe	Herr (JHWH)	Herr (Christus)
HELM	Heil / Gericht	Hoffnung auf Rettung		

Tab. 6: Vergleich der Attribute und Handelssubjekte im AT und NT in Bezug auf die Begriffe *θώραξ* und *περικεφαλαία* in 1 Thess 5, 8

Das Ergebnis unserer Zusammenstellung ist nicht nur die Verbundenheit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Tradition, sondern auch die Annahme der ältesten Texte und seine Entwicklung im Geist der Offenbarung. Wir können also sagen, dass Paulus die Kontinuität des Versprechens des JHWHs deutlich beachtet und dieses ins Lichte der Heilstaten Christi stellt. Unter diesen Kriterien müssen wir auch auf die Attribute schauen, die uns „Panzer“ und „Helm“ anbieten. Warum gerade diese drei (Glaube, Liebe, Hoffnung) mit den beiden Rüstungsstücken dargestellt worden, ist nach Meinung von T. Holtz irrelevant. So schreibt er darüber: „Ein spezifisch begründeter Bezug des Glaubens und der Liebe zum Panzer ist nicht erkennbar; er darf auch nicht gesucht werden. Das Bild als Ganzes trägt die Aussage, nicht seine einzelnen Teile. Die Ausführung dient nur der Anschaulichkeit. Das gilt auch für die Zuordnung der Hoffnung zum Helm (...).“⁹⁶⁴ Aufgrund dieser Meinung müssen wir feststellen, dass die, durch Paulus ausgesuchten Begriffe eher die Aufmerksamkeit auf die Tugenden richten, die durch die Genitive Konstruktion mit *θώραξ* und *περικεφαλαία* verbunden werden. Was aber diese Termini betrifft, müssen wir nach R. Hoppe sagen, dass die „nicht offensiv gegen Außenwelt gerichtet [sind], sondern mit ihnen wollen sich deren Träger nur defensiv gegen Angriffe von außen wehren.“⁹⁶⁵

⁹⁶⁴ T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 226-227.

⁹⁶⁵ R. Hoppe, *Der erste Thessalonikerbrief*, 307.

Nachdem wir nun die paulinische Sprache der Metaphern erklärt haben, schauen wir uns noch die in diesem Unterkapitel öfters angesprochenen Tugenden an. Wir finden bei näherer Betrachtung eine direkte Verbindung zwischen 1 Thess 1, 3, wo wir uns in der Triade über die in der Moral beheimateten Begriffe unterhielten, und unserer Stelle, an der nur die Reihenfolge anders dargestellt wurde. Für S. Schreiber ist es die Absicht des Autors, der „die Identität der Christen [wiederum] kompakt zusammenfasst.“⁹⁶⁶ Was aber im Zusammenhang mit der gesamten Botschaft des Verses auffällt, ist für die Exegeten ein Hinweis auf die eschatologische Rettung.⁹⁶⁷ G.D. Fee geht sogar weiter und stellt fest, dass diese Hoffnung eine Bekräftigung der „absoluten Sicherheit für die Zukunft des Gläubigen [in Christus ist].“⁹⁶⁸ Unter diesen Umständen müssen wir die Erklärung der Triade aus 1 Thess 1, 3 ergänzen und annehmen, dass Glaube, Hoffnung und Liebe nicht nur die Identität der Gemeinde ausmachen, sondern auch die Beziehungen unter den Gläubigen stärken, die einen gemeinsamen im Vertrauen aufeinander führenden Weg mit Christus und zu Christus hin vor Augen haben. Diese Absicht des Paulus ist angesichts der jungen Gemeinschaft nachvollziehbar, da er selber weiß, dass das Umfeld für die Thessalonicher nicht verständlich, widerstandlos oder arglos ist. Damit aber die irdische Pilgerschaft der makedonischen Glaubensgemeinschaft das Ziel (Heil) erlangen kann, wird sie mit geistiger Ausrüstung bewaffnet. Diese Tatsache lässt sich auch aufgrund der Ansichten Gottes verstehen, der in der Offenbarung nicht nur sich selbst zeigen will, sondern vielmehr das, was ihm „am Herzen liegt.“⁹⁶⁹ Seine Absicht ist in diesem Sinne die Rettung des Menschen, was diesem durch seine Standhaftigkeit im Glauben beim Erreichen dieses Zieles helfen soll. Gott weiß aber, dass der Mensch dabei eine Hilfe braucht. Das versteht auch Paulus. Deswegen betet er bei Tag und Nacht und versucht alles am Glauben der Thessalonicher zu ergänzen, was ihm noch fehlt.

⁹⁶⁶ S. Schreiber, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, 282.

⁹⁶⁷ Vgl. ebd.; Vgl. N. Baumert / M-I. Seewann, *In der Gegenwart des Herrn*, 82; P. Rompf, *Die Thessalonicherbriefe*, 319.

⁹⁶⁸ G.D Fee, *The First and Second Letters to the Thessalonians* (The New International Commentary on the New Testament), Cambridge 2009, 196.

⁹⁶⁹ Vgl. R. Blank, *Gott und seine Schöpfung. Gotteslehre, Schöpfungslehre* (Studiengang Theologie, Bd. VI, 1) Zürich ²2013, 75-78.

3.2.4.3 Zusammenfassung

Die letzte exegetische Untersuchung unserer wissenschaftlichen Arbeit ist 1 Thess 5, 8. Der Vers, der in unserem Interesse liegt, gehört zum Abschluss des Briefes. Das ist auch der Grund, warum man in der gesamten Botschaft der analysierten biblischen Stelle deutliche Merkmale erkennen kann, die die Thessalonicher nochmals im Glauben ermutigen und stärken sollen. Diese Worte der Mahnung sind im Sinne einer Motivation wahrnehmbar und geben den Menschen die Fähigkeiten, im gläubigen Leben auszuharren. Eine derartige Aussage des Apostels hat ihre Quelle im Bewusstsein des Gläubigen, das ihn ständig erinnern soll, dass er zum Tag des Herrn gehört. Konkret heißt das: Man ist zukunftsorientiert und unser Alltag nähert sich dem Tag der Offenbarung, der Herrlichkeit Gottes bzw. des Weltgerichtes. Diese Zugehörigkeit, die die Gemeinschaft mit Gott zur Lebenszeit voraussetzt, hat aber die Konsequenz, die Anerkennung der göttlichen Macht und die Führung des eigenen Lebens als gläubiger Mensch zu akzeptieren. Es bleibt jedoch dem Menschen die freie Entscheidung, ob er tatsächlich bei Gott bleiben will. Wenn er sich dazu entscheidet, muss er sich auch der Konsequenz des sich von Gott getrennten Zustandes bewusst sein. Der Apostel geht aber davon aus, dass der Mensch aufgrund der Begegnung mit dem Glauben beginnt, sehr nüchtern auf die gesamte Welt zu schauen. In diesem Schauen erkennt er auch die neue Wirklichkeit, die ein „Produkt“ des Glaubens ist. Die so entstandene Aufnahme führt zur Entstehung einer neuen Schöpfung und eines neuen Seins, mithilfe derer sich der Gläubige vor den Angriffen des Bösen schützen kann. Zusätzlich gibt der Autor des Thessalonicherbriefes seinen Empfängern konkrete Hinweise, mit welchen Mitteln sich ein Gläubiger wehren kann. Diese sind: Glaube, Liebe und Hoffnung, die man wie einen Schutzpanzer eines Kämpfers tragen kann, damit man den Kampf gut überstehen kann. Damit sich der Gläubige in dieser metaphorischen Sprache besser auskennt, ist dem Kontext des Textes zu entnehmen, dass uns dieser Schutz von Christus angeboten wird.

Fazit

Als Resümee des letzten Kapitels unserer wissenschaftlichen Arbeit kann man feststellen, dass der Zugang zum Verständnis der paulinischen Glaubensverkündigung in 1 Thess über zwei Wege führt. Der erste ist die Vertiefung des geographisch-historischen Bereiches und der zweite die Vertiefung des exegetischen Bereichs.

Gemäß der Vertiefung des ersten Bereichs lässt sich feststellen, dass Thessalonich eine wichtige Stadt war, als Paulus sie im Jahre 49/50 besuchte. Sie profitierte von ihrer geographischen Lage, was besonders dank der *Via Egnatia* geschah, die Rom mit Byzantion verband. Im Jahre 169 v. Chr. befand sich Makedonien mit Thessalonich unter römischem Einfluss und im Jahre 146 v. Chr. wurde das gesamte Gebiet in die neue römische Provinz Makedonien eingegliedert, deren Hauptstadt Thessalonich wurde. Diese administrative Änderung verursachte unter anderem die Stellung des römischen Rechtssystems über das bisherige oder die Gründung neuer Institutionen, die das Leben der Stadtbewohner massiv beeinflussten. Zusätzlich wurden viele Religionen vom Osten und Westen mit dem neu eingeführten und propagierten Kaiserkult eingeführt. In diese Stadt, wo in der Religion Synkretismus und in der Gesellschaft Macht, Karriere und sozialer Status vorherrschten, kam der Apostel Paulus und verkündete den Glauben von Jesus Christus, der für diese hierarchisch geordnete Welt nicht nur neu war, sondern sie vielmehr auch schockierte. Nach der missionarischen Tätigkeit, die ihren Anfang in der Synagoge hatte, wurde Paulus von den Juden aus der Stadt verbannt. Es gelang ihm aber trotzdem, Menschen von der Frohen Botschaft zu begeistern und den Glauben anzunehmen. Mit ihnen blieb er in Kontakt, indem er entweder aus Athen oder aus Korinth zwischen 49-52 persönlich an die Gemeinde einen Brief verfasste.

Graphisch lässt sich unser Studium des ersten Teiles des dritten Kapitels wie folgt darstellen:

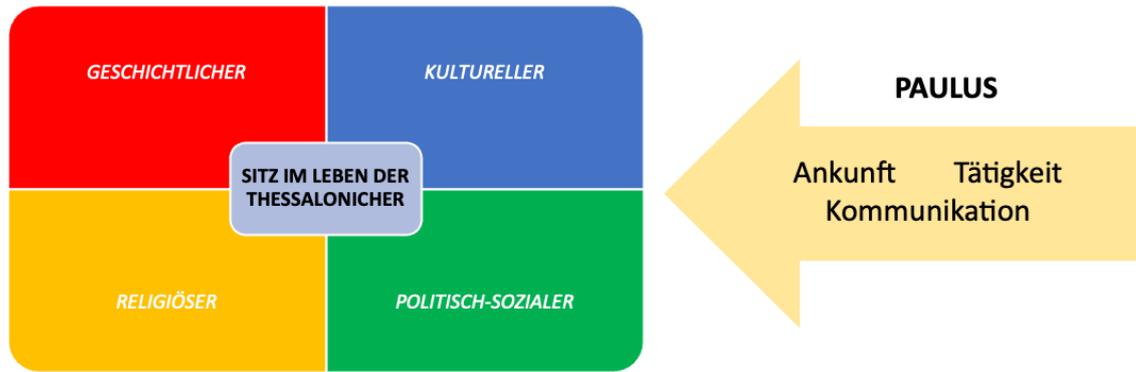


Abb. 32: Faktoren des Sitzes im Leben der Glaubensverkündigung bei Paulus in Thessalonich

Der zweite Teil des Kapitels, der durch die Exegese der Stellen von 1 Thess 1, 2-10; 3, 2. 5-7. 10; 4, 14 und 5, 8 gekennzeichnet war, brachte genaue Informationen und Hinweise über die paulinische Theologie und somit den Inhalt seiner Glaubensverkündigung. All das ist besonders in der ersten Perikope zu sehen. In ihr präsentierte der Briefverfasser nicht nur das Thema des Schreibens, sondern gab uns vielmehr einen allgemeinen Überblick über sein Denken, das besonders von Dankbarkeit geprägt war. Diese Dankbarkeit ist, obwohl sie an die Gemeinde in Thessalonich gerichtet war, bei Gott begründet. Wir können hier eine zweidimensionale Klassifikation des paulinischen Zugangs zur Weltbetrachtung sehen. Der Apostel spricht zwar von der Dankbarkeit, deren Adressaten die Thessalonicher sind, weist aber drauf hin, dass die gesamte zum Ausdruck gebrachte Dankbarkeit bei Gott ihre Quelle hat. Wir sehen also zwei Sphären, eine menschliche und eine göttliche. Beide sind schon zum Beginn des Briefes miteinander verbunden und sprechen das Thema an, in dem das Gebet der Punkt ist, wodurch in dem zwei Ebenen in Berührung kommen und somit eine Beziehung zwischen Gott und Menschen darstellen.

Die Haltung des Briefverfassers bei der Darstellung seines geistigen Denkens kann niemanden wundern. Denn die Werke der Gläubigen in der Gemeinde in Thessalonich sind der Grund, warum Paulus Gott und den Thessalonichern dankt. Diese Werke sind Glaube, Liebe und Hoffnung. Die Nennung dieser drei Subjekte ist kein Zufall, sondern ein bewusster Vorgang, der den Namen „Triade“ hat. Die Exegeten weisen in ihren Untersuchungen auf eine weitere Triade hin: Mühe – Liebe – Geduld. Beide Kompositionen sind jedoch sehr eng miteinander verbunden und beschreiben einen gewissen Werdegang, der durch die drei erwähnten Begriffe zum Ausdruck gebracht wird. Am Anfang dieses theologischen Prozesses steht der Glaube. Dieser Glaube ist die Darstellung einer innigen Gemeinschaft mit Gott. Dabei

geht es primär um das Vertrauen und das Hineinwachsen und zugleich auch um das Bemühen, das oft mit Mühe gekennzeichnet ist. Die Haltung aus dem Glauben bzw. durch den Glauben motiviert den Menschen und ermöglicht ihm gleichzeitig die Wahrnehmung der allumfassenden Liebe, in der die neue Wirklichkeit präsentiert wird. Die so entstandene Neuordnung ist zukunftsorientiert und muss als solches mit Hoffnung (Geduld) markiert werden. Hier ist eine konkrete Ausrichtung des Menschen gemeint, die die volle Gemeinschaft mit Gott suchen soll, die nur durch Christus und seine Erlösung (inkl. mit Parusie) geschehen kann.

Der vor kurzem beschriebene Weg des gläubigen Menschen, worüber Paulus in den ersten Versen des ersten Briefes an die Thessalonicher schreibt, findet seinen definitiven Beginn bei der Erwähnung Gottes. Gott als Schöpfer und als das Wesen, das in seinem Handeln völlig souverän ist, will seiner Schöpfung einen Heilsplan anbieten, in dem es zur Stiftung einer Beziehung zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kommt. Diese Einladung, die von Gott ausgeht, soll als Berufung des Menschen verstanden werden. Der Mensch, der befähigt ist, diese Berufung wahrzunehmen, kann nur im Leben aus dem Glauben verwirklicht werden. Das, was Paulus bei diesem schematischen Geschehen proklamiert, schließt niemanden aus. Konkret wird das bei dem Verständnis des Gottesvolkes sein, das nach Paulus neu überdacht und vertieft werden muss. Es geht dem Apostel nicht mehr nur um die Juden, die die Privilegien des erwählten Volkes genießen können, sondern viel um die gesamte Menschheit, die man als Adressat der göttlichen Botschaft betrachten muss.

Die Verkündigung dieser Frohbotschaft von Jesus Christus, der Gott offenbart und die Reaktion des Menschen auf das christologische Wirken soll man aus der Perspektive einer wirkenden Kraft verstehen. Sie motiviert den Menschen, an Gott zu glauben und zugleich diesen Glauben auch weiterzuverkünden. Das ist für Paulus die Lebensaufgabe, die Aufgabe, die bezeugt, wie Gott in der menschlichen Geschichte interveniert. Auf diese Intervention muss der Mensch missionarisch antworten. Konkret heißt das aber nicht nur mithilfe der Worte zu handeln, sondern auch mit konkreten Taten und mit der Überzeugung, dass der Hl. Geist am Werk ist und sowohl die Menschen für die Frohe Botschaft öffnet als auch die Kraft verleiht, die man zum Leben nach dieser Botschaft auch braucht. Für Paulus sind die Thessalonicher ein gutes Beispiel dafür. Deswegen sollten sie als Nachahmer gelten, die neben Paulus und seinen Mitgliedern die Frohbotschaft annahmen, im eigenen Leben verwirklichten und durch konkrete Handlungen den so entstandenen Glauben weiterverkündeten.

