

DIS 148



96 920 / 09

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden“ napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Bernu, dne 25. 07. 2008

*Hajnalka Ravasz*  
Hajnalka Ravasz

## Bibliografická citace

Aspekte der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden [rukopis] : Anhand des 1. Thessalonicherbriefes : disertační práce / Hajnalka Ravasz ; vedoucí práce: Prof. Dr. Petr Pokorný. -- Praha, 2008. -- 366 s.

## ANOTACE

Disertační práce „Aspekty pastýřské péče v pavlovských sborech“ pojednává o některých aspektech praxe pastýřské péče v 1. listu Tesalonickým na pozadí Nového zákona a antických pramenů. Hlavní kapitoly disertace se zaměřují na vybrané aspekty pastýřské péče, jako jsou funkce napodobování a příkladů, role pastýře v pastoraci, útěcha a pastorující sbor.

Disertace se nicméně neomezuje na pouhé srovnávání antických pastoračních metod s Pavlovou praxí, ale využívá moderních sociálně-psychologických metod, s jejichž pomocí se snaží nově přistupovat k biblickému textu s cílem vyjádřit či popsat novými slovy na pozadí sociální psychologie živý a intenzivní vztah mezi Pavlem a jeho sbory, dosahující mnohdy nečekaných, někdy až překvapivých výsledků.

Cílem této interdisciplinární práce je z biblického textu za pomoci sociální psychologie extrahovat pastorační modely-mechanismy, které by mohly být i dnes využity v rámci praktické teologie při pastoraci.

## Klíčová slova

Pastýřská péče, Nový zákon, Pavel, pavlovské sbory, 1. Tesalonický list, sociální psychologie, praktická teologie

## SUMMARY

The thesis „Aspects of the Pastoral Care in the Pauline Congregations“ presents some aspects of the praxis of pastoral care in the graeco-roman Antiquity and in the New Testament how it is principally revealed in the 1<sup>st</sup> Thessalonians. The main chapters of the thesis expose the chosen aspects of pastoral care like the function of imitation and examples, the role of the pastor in the pastoral act, the process of comforting or the caring congregation.

But the research does not end with the comparison of the antic psychologic tradition with the Pauline practice: at least one modern social-psychological method is introduced in every chapter and they are used as a help for a different and sometimes maybe astonishing re-reading of the well-known Bible texts. The social connections analyzing social psychology helps the New Testament finding new methods and language to express the caring interactions between Paul and his congregations.

This interdisciplinary thesis aims after binding the biblical texts with their contemporary context and the modern social psychology to reach a helping hand for the practical theology, mainly for pastoral care drawing the conclusion from the exegesis for our everyday practice.

## Keywords

Pastoral Care, New Testament, Paul, Pauline congregations, 1<sup>st</sup> Thessalonians, Social Psychology, Practical Theology



## Danksagung

Zuerst möchte ich mich bei allen meinen Professoren bedanken, die für Konsultationen über meine Arbeit Zeit gefunden haben: den Neutestamentlern Herrn Prof. Dr. Petr Pokorný und Doz. Jiri Mrázek, und den praktischen Theologen Herrn Prof. Dr. Pavel Filipi und Dr. Ladislav Beneš (Karlsuniversität in Prag, CZ). Ausserdem gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Imre Peres (Selye Universität, SK), der mich auf den Weg des Neuen Testaments geführt und mein Interesse für interdisziplinäres Studium geweckt hat.

Mein tiefster Dank steht Herrn Prof. Ulrich Luz (Universität Bern, CH) zu, der die Betreuung meiner Dissertation angenommen hat. Er und der Berner Neutestamentler Herr Prof. Dr. Matthias Konradt haben mit ihren Fragen und Korrekturen meiner Arbeit weitergeholfen. Mein Dank gilt auch der Universität Bern, die mir einen zweijährigen Studienaufenthalt ermöglicht hat.

Für seine begleitende Betreuung meines einjährigen DAAD-Stipendienaufenthaltes an der Ruprecht-Karls Universität in Heidelberg (D) und die Erstellung des Zweitgutachtens möchte ich ganz herzlich Herrn Prof. Dr. Gerd Theissen Dank sagen, der meine Arbeit mit viel Aufmerksamkeit verfolgte, mit guten Ratschlägen in den Zeiten des Zweifels weiterhalf und durch den Montagskreis seiner Doktoranden das Einleben in Deutschland mir einfacher gemacht hat.

Ich möchte auch meinen Eltern und meinen Freunden danken, die bei der Entstehung dieser Arbeit im Hintergrund gewirkt haben. Ihre Anfragen, ihre Kritik und Ermutigungen gaben mir neue Anregungen, von der ich Kraft zur Weiterforschung geschöpft habe. Für die sprachlichen Korrekturen meiner Arbeit danke ich hauptsächlich Frau Susanne Schelle und meinen anderen Mitbewohnern der Wohngemeinschaft des Petersstifts im Morata-Haus in Heidelberg, die bei den Korrekturen mitgeholfen haben.

Und schließlich, aber nicht zuletzt, möchte ich meinen Dank meinem größten Seelsorger ausdrücken, der die "Quelle allen Trostes" sei (2Kor 1,3), von welcher Quelle ich immer wieder neuen, lebendigen Trost, Lebens- und Arbeitskraft schöpfen konnte.

## Abkürzungen

Die Abkürzungen sind nach dem folgenden Abkürzungsverzeichnis abgekürzt:

BETZ, Hans Dieter (Hg.): *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG<sup>4</sup>*, UTB 2868; Stuttgart : UTB für Wissenschaft, 2007.

Die Abkürzungen, die nicht in diesem Standardwerk zu finden sind, folgen folgendem Werk:

ALEXANDER, Patrick H. [et al.] (Hg.): *The SBL Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, Peabody : Hendrickson, 1999.

## INHALT

<b>1. EINLEITUNG.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1. MOTIVATION.....</b>	<b>13</b>
<b>1.2. FORSCHUNGSGESCHICHTE .....</b>	<b>14</b>
1.2.1. PAULUSDARSTELLUNGEN UND MONOGRAPHIEN .....	15
1.2.2. WERKE ZUM 1. KORINTHERRBRIEF (UND APG) .....	22
1.2.3. WERKE ZUM 1. THESSALONICHERBRIEF .....	24
<b>1.3. THESEN.....</b>	<b>25</b>
<b>1.4. METHODE UND GLIEDERUNG DER ARBEIT.....</b>	<b>30</b>
1.4.1. METHODE.....	30
1.4.2. GLIEDERUNG.....	35
<b>1.5. EINFÜHRUNG IN DEN 1. THESSALONICHERBRIEF.....</b>	<b>37</b>
<b>1.6. EINFÜHRUNG IN DIE GRIECHISCH-RÖMISCHE QUELLENLITERATUR DER ANTIKEN SEELENFÜHRUNG .....</b>	<b>45</b>
1.6.1. EINFÜHRUNG.....	45
1.6.2. SENECA: 94. UND 95. BRIEF .....	46
1.6.3. PLUTARCH: QUOMODO ADULATOR AB AMICO INTERNOSCATUR.....	49
1.6.4. PHILODEM: DE LIBERTATE DICENDI.....	51
1.6.5. QUINTILIAN: INSTITUTIO ORATORIA .....	52
1.6.6. EPIKTET: DISSERTATIONES .....	54
EXKURS: RABBINISCHE GEMEINDELEITENDE BRIEFE .....	55
<b><u>2. DIE FUNKTION DER NACHAHMUNG UND DES VORBILDES IN DER SEELSORGE (1THESS 1,2-10) .....</u></b>	<b><u>57</u></b>
<b>2.1. EINLEITUNG .....</b>	<b>57</b>
<b>2.2. EXEGESE DES MODELLTEXTES 1THESS 1,2-10.....</b>	<b>58</b>
2.2.1. FRAGESTELLUNG .....	58
2.2.2. ÜBERSETZUNG .....	58
2.2.3. GLIEDERUNG UND GATTUNG .....	59
2.2.4. AUSLEGUNG DES MODELLTEXTES .....	61
EXKURS: DAS VORBILD DES PAULUS IN PHIL 3,17.....	77
EXKURS: DAS VORBILD DES PAULUS IN 1KOR 4,16.....	79
2.2.5. ZUSAMMENFASSUNG DER EXEGESEN .....	85
<b>2.3. NACHAHMUNG IN DER MODERNEN PÄDAGOGIK UND SOZIALPSYCHOLOGIE – THEORIE DES NACHAHMUNGLERNENS VON A. BANDURA.....</b>	<b>86</b>
<b>2.4. NACHAHMUNG IN DER ANTIKE UND BEI PAULUS .....</b>	<b>93</b>
2.4.1. ORTSBESTIMMUNG.....	94
2.4.2. DEFINITION DER NACHAHMUNG.....	97
2.4.3. FUNKTIONEN DER NACHAHMUNG .....	100
2.4.4. BEDINGUNGEN DER NACHAHMUNG.....	103

2.4.5. AUTORITÄT DES VORBILDES .....	110
2.4.6. WEN SOLLTE MAN ALS VORBILD NEHMEN? .....	113
<b>2.5. VERGLEICHENDE ZUSAMMENFASSUNG DER NACHAHMUNGSTHEORIE VON A. BANDURA UND DER ANTIKEN NACHAHMUNGSTHEORIEN .....</b>	<b>116</b>

**3. PAULUS ALS SEELSORGER - SEELSORGERISCHES  
SELBSTBEWUSSTSEIN (1THESS 2,1-12) .....** 120

<b>3.1. EINLEITUNG.....</b>	<b>120</b>
<b>3.2. EXEGESE DES MODELLTEXTES 1THESS 2,1-12 .....</b>	<b>121</b>
3.2.1. FRAGESTELLUNG .....	121
3.2.2. ÜBERSETZUNG .....	121
3.2.3. TEXTKRITIK .....	122
3.2.4. GLIEDERUNG UND GATTUNG.....	122
3.2.5. AUSLEGUNG DES MODELLTEXTES .....	124
3.2.6. ZUSAMMENFASSUNG DER EXEGESE .....	143
<b>3.3. SEELSORGERISCHES SELBSTVERSTÄNDNIS DES APOSTELS PAULUS.....</b>	<b>144</b>
3.3.1.1. „ROLLENVERSTÄNDNIS“ DER SOZIALPSYCHOLOGIE.....	144
3.3.1.2. „ROLLENVERSTÄNDNIS“ VON PAULUS, DEM SEELSORGER.....	149
3.3.2.1. SOZIALE MOTIVE: HILFREICHES VERHALTEN.....	162
3.3.2.2. HILFREICHES VERHALTEN DES PAULUS GEGENÜBER DEN THESSALONICHERN .....	165
<b>3.4. ZUSAMMENFASSUNG .....</b>	<b>171</b>

**4. FORMEN DER TRAUER UND DES TROSTES IN DER SEELSORGE  
(1THESS 2,17-3,13) .....** 173

<b>4.1. EINLEITUNG.....</b>	<b>173</b>
<b>4.2. EXEGESE DES MODELLTEXTES 1THESS 2,17-3,13 .....</b>	<b>174</b>
4.2.1. FRAGESTELLUNGEN.....	174
4.2.2. ÜBERSETZUNG .....	174
4.2.3. TEXTKRITIK .....	175
4.2.4. GATTUNG UND GLIEDERUNG.....	176
4.2.5. AUSLEGUNG DES MODELLTEXTES .....	180
EXKURS: GOTT ALS QUELLE ALLEN TROSTES (2KOR 1,3-7) .....	205
<b>4.3. ZUSAMMENFASSUNG DER EXEGESEN – VERGLEICH DER TRAUER- UND TROSTVORSTELLUNGEN DER GRIECHISCH- RÖMISCHEN ANTIKE UND DER BIBEL .....</b>	<b>209</b>
<b>4.4. TRAUER UND TROST IN DER MODERNE.....</b>	<b>217</b>
4.4.1. DIE TRAUERPHASEN NACH J. BOWLBY UND Y. SPIEGEL .....	219
4.4.2. RELIGIÖSE BEWÄLTIGUNGSMECHANISMEN .....	222
4.4.3. RESSOURCEN DER TRAUERBEWÄLTIGUNG.....	226
<b>4.5. DER TRAUERPROZESS ALS KRISENBEWÄLTIGUNG IN DER GEMEINDE IN THESSALONICH .....</b>	<b>228</b>

4.5.1. DER TRAUERPROZESS DER THESSALONICHER.....	228
4.5.2. RELIGIÖSE BEWÄLTIGUNGSMECHANISMEN IN DER THESSALONISCHEN GEMEINDE .....	232
4.5.3. RESSOURCEN DER TRAUERBEWÄLTIGUNG DER THESSALONICHER.....	235
<b>4.6. ZUSAMMENFASSUNG .....</b>	<b>236</b>

**5. DIE SEELSORGENDE GEMEINDE (1THESS 5,11-15).....** 240

<b>5.1. EINLEITUNG .....</b>	<b>240</b>
<b>5.2. EXEGESE DES MODELLTEXTES 1THESS 5,11-15.....</b>	<b>241</b>
5.2.1. FRAGESTELLUNGEN .....	241
5.2.2. ÜBERSETZUNG .....	242
5.2.3. TEXTKRITIK.....	242
5.2.4. GLIEDERUNG UND GATTUNG .....	243
5.2.5. AUSLEGUNG DES MODELLTEXTES .....	245
EXKURS: DIE SEELSORGENDE GEMEINDE IN ROM – ‘Ο προϊστάμενος IN RÖM 12,8 .....	254
EXKURS: DIE SEELSORGENDE GEMEINDE IN GAL 6,1-5 .....	269
5.2.6. ZUSAMMENFASSUNG DER EXEGESEN .....	274
<b>5.3. ORGANISATION DER SEELSORGENDEN GEMEINDEN UND IHRE GRUPPENPROZESSE.....</b>	<b>276</b>
5.3.1.1. „GROUP AND GRID“-THEORIE VON M. DOUGLAS.....	278
5.3.1.2. FOLGERUNGEN AUS DER THEORIE VON M. DOUGLAS FÜR DIE GEMEINDE IN THESSALONICH .....	281
EXKURS: DIE THESSALONICHESCHE GEMEINDE IN DER TYPOLOGIE VON RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN .....	293
5.3.2.1. PHASEN IM GRUPPENPROZESS .....	295
5.3.2.2. DIE GRUPPENENTWICKLUNGSSTUFE DER GEMEINDE IN THESSALONICH.....	298
5.3.3. SIND DIE SEELSORGENDEN GEMEINDEN SELBSTHILFEGRUPPEN? .....	301
<b>5.4. ZUSAMMENFASSUNG .....</b>	<b>304</b>

**6. IMPULSE FÜR DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE.....** 307

<b>6.1. NACHAHMUNG UND VORBILD IN DER SEELSORGE (ZU KAPITEL 2) .....</b>	<b>308</b>
<b>6.2. DER SEELSORGER (ZU KAPITEL 3) .....</b>	<b>313</b>
<b>6.3. TRAUER UND TROST (ZU KAPITEL 4).....</b>	<b>317</b>
<b>6.4. SEELSORGENDE GEMEINDE (ZU KAPITEL 5).....</b>	<b>322</b>

**BIBLIOGRAPHIE .....** 327

**STELLENREGISTER .....** 355

# 1. EINLEITUNG

## 1.1. MOTIVATION

Mit dem modernen Begriff „Seelsorge“ wird die pastorale Aktivität der ausgebildeten Gemeindeleiter und ihrer Helfer ausgedrückt, wenn sie mit Hilfesuchenden religiöse und existentielle Fragen und Probleme besprechen.

Die Entwicklung der Psychologie brachte viele neue Methoden mit und in dieser Vielfältigkeit ließ sie auch für auf theologischen Gründen stehende Seelsorgetheorien und Pastoralpsychologie Platz. Aber weil der ausschlaggebende Impuls, der die Entwicklung der Poimenik in der Mitte des 20. Jh.s ausgelöst hat, von der Seite der Psychologie kam, wollten die Seelsorger ihre Disziplin auch von Bibel und Theologie her begründet wissen. So entstanden mehrere Versuche auf der Seite der Praktischen Theologie, Seelsorge von der Bibel her zu legitimieren. Es kam aber nur in geringen Einzelfällen zu einem Dialog mit den Bibelwissenschaftlern. Sie haben nicht wirklich eine helfende Hand gereicht.

Als Motivation zur Themenauswahl war für mich die heutige Situation ausschlaggebend. Die einzelnen biblischen Fächer gingen schon in die Tiefe ihrer Fachbereiche, aber meistens kam es nicht zur horizontalen Ausweitung oder Erweiterung der Forschung. Die Zeit ist aber da, interdisziplinäre, zwischenfachliche Dialoge zu führen, unsere Kenntnisse im kritischen Licht anderer theologischer Fächer sehen zu lernen, ihre Fragen ernst zu nehmen, als relevant zu erkennen und sie zu reflektieren. Ich möchte ein Gespräch vom Neuen Testament her mit der Praktischen Theologie führen. Der meistbedürftige heutige Bereich der Praktischen Theologie ist die Seelsorge. Gerade in diesem Bereich haben die Gemeindeglieder die größten Erwartungen an die Pfarrer, und die Pfarrer erleben hier die meisten Herausforderungen. Aber sind wirklich die Erwartungen der Gemeinden auch biblisch zu begründen? Erfüllen unsere Pfarrer die Aufgaben, die dem Bild des biblischen Seelsorgers entsprechen?

Ich möchte mit der Schilderung der seelsorglichen<sup>1</sup> Tätigkeiten vom Apostel Paulus im Neuen Testament im Vergleich mit antiken, frühjüdischen und modernen sozialpsychologischen Theorien versuchen die Beantwortung dieser Fragen zu erleichtern und dem neutestamentlich-praktischtheologischen Dialog neue Impulse zu geben.

## 1.2. FORSCHUNGSGESCHICHTE

In der Forschungsgeschichte versuche ich Paulus darzustellen, wie er im Laufe des letzten Jh.s als Seelsorger wahrgenommen wurde. Es wird aufgezeigt, welche Aspekte seiner Seelsorge, in welcher Zeitepoche und in welchen Konfessionen hervorgehoben wurden. In früherer Zeit erschienen kaum Monographien zu diesem Thema. Die Neutestamentler wandten sich erst mit der Entwicklung der Psychologie und Seelsorgelehre und der zunehmenden Verbreitung des interdisziplinären Arbeitens diesem Thema zu.

Zuerst werden einige allgemeine Werke der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden in chronologischer Reihenfolge dargestellt, die von Paulus als Seelsorger sprechen, umgerahmt von den ältesten und neuesten Paulus-Monographien, in denen ein Kapitel dem Seelsorger Paulus gewidmet ist.

In den großen Kommentaren zu den Paulusbriefen kommt das Seelsorgemotiv erstmals in den Kommentaren zu den Korintherbriefen vor. Nach ihrer kurzen Darstellung komme ich zu den wichtigsten Kommentaren zum 1. Thessalonicherbrief, von denen ich aber nur diejenigen hervorhebe, in denen auf die paulinische Seelsorgetätigkeit ein Akzent gesetzt wird.

<sup>1</sup> Obwohl es Arbeiten gibt (wie Möller, *Seelsorglich predigen*, 9 oder Gebauer, *Paulus als Seelsorger*, 4), wo das Adjektiv „seelsorglich“ gegenüber „seelsorgerlich“ und „seelsorgerisch“ bevorzugt wird, weil das erste die Seelsorge und das letztere die Person des Seelsorgers betont, mache ich diese sprachliche Unterscheidung in meiner Arbeit nicht und brauche alle drei Adjektiven als „Gleichrangige“.

Ich werde in der Dissertation den Begriff „Seelsorger“ nur in der männlichen Form der besseren Lesbarkeit wegen angeben. Sofern nicht ausdrücklich vermerkt, sind damit Frauen und Männer, Seelsorger und Seelsorgerinnen gemeint.

### 1.2.1. PAULUSDARSTELLUNGEN UND MONOGRAPHIEN

Die erste Studie von Paulus als Gemeindeleiter und Seelsorger kommt von *Heinrich Weinel*, der über Paulus in seiner Antrittsvorlesung „Paulus als kirchlicher Organisator“, gehalten am 4. August 1899 an der Theologie in Berlin, folgendermaßen spricht:<sup>2</sup> „Paulus ist ein echter Seelsorger und Erzieher. Wie versteht er es, alle Mittel aufzufinden, um seine Gemeinden ihrem großen Ziele näher zu führen! Gewinnende Liebe und unbeugsame Strenge, herzliche Freundlichkeit und entschlossenen Ernst, rührende Milde und heißen Zorn: alles nennt er sein eigen und weiß es im rechten Augenblick zu verwenden, weil ihm nicht bloß sein Verstand, sondern auch sein liebevolles, erprobtes Herz die Richtung zeigt.“<sup>3</sup> Das Zitat zeigt sehr gut, was für ein Paulusbild der Privatdozent vermitteln möchte.

*William Wrede* gehört zu den ersten Neutestamentlern, die in ihrer Paulus-Monographie ein Kapitel der Gemeindepflege und paulinischer Seelsorge widmen.<sup>4</sup> Obwohl Wrede die Sorge um die Festigung der Gemeinden zur paulinischen Missionsarbeit rechnet, fördert er die Bewunderung für Paulus als „Organisator, als Vater und, wenn man nicht zu sehr an die Beschäftigung mit den innern Nöten des Einzelnen denkt, als ‚Seelsorger‘ der Gemeinden“.<sup>5</sup> Wrede zeigt kurz auf, worin die „ordnende, entscheidende, zurechtbiegende Tätigkeit“<sup>6</sup> des Paulus in der korinthischen Gemeinde bestand. In den „vermutlich durch das Muster der jüdischen Diasporagemeinden“ organisierten Gemeinden waren „die Belehrung und Erbauung der Gemeinde [...] überhaupt noch nicht Sache kirchlicher Beamter; sie lag ganz von selbst in der Hand derer, die vom ‚Geiste‘ die ‚Gabe‘ dazu hatten“.<sup>7</sup> Vor Paulus steht ein Idealbild der Kirche: „ein Bund, um einen Herrn gesammelt [...] Diesem Ideal zur Wirklichkeit zu verhelfen – das ist das eigentliche Bemühen seiner Seelsorge. Es ist ‚kirchliches‘ Empfinden, was ihn leitet.“ Wrede vergisst nicht zu erwähnen, dass die paulinische Mission und Seelsorge mit Hilfe seiner Schüler,

<sup>2</sup> Weinel, *Paulus als kirchlicher Organisator*.

<sup>3</sup> Ebd., 27.

<sup>4</sup> Wrede, *Paulus*, 37-40.

<sup>5</sup> Ebd., 37.

<sup>6</sup> Ebd., 38.

<sup>7</sup> Ebd., 37.

Gehilfen und Gehilfinnen vollgebracht wird.<sup>8</sup> Zur paulinischen Fürsorge für die Gemeinden werden die Besuche und die geführte Korrespondenz als wichtiger Teil angegeben.<sup>9</sup>

Die Arbeit von Wrede folgt und kritisiert *Paul Scholz* in seinem Artikel „Paulus als Seelsorger“.<sup>10</sup> Nach ihm hat das 19. Jh. die Wende gebracht, dass die praktischen Theologen „in Paulus den Praktiker wieder entdeckt“ haben.<sup>11</sup> Er sieht in Paulus den „größten Psychologen“, „obgleich er als Theoretiker der Psychologie kaum zu verwenden ist“.<sup>12</sup> Er versteht unter Seelsorge die bewahrende Funktion gegenüber den Gemeinden. Während Wrede behauptet, dass der Ausdruck „Seelsorger“ nicht für die Beschäftigung mit den inneren Nöten des einzelnen zu denken ist, stellt Scholz fest, dass „Paulus als Seelsorger auch dem einzelnen Beachtung geschenkt hat, so viel er konnte“.<sup>13</sup> Als Maßstab und Ziel der Seelsorge nennt er Christus: „Der Seelsorger ist der Brautwerber Christi, damit Christus selbst völlig und allein der Seelsorger sei.“<sup>14</sup> Er erwidert, obwohl die „heutige“ Unterscheidung der praktischen Theologen als parakletische (an Leidenden), pädeutische (an Sündern) und didaktische (an Irrenden) Seelsorge sich auf die modernen kirchlichen Zustände bezieht, trotzdem finden sich diese Elemente auch bei Paulus, die er nacheinander aufzählt.

Die erste Monographie zu unserer Thematik stammt von *Georg Heinrici*, die unter dem Titel „Paulus als Seelsorger“ im Jahre 1910 erschien.<sup>15</sup> Heinrici schildert Paulus als Apostel, der in seiner Seelsorge das seelsorgerliche Wirken Jesu fortsetzt. Er wählt den Text von Apg 20,18-21, um das Bild des Paulus als Seelsorger zu präsentieren. Seiner Meinung nach ist Paulus „nicht nur Missionar, sondern auch Seelsorger“.<sup>16</sup> Nach seiner Auffassung ist die

<sup>8</sup> Ebd., 39.

<sup>9</sup> Ebd., 40.

<sup>10</sup> Scholz, *Paulus als Seelsorger*.

<sup>11</sup> Ebd., 593.

<sup>12</sup> Ebd., 596. Er bemerkt aber weiter, dass es „auf theoretische psychologische Kenntnisse“ „zur praktischen Seelenführung nicht so sehr“ ankomme (ebd., 596).

<sup>13</sup> Ebd., 602.

<sup>14</sup> Ebd., 603.

<sup>15</sup> Heinrici, *Paulus als Seelsorger*.

<sup>16</sup> Ebd., 10.

Seelsorge mehr als nur Erziehung.<sup>17</sup> Ihr Ziel ist die Vermittlung von geistiger Reife, Selbständigkeit und die Durchsetzung der Christusherrschaft in den Herzen der Gläubigen und der christlichen Pflichtenlehre.<sup>18</sup> Das erreicht man durch Leidtragen, Zufriedenheit, Arbeit, Fürbitte, Liebe und Gebet.<sup>19</sup> Die Triebkraft des Seelsorgers Paulus besteht in Gehorsam und im Gefühl, dass er Schuldner aller sei.<sup>20</sup> Paulus als Seelsorger ist ein strenger Vater, eine liebende Mutter und eine hegende Amme seiner Gemeinde.<sup>21</sup> Das so geschilderte Bild des Paulus als Seelsorger scheint mir aber einseitig zu sein. Heinrici sucht nur Belege, die das zeitgenössische Bild vom Seelenführer stützen.

Eine wichtige Etappe für die Forschungsgeschichte bedeuten die Untersuchungen von der apostolischen Ermahnung. *Heinrich Schlier* hat im Jahre 1941 einen Aufsatz „Vom Wesen der apostolischen Ermahnung“ geschrieben.<sup>22</sup> Paraklesis ist nach ihm „ein besorgter und andringender Zuspruch an die Brüder, der Bitte, Trost und Mahnung zugleich in sich birgt“.<sup>23</sup> Die bis heute wichtigste Untersuchung stammt aus der Feder von *Carl J. Bjerkelund* aus dem Jahre 1967. Er untersucht das Verb παρακαλέω und seine Derivate an allen Stellen, wo es im Neuen Testament vorkommt, aber er blendet die seelsorgerliche Dimension des Wortes (außer den Stellen 1Thess 2,3f.11; Röm 12,8 und 2Kor 5,20) aus.<sup>24</sup>

Wichtig war die Auseinandersetzung zwischen *Gottfried Schille* und *Gustav Stählin* in den 60-ern und 70-ern Jahren. Schille stellt die Frage: „Ist Seelsorge im Neuen Testament begründet?“<sup>25</sup> Er geht von der Aussage aus, dass das Wort „Seelsorge“ „im Neuen Testament keine Deckung“ habe.<sup>26</sup> Obwohl Paulus in anderen Fällen sich antiker griechischer Begriffe bedient hat und für den Ausdruck „Seelsorge“ die zeitgenössische griechische Philosophie

<sup>17</sup> Ebd., 3.

<sup>18</sup> Ebd., 3.23-25.

<sup>19</sup> Ebd., 25-30.

<sup>20</sup> Ebd., 7f.

<sup>21</sup> Ebd., 10.

<sup>22</sup> Schlier, *Die Zeit der Kirche*, 74-89.

<sup>23</sup> Ebd., 89.

<sup>24</sup> Bjerkelund, *Parakalô*, 25-27.32f.188f.

<sup>25</sup> Schille, *Ist Seelsorge im Neuen Testament begründet?*, 127-135.

<sup>26</sup> Ebd., 127.

im Wort „Psychagogie“ einen vergleichbaren Begriff anbot, könnte aber nach Schilles Meinung hinter dieser Fehlanzeige „nicht nur ein zufälliger lexikographischer Befund, sondern eine bewusste Entscheidung der ersten Christen stehen“.<sup>27</sup> In einem ersten Schritt geht er die Stellen in den Evangelien durch, die von Jesus als „Seelsorger“ sprechen und fragt, ob aus ihnen etwas über eine seelsorgerliche Haltung oder Methode Jesu zu erheben sei.<sup>28</sup> In einem zweiten Schritt fragt Schille die Texte nach Gemeindeleitern als Hirten. Vom 1. Korintherbrief meint er, dass Paulus hier „nur in einem höchst übertragenen Sinne“ Seelsorge treibe. Er wirft ein: „Vielleicht sollten wir an die Stelle des Begriffes ‘Seelsorge’ ein anderes Wort setzen, das die Sorge um den Bestand der Gesamtgemeinde auszudrücken geeignet ist. Das Wort ‘Seelsorge’ wechselt ja die Sorge um die Gemeinde gegen die Sorge um das Heil der Einzelperson (Seele) aus!“<sup>29</sup> In einem letzten Schritt kommt er zur Folgerung, dass „sich etwas mit dem modernen Begriff sachlich Verwandtes nachweisen“ lasse.<sup>30</sup> Diese Möglichkeit findet er in der neuen Ordnung im Leben der Getauften: „Wer Seelsorge als das Bemühen um eine rechte Ausrichtung des Lebens in der Gemeinde definiert, hat das Neue Testament an zentraler Stelle auf seiner Seite. Ihm steht die ganze Breite der urchristlichen Paränese zur Seite.“<sup>31</sup> So kommt er zur Definition der Seelsorge „im Sinne des Mahn- und Trostantes der Kirche“.<sup>32</sup> Wenn wir in Betracht ziehen, auf welche Schriften Schille reagieren konnte, müssen wir zugeben, dass er darin Recht hatte, dass frühere Neutestamentler ihr zeitgenössisches Seelsorgeverständnis auf die biblischen Texte übertragen haben. Andererseits sucht er genau der modernen Seelsorge entsprechende seelsorgerische Tätigkeit in den neutestamentlichen Texten, die natürlich in dieser genauen Form nicht zu finden ist. Aber er beantwortet die Frage nicht, wie Seelsorge in der Zeit Jesu und in der urchristlichen Zeit ausgesehen hätte.

<sup>27</sup> Ebd., 127.

<sup>28</sup> Die Syrophönizierin (Mk 7,24-30 par.); Martha und Maria (Lk 19,38-42); Nikodemus und die Samaritanerin (Joh 3 bzw. 4); die Worte am Kreuz (Lk 23,43; Joh 19,20f.); einige Logien (Mk 8,35ff. par. und Lk 17,33 par.).

<sup>29</sup> Ebd., 132.

<sup>30</sup> Ebd., 133.

<sup>31</sup> Ebd., 134.

<sup>32</sup> Ebd., 135.

Die Antwort erfolgte auf Schilles Aufsatz von Stählin erst 1974.<sup>33</sup> Er stellt sich gegen Schille und stellt fest, dass im Neuen Testament viele Verben dem Sinn des Begriffs „Seelsorge“ sehr nahe kommen und wichtige Elemente der Seelsorge bezeichnen, wie z.B. παρακαλέω, παραμυθέομαι, στηρίζω, νοθετέω oder ἀντέχω.<sup>34</sup> „Beide, Mission und Seelsorge, haben letztlich das gleiche Ziel, Menschen zu Gott hin zu lenken und für die Christusgemeinschaft zu gewinnen, und beide haben nicht nur den einzelnen Menschen im Auge, sondern mehr noch ganze Gruppen.“<sup>35</sup> Er versucht die Seelsorge des Neuen Testaments anhand von Mt 18 zu beschreiben und stellt als Fazit zwei Besonderheiten des seelsorgerischen Geschehens im Neuen Testament heraus: die gegenseitige Seelsorge<sup>36</sup> und die Seelsorge an der eigenen Seele<sup>37</sup>.

So kommen wir zu den neuesten Abhandlungen über unser Thema. **Klaus Berger** widmet der Seelsorge ein Kapitel in seiner „Historischen Psychologie“ von 1991.<sup>38</sup> Er versteht Seelsorge „im Sinne der Antike im Horizont der Gattung Diatribe/Dialexis“.<sup>39</sup> Nach Berger sind diejenige Texte für die biblische Seelsorge aufschlussreich, wo die Verfasser verschiedene Mittel des Beeindruckens und Strategien der massiven Einwirkung auf die Adressaten verwenden. Als Musterbeispiel für die paulinische Seelsorge wählt er den Text 2Kor 10,1-6 und analysiert das sprachliche Vorgehen, die Weise des Handelns mit psychologisch wirksamen Mitteln, die Taktik der Einschüchterung und die Bedeutung der militärischen Metaphorik.<sup>40</sup> Die Voraussetzung von Berger für das Gelingen der Aufzeichnung der historisch-psychologischen Motive der

<sup>33</sup> Stählin, *Von der Seelsorge im Neuen Testament*, 101-123.

<sup>34</sup> Ebd., 103f.

<sup>35</sup> Ebd., 106.

<sup>36</sup> „Ein Beispiel dafür, wie auch solchen Christen, die mancherlei Mängel an sich tragen, das Vertrauen geschenkt werden kann und soll, mitzuwirken am Heil von Brüdern und Schwestern, durch seelsorgerischen Dienst gemeinsam Kirche zu bauen und selber daran zu wachsen.“ (Ebd., 122).

<sup>37</sup> „Durch die Sorge darum, daß andere das Heil in Christus erlangen, wächst der Seelsorger selbst in das Heil hinein; d.h. oft ohne es zu wissen, wird er zum Seelsorger an sich selbst.“ (Ebd., 123).

<sup>38</sup> Berger, *Historische Psychologie*, 239-262.

<sup>39</sup> Ebd., 259, Anm. 1.

<sup>40</sup> Ebd., 260-262.



Bibel ist, dass eine moderne Humanwissenschaft als Fragehorizont für antike biblische Texte nicht geeignet ist.

Wichtig ist, dass es in neueren Monographien über Paulus kurze Behandlungen seiner seelsorgerlichen Tätigkeit gibt. Eine knappe halbe Seite finden wir bei **Rainer Riesner** „Die Frühzeit des Apostels Paulus“ von 1994,<sup>41</sup> wo er den 1. Thessalonicherbrief als „seelsorgerliche Antwort des Apostels“ definiert.<sup>42</sup> Die familiäre und freundschaftliche Sprache des Apostels war nach ihm ein Mittel, die ungefestigte kleine Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt „als familienartige Gemeinschaft mit engen persönlichen Bindungen“<sup>43</sup> zu festigen. In seiner seelsorgerlichen Bemühung verzichtete Paulus bewusst darauf, seine Amtsautorität geltend zu machen (1Thess 2,7 vgl. 1Thess 1,1) und schlägt im Brief einen herzlichen Ton an (1Thess 2,8.17.19f.; 1Thess 3,1.5.8f.).

Die wichtigste Behandlung, die Paulus als Seelsorger vorstellt, stammt ohne Zweifel von **Roland Gebauer**. Während die letzten Monographien Auslegungen zu bestimmten Paulusbriefen waren, nahm Gebauer in seinem Buch „Paulus als Seelsorger“ (1997) die ganze Thematik der Seelsorge auf.<sup>44</sup> Mit dem heuristischen Suchen nach der Definition der Seelsorge leistet er viel für die biblische und praktisch-theologische Situierung der Seelsorge. Dabei kommen die neutestamentlichen Texte ein bisschen zu kurz und sind skizzenhaft, nur ein Entwurf, wo überall bei Paulus Beispiele für seelsorgerische Tätigkeiten zu finden sind. Gebauer versteht Seelsorge als (verbale und nicht-verbale) Kommunikationsprozess und versucht die paulinische Seelsorge mit der Arbeitsmethode der Kommunikationswissenschaft zu beschreiben. Er stellt das Seelsorgegeschehen als Kommunikation zwischen einem Kommunikator und einem oder mehreren Rezipienten dar.<sup>45</sup> Zu den Kriterien der Textauswahl gehört auch die seelsorgerliche Intention des Kommunikators.<sup>46</sup> Gerade mit diesem Kriterium hängt es zusammen, dass Gebauer den Philemonbrief nicht als Zeugnis von

<sup>41</sup> Riesner, *Frühzeit des Paulus*, 330f.

<sup>42</sup> Ebd., 330.

<sup>43</sup> Ebd., 330.

<sup>44</sup> Gebauer, *Paulus als Seelsorger. Ein exegetischer Beitrag zur Praktischen Theologie*.

<sup>45</sup> Ebd., 65.

<sup>46</sup> Ebd., 68.

Seelsorge anerkennt.<sup>47</sup> Mit dieser Vorentscheidung kann ich nicht einverstanden sein. Der Philemonbrief ist m.E. wichtig für das Seelsorgeverständnis des Neuen Testaments. Im Versuch von Gebauer finde ich bemerkenswert, dass er in einem Anhang zu seiner Arbeit eine exemplarische Darstellung und Kritik der heutigen Seelsorgekonzeptionen aus exegetischer Sicht hinzufügt.<sup>48</sup>

Als Ergebnis des sechzehnten ökumenischen Pauluskolloquiums in Rom im Jahr 1999 wurde von **Morna D. Hooker** die Studiensammlung zum 1. Thessalonicherbrief unter dem Titel „Not in the Word Alone“ im Jahre 2003 herausgegeben.<sup>49</sup> Die wichtigsten Studien dieser Sammlung werden in den exegetischen Teilen meiner Arbeit berücksichtigt. Ich möchte hier nur die letzte Abhandlung der Sammlung ansprechen, die vom Priester **Benoit Standaert** auf Italienisch gehalten wurde.<sup>50</sup> Dieser eher eine meditative Stimme anschlagende Vortrag definiert den 1. Thessalonicherbrief als „sorgente di vita spirituale“.<sup>51</sup> Er begründet seine These mit der Wirkungsgeschichte des 1. Thessalonicherbriefes, die zur Meditation, Reflexion und geistlicher Nahrung mehrere Jh.e lang gedient hat.<sup>52</sup>

In seiner neuen Paulus-Monographie aus dem Jahre 2003 schildert **Udo Schnelle**<sup>53</sup> die Beziehung zwischen Paulus und den Thessalonichern als „eine andauernde Liebesgeschichte“, die in Trostspenden, Ermutigung und Zuversichtsgabe besteht.<sup>54</sup> Zum apostolischen Dienst gehört, dass das Evangelium den Thessalonichern seelsorgerlich zugesprochen (1Thess 2,3) wird. Die Seelsorge besteht in der persönlichen Zuwendung des Paulus, die der Gemeinde zu einer der göttlichen Berufung entsprechenden Lebensführung verhelfen will. „Ein Schwerpunkt der apostolischen Tätigkeit beim

<sup>47</sup> Ebd., 87, Anm. 9.

<sup>48</sup> Ebd., 325-358.

<sup>49</sup> Hooker, *Not in the Word Alone. The First Epistle to the Thessalonians*. Die Beiträge sind von den folgenden Autoren: C. Breytenbach (1Thess 1,2-10); D. Marguerat (1Thess 2,1-12); M. Bockmühl (1Thess 2,14-16); P.J. Tomson (1Thess 4,1-12); J.M.G. Barclay (1Thess 4,13); M.D. Hooker (1Thess 1,5); B. Standaert (1Thess).

<sup>50</sup> Standaert, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, 167-183.

<sup>51</sup> Quelle des geistlichen Lebens.

<sup>52</sup> Standaert, *1Thess*, 168.

<sup>53</sup> Schnelle, *Paulus*, 177-200.

<sup>54</sup> Ebd., 177.



Gründungsaufenthalt lag somit in der gezielten seelsorgerlichen Förderung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder.“<sup>55</sup>

Einen m.E. eher schwachen Versuch, den pastoralen Dienst mit Hilfe vom Apostel Paulus zu definieren, leistet **James W. Thompson** in seinem Buch „Pastoral Ministry according to Paul“, das 2006 erschienen ist.<sup>56</sup> Er möchte ein Handbuch für Pfarrer und Seelsorger anbieten, die in ihrer Berufung vergewissert sein möchten. Thompson möchte eine Lücke mit seinem Werk ausfüllen: „The missing dimension in the study of Paul and ministry is the analysis of the ultimate goal of his pastoral work.“<sup>57</sup> Den Seelsorgedienst definiert er seinen Untersuchungen nach folgendermaßen: „Paul’s pastoral ambition is to participate with God in effecting the transformation of his communities.“<sup>58</sup> Thompson bietet eine sehr knappe Exegese vom Philipperbrief, 1. Thessalonicherbrief, Galaterbrief, Römerbrief und den beiden Korintherbriefen. In seiner Untersuchung fehlt aber der Philemonbrief, der für die neutestamentliche Seelsorge wichtige Erkenntnisse bieten könnte.

### 1.2.2. WERKE ZUM 1. KORINTHERBRIEF (UND APG)

**Rolf Baumann** nahm das Thema „Paulus als Seelsorger an der Gemeinde von Korinth“ im Jahre 1965 auf.<sup>59</sup> Das Neue seines Konzepts war die Betonung der Fremdheit des Apostels; er warnt davor, die Seelsorge des Paulus vorschnell zu aktualisieren. Baumann zeigte Paulus als Seelsorger, der für das Besondere und das Eigene Raum ließ. Diese Akzentuierung war in den sechziger Jahren nicht selbstverständlich. Er bleibt aber nur auf der Ebene der Moralisierung.

Ein Jahr später erschien die Analyse des Vermächtnisses von Milet in Apg 20,18-36 von **Jacques Dupont** mit dem Titel „Paulus an die Seelsorger“.<sup>60</sup> Der belgische Benediktiner versucht eine pastoraltheologische Auslegung des

<sup>55</sup> Ebd., 182.

<sup>56</sup> Thompson, *Pastoral Ministry according to Paul*.

<sup>57</sup> Ebd., 19.

<sup>58</sup> Ebd., 20.

<sup>59</sup> Baumann, *Paulus als Seelsorger an der Gemeinde von Korinth*.

<sup>60</sup> Dupont, *Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet (Apg 20, 18-36)*.

Textes von Apg 20 und versucht für die heutigen Seelsorger und Gemeindeglieder daraus Konsequenzen zu ziehen. Das geschilderte Bild von Paulus ist aber ein sehr ideales. Dupont spricht von Paulus als vom „vollendeten Gottesknecht“ und beschreibt „die Bedingungen, unter denen der Herr seinen Knechten ein Amt in der Kirche anvertraut“, als Demut und Gehorsam.<sup>61</sup> Die Überbetonung des Amtes, des Hirtenmotivs ist unübersehbar.

Das nächste Buch mit diesem Thema ist die „Mündige Gemeinde“ (1967) von **Karl Maly**.<sup>62</sup> Auch dieses Buch möchte der pastoralen Neubesinnung dienen. Maly will die wesentlichen Grundzüge pastoraler Führung im 1. Korintherbrief in drei Problemkreisen zeigen: 1/ Verhältnis von Verkündigung und Verkündiger; 2/ Genuss von Opferfleisch; 3/ Pneumatiker im Gottesdienst. Sein Bild ist dem Duponts sehr ähnlich. In diesem paulinischen Brief sieht er ein Musterbeispiel für die Führung einer Gemeinde, aus dem man praktische Anweisungen schöpfen kann.

Das Büchlein von **Hans Urs von Balthasar** „Paulus ringt mit seiner Gemeinde“ aus dem Jahre 1988 reagiert nicht auf neuere Entwicklungen oder auf neue Auslegungsmethoden und Fragestellungen der Zeit.<sup>63</sup> Es stammt auch aus der Werkstatt der katholischen Theologie und die katholische Sichtweise und Behandlung der Frage nach der Seelsorge ist sichtbar. Balthasar spricht von der Aufgabe der Seelsorge nur als an das Amt gebundene Aufgabe. Sein Buch ist exegetisch kaum ertragreich.

Ein ganz neuer Kommentar von 2007 stammt von dem katholischen **Norbert Baumert**, der eine Übersetzung und Auslegung des 1. Korintherbriefes unter dem Titel „Sorgen des Seelsorgers“ bietet.<sup>64</sup> Es ist der erste Band der neuen Reihe „Paulus neu gelesen“. Baumert stellt gemeinsam mit dem Frankfurter Pauluskreis eine veränderte Sicht der Paulusbriefe dar. Der Autor beschäftigt sich mit semantisch-syntaxischen Detailfragen und Fragen der Textlogik. Er findet in den Paulustexten keine Spuren des Klerikalismus, keine

<sup>61</sup> Ebd., 42.

<sup>62</sup> Maly, *Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief*.

<sup>63</sup> Balthasar, *Paulus ringt mit seiner Gemeinde. Die Pastoral der Korintherbriefe*.

<sup>64</sup> Baumert, *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*.

Frauen und Leibfeindlichkeit und keine Einschränkung der Auferstehung der Gerechten. Hinter allem sei die Stimme des Seelsorgers vernehmbar. Der Kommentar verspricht zu viel in der Einleitung, die in ihm nicht in Erfüllung geht.

### 1.2.3. WERKE ZUM 1. THESSALONICHERBRIEF

Der erste Kommentar, der den seelsorgerlichen Ansatz des Apostels untersucht hat, ist der von *Ernst von Dobschütz* zum 1. Thessalonicherbrief aus dem Jahre 1909.<sup>65</sup> Er betonte die von allen Gemeindegliedern zu übende gegenseitige Ermahnung, Erbauung und Förderung als eine weitere Weise der paulinischen Seelsorge.<sup>66</sup>

Intensiv setzt sich *Abraham Malherbe* mit den neuen Herausforderungen der neutestamentlichen Wissenschaft und ihren Hilfswissenschaften auseinander. Im 1987 erschienen Buch „Paul and the Thessalonians“ ruft er die Sozialwissenschaft und klassische Philologie zur Hilfe, um ein klares Bild von der Gemeindegründung und der Seelsorge um die Gemeinden durch den Vergleich mit der hellenistischen Seelsorgetradition zu bekommen.<sup>67</sup> In seinem Kommentar zu den Thessalonicherbriefen<sup>68</sup> wird die missionarische und seelsorgerliche Tätigkeit von Paulus weiterhin betont und der Vergleich mit seinen zeitgenössischen Philosophen weitergeführt. Stil und Sprache des Paulus wird als „pastoral paraenesis“ beschrieben.<sup>69</sup> Dieser Kommentar ist eine große Hilfe für diejenigen, die die Thessalonicherbriefe in ihrem sozialen Kontext mit Belegen aus der zeitgenössischen Literatur und mit Aufmerksamkeit auf die pastoralen Nuancen des Seelsorgers Paulus lesen möchten. Seine These von Paulus als dem Seelsorger fand seinen Niederschlag in mehreren seiner Artikel, die für meine Untersuchung wichtig waren.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> Dobschütz, *Die Thessalonicher-Briefe*.

<sup>66</sup> Ebd., 22-26.220.

<sup>67</sup> Malherbe, *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*.

<sup>68</sup> Ders., *The Letters to the Thessalonians*.

<sup>69</sup> Ebd., 81-86.

<sup>70</sup> Ders., *Gentle as a Nurse. The Cynic Background of 1 Thess 2*. *NovT* 12 (1970) 203-217; ders., *Exhortation in First Thessalonians*. *NovT* 25 (1983), 238-256; ders., *Pastoral Care in the Thessalonian Church*. *Test. Stud.* 36 (1990), 375-391.

Die Ergebnisse von Malherbe führt *Abraham Smith* in seiner Forschung „Comfort One Another“ im Jahre 1995 weiter.<sup>71</sup> Smith versucht den interdisziplinären Zugang zum 1. Thessalonicherbrief durch die rhetorische Analyse zu finden. Er untersucht den sozialen Kontext des paulinischen Trostdienstes mit Hilfe der Analyse der Autor-Zuhörer-Rhetorik.

*Jutta Bickmann* setzt in ihrer Untersuchung „Kommunikation gegen den Tod“ aus dem Jahr 1998 einen zweifachen Akzent.<sup>72</sup> Den ältesten erhaltenen Paulusbrief analysiert sie exemplarisch und kommt zum Ergebnis, dass es sich bei diesem Brief um einen Trostbrief handelt und dass dieses briefliche Trösten ein kommunikatives Handeln gegen die Erfahrung des Todes darstellt. Sie zeigt, wie Paulus durch die Kommunikationsform des Briefes den Gottesglauben auf die Situation der Thessalonicher zu beziehen hilft, dass sie mit dessen Hilfe ihre Leid- und Todeserfahrungen verarbeiten können. Nach der Untersuchung der Formelemente antiker Briefe analysiert sie den 1. Thessalonicherbrief und kommt zur Folgerung, dass er ein „apokalyptisch-weisheitlicher Trostbrief“ sei.<sup>73</sup>

### 1.3. THESEN

#### *Begriffsdefinition der „Seelsorge“*

Seelsorge ist heute immer noch ein schwerbeladener Begriff. *Der deutsche Begriff „Seelsorge“* ist geschichtlich vom Platonismus her begründet, aber nicht glücklich gewählt, weil die Zusammensetzung „Seele“ und „Sorge“, die Gegenüberstellung der Sorge für die Seele gegenüber der für den Leib projiziert. „Seelsorge“ ist nach dem etymologischen Wörterbuch von J. und W. Grimm „sorge für die seelen, das seelenheil anderer, gewöhnliche bezeichnung für die thätigkeit der geistlichen“, „dafür seltner seelensorge, s. daselbst: seelsorg (die) animae cura fidelis“. Sie ist mit dem Begriff „Seelwartung“ identisch, die „cura pastoralis animarum“ und „officium pastoris ecclesiae“

<sup>71</sup> Smith, *Comfort One Another. Reconstructing the Rhetoric and Audience of 1Thess.*

<sup>72</sup> Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes*.

<sup>73</sup> Ebd., 317-321.

bedeutet.<sup>74</sup> Durch M. Luther hat dieses Wort zentrale Bedeutung für die kirchliche Amtspraxis erlangt.<sup>75</sup> Das englische Äquivalent „pastoral care“, das auf dem päpstlich-gregorianischen Erbe beruht,<sup>76</sup> ist nicht mit der falschen Gegenüberstellung der Seele und des Leibes beladen.<sup>77</sup>

Die Seelsorge, dieses neueste Teilgebiet der Disziplin „Praktische Theologie“, wird oft nicht vom Neuen Testament her definiert. Obwohl der moderne Begriff der Seelsorge in der antiken Literatur, so auch im Neuen Testament fehlt, ist aber das Phänomen „Seelsorge im Neuen Testament“ nicht unbekannt.

Als Begriff wurzelt sie *in der frühen Antike* in der platonischen Wendung ἡ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια.<sup>78</sup> Ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς<sup>79</sup> als Verb drückt seelsorgerische Aktivität aus. Bei Platon bedeutete diese Art von Seelenpflege das Kümmern um die eigene Seele. Sie war eine Selbstseelsorge oder anders ausgedrückt Seelsorge an sich selbst.<sup>80</sup> Die Sorge für die Seele wird der Sorge für den Leib gegenübergestellt.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> Grimm, Art. *Seelsorge-Seelwahrung*. Etymologisches Wörterbuch XVI, 53-57.

<sup>75</sup> Nach M. Luther gehört Seelsorge zu den fundamentalen Grundfunktionen des geistlichen Dienstes. Mehr davon kann man bei G. Ebeling nachlesen (Ebeling, *Luthers Seelsorge*).

<sup>76</sup> Der Begriff „cura pastoralis“ hat im Griechischen keinen Vorläufer. Es kommt in Regula Pastoralis von Gregor dem Großen zum ersten Mal vor (Gregorius, *Past.*, I, Prol.,1).

<sup>77</sup> Der tschechische Begriff für Seelsorge, „pastýřská péče“, stammt auch aus dem Latein und ist eine Zusammensetzung von den Wörtern „pastoral“ und „Sorge“. Der ungarische Begriff „lelkigondozás“ steht aber auf dem griechischen-platonischen Grund und ist eine Zusammenfügung von den Wörtern „Seele“ und „Sorge“.

<sup>78</sup> Xenophon, *Mem.* 1,2,4; Isocrates, *Antid.* 304.

<sup>79</sup> Plato, *Apol.* 29DE.30B.

<sup>80</sup> Ebd., 29DE: „Bester Mann, als ein Athener aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, daß sie sich aufs Beste befinde, sorgst du nicht, und hierauf willst du nicht denken?“ (Übers. F. Schleiermacher). Ebd., 30AB: „Denn nichts anderes tue ich, als daß ich umhergehe, um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall so sehr zu sorgen als für die Seele.“ Ebd., 36C: „Bemüht, jeden von euch zu bewegen, daß er weder für irgend etwas von dem Seinigen eher Sorge, bis er für sich selbst gesorgt habe.“ Vgl. noch ders., *Gorg.* 501BC.526DE; ders., *Phaid.* 82D-83B; ders., *Resp.* X,618B-619B. Vgl. auch Möller, *Entstehung*, 9; Bonhoeffer, *Zur Entstehung*, 8-11; ders., *Seelsorge*, 286: „Platos Darstellung der Lehre des Sokrates hat offenbar auf zwei Wegen das spätere Seelsorgeverständnis beeinflusst: einerseits durch ihren philosophischen Inhalt, der die Sorge für die Seele (statt irdischer Güter) als Sorge für das Wesentliche im Menschen begründete; andererseits durch die ‚pastorale‘ - eher wohl schäferhundhafte - Tätigkeit seines Helden.“

<sup>81</sup> Plato, *Apol.* 30AB: σωμαίων und χρημάτων gegen τῆς ψυχῆς.

Ein anderer antiker Begriff, der die Entstehung des modernen Seelsorgebegriffes beeinflusst hat ist die Wortgruppe θεραπεία. Bei Plato kommt ein τεχνικός περὶ ψυχῆς θεραπείαν als Lehrer vor.<sup>82</sup> Der berühmte antike Arzt Galen erkennt Philosophie als Psychotherapie an.<sup>83</sup> Er hebt die Seele-Leib Gegenüberstellung auf und stellt die Sorge für Leib und Seele gegen die Sorge für Vermögen und Ehre.<sup>84</sup>

*Das Alte Testament* gründet die Seelsorge im Gottesverständnis. Der Herr wird als seelsorgerlicher Gott, als Tröster und als Arzt verstanden.<sup>85</sup> Im hellenistischen Judentum bei Philo wird folgendes erwähnt: Am Sabbat wird „nach der Seelsorge“ auch der Leib gesalbt.<sup>86</sup> In der Mischna geben die Sprüche der Väter (Pirque Avot) praktische Ratschläge für die Seelsorgepraxis.<sup>87</sup>

*In der späteren Geschichte* hat man mit dem Seelsorgebegriff gegen Sünden gekämpft, als Beichte verstanden, Bedürftige getröstet, Unwissende erbaut, den verlorenen Schafen als Hirte den rechten Weg gezeigt.<sup>88</sup> *In der neueren Seelsorgeliteratur* wird Seelsorge z.B. als Lebenshilfe definiert.<sup>89</sup>

Es gibt aber nicht nur sprachliche und geschichtliche Unterschiede in der Bedeutung des Begriffs „Seelsorge“, sondern auch konfessionelle: Die katholische Tradition versteht unter Seelsorge die Gesamtheit der geistlichen

<sup>82</sup> Ders., *Lach.* 185E; vgl. ebd., 186A.

<sup>83</sup> Galenus, *Propr.* 1,1; vgl. ders., *Loc. Affect.*, III,1.

<sup>84</sup> Ders., *Aliment.* II,11.

<sup>85</sup> Vgl. z.B. Dtn 7,7f.; Jes 40,29-31; 41,10 (seelsorgerlicher Gott); Ps 73,1; Jes 40,1; 66,13 (Gott als Tröster); Ex 15,26; Jes 57,18; Ps 30,3 (Gott als Arzt).

<sup>86</sup> Philo, *Cont.* 1,36: μετὰ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν.

<sup>87</sup> Z.B. mAv I,14f.; III,13a; IV,22. Vgl. Jacob, Art. *Jewish Literature*. DPCC, 611f.

<sup>88</sup> Vgl. Schriftauslegungen und Predigt von Origenes, Johannes Chrysostomus, in Briefen von Basilius, Hieronymus oder Augustin (Kampf gegen die Sünde, Suche nach dem Heil). Die Beichte ist seit 1215 für alle Gläubigen Pflicht. In Luthers Theologie ist sie Trost für die Menschen in ihren sozialen und religiösen Ängsten und Ungewissheiten (Luther, *Schmalkadische Artikel*, III,4). Vgl. noch Ziemer, Art. *Seelsorge II*. RGG<sup>4</sup> VII, 1111-1114; Steiger, Art. *Seelsorge I*. TRE XXXI, 7-31.

<sup>89</sup> Z.B. Seelsorge als „Hilfe zur Lebensgewissheit“ (Rössler, *Grundriss*, 210); „Freisetzung“ von Verhalten „zur Lebensbewältigung“ (Winkler, *Seelsorge*, 3); multidimensionales Seelsorgeverständnis: „Sich professionell sorgen um die ganze komplexe Seele Mensch. Sorge dafür tragen, dass ‚Leben in Fülle‘ (Joh 10,10) erfahrbar wird. Sowohl in Alltags-, als auch in Glücks- und Krisenzeiten. Abhängig von der individuellen oder kollektiven Lebenssituation und Bedürfnislage. In und trotz Fragmentarität, Krankheit, Gebrochenheit, Not, Einsamkeit, Armut, Sterblichkeit“ (Nauer, *Seelsorge*, 281).

Dienste (*cura animarum generalis*). Im Protestantismus kommt das Persönliche in den Vordergrund (*cura animarum specialis*).

Es gibt noch eine Differenzierung im Seelsorgebegriff: *Intentionale Seelsorge* ist die vereinbarte seelsorgliche Beratung. *Funktionale Seelsorge* kommt im Zusammenhang von Kasualien oder Hausbesuchen vor. *Dimensionale Seelsorge* ist die Grundeinstellung und der integrale Aspekt in Predigt, Unterricht oder Diakonie.<sup>90</sup>

Gerade deshalb, weil so verschiedenes unter Seelsorge verstanden wurde und werden kann, ist es nicht einfach, diesen modernen Begriff gut an den neutestamentlichen Texten anzuwenden.

*Wenn ich in der Bibel, im Neuen Testament, in den echten paulinischen Briefen, im 1. Thessalonicherbrief nach Seelsorge frage, wonach frage ich eigentlich?*

Erstens, es geht um die „Seele“. Ich verstehe sie nicht als das dualistische Gegenteil von Leib. In der Bibel wird sie für „Leben“, „Atem“, „Herz“, „Psyche“, „Selbst“, „Person“ gebraucht. „Es gehört zum menschlichen Sein, eine Seele zu haben. Wer seine Seele ‚verloren‘ hat, ist besonders unglücklich. Wer seelen-los handelt, wirkt unmenschlich und ist es wohl auch. [...] Das Wort ‚Seele‘ umfasst vieles, was für den Menschen, sein Verhältnis zu sich selbst und die Verarbeitung der Widerfahrnisse seines Lebens von Bedeutung ist.“<sup>91</sup> Darum, wenn ich von „Seel-Sorge“ spreche, meine ich die Sorge um den ganzen Menschen mit seinen seelisch-psychischen und körperlichen Bedürfnissen.<sup>92</sup> Ich meine die Sorge um den Menschen in seiner Ganzheit und um seine dreifachen Beziehungen zu Gott, zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen.

<sup>90</sup> Ziemer, Art. *Seelsorge* I. RGG<sup>d</sup> VII, 1111.

<sup>91</sup> Ders., *Seelsorgelehre*, 40f. Vgl. auch Malherbe, Art. *Traditions and Theology*. DPCC, 787-792.

<sup>92</sup> Hier muss ich auf die Parallelität der Seelsorge mit der Diakonie und ihre Unterschiede verweisen: Zur Seelsorge gehört auch die Leibsorge. In ihr müssen die sozialen und leiblichen Aspekte seelischer Not miteinbezogen werden. Aber die Seelsorge besteht in religiöser Begleitung in Krisen- und Leidenssituationen, bei der der wichtigste Aspekt der kommunikativen Beziehung zukommt. Die Diakonie ist aber handlungsorientiert.

### *Prozesshaftigkeit der Seelsorge*

Ich möchte in dieser Arbeit nicht die Person oder die Persönlichkeit von Paulus hervorheben, sondern den Prozess der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden verfolgen.<sup>93</sup> Moderne sozialpsychologische Methoden helfen uns die Prozesshaftigkeit und soziale Einbettung der neutestamentlichen Seelsorge zu erleuchten. Die neutestamentlichen Texte helfen moderne Seelsorge neu zu denken, die Seelsorgemethoden zu hinterfragen und neue Wege zu finden.

### *Neutestamentliche Seelsorge ist Gemeindeseelsorge*

Während die antike Seelsorge Selbstsorge war, stellte die neutestamentliche Seelsorge vor sich ein höheres Ziel: Erbauung der anderen. Das Ziel der paulinischen Seelsorge wird nicht durch menschlichen Willen und Selbstdisziplin erreicht, sondern sie wird in einen theologischen Rahmen gesetzt. Man kann auch nicht allein in Erkenntnis Gottes wachsen, sondern man braucht die Gemeinschaft der Gemeinde dafür. Die Gemeinde ist der Ort, wo der Heilige Geist wirkt (1Kor 12; 14), so zielt die Seelsorge auf die Erbauung und Einheit im „Leib Christi“. Seelsorge ist im neutestamentlichen Sinne Sorge um den „Leib Christi“.

Paulus steht im Dienst der Seelsorge nicht allein, sondern mit helfenden Mitarbeitern übt er ihn aus. Und schließlich übergab Paulus diese Aufgabe allen seinen Gemeinden. Während im Judentum die Ausübung der Seelsorge an das Alter (mit fünfzig wird man dazu qualifiziert) gebunden ist,<sup>94</sup> und während in der Antike nur die Person Seelsorge treiben darf, die schon das ganze Leben kennt,<sup>95</sup> ist die Befähigung der Christen von Gott, und nicht von Äußerlichkeiten abhängig.<sup>96</sup>

### *Neutestamentliche Seelsorge ist systemische Seelsorge*

Die neutestamentliche Seelsorge nimmt den Menschen in seiner Ganzheit und in seinen Beziehungssystemen wahr. Die Neuerung besteht in der viel

<sup>93</sup> Vgl. auch Adloff, *Paulus*, 55ff.

<sup>94</sup> Vgl. mAv 5,24.

<sup>95</sup> Z.B. Seneca, *Ep.* 94,3.

<sup>96</sup> Vgl. 1Thess 2,4.

umfangreicheren Ebene der Seelsorge, die nicht nur die innerpersönliche, sondern auch die interpersonalen Ebene beachtet. Spiritualität und Leib, Wort und Symbol hängen zusammen. Das Individuum wird in der paulinischen Seelsorge in seinem Familien-, Gemeinde- und Gesellschaftskontext behandelt.

Paulus übernimmt die Sprache und die Methoden der Philosophen, aber er passt seine Seelsorge einem anderen Kontext an. Während die Seelsorge in der Antike in den Philosophenschulen gelehrt wurde, ist der Ort der neutestamentlichen Seelsorge ausschließlich die Gemeinde. Es ist die Aufgabe der Gemeinde für ihre Mitglieder zu sorgen, ihre Probleme lösen zu helfen.

Paulus betont die Verantwortlichkeit füreinander, die die Gemeindeglieder füreinander tragen.<sup>97</sup> Die Last der seelsorgerischen Verantwortung wird aber damit erleichtert, dass als der eigentliche „Mediator“ Gott, der Vater, genannt ist, der die Herzen zueinander führen kann.<sup>98</sup>

#### *Neutestamentliche Seelsorge ist intergemeindliche Angelegenheit*

Wir wissen nichts von intergesellschaftlicher oder interschulischer Seelsorge der Philosophiegemeinschaften und -schulen in der Antike. Die Seelsorge in den paulinischen Gemeinden blieb aber nicht innergemeindliche Tätigkeit, sondern wurde zur intergemeindlichen Angelegenheit.

## **1.4. METHODE UND GLIEDERUNG DER ARBEIT**

### **1.4.1. METHODE**

Es ist von der hermeneutischen Seite her sehr schwierig zu sagen, wie der moderne Seelsorge-Begriff an den antiken, neutestamentlichen Texten anwendbar ist.

<sup>97</sup> Z.B. 1Thess 5,14; Gal 6,2; Röm 12,8.

<sup>98</sup> Vgl. 2Kor 1,3f.

*Wie kann ich den 1. Thessalonicherbrief nach Seelsorgeprozessen befragen, wenn dieser Begriff in den neutestamentlichen Texten wörtlich nicht vorkommt?*

Im „Sorge-Dienst“, den Paulus macht, wie er um seine Gemeinden Sorge trägt, sich kümmert, sie tröstet, ermahnt und einen Weg weist, wirkt er seelsorgerisch.

Weil ich Seelsorge mit J. Ziemer als „einen kommunikativen Vorgang zwischenmenschlicher Hilfe mit dem Ziel einer konkreten Stärkung und Hilfe für Glauben und Leben“ verstehe, wobei in diesem interpersonalen Geschehen ein „zur Hilfe bereiter Akteur“ und eine oder mehrere „der Hilfe bedürftigen Rezipienten“ beteiligt sind und „die regelhafte Rollenzuweisung [...] nicht im Sinne einer Rollenfixierung verstanden werden“ sollte<sup>99</sup>, ist gerade dieser kommunikative Vorgang seelsorgerischer Prozesse in den paulinischen Briefen gut nachvollziehbar und kritisch hinterfragbar.

Als Beschreibungshilfe der seelsorgerischen Prozesse in der ausgewählten Gemeinde in Thessalonich habe ich das methodische Instrumentarium der Sozialpsychologie ausgewählt.

*Warum und wie kann die Sozialpsychologie Hilfswissenschaft nicht nur der Praktischen Theologie, sondern auch des Neuen Testaments sein?*

Sozialpsychologie kann für die paulinische Forschung dadurch hilfreich sein, dass sie soziale Beziehungssysteme untersucht und Methodenhilfe gibt, damit die Interaktionen des Paulus mit seinen Gemeinden greifbar wird und konfliktbeladene Beziehungskonstellationen aufgedeckt werden.<sup>100</sup> Dadurch kann man mehrere Verknüpfungspunkte zwischen der paulinischen Bibliographie und der Entwicklung seiner Theologie aufweisen. Die Möglichkeit besteht auch darin, dass zu mehreren modernen sozialpsychologischen Theorien entsprechende antike psychologische Theorien aufzuweisen sind.

<sup>99</sup> Ziemer, *Seelsorgelehre*, 44.

<sup>100</sup> Vgl. Ravasz, *Möglichkeiten*, 43-54.



### *Sozialpsychologische Begrenzung*

Von sozialpsychologischer Seite kann diese Untersuchung nicht in die Breite gehen, weil sie schon vom historischen neutestamentlichen Material des 1. Thessalonicherbriefes (und anderer kurzen parallelen Abschnitten aus verschiedenen paulinischen Briefen) begrenzt wird, weil da nicht alle heutige Probleme vorkommen und wegen der Verschiedenheit der Lebenswelten, in der einmal die Thessalonicher gelebt haben und in der wir heute leben.

Eine andere Begrenzung ist, dass man nur die theoretisch beschreibende Sozialpsychologie zu Hilfe rufen kann, weil man heute keine empirische Untersuchung in den urchristlichen Gemeinden durchführen kann.

Eine weitere Art der Begrenzung besteht darin, dass, obwohl ich bei meiner pädagogisch-psychologischen Grundausbildung Sozialpsychologie als Studienfach hatte, meine Kenntnisse sozialpsychologischer Theorien trotzdem begrenzt sind.

Ob ein sozialpsychologischer Konzept am neutestamentlichen Text anwendbar wird, wird das Ergebnis einer heuristischen Überlegung sein. Nicht alle sozialpsychologischen Theorien sind an jedem neutestamentlichen Text anwendbar. Aber auch bei der Anwendung einer Theorie muss man die Grenzen im Auge behalten, wie weit die Theorie noch anwendbar ist und wo es keine Brücke mehr zwischen dem antiken Text und der modernen Theorie gibt.

Bei der Anwendung der modernen sozialpsychologischen Theorie kommt oft nichts Neues zum Vorschein, nur solche Tatsachen werden bestätigt, die man auch mit gesundem Menschenverstand aus dem biblischen Text herauslesen kann. Ich würde aber gerne in meiner Untersuchung, wo es möglich ist, die neutestamentlichen Texte nicht nur mit Hilfe der sozialpsychologischen Begriffen kategorisieren, sondern auch analysieren und so zu neuen Entdeckungen in den bekannten Bibeltexten kommen.

### *Neutestamentliche Begrenzung*

Es ist eine Gefahr für eine interdisziplinäre Arbeit, dass man von Forschern beider Wissenschaftszweige wegen der Begrenztheit der Untersuchung angegriffen wird. In den bisherigen interdisziplinären Untersuchungen im

Thema Seelsorge fehlte es an einer gründlichen neutestamentlichen Exegese, weshalb dann die Rezeption dieser Studien unter den Neutestamentlern auf Vorbehalte gestoßen ist. Darum habe ich in meiner Arbeit vor, im ersten Schritt eine schwerpunktbezogene ausführliche Exegese vorzulegen. Das bewahrt einen auch davor, dass man bei der Anwendung außerneutestamentlicher Theorien, nicht etwas in den Text hineininterpretiert, was da nicht steht.

### *Begrenzung auf einen echten paulinischen Brief*

Die paulinischen Briefe im Neuen Testament sind die historisch zuverlässigste Dokumentation von geschehener Seelsorge im Urchristentum, darum fiel meine Entscheidung auf die paulinischen Briefe. Bei den Überlegungen, ob die seelsorgerische Tätigkeit von Paulus anhand eines ausgewählten Briefes aufzuweisen oder in der Vielfältigkeit der unterschiedlichen Gemeindesituationen am besten zu präsentieren wäre, habe ich mich für das erste entschieden.

Der eine Brief gibt die Möglichkeit, die Brief- und Gemeindesituation besser zu verorten. Es war mir wichtig, Paulus und seine Gemeinde(n) in ihrem sozialen, kulturellen, politischen, ökonomischen und religiösen Kontext zu begreifen, damit ich auch die ablaufenden Seelsorgeprozesse von systemischer Sicht her betrachten könne. Im Fall der Textauswahl mehrerer zutreffender Gemeindesituationen ginge es über den Rahmen einer Dissertation hinaus bei jedem Textabschnitt eine gründliche kontextuelle Untersuchung anzugeben.

Es könnte das Gegenargument auftauchen, dass so die Schärfe der Aufweisung der starken Situationsbedingtheit der Seelsorge entfallen würde. Es wird aber durch Verweise als Ausblick auf Parallelstellen möglich, diesen wichtigen Moment der paulinischen Seelsorge zu bewahren.

Bei der Untersuchung eines Briefes ist die Überschaubarkeit größer. Querverweise und Zusammenhänge innerhalb des Briefes sind für die Leser besser nachvollziehbar. Bei der Situationsbeschreibung möchte ich mit einer gründlichen Exegese die in die Breite gehende Interdisziplinarität der Untersuchung ausgleichen und den Vorwurf „oberflächlich“ in dieser Hinsicht zu sein vorwegnehmen.

### *Begrenzung auf den 1. Thessalonicherbrief*

Bei der Überlegung, den echten paulinischen Brief auszuwählen, in dem die meisten und wichtigsten Aspekte der paulinischen Gemeindegeseelsorge zum Vorschein kommen, habe ich die paulinischen Briefe (Röm, 1Kor, 2Kor, Gal, Phil, Phlm, 1Thess) nach Beziehungen zu Gemeinde, nach dem Bild von Paulus als Seelsorger, nach Vorbildstellung, nach Trost (von Paulus für die Gemeinde, für Paulus von der Gemeinde, von Paulus für sich selbst) und nach der seelsorgenden Gemeinde gefragt.

Die vier Briefe, in denen das seelsorgerische Motiv am stärksten zum Ausdruck kommt, sind 2Kor, Phil, Phlm und 1Thess. Die meisten seelsorgerischen Aspekte, nach denen gefragt wurde, kommen aber in 1Thess am stärksten zum Wort. Nach diesen Kriterien bin ich zu der Entscheidung gekommen, den 1. Thessalonicherbrief als Grundbrief meiner Untersuchungen zu nehmen. Die Texte Phil 3,17; 1Kor 4,16; 2Kor 1,3-7; Röm 12,6-8; Gal 6,1-6 behandle ich in Exkursen. Auf die anderen echten paulinischen Briefe verweise ich in den Anmerkungen.

### *Auswahl der Seelsorgeaspekte im 1. Thessalonicherbrief*

Ich kann in meiner Arbeit leider nicht alle Aspekte der Seelsorge im Neuen Testament wegen Platz- und Zeitmangel ausarbeiten. Von der Vielfältigkeit der Seelsorge habe ich vier Aspekte ausgewählt, von denen ich denke, dass die neutestamentliche Seelsorge am Beispiel des 1. Thessalonicherbriefes sie am besten darstellt. In der Seelenführung spielen Nachahmung und Vorbilder eine wichtige Rolle, die in der heutigen Seelsorge unreflektiert bleibt, aber unbewusst weiter wirkt. Die Frage nach der seelsorgerischen Autorität und helfendem Verhalten ist auch wichtig für das Seelsorgeverständnis zu stellen. Eine der wichtigsten Aufgaben der Seelsorge ist in Krisensituationen Trost zu geben. Als wichtigsten Aspekt, der in allen drei vorigen Aspekten enthalten ist, sehe ich den Gemeinschaftscharakter der neutestamentlichen Seelsorge, der in dem vierten Fragekreis näher untersucht wird.

### **1.4.2. GLIEDERUNG**

Im einführenden Kapitel der *Einleitung* lege ich die Grundlagen für die Arbeit. Ich schildere meine Motivation, die mich zum Schreiben dieser Arbeit geführt hat und zeige die Problemstellung auf. Ich gebe einen kurzen Einblick in die Forschungsgeschichte der Problematik der neutestamentlichen Seelsorge. Danach zeige ich meine Hypothesen auf. Dem folgen die Methode und die Gliederung der Arbeit. Zum besseren Verständnis des 1. Thessalonicherbriefes kommt eine kurze Einführung in den 1. Thessalonicherbrief und in die zeitgenössische Quellenliteratur von der Seelenführung von Seneca, Plutarch, Philodem, Quintilian und Epiktet.

Das zweite Kapitel *Die Funktion der Nachahmung und des Vorbildes in der Seelsorge (1Thess 1,2-10)* zeigt die antiken Seelsorgemodelle auf, in denen sich die Seelsorger als nachzuahmende Vorbilder vor die Klienten setzten. Der 1. Thessalonicherbrief ist ein sehr interessanter Brief für die Frage der Vorbilder in der Seelsorge, weil hier mehrere Ebenen des Vorbildseins und der Nachfolge der Vorbilder vorkommen. Der Hauptunterschied zwischen den antiken Philosophen und den neutestamentlichen Texten besteht darin, dass, während die Philosophen, wie z.B. Seneca, sich als perfekte Vorbilder darstellen, Paulus auch seine Schwäche nicht versteckt. Das unterstützen auch die Exegesen von Phil 3,17 und 1Kor 4,16.

Von der Sozialpsychologie her greife ich zur Theorie des Modelllernens von A. Bandura, um die Rolle der Vorbilder im Seelsorgeprozess besser begreifen zu können. Die Gliederung des ersten Hauptkapitels ist ein bisschen anders als die folgenden, was mit dem Thema und der verfügbaren sozialpsychologisch-pädagogischen Literatur zusammenhängt.

Im Abschnitt *Paulus als Seelsorger – Seelsorgerisches Selbstbewusstsein (1Thess 2,1-12)* stellt sich Paulus als Bruder, Apostel, Mutter und Vater vor die Gemeinde. Ich frage nach, wie weit diese Selbstbezeichnungen eine Art seelsorgerischen Selbstbewusstseins ausdrücken.

Von der Sozialpsychologie wird die Rollentheorie zur Hilfe gerufen, um die verschiedenen Ebenen der Präsenz einer Persönlichkeit in der Gesellschaft der Gemeinde zu begreifen. Es wird die sozialpsychologische Frage gestellt,

welche Rollen Paulus auf sich nahm und welche er für seine Gemeinde erteilte. In einem zweiten Schritt wird der Frage nachgegangen werden, wie die seelsorgerische Hilfeleistung funktioniert und was diese Theorie für die Auslegung des Abschnittes bedeutet.

Im Kapitel *Formen der Trauer und des Trostes in der Seelsorge (1Thess 2,17-3,13)* geraten die Trostelemente des 1. Thessalonicherbriefes in den Vordergrund. Es wird die traurige Situation der Thessalonicher aufgezeigt und die Art und Weise, wie Paulus diese Trauer beseitigen und die Thessalonicher trösten möchte. Aber nicht nur die Gemeinde wird getröstet, sondern sie wird zum Tröster von Paulus. In der Exegese von 2Kor 1,3-7 wird Gott als Quelle allen Trostes vorgestellt.

Nach Y. Spiegels Phasen der Trauerprozesse zeige ich diachronisch den Weg der Thessalonicher zum Getröstetwerden auf. Es wird die Art der Trauerbewältigung nach der Religionspsychologie analysiert und die Ressourcen der Trauerbewältigung in Thessalonich aufgezählt.

Die Struktur des Kapitels ist ein bisschen anders als die Struktur der vorigen und des kommenden Kapitels. In den anderen Kapiteln sind die beschriebenen sozialpsychologischen Theorien so verschieden, dass es vernünftiger scheint, sie gleich nach der Beschreibung auch an den neutestamentlichen Texten anzuwenden. In diesem Kapitel gehören aber die beschriebenen Theorien so eng zueinander, dass ich sie als Einheit beschreibe und sie in einem nächsten Schritt zusammen als Lesehilfe nehme.

Das letzte Hauptkapitel geht über *Die seelsorgende Gemeinde (1Thess 5,11-15)*. Paulus lehrt den Gemeinden, wie sie selbst Seelsorge ausüben können, d.h. wie sie den christlichen Weg mit Hilfe der brüderlichen Vergewisserung betreten und beschreiten, einander erbauen, selbstständig ihre Konflikte vorbeugen und lösen können. Es wird auch in den Exkursen von Röm 12,8 und Gal 6,1-5 danach gefragt, wer dazu berechtigt ist, Seelsorge auszuüben. Auf die versteckten Gefahren des Seelsorgeprozesses wird aufmerksam gemacht. Als antikes Beispiel werden die epikureischen Gemeinden aufgezeigt.

Von der Sozialpsychologie her wird die „Group and grid“-Theorie von M. Douglas und die Theorie der Gruppenentwicklung von B.W. Tuckman für uns sehr hilfreich sein. Ob die thessalonische Gemeinde als eine moderne Selbsthilfegruppe funktioniert, frage ich in diesem Kapitel.

In dem abschließenden Kapitel der *Impulse für die Praktische Theologie* wird die Brücke zur modernen Seelsorge gebaut. Im ersten Schritt werden die Schlussergebnisse der Exegese zusammengefasst. Mit ihrer Hilfe formuliere ich - nach einer kurzen Vorstellung der Seelsorgemethoden - die Impulse des Neuen Testaments für die modernen Seelsorgetheorien.

## 1.5. EINFÜHRUNG IN DEN 1. THESSALONICHERBRIEF<sup>101</sup>

**Verfasser:** Die paulinische Verfasserschaft des 1. Thessalonicherbriefes wurde nie ernsthaft bezweifelt.<sup>102</sup> Im Briefeingang nennt er außer sich selbst Silvanus und Timotheus als Mitverfasser des Briefes.

**Ort und Zeit der Abfassung:** Paulus gründete die Gemeinde in Thessalonich (1Thess 1,9f.) auf dem Weg von Philippi (2,2). Der Apostel lehrte und arbeitete in Thessalonich längere Zeit (2,1-12), bis er die Stadt rasch verlassen musste. Seine Versuche, zu den Thessalonichern zurückzukehren (2,17-20) sind zweimal gescheitert. Darum schickte er Timotheus aus Athen nach Thessalonich, um die Gemeinde zu trösten, zu verstärken und von ihnen Nachricht zu bringen (3,1-8). Timotheus und Silas trafen Paulus in Korinth. Wo der Brief verfasst wurde, wissen wir nicht bestimmt. Aus der Erwähnung von Silvanus und Timotheus in 1,1 und vom Bericht nach Apg 18,5, dass Paulus sich mit ihnen in Korinth traf, lässt sich schließen, dass der Abfassungsort des Briefes Korinth ist. Dort traf Paulus im Jahre 50 n. Chr. ein,

<sup>101</sup> Ich schließe mich den folgenden Kommentare angesichts der Einführungsfragen des 1. Thessalonicherbriefes an: Schnelle, *Einleitung*, 42f.; Holtz, *1Thess*, 9-32; Malherbe, *1+2Thess*, 55-103; Esler, *1Thess*, 1199; Best, *1+2Thess*, 7-13; Malina, *Social-Science Commentary*, 29f.

<sup>102</sup> Schon Ignatius von Antiochia kannte den Brief und der Kanon Muratori führt ihn als Paulusbrief an.



so konnte der Brief noch in diesem Jahr, vier oder fünf Monate nach dem Verlassen von Thessalonich, geschrieben werden.

**Adressaten:** Den Brief adressiert Paulus mit Silvanus und Timotheus zusammen<sup>103</sup> an die „Gemeinde von Thessalonich, die in Gott, dem Vater und in Jesus Christus, dem Herrn, ist“ (1,1). Das Fehlen der alttestamentlichen Zitate im Brief lässt vermuten, dass die Adressaten die jüdischen Heiligen Schriften nicht kannten und der hellenistische rhetorische Charakter des Briefes setzt voraus, dass die Gemeinde mehrheitlich aus Heidenchristen bestand. Das bestätigt die Beschreibung der Umkehr der Thessalonicher in 1,9. Das bedeutet aber nicht, dass es keine Juden in der thessalonischen Kirche gab. Es ist nicht ausgeschlossen, dass es Judenchristen in der Gemeinde gab,<sup>104</sup> aber Paulus hat vor sich nur die Griechen in seinem Brief.