Die Berufung auf die eigenen Leistungen, von denen am Anfang die Rede gewesen ist, ist nur ein kleiner Teil der paulinischen Theologie. In ihr weist der Apostel auf Christus hin, der die wahre Quelle zum Nachahmen ist und zugleich auch das Vorbild und das Beispiel für die Menschen. Die Thessalonicher haben diese Intention erkannt und sie mit erkennbaren Worten und Taten „übersetzt“, wodurch der Glaube an Gott nicht nur eine Dynamik erhalten hat, sondern vielmehr eine authentische Wirklichkeit geworden ist. Diese Tatsache hat fasziniert, besonders im Lichte einer Erklärung dessen, was früher für die Menschen verborgen gewesen ist und nun sichtbar und verständlich geworden ist. Gott lässt sich erkennen. Im Glauben an ihn, was durch Christus zu Stande kommt, kommt es zur Offenbarung des göttlichen Wirkens in der Welt, in der Gott die ganze Zeit mithilfe des Hl. Geistes wirkt und den Menschen stärkt. Grafisch lässt sich dies folgendermaßen darstellen:

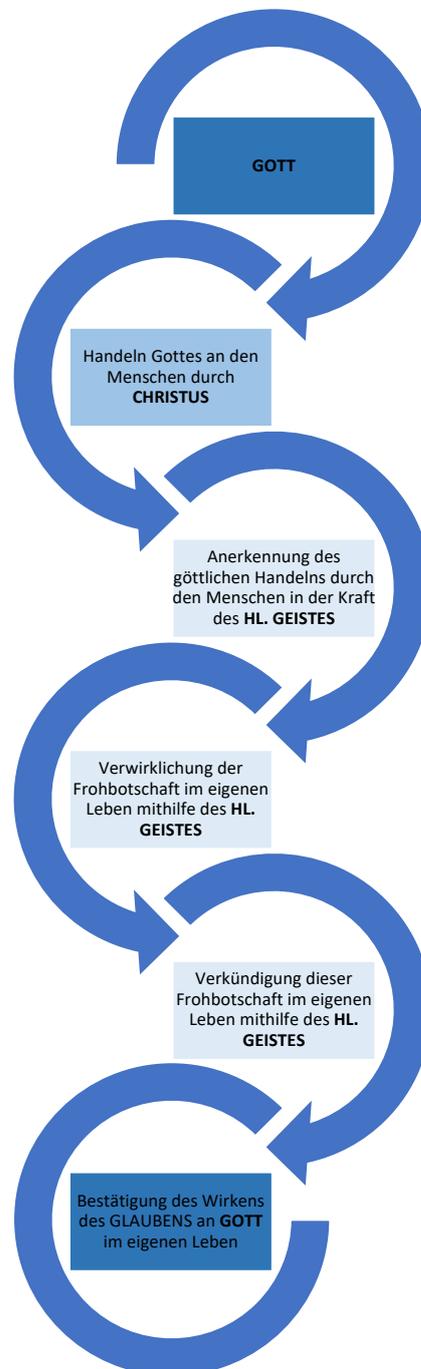


Abb. 33: Beschreibung des Glaubensaktes nach 1 Thess

Der so entstandene Prozess der Glaubensannahme, in der Gott vom Anfang bis zum Schluss am Werk war bzw. ist, verstärkte die Glaubwürdigkeit des Glaubens. So gesehen ist der Glaube eine Sphäre der göttlichen Begegnung, die nicht durch bestimmte religiöse Handlungen, sondern in allen Aspekten des menschlichen Lebens möglich war und ist. Auch das verstanden die Thessalonicher. Deswegen beschlossen sie in ihrem Leben radikale Entscheidungen zu treffen, indem sie die Verehrung der diversen Gottheiten ablehnen und sich Gott zu wenden, der sich erkennen lässt und durch den Glauben das Leben der Menschen verändert. Diese Wendung bezieht sich aber nicht nur auf die Juden. Paulus spricht die Einladung für die gesamte Menschheit aus. Das bedeutet einen wahren Wendepunkt in der Ausbreitung des Glaubens, der auch von den Heiden angenommen worden ist. Diese Offenheit des Glaubens soll für die Juden eine Form der Kontinuität des gläubigen Lebens sein. Für die Heiden aber ist es eine Form des Einstiegs in die neue Welt, in der Gott auf den Menschen zugeht und sich ihm durch Christus offenbart. Die so entstandene Relation Gott – Mensch hinterlässt in erster Linie Spuren im gegenwärtigen Leben, indem der Mensch sein Leben radikal verändert. Die Annahme des Glaubens bedeutet aber auch die Ausrichtung nach vorne. Die Frohe Botschaft, die Paulus verkündet, ist in diesem Sinne zukunftsorientiert. Das sieht man besonders in der Botschaft der Parusie Christi, die im Plan Gottes beinhaltet ist. Dieser Plan setzt durch die erwähnte Parusie die Erwartung voraus, die Christus in der messianischen Herrlichkeit darstellt und den Prozess der Glaubensannahme bzw. ihre Auswirkung nicht mehr in der Sphäre eines zeitlich eingeschränkten Ereignisses verstehen lässt. Stattdessen bezeugt der Glaube Gott als den Schöpfer, der seine Schöpfung heilen will. Die Konsequenz dieser Heilung ist eine Beziehung zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung, die sogar durch den Tod nicht zerstört werden kann.

Die ewige Beziehung, von der vor kurzem die Rede gewesen ist, ist möglich, weil im Heilsplan Gottes die wesentliche Rolle Christus zugeschrieben ist. Jesus Christus, in dem das Heil das konkrete Gesicht Gottes erhält, ist mit Gott eins. Deswegen wird dieser Christus von Gott von den Toten auferweckt, und das Tor zum ewigen Leben wird geöffnet, und somit bekommt auch die göttliche Liebe den höchsten Ausdruck. Wenn Gott mit Christus eins ist und dadurch die Liebe Gottes und das Heil für den Menschen möglich geworden sind, dann ist das nur durch Christus erreichbar, der selber ein Mensch ist. Paulus verkündet in diesem Lichte Jesus Christus, der Gott und Mensch ist und durch diese Personalunion die Brücke zwischen der menschlichen und der göttlichen Welt aufgebaut hat. Diese Brücke ist der Glaube!

Die vor kurzem dargestellte paulinische Theologie und die Verkündigung der Frohen Botschaft durch den Apostel zeigen eine besondere Relation, in der Gott Menschen sucht, um

mit ihnen in Verbindung zu bleiben. Der Mensch ist aber fähig, auf das Handeln Gottes zu reagieren und ihm eine Antwort zu geben. Diese ist im alltäglichen Leben erkennbar, zu dem auch der Tod gehört. Dieser Tod, zu dem auch für den Apostel die Auferstehung gehört, zeigt Christus als denjenigen, der in der Macht Gottes steht und in diesem Licht die Attribute eines Retters hat. Diese soteriologische Aufgabe, die Jesus Christus zugeschrieben wird, ist eschatologisch ausgerichtet und als solche auch zu verstehen. Diese Tatsache beschreibt in ihrer theologischen Auslegung aber nur eine Seite des paulinischen Verständnisses der Funktion Christi. Die zweite Seite ist in der ersten begründet, durch die die Rettung Jesu in Bezug auf die Anthropologie und besonders auf die Hamartiologie bestätigt wird. Konkret handelt es sich hier um Versöhnung und Rechtfertigung, die dem Menschen die Gemeinschaft mit Gott so wiederherstellen, wie Gott das selber will. Die erwähnte Versöhnung und Rechtfertigung sind im Glauben an Christus verwurzelt. Er macht den Menschen fähig, die göttliche Gerechtigkeit zu erlangen, was das Gesetz durch die menschliche Schwäche nicht gewährleisten kann. Der so entstandene Weg des Glaubens, der mit der eschatologischen Rettung und der Versöhnung verbunden ist, führt zum Vorgesmack auf die volle Gemeinschaft mit Gott, die in der Erlösung ihre Krönung erhält und mit der Rettung des Menschen in Bezug auf das Erlangen des Heils ihren Höhenpunkt darstellt. Der Schlüssel zu dieser Theologie des Paulus ist die Liebe Gottes. Sie bekommt in der Person Jesu ein konkretes Gesicht. Deswegen ist Paulus bereit, sein ganzes Leben für Christus zu opfern und hört nie auf, den Glauben an ihn zu verkünden und danach auch zu leben.

Der so von Paulus beschriebene Glaubensprozess, von dem die Perikope 1 Thess 1, 2-10 berichtet, ist im Lichte der wissenschaftlichen Analyse nicht nur der Anfang des Briefes, sondern vielmehr die Klarstellung, worum es sich im Glauben handelt und warum er für das menschliche Leben so wichtig ist. Nichts anderes berichtet uns auch 1 Thess 3, 2. 5-7. 10. Diese Perikope stellt sehr deutlich fest, dass der Glaube keine Garantie gibt, ihn nicht verlieren zu können. Das ist auch der Grund, warum Paulus seinen Mitarbeiter Timotheus nach Thessalonich schickt, damit er sich selber vor Ort ein Bild von der weiteren Entwicklung des Glaubens unter den Thessalonichern machen kann. Diese Aufgabe ist für den Apostel ein wichtiger Teil des Werkes Gottes, in dem der Mensch der wahre Mitarbeiter und zugleich auch ein Werkzeug Gottes ist. Die Mission, mit der Timotheus beauftragt worden ist, hat eine doppelte Ausrichtung. Es lässt sich feststellen, dass in erster Linie Paulus selbst die Mission seines Wegbegleiters indizierte, aber die weitere Analyse weist auf Gott hin, der Gründer und Initiator der Mission ist.

Die doppelte Charakterisierung der missionarischen Tätigkeit sieht man bei den Aufgaben der nach Thessalonich geschickten Missionare. Diese sind Stärkung und Ermahnung, was durch ein tröstendes Handeln geschehen soll. Obwohl bei diesem Handeln ein konkreter Mensch am Werk ist, ist er als eine ausführende Hand Gottes zu verstehen, denn Gott will die Menschen stärken und ermahnen, damit sie im Glauben ausharren. Wir sehen hier also ein sehr klares Beispiel, wie weit die Initiative Gottes gehen kann, damit der Mensch im Glauben standhaft bleibt. Diese Ernsthaftigkeit versteht Paulus und überlegt, ob seine Methoden bei der Verkündigung ausreichend gewesen sind. Er weiß doch, dass der Versucher, in der paulinischen Sprache Satan, das Ziel hat, den Menschen vom Glauben zu distanzieren und die Gemeinschaft mit Gott zu zerstören.

Die erhaltene Nachricht über die positive Entwicklung bei der Glaubensannahme und seine Befestigung im alltäglichen Leben nennt der Apostel „gute Nachricht“. Wir haben an dieser Stelle eine Beschreibung, was man unter dem Begriff „gute Nachricht“ verstehen kann. Es ist nicht nur das Wort, das verkündet wird. Es ist auch das gelebte Leben und zwar nach dem Evangelium, das Paulus den Thessalonichern anvertraut hat. Im Glauben ist dieses Leben der Thessalonicher verankert. Durch ihn sind sie stark und bereit, selber die Zeugen dieses Evangeliums zu sein. Diese Bereitschaft ist für Paulus ein Grund zur Freude, die sowohl bei den Thessalonichern als auch bei den Missionaren spürbar ist. Diese Freude lassen sich die Verkünder des Glaubens nicht nehmen, auch angesichts der Nöte und Bedrängnisse, mit denen sie immer rechnen müssen.

Die Probleme, denen der Völkerapostel ausgesetzt ist, können ihn nicht hindern, mit den Gläubigen in Kontakt zu bleiben. Er besucht die Gemeinde und bleibt mit ihnen durch Briefkorrespondenz in Kontakt, ja er schickt sogar seine Mitarbeiter, damit der Glaube in der Form bleibt bzw. die Form erhält, die Gott selber auch für den Menschen will. Gott, der der Schöpfer seiner Schöpfung ist, will mit ihr verbunden bleiben. Diese Verbundenheit soll nicht durch Raum und Zeit eingeschränkt sein. Wenn Gott am Werk ist, ist das ein wahres *Opus Dei* und somit in den Kategorien der Ewigkeit zu verstehen. Eine derartige Wahrnehmung der Verbundenheit mit Gott verleiht die Gewissheit einer sichereren Zukunft, die Hoffnung voraussetzt. Diese Botschaft enthält die Perikope 1 Thess 4, 14, in der der Glaube als Glaubensakt dargestellt wird. Es handelt sich also um eine Dynamik bzw. ein Geschehen oder ein Ereignis. Bei all diesen Beschreibungen lässt sich eine außergewöhnliche Kraft erkennen, die verursacht, dass der gläubige Mensch auf seinen Tod aus einer völlig anderen Perspektive schaut. Der Tod bedeutet nicht mehr das Ende, sondern einen Übergang, was durch ein Einschlafen geschieht, das zugleich die Sphäre des Todes und des ewigen Lebens voneinander

trennt. Die so entstandene neue Wirklichkeit der Gemeinschaft mit Gott durch den Tod hinaus geschieht. Die Macht Gottes, die im Stande ist, eine Entstehung des ewigen Lebens darzustellen, erweckt bei dem mit Christus verbundenen Gläubigen eine eschatologische Hoffnung. In ihr ist auch die Auferstehung der Toten gemeint, deren genaue Schilderung, wie die Parusie Christi, nicht näher definierbar ist. Das, was aber klar ist, ist in dieser eschatologischen Hoffnung der Ausgangspunkt der Gemeinschaft mit Christus, und zwar auf eine besondere Art und Stärke. Im Lichte dieser theologischen Informationen muss man im Glauben eine rettende Kraft sehen, der sich sogar der Tod nicht widersetzen kann.

Die Ankündigung des Lebens nach dem Tod soll man nicht nur zukunftsorientiert betrachten. Paulus will durch seine Aussage den gläubigen Menschen einen Blick auf die weitere Entfaltung des Lebens geben, das bis in alle Ewigkeit mit Gott verbunden sein kann. Gleichzeitig versucht der Apostel in der Gegenwart und im Alltag zu bleiben. Dazu motiviert er auch die Christen. Sie sind nämlich fähig, im Glauben auszuharren. Deswegen sollen sie zum eigenen Leben zurückkehren und mit den Worten der apostolischen Mahnung das eigene Bewusstsein als ein gläubiger Mensch und als ein Zugehöriger den Tag des Herrn stärken (vgl. 1 Thess 5, 8). Das wird aber nur dann gelingen, wenn man die göttliche Macht anerkennt und die Führung des Lebens aus dem Glauben heraus akzeptiert. Die Entscheidung liegt bei jedem Menschen, der frei wählen kann, ob er auf dem Weg des Glaubens unterwegs sein will. Wenn jemand aber wirklich im Glauben lebt und sein Leben mit Christus verbindet, ist für Paulus die Entscheidung nur eine, Ja für Gott und Ja zum Ausharren im gläubigen Leben. Der Völkerapostel bleibt bei seiner Ausführung aber sehr realistisch und zeigt sich als einer, der mit beiden Beinen auf dem Boden steht. Deswegen gibt er gleich zu, dass die simple Entscheidung Ja nicht genügen wird. Er weiß, wie schwierig es ist, im neuen Sein zu leben und als neue Schöpfung dem Schöpfer gegenüberzustehen. Den Grund dafür sieht er in den Anrufen des Bösen, die den Gläubigen von Gott trennen wollen. Gott gibt aber jedem konkrete Hinweise, wie man im Glauben standhaft bleiben kann. Diese sind: Glaube, Liebe und Hoffnung. Sie gelten als Schutzpanzer und ermöglichen, das Ziel zu erreichen, d.h. die Gemeinschaft mit Gott, die im Glauben zu finden ist.