Thessalonich war eine wichtige Handelsstadt der Antike, auf der Via Egnatia gelegen, die als Hauptlandweg Rom mit dem Osten verband. In der Stadt gab es eine jüdische Diasporagemeinde (Apg 17,1), aber der Kaiserkult und Mysterienkult der Kabiren („Grossen Götter“)<sup>105</sup> war hier auch zu finden. Die Belege schweigen davon, dass Paulus offensive Auseinandersetzung mit den paganen Kulturen der Stadt hatte. Er legte das Gewicht lieber auf die Glaubenslehre, was er während seines Aufenthaltes nicht in Fülle überzugeben geschafft hat (3,10).

In Thessalonich gab es große Unterschiede zwischen der kleinen reichen aristokratischen Elite und der größeren Klasse der Arbeiter und Armen.<sup>106</sup> Die Gemeinde bestand aus armen Nicht-Eliten, die zur Miete gewohnt haben,<sup>107</sup> aus freien Handarbeitern<sup>108</sup> und landwirtschaftlichen Tagesarbeitern.<sup>109</sup>

<sup>103</sup> Beinahe der ganze Brief ist in erster Person Plural formuliert, Singular kommt nur in 2,18; 3,5; 5,27 vor.

<sup>104</sup> Nach W. Marxsen gab es keine Juden in der Gemeinde in Thessalonich (Marxsen, *Introduction*, 33).

<sup>105</sup> Donfried, *Cults of Thessalonica*, 336-356.

<sup>106</sup> Esler, *1Thess*, 1200.

<sup>107</sup> Ebd., 1200.

<sup>108</sup> Hock, *Social Context*, 31-47; De Vos, *Church and Community Conflicts*, 154.

<sup>109</sup> Schöllgen, *Sozialstruktur?*, 73.76.

**Ziel der Verfassung:** Um die junge Gemeinde zu stärken schreibt Paulus seinen seelsorglichen Pastoralbrief.

#### **Gattung: Der 1. Thessalonicherbrief als seelsorgender-tröstender Brief**

Die Frage nach dem Ort des 1. Thessalonicherbriefes unter den Briefgattungen ist am Anfang unserer Untersuchung von großer Wichtigkeit. Paulus kommt in diesem Brief nicht nur als Seelsorger vor, der den Thessalonichern seelsorgerische Verantwortung weitergibt, sondern schon der Akt des Briefschreibens und die Gattung des Briefes zeugen von seelsorgerischer Tätigkeit.

Vor der Suche nach Seelsorge ausdrückenden Briefelementen muss zuerst der *Brief nach der Epistemologie* definiert werden. Das erste Merkmal des Briefes liegt in seiner Abgrenzung von der Rede. Die antiken Briefe wurden von den Rhetorikern nicht in ihren Büchern behandelt, weil sie nach den Brieftheoretikern, nicht von der Rede, sondern vom Gespräch abgeleitet wurden.<sup>110</sup> Ich würde deshalb den 1. Thessalonicherbrief nicht nach den rhetorischen Strukturen untersuchen und stelle mich gegen die Kommentatoren, die den Brief nach den klassischen Gattungen der Rede strukturieren und exegisieren.<sup>111</sup> Ich würde mich aber andererseits vom „rhetorical criticism“ nicht völlig abgrenzen wie das Chr. Gerber tut<sup>112</sup> und

<sup>110</sup> Vgl. Demetrius, *Eloc.* 223ff., der den Brief als halbes Gespräch verstand und den anderen Brieftheoretiker Artemon zitiert, nach dem der Brief ein halbiertes Dialog ist. Vgl. dazu auch noch z.B. Cicero, *Fam.* XII,30,1.

<sup>111</sup> So gibt es Befürworter des epideiktischen (Jewett, *Thessalonian Correspondence*, 71f; Donfried, *Epistolary and Rhetorical Context*, 39f.; Wanamaker, *1+2Thess*, 47; Schoon-Janßen, *Umstrittene 'Apologien'*, 47ff.), aber auch des deliberativen (Johanson, *To All the Brethren*, 165-168; Kennedy, *New Testament Interpretation*, 142) Charakters des 1. Thessalonicherbriefes.

<sup>112</sup> Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 48-60. In diesem Abschnitt analysiert Chr. Gerber die rhetorischen, epistolographischen und formgeschichtlichen Ansätze und ihre Bedeutung für die Exegese. Sie kommt zum Schluss, dass die rhetorische und die epistolographische Analyse der Paulusbrieve ungeeignet ist, weil sie für die individuelle Beziehung zwischen Autor und Adressaten unsensibel ist. Sie wählt stattdessen die formgeschichtliche Analyse, um die gegenseitigen Beziehungen im Auge zu behalten.

vertrete die Meinung, dass sie als ergänzende Analyse zur Epistolographie der Paulusforschung bereichert.<sup>113</sup>

Wenn wir die antiken Briefftypen von Pseudo-Demetrius und Pseudo-Libanius als Grundlage nehmen, können wir feststellen, dass der 1. Thessalonicherbrief mehrere Typenelemente enthält, nach denen der Brief in mehrere Briefkategorien hineinfällt. Das darf uns nicht überraschen, weil diese Briefftypen „keine Gattungsbeschreibungen“ sind, „sondern Beschreibungen typischer sozialer Situationen, die durch Briefe geregelt werden“.<sup>114</sup> Paulus kannte die einzelnen Briefftypen. Das sieht man an seinen Briefen. Aber er verfolgt nicht nur eine einzige soziale Interaktion. Das stimmt aber auch schon für die Briefftypen von Pseudo-Demetrius, der neben dem Freundschaftsbrief, Trost-, Lob- und Gratulationsbriefe kennt, die auch eine freundschaftliche Beziehung voraussetzen und bestärken.<sup>115</sup> Das kann auch uns davon abhalten, die paulinischen Briefe in enge Kategorien hineinzupressen.

Im Vergleich mit den antiken Briefen finden sich Thesen, die die paulinischen Briefe und darunter auch den 1. Thessalonicherbrief den *Familienbriefen*<sup>116</sup> zuordnen, aber es gibt auch andere, die sie in die *jüdischen*<sup>117</sup> oder *philosophischen Briefe*<sup>118</sup> einreihen.

Wegen der philophronetischen (freundschaftlichen) Elemente im 1. Thessalonicherbrief würde ich den Brief zuerst der breiteren Kategorie des *Freundschaftsbriefes* zuweisen.<sup>119</sup> Zu den Charakteristika des Freundschaftsbriefes sind die folgenden Merkmalen zu zählen, die in dem 1. Thessalonicherbrief auch vorkommen: Körperliche Abwesenheit, aber geistliche Gegenwart (2,17; 3,10); der Wunsch, die Adressaten wieder zu sehen

<sup>113</sup> Kremendahl, *Botschaft der Form*. Zur epistolographischen Annäherung des 1. Thessalonicherbriefes: Wanamaker, *1+2Thess*; Jewett, *Thessalonian Correspondence*.

<sup>114</sup> Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 52.

<sup>115</sup> Es geht vielmehr um einen Systematisierungsversuch der Praxis. Stowers, *Letter Writing*, 86; Klauck, *Antike Briefliteratur*, 162; Dormeyer, *Neue Testament*, 191; Pitts, *Hellenistic Moral Philosophy*, 1-26.

<sup>116</sup> Stowers, *Letter Writing*, 43.

<sup>117</sup> Frühjüdische gemeindeleitende Briefe: Taatz, *Frühjüdische Briefe*, 111; Frühjüdische synagogale Brieftradition: Vouga, *Geschichte des frühen Christentums*, 11ff.

<sup>118</sup> Smith, *Comfort One Another*; Donfried, *Theology of 1Thess*, 243-260.

<sup>119</sup> Wie auch Schoon-Janßen, *Umstrittene 'Apologien'*, 39ff.; Haufe, *1Thess*, 35f.; Malherbe, *1+2Thess*, 180f.

(2,17; 3,6.10); die Freude, wenn der Autor von den Adressaten hört (3,9); das Gebet, die Adressaten zu sehen (3,10); der Wunsch, die Nöte der Adressaten zu erfüllen (3,10).<sup>120</sup> Diese epistolographischen Elemente sind aber zu allgemein und sie können für viele Briefftypen charakteristisch sein. Die Pragmatik des 1. Thessalonicherbriefes durchbricht den Rahmen des Freundschaftsbriefes. G. Theissen zeigt auf, dass eine Entwicklung vom Freundschaftsbrief zum Gemeindebrief in den paulinischen Briefen stattgefunden hat: „Der von Paulus geschaffene Gemeindebrief ist formgeschichtlich ein rhetorisch gefüllter Freundschaftsbrief mit liturgischem Rahmen.“<sup>121</sup> Die Seelsorger-Gemeinde-Beziehung ist für die Kategorie der Freundschaft eine ungenügende Bezeichnung.

Der 1. Thessalonicherbrief wurde von A. Malherbe als *paränetischer Brief* bezeichnet.<sup>122</sup> A. Malherbe klassifiziert den Brief nach den folgenden Elementen als paränetischen Brief: Paulus ist als treues Modell präsentiert; der Brief ist den emotionalen Bedingungen der Neubekehrten angepasst, die Ängste haben und betrübt sind; die familiäre Sprache des Briefes; die Leute werden bestärkt, die unsicher in ihren Taten sind, dass sie das bereits machen, was sie tun müssen. Ich denke, dass die Bezeichnung „paränetischer Brief“ für ausgewählte Textabschnitte korrekt ist, sie umfasst aber nicht den ganzen Brief, sondern hauptsächlich nur die letzten zwei Kapitel.

J. Bickmann und A. Smith haben die Gattung des 1. Thessalonicherbriefes als *Trostbrief* bezeichnet. A. Smith argumentiert nach einer rhetorisch-kritischen Untersuchung mit dem Vorkommen von Topoi der griechisch-römischen Konsolationsliteratur im 1. Thessalonicherbrief. J. Bickmann gelangte zu dieser Bezeichnung nach der semantischen, pragmatischen und rhetorischen Untersuchung des 1. Thessalonicherbriefes und anderer antiker und frühjüdischer Trosttexte und reiht den 1. Thessalonicherbrief in die weisheitlich-apokalyptische Trostliteratur ein. Vom λόγος παραμυθητικός spricht auch K. Donfried aufgrund der Briefpragmatik, die das Trösten der

<sup>120</sup> Ps-Demetrius, *Typ. Ep.* 1; Malherbe, *1+2Thess*, 90f.

<sup>121</sup> Theissen, *Entstehung des NTs*, 116.

<sup>122</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 78ff.; ders., *1Thess as a Paraenetic Letter*, 1-26; ders., *Exhortation in 1 Thess*, 238-256.

unter der Verfolgung leidenden Thessalonicher als Ziel des Briefes sieht.<sup>123</sup> Der spanische Theologe, J. Chapa, stellt ebenfalls die Frage, ob der 1. Thessalonicherbrief ein Trostbrief sei. Er zieht behutsam die Folgerung:

I do not think one can give a definite and precise answer to this question. But, if we accept for example an undeniable exhortatory tone in the letter, the connection between consolation and exhortation underlined above allows us to maintain that the letter may also have had a consolatory purpose (within a new conceptual framework) in response to a situation of distress caused by death and persecution. If we should not formally classify 1 Thessalonians as a 'letter of consolation', we may, nevertheless, be justified in calling it a consoling letter without intending to exclude other valid purposes.<sup>124</sup>

Auf die Zugehörigkeit des 1. Thessalonicherbriefes zu der Trostliteratur weisen nicht nur die formalen Aspekte des Briefes und die semantischen Signale, sondern auch der Inhalt und die Funktion des Briefes. Die Brieftheoretiker haben den Stil des Trostbriefes folgend definiert:

The consoling type is that written to people who are grieving because something unpleasant has happened (to them). It is as follows:

When I heard of the terrible things that you met at the hands of thankless fate, I felt the deepest grief, considering that what had happened had not happened to you more than to me. When I saw all the things that assail life, all that day long I cried over them. But then I considered that such things are the common lot of all, with nature establishing neither a particular time or age in which one must suffer anything, but often confronting us secretly, awkwardly and undeservedly. Since I happened not to be present to comfort you, I decided to do so by letter. Bear, then, what has happened as lightly as you can, and exhort yourself just as you

<sup>123</sup> Donfried, *Theology of 1Thess*, 243-260: Der 1. Thessalonicherbrief ist dem „parakletischen“ Brief als „Trostbrief“ ähnlich, d.h. als Brief zielte mit epideiktischer Rhetorik, die Gemeinde zu trösten und zu ermutigen. Er hat viel gemeinsames mit λόγος παραμυθητικός, mit dem Wort des Trostes und der Ermutigung der christlichen Gemeinde. Vgl. Donfried, *Theology of the Shorter Pauline Letters*, 19.26.

<sup>124</sup> Chapa, *Is First Thessalonians a Letter of Consolation?*, 159f.

would exhort someone else. For you know that reason will make it easier for you to be relieved of your grief with the passage of time.<sup>125</sup>

Die Struktur des rhetorischen Konsolationsbriefes, die nach dem Modellbrief von Pseudo-Demetrius festgestellt wurde, besteht aus drei Elementen: συμπάθεια, παραμυθία und παραίνεσις. Nach S.K. Stowers sind die Grundelemente des Trostbriefes die folgenden: Die positive Beziehung des Briefschreibers und des Adressaten; die Erfahrung von großem Missgeschick, das Trauer auslöst; der Ausdruck des Mitleides mit dem Adressaten und Paränese, wie und warum der Adressat die Trauer aufgeben soll.<sup>126</sup>

Wenn ich die Gemeindesituation der Thessalonicher mit der Ausgangssituation der Trostbriefe vergleiche, erleben die Thessalonicher immer noch Verfolgung (1,6; 2,1-4.13-16) und Ungewissheit wegen des Schicksals der verstorbenen Gemeindeglieder (4,13-18). Diese Umstände lösen Trauer, Missmut und Hoffnungslosigkeit aus. Weil der Autor mit seinen Geliebten nicht zusammen sein kann, wenn sie Leid tragen (2,17f.; 3,1), schreibt er einen Brief, durch den er sie trösten möchte. Das Teilen der Leiden der Thessalonicher und die Tatsache, dass Paulus die Leiden kennt, weil er die gleichen ertragen hat, drückt Mitleid, Mitgefühl und Sympathie des Autors mit den Adressaten (2,2) aus. Er denkt über Leiden und menschliches Leben nach (3,3f.). Er hat die Gemeinde vor seiner Abfahrt auf diese Leiden vorbereitet (3,3). Es gehört auch zu den Briefkonventionen, dass der Tröster das edle Benehmen der Adressaten im Leiden lobt und durch sie selbst Trost findet (1,6-10). Die Beispiele, wer wie in seinem Leben Trost gefunden hat und wie Menschen ihr Leid getragen und verarbeitet haben, können in dem Brief auch nicht fehlen (2,14f.). Die Ermahnung ist auch ein untrennbarer Teil des Trostbriefes (Kapitel 4 und 5).

Es gibt aber natürlich Unterschiede, die den paulinischen Brief einzigartig machen. Am Anfang des Briefes fehlt die Erwähnung des Trübsinnes. Das

<sup>125</sup> Ps-Demetrius, *Typ. Ep.* 5. Vgl. auch Bologna Papyrus 5: „(Your) consolation (παραμυθία) (must therefore) derive from his (decision) in the will.“ Oder Ps-Libanius, *Charakt. Ep.* 25: „The consoling style (παραμυθητική) is that in which we console someone over the troubles that befell him.“

<sup>126</sup> Stowers, *Letter-Writing*, 144.

wichtigste Thema des Trostes im 1. Thessalonicherbrief ist die eschatologische Hoffnung (1,3; 2,19; 4,13; 5,8), die in den Modellbriefen fehlt.

Paulus hat den Brief mit seelsorgerischem Ziel verfasst. Das Hauptziel des Briefes sehe ich in der Tröstung der Thessalonicher und in ihrer Ermutigung, dass sie im Glauben auch unter Bedrängnissen fest stehen. Paulus hat die Konventionen der zeitgenössischen Briefliteratur zu der Situation seiner Gemeinde adaptiert, mit dem Ziel, die Christengemeinde in Thessalonich zu erziehen, zu trösten und zu ermutigen. So hat Paulus ein neues christliches literarisches Produkt geschaffen.<sup>127</sup> Ich würde darum den 1. Thessalonicherbrief in die größere Kategorie des *Freundschaftsbriefes* einreihen. Wegen der Unterschiede zu den Trostbriefen würde ich ihn nicht als Trostbrief, sondern als *seelsorgenden-tröstenden Gemeindebrief* bezeichnen.

#### **Gliederung:**<sup>128</sup>

Der 1. Thessalonicherbrief ist zwischen dem Briefeingang und -schluss in zwei Hauptteile zu trennen: die Danksagung<sup>129</sup> (1,2-3,13 - der expressive Teil), und die Paränese (4,1-5,24 - der appellative Teil).<sup>130</sup>

1,1 – Briefeingang

**1,1-3,13 – Danksagung**

1,2-10 – Nachahmung

2,1-12 – Die seelsorgerische Arbeit der Missionare in Thessalonich

2,13-16 – Dank an Gott für die Gemeinde

2,17-3,10 – Die Trauersituation der Thessalonicher und ihr Trösten

3,11-13 – Gebetswunsch

<sup>127</sup> Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, 69.

<sup>128</sup> Detaillierte Gliederung folgt in der Exegese der bestimmten Abschnitte.

<sup>129</sup> Das Prooemium in den paulinischen Gemeindebriefen und in zeitgenössischen griechischen Privatbriefen sollte man nicht als „epistolary introductory thanksgiving“ bezeichnen, wie das viele Neutestamentler (z.B. Jewett, *Epistolary Thanksgiving*, 40-53; Berger, *Apostelbrief*, 219-225; O'Brien, *Thanksgiving*, 144-155; Boers, *Form Critical Study*, 141-145) nach P. Schubert unkritisch tun (Schubert, *Form and Function*, 180). P. Arzt schlägt bessere Möglichkeiten der Benennung vor, wie „prooemium“, „report of a prayer“, „motif of remembrance“ oder eine kombinierte und ausgedehnte Form dieser Benennungen (Arzt, *Epistolary Introductory Thanksgiving*, 46).

<sup>130</sup> Johanson, *To All the Brethren*, 67ff.; vgl. auch Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 254f.

**4,1-5,24 – Paränese**

4,1-12 – Heiligung des Lebens

4,13-5,11 – Leben angesichts der Hoffnung auf den Tag des Herrn

5,12-24 – Die seelsorgende Gemeinde

5,25-28 – Briefschluss

## **1.6. EINFÜHRUNG IN DIE GRIECHISCH-RÖMISCHE QUELLENLITERATUR DER ANTIKEN SEELENFÜHRUNG**

### **1.6.1. EINFÜHRUNG**

In der griechisch-römischen Antike hat Philosophie zwei Gebiete zusammengefasst: die dogmatisch-theoretische Lehre und die praktische Seite, die Einübung in eine gute Lebensführung. So war in der Philosophie Theorie und Praxis des guten Lebens verbunden. Sie nahm die Funktion der Seelenführung auf, die den historischen Grund für die moderne Seelsorge darstellt.

Ich habe drei Philosophen aus der griechischen und zwei aus der römischen Antike ausgewählt, die die antike Praxis der Seelenführung am besten schildern. Das sind *Plutarch*, *Philodem*, *Epiktet*, *Seneca* und *Quintilian*.<sup>131</sup> In einem Exkurs gehe ich näher auf die *rabbinische gemeindeleitende Briefe* ein.

Als *inhaltliches Kriterium* habe ich die antike Praxis der Psychagogie und der Parrhesia gesetzt, die für die Vorläufer der modernen Seelsorge gehalten werden. Die Autoren, die durch ihre Schriften eine Art individuelle Lebenshilfe

<sup>131</sup> Oben im Text verwende ich die Namen der antiken Persönlichkeiten nach dem deutschen Gebrauch, wenn es so einen gibt, aber unten in den Anmerkungen, wo ich die antiken griechisch-römischen Schriftstellern als Autoren angebe, wird auf sie nach den Zitierungsregeln mit der lateinischen Version der Namen Bezug genommen.

Bei den Zitaten aus der antiken Literatur wird beim ersten Zitat des Werkes der Übersetzer angegeben. Bei den nächsten Zitaten des gleichen Werkes ist vorausgesetzt, dass es von dem gleichen Übersetzer übersetzt wurde, wenn es nicht anders angegeben wird.

mit dem Ziel der Seelenheilung und der Korrektur seelischer Fehlhaltungen ausübten, wurden von mir ausgewählt.<sup>132</sup>

Als *formelles Kriterium* dient erstens die Form der Schrift: Weil die paulinische Literatur aus Briefen besteht, darum habe ich zuerst in der antiken Briefliteratur nach psychagogischen Parallelen gesucht. Weil die Seelenführung der Antike eine Aufgabe der Freunde war, habe ich mich auf die Gattung der Freundschaftsbriefe beschränkt.<sup>133</sup>

In diesem Kapitel nehme ich die antiken Autoren der Reihe nach vor, die in den nächsten Kapiteln als Vergleich mit der paulinischen Literatur und den modernen sozialpsychologischen Theorien vorkommen werden. Zuerst stelle ich sie und ihre Werke kurz vor. Nach kurzer Zusammenfassung der Theorie der Seelenführung beschreibe ich die Form ihrer Ausübung und die Rolle der Gemeinschaft der Seelenführer und ihrer Adressaten oder Schüler in den untersuchten Werken. Nähere Parallelen und Zitate folgen in den nächsten Kapiteln gleich bei den exegetisierten Bibeltexten.

### 1.6.2. SENECA: 94. UND 95. BRIEF<sup>134</sup>

**Seneca** (um 1 n. Chr. – 65 n. Chr.): Er wurde in einer reichen Ritterfamilie in Corduba geboren.<sup>135</sup> Seine Ausbildung erhielt er in Rom.<sup>136</sup> Er war als Anwalt

<sup>132</sup> Die Psychagogie ist laut der platonischen Rhetoriktradition (nach Sokrates) die „Seelenleitung“ oder „Seelenführung“, „Seelenlenkung“ des Menschen: „Da die Kraft der Rede eine Seelenleitung ist, so muss, wer ein Redner werden will, notwendig wissen, wieviel Arten die Seele hat. Diese also sind so viele, und eine solche ist jede, wonach denn auch die Menschen einige solche werden und andere wieder solche“ (Plato, *Phaidr.* 271CD) (Übers. F. Schleiermacher). Die Definition von A. Malherbe lautet: „The constant attention philosophers devoted to their followers' intellectual, spiritual, and moral growth resulted in a well developed system of care known as psychagogy. This system included what today is meant by spiritual exercises, psychotherapy, and psychological and pastoral counseling.“ Er zieht die Linie zum 1. Thessalonicherbrief: „The letter reveals that in his founding and nurturing of a church, Paul followed the methods of the moral philosophers. [...] Paul also directs the Thessalonians to undertake pastoral care of each other, and in doing so again makes use of the philosophic psychagogic traditions.“ (Malherbe, *Hellenistic Moralists*, 301.303f.).

<sup>133</sup> Für das Kapitel 4 untersuchte ich die Trostthematik in Trostbriefen und philosophischen Schriften. Neben den Briefen habe ich antike philosophische Behandlungen nach inhaltlichen Kriterien ausgewählt.

<sup>134</sup> Vgl. Dingel, Art. *Seneca*. DNP XI, 411-419.

<sup>135</sup> Martialis, *Epigr.* I,61,7f.

<sup>136</sup> Ebd., I,108,3.

tätig.<sup>137</sup> Unter der Regierung von Claudius wurde Seneca in die Messalina-Verschwörung gegen Iulia Livilla verwickelt. Vom Todesurteil wurde er begnadigt, aber nach Corsica verbannt, wo er in der Verbannung siebeneinhalb Jahre gelebt hat. Mit dem Tod Messallinas endete auch Senecas Verbannung. Claudius' neue Gattin, Agrippina, hat ihn mit der Erziehung des jungen Nero beauftragt. Bei der Verschwörung um Calpurnius Piso war Seneca Mitwisser und nach dem Scheitern der Verschwörung wurde er zum Selbstmord gezwungen.<sup>138</sup>

**Seneca-Briefe:** Senecas Briefe gehören zu seinen philosophischen Schriften, die er an seinem Lebensende verfasst hat. Sie haben immer einen aktuellen Anlass und meistens einen Adressaten, der Seneca nahe steht, aber sie wollen über den Adressaten ein größeres Publikum erreichen. Der Adressat der 124 enthaltenen Briefe ist ein gewisser Lucilius, von dem man aber nicht gewiss feststellen kann, ob er eine echte oder nur eine fiktive Persönlichkeit war. Diesen Prokurator von Sizilien möchte Seneca in an ihn adressierten Briefen vom Epikureismus für die Stoa gewinnen. Seneca war ein Stoiker, aber er schöpft nicht aus der gesamten Tradition der Stoa, sondern er selbst kritisiert sie und führt ihre Philosophie weiter.<sup>139</sup> So übernimmt oder verwirft er Gedanken der maßgebenden Philosophen: Das seelentherapeutische Konzept der gedanklichen Antizipation zukünftigen Übels stammt z.B. aus der Schule der Kyrenaiker.

Diesem Freund Lucilius gibt Seneca eine Lehre von Aufgaben und Methodik der Seelenleitung und Seelenheilung. Er beantwortet die Frage nach der Weise, wie man die kranke Seele heilen, befreien oder präventiv von Fehlern bewahren könnte. Für seinen Briefstil ist es charakteristisch, dass er, obwohl er Lucilius oft anredet, seine Persönlichkeit für den Schreiber trotzdem nur sekundär ist. Seneca möchte ursprünglich eine breitere Hörerschaft ansprechen. Er formuliert die moralischen Fragen knapp, klar und mit Ironie.

<sup>137</sup> Ebd., I,49,2.

<sup>138</sup> Cassius Dio, *Hist. Rom.* LXII,24,1.

<sup>139</sup> Seneca, *Ep.* 45; 64; 65.



Der 94. Brief beginnt mit einer Überlegung von Seneca, dass die Philosophie in zwei Untergruppen zu teilen ist: Der eine Teil beschäftigt sich mit spezifischen, persönlichen Moralprinzipien, während der andere Allgemeinprinzipien behandelt. Obwohl der letzte von mehreren Zeitgenossen abgelehnt wird, hält Seneca beides für sehr wichtig. Er betont eine allgemeine Kenntnis vom Ganzen für die Seelenführung, damit unterstützt er die Wichtigkeit der Generalprinzipien.

Im 95. Brief ist die Kunst der Seelenleitung noch theoretischer geschildert. Er meint, dass man in der Kunst der Seelenführung die Theorie von der Praxis nicht trennen darf. Die Grundprinzipien müssen mit Doktrinen unterstützt sein. Er begründet die Seelenführung mit den Gedanken des einen Körpers und vielen Glieder. Philosophie hat Herz und Hand, Verborgenes und Gehülltes. Die verborgenen Sachen, d.h. die Weisheit, sind nur für die Philosophen erreichbar, die Moralprinzipien sind aber für alle erkennbar.

I. Hadot geht bei der Untersuchung der griechisch-römischen Tradition von der Seelenleitung und von Seneca vom modernen Psychagogie-Begriff aus, dass dieser heute eine Art individueller Lebenshilfe repräsentiert, die das Ziel der Seelenheilung hat, die aus der Behandlung und Heilung seelischer Fehlhaltungen besteht.<sup>140</sup> Wenn man von so einer Art der Seelenführung bei Seneca etwas kennen lernen möchte, muss man sich mit seinem 94. und 95. Brief bekannt machen.

Wir können mit I. Hadot feststellen, dass die Originalität Senecas auf dem Gebiet der Seelenleitung im „rhetorisch-formalen Aspekt seiner Methode“<sup>141</sup> besteht. Er verwendet verschiedene Kunstmittel, wie z.B. Sentenzen oder Ampflikatio. Es ist noch bedeutend in dieser Hinsicht, dass er die griechisch-römische Tradition für das abendländische Denken begreifbar machte.

<sup>140</sup> Hadot, *Seneca*, 8.

<sup>141</sup> Ebd., 189.

### 1.6.3. PLUTARCH: QUOMODO ADULATOR AB AMICO INTERNOSCATUR (WIE MAN EINEN FLÜSTERER VON EINEM FREUND UNTERSCHIEDET)<sup>142</sup>

**Plutarch** (um 45 n.Chr. – vor 125 n.Chr.): Er stammt aus der biotischen Stadt Chaironeia. Weil seine Familie wohlhabend war, konnten sie ihm die beste Ausbildung in Rom und in Italien bieten. Er übernahm nicht nur städtische Ämter,<sup>143</sup> sondern wurde in Delphi einer der beiden ständigen Priester.<sup>144</sup> Seine Frau Timoxena war auch eine gebildete Frau. Von ihrer Liebe zu ihren gemeinsamen Kindern zeugt besonders seine „Trostschrift an die Ehefrau“, die er zum Anlass des Todes ihrer Tochter schrieb.<sup>145</sup>

Die Schriften von Plutarch sind in zwei große Gruppen einzuordnen: die philosophischen Schriften und die historisch-biographischen Arbeiten. Ein Bibliothekskatalog, der sog. „Lamprias-Katalog“ aus dem 3.-4. Jh. n.Chr., schreibt Plutarch 227 Werke zu. Von diesen Schriften sind zahlreiche verloren gegangen, und andere, die erhalten sind, kommen in ihm nicht vor.

Plutarch ist nicht nur der wichtigste Mittelplatoniker, den wir kennen, sondern auch der bedeutendste Zeuge für das Leben der Philosophen der ersten zwei Jh.e unserer Zeitrechnung.

Der Platoniker leitete in Chaironeia eine Art Privat-Akademie. In seiner Lehre steht die Ethik im Mittelpunkt, doch behandelte er auch wichtige Fragen der Physik, der Lehre von der Seele und der Theologie. Seine Tätigkeit beschränkte sich nicht nur auf philosophische Unterweisung oder öffentliche Vorträge und Diskussionen, sondern er erteilte Ratschläge auch in privaten Lebensfragen.<sup>146</sup> Zu seinem Freundeskreis gehörten auch Vertreter anderer Schulen. Plutarch verkündete nicht nur seine Lebensforderungen, sondern er lebte sie auch, so dass sein Leben mit seinen Lehren im Einklang stand.<sup>147</sup>

<sup>142</sup> Baltus, Art. *Plutarchos*. DNP IX, 1159-1176.

<sup>143</sup> Plutarchus, *Mor.* II,811BC.

<sup>144</sup> Ebd., II,700E. Vgl. noch ebd., II,384D-394C (*De E apud Delphos*); ebd., II,394D-409D (*De Pythiae oraculis*); ebd., II,409E-438D (*De defectu oraculum*).

<sup>145</sup> Ebd., II,608A-612B (*Consolatio ad uxorem*). Vgl. noch ebd., II,493A-497E (*De amore prolis*).

<sup>146</sup> Z.B. ders., *Mor.* II,612C-748E (*Quaestionum convivalium*).

<sup>147</sup> Ebd., II,1033A-1034A.

Der 94. Brief beginnt mit einer Überlegung von Seneca, dass die Philosophie in zwei Untergruppen zu teilen ist: Der eine Teil beschäftigt sich mit spezifischen, persönlichen Moralprinzipien, während der andere Allgemeinprinzipien behandelt. Obwohl der letzte von mehreren Zeitgenossen abgelehnt wird, hält Seneca beides für sehr wichtig. Er betont eine allgemeine Kenntnis vom Ganzen für die Seelenführung, damit unterstützt er die Wichtigkeit der Generalprinzipien.

Im 95. Brief ist die Kunst der Seelenleitung noch theoretischer geschildert. Er meint, dass man in der Kunst der Seelenführung die Theorie von der Praxis nicht trennen darf. Die Grundprinzipien müssen mit Doktrinen unterstützt sein. Er begründet die Seelenführung mit den Gedanken des einen Körpers und vielen Glieder. Philosophie hat Herz und Hand, Verborgenes und Gehülltes. Die verborgenen Sachen, d.h. die Weisheit, sind nur für die Philosophen erreichbar, die Moralprinzipien sind aber für alle erkennbar.

I. Hadot geht bei der Untersuchung der griechisch-römischen Tradition von der Seelenleitung und von Seneca vom modernen Psychagogie-Begriff aus, dass dieser heute eine Art individueller Lebenshilfe repräsentiert, die das Ziel der Seelenheilung hat, die aus der Behandlung und Heilung seelischer Fehlhaltungen besteht.<sup>140</sup> Wenn man von so einer Art der Seelenführung bei Seneca etwas kennen lernen möchte, muss man sich mit seinem 94. und 95. Brief bekannt machen.

Wir können mit I. Hadot feststellen, dass die Originalität Senecas auf dem Gebiet der Seelenleitung im „rhetorisch-formalen Aspekt seiner Methode“<sup>141</sup> besteht. Er verwendet verschiedene Kunstmittel, wie z.B. Sentenzen oder Ampflikatio. Es ist noch bedeutend in dieser Hinsicht, dass er die griechisch-römische Tradition für das abendländische Denken begreifbar machte.

<sup>140</sup> Hadot, *Seneca*, 8.

<sup>141</sup> Ebd., 189.

### 1.6.3. PLUTARCH: QUOMODO ADULATOR AB AMICO INTERNOSCATUR (WIE MAN EINEN FLÜSTERER VON EINEM FREUND UNTERSCHIEDET)<sup>142</sup>

**Plutarch** (um 45 n.Chr. – vor 125 n.Chr.): Er stammt aus der biotischen Stadt Chaironeia. Weil seine Familie wohlhabend war, konnten sie ihm die beste Ausbildung in Rom und in Italien bieten. Er übernahm nicht nur städtische Ämter,<sup>143</sup> sondern wurde in Delphi einer der beiden ständigen Priester.<sup>144</sup> Seine Frau Timoxena war auch eine gebildete Frau. Von ihrer Liebe zu ihren gemeinsamen Kindern zeugt besonders seine „Trostschrift an die Ehefrau“, die er zum Anlass des Todes ihrer Tochter schrieb.<sup>145</sup>

Die Schriften von Plutarch sind in zwei große Gruppen einzuordnen: die philosophischen Schriften und die historisch-biographischen Arbeiten. Ein Bibliothekskatalog, der sog. „Lamprias-Katalog“ aus dem 3.-4. Jh. n.Chr., schreibt Plutarch 227 Werke zu. Von diesen Schriften sind zahlreiche verloren gegangen, und andere, die erhalten sind, kommen in ihm nicht vor.

Plutarch ist nicht nur der wichtigste Mittelplatoniker, den wir kennen, sondern auch der bedeutendste Zeuge für das Leben der Philosophen der ersten zwei Jh.e unserer Zeitrechnung.

Der Platoniker leitete in Chaironeia eine Art Privat-Akademie. In seiner Lehre steht die Ethik im Mittelpunkt, doch behandelte er auch wichtige Fragen der Physik, der Lehre von der Seele und der Theologie. Seine Tätigkeit beschränkte sich nicht nur auf philosophische Unterweisung oder öffentliche Vorträge und Diskussionen, sondern er erteilte Ratschläge auch in privaten Lebensfragen.<sup>146</sup> Zu seinem Freundeskreis gehörten auch Vertreter anderer Schulen. Plutarch verkündete nicht nur seine Lebensforderungen, sondern er lebte sie auch, so dass sein Leben mit seinen Lehren im Einklang stand.<sup>147</sup>

<sup>142</sup> Baltes, Art. *Plutarchos*. DNP IX, 1159-1176.

<sup>143</sup> Plutarchus, *Mor.* II,811BC.

<sup>144</sup> Ebd., II,700E. Vgl. noch ebd., II,384D-394C (*De E apud Delphos*); ebd., II,394D-409D (*De Pythiae oraculis*); ebd., II,409E-438D (*De defectu oraculum*).

<sup>145</sup> Ebd., II,608A-612B (*Consolatio ad uxorem*). Vgl. Noch ebd., II,493A-497E (*De amore prolis*).

<sup>146</sup> Z.B. ders., *Mor.* II,612C-748E (*Quaestionum convivalium*).

<sup>147</sup> Ebd., II,1033A-1034A.

**Plutarchs Moralia:** Plutarch, dem hoch gebildeten und enzyklopädisches Wissen besitzenden griechischen Philosophen des 1. Jh.s, sind 80 philosophische Schriften zugeschrieben, die man heute wegen der vor allem ethischen Thematik Moralia nennt.

In der Abhandlung „Wie man einen Flüsterer von einem Freund unterscheidet“<sup>148</sup> spricht Plutarch C. Julius Antiochus Philopappus an, dem Patron der Kunst und Literatur, mit dem er persönlich befreundet war. Plutarch richtet sich nicht gegen die Ausbeuter der Reichen, sondern gegen die Schmeichler hohen Ansehens, die die Gunst der Herren gewinnen und nach ihren eigenen Ansprüchen beraten wollten. Der Adressat des Essays stand wahrscheinlich unter der Macht solcher Männer.

In dieser Schrift ist der Bereich der Seelsorge und Seelenführung in das Freundschaftsgebiet gesetzt. Der Freund ist die Person, die ermahnt, Rat gibt und tröstet. Nach Plutarch ist „Seelenführung“ ein offenes Verhältnis zwischen zwei Freunden, wo der Freund ehrlich und offen seine Meinung ohne Streit sagen darf und mit gut gezielten Mahnungen dem Freund weiterhilft. So eine Ermahnung ist aber keine egoistische und böse Fehlersuche.<sup>149</sup> Kritik, Mahnung und Korrektur müssen gegenüber allen gleich und achtsam ausgeübt werden.<sup>150</sup> Manchmal hilft es, wenn Geschichten erzählt werden, die mit anderen in ähnlichen Situationen passierten.<sup>151</sup> Aber es ist jedenfalls zu beachten, dass der andere durch offene Rede und Ermahnung deprimiert werden kann.<sup>152</sup> Die Seelenführung des Freundes muss wie Medizin sein, die vielleicht zuerst Schmerz verursacht, damit sie effektiv heilen kann.<sup>153</sup> Plutarch sieht beide Aspekte und Aufgaben, die die Seelenleitung ausüben muss: die Heilung und die Prävention.<sup>154</sup>

<sup>148</sup> Ebd., II,48E-74E.

<sup>149</sup> Ebd., II,66E.

<sup>150</sup> Ebd., II,71F.

<sup>151</sup> Ebd., II,70B.

<sup>152</sup> Ebd., II,70D.

<sup>153</sup> Ebd., II,55C; II,67EF; II,74D.

<sup>154</sup> Ebd., II,74CD.

#### 1.6.4. PHILODEM: DE LIBERTATE DICENDI (Περὶ Παρρησίας)<sup>155</sup>

**Philodem** (110 v.Chr. – 40 v.Chr.): Der in Gadara geborene Philosoph war ein Schüler des Epikuräers Zenon von Sidon in Athen. Philodem verließ später Athen um nach Rom zu gehen. Zu seinen Schülern gehörte z.B. Vergil. Von ihm und von seinen Werken wissen wir durch Diogenes Laertius,<sup>156</sup> 34 Epigramme können wir in der Anthologia Graeca nachlesen<sup>157</sup> und die Fragmente seiner zahlreichen Prosa-Traktate in Theologie, Ethik, Geschichte, Naturwissenschaft und Literaturwissenschaft sind für uns in den Herculaneischen Papyri geblieben.<sup>158</sup>

Über Philodem können wir bei Cicero nachlesen. Er beurteilt Philodem sehr positiv.<sup>159</sup> Philodem ist als homo humanus und als ein begabter und gelehrter Mensch dargestellt.<sup>160</sup> Seine Bildung umfasst auch Bereiche, die von den Epikureern nicht behandelt wurden.<sup>161</sup>

**Philodems De libertate dicendi:** In dem Werk „Über die Lebensformen“ (Περὶ ἐθῶν καὶ βίων) finden wir die Abhandlung „Über freizügige Rede“ (Περὶ παρρησίας).<sup>162</sup> Das Werk beruht auf Vorlesungen von seinem Lehrer Zenon aus Sidon.<sup>163</sup>

<sup>155</sup> Vgl. Dorandi, Art. *Philodemos*. DNP IX, 822-827; Erler, Art. *Philodem aus Gadara: De libertate dicendi*, Ueberweg AntF IV, 321f.; Glad, *Paul and Philodemus*.

<sup>156</sup> Diogenes Laertius, *Vit.* X,3.24.

<sup>157</sup> Auf der folgenden Web-Seite werden die Werke von Philodem und ihre Übersetzungen schrittweise veröffentlicht: [www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/Philodemus/philhome.htm](http://www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/Philodemus/philhome.htm) [08-04-08]. Sie entsteht als Frucht der internationalen Zusammenarbeit der Wissenschaftler verschiedener Länder im Grant von National Endowment for the Humanities und schließlich wird auch in Buchform von Oxford University Press herausgegeben.

<sup>158</sup> Diese neuen Papyrusrollen von Abhandlungen von Philodemus wurden im 18. Jh. gefunden. In denen hat Philodem dem Epikureismus gegen die Stoiker und Peripatetiker gewehrt. (Sampley, *Paul's Frank Speech*, 295-322).

<sup>159</sup> Cicero, *Pis.* 68-72; vgl. Horatius, *Sat.* I,2,120.

<sup>160</sup> Cicero, *Pis.* 68. Philodem ließ sich aber von seinem Freund Piso verderben.

<sup>161</sup> Ebd., 70.

<sup>162</sup> In *PHercul.* 1471. Zu diesem Werk gehören noch die Abhandlungen „Über die Dankbarkeit“ (Περὶ χάριτος) (In *PHercul.* 1414) und „Über (philosophische) Unterredung“ (Περὶ ὁμιλίας) (In *PHercul.* 873). Die ὁμιλία war ein wichtiges Thema für die Epikureer, die mit der Freundschaft und gemeinsamer philosophischer Forschung verbunden ist.

<sup>163</sup> Vgl. die Subscriptio *PHercul.* 1471, Col. XXXVI.



Im Werk von Philodem geht es um eine Theorie von Erziehung und Bildung in der Schule Epikurs. Die Schrift bietet also „Kurse zur Heranbildung von Seelsorgern“. <sup>164</sup> Er betrachtet *παρρησία* als eine *τέχνη*, die auf den Einzelnen ähnlich wie Medizin wirken kann. <sup>165</sup> Sie ist eine Methode, die von den Freunden in der Therapie für Seelenheilung verwendet wurde. So ist sie eine Kunst der Hilfeleistung, ein therapeutisches Element der von *συμπαθεία* getragenen Hilfe und zugleich Kunst der Behandlung, bei der dem Prinzip des Ermahnens (*νουθέτησις*) eine wichtige Rolle zukommt. <sup>166</sup> Sie zielt auf die Befreiung von unzulässigen Affekten. Der Seelenführer hat die Verantwortung, dem Schüler absolute Redefreiheit zu sichern und Vertrauen in ihm zu wecken.

Die *παρρησία* muss die Leitlinie des Zusammenlebens der Philosophen sein, wie es sich in der Lebensgemeinschaft der Philosophen in Athen und Herculaneum entwickelte. Es geht aber nicht um hierarchische Über- und Unterstellung, sondern um Gleichstellung, um gegenseitige Ermahnung zwischen dem Lehrer und den Studenten und unter den Studenten. <sup>167</sup> Zu dieser Methode gehört eng die Gegenseitigkeit der Ermahnung, die unter Lehrer und Studenten oder unter Studenten geschieht. <sup>168</sup>

### 1.6.5. QUINTILIAN: INSTITUTIO ORATORIA (DIE AUSBILDUNG DES REDNERS) <sup>169</sup>

**Quintilian** (um 35 n.Chr. – um 100 n.Chr.): Der lateinische Redelehrer lebte im letzten Drittels des 1. Jh.s n.Chr. Quintilian stammte aus dem Norden Spaniens. Unter Vespasian wurde er zum ersten öffentlich besoldeten

<sup>164</sup> Rabbow, *Seelenführung*, 270.

<sup>165</sup> Philodemus, *Lib.* Fr. 63.64.69.

<sup>166</sup> Ebd., Fr. 66.

<sup>167</sup> Die Behauptung von N.W. de Witt, der in dem epikureischen Kreis eine Bruderschaft mit fester Hierarchie auf Grundlage von Fr. 41 und 44 anschaut (*σοφός, φιλόσοφος, φιλόλογος, καθηγηταί, συνηθείς, κατασκευαζόμενοι*) (De Witt, *Organization*, 211) wurde von M. Gigante zu recht stark kritisiert (Gigante, *Ricerche Filodemea*, 110ff.). Aus dem Text ergibt sich vielmehr, dass es sich um eine Gemeinschaft von Weisen (*σοφοί*) und Studiengenossen (*συσχικαμζοντες*) handelte.

<sup>168</sup> Ebd., Fr. 79 (=81 N).

<sup>169</sup> Vgl. Dingel, Art. *Quintilianus*. DNP X, 716-721.

Rhetorikprofessor in Rom. Domitians Großneffen wurden von ihm erzogen <sup>170</sup> und zu seinen Schülern gehörte auch Plinius.

**Quintilians Institutio oratoria:** Sein Rhetorikbuch baute Quintilian auf griechischen Grundlagen auf, aber seine Darstellung wurde von der Praxis und Theorie der Römer beherrscht. Das Buch enthält keine Seelsorgetheorie, aber auf das 11. Buch des Werkes wird im nächsten Kapitel von der Nachahmungstheorie mehrmals Bezug genommen werden.

Das 1. Buch dieses Werkes ist sein originellster Beitrag zur Rhetorik. Die Ausbildung des Redners stellt Quintilian als einen Prozess dar, der schon in der frühen Kindheit beginnen soll. <sup>171</sup> Die Erziehung von Quintilian ist leistungsorientiert, aber daneben beachtet sie immer noch die Besonderheiten des Kindes. <sup>172</sup> Die Rhetorik wird sittlich fundiert. <sup>173</sup>

Das 2. Buch behandelt den Fortgang der Ausbildung und die ersten Übungen und Lektüren. Quintilian möchte in seinem Werk drei Themen behandeln: Redekunst (*de arte*), Redner (*de artifice*) und die gute Rede (*de opere*). <sup>174</sup> Die Behandlung des ersten Themas nimmt den größten Teil des Buches in Anspruch, bis zum Ende des 11. Kapitels. Für die nächsten zwei Themen lässt er nur das letzte 12. Kapitel.

Viele Themen und pädagogische Beobachtungen sind auch für die heutige Pädagogik und pädagogische Psychologie relevant. Z.B. die Darstellung der frühkindlichen Erziehung; <sup>175</sup> das verschiedene Für und Wider der öffentlichen Ausbildung und die Schulung Zuhause; <sup>176</sup> die Frage, wie viel Kinder ein Lehrer auf einmal unterrichten kann <sup>177</sup> usw.

<sup>170</sup> Quintilianus, *Inst.* IV, Proem. 2.

<sup>171</sup> Ebd., I,1,1ff.

<sup>172</sup> Ebd., I,2,9.

<sup>173</sup> Ebd., I,1,35; I,2,1-5.

<sup>174</sup> Ebd., II,14,5.

<sup>175</sup> Die Ausbildung des Kindes muss so ausgeübt werden, dass das Lernen für das Kind zur Unterhaltung und zur Freude wird (ebd., I,1,20).

<sup>176</sup> Ebd., I,2,1-31.

<sup>177</sup> Ebd., I,2,15.

### 1.6.6. EPIKTET: DISSERTATIONES (Διατριβαί)<sup>178</sup>

**Epiktet** (ca. 50 n.Chr. – 125 n.Chr.): Er war ein stoischer Philosoph des 1. Jh.s. Der aus dem phrygischen Hierapolis stammende Epikur wurde Sklave bei dem freigelassenen Epaphroditus in Rom. Er war ein Schüler bei Musonius Rufus. Nach seiner Freilassung lehrte er Philosophie in Rom bis zur allgemeinen Vertreibung der Philosophen im Jahre 89. Die philosophische Schule von Epikur wurde nach Nikopolis versetzt. Epiktet selbst schrieb seine Lehre nicht nieder. Die Schriften, die uns erhalten sind, sind die Notizen von Arrianos, einem griechisch schreibenden Römer, der die Vorlesungen von Epiktet aufzeichnete und in der Sammlung „Lehrgespräche“ (διατριβαί) veröffentlichte.<sup>179</sup> Eine Zusammenfassung wurde auch herausgegeben, das „Handbüchlein“ (ἑγχειρίδιον). Seine Lehre beeinflusste Marcus Aurelius, aber auch das frühe Christentum und die moderne Psychotherapie.<sup>180</sup>

**Epiktets Dissertationes:** Obwohl Epiktet auch Logik und Physik unterrichtete, war Ethik das zentrale Thema seiner öffentlichen Vorlesungen. Sein wesentlicher Beitrag zur Ethik liegt darin, dass er die stoischen Theorien der moralischen Verantwortung und der inneren Freiheit des Einzelnen ausformte und die stoische Unterscheidung zwischen moralischen Werten und indifferenten Dingen ausarbeitete. Die Menschen sind in der prädestinierten Welt nicht in der Lage, die äußeren Ereignisse des Schicksals zu lenken, darum müssen sie ihren Lebensweg der Natur anpassen. So können sie Leidenschaften vermeiden und dadurch innere Ruhe schaffen. Mit der Hilfe des Vorwissens und der rationalen Analyse der Welt kann ein zuverlässiger Führer zu moralischem Wissen und moralischer Praxis gelangen. Die moralische Übung ist ein Grundprinzip der Lehre Epikurs. Die drei Übungsgebiete dafür sind die

<sup>178</sup> Vgl. Inwood, Art. *Epiktetos*. DNP II, 1123-1125.

<sup>179</sup> Für uns sind die ersten vier Bücher von dieser Sammlung erhalten.

<sup>180</sup> Besonders bekannt ist die Aussage von Epiktet: „Nicht die Dinge selbst beunruhigen die Menschen, sondern die Vorstellungen von den Dingen.“ (Epictetus, *Ench.* 5,1), (Übers. H. Schmidt). Dieser Satz kann als Basis der Lehre Epiktets betrachtet werden, und auf diesen Leitsatz bezog sich beispielsweise auch A. Ellis bei der Entwicklung seiner Rational-Emotiven Therapie, die davon ausgeht, dass entscheidende Ursachen psychischer Störungen in irrationalen Denkmustern zu suchen sind.

Beherrschung von Begierden und Abneigungen, von Impulsen und Entscheidungen und von eigenen Vorstellungen.

### EXKURS: RABBINISCHE GEMEINDELEITENDE BRIEFE

Die rabbinische Seelsorge ist ein soziales und religiöses Phänomen, die sich von der amtlichen und kirchlichen Seelsorge unterscheidet.<sup>181</sup> Die Seelsorge bedeutet im jüdischen Sinne Verantwortlichkeit des Menschen für seinen Bruder. Dafür ist am meisten Lev 19,17 als Begründung zitiert: „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, sondern du sollst deinen Nächsten zurechtweisen, damit du nicht seinetwegen Schuld auf dich ladest.“

Verstreut finden wir Briefe (Propheten- und Königsbriefe) auch im Alten Testament, für die aber diese Gattung nicht so charakteristisch ist, wie für das Neue Testament. Hauptsächlich die Prophetenbriefe des Alten Testaments erfüllen seelsorgliche Funktion.

Die Briefliteratur aus hellenistisch-jüdischer Zeit<sup>182</sup> steht zeitlich unseren untersuchten neutestamentlichen Seelsorgebriefen näher.

**Gemeindebriefe (Brief Jeremias nach Babylon in Jer 29, 2. Makkabäer, Epistula Jeremiae, Epistula Baruchi in 2Bar 78,1-87,1, Paralipomena Jeremiae):** Es entwickelte sich eine „Tradition der gemeindeführenden Briefe“<sup>183</sup> schon seit der Zeit des Exils in dem jüdischen Bereich. Die gemeinsamen Merkmale dieser Briefe sind, dass sie im Namen kollektiver Autorität verfasst sind oder prophetische Autorität für sich beanspruchen, damit sie ernst genommen werden. Der Brief wird entweder im Auftrag Gottes geschrieben oder göttliche Weisungen werden in ihm tradiert.

<sup>181</sup> Baeck, Art. *Seelsorge*. JL IV/2, 328.

<sup>182</sup> Sie sind die 28 Manuskriptbriefe, der Aristeasbrief, der syr ApBar. Es sind Briefe noch in den folgenden Schriften zu finden: in 1-3Makk, bei Josephus (37), in Praeparatio Evangelica von Eusebius (4), im griechischen Estherbuch und im Danielbuch. Daneben kennen wir ein paar rabbinische Briefe, die bis heute geblieben sind: drei aramäische Briefe adressiert an Rabbi Gamaliel, zwei hebräische Briefe wahrscheinlich von Rabbi Schimon b. Gamaliel und Yohanan b. Zakkai, ein hebräischer Brief von Jerusalemer Juden für Alexandriner Juden geschrieben als Bitte um Rückkehr von Judah b. Tabai und um Übernahme die Nasi-Funktionen (erste Hälfte des 1. Jh. v.Chr.), Brieföffnung von Judah ha-Nasi (starb in 220 n.Chr.) an Kaiser Antonius, ein Referenzbrief für Judah ha-Nasi, den Cousin von Rabbi Joshua.

<sup>183</sup> Taatz, *Frühjüdische Briefe*, 108f.

Diese Briefe erfüllen seelsorgerische Aufgaben. Die oben aufgezählten Briefe kann man für „Pastoralschreiben mit Betonung der Fürbitte, mit Paränese und direkter Anweisung und Übermittlung von Trost und Hoffnung“<sup>184</sup> halten. Im Jeremiabuch wurde den Exilanten die seelsorgerliche und administrative Botschaft in der Form des Briefes vermittelt. Aber auch in der frühjüdischen Zeit schrieben die Rabbiner und die administrativen Behörden Briefe, wenn sie die Diasporagemeinden seelsorglich und administrativ beraten oder informieren wollten. Einerseits könnten die Behörden ihre Autorität durch das Mittel des Briefes gut durchsetzen, andererseits wurde mit dem Briefwechsel der Gedanke der Zusammengehörigkeit ausgedrückt, schon allein damit, dass man an sie in einem Brief gedacht hat, dass im Brief kurze Gebete für die weit entfernte Gemeinde ertönen, und dass durch den Brief das gemeinsame Credo verstärkt wurde.

<sup>184</sup> Diese inhaltliche Konzeption der frühjüdischen Briefe entspricht dem inhaltlichen Konzept der paulinischen Briefe (ebd., 113).

## 2. DIE FUNKTION DER NACHAHMUNG UND DES VORBILDES IN DER SEELSORGE (1THESS 1,2-10)

### 2.1. EINLEITUNG

Bei Paulus, aber auch in der antiken Psychagogie und Entwicklungswissenschaft, spielten die Vorbilder eine große Rolle. In der antiken Seelenführung war es üblich, dass die Seelenführer nachahmenswerte Vorbilder ihren Klienten waren. Direkt haben sie sich aber nie als Vorbild angeboten und so zu ihrer Nachfolge gerufen. Nur indirekt haben sie sich durch Selbstdarstellung als perfekte Vorbilder präsentiert. Die Vorbilder waren darum so wichtig, weil es viele falsche Lehrer und Redner gab, die nur ihren eigenen Profit im Auge hatten und nur mit Schmeichelreden zu ihren Nachahmung aufriefen.<sup>185</sup> Paulus möchte sich von denen unterscheiden. Aber warum war das gute Beispiel so wichtig und worin bestand der Vorbildcharakter der Philosophen und des Paulus? Das sind die Leitfragen.

In einem ersten Schritt wird der Modelltext 1Thess 1,2-10 exegisiert, in dessen Zentrum (im V. 6) der Nachahmungsgedanke steht. Es werden auch andere paulinische Texte von der Nachahmung in die Untersuchung einbezogen (Phil 3,17 und 1Kor 4,16).

In einem zweiten Schritt erweitern wir unseren Horizont und rufen zum besseren Verstehen heutige Vorbildfunktionstheorien der Sozial- und Entwicklungspsychologie zu Hilfe. Dann geschieht die Analyse auf drei Ebenen: Auf der ersten Ebene wird die Untersuchung dem Leitfaden der Nachahmungstheorie von A. Bandura folgen. Auf der zweiten Ebene werden die antiken Texte durch die Brille der modernen Vorbildtheorie gelesen. Auf der dritten Ebene werden die paulinischen Texte mit den antiken Texten und mit der Nachahmungstheorie von A. Bandura verglichen werden. Zum Schluss folgt noch eine zusammenfassende Auswertung.

<sup>185</sup> Dio Chrysostomus oder Philodemus wollten sich von solchen eigennützigen Lehrern unterscheiden (z.B. Dio Chrysostomus, *Or.* XXXII,9.11.20; Philodemus, *Lib.* Fr. 50).

## 2.2. EXEGESE DES MODELLTEXTES 1THESS 1,2-10

### 2.2.1. FRAGESTELLUNG

In der Exegese stellen wir zuerst die Gliederungs- und Gattungsfrage: In welchem Kontext steht der Abschnitt 1,2-10? Wie kann man den Text gliedern? Zu welcher Gattung gehört der Text? Wie verhält er sich zu den anderen Unterabschnitten des Danksagungsteils? Was ist die Funktion der paulinischen Danksagung?

Die Hauptfrage des Kapitels lautet: Was könnte Nachahmung und Vorbild für die Gemeinde in Thessalonich bedeuten? Was für eine Rolle spielen Nachahmung und Vorbilder in der paulinischen Gemeindegeseelsorge? Worauf zielt Paulus, wenn er die Thessalonicher lobt, sie seien ihre Nachahmer geworden und des Herrn? Worin besteht die Nachahmung des Paulus und des Herrn und die Vorbildfunktion der Thessalonicher vor allen Gläubigen in Mazedonien und in Achaia? Wie sprechen andere paulinische Texte (Phil 3,17 und 1Kor 4,16) von der Nachahmung und Vorbildfunktion des Paulus?

### 2.2.2. ÜBERSETZUNG<sup>186</sup>

2 Wir danken Gott allezeit für euch alle und denken unablässig an euch in unseren Gebeten.

3 Wir denken an euer Werk des Glaubens, an eure Arbeit der Liebe und an eure Standhaftigkeit der Hoffnung auf unsern Herrn Jesus Christus, vor Gott, unserem Vater,

4 und wissen, von Gott geliebte Brüder, von eurer Erwählung,

5 dass unser Evangelium nicht allein im Wort zu euch kam, sondern auch in der Kraft und im Heiligen Geist und mit voller Gewissheit, wie ihr wisst, wie wir uns unter euch um euretwillen verhalten haben.

6 Und ihr seid unsere Nachahmer<sup>187</sup> geworden und des Herrn, nachdem ihr das Wort in großer Bedrängnis mit Freude des Heiligen Geistes aufgenommen habt,

<sup>186</sup> Die Übersetzungen der Haupttexte sind meine Übersetzungen. Die anderen Bibelstellen werden nach der Einheitsübersetzung zitiert, wenn nicht anders angegeben.

7 so dass ihr ein Vorbild geworden seid für alle Gläubigen in Mazedonien und in Achaia.

8 Denn von euch ist das Wort des Herrn nicht nur in Mazedonien und in Achaia erschollen, sondern an allen Orten ist euer Glaube an Gott bekannt geworden, so dass wir darüber nichts mehr zu sagen brauchen.

9 Denn sie selbst erzählen von uns, welchen Eingang wir bei euch gefunden haben, und wie ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt, um den lebendigen und wahren Gott zu dienen,

10 und auf seinen Sohn vom Himmel her zu warten, den er von den Toten auferweckt hat, Jesus, der uns von dem kommenden Zorn errettet.

### 2.2.3. GLIEDERUNG UND GATTUNG

Nach der Epistolographie würde ich die Gattung dieses Abschnittes als ausgedehnte Danksagung definieren, die nach den epistolographischen Regeln am Anfang der antiken Briefe steht. Nach der Adresse kommen typischerweise Wünsche für die Gesundheit des Adressaten und erst dann folgt der Briefkörper. Für die paulinischen Briefe ist eine Entwicklung der Danksagung charakteristisch.

Die epistolarische Funktion der Danksagung besteht im Vorstellen der Grundthemen des Briefes, im Festlegen des Brieftons und in der Begründung oder Verstärkung der persönlichen Beziehung zwischen dem Schreiber und dem Leser. Das Interesse an der Förderung der persönlichen Beziehung zwischen Paulus und den Thessalonichern zeigt sich in der ausgedehnten Verwendung und Häufung von Personalpronomen.<sup>188</sup> Es geschieht auch durch die betonte Stellung der Personal- und Relativpronomen im Satz (z.B. 1,3; 2,19), am Anfang (1,6; 2,1.10.13; 2,17; 3,12) oder am Ende (1,5f.; 3,6).

<sup>187</sup> Kardaun, *Mimesisvorstellungen*, 36. Die Autorin möchte die *μίμησις* bei Paulus als „Nachfolgen im Wesentlichen“ übersetzen, also eher als „Seid meine Nachfolger“ als „Seid meine Nachahmer“. Ich bin damit einverstanden, dass die Nachahmung des Paulus in der Nachfolge Christi besteht, ich würde aber anhand des Exkurs der Forschungsgeschichte bei der Exegese von 1Thess 1,6 weiterhin hier auf die Übersetzung „Nachahmung“ bestehen, damit der Unterschied zwischen Nachfolge in den Evangelien und Nachahmung bei Paulus bewusst bleibt.

<sup>188</sup> Personalpronomina kommen 10-mal in 1,2-5; 8-mal in 3,6 und 17-mal in 3,6-10 vor.

Daneben hat die Danksagung noch liturgische, seelsorgerliche, didaktische, paränetische und epistolarische Funktionen, in dem das typisch Paulinische besteht.<sup>189</sup> Paulus berichtet nicht einfach von der Vergangenheit, sondern er akzentuiert und interpretiert sie. Der Weg in die Zukunft knüpft an die Vergangenheit an. Nur die so verstandene Vergangenheit kann „zur ermutigenden Ansprache“ werden.<sup>190</sup> Nach P.F. Esler besteht das epistolarische Ziel des Briefes im Versuch von Paulus, die soziale Identität der Gläubigen in Thessalonich angesichts der Verlockung oder Bedrohung von rivalisierenden außenstehenden Gruppen zu begründen und zu bewahren.<sup>191</sup> Nur A. Malherbe sieht in der Danksagung eher die biographischen Interessen des Paulus akzentuiert.<sup>192</sup>

Man muss beim Lesen dieser Danksagung im Auge behalten, dass die Gemeinde, für die Paulus dankt, in Wirklichkeit eine ganz kleine und kümmerliche Gemeinde ist. Paulus stellt nur ihre Begabung vor Augen und blickt nicht auf ihre reale Schwäche und versucht ihnen zur Festigkeit im Glauben zu verhelfen.

Durch Betonung der persönlichen Beziehungen möchte Paulus die gegenseitige Verpflichtung und Solidarität betonen. Sie dient nicht dazu, Macht, Autorität oder Einfluss über die Thessalonicher auszuüben. Wir können diesen Abschnitt mit A. Smith als „consolatory laudation“<sup>193</sup> bezeichnen, weil er das Ziel hat, die Ausdauer der Gemeinde durch Lob zu verstärken und ihre negative Erfahrungen durch den Hinweis, dass sie nicht allein gelitten haben, zu relativieren.

Den Abschnitt 1Thess 1,2-10 können wir folgendermaßen gliedern:

- 1,2-5 – Lob der Thessalonicher und der Missionare
- 1,6-9a – Danksagung für die Nachahmung der Thessalonicher
- 1,9b-10 – Missionsrede

<sup>189</sup> Vgl. O'Brien, *Introductory Thanksgiving*, 13-15.164-166.

<sup>190</sup> Haufe, *1Thess*, 22; vgl. Noch Reinmuth, *1+2Thess*, 107.

<sup>191</sup> Esler, *1Thess*, 1201.

<sup>192</sup> Er nennt diesen Briefteil „autobiographical thanksgiving“ (Malherbe, *1+2Thess*, 104).

<sup>193</sup> Ebd., 76.

## 2.2.4. AUSLEGUNG DES MODELLEXTES

### V. 2-5

Der erste Danksagungsteil des Abschnittes 1,2-3,13 geht von 1,2 bis 1,10. An das einleitende Verb *εὐχαριστοῦμεν* knüpfen die nächsten Partizipien *μνείαν ποιούμενοι* (V. 2), *μνημονεύοντες* (V. 3) und *εἰδότες* (V. 4) an, die jeweils am Anfang eines Satzteils stehen und den Thessalonichern jeweils eine neue Seite des paulinischen Dankes vorstellen. So bilden die Verse 2-5 einen Unterabschnitt der Verse 2-10. Es ist möglich, diesen langen Satz wiederum in zwei Unterabschnitte zu teilen: Der erste Teil (1,2f.) besteht aus dem Hauptsatzprädikat mit den beiden ersten Partizipialkonstruktionen, die so ein Trikolon mit einer Klimax bilden. Der zweiten Teil (1,4f.) ist durch die Komparation *εἰδότες ... καθὼς οἴδατε* zweiteilig parallel.<sup>194</sup> Im Abschnitt oft vorkommende Begriffe sind fett und kursiv gedruckt (wie *θεός*), die das Hauptmotiv oder den Hauptakteur des Abschnittes angeben.<sup>195</sup>

<sup>2</sup> *Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν*

*μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν, ἀδιαλείπτως*

<sup>3</sup> *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,*

<sup>4</sup> *εἰδότες, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ, τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν,*

<sup>5</sup> *ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ*

*καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἀγίῳ καὶ [ἐν] πληροφορίᾳ πολλῇ,*

*καθὼς οἴδατε οἱοὶ ἐγενήθημεν [ἐν] ὑμῖν δι' ὑμᾶς.*

V. 2-4 – Der Danksagungsteil beginnt mit dem Verb *εὐχαριστέω*. Obwohl die durch *χάρις* eingeleitete *formula valetudinis* in den hellenistischen Briefen schon im 3. Jh. v. Chr. verbreitet war, ist das Verb *εὐχαριστέω* am Anfang des

<sup>194</sup> Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*, 158.

<sup>195</sup> Vgl. Breytenbach, *Danksagungsbericht*, 10.



Briefes erst seit dem 2. Jh. n.Chr. belegt.<sup>196</sup> Ich finde die These von P. Arzt korrekt, dass die paulinischen Formeln eher der persönlichen Beziehung entspringen als aus einer epistolarischen Formel.<sup>197</sup>

Die Pluralform εὐχαριστοῦμεν verstehe ich als realen Plural und halte die Beteiligung des Silvanus und des Timotheus am Gebet für möglich. Mit der Verwendung von περὶ πάντων ὑμῶν zeigt Paulus, dass er die Gemeinde nicht als Kirche vor sich hat, sondern dass er sich für die Einzelmitglieder der Gemeinde interessiert. Das macht den Text für die moderne Seelsorge sehr wichtig, weil sie hauptsächlich an die Einzelnen gerichtet ist. Paulus braucht diesen Ausdruck wegen des liturgischen Stils des Briefes und auch wegen der Alliteration πάντοτε περὶ πάντων ... ποιούμενοι ... προσευχῶν ... ἀδιαλείπτως.

Das emphatisch vorangestellte ὑμῶν ist das zusammenfassende Objekt in V. 4, das im Folgenden entfaltet wird.

Die Triade „Glaube, Liebe und Hoffnung“ kommt im Neuen Testament überraschend häufig vor.<sup>198</sup> Im Gebet liegt das Hauptgewicht nicht auf dieser Wendung, sondern auf den Handlungen, die sich aus Glauben, Liebe und Hoffnung ergeben, nämlich auf Werk, Arbeit und Ausdauer.

Bei der Erwähnung von ἔργον τῆς πίστεως geht es nicht um die Gegenüberstellung von Werk und Glauben. Es geht um die „Missions- und Gemeindefarbeit der anderen“, deren Grundtrieb die Liebe ist.<sup>199</sup> Sie ist ein Schlüsselbegriff, der die pastorale Bemühung des Paulus ausdrückt.<sup>200</sup> Ὑπομονή bezeichnet die aktive Haltung des Geduldigen. Das Wort ist im Neuen Testament oft für die christliche Ausdauer in Prüfungen verwendet

<sup>196</sup> A. Deissmann vermutete, dass in einem Privatbrief des Rekruten Apion an seinen Vater Epimachos aus dem 2. Jh. n.Chr. eine säkulare Parallele für die paulinische Danksagung zu finden sei. BGU II 423: „Apion an Epimachos seinen Vater und Herrn viele Grüsse! Vor allem wünsche ich, daß Du gesund bist und es Dir stets wohl und gut geht mitsamt meiner Schwester und ihrer Tochter und meinem Bruder. Ich danke dem Herrn Serapis, daß er, als ich in Seenot war, mich sofort errettet hat.“ (Übersetzung aus Deissmann, *Licht vom Osten*, 148).

<sup>197</sup> Arzt, *Epistolary Introductory Thanksgiving*, 35.

<sup>198</sup> In den paulinischen Briefen: 1Kor 13,13; 2Kor 1,11; 1Thess 5,18; in den deuteropaulinischen Briefen: Kol 1,4f.

<sup>199</sup> Vgl. Hauck, Art. *Κόπος*. ThWNT III, 829, der die Wendung ὁ κόπος τῆς ἀγάπης als „Liebesarbeit“ übersetzt.

<sup>200</sup> O'Brien, *Introductory Thanksgivings*, 149.

worden.<sup>201</sup> Es kommt hauptsächlich im eschatologischen Kontext vor, welcher auch der Kontext dieses Briefes ist.<sup>202</sup>

Das Gebet geschieht ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν. Gott wird hier als Vater relational beschrieben.<sup>203</sup> Diese Anrede Gottes war in der paulinischen Zeit nicht nur den Christen eigen.<sup>204</sup>

Die hinzugefügte Anrede ἀδελφοί am Anfang des V. 4 zeigt, dass ein Neuansatz des Gedankens vorliegt. Die Anrede ἀδελφοί kommt in unserem Brief 14-mal vor, was dem zuwendungsvollen Ton des Briefes entspricht. Sie wurde aus dem Judentum übernommen.<sup>205</sup> Ein Zwischenglied zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Sprachgebrauch bildet die Anwendung dieser Anrede für die Proselyten, die sich auch von ihren vorigen Beziehungen entfremdet und eine neue Familie in den jüdischen Gemeinden gesucht hatten.<sup>206</sup> Das ist die direkte Tradition, auf die Paulus aufbaut. Das wird auch die Spezifizierung durch die Erweiterung ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ unterstützen. Die Proselyten waren als „geliebt und gerufen von Gott“ angesprochen.<sup>207</sup> Paulus verwendet die Anrede ἠγαπημένοι nur hier. An anderen Stellen drückt er diese Bedeutung mit dem verbalen Adjektiv ἀγαπητός aus.

Der tiefste Grund der Danksagung der Missionare ist die Erwählung der Gemeinde. Der Begriff ἐκλογή ist bei Paulus nie wieder für Heidenchristen

<sup>201</sup> Röm 12,12; 2Kor 1,6; 6,4; Lk 21,19; Hebr 12,1; 2Petr 1,6 usw.

<sup>202</sup> Mk 13,13; Röm 8,25; 2Kor 1,6; 2Tim 2,12.

<sup>203</sup> Vgl. noch Röm 8,14-16 oder Gal 4,4-7.

<sup>204</sup> Die Stoiker beschrieben den Gott Zeus als den kosmischen Vater (Diogenes Laertius, *Vit.* VII,147) und die Menschen als Gottes Nachkommen (Seneca, *Ben.* III,28,1f.; Epictetus, *Diatr.* I,13,3-5).

<sup>205</sup> Jer 22,18: Sie hatte ihre Wurzel im Alten Testament und im frühen Judentum. In der Totenklage wird „Ach, mein Bruder! Ach, Schwester!“ geschrien. 1QS VI,10.22: Von anderen Gemeinschaftsgliedern ist als von Brüdern die Rede. CD VI,20f.: Jeder muss seinen Bruder wie sich selbst lieben. Josephus, *Bell.* II,122: Die Essener leben als Brüder und als ob sie ein gemeinsames väterliches Erbe hätten.

<sup>206</sup> JosAs 12,12-15: Aseneth hat sich einsam und als Waise gefühlt, aber nach ihrer Umkehr zu dem Gott Israels hofft sie auf den Herrn, der Vater der Waisen ist.

<sup>207</sup> GenRab LXX,5: Akilas, der Proselyt hat R. Elieser gefragt, ob alle Vorteile der Proselyten in Dtn 10,18 wurzeln, wo steht: „Er (Adonai) liebt die Proselyten und gibt ihnen Nahrung und Kleidung.“ NumRab VIII,2: Nach der rabbinischen Auslegung von Ps 146,9 „der Herr beschützt die Proselyten“ muss der Jude den Proselyten dankbar sein, weil sie Familie und Vermögen zurückgelassen haben. „Geliebt“ sind die Proselyten.

verwendet. In ihm klingt „ein wahrscheinlich für die antiochenische Missionstheologie zentraler, für den 1. Thessalonicherbrief wichtiger theologischer Gedanke an, die Erwählung und Berufung von Angehörigen der Heidenvölker zum endzeitlichen Heil durch das Evangelium“.<sup>208</sup> Es geht hier nicht um die göttliche Erwählung von Einzelnen für das Heil vor der Schöpfung, sondern in der Übernahme des Evangeliums zeigte sich die Erwählung der Thessalonicher.<sup>209</sup>

Die Gruppenidentität der Gemeinde charakterisieren kognitive, emotive und evaluative Eigenschaften. Das wird in diesen ersten Versen des 1. Thessalonicherbriefes deutlich. Auf die kognitive Erkenntnis des Unterschiedlichseins bezieht sich: εἰδότες, ἀδελφοί..., τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν. An besonders starke Erlebnisse erinnert emotiv: τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς... καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἀγίῳ καὶ [ἐν] πληροφορίᾳ πολλῇ. Die positive Selbstbewertung betont evaluativ: ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ [τοῦ] θεοῦ.<sup>210</sup>

**V. 5** - Den mit ὅτι beginnenden neuen Satzteil können wir als epexeitisch bezeichnen, weil er die historische Situation und die Art der Erwählung der Thessalonicher erklärt.<sup>211</sup> Εὐαγγέλιον ist Nomen actionis, nur von daher erklärt sich die Hinzufügung des ἡμῶν.<sup>212</sup> Es meint „das Evangelium, das von mir verkündigt wird“ (Gal 1,11). Paulus ist nicht der Autor des Evangeliums, sondern nur sein Vermittler. Schon hier können wir vielleicht eine Andeutung finden, dass die Annahme der Autorität des Apostels, die ganz eng mit der Annahme der Autorität des Evangeliums verbunden ist, von den Thessalonichern in Frage gestellt wurde. Am Anfang des nächsten Kapitels kommt das noch deutlicher zur Sprache.

<sup>208</sup> Haufe, *1Thess*, 25; vgl. Becker, *Paulus*, 138-140.

<sup>209</sup> Darum könnten wir es mit B. Malina als „after the fact“-Prädestination bezeichnen (Malina, *Social-Science Commentary*, 36).

<sup>210</sup> Ebd., 36.

<sup>211</sup> Best, *1+2Thess*, 73; auch Rigaux, *1+2Thess*; Malherbe, *1+2Thess*, 110.

<sup>212</sup> Holtz, *1Thess*, 46.

Die Verbindung zwischen Wort und Tat wurde in der antiken Literatur häufig auch im Kontext der Erziehung behandelt.

Xenophon berichtet von den „Sophisten“, die dachten, den Beruf zu haben, mit Hilfe dessen sie die Jugend zur Tugend führen können. Der griechische Historiker meint aber, dass die Sophisten in der Tat die Jugend in die Gegenrichtung führen. Er kritisiert ihre Werke, die voll von leeren Worten sind, und dass ihre Taten das Verkündigte nicht spiegeln. Er rät seinen Lesern ab, solchen „Selbstvergrößerern“ nachzufolgen.<sup>213</sup> Die Sophisten wurden auch von Plato kritisiert, weil sie nur Heuchler und Schwindler seien. Sie denken, dass sie alles wissen und betrügen damit die Jugend. Der Sophist hat kein reales Wissen, er ist nur ein Nachahmer oder „image-maker“. Er betrügt die Jugend durch Murmeln von Wörtern, die aber bei der Beratung der Menschen nicht genügen.<sup>214</sup>

Konsistenz zwischen Rede und Leben wird auch im Neuen Testament erwartet (Kol 3,17; 1Joh 3,18). Prophetische Gestalten sind als Mächtige in Wort und Tat beschrieben (Lk 24,19; Apg 7,22). Paulus verwendet die Antithese vielmehr um zu betonen als um gegenüber zu stellen. Er will sich von solchen selbstsicheren Volksphilosophen unterscheiden, die nur für ihren eigenen Profit und Ruhm sich als Seelenführer betätigen.<sup>215</sup>

#### V. 6-9a

Dieser Abschnitt führt die Gründe der Danksagung von 1,2-5 weiter und ist durch das Bindewort καί, das den Vers mit V. 4 verbindet, mit dem vorigen Abschnitt verbunden. Der Blick wird vom inneren Wesen der thessalonischen Gemeinde auf ihr äußeres Wirken in der Ökumene der Christen gelenkt. Die

<sup>213</sup> Xenophon, *Cyn*, 13,1.6.

<sup>214</sup> Plato, *Soph*. 234C; vgl. auch Seneca, *Ep*. 34,4: Hier lobt Seneca Lucilius, „daß alle (deine) Taten und Worte miteinander übereinstimmen, einander entsprechen und aus einem Gusse sind“. (Übers. M. Rosenbach).

<sup>215</sup> Dio Chrysostomus, *Or*. XXXII,10: „But if in the guise of philosophers they do these things with a view to their own profit and reputation, and not to improve you, that indeed is shocking.“ (Übers. J.W. Cohoon und H.L. Crosby). Oder ebd., LXX,6: „Dio: In every matter, then, will you consider that the word alone unaccompanied by any act, is invalid and untrustworthy, but that the act alone is both trustworthy and true, even if no word precedes it? Interlocutor: Just so.“

Annahme des Wortes wird unter einem doppelten Aspekt dargestellt: die Thessalonicher geraten in eine Schülerbeziehung zu Paulus und Gott (1,6) und übernehmen eine Vorbildfunktion gegenüber anderen Gemeinden (1,7-9a).

<sup>6</sup> Καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου,  
δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ  
χαρᾶς πνεύματος ἁγίου,

<sup>7</sup> ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπου πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῇ Μακεδονίᾳ  
καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9a</sup> αὐτοὶ γὰρ περὶ ἡμῶν ἀπαγγέλλουσιν ὅποιαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς,

V. 6 - Die Wurzel der μίμησις-Vorstellung gehen ins 6. Jh. v.Chr. zurück und seit dieser Zeit kommt sie in der Literatur im Sinne von „imitieren“, „nachahmen“ oder „nachäffen“ vor, d.h. das machen, was man bei anderen gesehen hat. Nicht nur das Drama, sondern auch andere Kunstarten wie Malen und Bildhauen, Musik und Tanz und besonders Poesie nannte man μιμητικὰ τέχνηαι.<sup>216</sup>

In seiner Studie über die antike Mimesis sieht H. Koller den *Ursprung der Mimesis-Wortgruppe* in den Dionysios-Mysterien und setzt ihre Verbreitung in die Zeit der Erscheinung des Dionysios-Kultes in Griechenland.<sup>217</sup> Seine These greift G. Else an. Er setzt den Ursprung des Wortes nach Sizilien und meint,

<sup>216</sup> Heraclitus, *Fr.* 10.

<sup>217</sup> Er zitiert Strabo, *Geogr.* X,3,16, um seine These zu unterstützen, wo vom Dionysios Kult folgendes steht: „Stringed instruments raise their shrill cry, and frightful mimickers from some place unseen bellow like bulls, and the semblance of drums, as of subterranean thunder, rolls along, a terrifying sound.“ (Übers. H.C. Hamilton und W. Falconer) Vgl. Koller, *Mimesis*, 37-48. H.D. Betz versucht in seiner Untersuchung zu zeigen, dass die Terminologie von μιμεῖσθαι aus den Mysterien stammt (Betz, *Nachfolge*, 48-136).

dass sein Ursprung dorisch sei.<sup>218</sup> Er begründet seine These mit dem Vorkommen des Wortes in Kontexten von Musik und Tanz. Aber es gibt nur so wenige Stellen, wo das Wort vorkommt, dass man über den Ursprung der Wortgruppe nur spekulieren kann.<sup>219</sup>

Es gibt verschiedene Bereiche, wo die Nachahmung in der antiken Welt eine Rolle spielte. Die *Nachahmung Gottes* ist ein Jh.e übergreifendes Phänomen. Unter den Nachahmern nahmen die Philosophen einen besonderen Platz ein. Ihre Seele ist am besten geeignet, Gott nachzuahmen und so haben sie eine Mittlerfunktion zwischen Gott und den übrigen Menschen.<sup>220</sup> Bei Plutarch finden wir ein schönes Beispiel der Nachahmung Gottes. Isis verleiht durch ihre Nachahmung im Kult „Lektionen in Göttlichkeit und in Ermutigung“.<sup>221</sup> Die Idee der Nachahmung Gottes aber fehlt in der LXX und in den Werken von Josephus. In der hellenistisch-jüdischen Literatur kommt sie nur selten zu Wort.<sup>222</sup>

Eine ähnliche Form der Nachahmung ist die *Nachahmung des Königs*. Die Nachahmung von Zeus, dem König und das Begleitbild des Königs als Vater seiner Untertanen kommen sehr oft bei den Autoren der hellenistischen und römischen Zeit vor.<sup>223</sup> Diese Analogie von Gott-König-Vater übernimmt Paulus auch in seine Nachahmungsbilder.

Als letztes muss ich noch *die erzieherische und ethische Nachahmung* erwähnen. Den Gedanken, dass die Menschen zuerst durch Nachahmung lernen, finden wir schon bei Aristoteles.<sup>224</sup> Die nachahmende Lehrer-Schüler-

<sup>218</sup> Else, *Imitation*, 78-79.

<sup>219</sup> E. Castelli kommt auch zu diesem Schluss (Castelli, *Imitating Paul*, 59).

<sup>220</sup> Epictetus, *Diatr.* II,14,11-13: „Now the philosophers say that the first thing we must learn is this: That there is a God, and that He provides for the universe, and that it is impossible for a man to conceal from Him, not merely his actions, but even his purposes and his thoughts. [...] therefore, in everything he says and does, he must act as an imitator of God.“

<sup>221</sup> Plutarchus, *Mor.* II,361DE: Isis „intermingled in the most holy rites portrayals and suggestions and representations of her experiences at that time, and sanctified them, both as a lesson in godliness and an encouragement for men and women who find themselves in calamities“. (Übers. F.C. Babbitt).

<sup>222</sup> Z.B. TestAss 4,3; EpArist 1,210.280f.; Philo, *Spec.* IV,73 oder *Decal.* I,119f.