In der Betrachtung der paulinischen Theologie und seines Verständnisses des Glaubens können wir abschließend feststellen, dass der Apostel im ersten Brief an die Gemeinde in Thessalonich eine gewisse Beschreibung des besseren Lebens darstellt, das uns mit Gott verbindet und uns in dieser Verbindung auch leben lässt. Die Thessalonicher erkennen diese Relation Mensch – Gott und dafür dankt ihnen Paulus. In dieser Dankbarkeit ist er mit seinen Mitgliedern der ekklesiologischen Gemeinschaft verbunden, so wie alle mit Gott durch Christus

verbunden sind. Die so entstandene Relation verleiht der sicheren Zukunft Hoffnung. Diese Ausrichtung soll den Gläubigen helfen, im alltäglichen Leben aus dem Glauben zu leben und Christus zu verkünden. Das Schema der soeben beschriebenen Methode der Vertiefung und der Auslegung des menschlichen Lebens, in dem der Glaube das Fundament ist, lässt sich wie folgt graphisch darstellen:

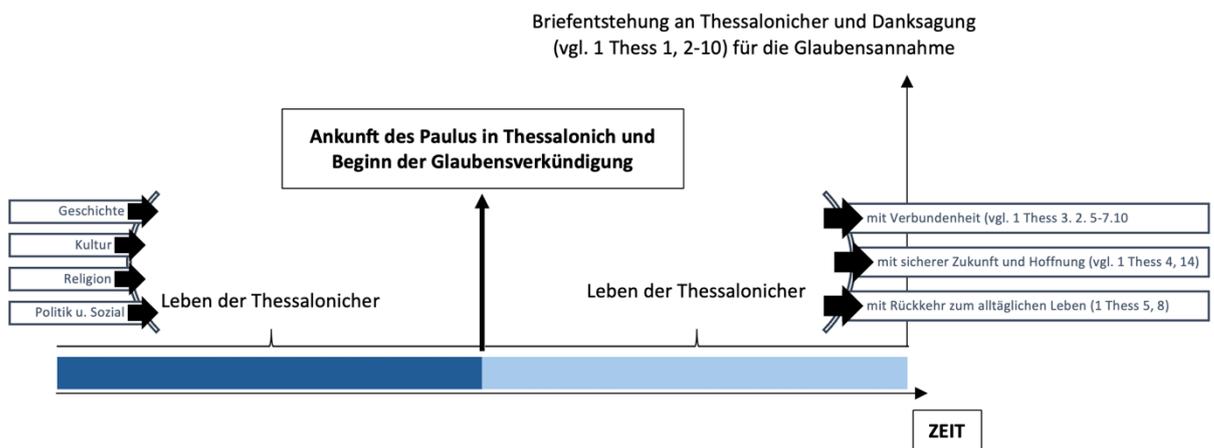


Abb. 34: Allgemeine graphische Zusammenfassung des dritten Kapitels

Abschließende Zusammenschau

Das Ziel dieser Arbeit war die Präsentation der wissenschaftlichen Studie über die Glaubensverkündigung bei Apostel Paulus im Lichte des ersten Briefes an die Gemeinde in Thessalonich. Die Untersuchung wurde mithilfe zweier unterschiedlicher Zugangsmethoden der Analyse (historisch – exegetisch) durchgeführt, was auch im Thema der Arbeit berücksichtigt wurde. Hinsichtlich dieser Auseinandersetzung war das Problem der Arbeit nicht nur theologisch relevant, sondern auch geschichtlich, wodurch man eine Bereicherung erfahren konnte. Die erwähnten Untersuchungsbereiche zeigten sich in der Annahme sehr komplex und manchmal sogar ziemlich detailliert. Eine derartige Situation verlangte die Bearbeitung einer genauen Struktur, die im Rahmen der Vertiefung der präsentierten Thematik die Spezifität der Arbeit beleuchtete und somit Antworten auf gestellte Fragen gab.

Der Beginn unserer wissenschaftlichen Arbeit waren geschichtliche Aspekte, die für das Verständnis der Glaubensverkündigung wichtige Hintergrundinformationen lieferten. Häufiger Machtwechsel, blutige Auseinandersetzungen, soziale Ungerechtigkeiten, kulturelle Unterschiede und religiöser Synkretismus waren Hauptbestandteile der Antike. In dieser Welt war Apostel Paulus unterwegs. Als gelernter Jude, der vom Auferstandenen bekehrt und erleuchtet wurde, begann er dieser Welt eine neue Ordnung zu geben. In ihr ging es um den Glauben an Gott. Laut diesem Glauben war Paulus der Meinung, dass der Mensch in seinem Leben bereit für die Begegnung mit Gott ist. In dieser Bereitschaft konnte der Mensch auch den handelnden Gott erkennen, die Kraft des Geistes spüren und in einer Gemeinschaft mit ihm und den Mitmenschen sein Leben vertiefen.

Im nächsten Teil der Arbeit stellten wir die Formen der Glaubensweitergabe bei Paulus da. Durch sie wollte der Apostel den Menschen zum Glauben führen und ihn in diesem Glauben auch stärken. Um dieses Ziel zu erreichen, nützte er die Gegebenheiten seiner Zeit. Durch seine Bereitschaft alles für Christus zu tun, entwickelte er auch neue Formen der Glaubensweitergabe.

1. Angenommene Formen: Straßennetz, Schiffsreisen, Briefkorrespondenz, römische Gesetzgebung
2. Entwickelte Formen: Evangelisierung, Vermittlung, Propaganda, Mission, Tradition, κοινωμία

Mithilfe dieser Formen begann er in der Hauptstadt der Provinz Makedonien Thessalonich den Glauben zu verkünden. Thessalonich war eine wichtige Stadt, in der sich die Ordnung der

damaligen Welt widerspiegelte. Dort begann der Völkerapostel im Jahr 49/50 n. Chr. den Glauben zu verkünden. Nach seinem bewegten Aufenthalt blieb er stets mit den Thessalonichern verbunden. Der Ausdruck dieser Gemeinschaft war unter anderem die Briefkorrespondenz. An dieser Stelle ist der erste Brief an die Thessalonicher zu nennen, der zwischen 45 - 51 Jahr in Korinth oder in Athen geschrieben wurde und somit als das älteste paulinische Schriftstück gilt. In diesem Brief lässt sich die Glaubensverkündigung als eines der Hauptthemen erkennen.

Paulus verkündete den Glauben über Jesus Christus und fand glühende Anhänger. Es gelang ihm, Menschen von der Frohen Botschaft zu begeistern und den Glauben anzunehmen. Das Denken von Paulus war von Dankbarkeit geprägt. Er danke Gott und den Thessalonichern. Konkret sah der Apostel den Glauben der thessalonischen Gemeinde in ihren Werken, die Glaube – Liebe – Hoffnung waren, die sog. Triade. Es gab jedoch noch eine zweite Triade: Mühe – Liebe – Geduld. Beide Triaden waren eng miteinander verbunden und ergänzten sich in vielen Punkten. Der Glaube präsentierte sich als eine innige Gemeinschaft mit Gott. An dieser Stelle war die volle Gemeinschaft gemeint, in der es auch um das Heil ging, also um die eschatologische Rettung. Der Schlüssel dazu war die Liebe Gottes, die in Person Jesu ein Gesicht erhielt.

Paulus motivierte die Menschen an Gott zu glauben und zugleich diesen Glauben weiter zu verkünden. Das war seine Lebensaufgabe. Durch sie entstand die *Communio* unter den Glaubenden, die mit Gott durch Christus innig verbunden waren. Diese Tatsache entsprach der Berufung des Menschen, Gott zu suchen, ihn zu erkennen, in ihm zu leben und mit ihm in die Zukunft zu schauen. All das war durch den Glauben möglich, der den Menschen motivierte und stärkte, sich in der neuen Wirklichkeit des Lebens zu verwirklichen, das für alle (Juden, Christen, Heiden,...) zu erreichen war (vgl. 1 Thess 1, 2-10).

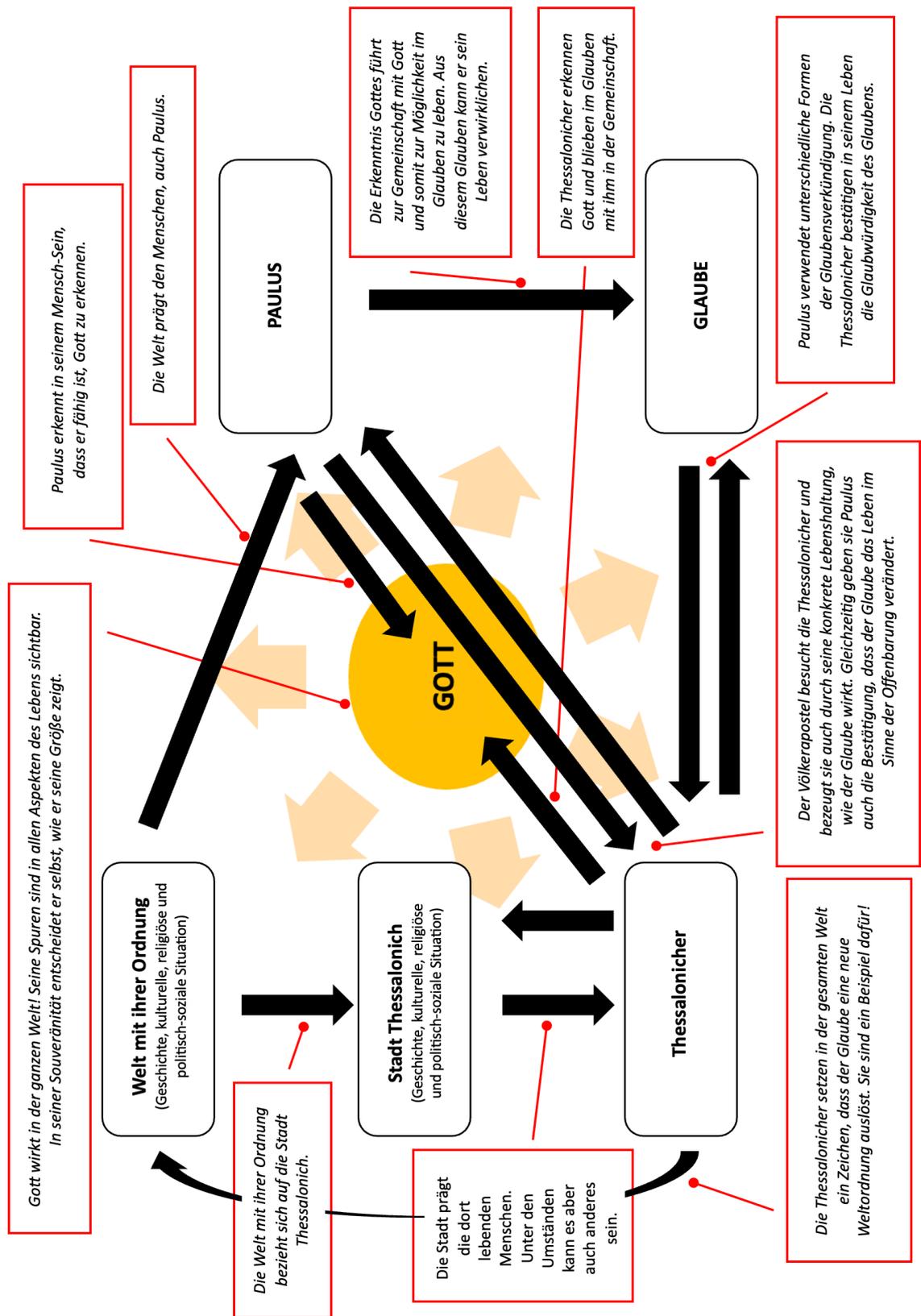
In der missionarischen Tätigkeit sah Paulus die aufbauende Kraft dieser neuen Ordnung, die ihren Grund im Glauben an Christus hatte. In diesem Glauben war die Initiative Gottes zu erkennen, der jeden stärken und ermahnen wollte. Das geschah durch das Evangelium, dessen Zeugen die Thessalonicher selber waren, weil sie für die Menschen ein Vorbild im Glauben wurden (vgl. 1 Thess 3. 2. 5-7. 10).

Die Ausrichtung des eigenen Lebens in, mit und durch Gott verlieh nicht nur die Kraft des Geistes in der Gegenwart, sondern proklamierte auch eine sichere Zukunft mit Hoffnung bei Gott, von dem Rettung bzw. Heil zu erwarten war (1 Thess 4, 14). Der so gestärkte Menschen, der eine Lebensperspektive hatte, konnte zum alltäglichen Leben zurückkehren und

durch das eigne Leben, den neuen Himmel und die neue Erde verkünden. Deswegen motivierte Paulus die Christen in der Perikope 1 Thess 5, 8 immer auf dem Weg des Glaubens zu bleiben und unter seiner Führung stets unterwegs zu sein. Wenn man Ja sagt, muss man auch bereit sein, in diesem neuen Sein zu bleiben und sich den Angriffen des Bösen zu widersetzen. Bei dieser Betrachtung war er ein Realist. Er verstand, wie schwierig dieser Kampf war. Gott gab aber jedem Gläubigen konkrete Hinweise, wie man im Glauben standhaft bleiben konnte – das waren Glaube/Mühe – Liebe – Hoffnung/Geduld. Sie waren wie ein Schutzpanzer, der dem Gläubigen nötige Hilfe verlieh und ihm somit Freude am Leben schenkte.

Wenn man abschließend nochmals auf die paulinische Glaubensverkündigung in der Gemeinde in Thessalonich zurückschaut, muss man feststellen, dass der Glaube für den Apostel ein komplettes System ist, das so gut wie alle Bereiche des menschlichen Lebens im Auge behält. Die Analyse der Theologie des Apostels bestätigt diese Feststellung. Ein gutes Beispiel dafür liefert uns eine breite Palette der Themen, von denen der Völkerapostel in Bezug auf die Thessalonicher und die gesamte Menschheit immer wieder spricht. Obwohl diese Methode auf den ersten Augenblick die gesamte Theologie chaotisch darstellen kann, ist sie im breiten Kontext zu betrachten. Mit so einem Fall hat man in 1 Thess zu tun. Die präsentierte Analyse bezeugt das! Sie beantwortet auch alle Fragen, die in der Einleitung gestellt werden und somit zeigt das Thema die gesamte Arbeit als inhaltlich erklärt. Im Zuge dieser These muss man sagen, dass die Glaubensverkündigung im Lichte des ersten Thessalonicherbriefes ein Erfolg ist. Eine weitere wissenschaftliche Analyse ist jedoch nicht möglich, da kein Vergleich mit anderen, paulinischen Briefen stattfinden kann. So eine Untersuchung wäre eine wichtige Ergänzung dieser Arbeit. Man kann aber hoffen, dass die hier präsentierten Resultate der wissenschaftlichen Forschung zu weiteren Publikationen führen werden. Ja, im Sinne vom Psalm 100, 2: „Dient dem Herrn mit Freuden!“

Graphische Skizze der Arbeit: Glaubensverkündigung bei Apostel Paulus im Lichte des ersten Briefes an die Thessalonicher. Eine historisch-exegetische Untersuchung.