<sup>223</sup> Z.B. Dio Chrysostomus, *Or.* I,37: Das Volk muss den vorgesetzten König und sein Beispiel nachahmen, so weit es möglich ist. Ebd., I,39f.: Herodot hat unter den Göttern allein Zeus als „Vater“ und „König“ genannt. Vater wegen seinen Sorgen (κηδεμονία) und Freundlichkeit (πραύτης), König wegen seiner Herrschaft und Macht.

<sup>224</sup> Aristoteles, *Po.* IV, 1448b,4-9: Der Mensch hat einen Instinkt für Nachahmung von Kindheit an. Den Unterschied zwischen Mensch und Tier macht die bewusste Nachahmung aus. Die Menschen lernen die ersten Erkenntnisse durch Nachahmung der Dinge in ihrem



Beziehung beherrschte die παιδεία-Vorstellung der Antike.<sup>225</sup> Die Lehrmethode der Sophisten war auf die Nachahmung gegründet und spielte auch im Rhetorikunterricht eine bedeutende Rolle.<sup>226</sup> In der jüdischen Geschichte wählt Philo Moses als nachfolgenswertes Beispiel aus<sup>227</sup>, aber er legt auch Wert auf die „Beispiele der Tugend“, nämlich auf das gute Beispiel der Eltern, das man nachahmen kann.<sup>228</sup> Josephus zählt auch zahlreiche Gestalten der jüdischen Geschichte auf, die als positive oder negative Beispiele funktionieren können.<sup>229</sup>

Im Neuen Testament wird die Nachahmungsvorstellung durch das Verb μιμέομαι und durch seine Derivate μιμητής und συμιμητής dargestellt.<sup>230</sup> Wenn man die Briefstellen weiter sortiert, ist die Nachahmung von Paulus selbst in 1Kor 4,16; 11,1; Gal 4,12; Phil 3,17; 1Thess 1,6 und 3,12 zum Thema geworden. Von der Nachahmung Christi schreibt Paulus in 1Thess 1,6 und 1Kor 11,1.<sup>231</sup> Er nimmt aber nicht nur sich selbst zum Vorbild. Die Gemeinde in Judäa wurde von den Thessalonichern nachgeahmt (1Thess 2,14), während die Thessalonicher für die Gemeinden in Mazedonien und Achaia zum prägenden Vorbild wurden (1Thess 1,7).

---

Leben. Der Mensch mag Ähnlichkeiten in der Natur entdecken, weil sie den Menschen beim Lernen durch Assoziation helfen.

<sup>225</sup> Vgl. Xenophon, *Mem.* I,2,3: Die Jugend ahmte das schlechte Beispiel des Sokrates nach, darum wurde Sokrates verurteilt. Isocrates, *Soph.* 17f.: Der Schüler muss lernen und üben. Der Lehrer muss die Prinzipien der Kunst mit der höchstmöglichen Sorgfalt erläutern und sich selbst als Exemplum präsentieren, das der Schüler nachahmen kann. Aber die Nachahmung charakterisierte auch die Eltern-Kinder-Beziehung: Gehorsame Kinder tun Gutes, wenn sie ihre Väter nachahmen (Philo, *Sacr.* I,68).

<sup>226</sup> Z.B. Quintilianus, *Inst.* X,2,1-28 (Das ganze Kapitel behandelt das Thema Nachahmung.).

<sup>227</sup> Z.B. Philo, *Mos.* I,33 usw.

<sup>228</sup> Ders., *Spec.* IV,173.182.188.

<sup>229</sup> Z.B. Josephus, *Ant.* VI,342.347: Die Frau von Endor ist ein Beispiel, weil sie mit Saul Mitleid hatte, ihn tröstete und ermahnte. Ebd., VIII,24: Salomo ahmte seinen Vater in den Sachen nach, in denen er sich auszeichnete. Ebd., VIII,251f.: Rehabeams schlechtes Beispiel hat das Volk nachgeahmt. Ebd., VIII,300: Das schlechte Beispiel von Baschan, der den bösen König Jerobeam nachahmte usw.

<sup>230</sup> In der Briefliteratur des Neuen Testaments, hauptsächlich in den echten (1Thess, 1Kor, Phil) und unechten paulinischen Briefen (2Thess, Eph) und in Hebr und 3Joh. Ob es häufig bei Paulus vorkommt, ist sehr subjektiv gewertet: T. Holtz meint, dass man der Nachahmungsvorstellung bei Paulus nicht häufig begegnet (Holtz, *1Thess.* 48), während A. Malherbes Meinung nach Paulus oft zur Nachahmung ruft (Malherbe, *1+2Thess.* 114).

<sup>231</sup> Die Nachahmung Gottes wird nur im deuteropaulinischen Epheserbrief thematisiert (Eph 5,1f.).

Ich möchte kurz die Akzente der bisherigen Studien in der Nachfolgethematik darstellen:

Die Untersuchung von E. Larsson beschäftigt sich mit der Frage, ob und wie weit die Nachfolge bei Paulus an das Nachfolgemotiv der Evangelien anknüpft. Der Jesus der Evangelien rief die Menschen in die Leidensnachfolge.<sup>232</sup> Aber die paulinische Nachahmung kennt entweder die jesuanischen ἀκολουθέω-Tradition im Sinne der Evangelien nicht, die sich auf die öffentliche Wirksamkeit des historischen Jesus bezieht oder möchte sich nicht auf sie beziehen. Darum wählt Paulus auch ein anderes Wort, um die Nachahmung des gekreuzigten und auferstandenen Kyrios auszudrücken. In der Untersuchung der Nachfolge von E. Larsson wird dieser Unterschied nicht berücksichtigt. So kann er dazu gelangen, dass er die transformierten Nachfolgemotive der Evangelien bei Paulus wieder erkennt und die Nachfolge Jesu in die paulinischen und deuteropaulinischen Tauftexte hineininterpretiert.<sup>233</sup>

Die Fragerichtung von H.J. Schoeps ist die gleiche wie bei E. Larsson: Wo liegen die Wurzel der Nachfolgetradition? Die Wurzel der Nachfolge Jesu findet H.J. Schoeps in der rabbinischen Imitatio Dei. Nachfolge und Nachahmung werden seiner Meinung nach in der Unio mystica Jesu mit Gott begründet. Von der paulinischen Nachahmung meint er, dass sie das Echo des Nachfolgerufes Jesu darstellt. H.J. Schoeps arbeitet methodisch weitgehend nicht mit kritisch hinterfragten historischen Vorstellungen.<sup>234</sup>

Von diesen Arbeiten geht die Studie von A. Schulz aus. Er fragt auch in die gleiche Richtung, kommt aber zur Feststellung, dass „ein unmittelbarer Ansatz“, der von der Nachfolge der Evangelien zur Nachahmung in der Briefliteratur führt, nicht aufzuweisen ist.<sup>235</sup>

H.D. Betz fragt auch nach den Zusammenhängen der Terminologie des Paulus und der Evangelien.<sup>236</sup> Er erkennt die terminologische und vorstellungsmäßige Diskontinuität zwischen den Evangelien und Paulus an, meint jedoch, dass gleichlaufende theologische Intentionen auf beiden Seiten in

---

<sup>232</sup> Z.B. Mt 10,38f. oder Lk 14,27 usw.

<sup>233</sup> Larsson, *Christus als Vorbild.*

<sup>234</sup> Schoeps, *Von der Imitatio Dei.*

<sup>235</sup> Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen.*

<sup>236</sup> Betz, *Nachfolge und Nachahmung.*

verschiedenem Sprachgewand zum Ausdruck kommen.<sup>237</sup> So sieht er den Übergang von der palästinisch-jüdischen Nachfolgevorstellung zur hellenistischen Nachahmung: Glaubensinhalte wurden auf urchristlichem Boden von einer Sprach- und Vorstellungswelt in eine andere übersetzt.

W. Michaelis untersucht die Nachahmungstexte von Paulus in seinem ThWNT-Artikel<sup>238</sup> und verteilt die von ihm für paulinisch gehaltenen Texte der Nachahmungsvorstellung auf drei Gruppen: 1/ einfacher Vergleich (1Thess 2,14 und vielleicht auch 1Thess 1,6); 2/ Nachahmung eines Beispiels (Phil 3,17; 2Thess 3,7.9); 3/ Gehorsam in der Nachahmung (1Kor 4,16; 1Thess 1,6; Eph 5,1).

E.A. Castelli Buch ist die neueste Arbeit, die sich mit der Thematik der Imitation des Paulus im Neuen Testament beschäftigt.<sup>239</sup> Als theoretischer Hintergrund dient das Werk des französischen Historikers und Philosophen Michel Foucault. Die Autorin fragt nach den Zusammenhängen zwischen Nachahmung, Identität und Macht und kritisiert die heutigen Kommentatoren, die die Machtbeziehung aus dem Ruf des Paulus zu seiner Nachahmung ganz ausblenden und formuliert die These:

As the root of this exhortation is a far more profoundly embedded understanding of the privileged position of the apostle to construct the early communities within a hierarchical 'economy of sameness', the structuring of thought and social life around the uniquely valued concept of *identity*.<sup>240</sup>

Ich bin aber mit ihrer These deshalb nicht einverstanden, weil ich meine, dass Paulus in 1Thess 1,6 wie auch in Phil 3,17 durch Nachahmung nicht zu „sameness“ ruft. Und obwohl die Macht- und Autoritätsfrage in den Nachfolgerufen der Antike präsent sind, finde ich es doch einseitig, sich bei den Nachahmungstexten nur auf die Machtfrage einzuschränken. Darauf werde ich in der folgenden Exegese mehr eingehen und meine Kritik begründen.

In der Forschungsgeschichte wurden die paulinischen Texte nur hinsichtlich ihrer Traditionswurzeln oder Machtverhältnisse befragt. Die entwicklungspsychologische und pädagogische Pragmatik der Nachahmung

<sup>237</sup> Wie die bleibende Unverfügbarkeit Jesu Christi, der Charakter des Glaubens als „Geschehen“ und die konkret-geschichtliche Verantwortung des Glaubenden.

<sup>238</sup> Michaelis, Art. *Μιμέομαι*. ThWNT IV, 661-678.

<sup>239</sup> Castelli, *Imitating Paul*, 15.

<sup>240</sup> Ebd., 17.

und Vorbildfunktion wurde aber in der paulinischen Nachahmungsforschung noch nicht in Betracht bezogen. Diese Lücke versuche ich mit diesem Kapitel zu füllen.

In unserer Stelle finden wir keinen Ruf in die Nachfolge, sondern wir lesen in einem berichtenden Indikativsatz von der schon vollzogenen Nachahmung, was bei Paulus in dieser Form nur in 1Thess 1,6 und 2,14 vorkommt. Es geht in der Beschreibung der vergangenen Nachfolge darum, gleiches Verhalten in der Zukunft zu fördern.<sup>241</sup>

Paulus ruft in seine Nachfolge und in die Nachfolge Christi. Von den meisten Kommentatoren wird Paulus vorgeworfen, dass er die Wendung καὶ τοῦ κυρίου nur als „Selbstkorrektur“ nachstellt<sup>242</sup> oder als rhetorische „Steigerung“ verstehe.<sup>243</sup> B. Gaventa versucht Paulus gegen diese Vorwürfe zu schützen und unterstützt ihre These mit den Versen 2,5 und 2,10, wo Paulus Gottes Zeugnis nach dem Zeugnis von Thessalonichern bringt. Sie meint, Paulus setze das Zeugnis von Gott in diesen Versen darum auf den zweiten Platz, weil er der Platz der Betonung sei.<sup>244</sup> Ich würde Paulus diese Reihenfolge weder vorwerfen wie A. Malherbe, T. Holtz oder W. Marxsen u.a., noch Paulus verteidigen wie B. Gaventa.<sup>245</sup> Ich denke, dass für Paulus der jüdische Gedanke wichtig war, dass der Mensch Gott nicht unmittelbar nachfolgen kann. Das deutet auch das Alte Testament durch die Vermeidung dieses Begriffes an. Man braucht einen Vermittler, ein sichtbares Vorbild, ein Beispiel. Darum ruft Paulus in seine Nachahmung und setzt die Nachahmung Christi auf den zweiten Platz.

Unabhängig davon, in welcher Weise wir die Nachahmung deuten, bleibt der Ausdruck καὶ τοῦ κυρίου schwierig. Man würde hier eher „Jesus“ lesen, wenn an das historische Beispiel seines Leidens und Todes gedacht wäre.

<sup>241</sup> Gaventa, *1+2Thess*, 16.

<sup>242</sup> Vgl. Malherbe, *1+2Thess*, 114; Marxsen, *1Thess*, 38f.; Holtz, *1Thess*, 48f., Dobschütz, *1+2Thess*, 72; Dibelius, *1+2Thess*, 5.

<sup>243</sup> Wie z.B. Michaelis, Art. *Μιμέομαι*. ThWNT IV, 672.

<sup>244</sup> Gaventa, *1+2Thess*, 16.

<sup>245</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 114; Marxsen, *1Thess*, 38f.; Holtz, *1Thess*, 48f.; Gaventa, *1+2Thess*, 16.

Durch κύριος werden die zentralen Eigenschaften des Christus-Ereignisses angedeutet, die man nachahmen soll.

Die nächste Frage, die bei der Besprechung dieses Verses auftaucht, ist, worin die Thessalonicher Nachahmer geworden sind. Der Aorist ἐγενήθητε deutet darauf, dass die Nachahmung an einem Punkt begann, z.B. als sie Christen wurden. Das Aorist Partizip δεξάμενοι bezieht sich dann auf die gleiche Handlung, nämlich als sie das Wort übernahmen. D. Stanley meint, dass es sich hier um „methaphorical use of imitation“ gehe. Er sieht die Unterstützung seiner These in der Schilderung der Übernahme des Evangeliums durch die Thessalonicher.<sup>246</sup> Die Betonung der Nachahmung liegt aber eher auf der Art und Weise der Wortübernahme, d.h. unter vielen Leiden,<sup>247</sup> mit der Freude des Heiligen Geistes,<sup>248</sup> mit der Kraft des Glaubens oder der Treue in der Not,<sup>249</sup> und nicht auf dem Akt der Evangeliumsübernahme, wie es D. Stanley behauptet. Die Nachahmung als Metapher würde in diesem Sinne nicht passen, weil Christus das Wort nicht mit Freude übernahm und Paulus nicht unter Verfolgung zum Nachfolger Christi wurde. Der Punkt, an dem sich erwies, dass die Thessalonicher Nachahmer des Paulus und des Herrn geworden sind, ist, dass sie es „in scharfer Bedrängnis mit der Freude des Heiligen Geistes angenommen“ haben. Die Thessalonicher wurden zum Nachahmer nicht darum, weil sie das Vorbild Pauli und Christi imitieren (obwohl sie das auch tun), sondern darum, weil die gleichen Erfahrungen auch ihnen *passierten*.<sup>250</sup>

Von den drei möglichen Verwendungen der Nachahmung nach W. Michaelis, empfiehlt er hier und in 1Thess 2,14 die Nachahmung als „einfachen

<sup>246</sup> Stanley, *Imitation in Paul's Letters*, 134.

<sup>247</sup> Betz, *Nachfolge und Nachahmung*, 143; Best, *1+2Thess*, 77.

<sup>248</sup> Reinmuth, *1+2Thess*, 120. P.F. Esler meint, dass die Freude des Heiligen Geistes die Umschreibung eines charismatischen Phänomens sei, das sich in einer einzigartigen Zone der geisterfüllten Erfahrung des Paulus mit seinen Gemeinden abspielt. Die Freude des Heiligen Geistes geht bis zur Euphorie derer, die starke, durch Erfülltsein von Gott verursachte Zustände erfahren (Esler, *1Thess*, 1203).

<sup>249</sup> Gaventa, *1+2Thess*, 16.

<sup>250</sup> Patte, *Paul's Faith*, 132; vgl. Wanamaker, *1+2Thess*, 112; Dodd, *Paul's Pradigmatic T*, 212f.

Vergleich<sup>251</sup> zu verstehen. Es geht nicht um bewusste Nachahmung, sondern um die gleichen Bedingungen des Leidens der Thessalonicher, des Paulus und Christi. In diesem Sinne wurden die Thessalonicher zum Vorbild auch für die Gemeinden in Mazedonien und Achaia (1,7).<sup>252</sup>

Weil die Thessalonicher ἐν θλίψει πολλῇ Nachahmer geworden sind, müssen wir weiterfragen, was hier θλίψις bedeutet. Im profanen Griechischen ist dieses Wort für Druck im physischen Sinne benutzt,<sup>253</sup> wie auch für Kummer.<sup>254</sup> Die Philosophen müssen τὰ θλίβοντα überwinden, den Kummer des Lebens, von denen der Stärkste und Letzte der Tod ist.<sup>255</sup> Die LXX verwendet diesen Begriff sehr oft und sehr verschieden für Leiden und Bedrängnisse verschiedener Art. In Hi 15,24; Zeph 1,15; Jes 8,22 oder 30,6 ist unter θλίψις Leiden oder Angst zu verstehen, die in ἀγνάκη und στενοχωρία auftauchen. Am häufigsten bezieht sich das Wort auf die Bedrängnisse des Volkes Israel (Ex 4,31; Dtn 4,29), der von Gott auserwählten und geführten Menschen oder der Gerechten Israels, die das ganze jüdische Volk repräsentieren (z.B. Ps 37,39; 50,15; 77,2 usw.). In Hab 3,16 kommt ἡμέρα θλίψεως im eschatologischen Sinne vor.

Das alttestamentliche Modell des Leidens wurde von der neutestamentlichen Kirche übernommen und zu ihrem Charakteristikum. Die Leiden können nicht nur reale Bedrängnisse bedeuten, aber in ihrem realen Sinne sind sie in 1Thess 1,6; 3,7; Phil 4,14 oder 2Kor 1,4ff. u.a. benutzt. Im Urchristentum war die Verfolgung endemisch und reichte vom verbalen Spott bis zur Gewalttätigkeit. Das eschatologische Leiden, das das Schicksal der Christen ist, kann verschiedene Formen annehmen.<sup>256</sup> Für das Neue Testament sind die Freude des Heiligen Geistes und die Hoffnung charakteristisch, die die Christen im Leiden erleben.<sup>257</sup> Durch den Trost des eigenen Leidens Christi

<sup>251</sup> Michaelis, Art. *Μιμέομαι*. ThWNT IV, 674.

<sup>252</sup> Mit der Interpretation von W. Michaelis ist auch B. Fiore einverstanden. (Fiore, *Function of Personal Example*, 184f.).

<sup>253</sup> Vgl. z.B. Epicurus, *Ep.* 101 (θλίψεως τῶν νεφῶν γινομένης); Strabo, *Geogr.* I,3,6 (θλίψιν).

<sup>254</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* I,10,12, 1100b,28f. (θλίβει καὶ λυμαίνεται τὸ μακάριον).

<sup>255</sup> Epictetus, *Diatr.* IV,1,45 (θλίβεται); I,27,2f. (τὸ θλίβον); I,25,17 (μὴ θλιβόμενος).

<sup>256</sup> Es kann zum Beispiel konkrete Verfolgung sein, wie in 1Thess 1,6; 2,14f.; 3,3f.

<sup>257</sup> 1Thess 1,6; 2Kor 4,12f.; Röm 5,3.

bekommen die Christen Durchstehvermögen in ihren Leiden und dadurch werden sie auch Vorbilder für die Welt. Ihre Ausdauer und eschatologische Freude wurzelt in der Tatsache, dass Christus die Macht des Leidens schon besiegte.<sup>258</sup>

Das Leiden für andere ist für das Evangeliumsverständnis des Paulus wesentlich. Wie der Herr alles für andere zu opfern bereit war, so bedeutet Nachahmen des Paulus auch die Opferbereitschaft für alle. So sehe ich in der Nachahmungsvorstellung des Paulus in erster Linie nicht eine Autoritätsfrage wie E.A. Castelli. Sie meint, dass Paulus durch den Ruf zur Nachahmung in erster Linie seine Privilegien und seine Autorität als Apostel verstärkt.<sup>259</sup> Diese These taucht bei R.F. Collins wieder auf, der die Nachahmung Pauli mit dem Motiv des Gehorsams verbindet. Der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, dass R.F. Collins Nachahmung des Paulus als Antwort auf das Evangelium verstand und die Autorität Pauli „representative/alien authority“ nennt, die von der Autorität des Herrn abgeleitet wird.<sup>260</sup> Das finde ich bei Paulus paradox, dass er seine Autoritätsposition nicht verdeckt, aber mit Autorität Selbsthingabe und Opferbereitschaft verkündigt. In den Nachahmungsrufen wird aber der Inhalt des Rufes betont, der in Einheit, Opferbereitschaft u.a. besteht, und es geht nicht primär um die Verstärkung der Autorität des Paulus.

Unsere Stelle bezieht sich auf die äußeren Prüfungen und Verfolgungen, die die ersten Christen als eschatologisches Leiden der Gerechten verstanden, und nicht auf die inneren Ängste, „deep distress“ und „anxiety“, die das äußere Leiden begleiteten, wie es A. Malherbe vorschlägt.<sup>261</sup> Die Vorstellungen von äußerem und innerem Leiden verknüpft R. Riesner und schreibt, dass „jede innere und äußere Bedrängnis der jungen Gläubigen“ mit *θλίψεις* ausgedrückt wird. Er vermutet, dass „die seelsorgerliche Antwort des Apostels“ auf diese Leiden der Thessalonicher in der Form dieses Briefes kommt.<sup>262</sup>

<sup>258</sup> Schlier, Art. *θλίψεις*, ThWNT III, 148.

<sup>259</sup> Castelli, *Imitating Paul*, 89-117.

<sup>260</sup> Collins, *Studies*, 204.206.

<sup>261</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 127; ders., *Conversion*, 235. Gegen ihn wenden sich auch Best, *1+2Thess*, 79; Collins, *Studies*, 191-193.291-293.

<sup>262</sup> Riesner, *Frühzeit des Paulus*, 330.

Ich würde hier unter „Bedrängnissen“ die äußeren Bedrängnisse und nicht die inneren Ängste verstehen, weil die äußeren Bedrängnisse mit der Freude des Heiligen Geistes verbunden sind, die Angst ausschließt. Die Freude bedeutet aber nicht das Ende aller Leiden. Durch Übernahme des Evangeliums identifizierten sich die Thessalonicher mit dem Drangsal des Paulus und akzeptierten die Bedeutsamkeit des Leidens Christi. Dass Paulus sein Leiden mit dem Leiden Christi verbindet, ist in seinen späteren Briefen ein Thema geworden.<sup>263</sup> Neben der Verfolgung können *ἐν θλίψει πολλῇ* die sozialen Bedrückungen beinhalten. Sie sind vergleichbar mit der sozialen Desintegration des Judentums in der hellenistischen Diaspora. Der Unterschied besteht aber darin, dass die Diasporajuden eine in sich selbst sozial fest gefügte Gruppe darstellten.<sup>264</sup> Bei der Annahme des jüdischen Glaubens erlebten die Konvertiten zum Judentum soziale, intellektuelle und religiöse Erschütterung, Trübsinn und Hoffnungslosigkeit mit begleitender Verwirrung.<sup>265</sup> Die selben Begleiterscheinungen kamen auch bei der Konversion zum Christentum vor.

Die Theoretiker der sozialen Identität wie P.F. Esler meinen, dass äußeres Leiden und Nachfolge die Menschen öfters statt zu entmutigen ermutigten. So kann Paulus durch Erinnerung an früheres Leiden bei den Thessalonichern Handeln hervorrufen.<sup>266</sup> Der Brief verfolgt das Ziel, auf Bedrängnisse zu reagieren, weil sie aus der Sicht des Briefschreibers den Glauben gefährden können und damit die Beziehung zwischen den Missionaren und den Thessalonichern treffen. Die Wiederaufnahme des Kontakts durch den Besuch von Timotheus und den Brief soll darum die Beziehung zwischen Paulus und den Thessalonichern verstärken.<sup>267</sup>

<sup>263</sup> Gal 6,17; Phil 3,10; Röm 8,17; 2Kor 4,10.14.

<sup>264</sup> Holtz, *1Thess*, 49.

<sup>265</sup> Von solchen Erfahrungen der Konvertiten berichten auch die Texte JosAs 12,12: „Mein Vater und meine Mutter (ver)leugneten mich“ (Übers. Chr. Burchard); JosAs 13,11: „Siehe nun, die Götter alle, die ich verehrte zuvor unwissend, jetzt erkannte ich, daß sie waren (Götzen)bilder stumm und tot“ oder Epictetus, *Ench.* 24,1: Den neuen Konvertiten zur Philosophie können solche Gedanken entmutigen, wie „Ohne Ehre werde ich leben und nirgends etwas gelten“ oder „Ich kann meinen Freunde nicht helfen“.

<sup>266</sup> Esler, *1Thess.* 1203.

<sup>267</sup> Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 266.



Der Brief zielt auf die Verarbeitung des Leidens aufgrund der Verbundenheit und der gemeinsamen Hoffnung. Man muss aber erkennen, dass das Leiden gerade durch die Beziehungsaufnahme und die Evangeliumsübernahme entstand.<sup>268</sup> Das nennt A. Smith „typecast“<sup>269</sup> und meint damit die Bemühung des Paulus, den Thessalonicher eine ihrem Typ entsprechende Rolle zu geben. Er möchte durch das Lob ihr voriges lobenswertes Verhalten verstärken, damit in den künftigen Krisen die Thessalonicher zum gleichen Verhalten motiviert werden. Paulus möchte nicht, dass die Thessalonicher das Problem des Leidens so lösen, dass sie den Kontakt zu Paulus und seinen Mitarbeitern aufgeben. Das pragmatische Ziel des Briefes liegt darin, dass Paulus den Zusammenhang zwischen Leiden und Beziehung zu ihm nicht als Ursache, sondern als Ort der Verarbeitung des Leidens darstellt.<sup>270</sup> Das Leiden wird nach V. 6f. dreifach bearbeitet: Es wird der Gemeinde als Begleiterscheinung der Annahme des Evangeliums dargestellt. Als nachzuahmendes Vorbild für andere wird es positiv gedeutet.<sup>271</sup>

Die Bedeutung von μιμηταί ist auch durch das Verständnis von δεξάμενοι abhängig. Die Lesevariante, die am besten zum Kontext passt, ist das exegetische Verständnis, die die Übereinstimmung zwischen der Weise der Verkündigung und ihren Umständen beschreibt.<sup>272</sup> Das Wort δεξάμενοι heißt dann nicht einfach „übernehmen“, sondern „receive willingly“ oder „welcome“.<sup>273</sup>

In der Wendung μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου ist der Genitiv als Genitiv auctoris zu verstehen. Die Freude stammt nicht von dem eigenen Werk der Christen, sondern kommt von Christus und ist das Werk des Geistes. Indem die Thessalonicher dem Geist in ihrem Leben unter Bedrängnissen Raum geben, ahmen sie den Apostel und Christus nach.<sup>274</sup> Die Thessalonicher sind gerade

<sup>268</sup> Darauf machen Smith, *Comfort One Another*, 62 und Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 266 aufmerksam.

<sup>269</sup> Smith, *Comfort One Another*, 76.

<sup>270</sup> Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 266.

<sup>271</sup> Ebd., 268f.

<sup>272</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 115.

<sup>273</sup> Frame, *1+2Thess*, 82.

<sup>274</sup> Holtz, *1Thess*, 49f.

durch ihre Erlebnisse in eine Leidens- und Schicksalsgemeinschaft mit den Missionaren und ihrem Herrn eingetreten.

Als Zusammenfassung können wir feststellen, dass die Erwähnung der Nachahmung der Thessalonicher eine seelsorgerliche Funktion hat. Diese Funktion besteht auf der einen Seite darin, dass die Thessalonicher durch ihre unbewusste Nachahmung Christi Seelsorger der mazedonischen Christen geworden sind; auf der anderen Seite darin, dass Paulus die Nachahmung der Thessalonicher bewusst machen möchte, um gleiches Verhalten unter den künftigen Leiden zu fördern. Paulus lobt die Gemeinde nicht weil sie moralische Vorbilder geworden wären, sondern darum, weil sie das Wort unter Bedrängnissen mit der Freude des Heiligen Geistes übernahmen.

### EXKURS: DAS VORBILD DES PAULUS IN PHIL 3,17

#### Phil 3,17

<sup>17</sup> Συμμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς.

#### Übersetzung

<sup>17</sup> Ahmt auch ihr mich zusammen nach, Brüder, und achtet auf jene, die so leben wie ihr uns zum Vorbild habt.

#### Exegese von Phil 3,17

Den Philipperbrief schreibt Paulus mit Timotheus als δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ der Gemeinde in Philippi.<sup>275</sup> Unser Vers steht im Kontext von 3,1-4,1, der das Thema Auseinandersetzung mit Irrlehrern behandelt. Der V.17 ist ein Bindevorsatz zwischen 3,12-16 und 3,18f.

Die ganze Gemeinde ist aufgerufen, in Einheit Nachahmer des Paulus zu werden. Er möchte ihnen ein Vorbild sein, an dessen Beispiel sie sich in ihrer heidnischen Umwelt richten können. Im Kontext unseres Verses (3,12-19) grenzt er sich von zwei falschen Vorbildstypen ab: Von falschem

<sup>275</sup> Für den ganzen Brief ist charakteristisch, dass Paulus seine Autorität als Apostel nicht in Anspruch nimmt. Die Danksagung am Anfang des Briefes verstärkt den Freundschaftscharakter des Briefes. Das unterstützen auch die häufigen Ansprachen als ἀδελφοί (1,12; 3,1.13.17; 4,1.8), wodurch die Zugehörigkeit zur gleichen spirituellen Familie betont wird. In diesen Rahmen spricht Paulus das Thema der Nachahmung an.



Vollkommenheitsbewusstsein (3,12-16) und vom Glaube an äußere Rituale und irdische Güter (3,18f.). Sie dienen als antithetische Beispiele, die die Philipper meiden sollen. In der Mitte der Verse (3,17) wird das nachahmenswerte Vorbild präsentiert.

Das Wort *συμμιμηταί* ist schwer zu übersetzen, weil hier die einzige Stelle ist, wo das Wort in der griechischen Literatur vorkommt. Es sind zwei Übersetzungen möglich: „Werdet meine Mitnachahmer!“ oder „Werdet Nachahmer mit mir!“ Nach der Analyse von anderen Stellen, wo die Präposition *σύν* vorkommt, wird es als „become imitators along with me of something or someone“ übersetzt.<sup>276</sup> Andere schlagen die Übersetzung „become imitators of me“ als Kombination von 1Kor 11,1 und 1Thess 1,6 vor, weil die Präposition die Bedeutung des Wortes nicht ändere.<sup>277</sup> Das verwerfe ich mit der Begründung, dass Paulus so einen in der griechischen Literatur einzigartigen Begriff nicht verwenden würde, ohne etwas Spezielles ausdrücken zu wollen. Oft wurde die Wendung als „be imitators with others who imitate me“ verstanden, wo das Wort „others“ die Christen anderer Orte oder Mitarbeiter von Paulus bezeichnet. Diese Interpretation verschleiert aber die Versgrenzen von V. 17 und 18. Es gibt aber noch eine Übersetzungsvariante, die ich am besten finde, die die Einheit in der Nachfolge betont und damit mit dem ganzen Verskontext im Einklang steht: „Imitate me, one and all of you together!“ „Imitate me with one accord!“<sup>278</sup> In diesem Ruf geht es wieder um die Förderung der Einheit der Gemeinde.<sup>279</sup>

Was sollen die Philipper nachahmen? W. Michaelis und E.A. Castelli denken, dass Paulus auf die Anerkennung seiner Autorität zielt.<sup>280</sup> Aber dieser Gedanke widerspräche m.E. der Vorstellung von Paulus und Timotheus als *δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Sein Vorbild ist „full paradigmatic force“.<sup>281</sup> Man kann unseren Vers nicht ohne die Vorstellung von Christus als Vorbild (2,5-11) lesen, wo es nach den Einleitungsversen (2,1-4) auch um die Einheit der Gemeinde geht.

<sup>276</sup> McMichael, *Followers Together*, 287.

<sup>277</sup> Stanley, *Become Imitators of Me*, 859-877; Michaelis, Art. *Μιμέομαι*. ThWNT IV, 667.

<sup>278</sup> Hawthorne, *Phil*, 160; O'Brien, *Phil*, 445f.; Betz, *Nachfolge*, 145-153; Schulz, *Nachfolgen*, 313f.; Boer, *Imitation*, 169f.; Castelli, *Imitating Paul*, 95.

<sup>279</sup> Vgl. *Phil* 1,27; 2,1-4; 4,2.

<sup>280</sup> Michaelis, Art. *Μιμέομαι*. ThWNT IV, 675 und Castelli, *Imitating Paul*, 96. Gegen diese These wendet sich Boer, *Imitation*, 184-187 und Fiore, *Function of Personal Example*, 185.

<sup>281</sup> Collange, *Phil*, 136.

Grammatisch sind *οὕτω* und *καθώς* als Korrelate zu lesen und als Ruf zur Nachfolge derer zu verstehen, die schon auf dem Weg des apostolischen Beispiels gehen wie die Mitarbeiter des Paulus oder die Gemeindeleiter.

Die Frage der Inkonsistenz zwischen dem Plural *ἡμᾶς* und dem Singular *τύπου* ist gestellt worden. Meint Paulus hier „sich selbst mit anderen zusammen“<sup>282</sup> oder „nur sich selbst“<sup>283</sup>? Ich denke beim Plural noch an andere Mitstreiter des Paulus wie Timotheus und Epaphroditus. Paulus gibt im Brief auch Hinweise, wer noch als nachahmenswertes Vorbild mitgemeint sein konnte, z.B. Timotheus, der Mitautor des Briefes.<sup>284</sup>

## EXKURS: DAS VORBILD DES PAULUS IN 1KOR 4,16

### 1Kor 4,16

<sup>16</sup> Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε.

### Übersetzung

<sup>16</sup> Darum ermahne ich euch: Werdet meine Nachahmer!

### Exegese von 1Kor 4,16

Chr. Wolff setzt den Vers in den Kontext von 4,14-21 ein, der den Titel „Die väterliche Autorität des Apostels“ trägt.<sup>285</sup> Der Abschnitt ist von väterlicher Fürsorge und Verantwortung geprägt.<sup>286</sup> Paulus spricht die korinthischen Gemeindeglieder als *τέκνα μου ἀγαπητά* an (4,14). Er möchte die Gemeinde *νουθετεῖν*, seelsorgerisch „behandeln“ und ihr Fehlverhalten warnend korrigieren (4,14). Diese Tätigkeit gehörte in der Antike zu den Aufgaben der Väter.<sup>287</sup> Der Gedanke der Fürsorge gegenüber den Korinthern zeigt die väterliche Haltung des Paulus. Er hat die Gemeinde wie ein Vater gezeugt.<sup>288</sup> Die paulinische Vaterschaft ist anders es in den Mysterienkulten

<sup>282</sup> Was die meisten Kommentatoren bejahen (z.B. O'Brien, *Phil*, 450).

<sup>283</sup> Was die Hypothese von J. Moffatt ist, die auch G.F. Hawthorne folgt (Hawthorne, *Phil*, 160f.).

<sup>284</sup> Wie z.B. *Phil* 2,25-30.

<sup>285</sup> Wolff, *1Kor*, 91.

<sup>286</sup> Gutierrez, *Paternité spirituelle*, 188-193.

<sup>287</sup> In den deuteropaulinischen Briefen in Eph 6,4 und in den außerkanonischen und jüdischen Schriften in Weish 11,10; PsSal 13,9; Josephus, *Bell.* 1,481.

<sup>288</sup> Vgl. ähnlich Phlm 10; 1Thess 2,11; *Phil* 2,22; 2Kor 6,13; 12,14; vgl. Gal 4,19; 1Thess 2,7.

oder im Judentum,<sup>289</sup> weil sie allein auf dem Wort des Evangeliums beruht. Die apostolische Vaterschaft unterscheidet sich von den patriarchalischen, soziologischen und juristischen Aspekten der griechisch-römischen Vaterschaft, weil sie keine Patria potestas, Herrschaft und Rechtsabhängigkeit mit sich brachte.<sup>290</sup> Das Zeugnis bestand nicht in Umkehr der einzelnen Gemeindeglieder, sondern in der Gründung der Gemeinde und in der Evangeliumsverkündigung. Die Vaterfunktion ist einmalig, während die Gemeinde mehrere Aufseher (παιδαγωγοί) braucht, die die Kinder überwachen, aber keine Lehrfunktion haben.<sup>291</sup> Die Gemeindeleiter stehen unter der Führung des „Vaters“ und haben ihre Funktion ἐν Χριστῷ. D.M. Stanley meint, dass es für die Kinder natürlich sei, ihre Väter zu imitieren.<sup>292</sup> Die Nachahmung ergibt sich aus der Vater-Kind-Beziehung der Gemeinde mit Paulus.

Worin sollen die Korinther Nachahmer werden? E. Fiore knüpft diesen Vers an den vorhergehenden an. So sucht sie den Inhalt der Nachahmung in der vorhergehenden mahnenden Sektion, wo Paulus auf die Formung und Entwicklung der Gemeinde zielt.<sup>293</sup> Ich würde ihn eher im nächsten Vers suchen, weil zwischen diesen zwei Versen keine Zäsur ist.<sup>294</sup> E.A. Castelli möchte den Inhalt der Nachahmung im rhetorischen Kontext der Kapitel 1-4 sehen, die „to unity and sameness“ und zur Nachahmung ruft.<sup>295</sup> W. Schrage

<sup>289</sup> In den Mysterienkulten wurden die Mystagogen von den Novizen als πατρομύστης angesprochen: Als fester Titel (Vater des Novizen) finden wir ihn im Isiskult zu Delos, in den phrygischen Mysteriengemeinden, dem Mithraskult. Der Unterricht macht zum Sohne in den Mysteriengemeinden, selbst wo er schriftlich empfangen wird. In den Kulten gehört Priestertum und Vaterschaft zusammen, obwohl die erste die größere, die zweite die kleinere Würde sei (Reitzenstein, *Mysterienreligionen*, 27). Im frühen Judentum wurden die Rabbiner oft als „Vater“ angeredet, als solche, die durch Gesetzesunterweisung Leben vermittelt haben (z.B. 4Makk 7,1.5.9; vgl. auch Strack-Billerbeck, *Kommentar*, I, 918).

<sup>290</sup> Schrage, *IKor*, I, 355; ebenso Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter*, 181. E.A. Castelli möchte aber gerade, dass der Vers im sozialen Kontext der antiken Gesellschaft gelesen wird. Sie kritisiert die Ausleger, die von „admonishing with love“ (Boer, *Imitation of Paul*, 145) oder „paternal concern tempered by his deeper affection“ (Sanders, *Imitating Paul*, 353) oder „paternal love and concern“ (Fiore, *Function of Personal Example*, 325f.) schreiben (Castelli, *Imitating Paul*, 100f.). Vgl. Noch Plummer, *Imitation of Paul*, 219-235; Reinhartz, *Meaning*, 393-403.

<sup>291</sup> Vgl. Young, *Paidagogos*, 150-176.

<sup>292</sup> Stanley, *Become Imitators of Me*, 872.

<sup>293</sup> Fiore, *Function of Personal Example*, 176.

<sup>294</sup> Schrage, *IKor*, I, 353; Schulz, *Nachfolgen*, 309; Merk, *Nachahmung*, 87f.

<sup>295</sup> Castelli, *Imitating Paul*, 98: „A call to sameness which erases difference and, at the same time, reinforces the authoritative status of the model.“

kritisiert diesen Gedanken der Uniformität.<sup>296</sup> Ich sehe den Inhalt der Nachahmung darin, dass die Gemeinde in die Kraft des Gekreuzigten eintritt und ihre Gruppenstreitigkeiten aufgibt, was Einheit ohne Uniformität bedeutet.

Dieser Vers wird in 104, 614, (629), *pc* und *vg<sup>cl</sup>* durch καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ ergänzt. Die paulinische Nachahmung wird damit wahrscheinlich nach dem Vorbild von 1Kor 11,1 christologisch begründet (vgl. 1Thess 1,6). Aber trotz des Fehlens einer direkten christologischen Begründung ist der Gegenstand der Nachahmung nicht die vorbildliche Persönlichkeit oder ein beispielhaftes Tugendstreben des Paulus, sondern seine vom Gekreuzigten geprägte apostolische Existenz.<sup>297</sup>

**V. 7-9a** - Die Thessalonicher sind aber nicht nur die Nachahmer von Paulus und Christi geworden, sondern durch Nachahmung wurden sie selbst zum Vorbild, zum τύπος. Das Wort stammt etymologisch vom griechischen Verb τύπτω, „schlagen“. In substantivierter Form ist es „der Schlag“, der einen Eindruck oder eine Prägung hinterlässt. Das Verb τυπώω bedeutet „eine Form pressen“, „formen“, „modellieren“. Das Substantiv τύπος bedeutet „was gepresst ist“, „das Mal“;<sup>298</sup> „Gießform“, „Hohlform“<sup>299</sup> oder „Figur“, „Umriss“.<sup>300</sup> In der LXX kommt das Wort τύπος nur 4-mal vor: im Sinne von „Modell“ in Ex 25,40, als „Idol“ in Am 5,26; als „Text“ in 3Makk 3,30 (und in EpArist 1,34) und im Sinne von „Vorbild“ in 4Makk 6,19. Das Neue Testament verwendet das Wort im Sinne von „Mal“ (Joh 20,25), von „Götzenbild“ (Apg 7,43) und „Fassung“ (Apg 23,25). In den paulinischen Briefen kommt es im Sinne vom „prägenden Vorbild des Glaubensgehorsams“

<sup>296</sup> „Zwar wird nicht ein bestimmtes partikulares Verhalten und schon gar nicht eine minutiöse oder schablonhafte Kopierung von allem und jedem angemahnt, wohl aber die conformitas zum gekreuzigten Christus und also nicht eine jedermann plausible und kommunikable Wahrheit.“ (Schrage, *IKor*, I, 358).

<sup>297</sup> Vgl. Betz, *Nachfolge*, 159; Merk, *Nachahmung*, 173-193.

<sup>298</sup> Nach Plutarchus, *Aem.* XIX,9,4-XIX,10,1 (πολὸν χρόνον διαφυλάξαντι τὸν τύπον).

<sup>299</sup> Wie bei Dio Chrysostomus, *Or.* LX,9 (Vergleich der Methode einigen Philosophen mit der Methode der Bildhauer: ἐκεῖνοι τύπον τινὰ παρέχοντες, ὅποιον ἂν πηλὸν εἰς τοῦτον ἐμβάλωσιν, ὅμοιον τῷ τύπῳ τὸ εἶδος ἀποτελοῦσιν).

<sup>300</sup> Vgl. Empedocles, *Fr.* 62,1 (grobe iridische Figuren: οὐλοφυεῖς ... τύποι χθονός) usw.

(Phil 3,17) und als ein hermeneutischer Begriff für das alttestamentliche „Typos“ (1Kor 10,6; Röm 5,14) vor.<sup>301</sup>

In diesem Vers geht es um die Wirkungen der Gemeinde. Sie ist τύπος, „prägendes Vorbild“, geworden. Paulus nimmt das Wort im Singular, weil er die ganze Gemeinde als Vorbild ansieht.<sup>302</sup> Worin besteht die „prägende“ Wirkung der Thessalonicher? Sie sind für „die schon Glaubenden von Mazedonien und Achaia“<sup>303</sup> nicht im Annehmen des Wortes Vorbild geworden, sondern vielmehr darin, worin sie selbst Nachahmer geworden sind, nämlich in der Freude des Geistes unter vielen Bedrängnissen.<sup>304</sup> Die Thessalonicher stellen als Vorbilder für andere Glaubende auch ein Stück weit selbst Jesus dar, wenn sie unter Bedrängnissen leiden.

Der V. 8 ist durch das erklärende Bindewort γάρ eingeführt, der dem Satz einen weiterführenden Charakter verleiht. Er stellt die Weise vor, wie die Thessalonicher für die ganze Gegend τύπος geworden sind.

Die Sicht des Paulus wendet sich langsam vom Innenleben der Gemeinde nach außen und berichtet von den missionarischen Wirkungen der Thessalonicher.<sup>305</sup> Dass die Nachricht vom Empfang der Missionare in Thessalonich und vom Glauben der Thessalonicher in Mazedonien und Achaia sich verbreitet hat, ist keine Überraschung, wenn wir bedenken, dass die Hauptstädte dieser Provinzen Thessalonich und Korinth waren.<sup>306</sup>

T. Holtz nimmt an, dass Paulus bei der Wendung ἐν παντί τόπῳ nicht wörtlich alle Welt vor sich hat, sondern die Christen in der Ökumene.<sup>307</sup> Chr. v. Brocke hält die Feststellung ἐν παντί τόπῳ nach einer Analyse der Stadt Thessalonich als makedonische Metropole und als überregionaler

<sup>301</sup> Goppelt, Art. *τύπος*. ThWNT VIII, 248.

<sup>302</sup> Best, *1+2Thess*, 79.

<sup>303</sup> Diese zwei griechischen Provinzen der römischen Herrschaft bilden den europäischen Teil des paulinischen Missionsgebietes. Das Wort πᾶσιν kann man als Hyperbel annehmen und als eine Übertreibung des Paulus verstehen.

<sup>304</sup> Mit Holtz, *1Thess*, 50, gegen Reinmuth, *1+2Thess*, 121, nach dem das Beispiel der Thessalonicher in der Nachfolge besteht. Darum bestreitet er die missionarische Wirkung der Thessalonicher.

<sup>305</sup> Vgl. Ware, *Missionary Congregation*, 126-131.

<sup>306</sup> Brocke, *Thessaloniki*, 106f.

<sup>307</sup> Holtz, *1Thess*, 52.

Verkehrsknotenpunkt für „selbstbewusst und prophetisch, wenn auch nicht ganz unmöglich, wie die Einzelzeugnisse aus den entfernten Provinzen wie Germanien oder Afrika zeigen“.<sup>308</sup>

Vers 9a setzt überraschend mit der Themenangabe περὶ ἡμῶν ein.<sup>309</sup>

#### V. 9b-10

<sup>9b</sup> καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεόν ἀπὸ τῶν εἰδώλων

δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ

<sup>10</sup> καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν,

ὃν ἤγειρεν ἐκ [τῶν] νεκρῶν,

Ἰησοῦν τὸν ρυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.

Was in diesen anderthalb Versen geschildert ist, ist das ganze Bekehrungsgeschehen.<sup>310</sup> In neuerer Zeit wurde die Aussage traditionsgeschichtlich oft untersucht. Nach U. Wilkens ist sie eine summarisch-kurze Zusammenfassung der „erste(n) Missionsverkündigung“, die „nach ihrem Inhalt und der Reihenfolge ihrer Topoi“<sup>311</sup> konstruiert ist. Ich würde aber lieber mit G. Haufe, in diesem Abschnitt statt eines „Predigtschemas“,<sup>312</sup> nicht die inhaltliche Auslegung der Verkündigung, sondern eine Feststellung ihres Ergebnisses sehen.<sup>313</sup>

V. 9b-10 - Im 1. Thessalonicherbrief werden typische Konvertitenprobleme behandelt. Der wichtigste Vergleichstext zur Umkehr befindet sich in der jüdischen Josephsnovelle aus dem 3.-2. Jh. v.Chr.:

Sondern ich habe gehört viele sagend, daß der Gott der Hebräer wahrer Gott ist und lebender Gott und barmherziger Gott und mitleidig und langmütig und vielerbarmend und gelinde und nicht zurechnend Sünde

<sup>308</sup> Brocke, *Thessaloniki*, 112.

<sup>309</sup> Bei der Lesung von περὶ ἡμῶν ist darum diese Textvariante statt περὶ ὑμῶν (D, E, F, G usw.) gewählt, weil die die Lectio difficilior ist.

<sup>310</sup> Als alttestamentlicher Bezugstext diene vielleicht Jes 6,9f.

<sup>311</sup> Wilckens, *Missionsreden*, 81.

<sup>312</sup> Ebd., 81-91.

<sup>313</sup> Haufe, *1Thess*, 28.

eines (innerlich) niedrigen Menschen und nicht vorhaltend Ungesetzlichkeiten eines Menschen, (der da) betrübt ist, in (dem) Augenblick seiner Trübsal. Daher werde mich erdreisten auch ich (selbst) und mich hinwenden zu ihm und Zuflucht nehmen zu ihm und bekennen ihm all meine Sünden und ausschütten meine Bitte vor ihm.<sup>314</sup>

Der Begriff ἐπιστρέψατε kommt in der Apostelgeschichte oft vor, was zeigt, dass es im frühen Christentum ein geläufiger Terminus der Bekehrung war.<sup>315</sup> Das Wort kommt auch bei Paulus vor.<sup>316</sup>

Die Annahme, dass die vom Evangelium Angesprochenen Israeliten waren, vertritt B. Malina.<sup>317</sup> Die meisten Kommentatoren sind aber der Meinung, dass die Thessalonicher vor ihrer Umkehr Heiden waren,<sup>318</sup> weil Thessalonich eine hellenistische Stadt war. Die Thessalonicher kehrten von ihren leidenschaftlichen Kulte ab, was auch die Mehrzahl (ἀπὸ τῶν εἰδώλων) zeigt.<sup>319</sup> Darum würde ich auch die Gemeinde als mehrheitlich heidenchristliche Gemeinde mit kleinem judenchristlichen Anteil sehen.<sup>320</sup>

<sup>314</sup> JosAs 11,10f.

<sup>315</sup> Vgl. Apg 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20; 28,27.

<sup>316</sup> Vgl. auch noch 2Kor 3,16; Gal 4,9.

<sup>317</sup> Er bringt für seine These zwei Gründe: Angesprochene von Paulus waren die Israeliten, die schon einigermaßen in die heidnische Gegend assimiliert waren. Die Israeliten hatten oftmals in ihren Grabinschriften D M (diis manibus). Ein andermal stellten sie den geistlichen Göttern wie den Junonischen Geistern. Israeliten beschworen neben dem Gott von Israel Jupiter, Gaia und Helios (Malina, *Social-Science Commentary*, 38).

<sup>318</sup> Das begründet E. Best mit der Wortwahl von Paulus: Diese Beschreibung wäre für die Juden unmöglich, weil sie nicht von Götzen zum wahren Gott umkehren, wenn sie Jesus als Messias anerkennen (Best, *1+2Thess*, 82). Chr. v. Brocke versucht die εἶδωλα von 1,9 auch zu spezifizieren (Brocke, *Thessaloniki*, 114-142).

<sup>319</sup> Für die hellenistische Großstadt von Thessalonich war die große Fülle von Kulte charakteristisch, von denen die zwei bedeutendsten die Verehrung der Kabiren und des Dionysios waren. Daneben spielte aber auch der Kaiserkult eine wichtige Rolle. Vgl. Brocke, *Thessaloniki*, 114-142; Donfried, *Cults of Thessalonica*, 21-48; Vacalopoulos, *History of Thessaloniki*, 14; Breytenbach, *Danksagungsbericht*, 17-21.

<sup>320</sup> Ich möchte nicht mit E. Best behaupten, dass die Gemeinde ausschließlich aus Heiden bestand. Das Verb ἐπιστρέφω kommt auch in jüdischen Schriften vor (Umkehr vom Heidentum zu Gott: Ps 21,28; Jes 19,22; Jer 18,8.11; Gottes Umkehr zu den Heiden und Umkehr der Juden zu sich selbst: TestSeb 9,7f.; Israels Umkehr zu Gott: Hos 5,4; 6,1; Jo 2,13; TestIss 6,3f.; TestDan 5,9a.11; TestNaph 4,3). Vgl. auch Blumenthal, *Was sagt 1Thess 1,9b-10?*, 104.

Die Thessalonicher kehrten zum lebendigen und wahren Gott (θεῶ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ) um.<sup>321</sup> Dieser Vers ist die einzige paulinische Stelle mit dieser Gottesbeschreibung. In der jüdischen Literatur ist sie aber breiter bezeugt.<sup>322</sup>

Im V. 10 weist der zweite Infinitiv ἀναμένειν auf den christologischen Briefteil. Dieses Verb ist im Neuen Testament Hapax legomenon, weil Paulus für das eschatologische Warten normalerweise das Wort ἀπεκδέχομαι verwendet.<sup>323</sup> Der Gott Israels ist hier zum ersten Mal in den paulinischen Schriften umschrieben als derjenige der Jesus von den Toten erweckt hat.

### 2.2.5. ZUSAMMENFASSUNG DER EXEGESEN

In dem Abschnitt von 1,2-10 sind die Hauptakteure Gott, die Missionare, die Missionierten und die Gläubigen von Achaia und Mazedonien. Die Verse stehen im größeren Kontext der Danksagung, die von 1,2 bis 3,13 reicht. Die antike epistolographische Danksagung wird von Paulus weiterentwickelt und drückt Dank an Gott für die seelische Gesundheit der Gemeinde aus. Die Funktion der Danksagung ist die Förderung der persönlichen Beziehungen zwischen Paulus und der Gemeinde und die Stärkung der Gemeinde.

Die Nachahmung erfüllt bei Paulus eine seelsorgerische und pädagogische Funktion. Sie dient der Stärkung der Gemeinde und ihrer Motivation in der Zukunft. Die Nachahmung der Thessalonicher besteht in der Freude des Heiligen Geistes unter vielen Leiden. Sie sind nicht nur Nachahmer, sondern sie wurden selbst zum Vorbild, in ihrer Ausdauer unter Bedrängnissen und in der Mission.

<sup>321</sup> Die Prädikation ζῶν ist sowohl mit dem Schöpfungsgedanken, als auch mit dem Monotheismus verknüpft. Die Prädikation ἀληθινός steht im Kontext der Auseinandersetzung mit und der Abgrenzung vom heidnischen Polytheismus (Breytenbach, *Danksagungsbericht*, 14.16).

<sup>322</sup> In der LXX kommt ἀληθινός im Bezug auf Gott in Ex 34,6; 2Chr 15,3; Ps 85,15; Jes 65,16 und ζῶν in Num 14,28; Dtn 32,40; Ps 83,3 usw. vor. Auch Philo, *Legat.* 1,366f.; *Spec.* 1,332 nennt Gott ἀληθινός. In der hellenistisch-jüdischen Propaganda wurde θεός ζῶν im polemischen Sinn verwendet, um Gott von den Götzen zu unterscheiden (vgl. Jub 21,3f.; JosAs 11,9f.) und als Schöpfer zu umschreiben (Sir 18,1; 1Hen 5,1; 3Makk 6,28).

<sup>323</sup> Z.B. Röm 8,19.23.25; 1Kor 1,7; Phil 3,20; Gal 5,5.



### 2.3. NACHAHMUNG IN DER MODERNEN PÄDAGOGIK UND SOZIALPSYCHOLOGIE – THEORIE DES NACHAHMUNGSLERNENS VON A. BANDURA

Die Theoretiker der Pädagogik sind in der Frage einig, dass die pädagogische Vorbildtheorie „im Argen liegt“, von ihr „überraschend wenig zu finden“ ist. Das Thema „verstaubt“ und „nicht mehr zeitgemäß“<sup>324</sup> ist oder die Vorbilder werden als „peinliche Überbautypen“, die die „jungen Menschen erdrücken“,<sup>325</sup> beschrieben. Diese Aussagen führten zur Feststellung, dass es mit den Vorbildern zu Ende gehe und es nicht wert sei, die Vorbildthematik weiter zu erforschen.<sup>326</sup>

Die Ursache des Desinteresses kann sein, dass die wissenschaftliche Pädagogik durch tiefe Wandlungen gegangen ist und „der aufklärerische, individualitätszentrierte, antiideologische Zug der neuzeitlichen Pädagogik“ verpflichtende Vorbilder nicht mehr zulässt.<sup>327</sup> So ging das Forschungsgebiet der Vorbildtheorie in nicht-pädagogische Fächer wie Soziologie und Sozialpsychologie über.

Die Frage nach der Nachahmung und Vorbilder wird m.E. in der nächsten Zeit eine neue Renaissance erleben - das ergibt sich aus dem verstärkten Interesse der Pädagogen für die Vorbildproblematik.<sup>328</sup> Auch Ergebnisse von

<sup>324</sup> Hufnagel, *Pädagogische Vorbildtheorien*, 5; Stamm, *Vorbilder der Jugend*, 1; Arnold, *Lernen durch Vorbilder*, 53.

<sup>325</sup> Lenz, *Vorbild*, 101.

<sup>326</sup> Mitscherlich, *Ende der Vorbilder*, 7.

<sup>327</sup> Hufnagel, *Pädagogische Vorbildtheorien*, 5.8.

<sup>328</sup> Die Pädagogikprofessorin M. Stamm wählte als Thema ihrer Antrittsvorlesung an der Universität Fribourg am 20. Januar 2005 den Begriff Vorbild und seine vernachlässigte Bedeutung. Oder es werden Werke publiziert wie Gardner, *Zukunft der Vorbilder*; Frost, *Erziehung durch Vorbilder?*, 91-128.

neueren Jugendstudien<sup>329</sup> und die Tatsache, dass „Vorbildlosigkeit nicht erreichbar ist“,<sup>330</sup> fördern die Fragestellung.

Die Konzeption von Vorbild und Nachfolge steht in der europäischen Pädagogik in der Tradition des Christentums. Sie ist „als personal-ganzheitliches Gefolgschaftsverhältnis gefasst worden“, das auch Orientierung für den Erziehungsprozess bot.<sup>331</sup> Darum meine ich, dass Studien über Nachahmung und Vorbild in der Bibel und Theologie für Pädagogen in der Zukunft interessant werden könnten.

Nach psychoanalytischen Entwicklungstheorien sind Vorbilder entscheidende Faktoren in der kindlichen Entwicklung. Die Identifikation mit Vorbildern lösen im Kind innerpsychische Konflikte aus, die zur Persönlichkeitsentwicklung beitragen.<sup>332</sup>

In den Lerntheorien geht es aber um Veränderungen im Verhalten, wobei Vorbilder auch eine wichtige Rolle spielen.<sup>333</sup> Die Problematik des nachahmenden Verhaltens wurde in den wissenschaftlichen Diskussionen behandelt, nachdem das Buch von N. Miller und J. Dollard „Social Learning and Imitation“ erschienen war.<sup>334</sup> Sie versuchten die behavioristische Theorie auf das Nachahmungslernen anzuwenden. Ihre Arbeit setzte der kanadische Entwicklungs- und Sozialpsychologe A. Bandura fort, dessen *sozial-kognitive Lerntheorie* seit den 60er Jahren die wichtigsten Erkenntnisse zum

<sup>329</sup> Vgl. J. Zinnecker (Zinnecker, *Kindheit in Deutschland*, 195-212) oder die Shell-Studien, die eine steigende Annahme der Bedeutung von Vorbildern (hauptsächlich der Eltern) bei Jugendlichen bezeugen. Sie werden im Aufsatz von A. Bucher und S. Montag aus (religions-)pädagogischer Sicht ausgewertet. (Bucher-Montag, *Vorbilder*, 61-81).

<sup>330</sup> Hufnagel, *Pädagogische Vorbildtheorien*, 11.

<sup>331</sup> Rost, Art. *Vorbild*. Pädagogische Grundbegriffe II, 1586.

<sup>332</sup> Die Identifikation mit Bezugspersonen kann Angst vor Trennung und Verlassenwerden auslösen. Durch den Aufbau eines inneren Bildes vom Vorbild gelingt es dem Kind, mit Phasen der Abwesenheit fertig zu werden. Ein anderer Konflikt dieser Art ist die Angst vor mächtigen und strafenden Autoritäten. Die Übernahme ihrer Forderungen hilft dem Kind, sich in Sicherheit zu fühlen. Vgl. Montada, *Entwicklungspsychologie*, 190-193.320-330.522.

<sup>333</sup> Krapp, *Pädagogische Psychologie*, 158-160.

<sup>334</sup> Sie unterschieden beim Nachahmungslernen drei Formen der Nachahmung: Gleiches Verhalten (*same behavior*), angeglichen abhängiges Verhalten (*matched-dependent behavior*) und direktes Nachmachen (*copying*). (Miller-Dollard, *Social Learning*, 91).



Nachahmungsprozess beigetragen hat.<sup>335</sup> Im Folgenden nehme ich diese „Theorie des Nachahmungslernens“<sup>336</sup> unter die Lupe.

Für A. Bandura reichte die Erklärung des Erwerbs neuer Verhaltensweisen durch Hinweisreize als Erklärung nicht aus. Er ging von der Grundaussage aus, dass menschliches Verhalten in hohem Maße durch „Modellierung“, d.h. durch Nachahmung von Modellen und Identifikation mit ihnen, gelernt wird. Das menschliche Lernen wird nicht nur durch Umweltreize, sondern auch durch Gedanken, Bilder und Erwartungen des Lernenden, d.h. durch seine kognitiven Prozesse beeinflusst. Der Beobachter muss die Informationen, die von einem Vorbild ausgehen, kognitiv und affektiv verarbeiten. So definiert A. Bandura das *Nachahmungslernen* als einen kognitiven Lernprozess, der vorliegt, wenn ein Individuum als Folge der Beobachtung des Verhaltens anderer Individuen sowie der darauf folgenden Konsequenzen sich neue Verhaltensweisen aneignet oder schon bestehende Verhaltensmuster verändert.<sup>337</sup> Der Nachahmungsvorgang muss weder dem Vorbild noch dem Nachahmer bewusst sein. Das Beobachtungslernen kürzt den Aneignungsprozess ab und ermöglicht dem Menschen „ausgedehnte, integrierte Verhaltensmuster zu erwerben, ohne sie langwierig und mühsam durch Versuch und Irrtum aufbauen zu müssen“.<sup>338</sup> A. Bandura publizierte eine Reihe von Experimenten, die untersuchen sollten, unter welchen Bedingungen beobachtete Verhaltensweisen übernommen

<sup>335</sup> Bandura, *Social Learning Theory*. Das Grundwerk des Nachahmungslernens ist: Bandura, *Social Foundations of Thought and Action*. Neben A. Bandura muss noch unbedingt der Schweizer J. Piaget erwähnt werden, der die Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde mit der Entstehung der Nachahmung und des Symbolspiels verbindet. Er versteht die Nachahmung als eine Entwicklung, die in den folgenden Etappen geschieht: I. 1/ Fehlen von Nachahmung; 2/ sporadische Nachahmung; 3/ systematische Nachahmung; II. 4/ Nachahmung der an eigenem Körper nicht sichtbaren Bewegungen; 5/ systematische Nachahmung neuer Modelle; III. 6/ aufgeschobene Nachahmung (Nachahmung durch Vorstellung) (Piaget, *Nachahmung*, 21-116).

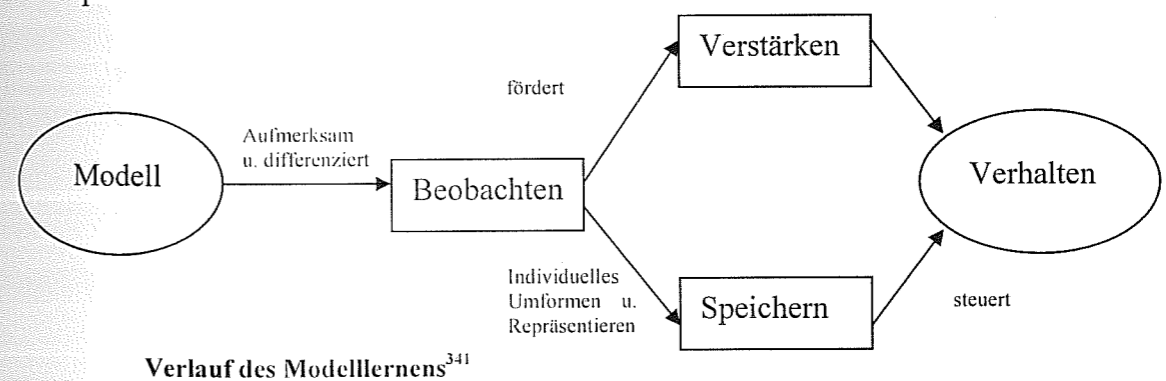
<sup>336</sup> Sie ist auch als „Modelllernen“, „Lernen am Modell“, „Nachahmungs- und Imitationslernen“, „Vorbildlernen“, „Beobachtungslernen“, „stellvertretendes Lernen“ oder „no trial learning“ bekannt (Bandura, *Lernen am Modell*, 11).

<sup>337</sup> Ebd., 13.

<sup>338</sup> Ders., *Sozial-kognitive Lerntheorie*, 22.

werden, d.h. was die Auswahl eines Vorbildes und seine Nachahmung fördert.<sup>339</sup>

Im Nachahmungslernen wird der Beobachter (*observer*) von einem Modell (*model*) beeinflusst, das eine lebende, verstorbene oder fiktive Gestalt sein kann. Das Beobachten des Modells löst *drei Wirkungstypen* aus: *Lerneffekt durch Beobachtung*, während eine neue Verhaltensweise gelernt wird; *Hemmungseffekte* oder *Enthemmungseffekte*, wenn das beobachtete, bereits bekannte Verhalten Steigerung oder Senkung der Hemmschwelle auslöst oder *Auslösungseffekte*, die bei der beobachtenden Person ein bereits vorhandenes Verhalten auslösen.<sup>340</sup> Dabei sind Bewegungsausführungen (*overt practice*) nicht erforderlich, darum die Bezeichnung „*no trial learning*“. Das beobachtete Verhalten wird individuell umgeformt, kodiert und gespeichert, sodass später eine innere Simulation, d.h. eine innere motorische Nachbildung des Verhaltens vorgenommen werden kann. Das ermöglicht, in ähnlichen Situationen das beobachtete Verhalten nachzuahmen. Es kann den Nachahmer durch stellvertretende Verstärkung (durch von außen beobachteten Erfolg des Vorbildes) oder durch Selbstverstärkung (durch selbst erlebten Erfolg bei der Ausübung der Vorbildnachahmung) *motivieren* und das nachgeahmte Verhalten verstärken. Die Theorie ist mit dem folgenden Bild gut zu präsentieren:



<sup>339</sup> In den Experimente wurden Kinder beim Spielen beobachtet, die vorher direkt eine aggressive Person oder indirekt in einem Film eine aggressive Szene sahen. Wie sie diese vorher beobachteten aggressiven Verhaltensweisen beim Spielen nachahmten, wurde in den Studien beschrieben.

<sup>340</sup> Ders., *Lernen am Modell*, 13f.

<sup>341</sup> Bildquelle: <http://www.learninglab.de> [14.01.05].

Die Untersuchungen von A. Bandura zeigten, dass der Lernprozess in zwei getrennten Phasen abläuft: Auf die *Aneignungsphase* (Aquisition) folgt die *Ausführungsphase* (Performanz).

In die Phase der Aneignung gehört die *Aufmerksamkeitszuwendung*. Aufmerksamkeitsprozesse entscheiden darüber, welche Einflüsse vom Beobachter ausgewählt und welche von ihm berücksichtigt werden.

Wenn die Aufmerksamkeit geweckt ist, wird das beobachtete Verhalten klassifiziert und symbolisch, in gut abrufbarer Form im *Gedächtnis* gespeichert. Wenn die nachgeahmten Reaktionsmuster im Geiste wiederholt oder tatsächlich ausprobiert werden, vergisst man sie weniger leicht. Der effektivste Grad des Beobachtungslernens ist erreicht, wenn das nachgeahmte Verhalten symbolisch organisiert und wiederholt und in die Tat umgesetzt wird.<sup>342</sup>

Ob die Nachahmung stattfindet, hängt von mehreren *Bedingungen* ab, die erfüllt werden müssen. Es sind die Folgenden:

- *Ähnlichkeit zwischen Modell und Beobachter*: Eine ähnliche Situation, in der der Beobachter selbst ist oder die er selbst auch realisieren möchte oder ein ähnliches Verhalten, das dem Beobachter nahe steht, wird von ihm eher wahrgenommen. Ähnlichkeiten können in den Merkmalen des Beobachters, in den Eigenarten der nachgeahmten Tätigkeit, in der Struktur menschlicher Interaktionen und in der Art der nachgeahmten Verhaltensweisen (Auffälligkeit, Komplexität) bestehen.

- *Emotionale Beziehung zwischen Beobachter und Modell*: Die Intensität der Beziehung zwischen dem Beobachter und dem Vorbild und die Art und Weise des sozialen Umgangs beeinflusst die Wahrscheinlichkeit der Nachahmung.

- *Konsequenzen des Verhaltens*: Die Perspektive des Erfolgs, den man beim Vorbild beobachtet hat, vergrößert die Wahrscheinlichkeit der Nachahmung.

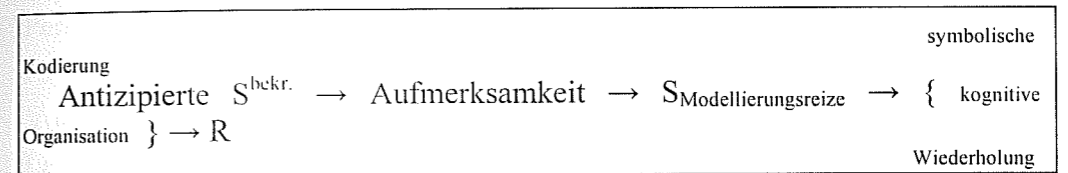
- *Stellvertretende Verstärkung*: Die beobachteten positiven oder negativen Konsequenzen des Verhaltens wirken sich auf das Handeln des Beobachters aus.

<sup>342</sup> Ders., *Sozial-kognitive Lerntheorie*, 34-36.

- *Sozialer Status des Modells*: Personen mit höherem sozialem Status werden eher nachgeahmt als gleichrangige Personen oder Personen mit niedrigerem Status.<sup>343</sup>

In der Phase der Ausführung kommt es zur *motorischen Reproduktion*. A. Bandura unterteilt die Ausführung in vier Schritte: die kognitive Organisation der Reaktionen, ihre Auslösung, ihre Überwachung und ihre Korrektur auf der Grundlage informativer Rückkoppelungen.<sup>344</sup>

Das nachgeahmte Verhalten kann durch *Verstärkung* und *Motivation* intensiviert werden.<sup>345</sup> bei der A. Bandura den Einfluss der intrinsischen Bekräftigung, d.h. der inneren Bewertung des Nachahmungsverhaltens vom Beobachter, erkannt hat. Die Bekräftigung kann mit der folgenden Formel dargestellt werden,<sup>346</sup> wo S für Stimuli und R für Reaktion steht und Bekräftigung nur als förderlicher Faktor gilt, nicht als notwendige Bedingung:



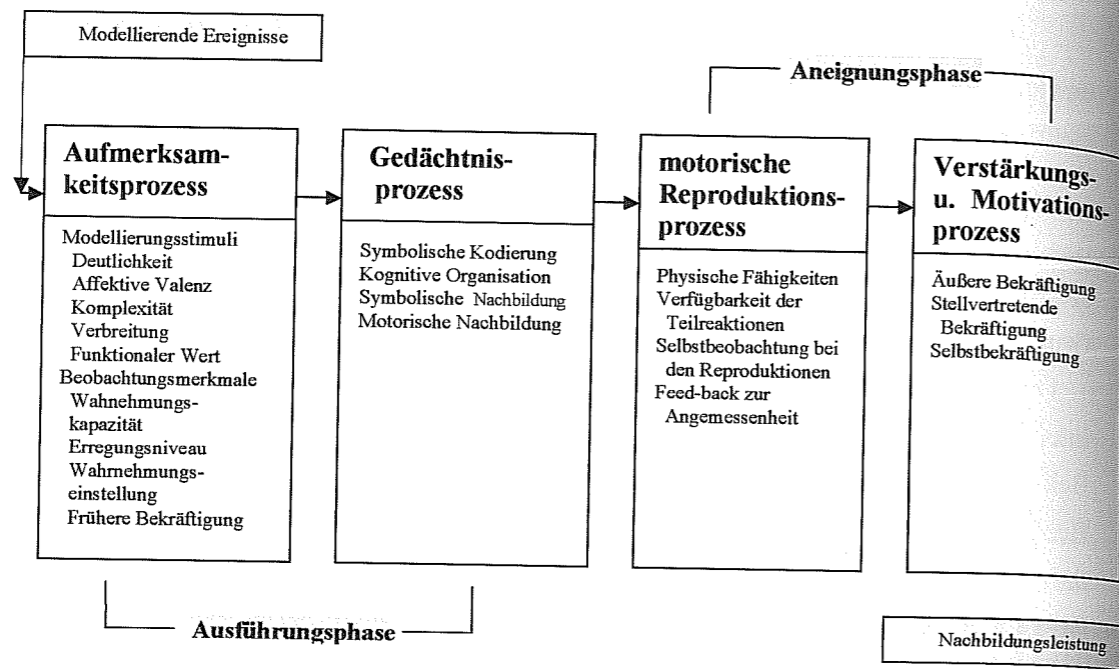
<sup>343</sup> Ders., *Lernen am Modell*, 36-39; ders., *Sozial-kognitive Lerntheorie*, 33f.

<sup>344</sup> Ders., *Sozial-kognitive Lerntheorie*, 36f.

<sup>345</sup> Ders., *Lernen am Modell*, 23-33.

<sup>346</sup> Ders., *Sozial-kognitive Lerntheorie*, 46f.

Den ganzen Nachahmungsprozess können wir mit Hilfe einer Abbildung darstellen:



Subprozesse des Modelllernens<sup>347</sup>

Die Theorie von A. Bandura wurde durch eine Langzeitstudie bewiesen<sup>348</sup> und im Bereich der Aggressivitäts-Forschung von seinen Schülern weitergepflegt<sup>349</sup> und weiterentwickelt<sup>350</sup>.

Von der Nachahmungstheorie können wir die folgenden pädagogischen Implikationen ziehen:

<sup>347</sup> Bildquelle: <http://arbeitsblaetter.stangl-taller.at/LERNEN/Modelllernen.html> [07.03.07] mit Ergänzung nach der Abb. 1: Teilprozesse, die nach der sozial-kognitiven Lerntheorie das Beobachtungslernen steuern (ders., *Sozial-kognitive Lerntheorie*, 32).

<sup>348</sup> Z.B. Eron, *Theories of Aggression*. Bandura-Ross, *Imitation of Film*. Theunert, *Gewalt in den Medien*.

<sup>349</sup> Z.B. Brosius, H.-B.: Auswirkungen der Rezeption von Horror-Videos. *Rundfunk und Fernsehen* 1987 (35), 71-91; Charlton, M.: *Untersuchung zur Auswirkung aggressiver Filmmodelle auf Einstellungen und Verhaltensweisen von Schülern*. Hamburg: Dissertation, 1972; Charlton, M. (et al.): Auswirkungen von Verhaltensmodellen aus einem Fernsehwestern auf Gruppenarbeitsverhalten und Aggressionsbereitschaft von Grundschulern. *Psychologie in Erziehung und Unterricht* 1974 (21), 164-175.

<sup>350</sup> Z.B. Eron, *Theories of Aggression*, 3-11; Berkowitz, *Is Something Missing?*, 35-57; Huesmann, *Long-term Effects*, 153-186.

- Die Vorbilder können nicht einfach vermittelt oder gelehrt werden, weil die Auswahl des Vorbildes ein komplexer sozial-kognitiver Prozess ist, der von zahlreichen Faktoren abhängt.

- Sie können nicht autoritativ durch Ermahnung festgelegt werden.

- Eine mögliche Form, Vorbilder anzubieten, ist die Form der Erzählung oder der konkreten Interaktion.

- Seelsorger, Lehrer oder Eltern sind potentielle Vorbilder, die bewusst oder unbewusst nachgeahmt werden können.

## 2.4. NACHAHMUNG IN DER ANTIKE UND BEI PAULUS

Heute beschäftigen sich Pädagogen und Seelsorger nicht mit Vorbildtheorien, weil Angst von den Vorbildern es immer noch nicht zulässt. Davon gar nicht zu sprechen, dass sie bewusst sich selbst oder andere Persönlichkeiten als Vorbilder setzen würden. Die moderne pädagogische Psychologie hat neu entdeckt, dass bewusst oder unbewusst, Nachahmung und Vorbilder unerlässlicher Teil unserer Persönlichkeitsentwicklung und eines Lernprozesses sind.<sup>351</sup> Wir werden Schritt für Schritt die Nachahmungstheorie von A. Bandura und ihre Bedingungen verfolgen<sup>352</sup> und sie mit der antiken Nachahmungstheorie und der Nachahmung bei Paulus vergleichen.

Aus der antiken Literatur kommen Vergleichstexte hauptsächlich von den Zeitgenossen des Paulus, deren Leben und Werke im Einführungskapitel schon vorgestellt wurden. Quintilian, Seneca, Plutarch und Epiktet haben antike Nachahmungstheorien ausgearbeitet,<sup>353</sup> die mit der Nachahmungstheorie von A. Bandura gut zu vergleichen sind. Sie bezeugen, wie wichtig in der Antike die Nachahmung und die Vorbilder waren und dass die meisten unserer modernen Entdeckungen auf dem pädagogisch-seelsorgerischen Gebiet der Nachahmung schon in der Antike bekannt waren und in der Praxis angewendet wurden.

<sup>351</sup> Montada, *Entwicklungspsychologie*, 190-193; Krapp, *Pädagogische Psychologie*, 158-160.

<sup>352</sup> Bandura, *Lernen am Modell*, 36-39; ders., *Sozial-kognitive Lerntheorie*, 33f.

<sup>353</sup> Quintilianus, *Inst.*; Seneca, *Ep.*; Plutarchus, *Mor.*; Epictetus, *Diatr.* Vgl. Malherbe, *Moral Exhortation*, 135-138.

### 2.4.1. ORTSBESTIMMUNG

Die Nachahmung spielte eine wichtige Rolle auf verschiedenen Gebieten des antiken Lebens. Nicht nur die Künste sind auf künstlerische Nachahmung gegründet,<sup>354</sup> sondern man glaubte, dass der ganze Kosmos auf der Idee der Nachahmung beruht.<sup>355</sup> Auch das Gebiet der Religion blieb nicht von dieser Idee unberührt und die Nachahmung Gottes wurde zum höchsten Gut.<sup>356</sup> Von Gott wurde die Macht des Königs abgeleitet - darum ist der Herrscher ein privilegierter Nachahmer Gottes, der als Vorbild für seine Untertanen dient.<sup>357</sup> Weil diese Orte keine Vergleichsfläche mit der paulinischen Seelsorge und mit der modernen Nachahmungstheorie, die ihren Ort in der Erziehung in der Familie und Schule hat und nur geringe Vergleichsmöglichkeit mit dem Bericht des Neuen Testaments geben, beschränke ich mich in diesem Kapitel auf antike Texte, die die Nachahmung auf dem Gebiet der moralischen Erziehung behandeln.

Im alten Rom war das wichtigste Erziehungsziel, das Gewissen des Kindes und der Jugendlichen zu bilden. Durch die Erziehung erlernte man ein strenges Wertesystem und dadurch einen sittlichen Lebensstil. Sie verlief im Kreise der Familie, weil zu dieser Zeit das Familienideal das Höchste war. Das Ziel der altrömischen Erziehung war Nachahmung, vor allem Nachahmung der Vorfahren.<sup>358</sup> Zuerst unbewusst, dann mit der Zeit bewusst, wurde dem Kind beigebracht, sein Verhalten nach dem familiären Idealtyp zu formen.<sup>359</sup>

Wie die altrömische Erziehung in der Nachahmung der Vorfahren bestand, könnte man als das Ziel der altgriechischen Erziehung die Nachahmung der Helden bezeichnen. Der größte „Erzieher“ der Griechen war Homer. Er stellte große, nachahmenswerte Vorbilder aus den Heldensagen vor. Sie sollten in den

<sup>354</sup> Heraclitus, *Fr.* 10.

<sup>355</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaph.* I,6,3f., 987b,12-15; Plato, *Tim.* 37CD.42E-43A; Philo, *Opif.* I,16.

<sup>356</sup> Z.B. Iamblichus, *Vit. Pyth.* XVI,69f. oder Epictetus, *Diatr.* II,14,13 usw.

<sup>357</sup> Z.B. Aristoteles, *Pol.* I,5,2, 1259b,10-17 oder Isocrates, *Phil.* 5,113f.

<sup>358</sup> Polybius, *Hist.* VI,53f.: Der verstorbene Vorfahre wurde den nächsten Generationen als nachahmenswertes Vorbild bei den Begräbnisriten präsentiert.

<sup>359</sup> Marrou, *Geschichte der Erziehung*, 435.

Lesern den Wunsch zu kämpfen, zu wetteifern und gleich wie die Helden zu werden, wecken.<sup>360</sup>

Im hellenistischen Zeitalter war der Zweck der Ausbildung ethischer Natur. Der hellenistische Schüler sucht in der Literatur heroische Vorbilder der Tugenden. Die Nachahmung war unentbehrlicher Teil der Erziehung und sie war der Grund jeglicher Art der Ausbildung.<sup>361</sup>

Die paulinischen Nachahmungsrufe stehen auch im Kontext der Psychagogie. In 1Thess 1,6 erzählt Paulus von der Nachahmung der Thessalonicher, die Paulus und Christus zu ihrem Vorbild genommen haben. Die „unbewusste Nachahmung“ der Thessalonicher besteht im Leben der eschatologischen Freude des Heiligen Geistes unter vielen Leiden wie sie es von Paulus gesehen und von Christi gehört haben. Durch die indikative Erzählform möchte Paulus ihnen ihre Nachahmung bewusst machen und sie in ihrem Tun verstärken, dass sie auf dem guten Weg der Nachahmung gehen.

In 1Kor 4,16 und Phil 3,17 kann Paulus seine Gemeinden noch nicht für ihre Nachahmung loben, sondern er muss sie ermahnen, damit sie den Weg der Nachahmung betreten. In beiden Kontexten geht es um ein psychagogisch-erzieherisches Ziel: Das Vorbild der Selbsthingabe Christi, das Paulus ihnen vorlebt, in Einheit der Gemeinde nachzuahmen. Paulus übernimmt in der neuen Gemeindefamilie die elterliche erzieherische Verantwortung, die auch das nachahmenswerte Vorbildsein erschloss.

Wie in der Antike der größte Teil der moralischen Erziehung durch Nachahmung in der Familie geschah, so wollte Paulus seine Gemeindefamilien durch den Ruf in seine Nachahmung erziehen und führen. Paulus als Vater und Mutter der Gemeinden mit seinen Mitarbeitern als Pädagogen stellten sich als nachahmenswerte Vorbilder für die Gemeinden vor. So blieb der Ort der Nachahmung auch bei Paulus die Familie, nämlich die Familie der Gemeinde.

Der Ort der heutigen Nachahmungstheorien ist die Erziehung und das Lernen. In der Antike war dieser Kontext nur einer von mehreren. Heute ist die

<sup>360</sup> Z.B. ist Orestes ein Vorbild in männlicher Entschlossenheit: Homer, *Od.* 1,296-300; 1,30f.; 3,306-308.

<sup>361</sup> Die Nachahmung kommt im Erziehungskontext bei Plutarch, Seneca und Epiktet und im Schulkontext bei Quintilian zur Rede.