Abkürzungen

BIBLISCHE TEXTE:

- Biblische Abkürzungen nach: *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte und Neue Testament*, Stuttgart 1979-1980.
- Abkürzungen in der Textkritik nach: *Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch*, E. NESTLE – B. ALAND (Hrsg.), Stuttgart 2007.
- Abkürzungen der Bibelversionen:
 - StBib = Studia Biblica
 - ESV = Englisch Standard Version der Bibel
 - NAB = New American Bible
 - EÜ = Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift
 - LXX = Septuaginta
 - Vg. = Vulgata
 - BHS = Biblia Hebraica Stuttgartensia

ABKÜRZUNGEN DER ZEITSCHRIFTEN, SERIEN, LEXIKA UND WÖRTERBÜCHER:

- nach: *Lexikon für Theologie und Kirche. Abkürzungsverzeichnis*, W. KASPER (Hrsg.), Freiburg i Br. – Basel – Rom – Wien 1993.
- Sonstige Abkürzungen:

AJBI	=	Annual of the Japanese Biblical Institute
AKG	=	Arbeiten zur Kirchengeschichte

AMTh	=	ΑΡΧΑΙΑ ΜΟΥΣΕΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ATD	=	Das Alte Testament Deutsch
AW	=	Antike Welt
AzTh	=	Arbeiten zur Theologie
BE	=	Biblische Enzyklopädie
Blub	=	Biblia Lubelska
BNT	=	Die Botschaft des Neuen Testaments
BTSt	=	Biblical Tools and Studies
BZ.TNT	=	Biblioteka Zwojów (Tłó Nowego Testament)
CEB	=	Commentaire Évangélique de la Bible
EGRA	=	Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike
EvQ	=	Evangelical Quarterly
FRLANT	=	Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
GK	=	Geschichte Kompakt
GS	=	Geistliche Schriftlesung
HTA.NT	=	Historisch Theologische Auslegung. Neues Testament
ISBSup	=	Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi
JBTh	=	Jahrbuch für Biblische Theologie
JSNTSup	=	Journal for the Study of the New Testament (Supplement Series)
KKB	=	Katolicki komentarz biblijny
KStTh	=	Kohlhammer Studienbücher Theologie
KTPdBT.NT	=	Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia
Lat Lateranum	=	Facultas Theologica Pontifici Athenaei Lateranensis
LD	=	LD (Commentaire)
LKD	=	Lexikon der katholischen Dogmatik
LOB.NT	=	Leggere oggi la Bibbia (Nuovo Testamento)

MWF.NF	=	Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge
NIGTC	=	The New International Greek Testament Commentary
NKB.NT	=	Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament
NKB.ST	=	Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament
NovTSup	=	Novum Testamentum (Supplements)
NThGR	=	Neue Theologische Grundrisse
NTM	=	Testament Message
NVB	=	Nuovissima versione della Bibbia
OGG	=	Oldenbourg Grundriss der Geschichte
PAwB	=	Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge
PNG	=	Paulus neu gelesen
PSB	=	Prymasowska Seria Biblijna
PŚNT	=	Pismo Święte Nowego Testamentu
SKK.NT	=	Stuttgarter Kleiner Kommentar zum Neuen Testament
SOCr	=	Scritti delle origini cristiane
STAC	=	Studien und Texte zu Antike und Christentum
STB	=	Słownik teologii biblijnej
TF:WBzk-eL	=	Theologische Forschung: Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich evangelische Lehre
ThS. NF	=	Theologische Studien. Neue Forschung
TiD	=	Theologie im Dialog
VV	=	Verbum Vitae
WBC	=	Word Biblical Commentary
WBC	=	Word Biblical Commentary
WMANT	=	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

ALLGEMEINE ABKÜRZUNGEN UND ZEICHEN:

a. d.	=	an der
Abb.	=	Abbildung
Aufl. d.	=	Auflage der
Bd.	=	Band
bzgl.	=	bezüglich
bzw.	=	beziehungsweise
ca.	=	circa
CT	=	Connecticut
d. h.	=	das heißt
dt.	=	deutsch
Ebd.	=	ebenda
Frankfurt a. M.	=	Frankfurt am Main
Freiburg i. Br.	=	Freiburg im Breisgau
Fs.	=	Festschrift
Ges.-Ausg.	=	Gesamtausgabe
griech.	=	griechisch
Hl.	=	heilig
Hrsg.	=	Herausgeber
hrsg. v.	=	herausgegeben von
inkl.	=	inklusiv
Jh.	=	Jahrhundert
JR	=	Junior
km	=	Kilometer
Konst.	=	Konstitution

lat.	=	lateinisch
LVR	=	Landschaftsverband
Mainz a. Rh.	=	Mainz am Rhein
Marburg a .d. Lahn	=	Marburg an der Lahn
n. Chr.	=	nach Christus
OCD	=	Ordo Carmelitarum Discalceatorum
PA	=	Pennsylvania
pol. Ver.	=	polnische Version
Reinbek b. Hamburg	=	Reinbek bei Hamburg
Sd.-Ausg.	=	Sonderausgabe
sog.	=	sogenannt
Tabb.	=	Tabelle
u.	=	und
u. a.	=	und andere
übers. v.	=	übersetzt von
V.	=	Vers
v. a.	=	vor allem
v. Chr.	=	vor Christus
vgl.	=	vergleich
VV	=	Verse
wahrsch.	=	wahrscheinlich
z.B.	=	zum Beispiel
†	=	gestorben

7.	τύπον	B; D ^{*c} ; 6; 33; 81; 104; 1739; 1881; lat; sy ^p	andere Leseart	τύπους	ℵ; A; C; D ² ; F; G; K; L; P; Ψ; 0278; 365; 630; 1175; 1241; 1506; 2464; Ⲙ; sy ^h	
8.	ἐν τῇ	ℵ; C; D; F; G; L; P; Ψ; 0278; 81; 104; 1175; 1241; 2464; Ⲙ; lat	andere Leseart	τῇ	1881 / - B; K; 6; 33; 365; 614; 629; 630; 1505; 1739; r; vg ^{mss}	
	ἀλλ' ↓ ἐν	ℵ; A; B; C; D ^{*c} ; F; G; P; Ψ; 33; 81; 1739; 1881; 2464; it; vg ^{st.vvw} ; sy	Einfügung	καὶ	D ² ; K; L; 0278; 104; 365; 630; 1175; 1241; 1505; Ⲙ; m; vg ^{cl} ; Ambst	
9.	ἡμῶν	a. Ü.	andere Leseart	υμῶν	B; 81; 323; 614; 629; 630; 945; ar; d; vg ^{mss} ; sa ^{mss} ; bo ^{ms}	unser / euer
10.	ἀναμένειν	a. Ü.	andere Leseart	υπομένειν	ⲡ ^{46vid}	zu erwarten / zu warten
	τῶν	ℵ; B; D; F; G; I; L; P; Ψ; 0278; 33; 81; 104; 365; 630; 1175; 1241; 1505; 1739; 1881 ^c ; Ⲙ	Auslassung		ⲡ ^{46vid} ; A; C; K; 323; 629; 945; 1881 [*] ; 2464; Eus	
	ἐκ	ℵ; B; P; 0278; 33; 81; 1505; 1739; 1881; 2464	andere Leseart	απο	C; D; F; G; K; L; Ψ; 104; 365; 630; 1241; Ⲙ; latt	

1 Thess 3, 2. 5-7. 10

ARBEITSTEXT			TEXTKRITISCHE ANMERKUNGEN			
V.	Text	Quellen	Form	Text	Quellen	Ergänzung
2.	καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ	D [*] ; 33; b; Ambst	andere Leseart	καὶ συνεργον	B; vg ^{mss}	und den Gehilfen
				καὶ διακονον του θεου	ℵ; A; P; Ψ; 0278; 6; 81; 1241; 1739; 1881; 2464; lat; co; Bas	und den Dienern Gottes
				καὶ διακονον του θεου καὶ	D ² ; K; L; 104; 365; 630; 1505; Ⲙ; vg ^{mss} ; sy ^{p.h**}	und den Dienern Gottes und

				συνεργον ημων		unseren Gehilfen
				διακονον και συνεργον του θεου	F; G	Diener und Gehilfe Gottes
	παρακαλέσαι ↓ υπέρ	ℵ; A; B; D*; F; G; I; P; Ψ; 0278; 6; 33; 81; 104; 326; 629; 1505; 1739; 1881; 2464; lat; sy ^h	Einfügung	υμας	D ² ; K; L; 365; 630; 1175; 1241; ℵ; vg ^{ms} ; sy ^p	
	υπερ	ℵ; A; B; D*; F; G; I; K; P; Ψ; 0278; 33; 81; 104; 1505; 1739; 1881; 2464;	andere Leseart	περι	D ² ; L; 365; 630; 1175; 1241; ℵ	
5.	πίστιν ὑμῶν		Umstellung	ὑμῶν πίστιν	B; 0278	
6.						
7.	ἡμῶν ↓ διὰ		Einfügung	και	A	
10.						

1 Thess 4, 14

<i>ARBEITSTEXT</i>		<i>TEXTKRITISCHE ANMERKUNGEN</i>				
V.	Text	Quellen	Form	Text	Quellen	Ergänzung
14.	καὶ ὁ θεός		Umstellung	ὁ θεός και	B; 1739;	

Literaturverzeichnis

Texte der Hl. Schrift

ALAND B. / ALAND K. / KARAVIDOPOULOS J. / u. a. (Hrsg.), *Novum Testamentum Graece*, 28. revidierte Ausgabe, hrsg. v. Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter Leitung von STRUTWOLF H., Stuttgart 2012.

ALAND B. / ALAND K. / KARAVIDOPOULOS J. / u. a. (Hrsg.), *Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch*, 27. Auflage des *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Texte: Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 und Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1979, hrsg. v. Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster / Westfalen von ALAND B. und ALAND K., Stuttgart 2003.

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), hrsg. v. ELLIGER W. / RUDOLPH W., Stuttgart ⁵1997.

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem (Vg.), hrsg. v. WEBER R., Stuttgart ³1983.

Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hrsg. v. RAHLFS A. Bd. 1-2, Stuttgart ⁸1965.

Übersetzungen der Hl. Schrift

Das Alte Testament. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblica Stuttgartensia, hrsg. v. STEUER R.M., Bd. 1: Genesis – Deuteronomium, Witten – Stuttgart ⁴2018.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift (Ges.-Ausg.), Stuttgart 2017.

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, hrsg. v. PARSCH P., Klosterneuburg 1934.

Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung (EÜ). *Das Alte Testament*, Stuttgart 1980.

Die Heilige Schrift. Einheitsübersetzung (EÜ). *Das Neue Testament*, Stuttgart 1979.

- DIETZFELBINGER E., *Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch- Deutsch.* Griechischer Text nach der Ausgabe von Nestle-Aland (26. Auflage), Neuhausen – Stuttgart 1986.
- KUSS O. / SCHMIDL M. / SUNCKEL J., *Münchner Neues Testament. Studienübersetzung,* Düsseldorf⁸2007.
- Pismo Świąte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie Oryginalnym,* Poznań – Warszawa²1971.
- Revidierte Lutherbibel (LUT),* Stuttgart 1984.
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung,* hrsg. v. KRAUS W. / KARRER M., Stuttgart 2009.
- Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung,* hrsg. v. KRAUS W. / KARRER M., Stuttgart 2009.
- Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon,* hrsg. v. ZENGER E., Stuttgart 2005.
- Stuttgarter Neues Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon,* Stuttgart⁴2008.
- The English Standard Version (ESV),* Wheaton 2001.
- The New American Bible with Revised New Testament and Revised Psalms, and with Roman Catholic Deutero-Canon (NAB),* Washington 1991.

Qumranschriften

- MUCHOWSKI P. (Hrsg.), *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – masada – Nachal Chewer* (BZ.TNT, Bd. 5), Kraków 1996.

Konkordanzen

ALAND K. (Hrsg.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller Modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, Bd. 1-2, Berlin 1983.

FLIS J., *Konkordancja Starego i Nowego testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa ²1996.

SCHIERSE F.J., *Konkordanz zur Einheitsübersetzung der Bibel*, Düsseldorf – Stuttgart 1985.

SCHMOLLER A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament (Text nach Nestle)*, Stuttgart ⁷1982.

Kirchliche Verlautbarungen

Katechismus der Katholischen Kirche. Vollständiger Text der Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina (KKK), München – Leipzig – Einsiedeln u. a., 2005.

Wörterbücher, Lexika, Grammatik, Atlasse

ARNET S., *Wortschatz der Hebräischen Bibel. 2500 Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet mit Register deutsch-hebräisch*, Zürich 2006.

BAUER W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der frühchristlichen Literatur*, Berlin – New York ⁶1988.

BLASS F. / DEBRUNNER A. / REHKOPF F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁶1984.

BROCKKAUS R. (Hrsg.), *Wer ist wer in der Bibel? Personenlexikon zum Buch der Bücher*, Wuppertal 1996.

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. BALZ H. / SCHNEIDER G., Bd. 1-3, Stuttgart – Berlin – Köln ²1992.

FOHRER G., *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Berlin 1971.

- FRISK H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1-3, Heidelberg ⁴2006.
- GESENIUS W. / BUHL F., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – Göttingen – Heidelberg ¹⁷1962.
- HAUBECK W. / v. SIEBENTHAL H., *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Offenbarung*, Gießen ³2015.
- Herders Neues Bibellexikon*, hrsg. v. KOGLER F., Freiburg – Basel – Wien ²2009.
- KLASSÜHLKE, R., *Kleines Wörterbuch zum Neuen Testament. Griechisch-Deutsch*, Freiburg i. Br. ⁴2005.
- Lexikon der Bibelhermeneutik. Beriefe – Methoden – Theorien – Konzepte*, hrsg. v. WISCHMEYER O., Berlin – Boston 2013.
- Lexikon der katholischen Dogmatik (LKD)*, hrsg. v. BEINERT W., Freiburg i. Br – Basel – Wien 1987.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. v. KASPER W., Bd. 2-8 u. 10, Freiburg – Basel – Rom – Wien 1994-2001.
- Lexikon zur Bibel. Personen, Geschichte, Archäologie und Theologie der Bibel*, hrsg. v. Rienecker F. / Maier G. / Schick A. / u. a., Holzgerlingen ⁵2021.
- MORGENTHALER R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich – Stuttgart ²1973.
- PACIOREK A., *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego* (StBib, Bd. 2), Kielce 2001.
- PETSCHENIG M., *Der kleine Stowasser. Lateinisch – deutsches Schulwörterbuch*, Wien 1971.
- Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (RE)*, hrsg. v. WISSOWA G., Bd. 1/2, Stuttgart 1894.
- RIENECKER F., *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle*, Gießen ²³2015.
- Słownik teologii biblijnej (STB)*, hrsg. v. LÉON-DUFOUR X., übers. v. ROMANIUK K., Poznań – Warszawa ⁴1994.
- Słownik teologii św. Pawła (PSB)*, hrsg. v. HAWTHORNE G.F. / MARTIN R.P. / REID D.G., hrsg. v. pol. Vers. BARDSKI K., übers. v. CANGHELARIS L. / CZWOJDRAK A. / FORTUNA T. / u. a., Warszawa 2000.
- Theologische Realencyklopädie (TRE)*, hrsg. v. KRAUSE G. / MÜLLER G., Bd. 7 u. 13, Berlin – New York 1981ff.

Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), hrsg. v. ALBERTZ A. / WESTERMANN C., Bd. 2, Gütersloher – München ⁶2004.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testamenten (Sd.-Ausg.), hrsg. v. KITTEL G. / FRIEDRICH G., Bd. 2-9, Stuttgart 2019.

WITTKA A.-M. / OLSHAUSEN E. / SZYDLAK R. / u. a. (Hrsg.), *Historischer Atlas der antiken Welt (Sd.-Ausg.)*, Stuttgart 2012.

Bibelkommentare

Kommentare zu 1 Thess

BARCLAY W., *Listy do Tesaloniczan*, übers. v. KIRCUN A. (JR), Warszawa 1981.

BASSIN F., *Les épîtres de Paul aux Thessaloniens* (CEB, Bd. 13), Vaux-sur-Seine 1991.

BAUMERT N. / SEEWANN M.-I., *In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des ersten und zweiten Briefes an die Thessalonicher* (PNG, Bd. 5), Würzburg 2014.

BEDNARZ M., *1-2 List do Tesaloniczan* (NKB.NT, Bd. 13), Częstochowa 2007.

BRUCE F.F., *1 & 2 Thessalonians* (WBC, Bd. 45), Waco 1982.

COLLINS R.F., *Pierwszy list do Tesaloniczan*, in: *KKB (PSB)*, hrsg. v. BROWN R.E. / FITZMYER J.A. / MURPHY R.E., hrgs. v. pol. Ver. CHRIOSTOWSKI W, übers. v. BARDSKI K. / CZERWIMŃSKA E. / KANTOR M./ u. a., Warszawa ⁶2021.

DA SPINETOLI O., *Lettere ai Tessalonesi* (NVB, Bd. 38), Cinisello Balsamo ⁴1992.

FAUSTI S., *Kres czasu. Lectio w oparciu o Pierwszy List do Tesaloniczan*, übers. v. GRZYEC P.R., Kraków 2014.

FEE G.D., *The First and Second Letters to the Thessalonians* (The New International Commentary on the New Testament), Cambridge 2009.

GAVENTA B.R., *First and Second Thessalonians (Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching)*, Louisville 1998.

HAHN E., *1. und 2. Thessalonicherbrief*, in: *Edition C. Bibelkommentar. Neues Testament*, Bd. 4, hrsg. v. MAIER G., Wuppertal 2018.

- HAUFE G., *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (ThHK, Bd. 12/1), Leipzig 1999.
- HOINLE G., *Vor dem 2. Kommen Christi. Der erste Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher*, Schweinfurt 2012.
- HOLTZ T., *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK.NT, Bd. 13), Neukirchen – Vluyn 2014.
- HOPPE R., *Der erste Thessalonikerbrief. Kommentar*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2016.
- IOVINO P., *La prima lettera ai Tessalonicesi* (SOCr, Bd. 13), Bologna 1992.
- KNOCH O., *1. und 2. Thessalonikerbrief* (SKK.NT, Bd. 12), Stuttgart 1987.
- LAUB F., *1. und 2. Thessalonikerbrief. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*, Bd. 13, Würzburg ³2000.
- LÉGASSE S., *Les Épîtres de Paul aux Thessaloniens* (LD.C, Bd. 7), Paris 1999.
- LÜDEMANN G., *Der älteste christliche Text. Erster Thessalonikerbrief*, Springe 2012.
- MACDONALD W., *Der erste Thessalonikerbrief*, in: *Kommentar zum Neuen Testament*, hrsg. v. FARSTADS A., übers. v. EICHLER C., Pößneck ⁷2018.
- MALHERBE A.J., *Paul and the Thessalonikas. The Philosophisc Tradition of Pastoral Care*, Philadelphia (PA) 1987.
- MARXSEN W., *Der erste Brief an die Thessalonicher* (ZBK, Bd. 11/1), Zürich 1979.
- ORSATTI M., *1-2 Tessalonicesi* (LOB.NT, Bd. 2/10), Brescia 1996.
- REINMUTH E., *Der erste Brief an die Thessalonicher*, in: *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD, Bd. 8/2), hrsg. v. WALTER N. / REINMUTH E. / LAMPE P., Göttingen 1998.
- RÖCKER F.W., *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (HTA.NT), Holzgerlingen 2021.
- ROMPF P., *Die Thessalonikerbriefe. Eine Auslegung*, Norderstedt 2018.
- ROSSE H., *Der erste und zweite Thessalonikerbrief* (BNT), Neukirchen – Vluyn 2016.
- SCHREIBER S., *Der erste Brief an die Thessalonicher* (ÖTK, Bd. 13/1), Gütersloh 2014.
- SCHÜRMAN H., *Der erste Brief an die Thessalonicher* (GS, Bd. 13), Bautzen ²1962.
- SMOLKA O.B., *Pierwszy list do Tesaloniczan*, in: *KTPdBT.NT*, Bd. 3, hrsg. v. FELCZYŃSKI Z., Poznań 2014.

STĘPIEŃ J., *Listy do Tesaloniczan*, in: *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT, Bd. 9), Poznań 1979.

TRIMAILLE M., *Lettere ai Tessalonicesi*, in: *Lettere di Paolo*. Bd. 2: Efesini, Filippesi, Colossesi, 1-2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Toto, Filmone, Ebrei, hrsg. v. REYNIER C. / TRIMAILLE M. / VANHOYE A., Cinisello Balsamo 2000.

Kommentare zu sonstigen biblischen Büchern

ALETTI J.-N., *Saint Paul, épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (EtB), Bd. 55, Paris 2005.

BERGES U., *Jesaja 55 – 66* (HThK.AT, Bd. 45), Freiburg – Basel – Wien 2022.

BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 1: Das Evangelium nach Markus, München 1926.

BÖHMERLE T., *Der Brief von der Freude (Philippenerbrief)*, Karlsruhe 2004.

BORSE U., *Der Brief an die Galater* (RNT), Regensburg ³1984.

BRZEGOWY T., *Księga Izajasza*, (NKB.ST, Bd. 12/3), Częstochowa 2019.

DOHMEN CH., *Exodus 19-40* (HThK.AT, Bd. 5), Freiburg – Basel – Wien 2004.

ERNST J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (RNT), Regensburg ⁶1974.

FAUSTI S., *Wolność dzieci Bożych. Komentarz do Listu do Galarów*, übers. v. RODZIEWICZ-DAKTÓR L., Kraków 2014.

FLIS J., *List do Filipian* (NKB.NT, Bd. 10), Częstochowa 2011.

GETTY M.A., *Philippians und Philemon* (NTM, Bd. 14), Wilmington 1980.

GNILKA J., *Das Evangelium nach Markus* (EKK, Bd. 1), Zürich 1978.

GNILKA J., *Der Philippenerbrief* (HThK.NT, Bd. 10/3), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1968.

GREENBERG M., *Ezechiel 21 – 37* (HThK.AT, Bd. 51), Freiburg – Basel – Wien 2005.

GRÜN A., *Die Freude wird vollkommen sein. Die Botschaft des Paulus an die Christen in Philippi*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2005.

- HARTMANN M. / OSBORNE T.P., *Jesu Taten gehen weiter Die Apostelgeschichte*, Stuttgart 2015.
- HAWTHORNE G.F., *Philippians (Revised and expanded R.P. Martin)* (WBC, Bd. 43), Waco 2004.
- HECHT A. / THÜSING H., *Das älteste Jesusbuch. Das Markusevangelium*, Stuttgart ⁴2018.
- HIEKE T., *Levitikus 1-15* (HThK.AT, Bd. 6.), Freiburg i. Br 2014.
- ECKART K.G., *Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher* (ZThK, Bd. 58), Tübingen 1961.
- KURZ W.S., *Dzieje Apostolskie. Katolicki Komentarz do Pisma Świątego*, Bd. 5, Poznań 2021.
- LANGENBERG H., *Der Galaterbrief. Die bedingungslose Gnade und das Problem der göttlichen Gerechtigkeit*, Hamburg 2012.
- LANGKAMMER H., *List di Filipian, Thumaczenie, wstęp i komentarz* (BLub), Lublin 2001.
- MUSSNER F., *Der Galaterbrief* (HThK.NT Sd.-Ausg.), Freiburg i Br. – Basel – Wien 2002.
- O'BRIEN P.T., *The Epistle to the Philippians* (NIGTC), Grand Rapids 1991.
- PACIOREK A., *Drugi list do Koryntian* (NKB.NT, Bd. 7), Częstochowa 2017.
- PACIOREK A., *Pierwszy list do Koryntian* (NKB.NT, Bd. 8), Częstochowa 2017.
- PESCH R., *Die Apostelgeschichte: Apg 13-28* (EKK, Bd. 5/2), Zürich – Einsiedeln – Köln 1986.
- PLAUT W.G., *תורה – Tora. In jüdischer Auslegung*, Bd. 1: Bereschit – כראשיה – Genesis, übers. v. BÖCKLER A., Gütersloh 1999.
- ROSIK M., *Pierwszy list do Koryntian* (NKB.NT, Bd. 7), Częstochowa 2009.
- SCHENK W., *Die Phillipperbriefe des Paulus*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1984.
- SCHILIER H., *Der Brief an die Galater* (KEK.NT, Bd. 7), Göttingen ¹²1962.
- SCHLIER H., *Der Brief an die Galater* (KEK.NT, Bd. 7), Göttingen ¹⁵1989 (6. Aufl. d. Neubearbeitung),
- SCHLIER H., *La lettera ai Romani. Testo greco, traduzione e commento*, Brescia 1982.
- SCHNEIDER G., *Der Brief an die Galater* (GS, Bd. 9), Bautzen ²1968.
- SCHNEIDER G.H., *Die Apostelgeschichte*, Bd. 1: *Einleitung, Kommentar zu Kap. 1, 1 – 8, 40* (HThK.NT, Bd. 5/1), Freiburg i Br. – Basel – Wien 1982.

- SCHNEIDER G.H., *Die Apostelgeschichte*, Bd. 2: *Kommentar zu Kap. 9, 1 – 28, 31* (HThK.NT, Bd. 5/1), Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1982.
- SCHRAGE W., *Der erste Brief an die Korinther: 1 Kor 6, 12 – 11, 16* (EKK.NT, Bd. 7/2), Zürich – Einsiedeln – Köln 1995.
- STASIAK S., *List do Rzymian* (NKB.NT, Bd. 6), Częstochowa 2020.
- WEISER A., *Das Buch Hiob* (ATD: Neues Göttinger Bibelwerk, Bd. 13), Göttingen ⁶1974.
- WESTERMANN C., *Genesis* (BK.AT, Bd. 1/1), Düsseldorf, ²1974.
- WILCKENS U., *Das Markusevangelium*, in: *Studienbibel Neues Testament*, Basel 2015.
- WITTE M., *Das Buch Hiob* (ATD: Neues Göttinger Bibelwerk, Bd. 13), Göttingen 2021.
- ZIMMERLI W., *1. Mose 1-11. Die Urgeschichte* (ZBK), Zürich ³1967.

Monographien und Einzelstudien

- ACKERMANN E. (Hrsg.), *Cicero. Vom Sinn und Zweck des guten Lebens*, Köln 2018.
- ALAND K. (Hrsg.), *πειράζω*, in: *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller Modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, Bd. 1 / Tl. 2: M – Ω, 1111.
- ALBERTZ R. / WESTERMANN C., *ἵππ*, in: *THAT*, Bd. 2, 726.
- ALLMANI-SOURI V., *The imperial cult*, in: *Roman Thessaloniki* (AMTh), übers. v. HARDY D., hrsg. v. GRAMMENOS D.V., Thessaloniki 2003.
- ANDRIKOPOULOU J.-N., *Alle Wege führen nach Rom – Das römische Straßennetz*, in: *Auf Achse mit den Römern. Reisen in römischer Zeit* (Führer und Schriften des LVR-Archäologischen Parks Xanten, Bd. 25), hrsg. v. MÜLLER M, Nünnerich – Asmus 2020.
- ANGELA A., *Liebe und Sex im Alten Rom*, München ²2014.
- ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik*, übers. v. GIGON O., München ⁷2006.
- ARNDT A., *Vermittlung*, in: *LThK*, Bd. 10, 696-697.
- ARNDT A., *Vermittlung*, in: *LThK*, Bd. 10, 696-697.
- AUFFART C., *Dionysos* in: *LThK*, Bd. 3, 250.

- BALTES G., *Paulus – Jude mit Mission. Alter Glaube in einer veränderten Kultur*, Marburg a. d. Lahn 2016.
- BARTELS J. / BLUM H. / FÜNDLING J., *Die Antike. Grundzüge der griechischen und römischen Geschichte*, München 2015.
- BAUER W., *εὐαγγέλιον*, in: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 643-644.
- BAUER W., *θουσιαστήριον*, in: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 643-644.
- BAUER W., *λόγος*, in: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 968-972.
- BAUER W., *μετανοέω*, in: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 1036.
- BAUMERT N., *Koinonein und Metechain – Synonym?. Eine umfassende semantische Untersuchung* (SBB, Bd. 51), Stuttgart 2003.
- BEAUMONT M., *Bibelwissen kompakt. Geschichte – Person – Lebenswelt*, übers. v. OEPPIG M. / BAYER M., Oxford 2006.
- BECHERT T., *Die Provinzen des Römischen Reiches. Einführung und Überblick*, Mainz a. Rh. 1999.
- BECKER J., *Die Erwählung der Völker durch das Evangelium. Theologiegeschichtliche Erwägungen zum 1 Thess*, in: *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments (Fs. H. Greeven)* (BZNW, Bd. 47), hrsg. v. SCHRAGE W., Berlin – New York 1986.
- BECKER J., *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen ²1992.
- BEHM J., *μορφή*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 4, 750-760.
- BENDIK I., *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“* (Judentum und Christentum, Bd. 18), Stuttgart 2010.
- BENDIK I., *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die „New Perspective on Paul“* (Judentum und Christentum, Bd. 18), Stuttgart 2010.
- BENEDIKT XVI. –RATZINGER J., *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (KKD, Bd. 9), Regensburg ⁶1990.
- BENGSTON H., *Herrschergestalten des Hellenismus*, München 1975.

- BENKE C., *Kleine Geschichte der christlichen Spiritualität*, Freiburg i. Br – Basel – Wien 2007.
- BETZ O., *Mission: III. Neues Testament*, in: *TRE*, Bd. 23, 23-24.
- BLANK R., *Gott und seine Schöpfung. Gotteslehre, Schöpfungslehre* (Studiengang Theologie, Bd. VI, 1) Zürich ²2013.
- BORGEN P., *Targumic Character of the Prologue of John* (NTS, Bd. 16), Cambridge 1970.
- BORMANN L., *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (NovTSup, Bd. 78), Leiden – New York – Köln 1995.
- BORNKAMM G., *Paulus*, Stuttgart – Berlin – Köln ⁷1993.
- BORSCHKE T., *Tradition: I. Philosophisch-anthropologisch*, in: *LThK*, Bd. 10, 148.
- BÖSEN W., *Kreuzigung*, in: *LThK*, Bd. 6, 460-461.
- BÖTTIGHEIMER CH., *Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu. Verlorene Mitte christlichen Glaubens*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2020.
- BOWERS W.P., *misja*, in: *Słownik teologii św. Pawła* (PSB), 319-320.
- BRANDSCHEIDT R., *Jahwe*, in: *LThK*, Bd. 5, 712-713.
- BREUNING W., *Nauka o Bogu* (Podręcznik teologii dogmatycznej w jedenastu traktatach, Bd. 2), übers. v. FENRYCHOWSKA J., Kraków 1999.
- BÜCHSEL F., *εἰδωλον*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 2, 374-375.
- BULTMANN R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁴1961.
- BULTMANN R., *πίστις*, in *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 6, 174-230.
- BULTMANN R., *πίστις: III. πίστις und πιστεύω bei Paulus*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 6, 218-230.
- BUSSEMER T., *Propaganda. Konzepte und Theorien*, Wiesbaden 2005.
- CAMPBELL W.S., *Izrael*, in: *Słownik teologii św. Pawła* (PSB), 319-321.
- CHANOTIOS A., *Die Öffnung der Welt. Eine Globalgeschichte des Hellenismus*, übers. v. HALLMANNSECKER M., Darmstadt 2019.
- CHRIST K., *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin*, München ⁶2009.
- CHROSTOWSKI W., *Święty Paweł. Na rozdrożach synagogi i kościoła*, Warszawa 2021.