Erziehung der einzige Ort, wo die Frage nach der Nachahmung erneut thematisiert wird.

Eine der wichtigsten Forschungsfelder im Gebiet der Nachahmungsuntersuchung ist das Sprachenlernen. Die Nachahmungstheorie von A. Bandura stellt sich gegen die älteren Sprachtheorien, die der Nachahmung bei der Entwicklung und Hervorbringung der Sprache keine Rolle zuschreiben.<sup>362</sup> Es wurde jedoch neuerdings wieder durch Experimente bestätigt, dass Nachahmung bei der Entwicklung der Grammatik bei Kindern und beim Spracherwerb eine große Rolle spielt.<sup>363</sup> Im Folgenden wird gezeigt, dass diese als neu präsentierte Erfindungen schon in der Antike bekannt waren und ihre Ergebnisse ihren Weg in die Praxis gefunden haben.<sup>364</sup>

Die Nachahmung und Vorbilder finden heute langsam ihren Weg in den Kontext der Familie zurück. Noch in den 60er Jahren hieß es, dass wegen dem zunehmenden Einfluss der Massenmedien, die die symbolische Modellierung fördern, die traditionellen Modelle wie Eltern oder Lehrern von ihrer Wichtigkeit als direkte Vorbilder verlieren werden.<sup>365</sup> Was in der Antike so viel bedeutete, beginnt langsam am Anfang des 21. Jh.s wieder an Kraft zu gewinnen: Während die Lehrkörper ihre Vorbildfunktion verloren haben, nehmen die Eltern im Längsschnittvergleich als wichtige Vorbilder der Jugendlichen wieder eine Spitzenposition ein.<sup>366</sup>

Neben den in der Antike wichtigen sozialen Beziehungen, wo die Nachahmung und Vorbilder eine große Rolle spielten, gibt es in der Moderne noch weitere Bereiche, in denen Vorbilder eine Rolle spielen und für die bewusste und unbewusste Nachahmung wichtig sind, z.B. Medien wie Fernsehen und andere Bildmedien.

<sup>362</sup> Bandura, *Lernen am Modell*, 41.

<sup>363</sup> Slobin, *Nachahmung*, 169-180. Liebert, *Nachbildung*, 181-190.

<sup>364</sup> Vgl. Quintilianus, *Inst.* I,1,4f.; X,2,2; Seneca, *Ep.* 94,51f.

<sup>365</sup> Bandura, *Sozial-kognitive Lerntheorie*, 48.

<sup>366</sup> Stamm, *Vorbilder der Jugend*, 6f.

## 2.4.2. DEFINITION DER NACHAHMUNG

Die älteste zusammenhängende Behandlung der Nachahmung stammt von Dionysios von Halikarnassos. Er war ein griechischsprachiger römischer Rhetoriker, Schriftsteller und Geschichtsschreiber des 1. Jh.s v.Chr. Neben seinem Hauptwerk „Geschichte Roms“ schrieb er auch rhetorische Schriften. Zu diesen Schriften gehört auch das Werk „Von der Nachahmung“. Er beschreibt hier die besten Vorbilder in verschiedenen literarischen Stilen und die Art, wie sie nachgeahmt werden sollen. Das Werk ist uns nur in Fragmenten erhalten. Im Fr. 2 finden wir seine Definition der Nachahmung:

Nachahmung ist die Aktion der Reproduktion des Modells nach den Regeln.<sup>367</sup>

Eine andere Definition der Nachahmung stammt von Quintilian. Er definiert Nachahmung in seiner „Ausbildung des Redners“ folgendermaßen:

Die *Nachahmung fremder Charakterzüge*, die sogenannte *Ethopoie* oder, wie andere lieber wollen, *Mimesis* kann schon zu den gelinderen Gefühlswirkungen gezählt werden: sie beruht nämlich gewöhnlich auf einer verspottenden Absicht, jedoch kommt sie sowohl in Handlungen wie in Worten zur Geltung. In Handlungen, dann ist sie der Hypotypose verwandt, in Worten aber z.B. so wie bei Terenz: „Doch ich, ich wußte nicht, wozu das: noch ganz jung ward sie von hier entführt, ward meiner Mutter Kind sie so wie ich, hieß Schwester. Gern den Ihren brächt' ich sie zurück!“<sup>368</sup>

Schon früh wurde die Nachahmung für ein didaktisches Mittel gehalten. Der griechische vorsokratische Naturphilosoph Demokrit von Abdera im 5. Jh. v.Chr. behandelte das Thema „Nachahmung“ im Kontext der Erziehung in

<sup>367</sup> Dionysius Halicarnassus, *Mim.* I, Fr. 2 (=Syrianus, In Hermog. *De Formis*, p. 3, 16 Rabe): Μίμησις ἐστὶν ἐνέργεια διὰ τῶν θεωρημάτων ἐκαττομένη τὸ παράδειγμα. (Vgl. mit den unechten Demokrit Fragmenten über der Nachahmung: Democritus, *Imitation*, 1-7; vgl. Wilamowitz: Nachbildung Demokrits im Hippokratischen Nomos. *Herm.* 54 (1919), 49).

<sup>368</sup> Quintilianus, *Inst.* IX,2,58 (Übers. H. Rahn): „Imitatio morum alienorum, quae ethopoiia vel, ut alii malunt, mimesis dicitur, iam inter leniores adfectus numerari potest: est enim posita fere in eludendo. Sed versatur et in factis et in dictis: in factis, quod est hypotyposei, vicinum, in dictis quale est apud Terentium: 'Aut ego nescibam quorsum tu ires. Parvola hinc est abrepta, eduxit mater pro sua. Soror dicta est: cupio abducere, ut reddam suis'.“



seinen ethischen Sprüchen, die uns heute leider nur fragmentarisch erhalten sind. Er meinte, dass der Mensch durch Nachahmung der Tiere viel Wichtiges gelernt hat:

Die Menschen sind auf dem Wege der Nachahmung in den wichtigsten Dingen Schüler der Tiere geworden: der Spinne im Weben und Stopfen, der Schwalbe im Bauen und der Singvögel, des Schwans und der Nachtigall, im Gesang.<sup>369</sup>

Andere spätere Philosophen rechneten die Nachahmung ebenfalls zu den didaktischen Mitteln. Seneca verglich die Seelenführung mit dem Schreibenlernen der Schüler. Wie die Knaben mit ihren Fingern die Buchstaben nachahmen, so soll die Seele durch Nachahmung des Seelenführers Weisheit lernen:

Für schwächere Charaktere ist es freilich notwendig, daß jemand sie anleitet: dieses wirst du meiden, jenes tun. [...] Angeleitet werden muß er also, bis er beginnt, sich leiten zu können. Knaben lernen nach Vorschrift; ihre Finger werden geführt, und mit Hilfe fremder Hand läßt man sie die Buchstabenformen nachzeichnen, sodann heißt man sie, Vorlagen abzuschreiben und nach ihnen die Handschrift auszubilden: so erfährt unsere Seele, während sie an Hand von Vorschrift unterwiesen wird, Hilfe.<sup>370</sup>

Aber die Nachahmung gehört nicht nur zu späteren Lebesphasen, sondern sie geschieht seit der Geburt des Kindes. Es ist notwendig, die ersten Personen, die das Kind in seiner Umgebung kennen lernt, gut auszuwählen, weil das Kind durch Nachahmung seiner Umgebung lernen wird. Weil der Geist das im frühesten Entwicklungsstadium Gelernte von Natur am beharrlichsten festhält, ordnet Quintilian an, dass vor allem die Sprache der Ammen nicht fehlerhaft sein dürfe.<sup>371</sup> Weil das Kind durch Nachahmen nicht nur sprechen lernt, sondern weil die Nachahmung ein Mittel der moralischen Bildung sei, muss

<sup>369</sup> Democritus, *Fr.* 154 (Übers. H. Diels).

<sup>370</sup> Seneca, *Ep.* 94,50f.

<sup>371</sup> Quintilianus, *Inst.* I,1,4f.

man bei der Ammenauswahl auch Rücksicht auf ihre Sitten nehmen. Und so geht es weiter durch das ganze Leben.<sup>372</sup>

Die antiken Pädagogen und Seelenführer haben schon gesehen, dass es bei der frühkindlichen Nachahmung nicht um ein Instinktverhalten geht. Nach Plutarch muss die richtige Nachahmung gelernt werden.<sup>373</sup> Dieser Lernprozess der Nachahmung funktioniert nicht ohne Bemühung, darum ist es wichtig, dass ein junger Mann durch Lernen die nötige Übung in der Nachahmung bekommt.

Die antike Vorstellung der Nachahmung ist viel mehr als nur einfaches Nachäffen oder eine perfekte Kopie des Vorbildes. Quintilian fordert, sich nicht mit der Nachahmung seiner Vorgänger zu begnügen, sondern einen Schritt weiterzugehen und das Eigene dem Nachgeahmten hinzufügen. So kommt man auf neue Erfindungen.<sup>374</sup> Epiktet fordert eine gründliche Nachprüfung des nachgeahmten Vorbildes. Ohne diese Prüfung wird das Kopieren nur zum verabscheuenswerten Nachahmen.<sup>375</sup>

Bei Paulus finden wir keine Definition der Nachahmung. Es kann nur vom Kontext und aus der zeitgenössischen Literatur erschlossen werden, worin die paulinische Nachahmung besteht und was sie anstrebt.

Paulus spricht von seiner Nachahmung und von der Nachahmung seiner Mitstreiter im Kontext der Erziehung der Gemeinde. Er fordert immer die ganze Gemeinde auf in seine Nachahmung zu treten (Phil 3,17; 1Kor 4,16) oder er berichtet von der geglückten Nachahmung der ganzen Gemeinde (1Thess 1,6). Die Nachahmung kann den Nachahmern bewusst (Phil 3,17; 1Kor 4,16) oder auch unbewusst (1Thess 1,6) sein.

Die Person des Paulus und seiner Mitarbeiter ist insoweit als Vorbild angeboten, als sie den zentralen Eigenschaften des Christus-Ereignisses Raum

<sup>372</sup> Ebd., X,2,2: „Unser Leben zeigt ja überall den Grundsatz, daß wir das, was wir bei anderen gut finden, auch selbst tun wollen. So richten sich die Knaben nach den Führungslinien der Buchstaben, um Schreiberfahrung zu gewinnen, so richten die Musiker auf die Stimme der Lehrer, die Maler auf die Werke ihrer Vorgänger, die Landwirte auf den Anbau, der durch Erfahrung erprobt ist, als Vorbild ihr Augenmerk; kurz wir sehen, daß die Anfangsgründe in jedem Lehrfach ihre feste Form in einer Vorschrift finden, die ihnen schon vorliegt.“

<sup>373</sup> Plutarchus, *Mor.* II,18B.

<sup>374</sup> Quintilianus, *Inst.* X,2,7.

<sup>375</sup> Epictetus, *Diatr.* III,15,6: „Yet with your whole soul nothing, but like an ape you imitate whatever you see“. Dasselbe in ders., *Ench.* 29,3.

geben. Weil Gott nach der jüdischen Tradition unmittelbar nicht nachahmbar ist, stellt sich Paulus als direktes Vorbild vor der Gemeinde. Er tut dies, weil er Apostel und so Vater der Gemeinde ist. Paulus will seinen Gemeinden Vorbild sein, indem er nichts ist (1Kor 4,9f.).

Nachahmung im paulinischen Sinne bedeutet: Die Gemeinde als eine Einheit wird zur volleren Christuserkenntnis geführt, indem sie Paulus und andere Christuskollegen nachahmt und sie als ihren Seelenführer anerkennt. Das hat nichts mit Uniformität zu tun, sondern es geht um die Einheit der Gemeinde und die Förderung ihrer vielfältigen Gaben. Nachahmung bei Paulus bedeutet, ihn in der Nachfolge Christi nachzuahmen.

Wenn wir die antiken Definitionen mit den modernen Beschreibungen vergleichen, finden wir keine großen Unterschiede. Der einzige nennenswerte Unterschied besteht darin, dass in den paulinischen Texten immer von einer Gemeinde die Rede ist, die nachahmt oder die zur Nachahmung aufgerufen wird, während die heutigen experimentellen Untersuchungen von Nachahmungsprozessen am meisten an Individuen durchgeführt sind.

### 2.4.3. FUNKTIONEN DER NACHAHMUNG

Die erste und wichtigste Funktion der ethischen Nachahmung ist das Lernen. Quintilian weiß, was das Kind in seinen ersten Jahren durch Nachahmung lernt und dass das so Gelernte in seiner Natur festbleibt.<sup>376</sup>

Darum wäre es notwendig, dass die Eltern gebildet wären. Aber wenn sie nicht das Glück hatten, eine gute Ausbildung zu genießen, ist die Auswahl der geeigneten Amme und der Pädagogen umso wichtiger. Sie gehören zum engsten Kreis des Kindes, von denen es durch Nachahmung lernt.<sup>377</sup>

Eine wichtige Funktion der Nachahmung im Lernprozess ist das Zeitsparen. So behauptet Quintilian:

<sup>376</sup> Quintilianus, *Inst.* I,1,5: „[...] wie ja auch die Gefäße dauernd nach dem schmecken, womit sie zuerst in Berührung gekommen sind, und man auch die Farben, mit denen man das ursprüngliche Weiß der Wolle gefärbt hat, nicht mehr herausspülen kann. Und je schlechter etwas ist, um so hartnäckiger haftet es fest. Denn Gutes läßt sich leicht verschlechtern: wann aber könnte man aus Fehlern etwas Gutes gewinnen?“

<sup>377</sup> Ebd., I,1,4.7.9.11. Dieselbe Idee haben wir schon oben bei Seneca gelesen (*Seneca, Ep.* 94,51).

Die Tatsache, daß die Nachahmung die Ausführung aller Aufgaben so viel leichter macht, als sie für die war, die nichts hatten, wonach sie sich richten konnten.<sup>378</sup>

Die ethische Nachahmung dient in der Antike hauptsächlich der moralischen Erziehung. Darum war es den Lehrern und Eltern empfohlen, wenn sie den Kindern Aufgaben gaben, Wörter oder Sätze nachzuahmen, solche Übungen auszuwählen, die der moralischen Erziehung der Kinder dienen. Quintilian schreibt:

Auch die Verse, die man als Muster zum Abschreiben vorlegt, sollten meines Erachtens keine müßigen Gedanken enthalten, sondern solche, die zu etwas Gutem mahnen.<sup>379</sup>

Die Nachahmung der Seelenführer hat bei Seneca moralische Bedeutung. Der Seelenführer muss ein hochgeachteter Mann sein, ein „Mann von Wert“ und mit „moralischem Gewicht“. Er soll die geleiteten Personen von Verfehlungen bewahren.<sup>380</sup>

Die Art und Weise der Nachahmung zeigt auch, ob ein Freund ein echter Freund ist oder nur ein Schmeichler. Ein Gaukler versucht, alle Eigenschaften eines Freundes nachzuahmen, ohne Unterschied, ob es um gute oder schlechte Eigenschaften geht. Der echte Freund ahmt aber nur das Beste nach.<sup>381</sup> In der Nachahmung der guten Eigenschaften achtet der Schmeichler nur darauf, dass er nichts besser macht als der Freund, weil er sich vor Eifersucht fürchtet, die aber unter den echten Freunden keinen Raum hat. Der gute Freund teilt die gute Führung seinem Freund mit und er ahmt sie nach. Er ermahnt aber den Freund für sein schlechtes Verhalten und verschweigt die Fehler des Freundes nicht aus Angst.

<sup>378</sup> Quintilianus, *Inst.* X,2,3.

<sup>379</sup> Ebd., I,1,35.

<sup>380</sup> Seneca, *Ep.* 11,8f.

<sup>381</sup> Plutarchus, *Mor.* II,53BC: „This is one method, then, of detecting the flatterer; but here follows a second point of difference which ought to be observed, in his habits of imitation. The true friend is neither an imitator of everything nor ready to commend everything, but only the best things.“

But let us not omit to note this clever turn which the flatterer has in his imitations, that if he does imitate any of the good qualities of the person whom he flatters, he gives him always the upper hand. The reason is this: between true friends there is neither emulation nor envy, but whether their share of success is equal or less. But the flatterer, mindful always that he is to play the second part, abates from his equality in the imitation, admitting that he is beaten and distanced in everything save what is bad.<sup>382</sup>

Bei Paulus erfüllt die Nachahmung eine erzieherische Funktion, wie in der Antike. Der Ruf zur Nachahmung in 1Kor 4,16 spielt sich im Kontext der Erziehung der „Großfamilie“ der Gemeinde ab. Die korinthischen Gemeindeglieder haben Paulus als Vater und neben ihm unzählige Pädagogen in Christus. Wie der Vater und der Pädagoge eine erzieherische Funktion in den griechischen und römischen Familien ausübten, so dienen Paulus und die Pädagogen für die Gemeinde als nachahmenswerte Vorbilder und erziehen sie mit gutem Beispiel in Christus. Die Funktion der Nachahmung ist das Erlernen des guten Verhaltens. Die Nachahmung Christi geschieht durch die Nachahmung des Paulus, der als Vater der Gemeinde für die Gemeindeglieder ein greifbares Vorbild ist. Paulus als Vater der Gemeinde erfüllt einen besonderen Platz in der Erziehung der Gemeinde. Er ist das erste Vorbild, an den die Gemeindeglieder sich halten und das sie nachahmen müssen.

Die Gemeinde in Philippi fördert Paulus durch Nachahmung, sich zu entwickeln, Fortschritte zu machen und im Wissen zu wachsen (Phil 3,17). Die Nachahmung in Thessalonich dient hauptsächlich dem Ziel, bei von vielen verschiedenen Leiden gequälten Gemeindegliedern eine positive Deutung des Leidens zu fördern. Die Nachahmung des Paulus und Christi möchte der Gemeinde zur Zugehörigkeit einer neuen Familie verhelfen und so die schmerzhaften Konsequenzen der sozialen Desintegration<sup>383</sup> mildern, die sie wegen des Anschlusses an eine christliche Gemeinde erlebt haben.

<sup>382</sup> Ebd., II,54C.

<sup>383</sup> Die Umkehr zum Christentum löste in der Zeit vom Apostel Paulus nicht nur religiöse, sondern auch soziale, ökonomische und politische Konflikte aus. Das alltägliche Leben in der

#### 2.4.4. BEDINGUNGEN DER NACHAHMUNG

Die Nachahmung folgt nach dem Nachahmungsruf oder nach der Ermahnung zur Nachahmung verschiedener Persönlichkeiten noch nicht automatisch. Es gibt mehrere Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit Personen als Vorbilder angenommen und nachgeahmt werden. Bei der Frage, welche Bedingungen in der Antike und bei Paulus sich erfüllten und in welchen Phasen die Nachahmung ablief, folgen wir dem Nachahmungsmodell und den Kriterien, die von A. Bandura ausgearbeitet wurden.<sup>384</sup>

##### I. Aneignungsphase

##### 1. Aufmerksamkeitsprozesse

##### 1.1. Analoge Situation

Damit eine Person als nachahmenswert gefunden wird, muss sie zuerst die *Aufmerksamkeit* wecken. Das Interesse wird gereizt, wenn zwischen dem Nachahmer und dem Vorbild eine *analoge Situation* besteht. Das hat schon Seneca geahnt, darum bezeugt er, dass die Philosophen, die wegen ihren Lehren von der Gesellschaft nachgeahmt werden möchten, sich in ihren Lebensformen um eine analoge Lebensform mit dem Volk bemühen müssen. Die bessere Lebensform der Philosophen besteht nicht in Äußerlichkeiten, sondern in der Befreiung von Fehlern. Seneca weiß, dass eine den einfachen Leuten entgegengesetzte Lebensform das Volk nur abstößt, aber wenn die Leute in dem Leben der Philosophen mit ihrer Lebensform analoge Situationen entdecken, wird ihre Aufmerksamkeit geweckt und sie werden zur Nachahmung ermutigt. Die Philosophie verspricht „Gemeinsinn, Freundlichkeit und Zusammengehörigkeitsgefühl“.<sup>385</sup> Durch die analogen Situationen im Leben werden die Leute gefördert, den Unterschied zwischen

Antike war in der Religion stark verwurzelt. Die Religion verstärkte die bestehende soziale Ordnung; für religiöse Feste waren Münzen ausgegeben und Feste gehalten; die lokalen Kulte sorgten auch für politische Stabilität (MacMullen, *Paganism*, 2-3.18-27.57-58).

<sup>384</sup> Ebd., 36-39. Vgl. oben im 2.5. Theorie des Nachahmungslernens von A. Bandura.

<sup>385</sup> Seneca, *Ep.* 5,3f. (Zitat oben von 5,4).

ihrem Leben und dem Leben der Moralphilosophen zur Kenntnis zu nehmen, das Wertsystem der Philosophen zu übernehmen und nachzuahmen.<sup>386</sup>

In einem anderen Brief schreibt Seneca, der beste Weg der Belehrung sei, wenn die Leute von guten Beispielen nicht nur hören, sondern wenn sie sie mit eigenen Augen in der Praxis des Ratgebers sehen.<sup>387</sup>

Auch zwischen Paulus und den Thessalonichern war die Bedingung der analogen Situation erfüllt. Die Thessalonicher wurden gerade darin Nachahmer des Paulus und Christi, dass sie die ähnliche Situation der Verfolgung mit der gleichen eschatologischen Freude aushielten (1,6).

Auch in Gal 3,16 möchte Paulus die Galater darauf aufmerksam machen, dass er und sie in einer analogen Situation sind. Sich selbst und seine Mitarbeiter stellt Paulus als Diener Christi vor (1,1), die das Vorbild Christi in Selbstverleugnung, Selbsterniedrigung und Dienst nachahmen. Paulus fordert die Galatergemeinde in Gal 3,16 auf, diese Lebenshaltung zu übernehmen und nachzuahmen.

### 1.2. *Übereinstimmung der Worte und Handlungen*

Eine andere Bedingung, wie noch die Aufmerksamkeit zur Nachahmung geweckt werden kann, ist die *Harmonie der Worte und Handlungen*. Menschen, deren Worte nicht ihren Handlungen entsprechen, wird man nicht nachahmenswert finden. So war es schon in der Antike.<sup>388</sup> Neben anderen Philosophen - von denen Beispiele in der Auslegung des 1Thess 1,2-10 im V. 5 gegeben sind-, wird auch in den Briefen von Seneca betont, dass in der Erziehung die Taten und Worte der Philosophen übereinstimmen müssen. Er erzieht Lucilius am Anfang seiner Briefsammlung, dass es wichtig sei, die

<sup>386</sup> Ebd., 5,5f.

<sup>387</sup> Ebd., 6,6: „Den Zenon hätte Kleantes nicht verkörpern können, wenn er ihn nur gehört hätte: an seinem Leben hatte er Anteil, in seine geheimen Gedanken hatte er Einblick, beobachtet hat er ihn, ob er nach seiner Regel lebe; Platon und Aristoteles und die ganze Schar der Philosophen, die sich in verschiedene Richtungen entwickeln sollte, haben mehr aus dem Charakter als aus den Worten Sokrates' Gewinn gehabt: Metrodoros und Hermarchos und Polyainos hat zu bedeutenden Männern nicht die Schule Epikurs, sondern das Zusammenleben mit ihm gemacht.“

<sup>388</sup> Die Wichtigkeit der Glaubwürdigkeit des Kommunikators für die Wirkung einer Information hat auch die Kommunikationsforschung bestätigt (Schramm, *Grundfragen*, 59).

Übereinstimmung der Taten und Worte der Philosophen nachzuprüfen.<sup>389</sup> Jeder, der für seine Zuhörer Vorbild sein wollte, sollte das tun, was er lehrt. Diejenigen Leute dürfe man nicht als Vorbild nehmen,

[...] die Worte mit großer Schnelligkeit hervorsprudeln und Gemeinplätze vorbringen und im privaten Kreise ihre Gaukeleien vortragen, sondern die, die mit ihrer Lebensführung lehren, die, wenn sie gesagt haben, was man tun muß, es durch die Tat bestätigen, die lehren, was man meiden muß, und niemals bei dem, was nach ihrer Aussage zu fliehen ist, ertappt werden. Den Helfer such dir, den du mehr bewunderst, wenn du ihn siehst, als wenn du ihn hörst.<sup>390</sup>

Die Harmonie der Worte und Taten ist auch für Paulus in seiner Gemeindeseelsorge sehr wichtig. Er betont die Übereinstimmung der Verkündigung mit seiner Lebensform. Genauso wie bei bedeutenden Philosophen, kann auch das Leben von Paulus nicht davon getrennt werden, was er gepredigt hat: Sein Leben weist die Richtigkeit seines Evangeliums nach. Die Thessalonicher haben nicht bloßen Worten geglaubt, die Paulus verkündigt hat, sondern sie wurden mit Machttaten und dem Heiligen Geist unterstützt (1Thess 1,5). Paulus rief die Thessalonicher in 1,5 auf, von den Missionaren zu bezeugen, dass ihre Worte beim Auftritt mit ihrem Verhalten im Einklang waren.

In 2,1-10 setzt sich Paulus mit Wanderphilosophen auseinander, deren Worte nur Schmeicheleien sind und ihre Taten beweisen die Worte nicht. Paulus stellt sein Beispiel und das Beispiel seiner Mitarbeiter dagegen, wie sie gottgefällig, gerecht und untadelig unter den Thessalonichern gelebt haben, ganz nach dem Wort, was sie verkündigten. Die Beispiele in 1Thess 2,5f., Phil 3,12-16 und 3,18f. dienen als abschreckende antithetische Beispiele.

### 1.3. *Emotionale Beziehung*

Eine andere Form, wie die Vorbilder die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, ist die Entwicklung einer *emotionalen Beziehung*. Man wusste schon in der

<sup>389</sup> Seneca, *Ep.* 1,4: „Du wirst vielleicht fragen, was *ich* tue, der ich dir diesen Rat erteile.“

<sup>390</sup> Ebd., 52,8; vgl. ebd., 75,4f. (Übereinstimmung der Rede mit dem Leben).



Antike, dass, wenn man andere Seelen führen, ermahnen oder trösten möchte, es am besten gelingt, wenn zwischen dem Seelenführer und dem Geführten eine Freundschaftsbeziehung besteht. Sie kann sich z.B. in einer Lebensgemeinschaft von Philosophen entwickeln.<sup>391</sup>

Diese emotionale persönliche Beziehung schafft er in seinen Briefen an Lucilius mit „philophronetischen“ Elementen,<sup>392</sup> wie freundlicher Anrede oder vertraulichem Ton.<sup>393</sup> Durch den Kontext der Freundschaft wird das persönliche Vorbild des Lehrers in den Briefen von Seneca effektiver, weil die Freundschaft das Gewicht der Autorität und die Überzeugungskraft der Affekte verstärkt. In den Briefen an Lucilius tritt die Persönlichkeit Senecas mehr hervor: Seneca zeigt Qualitäten, die die Wirksamkeit eines guten Seelenführers ausmachen und die geeignet sind, wirklich das Innere eines Menschen zu berühren.<sup>394</sup> Eine solche Persönlichkeit wirkt nicht nur autoritativ, sondern sie vermittelt auch Zuneigung.

Auch die paulinischen Briefe sind in einem sehr persönlichen Ton verfasst. Im Fall des 1. Thessalonicherbriefes und des Philipperbriefes kann man von Freundschaftsbriefen sprechen. Die Charakteristika des antiken Freundschaftsbriefes sind in diesen Briefen überall verstreut zu finden.<sup>395</sup> Dadurch wird das Zugehörigkeitsgefühl zur neuen sozialen Gruppe geschaffen.

#### 1.4. Erfolgsperspektive und höherer sozialer Status

Ein weiteres Merkmal der Aufmerksamkeit, das nötig ist, um jemanden als Vorbild für Nachahmung auszuwählen, ist die *Erfolgsperspektive*. Es kann motivieren, wenn man sieht, dass eine Handlung erfolgreich ausgeführt wird

<sup>391</sup> Ebd., 6,6.

<sup>392</sup> Affektive, höfliche und freundliche Redeelemente.

<sup>393</sup> Z.B. ebd., 40,1; 27,1; 6,2.

<sup>394</sup> Die Persönlichkeit Senecas beschreibt I. Hadot folgendermaßen: „Warmes menschliches Verständnis und Mitempfinden auf der Basis einer großen Lebenserfahrung, Unerbittlichkeit in den Anforderungen an sich selbst, Nachsicht mit den Schwächen anderer, und nicht zuletzt das Eingeständnis eigener Fehler und die Schilderung des angestregten, unablässigen Bemühens um die eigene Besserung“ (Hadot, *Seneca*, 175).

<sup>395</sup> Dazu gehört die Häufung der Personalpronomen und ihre betonte Stellung im Satz, wie wir in der Strukturierung und Gliederung des Abschnittes 1,2-10 gesehen haben, ebenso die häufigen Anreden als ἀδελφοί (1Thess 1,4; 2,1.9.14.17; 3,7; 4,1.10.13; 5,14.12.25; Phil 1,12; 3,1.13.17; 4,1.8).

und welchen Gewinn sie bringt. Im alten Griechenland und auch später in den hellenistischen Schulen wurden die Helden den Schülern darum als nachahmenswerte Vorbilder vorgestellt, weil sie erfolgreiche Menschen waren. Von ihren Erfolgen konnten die Kinder ablesen, dass es sich lohnt, sich zu bemühen, ähnliche Helden zu werden.<sup>396</sup>

Ähnlich verhält es sich mit der Nachahmung von Persönlichkeiten, die einen höheren sozialen Status haben als ihre Nachahmer. Darum wurden den antiken Lesern große Philosophen der Vergangenheit oder ihrer Zeit oder große historische Figuren wie Kaiser, Könige oder Führungspersonen als nachahmenswerte Vorbilder präsentiert. Darum finden wir unter unseren Quellen hauptsächlich Werke, die von Mitgliedern höheren sozialen Status geschrieben wurden, weil nur sie die nötige Bildung hatten, um sie zu schreiben und zu publizieren.

Bei Paulus und in seinen Gemeinden ist es anders. Paulus stellt sich nicht als ein Held im homerischen Sinne vor. Der „Doch“-Charakter des Evangeliums erweist sich gerade darin, dass das Evangelium des Paulus und seine Person als nachahmenswertes Vorbild unter den urchristlichen Gemeinden erkannt wurde, trotz der Tatsache, dass die paulinischen Gemeinden Paulus verfolgt, beschämt, verurteilt und im Gefängnis sitzend, d.h. ohne großen äußeren Erfolg, sahen.

#### 2. Gedächtnisprozesse

Die zweite Stufe der Aneignungsphase ist das *Gedächtnis*, in dem man das nachahmenswerte Vorbild für kürzere oder vielleicht für längere Zeit behält, bis es zu einer analogen Situation kommt, die zur Nachahmung motiviert. Quintilian kennt die große Macht des Gedächtnisses. Was man einmal gehört oder gesehen hat, kann im Gedächtnis gespeichert werden.<sup>397</sup>

<sup>396</sup> Z.B. Homerus, *Il.* 9,524-526; ders., *Od.* 1,296-298 usw.

<sup>397</sup> Quintilianus, *Inst.* 1,1,36: „Die Erinnerung an solche Sprüche begleitet den Knaben bis zum Alter.“



Die Worte und ausgewählte Stellen kann der kleine Schüler in seinem Leben später immer wieder abrufen, wenn er Seelenführung, Rat oder Trost braucht. Quintilian schreibt dies über die Redner, aber es gilt auch für alle:

Denn ganz besonders wichtig ist ja für den Redner, wie ich seines Ortes zeigen werde, das Gedächtnis, und dieses vor allem wird durch Übung gestärkt und entwickelt; in den Jahren, von denen wir eben sprechen, die ja aus sich selbst noch nichts Produktives leisten können, ist das Gedächtnis es fast allein, das sich durch die Bemühung des Lehrenden fördern läßt.<sup>398</sup>

Seneca berichtet, wie er die Arbeit an seinem Gedächtnis erlebt. Er beschreibt Lucilius, was für ein Gefühl es ist, wenn man sich mit einem Gedanken länger nicht beschäftigt hat und sich wieder daran erinnern möchte:

Was geschieht mit Buchrollen, wenn sie vor Schmutz zusammenkleben, das ist mir widerfahren, spüre ich: entfaltet werden muß der Geist, und was immer in ihm niedergelegt worden ist, muß von Zeit zu Zeit durchgeschüttelt werden, damit es zur Verfügung steht, sooft der Bedarf es fordert.<sup>399</sup>

In den paulinischen Briefen wird großen Wert darauf gelegt, Ereignisse im Gedächtnis zu bewahren und bei Bedarf abzurufen. Paulus erinnert die Thessalonicher, was sie schon von ihm gesehen haben, was für ein Vorbild er ihnen anbot und was sie alles schon wissen, woran sie sich erinnern können. Das zeigen wiederkehrende Wendungen wie *μνείαν ποιούμενοι* (1Thess 1,2; 3,6), *μνημονεύω* (1,3), *εἰδότες, οἴδατε* (1,4f.; 2,1f..5.11; 3,3f.; 4,2; 5,2), *μὴ χρεῖαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι* (1,8), *οὐ χρεῖαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν* (4,9; 5,1).

## II. Ausführungsphase

### 1. Motorische Reproduktion

Die zweite große Einheit des Ablaufes des Nachahmungslernens von A. Bandura heißt *Ausführungsphase*, die aus zwei Subteilen besteht, wie die *motorische Reproduktion* und *Verstärkung* oder *Motivation*.

<sup>398</sup> Ebd., I,1,36.

<sup>399</sup> Seneca, *Ep.* 72,1.

In der Antike wurde großen Wert darauf gelegt, dass die Nachahmung nur durch Bemühung und Übung geschieht. Für Quintilian ist die ständige Wiederholung des nachgeahmten Verhaltens oder einer Handlung sehr wichtig: „Denn häufige Nachahmung färbt auf die Sitten ab“.<sup>400</sup>

Auch Seneca hebt die fleißige Übung als den einzigen Weg des Fortschritts hervor. Er unterstützt Lucilius, damit er übt. Seine Ausdauer erfreut seinen Seelenführer. Seneca ruft dazu auf, unablässig in dieser Ausdauer auszuhalten. Er selbst muss sich auch jeden Tag in Philosophie durch Nachahmung der Philosophen üben, weil der erwünschte Erfolg nur durch Bemühung kommt.<sup>401</sup>

Wer zu einem Philosophen kommt, nehme täglich etwas Gutes mit sich: entweder gehe er gesünder nach Hause oder zur Gesundheit eher bereit. Er wird es aber tun: das ist die Kraft der Philosophie – nicht nur ihren Schülern, sondern auch ihren Gästen hilft sie. Wer an die Sonne geht, wird braun; wer sich in einer Parfümerie niedergelassen hat und ein wenig länger verweilt, nimmt den Geruch des Lokals an; und wer bei einem Philosophen sich aufgehalten hat, empfängt unausweichlich etwas, das auch bei nachlässigem Verhalten nützlich ist.<sup>402</sup>

Die Bemühung, von der Nachahmung nicht nur zu sprechen, sondern sie auch auszuüben und in der Übung beharrlich zu sein, ist ein wichtiges Ziel der paulinischen Seelsorge. Paulus berichtet von den Thessalonichern, dass sie sich in der Nachahmung üben, wenn sie in den Bedrängnissen mit der Freude des Heiligen Geistes leben (1Thess 1,6).

Im Philipperbrief kann Paulus das gleiche noch nicht von der ganzen Gemeinde sagen. Noch nicht jeder folgt seinem Beispiel: Es gibt viele, die *περιπατοῦσιν οὐς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν, νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω, τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* (Phil 3,18). Das Verb *περιπατέω* drückt bei Paulus die „motorische Reproduktion“, die gelebte Nachahmung oder in Negation ihren Mangel aus.

<sup>400</sup> Quintilianus, *Inst.* I,11,2.

<sup>401</sup> Seneca, *Ep.* 5,1: „Daß du dich beharrlich bemühst und, alles hintangesetzt, das eine nur betreibst, dich täglich zu bessern, begrüße ich mit Freuden, und ich ermahne dich nicht nur, damit fortzufahren, sondern ich bitte dich auch darum.“ Vgl. noch ebd., 16,1; 34,3f.

<sup>402</sup> Ebd., 108,4.

## 2. Motivation und Verstärkung

Davon lesen wir auch in 1Thess 4,1b, wo Paulus die Thessalonicher mahnt, verstärkt und motiviert, dass sie nach dem gegebenen Vorbild leben sollen, wie sie es auch bis jetzt tun.

### 2.4.5. AUTORITÄT DES VORBILDES

Ein Grund, warum die Nachahmung in der heutigen Zeit eher verschwiegen wird, hängt mit der Autorität des Vorbildes zusammen. Die antike Idee, dass die Vorbilder selbstverständliche Autorität beanspruchen, wurde nach dem zweiten Weltkrieg für sehr gefährlich gehalten; darum wurden die idealisierten Vorbilder und ihre Nachahmung nicht mehr empfohlen. Aus eben diesem Grund ist es für uns sehr wichtig, nach der Autorität der Vorbilder und der Macht der Nachahmung in der Antike und bei Paulus zu fragen. Leider wird die Frage nach der Autorität des Vorbildes in der modernen Literatur über die Nachahmung kaum thematisiert.

In der Antike hatte man oft ein oder zwei Freunde, mit denen man die intimsten Fragen der persönlichen Lebensführung bis zur Erfüllung der Forderungen der Pflichtenlehre teilte. Solche Seelenführer und Sittenrichter wurden aufgrund ihres Alters, ihrer Erfahrung und ihrer Autorität ausgewählt. Sie hatten die Pflicht, durch Rat, Aufmunterung, Ermahnung und Tadel auf die sittliche Vervollkommnung des Freundes hinzuwirken. Von der großen Wichtigkeit solcher Seelenführer können wir aus den Briefen von Plinius mehr erfahren. Er bekennt die Größe und Weisheit seines Seelenführers Corellius Rufus, um den er gerade sehr trauert und so beschreibt er seine Gefühle für Calestrius Tiro:

Ich weiß, Welch treuen Freund, Welch großen Mann ich in ihm verloren habe. [...] Denn ich habe den Augenzeugen, den Lenker und Lehrer meines Lebens verloren. [...] Ich befürchte, daß ich mich jetzt gehen lasse.<sup>403</sup>

<sup>403</sup> Plinius, *Ep.* I,12,11f. (Übers. H. Kasten): „Amisi enim, amisi vitae meae testem rectorem magistrum.“ Vgl. ebd., IV,17,8f.: Corellius lobte Plinius, weil er alle seine Ratschläge folgte.

Die Übereinstimmung der Lehre und Tat war schon unter den Bedingungen der Aufmerksamkeitszuwendung erwähnt. Diese Harmonie des Verkündigten und der Tat verliehen den Lehrmeistern eine geradezu uneingeschränkte Autorität.<sup>404</sup> Nach römischer Vorstellung erhöhte die Autorität die Wirksamkeit und den Wert des Seelenführers. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass man ihr nur wegen ihrer selbst glaubt und auch ohne Beweise Gehör findet. Darum empfiehlt Seneca seinem Freund Lucilius einen Mann mit Autorität als Seelenführer auszuwählen, der immer zuschaut, was der Geführte macht und der immer in der Nähe ist, so dass man ihn nachahmen kann:

Vernimm einen allerdings nützlichen und heilsamen, den du einprägen sollst deinem Herzen, wünsche ich: „Einen Mann von Wert müssen wir hochachten und uns stets vor Augen halten, damit wir so, als schaue er uns zu, leben und alles, als sähe er es, tun.“ Das, mein Lucilius, hat Epikur gelehrt; einen Wächter und Erzieher hat er uns gegeben, und nicht zu Unrecht. [...] Jemanden habe die Seele, den sie scheue, aufgrund dessen moralischen Gewichtes sie auch ihr Innerstes unschuldiger mache. [...] Glücklich, wer in der Weise jemanden verehren kann, daß er auch im Gedanken an ihn sich formt und gestaltet! Wer so jemanden verehren kann, wird rasch verehrungswürdig.<sup>405</sup>

Seneca scheute Opfer und Verantwortung nicht, die mit der Ausübung der Autorität verbunden sind. Seine Hauptaufgabe als Seelenführer lag darin, andern ein autoritatives Beispiel zu geben.<sup>406</sup>

Plinius fühlt sich sehr beeindruckt, weil er Nichts ohne die höchste Weisheit tun konnte, weil er die Ratschläge des weisesten Mannes hatte. Weiter vgl. Cicero, *Lael.* XIII,44: „Größtes Gewicht in der Freundschaft soll der Einfluß wohlmeinender Freunde haben, und dieser Einfluß soll eingesetzt werden, nicht nur zu deutlichem Mahnen, sondern auch, wenn es sein muß, zu scharfer Warnung“ (Übers. M. Faltner). Ebd., XXIII,88; ebd., XXV,91.

<sup>404</sup> Hadot, *Seneca*, 168.

<sup>405</sup> Seneca, *Ep.* 11,8f.; vgl. noch ebd., 25,5.