- COLLET G., *Evangelisation, Evangelisierung: II. Missionswissenschaft*, in: *LThK*, Bd. 3, 1034.
- COLLET G., *Missionswissenschaft*, in: *LThK*, Bd. 7, 324.
- CONZELMANN H., *σκότος: B.: Die Wortgruppe im Alten Testament, E.: Neues Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 7, 431.
- CONZELMANN H., *φῶς: B.: Die Wortgruppe im Alten Testament, E.: Neues Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 9, 336-337.
- CONZELMANN H., *φῶς: B.: Die Wortgruppe im Alten Testament, E.: Neues Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 9, 314.
- DANIELS M., *Mythologien der Welt. Alle großen Kulturen im Überblick*, München 2017.
- DAUBNER F., *Makedonien nach den Kriegen (168 v. Chr. – 14. n. Chr.)*, Stuttgart 2018.
- DEBRUNNER A., *λόγος*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 4, 69ff.
- DELLING G., *ἡμέρα: D.: Der Gebrauch im NT*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 2, 955.
- DESELAERS P. / VORHOLT R., *Tod und Auferstehung* (NEB-NT-Themen, Bd. 13), Würzburg 2000.
- DESELAERS P., *Berufung: II. Altes Testament*, in: *LThK*, Bd. 2, 302.
- DORN K., *Basiswissen Bibel: Das Neue Testament*, Paderborn 2016.
- DORN K., *Paulus. Geschichte – Überlieferung – Glaube*, Brill 2019.
- DRANE J. (Hrsg.), *Encyklopedia biblij. Źródła – Historia – Tradycja*, übers. v. STOPA M. Warszawa ²2000.
- DROYSEN J.G., *Geschichte des Hellenismus*, Bd. 2: Geschichte der Didadochen, Buch 1, hrsg. v. BAYER E., Darmstadt ³2008.
- DÜCKERS P., *Evangelium*, in: *LThK*, Bd. 3, 1058.
- DUNN J.D.G., *The Body of Christ in Paul*, in: *Worship, Theology and Ministry in the Early Church* (JSNTSup, Bd. 87), hrsg. v. WILKINS M.J. / PAIGE T., Sheffield 1992.
- DUNN J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998.
- EBEL E., *Das Missionswerk des Paulus*, in: *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, hrsg. v. WISCHMEYER O., Tübingen ²2012.
- EBEL E., *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT II, Bd. 178), Tübingen 2004.

- ECKERT J., *ἐκλεκτός*, in: *EWNT*, Bd. 1, 1019.
- ECKERT J., *ἐκλεκτός*, in: *EWNT*, Bd. 1, 1016.
- ECKHARD B., *Ethnos und Herrschaft. Politische Figurationen jüdischer Identität von Antiochos III. bis Herodes I* (Studia Judaica, Bd. 72), Berlin – Boston 2013.
- ECKSTEIN H.-J., *Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments* (Beiträge zum Verstehen der Bibel, Bd. 5), Münster 2003.
- EGER CH., *Xanten. Der Limes am Niederrhein*, in: *Roms fließende Grenzen. Archäologische Landesausstellung Nordrhein-Westfalen* (Schriften zur Bodendenkmalpflege in Nordrhein-Westfalen, Bd. 12), hrsg. v. CLABEN E. / RIND M.M. / SCHÜRMAN T. / u. a., Darmstadt 2022.
- ELLIGER W., *Mit Paulus unterwegs in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Stuttgart 2007.
- ELLIGER W., *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*, Stuttgart 1990.
- FEIERSTEIN L.R., *Diaspora*, in: *Handbuch Jüdische Studien*, v. BRAUN CHR. (Hrsg.) / BRUMLIK M., Köln – Weimar – Wien 2018.
- FEINBERG-VAMOSH M., *Land und Leute zur Zeit Jesu*, übers. v. STEINHAUER B., Düsseldorf 2001.
- FENASSE J.-M. / GUILLET J., *Niebo*, in: *STB*, 538-541.
- FICHTNER J., *ὄργη: 2. Die Objekte des Zornes Gottes; 4. Die Motive des göttlichen Zornes*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 397-398 u. 402-404.
- FISCHER G. / BACKHAUS K., *Sühne und Versöhnung. Perspektive des Alten und Neuen Bundes* (NEB, Bd. 7), Würzburg 2000.
- FISCHER G. / BACKHAUS K., *Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB-NT-Themen, Bd. 7), Würzburg 2000.
- FISCHER G., „*Jahwe der Treue und lebendige Gott*“. *Einige Bemerkungen zu Gott, wie das Alte Testament ihn beschreibt* (SBAB.AT, Bd. 70), Stuttgart 2019.
- FISCHER G., *Die Anfänge der Bibel. Studien zu Genesis und Exodus* (SBAB.AT, Bd. 49), Stuttgart 2011.
- FISCHER J., *Sklaverei* (Geschichte in Quellen - Antike), Darmstadt 2018.

- FLAVIUS JOSEPHUS, *Jüdische Altertümer XII - XV*, Bd. 2, übers. v. CLEMENTZ H., Altmünster 2022.
- FLIS J., *Paulus als Sklave im Lichte des Philipperbriefes*, in: *Weg, Wahrheit, Leben. Im Dienst der Verkündigung* (Fs. K. Küng), hrsg. v. KREIML J. / STARK T.H. / STICKELBROECK M., Regensburg 2010.
- FRANKEMÖLLE H., *Frühjudentum und Christentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkung (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.)* (KStTh, Bd. 5), Stuttgart 2006.
- FREVEL CH., *Geschichte Israels* (KStTh), Stuttgart ²2018.
- FREY J., 'Himmels-Botschaft'. *Kerygma und Metaphorizität der neutestamentlichen Rede vom 'Himmel'*, in: *JBTh*, Bd 10 (2005): Himmel, Göttingen 2006.
- FRIEDMANN D.N. / O'CONNOR P., *JHWH*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 3, 533-554.
- FUNIOK R., *Propaganda*, in: *LThK*, Bd. 8, 629.
- GALUSZKA T., *Piękny Bóg, piękny człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, Poznań 2021.
- GANSINIEC Z., *fryzury*, in: *Kultura materialna starożytnej Grecji. Zarys*, Bd. 3, hrsg. v. MAJEWSKI K., Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1978.
- GANSINIEC Z., *odzież*, in: *Kultura materialna starożytnej Grecji. Zarys*, Bd. 3, hrsg. v. MAJEWSKI K., Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk, 1978.
- GEHRKE H.-J., *Geschichte des Hellenismus* (OGG, Bd. 1A), München ²1995.
- GEHRKE H.-J., *Hellenismus*, in: *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, hrsg. v. GEHRKE H.-J. / SCHNEIDER H., Berlin ⁵2019.
- GIEBEL M., *Reisen in der Antike*, Düsseldorf – Zürich 1999.
- GNILKA J., *Wie das Christentum entstand*, Bd. 2: Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge, Freiburg i. Br. 1997.
- GNILKA J., *Wie das Christentum entstand*. Bd. 1: Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte, Freiburg i. Br. ⁶2004.
- GOLDSWORTHY A., *Pax Romana. Wojna, pokój i podboje w świecie rzymskim*, übers. v. RADOMSKI N., Poznań 2017.
- GREYER O. / FICHTNER J., *ὀργή: B. Der Zorn des Menschen und der Zorn Gottes im AT*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 392.

- GUILLET J., *Powołanie*, in: *STB*, 747.
- GÜNTHER L.-M., *Griechische Antike* (Studium Geschichte), Tübingen 2011.
- Guzewicz M., *Agape w Ewangeliu*, in: *Żyjemy dla Pana (Fs. Sr. E.J. Jezierska)*, hrsg. v. ROSIK M., Wrocław 2005.
- HAINZ J., *Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus* (BU, Bd. 16), Regensburg 1982.
- HAMMOND N.G.L., *Starożytna Macedonia. Początki, instytucje, dzieje*, übers. v. CHANKOWSKI A.S., Warszawa 1989.
- HAND F., *Mission in neutestamentlicher Sicht. Aufsätze, Vorträge, Predigten* (MWF.NF, Bd. 8), Erlangen 1999.
- HARDER G., *στηρίξ: B: Die Wortgruppe im Alten Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 7, 654-655.
- HARDER G., *στηρίξω: D: Die Wortgruppe im Neuen Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 7, 655-656.
- HARRINGTON W.J., *Klucz do Biblii*, übers. v. MARZĘCKI J., Warszawa 1982.
- HAUCK F., *κοινωνός*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 3, 806.
- HAUCK F., *κοινωνός, κοινωνέω, κοινωνία, συγκοινωνός, συγκοινωνέω*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 3, 798-799.
- HECKEL T.K., *Vom Evangelium des Markus zum vielgestaltigen Evangelium* (WUNT, Bd. 120), Tübingen 1999.
- HEGEL G.W.F., *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1989.
- HEININGER B., *Die religiöse Umwelt des Paulus*, in: *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, hrsg. v. WISCHMYER O., Tübingen 2012.
- HENGEL M. / SCHWEMER A.M., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (WUNT, Bd. 138,) Tübingen 2001.
- HENGEL M. / SCHWEMER A.M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntesten Jahre des Apostels* (WUNT, Bd. 108), Tübingen 1998.
- HERTZBERG A., *Der Judentum* (Die großen Religionen der Welt, Bd. 5), übers. v. MEYER-GRÜNEWALD E., Genf 1972.
- HERTZBERG A., *Judentum. Die Grundlagen der jüdischen Religion*, München 1993.

- HÖFFER O., *Moral und Recht: Eine philosophische Perspektive*, in: *StZ*, Bd. 2, (1980).
- HOFIUS O., *Paulusstudien* (WUNT, Bd. 51), Tübingen ²1994.
- HOFIUS O., *Paulusstudien II* (WUNT, Bd. 143), Tübingen 2002.
- HOMER, *Die Odyssee* (14, 152-167), übers. v. SCHADEWALDT W., Reinbek b. Hamburg ⁶2020.
- HONSELL H., *Römisches Recht* (Springer-Lehrbuch), Luxemburg - Berlin ⁸2015.
- HOPPE R., *Apostel – Gemeinde – Kirche. Beiträge zu Paulus und den Spuren seiner Verkündigung* (SBAB.NT, Bd. 47), Stuttgart 2010.
- HULMI S., *Paulus und Mose. Argumentation und Polemik in 2 Kor 3* (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, Bd. 77), Göttingen 1999.
- HUTTNER U., *Römische Antike* (Studium Geschichte), Tübingen ²2013.
- JACZYNOWSKA M., *Historia starożytnego Rzymu*, Warszawa ⁶1986.
- JANTZEN J., *Mimesis: I. Philosophisch*, in: *LThK*, Bd. 7, 263.
- JEZIERSKA E.J., *Życie wierzącego w myśl św. Pawła*, Wrocław ²2008.
- JOHANNES PAUL II., *Auf, lasst uns gehen! Erinnerungen und Gedanken*, Augsburg 2004.
- JÜNGLING H.W., *Das Buch Jesaja*, in: *Einleitung in das Alte Testament*, (KStTh.AT, Bd. 1/1), hrsg. v. BITTER G. / FREVEL C. / KLAUCK H.-J. / u. a., Stuttgart ⁸2011.
- KAERST J., *Antipatros*, in: *RE*, Bd. 1/2, 2508.
- KAHL B., *Traditionsbruch und Kirchengemeinschaft bei Paulus. Eine exegetische Studie zur Frage des „anderen Evangeliums“* (AzTh, Bd. 60), Berlin 1976.
- KAISER O., *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT I: Grundlegung*, Göttingen 993.
- KÄSEMANN E., *In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners. Aufsätze und Vorträge aus dem Nachlass*, Tübingen 2005.
- KIEBURG H., in: *AW*, Bd. 3, (2019).
- KIJAS Z.J., *Traktat o Duchu Świętym i lasce* (Dogmatyka, Bd. 4), Olsztyn 2007.
- KLAUCK H.-J., *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn 1998.
- KLAUCK H.-J., *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998.
- KLINGNER D., *Paulus. Was? Wann? Wo? Alle Orte, die er besuchte*, Leipzig 2008.

- KNAPP A., *Heller als Licht. Biblische Gedichte von Andreas Knapp*, Regensburg³2016.
- KNAPP A., *Tiefer als das Meer. Gedichte zum Glauben*, Regensburg⁴2012.
- KNIERIM R., *Zur Gestaltung der alttestamentlichen Hamartiologie*, in: *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema* (German Edition), hrsg. v. BRANDT S. / SUCHOCLI M.H. / WELKER W., Neukirchen-Vluyn 1997.
- KOBEL E., *Paulus als interkultureller Vermittler. Eine Studie zur kulturellen Positionierung des Apostels der Völker* (Studies in Cultural Contexts of the Bible, Bd. 1), Paderborn 2019.
- KOENEN K. / KÜHSCHELM R., *Zeitwende. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB-NT - Themen, Bd. 2), Würzburg 1999.
- KOLLMANN B., *Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Einführung Theologie), Darmstadt³2014.
- KONRADT M., *Ethik im Neuen Testament* (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch – Ergänzungsreihe, Bd. 4), Göttingen 2022.
- KORFF W., *Ethik: Theologisch. II: Geschichte*, in: *LThK*, Bd. 3, 919.
- KRAUS G., *Gnade*, in: *LKD*, 205-206.
- KREMER J., *Der erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997.
- KREPLIN M., *Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexion. Historisch-kritische Analyse*, (WUNT 2. Reihe, Bd. 141), Tübingen 2001.
- KUMANIECKI K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa. 1964.
- KÜNG K., *Ich glaube an Gott, meinen Vater und Schöpfer*, in: *Katechesen zum Credo*, hrsg. v. KREIML J., Regensburg 2014.
- KUNISZ A., *Numizmatyka rzymska*, in: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Bd. 1, hrsg. v. WIPISZYCKA E., Warszawa 1985.
- KUTSCH E., *Bruderschaft, Schwesternschaft, Kommunitäten*, in: *TRE*, Bd. 7, 195-196.
- ŁACH J.B., *Księgi nowego przymierza: Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy – Apokalipsa, Ujęcie teologiczno-chrystologiczno-praktyczne* (PŚNT, Bd. 13, Erg.), Poznań 2020.
- LANDMESSER C., *Umstrittener Paulus. Die gegenwärtige Diskussion um die paulinische Theologie*, in: *ZThK*, Bd. 105, (2008), 409.
- LEON-DUFOUR X., *Eucharystia*, in: *STB*, 265.

- LEY ST., *Kirche Jesu Christi als Communio. Entstehung, Spezifika und Perspektiven der Ekklesiologie Walter Kaspers* (TiD, Bd. 18), Freiburg – Basel – Wien 2017.
- LIETZMANN H., *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG, Bd. 8), Berlin – Boston 1926.
- LITEWSKI W., *Podstawowe wartości prawa rzymskiego*, Kraków 2001.
- LÖWITH K., *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1 (Sd.-Ausg.), hrsg. v. STICHWEH K. / D. LAUNAY M.B., Stuttgart 1981.
- LÜDEMANN G., *Paulus, der Heidenapostel*, Bd. 1: Studien zur Chronologie, Göttingen 1980.
- LÜNEMANN G., *Kritisch exegetisches Handbuch über die Briefe an die Thessalonicher* (KEK), Göttingen ³1867.
- LÜTTICKE L. / POPLUTZ U., *Vom Beten im Matthäusevangelium*, in: *JBTh*, Bd. 32 (2017): Beten, Göttingen 2019.
- LYONNET S., *Szatan*, in: *STB*, 930.
- LYONNET S., *Szatan*, in: *STB*, 931.
- MACAULAY D., *Eine Stadt nach Plan. So bauten die alten Römer*, übers. v. HARTZ C., Nünnerich – Asmus ²2002.
- MANTHE U., *Geschichte des römischen Rechts*, Passau 2019.
- MANZI F., *Listy św. Pawła. Wprowadzenie*, übers. v. GRZYEC P.R., Kraków 2021.
- MARCOLONGO A., *Warum Altgriechisch genial ist. Eine Liebeserklärung an die Sprache, mit der alles begann*, übers. v. THOMSEN A., Krugzell ³2021.
- MARGULL J., *Mission. III: A. Begründung und Ziel*, in: *RGG³*, Bd. 4, 973-980.
- MARKSCHIES CH., *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München ³2016.
- MARTY W.H., *Die Zeit, in der Jesus lebte*, übers. v. TRÄGER M. / MÜCKE-SELLNROD M., Dillenburg 2014.
- MAYR J.J.M., *Glaubensweitergabe in paulinischen Gemeinden* (Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten, Bd. 4), Regensburg 2012.
- MEDARD K., *Parusie: I. Biblisch-theologisch*, in: *LThK*, Bd. 7, 1402-1403.
- MEIJER F., *Paulus. Der letzte Apostel*, übers. v. HIMMELBERG W., Berlin 2012.

- MEIßNER B., *Hellenismus*, Darmstadt ²2016, 37.
- MEN A., *Der Menschensohn*, übers. v. M. Schierhorn, hrsg. v. MERTES K., Freiburg a. Br. – Basel – Wien 2006.
- MERKLEIN H., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT, Bd. 105), Tübingen 1998.
- MICKIEWICZ F., *Teologiczna etyka Świętego Pawła*, Częstochowa 2017.
- MIELCAREK K., *Chrystologia ewangelii synoptycznych*, in: *Teologia Nowego Testamentu* (Biblioteca Biblica), Bd. 1. Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie, hrsg. v. ROSIK M., Wrocław 2008.
- Miquel P. / Gall Y.L., *Tak żyli ludzie w cesarstwie rzymskim. Od wojny z Galami do czasów świętości cesarstwa*, übers. v. LATKO P., Wrocław 1991.
- MOUKALA CH., *Geschichte als Vermittlung von Gott und Mensch. Eine kritische Auseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg* (Theos – Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Bd. 123), Hamburg 2015.
- MÜHLING M., *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen ²2022.
- MÜLLER G.L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br., ³2010.
- MÜLLER N., *Der sogenannte schriftliche Plural: neu betrachtet: Zur Frage der Mitarbeiter als Mitverfasser der Paulusbriefe* (BZ, Bd. 42), (1998).
- MÜLLER P.-G., *ἄκτος*, in: *EWNT*, Bd. 2, 1181-1184.
- MURPHY-O'CONNOR J., *Vita di Paolo* (ISBSup, Bd. 13), Brescia 2003.
- MUSSNER F.H., *Apostelgeschichte* (NEB.NT, Bd. 5), Würzburg ⁵2016.
- MUSZYTOWSKA D., *Powołanie wiernych do wspólnoty z Jezusem Chrystusem (1 Kor 1, 9)*, in: *Przemawiaj do nich moimi słowami (Fs. R. Rumian)*, hrsg. v. GODLEWSKI Z., Warszawa 2007.
- NAGATA T., *A Neglected Literary Feature of the Christ Hymn in Phil 2:6-11* (AJBI, Bd. 9), (1983).
- NEHER A., *Jüdische Identität. Einführung in den Judaismus*, Hamburg 1995.
- NEMETH E. / FODOREAN F., *Römische Militärgeschichte* (GK), Darmstadt 2015.

- NEPPER-CHRISTENSEN P., *Das verborgene Herrenwort. Eine Untersuchung über 1 Thess 4, 13-18*, in: *StTh*, Bd. 19, (1965).
- NIEMAND CH., *Christus als Bild Gottes. Protologische Herkunftschristologie beim Apostel Paulus (2 Kor 3, 18; 4,4.6 und Röm 8, 29)*, in: *SNTU* (Serie A: Aufsätze), Bd. 43, hrsg. v. HUBER K., Linz 2018.
- NIEMAS T., *Perspektywa eschatologiczna preegzystencji wierzących w przekazie Pisma Świętego* (Bibliotheca Biblica), Wrocław 2016.
- O'RELLY B. / DUGARD M., *Killings Jesu. Die wahre Geschichte*, übers. v. SCHUHMACHER S. / JENDRICKE B., München 2014.
- Oepke A., *παρουσία*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 863-866.
- ÖHLER M., *Geschichte des früheren Christentums* (Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft), Göttingen 2018.
- OSTMEYER K.-H., *Jüdische Gebete aus der Umwelt des Neuen Testaments. Ein Studienbuch*, übers. v. OSTMEYER K.-H., (BTSt, Bd. 37), Leuven – Paris – Bristol, CT 2019.
- OSWALD W. / TILLY M., *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zum 3. Jahrhundert n. Chr.* (GK), Darmstadt 2016.
- PAUSCH E., *Dem Vorbild Gottes folgen. Wie der Begriff der Mission heute gefüllt werden kann*, in: *EK*, Bd. 32, (1999).
- PENNA R., *La Chiesa come corpo di Cristo secondo s. Paolo: metafora sociale-comunitaria o individuale-cristologica?*, in: *Lat Lateranum*, Bd. 68 (2022), 252-253.
- PESCH O.H., *Glaube: I. Anthropologisch*, in: *LThK*, Bd. 4, 666-667.
- PESCH R., *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD, Bd. 80), Freiburg 1978.
- PHILHOFER P., *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aussatz 1996-2001* (WUNT, Bd. 145), Tübingen 2002.
- PILHOFER P., *Philippi*, Bd. 1: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT, Bd. 87), Tübingen 1995.
- PLATON, *Der Staat 393-394*, in: *Platon. Sämtliche Dialoge*, Bd. 5, hrsg. v. HILDEBRANDT K. / RITTER C. / SCHNEIDER G., Hamburg 1993.
- PLATON, *Georgias 46*, in: *Platon. Sämtliche Dialoge*, Bd. 1, hrsg. v. HILDEBRANDT K. / RITTER C. / SCHNEIDER G., Hamburg 1993.

- PLATON, *Sophistes 45-47*, in: *Platon. Sämtliche Dialoge*, Bd. 6, hrsg. v. HILDEBRANDT K./RITTER C. / SCHNEIDER G., Hamburg 1993.
- PLATON, *Theätet, 11*, in: *Platon. Sämtliche Dialoge*, Bd. 4, hrsg. v. HILDEBRANDT K. / RITTER C. / SCHNEIDER G., Hamburg 1993.
- POHL A., *Der Brief des Paulus an die Galater* (Wuppertaler Studienbibel. Ergänzung Neues Testament), Wuppertal 1995.
- Popkes P., *πειράζω*, in: *EWNT*, Bd. 3, 151-158.
- POPKES P., *πειράζω*, in: *EWNT*, Bd. 3, 154.
- PRINZ A., *Der erste Christ. Die Lebensgeschichte des Apostels Paulus*, Weinheim 2007.
- QUELL G., *δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιόω, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία. Der Rechtsgedanke im AT*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 2, 176-178.
- RAHNER K., *Im Alltag nicht alltäglich werden. Oder: Wie der Alltag zum Gebet wird*, hrsg. v. BATLOGG A.R. / SUCHLA P., Ostfildern 2019.
- RAKOCY W., *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003.
- RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA A., *Synagoga w Ostii. Niemy świadek początków chrześcijaństwa* (Archeolog czyta biblię), Wrocław 2016.
- RAPP U., *Das Wunder ist nur im Lob zu sagen. Versuche zur Wunderrede im Buch Jesus Sirach*, in: *Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge*, hrsg. v. PICHLER J. / HEIL CH., Darmstadt 2007.
- RATZINGER J. – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*. Bd. 2: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2011.
- RATZINGER J., *Zur Lehre des zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung* (Josef Ratzinger Gesamte Schriften, Bd. 7), Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2012.
- RAVASZ H., *Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden. Eine exegetische Untersuchung anhand des 1. Thessalonicherbriefes* (WUNT II, Bd. 443), Tübingen 2017.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, übers. v. ZIELIŃSKI E.I., Bd. 3, Lublin 2004.

- REINBOLD W., *Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten und der Ausbreitung der früheren Kirche* (FRLANT, Bd. 188), Göttingen 2000.
- REISER M., *Gericht Gottes: II. Biblisch-theologisch*, in: *LThK*, Bd. 4, 515.
- RENDTORFF R., *Der Pentateuch als Gründungsmythos bzw. „Gründungsurkunde Israels“*, in: *Einleitung in das Alte Testament* (KStTh, Bd. 1/1), hrsg. v. FREVEL CH., Stuttgart 2011.
- RENGSTORF K.H., *δοῦλος*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 2, 264f.
- RICHARD E., *Early Pauline Thought. An Analysis of 1 Thessalonians*, in: *Pauline Theology. Bd. 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, hrsg. v. BASSLER J.M., Minneapolis 1991.
- RIESNER R., *Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung*, Gießen 2019.
- RIESNER R., *Messias Jesus. Seine Geschichte, seine Botschaft und ihre Überlieferung*, Gießen 2019.
- RIGAL J., *Trois approches de l'ecclésiologie de communion: Congar, Zizioulas, Moltmann*, in: *NRTh*, Bd. 120, (1998).
- ROHR R., *Paulus. Der unbekannte Mystiker*, übers. v. B. Kern, Stuttgart 2019.
- ROLOFF J., *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh 1965.
- ROSA S., *Teologia Fundamentalna. Bd. 2: Eklezjologia* (ACADEMICA, Bd. 26), Tarnów 2004.
- ROSIK M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej* (Biblioteca Biblica), Wrocław 2003.
- RUFFING K., *Wirtschaft in der griechisch-römischen Antike* (GK), Darmstadt 2012.
- SCHÄFER P., *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983.
- SCHEELE P.-W., *Wort des Lebens. Eine Theologie des Wortes*, Würzburg 2007.
- SCHLIER H., *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher*, Leipzig 1974.
- SCHLIER H., *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1978.

- SCHLIESSER B., *Was ist Glaube? Paulinische Perspektive* (ThS. NF, Bd. 3), Zürich 2011.
- SCHMID K., *Theologie des Alten Bundes* (NThGR), Tübingen 2019.
- SCHMITHALS-MARBURG W., *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen* (TF: WBzk-eL, Bd. 35), Hamburg – Bergstedt 1965.
- SCHMITT H.-CH., *Arbeitsbuch zum Alten Testament. Grundzüge der Geschichte Israels und der alttestamentlichen Schriften*, Stuttgart 2005.
- SCHMITZ O., *παρακαλέω: F: παρακαλέω und παράκλησις im Neuen Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 790-798.
- SCHMITZ W., *Haus und Familie im antiken Griechenland* (EGRA, Bd. 1), München 2007.
- SCHNEIDER H., *Rom von den Anfängen bis zum Ende der Republik (6. Jh. bis 30 v. Chr.)*, in: *Geschichte der Antike. Ein Studienbuch*, hrsg. v. GEHRKE H.-J. / SCHNEIDER H., Berlin⁵2019.
- SCHNELLE U., *Die ersten 100 Jahre des Christentums. 30-130 n. Chr. Die Entstehungsgeschichte einer Weltreligion*, Göttingen²2016.
- SCHNELLE U., *Paulus. Leben und Denken*, Göttingen²2014.
- SCHNELLE U., *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen²2014.
- SCHREIBER S., *Briefliteratur im Neuen Testament*, in: *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh, Bd. 6), hrsg. v. EBNER M. / SCHREIBER S., Stuttgart³2020.
- SCHREIBER S., *Der erste Thessalonicherbrief*, in: *Einleitung in das Neue Testament* (KStTh, Bd. 6), hrsg. v. BITTER G. / DASSMANN E. / KLAUCK H.-J. / u. a., Stuttgart 2008.
- SCHRÖTER J. / ZANGENBERG J.K. (Hrsg.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testamentes*, Tübingen³2013.
- SCHWEIZER E., *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (AThANT, Bd. 28), Zürich²1962.
- SEESEMAN H., *Der Begriff κοινωνία im Neuen Testament* (BZNW, Bd. 14), Gießen 1933.
- SEESEMAN H., *πειράζω*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 6, 23-37.
- SEUBERT H. / THIESSEN J., *Auf den Spuren des Apostels Paulus in Griechenland. Historischer, philosophischer und theologischer Reisebegleiter*, Windsbach²2018.

- SIEGERT F., *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin – Boston 2019.
- SIGISMUND M., *Individuum, Familie und Gesellschaft*, in: *Neues Testament und Antike Kultur*, Bd. 4: Karten – Abbildungen – Register, hrsg. v. ERLEMANN K., Neukirchen-Vluyn 2006.
- SŁUPEK R., *Współczesne debaty o kościele. Ich historyczne uwarunkowania i perspektywy*, Wrocław 2019.
- SMITH J., *Über den Schiffbau und die nautischen Leistungen der Griechen und Römer im Alterthum*, übers. v. THIERSCH H., Marburg 1851.
- SÖDING T., *Das Wort vom Kreuz* (WUNT, Bd. 93), Tübingen 1997,
- SONNABEND H., *Triumph einer Untergrundsekte. Das frühere Christentum von der Verfolgung zur Staatsreligion*, Freiburg i. Br. 2005.
- STABRYŁA S., *Starożytna Grecja*, Warszawa 1988.
- STABRYŁA S., *Zarys kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2016.
- STÄHLIN G. / SCHMITZ O., *παρακαλέω: D: Trost und Trostlosigkeit im Alten Testament*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 786.
- STÄHLIN G., *παρακαλέω: C: Trost und Tröster in der außerbiblischen Antike*, in: *ThWNT* (Sd.-Ausg.), Bd. 5, 777-778.
- STASIAK S., *Miłość Boża rozlana w sercach naszych* (Rz 5, 5), in: *VV*, Bd. 23 (2013).
- STEGEMANN E.W. / STEGEMANN W., *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln ²1997.
- STEGEMANN W., *Jesus und seine Zeit* (BE, Bd. 10), Stuttgart 2010.
- STEIMLE C., *Religion im römischen Thessaloniki. Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168 v. Chr. – 324 n. Chr.* (STAC, Bd. 47), Tübingen 2008.
- STEIN E. (Teresia Benedicta a Cruce OCD), *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Bd. 6, Louvain 1962.
- STETTLER CH., *Das Endgericht bei Paulus* (WUNT, Bd. 371), Tübingen 2017.
- STOTT J., *Das Kreuz. Zentrum des christlichen Glaubens*, Marburg ²2019.
- STRECKER G., *εὐαγγέλιον*, in: *EWNT*, Bd. 2, 117.

- STRZELCZYK G., *Traktat o Jezusie Chrystusie* (Dogmatyka, Bd.1), Olsztyn 2005.
- STUHLMACHER P., *Biblische Theologie und Evangelium* (WUNT, Bd. 146), Tübingen 2001.
- SULOWSKI J. (Hrsg.), *Św. Augustyn. Objasnienie Psalmów* (Ps 78-102), Bd. 4, übers. v. SULOWSKI J., Warszawa 1986.
- TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, Bd. 1, Warszawa ²²2007.
- THEIBEN G., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh ⁴2008.
- THEOBALD M., *Rechtfertigung: III. Frühjudentum*, in: *LThK*, Bd. 8, 884-885.
- TILLICH P., *Systematische Theologie I / II*, Göttingen 1987.
- TOYNBEE A. / LEUTNER H., *Auf diesen Felsen. Das Christentum – Grundlage. Weg zur Macht*, London 1966.
- TRAUGOTT H., *Bei dem Herrn sein allezeit. Arbeitsheft zur Bibelwoche 1986/87. Der 1. Thessalonicherbrief in sieben Abschnitten* (Texte zur Bibel, Bd. 2), Neukirchen – Vluyn 1986.
- TROWITZSCH M., *Karl Barth heute*, Göttingen 2007.
- TSCHOS C., *Die Religion in der römischen Provinz Makedonien* (PAwB, Bd. 40), Stuttgart 2012.
- ULRICH K., *Christusglaube. Studium zum Syntagma πίστις Χριστοῦ und zum paulinischen Verständnis von Glaube und Rechtfertigung* (WUNT II, Bd. 227), Tübingen 2007.
- UNTERGASSMAIR F.G., *Danksagung*, in: *LThK*, Bd. 3, 18-19.
- UNTERGASSMAIR F.G., *Gebet: II. Biblische-theologisch: 2. Neues Testament*, in: *LThK*, Bd. 4, 310-311.
- UNTERMAN A., *Żydzi. Wiara i wiedza*, übers. v. ZABIEROWSKI J., Warszawa ²2002.
- v. BROCKE CH., *Athen*, in: *Neues Testament und Antike Kultur*, Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, hrsg. v. SCHERBERICH K., Neukirchen-Vluyn 2005.
- Versöhnung*, in: *Herders Neues Bibellexikon*, 779.
- Versöhnung*, in: *Lexikon zur Bibel. Personen, Geschichte, Archäologie und Theologie der Bibel*, 1214-1215.
- VEYNE P., *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral*, Stuttgart ²2015.

- VIEWEGER D., *Geschichte der biblischen Welt. Persische bis römische Zeit*, Bd. 3, Gütersloh 2019.
- VOIGT F., *Vermittlung im Streit. Das Konzept theologischer Vermittlung in den Zeitschriften der Schulen Schleiermachers und Hegels* (WUNT, Bd. 140), Tübingen 2006.
- WAHL O., *Gebet: II. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament* in: *LThK*, Bd. 4, 310.
- WALKER P., *Unterwegs auf den Spuren des Paulus, Das illustrierte Sachbuch zu seinen Reisen*, Stuttgart 2008.
- WALKER P., *Unterwegs auf den Spuren des Paulus*, Stuttgart 2008.
- WALTER W., *Die Philipper und das Leiden*, in: *Die Kirche des Anfangs (Fs. H. Schülermann)*, hrsg. v. SCHNACKENBURG R. / ERNST J. / WANKE J., Leipzig 1978.
- WAWRZINEK CH., *Tore zur Welt. Häfen in der Antike*, Darmstadt 2016.
- WEGENAST K., *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (WMANT, Bd. 8), Neukirchen 1962.
- WEISER A., *δουλεύω*, in: *EWNT*, Bd. 1, 846.
- WENDET CH., *Der allen gemeinsame Feind? Piraterie im Kontext antiker Reichsbildung*, in: *AW*, Bd. 2, (2016).
- WENHAM D., *Tom Wright, Justification: God's Plan und Paul's Vision. A review article*, in: *EvQ*, Bd. 92, (2010), 264f.
- WESCH-KLEIN G., *Die Provinzen des Imperium Romanum. Geschichte, Herrschaft, Verwaltung* (GK), Darmstadt 2016.
- WILK F., *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 179), Göttingen 1998.
- WILK J., „*Teologia kontaktu*” na podstawie *Listu św. Pawła do Filipian i Dziejów Apostolskich 16*, Katowice 2006.
- WILLMES B., *Versuchung: I. biblisch-theologisch*, in: *LThK*, Bd. 10, 737.
- WILMER H., *Trägt. Die Kunst, Hoffnung und Liebe zu glauben*, Freiburg i. Br – Basel – Wien³2020.
- WISCHMEYER O., *Die religiöse Umwelt des Paulus*, in: *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, hrsg. v. WISCHMEYER O., Tübingen²2012.

- WISCHMEYER O., *Liebe IV, Neues Testament*, in: *TRE*, Bd. 13, 141.
- WITHERINGTON III. B., *New Testament History. A Narrative Account*, Grand Rapids – Carlisle 2001.
- WOLLENWEDER S., *Frühere Glaubensbekenntnisse*, in: *Jesus Handbuch*, hrsg. v. SCHRÖDER J. / JACOBI CH., Tübingen 2017.
- WOLTER M., *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen – Vluyn ²2015.
- WRIGHT N.T., *Worum es Paulus wirklich ging*, übers. v. BEHRENS R., Gießen ²2017.
- ZATWARDNICKI S., *Od teologii objawienia do teologii natchnienia. Studium inspirowane twórczością Geralda O'Collinsa i Josepha Ratzingera*, Lublin 2022.
- ZELLER D., *Der eine Gott und der eine Herr Jesus Christus. Religionsgeschichtliche Erwählung*, in: *Neues Testament und die hellenistische Umwelt* (BBB, Bd. 150), Berlin 2006.
- ZENGER E. / FREVEL C., *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, in: *Einleitung in das Alte Testament*, (KStTh, Bd. 1/1), hrsg. v. BITTER G./ FREVEL C. / KLAUCK H.-J. / u. a., Stuttgart ⁸2011.

Webseiten

- Das Gebet*, in: <https://www.katechese.at/material/09.-das-gebet> (Stand: 17.12.2021).
- Das jüdische Mosaik*, in: <https://www.sonntagsblatt.de/artikel/kultur/die-stadt-maria-magdalenas> (Stand: 01.12.2022).
- Das Zentrum des Stadt Thessalonich*, in: <https://romeartlover.tripod.com/Thessalo.html> (Stand: 6.01.2022).
- Deus caritas est, 1*, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (Stand: 17.12.2021).
- Die Ansprache von Papst Benedikt XVI am 26. Mai 2006 in Tschenstochau*, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060526_jasna-gora.html (Stand: 18.12.2021).

- Die Diadochenreiche*, in: <https://emanualaltegeschichte.blogs.uni-hamburg.de/diadochenreiche/> (Stand: 16.01.2023).
- DV*, 3, in: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbun-ge.html (Stand: 10.11.2021).
- EN*, 1, in: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (Stand: 12.12.2022).
- Ernährung der Antike*, in: <https://www.carnuntum.at/de/aktuelles-in-und-ueber-carnuntum/roemisch-kochen/ernaehrung-in-der-antike-grundnahrungsmittel-und-versorgung> (Stand: 22.01.2023).
- Glauben (AT)*, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/glauben-at/ch/6ade25a05ce4b070a52bd0eb43223789/> (Stand: 10.12.2021).
- Gottes Bezeichnung / Gottesnamen (NT)*, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/gottesbezeichnungen-gottesnamen-nt/ch/68fa0523176d95e5a7e4bea7534784aa/> (Stand: 18.12.2021).
- Kalender im AT*, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/kalenderat/ch/3cbe2395e01b677ca96643b0e8928a35/#h0> (Stand: 13.02.2023).
- LG*, 35, in: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium-ge.html (Stand: 01.12.2022).
- LG*, 9, in: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumengentium-ge.html (Stand: 11.11.2022).
- Parusie*, in: https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?startart=%2F%2F%5B%40attr_id%3D%27verw.parusie%27%20and%20%40outline_id%3D%27hwph_verw.parusie%27%5D (Stand: 12.01.2022).
- RM*, 1, in: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (Stand: 16.05.2023).
- Seefahrt*, in: <http://www.remerstrasse.net/hautnavigation/karte/roemische-strassen/> (Stand: 19.11.2020).
- Seneca, epistulae morales 47*, in: <https://www.lateinheft.de/seneca/seneca-epistulae-morales-epistula-47-ubersetzung/> (Stand: 14.01.2022).

Theokritos, Idyll XVII: Ἐγκώμιον εἰς Πτολεμαῖον, in: <http://www.zenoorg/Literatur/M/Theokrit/Lyrik/Idyllen/17.+Lob+des+Ptolemäos> (Stand: 12.05.2020).

Thessaloniki, in: https://cms.ibep-prod.com/app/uploads/sites/18/2023/08/Thessaloniki_Thessalonich___2018-09-20_06_20.pdf (Stand: 02.01.2022).

Via Egnatia, in: <https://www.alaturka.info/de/projekt-roemer-strassen/14-via-egnatia> (Stadt: 19.04.2020).

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Graphische Darstellung der Textanalyse der ausgewählten biblischen Stellen aus 1 Thess	12
Abb. 2: Die Diadochenreiche um 270 v. Chr	19
Abb. 3: Die Herrschaftsgebiete der Herodessöhne	33
Abb. 4: Das Mosaik aus der Synagoge von Magdala aus dem 1. Jh. n. Chr.	39
Abb. 5: Die soziale Struktur der Gesellschaft im Römischen Imperium.....	54
Abb. 6: Prozentuelle Darstellung der gesellschaftlichen Struktur.....	55
Abb. 7: Graphische Darstellung der Faktoren des Sitzes im Leben bei der paulinischen Glaubensverkündigung	71
Abb. 8: Graphische Darstellung der göttlichen Offenbarung in Bezug auf die Vermittlungsfunktion.....	90
Abb. 9: Angenommene und entwickelte Formen der Glaubensverkündigung bei Paulus	108
Abb. 10: Verlauf der ganzen Via Egnatia.....	113
Abb. 11: Struktur der Gesellschaft zur Zeit des Paulus	122
Abb. 12: Der Weg des Apostels Paulus von Philippi nach Thessalonich.....	135
Abb. 13: Stadtplan von Thessalonich	136
Abb. 14: Thessalonich heute, der Blick auf das alte Zentrum der Stadt (Forum)	145
Abb. 15: Das Schema der vorgekommenen Stellen mit dem Begriff "Evangelium" im Mk-Ev	198
Abb. 16: Der Prozess der Bildung eines gläubigen Menschen zum Vorbild	223
Abb. 17: Graphische Darstellung der Gliederung von 1 Thess 1, 9	239
Abb. 18: Grundrahmen der Botschaft von 1 Thess 1, 10	240
Abb. 19: Zusammenstellung der Eingliederung von 1 Thess 1, 9-10.....	240
Abb. 20: Relation zwischen Geschichte und Gesetz in der Tora.....	250
Abb. 21: Prozess der Rechtfertigung an Abraham aus der Sicht von Röm 4, 2-7.....	255
Abb. 22: Neutestamentliche Ergänzung des Modells der Relation zwischen Geschichte und Gesetz in der Tora nach dem dt. Theologen R. Rendtorff.....	256
Abb. 23: Thematische Darstellung der Überschriften der Perikope 1 Thess 3, 1-13	271

Abb. 24: Zusammenfassung der gegenseitigen Relation zwischen den Versen von 1 Thess 3, 1-13	272
Abb. 25: Graphische Darstellung der Verse von 1 Thess 3, 2. 5-7. 10 im Kontext ihrer Aussage (Ursache-Wirkung)	274
Abb. 26: Darstellung des paulinischen Missionsverständnisses nach 1 Thess 3, 2.....	278
Abb. 27: Schematische und genaue Darstellung der Verkündigung des Glaubens im Sinne der Stärkung und der Ermahnung nach 1 Thess 3, 2	284
Abb. 28: Graphische Darstellung der inhaltlichen Konstruktion von 1 Thess 4, 13-18.....	308
Abb. 29: Zwei Varianten der Wahrnehmung der paulinischen Rhetorik im Hinblick auf 1 Thess 5, 8	322
Abb. 30: Paulinische Bedeutung der Zugehörigkeit zum Tag des Herrn nach 1 Thess 5, 8 ..	328
Abb. 31: Darstellung des Lebens des gläubigen Menschen im Sinne von 1 Thess 5, 8.....	332
Abb. 32: Faktoren des Sitzes im Leben der Glaubensverkündigung bei Paulus in Thessalonich	339
Abb. 33: Beschreibung des Glaubensaktes nach 1 Thess	341
Abb. 34: Allgemeine graphische Zusammenfassung des dritten Kapitels	346

Tabellenverzeichnis

Tab. 1: Zusammenstellung unterschiedlicher philosophischer Strömungen im Hellenismus..	42
Tab. 2: Zusammenstellung der griechischen und römischen Götter und ihrer Funktionen.....	49
Tab. 3: Detaillierte Darstellung der gesellschaftlichen Struktur.....	56
Tab. 4: Begriff des Zornes bzw. des Gerichts Gottes aus der paulinischen Perspektive.....	262
Tab. 5: Zusammenstellung und sachliche Erklärung der biblischen Stellen mit dem Begriff νήφω.....	330
Tab. 6: Vergleich der Attribute und Handelssubjekte im AT und NT in Bezug auf die Begriffe θώραξ und περικεφαλαία in 1 Thess 5, 8	335

Danksagung - εὐχαριστιῶν ἔκφρασις

Τὸ ἀκροτελεύτιον τοῦ ἐμοῦ ἔργου κεφάλαιον μικρόν τι δεῖγμα γραφῆς εὐχαριστιῶν ἔστι!

Ἐγγεῖρημα τοῦτόν ἐστι οὐκ εὐχερὲς διὰ τὸ πλῆθος τῶν συμπαρασταθέντων μοι κατὰ τὴν συγγραφὴν τοῦ πονήματος οἵτινες ὡς στῦλοι, μεταφορικῶς εἰπεῖν, ἐστήριξαν τὴν ἐμὴν μετριότητα κατὰ τὴν ὑστάτην τῶν ἐπιστημονικῶν μου ἐρευνῶν περίοδον τὴν ἔχουσαν, Θεοῦ εὐδοκίᾳ, εὐτυχῆ τὴν λῆξιν. Οὐδόλως δὲ μακρυγορήσω τοῦτο ποιῶν καίτοι ἄξιον τὸ τῆς εὐγνωμοσύνης μέγεθος τῆ τοῦ πονήματος ἐκτάσει φθάσαι ὥστε τὸ ἀναρίθμητον τῶν συμβουλῶν καὶ ἐμπνεύσεων καὶ ἐρεθισμάτων περιληφθῆναι.

Χάριτας ἄγω μὲν ἐν πρώτοις τῷ ἐμῷ καθηγητῇ, ἐλλογιμωτάτῳ κυρίῳ S. Stasiak διὰ τὴν παρασχεθεῖσαν μοι μεθ' ὑπομονῆς καὶ ἐγκαρδιότητος ὑποστήριξιν καὶ βοήθειαν οὐχ ἥττον δὲ καὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἐλλογιμωτάτοις καθηγηταῖς τοῖς εἰς ἐμὲ τὴν πρὸς τὴν εἰδικὴν ταύτην ἐπιστήμην ἀγάπην ἐξεγείρασι, τῷ μακαριστῷ J. Flis καὶ τῷ κυρίῳ J. Pichler. Παρομοίαν εὐγνώμονα μνείαν ποιῶμαι τῶν τὰς γραμματικὰς καὶ πραγματολογικὰς αὐτῶν συμβουλὰς παρασχόντων ἐντιμωτάτων κυρίων M. Granner, M. Kahl, G. Kunst καὶ H. Steinhauer. Τῆς ἐμῆς ἐν τῇ πατρίδι οἰκογενείας μὴ ἐξαιρουμένης, εὐγνώμων ὁσαύτως εἰμι πρὸς τὰς σεβαστάς μοι οἰκογενείας Leutgeb τε καὶ Gabmann διὰ τὴν φιλοξενίαν καὶ τὰς παρασχεθείσας μοι πολλαπλὰς ἐν ταῖς αὐτῶν οἰκίαις φιλοφρόνους ὑπηρεσίας.

Γνωστὸν δὲ τοῖς πᾶσι ἔστι ὅτι πλὴν τῆς ἐν τῇ ἐπιστήμῃ μύθεως ἐκ τῶν ὧν οὐκ ἄνευ ἢ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειά ἐστιν καὶ ἡ ἐπὶ τὸν μόνον ἀληθινὸν Τριαδικὸν Θεὸν ἐλπίς. Ὅθεν καὶ ἀνεκτίμητον δι' ἐμὲ θεωρῶν τὴν προσφερθεῖσαν μοι ποιμαντικὴν καθοδήγησιν ὑπὸ τοῦ αἰδεσιμωτάτου Πατρὸς W. Tracz, τούτῳ τὰς ἐγκαρδίους εὐχαριστίας ὑποβάλλω.

Οὐκ ἔστι μοι πλῆθος ἐταίρων ἀλλ' ὀλίγους κέκτημαι φίλους οἷς ἀξιοχρέως τὰς ὀφειλὰς καὶ τὴν τιμὴν ἀποδίδωμι σὺν τῇ βεβαιότητι τῆς ἐλπίδος τῆς παρ' αὐτῶν περαιτέρω ἐν τῷ βίῳ βοηθείας.

Κατακλείων τὸν τοῦ πονήματος ἀναγνώστην χαιρετῶ καὶ τούτῳ τὴν χάριν χαρίζομαι διὰ τε τὴν ἐπιείκειαν καὶ τὴν ἕως ἄκρου μελέτης ἐπιμέλειαν.

Εἴη ὁ τῆς ἐμῆς προσπαθείας καρπὸς τῇ Ἐπιστήμῃ τῆς Θεολογίας συνεισφορὰ ἐλαχίστη καί, Θεοῦ χάριτι, εἰς τὰ μέλλοντα τῆς ἐρέυνης ἀποβλέπουσα.

Ἐρρωσθε ἅπαντες καὶ κραταιοῦσθε ἐν Κυρίῳ.