<sup>406</sup> Hadot, *Seneca*, 175f. Ähnlich schreibt Plutarch von der Autorität und von der Größe der Seelenführer: „With men of this sort it has already become a constant practice, on proceeding to any business, or on taking office, or on encountering any dispensation of Fortune, to set before their eyes good men of the present or of the past, and to reflect: 'What would Plato have done in this case? What would Epameinondas have said? How would Lycurgus have conducted himself, or Agesilaus?' And before such mirrors as these, figuratively speaking, they array themselves or readjust their habit, and either repress some of their more ignoble

In der paulinischen Seelsorge spielte die Autorität des Paulus eine Rolle, obwohl ich bestreite, dass sie die Hauptrolle wäre. Paulus erwähnt in seinen Briefen, dass er das Recht habe, mit der Autorität des Apostels zu leben.<sup>407</sup> Er wählte aber im 1. Thessalonicherbrief und genauso im Philipperbrief die Haltung des *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Er war lieber freundlich wie eine Amme, die ihre eigenen Kinder behütet (1Thess 2,6-8). Im exegetischen Teil habe ich schon meine Meinung gegen die These von E. Castelli<sup>408</sup> geäußert, die in jedem Nachahmungsruf des Paulus eine Äußerung seiner Autorität sieht. Ich denke, bei Paulus spielte der jüdische Gedanke eine Rolle, dass der Mensch Gott nicht nachahmen kann. Darum macht Paulus sich selbst zum nachahmenden Vermittler und zum sichtbaren Vorbild, das die Gemeinden nachahmen können. Aber die Autorität des Paulus wird auch durch die Tatsache geschwächt, dass die Thessalonicher selbst zum Vorbild für die Gemeinden von Mazedonien und Achaia wurden (1Thess 1,7). Nicht allein Paulus hat die Macht, Vorbild zu sein, sondern jeder Christ hat die Möglichkeit, nachahmenswertes Vorbild zu werden.

Es ist auch für den Philipperbrief charakteristisch, dass Paulus seine Autorität als Apostel gegenüber den Philippnern nicht in Anspruch nimmt. Die einführende Danksagung am Anfang des Briefes gibt dem Brief einen Freundschaftscharakter, was auch gegen die Betonung der paulinischen Autorität in dem Nachahmungsgedanken spricht. In Phil 3,17f. stellt Paulus nicht nur sich selbst vor die Gemeinde als Vorbild, sondern alle, die sein Vorbild und das Vorbild Christi nachahmen, wie seine Mitarbeiter oder Gemeindeleiter.

---

utterances, or resist the onset of some emotion. [...] But it is also true that the thought and recollection of good men almost instantly comes to mind and gives support to those who are making progress towards virtue, and in every onset of the emotions and in all difficulties keeps them upright and saves them from falling." (Plutarchus, *Mor.* II,85AB).

<sup>407</sup> Beim Vorbild zu sein muss es sich W. Schmithals nach „um einen traditionell zum Wesen des Apostolats gehörenden Zug“ handeln (Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*, 33). Vgl. Noch Aletti, *L'autorié apostolique*, 229-246.

<sup>408</sup> Castelli, *Imitating Paul*, 89-117.

#### 2.4.6. WEN SOLLTE MAN ALS VORBILD NEHMEN?

Die zweite Hälfte des 20. Jh.s in der Pädagogik und Psychologie könnte man als „Jahrzehnte ohne Vorbilder“ bezeichnen. In der Antike ging man aber nicht weit, um sich ein Vorbild zu suchen.<sup>409</sup>

Obwohl man für ein Vorbild nicht weit weg gehen muss, war die gute Auswahl des Vorbildes sehr wichtig. Die Vorbilder wurden mit großer Sorgfalt und Behutsamkeit ausgewählt, gerade weil man sich ihre Macht bewusst war.

Deshalb heißt es auf diesem Gebiet unserer Studien alles mit der gründlichsten Urteilskraft zu prüfen: erstens, welche Vorbilder wir nachahmen sollen, denn es gibt sehr viele, die gerade auf die Ähnlichkeit mit den Schlechtesten und Verderbtesten versessen sind; zweitens dann bei den Vorbildern selbst, die wir ausgewählt haben, was es sein soll, das nachzubilden wir sie in Anspruch nehmen. Denn auch bei bedeutenden Schriftstellern kommen manche Fehler vor und Dinge, die sich die Kenner gegenseitig vorwerfen. Ja, wenn sie doch dadurch, daß sie Gutes nachahmen, so viel besser sprächen, als sie nach schlechtem Vorbild schlechter sprechen!<sup>410</sup>

Es wurde zwischen der Nachahmung des Bösen oder des Guten streng unterschieden. Die erste wurde verurteilt, die zweite aber gewünscht.<sup>411</sup> Die antiken Pädagogen und Philosophen wussten, dass das Schlechte einfacher nachzuahmen ist. Nicht nur Demokrit, sondern auch Quintilian und Seneca bezeugen es. Das schlechte Beispiel halten sie für sehr gefährlich, nicht nur für die Nachahmer, sondern auch für den, der es gibt.<sup>412</sup>

Seneca geht mit den Kriterien weiter, nach denen man sein Vorbild auswählt. Sie wurden schon im letzten Abschnitt angedeutet, wenn wir

---

<sup>409</sup> Seneca, *Ep.* 24,3: „Und nicht lange braucht man Beispiele, an denen du Festigkeit gewinnen kannst, zu sammeln: jedes Lebensalter hat sie aufzuweisen.“

<sup>410</sup> Quintilianus, *Inst.* X,2,14f.

<sup>411</sup> Democritus, *Fr.* 79: „Den Bösen nachzuahmen, den Guten aber *nicht, ja* nicht einmal *ihnen* nachahmen zu wollen, ist schlimm.“ Ebd., 39: „Man muß entweder gut sein oder Guten nachahmen.“

<sup>412</sup> Quintilianus, *Inst.* X,1,25: „[...] daß sie nur das Schlechtere nachahmen - das ist nämlich leichter.“ Seneca, *Ep.* 7,5: „Nun gut, nicht einmal das bemerkt ihr, daß schlechte Beispiele auf die zurückwirken, die sie geben?“

beschrieben, dass Seneca die persönliche Autorität und die Harmonie von Wort und Tat der Philosophen als Ausschlag gebend bei der Vorbildwahl fand.

Neben den allgemeinen Merkmalen, die ein nachahmenswertes Vorbild kennzeichnen, gibt es noch solche persönlichen Eigenschaften, die man nach seiner inneren Einstellung auswählt. So stellt Seneca seinen Lesern eine breitere Palette der Vorbilder dar:

Wähl daher Cato aus: wenn er dir vorkommt allzu unbeugsam, wähl als Mann von nachgiebigerer Gesinnung Laelius. Wähl den, bei dem dir gefällt Lebensform und Art zu sprechen und das Gesicht selbst, die Gesinnung in sich zeigend: ihn halte dir stets vor Augen als Wächter oder als Beispiel. Nötig ist, sage ich, jemand, bei dem unser Charakter sich selber prüfen kann: nur nach einer Regel wirst du Verkehrtes grade machen.<sup>413</sup>

Eins der wichtigsten Vorbilder, die die Antike kennt, ist das Vorbild des Vaters. Man kann unter dem Vater erstens den leiblichen Vater,<sup>414</sup> zweitens die Vorfahren<sup>415</sup> und drittens Gott<sup>416</sup> als nachgeahmtes Vorbild verstehen.

Quintilian machte auch für unsere Ohren sehr interessante Aussagen über die Wahl von Vorbildern. Er hat bei Schülern beobachtet, dass die Kinder ihre Klassenkameraden leichter nachahmen als das Vorbild des Lehrers und dadurch schneller lernen. Das sollten die Lehrer jederzeit vor Augen halten:

Daß dieses Verfahren unseren Eifer zur Beschäftigung mit den Reden mächtiger geschürt hat als alle Ermahnung der Lehrer, die Überwachung der Pädagogen und die Versprechungen der Eltern, möchte ich, soweit ich meinem Schluß meine eigenen Erinnerungen

<sup>413</sup> Ebd., 11,10.

<sup>414</sup> Philo, *Sacr.* I,68b: „Notwendiger Weise nun tun die unterwürfigen Kinder, die das Wesen des Vaters nachahmen, mit allem Eifer die guten Werke, deren bestes die ungesäumte Ehrung Gottes ist.“ (Übers. H. Leisegang).

<sup>415</sup> Isocrates, *Phil.* V,114: „I do not mean that you will be able to imitate Heracles in all his exploits; for even among the gods there are some who could not do that; but in the qualities of the spirit, in devotion to humanity, and in the good will which he cherished toward the Hellenes, you can come close to his purposes. And it lies in your power, if you will heed my words, to attain whatever glory you yourself desire“ (Übers. G. Norlin).

<sup>416</sup> Philo, *Conf.* I,63: „Denn als ältesten Sohn ließ der Vater des Alls diesen ins Dasein treten, den er anderswo den Erstgeborenen nennt und der, soeben geboren, den Wegen des Vaters nachgehend, auf die Urbilder schaute und die Arten formte“ (Übers. E. Stein).

zugrunde legen kann, entschieden bejahen. So, wie die bereits in der Wissenschaft Fortgeschrittenen der Wetteifer fördert, ist auch für die Anfänger und das zartere Alter der Wetteifer mit den Mitschülern beliebter als der mit dem Lehrer - eben deshalb, weil es den Schülern untereinander leichter ist, sich gleichzukommen.<sup>417</sup>

Quintilian empfiehlt die Nachahmung mehrerer Vorbilder, weil kein Mensch perfekt ist. Darum ist es besser, die guten Eigenschaften von mehreren auszuwählen und vor sich als Vorbild zu setzen.<sup>418</sup>

Es ist auch gut zu wissen, was die antiken Texte von der anderen Seite, aus der anderen Perspektive, nämlich von der Perspektive des ausgewählten Vorbildes erzählen. Wir finden hauptsächlich bei Epiktet Aussagen darüber, was die große Verantwortung bedeutet, Vorbild zu sein. Epiktet zählt Beispiele vom alltäglichen Leben auf. Er meint, man dürfe seine Arbeit darum nicht vernachlässigen, weil man von anderen beobachtet und nachgeahmt wird. Wenn er nicht mit gutem Beispiel vorangeht, werden die anderen auch ihre Arbeit vernachlässigen. Man müsse dafür die Verantwortung tragen, was für ein Vorbild man anbietet.<sup>419</sup> Er schreibt an einer anderen Stelle, dass man solch ein Exemplum anderen zeigen solle, von dem man möchte, dass sie es nachahmen. Wenn man selber das nicht tue, könne man es von anderen auch nicht erwarten, weil sie nur das nachahmen können, was ihr Vorgesetzter tut. Wen sollte man sonst nachahmen, wenn nicht seinen Vorgesetzten? Epiktet weist darauf hin, dass, wenn der Vorgesetzte das Theater betritt, er es als Vorbild und Beispiel betritt.<sup>420</sup>

<sup>417</sup> Quintilianus, *Inst.* I,2,25f.: „[...] quam praeceptoris iucundior hoc ipso, quod facilius imitatio est.“

<sup>418</sup> Ebd., X,2,24f.: „Deshalb könnte ich nicht einmal dazu raten, sich einem bestimmten Vorbild so eigentlich zu verschreiben, daß man ihm in allem folgt. [...] 'Wie denn? Ist es also nicht genug, alles so sagen, wie es Cicero gesagt hat?' Nun, mir wäre es genug, falls ich es alles erreichen könnte. Doch was könnte es schaden, die Wucht Caesars, das Geharnischte des Caelius, die Sorgfalt des Pollio, die Urteilskraft des Calvus an manchen Stellen dazuzunehmen?“

<sup>419</sup> Epictetus, *Diatr.* III,24,32-34: Wenn man selbst seine Pflichten nicht erfüllt, bietet ein schlechtes Beispiel seinen Untertanen als Kommandant oder Schiffskapitän.

<sup>420</sup> Ebd., III,4,1-3.5.



Zuletzt möchte ich kurz darstellen, wen die antiken Autoren als Vorbilder empfohlen haben.<sup>421</sup> Epiktet hebt das Vorbild des Sokrates mit der Begründung hervor, dass man nicht streiten und andere auch nicht streiten lassen sollte wie Sokrates tat.<sup>422</sup> Neben ihm empfiehlt Epiktet noch Diogenes. Diese beiden können als Vorbilder dienen, wenn man wirklich frei sein möchte.<sup>423</sup> Plutarch wählt auch Sokrates und Plato aus. Er ist sich dessen bewusst, dass solche Beispiele schwer nachzuahmen sind.<sup>424</sup> Seneca nennt Cato, Rutilius, Metellus, Sokrates oder Mucius, von denen Lucilius nach der inneren Einstellung das Vorbild auswählen kann.<sup>425</sup>

Paulus gibt genauso, wie seine antiken Zeitgenossen, seinen Gemeinden Ratschläge, wen sie als Vorbild nehmen müssen. Er gibt keine langen Anweisungen, wie sie das Vorbild auswählen könnten, sondern er stellt nur sich selbst, Christus und andere Christen vor ihre Augen als nachahmenswerte Vorbilder: Sehet, die sind die Beispiele, denen ihr folgen sollt! Er unterscheidet sich ganz klar von seinen Zeitgenossen darin, dass er an den meisten Stellen, wo er von der Nachahmung schreibt, zu Nachahmung seiner selbst aufruft, was die antiken Autoren nie machen.

## 2.5. VERGLEICHENDE ZUSAMMENFASSUNG DER NACHAHMUNGSTHEORIE VON A. BANDURA UND DER ANTIKEN NACHAHMUNGSTHEORIEN

Im letzten Schritt möchte ich die Parallelitäten und Unterschiede zwischen der Theorie des Modelllernens von A. Bandura, der antiken Nachahmung der Philosophen und den paulinischen Vorbildern beleuchten. Ich möchte auch die Grenzen der Anwendung der modernen Theorie des Modelllernens an den

<sup>421</sup> Die erste Monographie von der Nachahmung von Dionysios von Halikarnassos ist eine Empfehlung literarischer Vorbilder. Er nennt Herodot, Thukydides, Xenophon, Philistos und Theopompus (Dionysius Halicarnassus, *Mim.*, Fr. 7; ders., *Epit.* I,3; II,1-V,7).

<sup>422</sup> Epiktetus, *Diatr.* V,2,1ff.

<sup>423</sup> Ebd., IV,1,170.

<sup>424</sup> Plutarchus, *Mor.* II,10D.

<sup>425</sup> Seneca, *Ep.* 11,10; 24,3ff.

paulinischen Briefen und die Unterschiede der Selbstdarstellung der antiken Philosophen und Paulus als Vorbild aufzeigen.

A. Bandura ist der bedeutendste Psychologe und Pädagoge des 20. Jh.s, dessen Name in den 70er Jahren mit seiner Nachahmungstheorie verbunden weltweit berühmt wurde. Der kanadische Psychologe hat seinen Namen mit einer formalen Beschreibung des Nachahmungsprozesses und mit experimentellen Zeugnissen davon, was für eine große Macht direkte und symbolische Vorbilder auf uns ausüben, auf der ganzen Welt bekannt gemacht. Er bringt die einzige Theorie aus dem Bereich der Sozialpsychologie und Pädagogik in der Nachahmungsthematik in unserer Zeit. Das Hauptgewicht der Funktion der Nachahmung wurde von ihm dadurch bestimmt, dass er sie im Bereich der sozial-kognitiven Psychologie untersuchte. Darum definiert er das Nachahmungslernen als Lernen durch reale oder symbolische Modelle, die visuell, verbal oder bildlich präsentiert sind.

Die Nachahmungstheorie von A. Bandura wurde schon im vorigen Abschnitt in der Form des Einteilungsprinzips angewendet. So half sie den antiken Nachahmungsprozess und seinen Ablauf zu strukturieren und für den heutigen Leser verständlicher zu machen.

Der Vergleich der Nachahmungstheorie von A. Bandura mit den antiken Texten ist aber keine leichte Aufgabe. Er stößt auf die folgenden Schwierigkeiten:

a/ Die moderne Psychologie und Pädagogik stellen fast gar nicht die Frage nach der Nachahmung und nach den Vorbildern. Die wichtigste und die das weiteste Feld umfassende Nachahmungstheorie stammt von A. Bandura. So wird die Moderne nur diese einzige Theorie der Nachahmung vertreten.

b/ Die Reichweite der Nachahmungstheorie von A. Bandura ist anders als sie in der Antike war. A. Bandura beschreibt den Nachahmungsprozess, so wie die Deutung und das Wirken von Vorbildern. Er untersucht, wie das Lernen durch Vorbilder abläuft und zieht pädagogische Schlussfolgerungen aus den Ergebnissen seiner Experimente. In der sozial-kognitiven Lerntheorie werden Erwerb und Veränderungen von Verhalten untersucht, deshalb sind die sittliche Lebensführung oder moralische Erziehung, die in der Antike so wichtig für die



Nachahmungsfrage waren, nicht thematisiert. Es gibt in den neueren soziologisch-pädagogischen Studien Beschreibungen, wen man als Vorbild nimmt, nach welchen soziologisch-psychologischen Kriterien die Vorbilder im Allgemeinen ausgewählt werden, aber keine Zeilen handeln davon, wen man als Vorbild nehmen sollte. In der Antike wurden aber hauptsächlich die praktischen Fragen der Nachahmung behandelt. Solche ethische Fragen standen im Vordergrund des Interesses, wie z.B.: Wen soll man als Vorbild nehmen? Was sind gute Vorbilder?

c/ Die Arbeitsmethoden, mit denen Psychologie und Pädagogik heute forscht, ruhen auf empirischen Experimenten. Die antike und neutestamentliche Forschung der Nachahmung kann hingegen keine Langzeitstudien durchführen, sondern sie ruht hauptsächlich auf textkritischen Methoden.

Der eine Punkt, bei dem die Nachahmungstheorie von A. Bandura in der neutestamentlichen Forschung uns in der Suche der Frage nach Nachahmung weiterhilft, ist die unstrittene Frage, ob Nachahmung in der Antike und im Neuen Testament eine Kopierung ist, oder ob Nachahmung auch Innovation ermöglicht. In seiner Nachahmungstheorie kämpft A. Bandura gegen die verbreitete falsche These, dass Nachahmung gegen Fortschritte und Innovation ausgerichtet sei. Er spricht dagegen von „creative modelling“.<sup>426</sup> Er behauptet, dass aus Nachahmungsprozessen auch ganz neuartige Verhaltensmuster erwachsen können, wenn der Beobachter die unterschiedlichen dargebotenen Modelle so verbindet, dass die Aspekte verschiedener Modelle Neues formen, in dem die Einzelquellen nicht mehr zu unterscheiden sind.

Die antiken Texte lehren uns, die durch die Geschichte des 20. Jhs beladenen Menschen, über die Autorität und die Macht der Vorbilder offen zu reden. Sie verschweigen nicht, dass die Vorbilder über Macht verfügen, aber machen die Leute darauf aufmerksam, dass sie mit dieser Autorität verantwortungsvoll umgehen sollen.<sup>427</sup> Das allgemeine Schweigen über die Vorbilder wegen des Missbrauchs ihrer Autorität bricht A. Bandura ab, wenn

<sup>426</sup> Bandura, *Sozial-kognitive Lerntheorie*, 57-64 (Zitat oben von S. 57).

<sup>427</sup> Epictetus, *Diatr.* III,24,32-34 und ebd., III,4,1-3.5.

er die Nachahmung nicht nur von einem einzigen Vorbild fördert oder nicht alle Merkmale der vorhandenen Modelle zu reproduzieren unterstützt.<sup>428</sup> Dadurch werden die Autorität und die Macht des Vorbildes relativiert. Es gehört auch dazu, dass Nachahmung der Vorbilder nicht Konditionierung oder Kopieren heißt, sondern „ein aktives, auf das Urteil gegründetes und konstruktives Verhalten“.<sup>429</sup> Die antiken Texte und die Theorie von A. Bandura unterstützen sich gegenseitig.

Wenn wir Paulus mit seinen Zeitgenossen vergleichen, liegt der Unterschied zwischen Paulus und den antiken Philosophen einerseits in ihrem Selbstverständnis und andererseits in der Weise, wie sie zur Nachahmung riefen und wie sie selbst nachgeahmt haben. Die Schwierigkeit bei diesem Vergleich besteht darin, dass Paulus nur relativ selten und nur knapp von Nachahmung schreibt und auch aus dem Kontext nur ein sehr fragmentarisches Bild der paulinischen Nachahmung zusammenzustellen ist. Darum ist sie sehr schwer mit der breiten antiken zeitgenössischen Literatur zu vergleichen. Es wird eher vorausgesetzt, dass Paulus die antike Lehre der Nachahmung kannte und übernahm.

Als Unterschiede könnte ich nennen: Während die meisten Philosophen andere Persönlichkeiten oder Tugenden von anderen als Vorbild aufzeigten, bot Paulus sich selbst mit Blick auf Christus als Vorbild an (1Thess 1,6; 1Kor 11,1). Dieses Angebot des Paulus wurzelt nicht darin, dass er sich tugendhafter gehalten hätte als die anderen waren, sondern darin, dass er selbst Christus als Vorbild hatte und ihn in seiner Selbsterniedrigung nachgeahmt hat. Diese Tatsache fließt in den Inhalt der Nachahmung und in die Funktion des Vorbildes bei Paulus ein: Er stellt sich nicht als moralisches Beispiel vor, wie es die zeitgenössischen Philosophen getan haben.<sup>430</sup>

<sup>428</sup> Bandura, *Lernen am Modell*, 44.

<sup>429</sup> Ebd., 217.

<sup>430</sup> Z.B. Seneca, *Ep.* 8,1f.; vgl. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, 57f.

### 3. PAULUS ALS SEELSORGER - SEELSORGERISCHES SELBSTBEWUSSTSEIN (1THESS 2,1-12)

#### 3.1. EINLEITUNG

Es ist wichtig die Frage des seelsorgerischen Selbstbewusstseins von Paulus zu klären. Die Seelsorgeprozesse, die in den Gemeinden abliefen, werden verständlicher, wenn analysiert wird, wie Paulus seine Rolle sah, während er Seelsorge leistete.

Wenn wir Paulus in der Rolle des Seelsorgers untersuchen und nach seinem seelsorgerischen Selbstbewusstsein fragen möchten, nehmen wir am besten als Haupttext 1Thess 2,1-12, der als paulinischer „Rollenkatalog“ anzusehen ist. In diesem Text finden wir die meisten angebotenen und übernommenen Rollen von Paulus und der Gemeinde.

Die seelsorgerische Tätigkeit war in der Antike nicht unbekannt. Die hellenistischen Philosophen und die jüdischen Gemeindeleiter waren sich ihrer seelsorgerischen Tätigkeit bewusst und haben auch Kriterien entwickelt, wie ein guter Seelenführer sein sollte. Sie haben ihre Rolle durch Metaphern für ihre Adressaten deutlicher gemacht. Im ersten Schritt werden wir in der Exegese des Haupttextes die Bilder des Paulus mit Metaphern seiner Umwelt vergleichen.

In einem nächsten Schritt werden wir den Text nach den soziologischen Ebenen, auf denen sich Paulus bewegt, untersuchen und andere relevante paulinische Texte in die Untersuchung einbeziehen. Die ersten sozialpsychologischen Theorien, mit denen ich arbeiten werde, sind Rollentheorien. So möchte ich das Rollenverständnis des Paulus mit Hilfe der Sozialpsychologie neu deuten und nach dem Verhältnis der unterschiedlichen Rollen untereinander fragen. Im zweiten Schritt stelle ich die Theorie des hilfreichen Verhaltens vor und frage nach der Motivation und Kostenkomponenten der Hilfeleistung in der thessalonischen Gemeinde.

### 3.2. EXEGESE DES MODELLTEXTES 1THESS 2,1-12

#### 3.2.1. FRAGESTELLUNG

Folgende Fragen müssen in diesem Zusammenhang gestellt werden: Welche Selbstbezeichnungen benutzt Paulus, um seine Rolle als Seelsorger auszudrücken? Was folgt aus diesen Selbstbezeichnungen für das Seelsorgerverständnis von Paulus? Was für eine Rolle übernimmt er und welche teilt er seinen Adressaten zu?

Können wir die Bezeichnung Apostel Christi mit dem in paulinischen Briefen fehlenden Terminus Seelsorger gleichsetzen? Oder gehört Seelsorge zu den Aufgaben eines Apostels? Wie geschieht die Legitimation von Paulus als Seelsorger?

Was für eine Rolle kommt im Seelsorgegeschehen Gott zu? Wie verhält sich die Rolle des Paulus zu der Rolle Gottes? Spielt in der Selbstdarstellung des Paulus als Seelsorger der Gemeinden das Modell Christi eine Rolle?

#### 3.2.2. ÜBERSETZUNG

<sup>1</sup> Denn ihr wisst, (meine) Brüder, von unserem Eingang zu euch, dass er nicht vergeblich war.

<sup>2</sup> denn obgleich wir zuvor in Philippi gelitten hatten und misshandelt worden waren, wie ihr wisst, fanden wir dennoch in unserm Gott den Mut, bei euch das Evangelium Gottes zu sagen unter viel Kampf. <sup>3</sup> Denn unsere Ermahnung kam nicht aus betrügerischem oder unlauterem Sinn, noch geschah sie mit List, <sup>4</sup> sondern weil Gott uns für wert geachtet hat, uns das Evangelium anzuvertrauen, darum reden wir, nicht, als wollten wir den Menschen gefallen, sondern Gott, der unsere Herzen prüft. <sup>5</sup> Denn wir sind nie mit Schmeichelworten umgegangen, wie ihr wisst, noch mit versteckter Habsucht - Gott ist Zeuge -; <sup>6</sup> wir haben auch nicht Ehre gesucht bei den Leuten, weder bei euch noch bei andern.

<sup>7</sup> Obwohl wir unser Gewicht als Christi Apostel hätten einsetzen können, sind wir unter euch freundlich<sup>a</sup> gewesen. Wie eine Amme ihre eigenen Kinder pflegt, <sup>8</sup> so hatten wir Verlangen nach euch und waren willig, euch nicht allein

am Evangelium Gottes teil zu geben, sondern auch an unserem Leben; denn ihr seid unsere Geliebte geworden.

<sup>9</sup> Ihr erinnert euch ja, (meine) Brüder, an unsere Arbeit und Mühe: Tag und Nacht arbeiteten wir, um niemand unter euch zur Last zu fallen, und predigten unter euch das Evangelium Gottes.

<sup>10</sup> Ihr und Gott seid Zeugen, wie heilig und gerecht und untadelig wir bei euch, den Gläubigen, gewesen sind.

<sup>11</sup> Ihr wisst, dass wir einen jeden von euch, wie ein Vater seine Kinder, <sup>12</sup> euch ermahnt, getröstet und versichert haben, in eurem Leben würdig des Gottes zu wandeln, der euch zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit berufen hat.

### 3.2.3. TEXTKRITIK

<sup>a</sup> Für unser Thema gibt es einen relevanten Unterschied in den verschiedenen Varianten dieses Textes. Statt νήπιοι, das von κ\* B C\* D\* F G I Ψ\* 104\*. 326<sup>c</sup> pc it vg<sup>ww</sup> sa<sup>ms</sup> bo bezeugt wird - dieser Lesart folgt NA<sup>27</sup> -, lesen die Textzeugen κ<sup>c</sup> A C<sup>2</sup> D<sup>2</sup> 0278. 33. 1739. 1881 M vg<sup>st</sup> (sy) sa<sup>mss</sup> ἤπιοι. Νήπιος heißt „Kind“, „Säugling“, „Minderjähriger“. Es könnte ein Fehler des Kopierers sein, der statt eines, zwei ν geschrieben hat, d.h. es geht um Dittographie des ν. So könnte die originale Lesart ἤπιοι sein, was als „freundlich“ zu übersetzen ist. Aber es kann sich genauso um eine Haplographie handeln. Dann wäre die ursprüngliche Lesart νήπιοι. Die Unterschiede der Lesung und Übersetzung sind sehr alt. Die Unterstützung beider Lesarten ist sehr gut, das Gewicht der Handschriften ist ausgeglichen. Ich nehme die These der Dittographie an und lese im Text ἤπιοι, „freundlich“.

### 3.2.4. GLIEDERUNG UND GATTUNG

Der Abschnitt 1Thess 2,1-12 kann in zwei größere Teile geteilt werden, zwischen denen Parallelitäten bestehen:<sup>431</sup>

<sup>431</sup> Johanson, *To All the Brethren*, 149.

### 2,1-8

2,1 αὐτοὶ γὰρ οἶδατε, ἀδελφοί

2,2 ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ

2,3 παράκλησις

2,5 θεὸς μάρτυς

2,7 ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς <sup>2,11</sup> ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ  
τέκων

### 2,9-12

2,9 Μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί

2,9 μᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ

2,12 παρακαλοῦντες

2,10 μάρτυρες ... θεός

In den zwei Teilen kommen zwei Aspekte des einen Themas zum Wort, nämlich der Aufenthalt der christlichen Missionare in Thessalonich: Im ersten Teil geht es um die Verkündigung des Evangeliums gegenüber den Thessalonichern. Der zweite Teil handelt vom Verhalten der Missionare. Die folgende eingehendere Gliederung des Abschnittes ist möglich:

2,1-8 – Verkündigung des Evangeliums<sup>432</sup>

2,1-2 – Ankunft der Missionare in Thessalonich

2,3-4 – Wirken des Apostels: Evangeliumsverkündigung

2,5-8 – Wirken der Missionare im Kontrast zu den falschen Philosophen

2,9-12 – Verhalten der Missionare

2,9 – Erinnerung an das Verhalten der Missionare

2,10-12 – Zeugen des Wirkens der Missionare

Es ist eine wichtige Frage für die Auslegung des Abschnittes 2,1-12, welcher Gattung diese Verse zugewiesen werden. Die Jh.lang verbreitete Meinung war, dass Paulus diesen Abschnitt für apologetische Zwecke geschrieben hat.<sup>433</sup> Die neuere Forschung hat aber die These von A. Malherbe

<sup>432</sup> Die ersten acht Verse kann man nach den mikrostrukturellen Merkmalen „γὰρ ... οὐ (οὔτε) ... ἀλλὰ“ in drei Teile einordnen, die denen der innere Rhythmus den Abschnitt bestimmt: 1Thess 2,1-2; 3-4; 5-8 (Coulot, *Paul à Thessalonique*, 380).

<sup>433</sup> Es werden verschiedene religiöse und unreligiöse Gruppierungen oder Personen genannt, gegen die er sich wehren wollte: Gegen Libertinisten, Milleniaristen oder Gnostiker, die innere Konflikte in der Gemeinde verursachen (z.B. Reicke, Art. *Thessalonicherbriefe*. RGG<sup>3</sup> VI, 851-853) oder gegen jüdische Angriffe von außerhalb der Gemeinde (z.B. Frame, *1+2Thess*, 90) oder gegen kynische und stoische Wanderphilosophen (Dobschütz, *1+2Thess*, 2-6; Oepke, *Missionspredigt*, 35-37). Die moderne „psychologische“ Auslegung von der Wende des Jh.s sprach von einer tiefen Depression des Paulus wegen der negativen Gefühle der

übernommen, dass Paulus sich selbst nicht gegen eine gegenwärtige Opposition wehrt, sondern er schreibt von sich selbst, um seine Person als Vorbild für die Thessalonicher zu präsentieren.<sup>434</sup> Darum hat dieser Teil einen paränetischen und autobiographischen Charakter.<sup>435</sup>

Nachdem A. Malherbe viele Nachfolger gefunden hatte, hat J.A.D. Weima einen Artikel veröffentlicht, in dem er dem Apologie-Verständnis von 1Thess 2,1-12 eine Verteidigung widmet.<sup>436</sup> Ihm folgt S. Légasse im neuesten Kommentar zum 1. Thessalonicherbrief, nach dem der Brief „la forme de défense *ex professo* et de réponse à des critiques et à des accusations“ folge.<sup>437</sup>

Ich würde diesen Abschnitt in seinem ganzen Briefkontext eingebettet nach seiner Gattung und Funktion befragen: Am Ende des 2. Kapitels berichtet Paulus davon, dass er die Thessalonicher gegen seinen Willen plötzlich verlassen musste. Er schreibt den Brief für die Thessalonicher in dieser Situation. Weil die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Apostels (2,5-8) und damit verbunden die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Evangeliums (2,3f.) nach der Flucht des Paulus in der thessalonischen Gemeinde gestellt werden konnte, möchte Paulus in diesem Abschnitt sein Wirken (Verkündigung und Seelsorge) in Thessalonich rechtfertigen. Dazu ruft er Gott zum Zeugen an (2,10). Das ist meiner Meinung nach genügend Grund für die paulinischen Antithesen, ohne dass ich irgendwelche Gegner in den Text hineinlesen muss.

### 3.2.5. AUSLEGUNG DES MODELLTEXTES

#### V. 1-2

<sup>1</sup> Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν,

Thessalonischen Neubekehrten, weil Paulus sie so rasch und so verletzlich der Verfolgung gegenüber verlassen habe (Dobschütz, *1+2Thess*, 106f.).

<sup>434</sup> Malherbe, *Gentle as a Nurse*, 203-217. Eine kleine Auswahl der Vertreter der These, dass 1Thess 2,1-12 keine Apologie ist: Stegemann, *Anlaß und Hintergrund*, 397-416; Jewett, *Thessalonian Correspondence*, 73; Wanamaker, *1+2Thess*, 91; Smith, *Comfort One Another*, 78f.; Gaventa, *1+2Thess* usw.

<sup>435</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 133f.

<sup>436</sup> Weima, *Apology*, 73-99; Weima, *Function of 1Thess 2,1-12*, 114-131.

<sup>437</sup> Légasse, *1+2Thess*, 108.

<sup>2</sup> ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλήσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι.

V. 1-2 - Die Konjunktion γὰρ zeigt den Anfang des neuen Abschnitts innerhalb des Briefes an, aber zugleich verknüpft sie ihn mit dem vorigen Abschnitt, bei denen in 1,9a andere Gemeinden zitiert werden, wo sich die Mission in Thessalonich herumgesprochen hat. Jetzt fordert Paulus die Thessalonicher auf, ihre eigenen Erinnerungen aufzufrischen. Sie müssen selbst wissen, wie Paulus und seine Mitarbeiter unter ihnen auftraten und welche Arbeit sie leisteten.

Durch die emphatische Position von αὐτοὶ und durch die Wiederholung von οἴδατε in V. 1,2,5 und 11 möchte Paulus erreichen, dass die Thessalonicher sich selbst die Missionsereignisse in die Erinnerung rufen, sich von den späteren Verfolgungen nicht beeinflussen lassen und kein verkehrtes Bildnis vom Eingang der christlichen Missionare bilden.

In 1Thess 2,1-12 spricht Paulus seine Leser zweimal als ἀδελφοί an. Der Kontext dieser Anrede zeigt uns, dass Paulus in V.1 die den Thessalonichern schon bekannten geschwisterlichen Gefühle wieder aufwärmen wollte. Was bedeutete die Anrede „Brüder“ den antiken Lesern und die dadurch zugeschriebene Rolle? Lehrreich für diese Fragen ist der einzige ganz erhaltene Traktat über die Bruderschaft aus der Antike: Plutarchs „De Fraternali Amore“. Die Beziehung zwischen den Brüdern ist durch die brüderliche Liebe charakterisiert, die auf der Abstammung von denselben Eltern beruht.<sup>438</sup> Plutarch verschweigt aber nicht, was wir so gerne vergessen, dass auch die Bruderschaft hierarchisch strukturiert ist.<sup>439</sup> Er unterscheidet zwischen den Brüdern, die ὑπερέχοντες (überlegen) und λειπόμενοι (unterlegen) sind.<sup>440</sup> Um die Unterschiede und Zusammengehörigkeit der Brüder zu veranschaulichen, vergleicht Plutarch die brüderliche Beziehung mit einem Menschenkörper. Wie die Körperteile verschiedene Funktionen haben, genauso haben die Brüder

<sup>438</sup> Plutarchus, *Mor.* II,478E; ebd., 480B.

<sup>439</sup> Ebd., II,484C.

<sup>440</sup> Ebd., II,485C.



unterschiedliche Rollen und haben einen unterschiedlichen Status in der Familie oder auch in der Gesellschaft. Zu der Bruderschaft gehörte auch, dass der ältere Bruder die Pflicht hatte, die jüngeren Brüder zu leiten und zu ermahnen (νουθετέω). Die jüngeren Brüder aber hatten die Pflicht, den älteren Bruder zu ehren (τιμᾶν).<sup>441</sup>

Wenn Paulus die Gemeindeglieder als Brüder angesprochen hat, bedeutet das nach dem Verständnis der sozialen Beziehungen in der Antike nicht, dass er sie nur auf einer demokratischen Ebene der Gleichheit sieht. Paulus möchte schon mit der Hilfe der familiären Sprache den gleichen Status der Brüder als Söhne Gottes andeuten. Aber diese Anrede dient auch dazu, die familiären Verhältnisse und die Zusammengehörigkeit zum einen Leib Christi mit verschiedener Funktion und verschiedenem Status der Glieder zu betonen.

Die Missionare haben Eingang in Thessalonich gefunden.<sup>442</sup> Ihr Wirken war nicht κενός. Paulus braucht dieses Wort im zweifachen Sinne: Erstens als „leer“ im Sinne „ohne Grund“, „ohne Recht“ oder „ohne Macht“<sup>443</sup> und zweitens „vergeblich“ im Sinne von „ohne Effekt“, „ohne das Ziel zu erreichen“.<sup>444</sup> Hier ist es im zweiten Sinne für die Beschreibung des Arbeitsergebnisses gebraucht.

Was Paulus und seine Leute vor ihrer Ankunft in Thessalonich in Philippi erlebt haben, wird in V. 2 in Erinnerung gerufen: Προπαθόντες (Leiden) und ὑβρισθέντες (Spott, Beleidigung, Misshandlung, boshafte und arrogante Behandlung).<sup>445</sup> Diese Verben beschreiben zwei Aspekte desselben Erlebnisses, nämlich wie sie physisch und psychisch misshandelt wurden.<sup>446</sup>

<sup>441</sup> Ebd., II,487B.

<sup>442</sup> Von den frühen Stoikern war Krates als „Türöffner“ bekannt, weil er jedes Haus betreten hat, um die Hausbewohner zu ermahnen. Plutarchus, *Mor.* II,632E: θυρεπαινοίκτης. Vgl. auch Diogenes Laertius, *Vit.* VI,86: „He was also nicknamed Door-opener, because he used to enter every house and give the inmates advice.“ (Übers. C.D. Yonge).

<sup>443</sup> Vgl. 1Kor 15,14.

<sup>444</sup> Vgl. 1Kor 15,10.58; 2Kor 6,1; Gal 2,2; Phil 2,16 (2-mal); 1Thess 3,5.

<sup>445</sup> Vgl. Bauer, Art. *Προπάσχω*. Bauer-Aland, 1420; ders., Art. *ὑβρίζω*. Bauer-Aland, 1659.

<sup>446</sup> Nach A. Malherbe kommt *πάσχω* mehr in allgemeiner Bedeutung vor und *ὑβρίζω* bedeutet die misshandelnden Begleiterscheinungen, die in den meisten Menschen Depression auslösen können (Malherbe, *1+2Thess*, 136).

Das war das Schicksal der alttestamentlichen Propheten<sup>447</sup> und auch der zeitgenössischen Philosophen.<sup>448</sup>

Was nach Philippi in Thessalonich passierte, ist kontrastvoll geschildert. Wie groß das Leiden in Philippi auch war, desto erstaunlicher ist der Mut des Paulus, die „Freiheit“ zu haben, das Evangelium Gottes offen und freimütig zu verkündigen. So konnten auch die Thessalonicher nach 1Thess 1,6 ἐν θλίψει πολλῇ das Evangelium mit Freude empfangen.

Schon im Alten Testament ist *παρρησία* die Eigenschaft der Weisheit und des Gerechten, der durch „offenes Tadeln Frieden stiftet“, und das Gegenteil des Frevlers, der schimpflich, nicht mit *παρρησία* handelt.<sup>449</sup> In der Antike hatte sie politische Bedeutung: Es ist das Recht zu sagen, was man denkt. Es entwickelte sich in zwei Richtungen weiter: Die ethische Richtung (Aufrichtigkeit, Offenheit) und die psychologische Richtung (Mut, Kühnheit, Courage).<sup>450</sup> Auch die antiken Philosophen hatten das Ziel, mit Mut und Zuversicht zu reden.<sup>451</sup> Mit Liebe zu tadeln und zu ermahnen, war ein Merkmal der echten Freundschaft:

In good fortune men have most need of friends to speak frankly and reduce their excess of pride.<sup>452</sup>

Im Neuen Testament charakterisiert die Apostelgeschichte die offene, freimütige, mutvolle Evangeliumsverkündigung der Missionare mit

<sup>447</sup> Vgl. z.B. Schläge und Gefängnis: Jer 20,2; 37,15f.; Todesurteil: Jer 26,8f.; 38,4-6; Werfen in den glühenden Ofen: Dan 3,19-23; Werfen zu den Löwen in die Grube: Dan 6,17; Exil: Am 7,10-13.

<sup>448</sup> Vgl. z.B. Dio Chrysostomus, *Or.* IX,7.9: Es ist von Diogenes tradiert: „When he warmed up and became serious, they could not stand his frankness [...] Many scorned him as beggar and a poor good-for-nothing, some jeered at him, others tried to insult him grossly by throwing bones at his feet as they would to dogs, yet others would approach him and pluck at his cloak, but many could not tolerate him and were indignant.“ Ebd., LXXII,10: Mit den Philosophen prallten die Menschen zusammen, die sie ermahnten und prüften, dass sie nicht schmeicheln.

<sup>449</sup> Spr 1,20 (σοφία ... παρρησίαν ἄγει); 10,10 (ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ); 13,5 (ἀσεβῆς δὲ αἰσχύνεται καὶ οὐχ ἔξει παρρησίαν).

<sup>450</sup> Marrow, *Parrhesia*, 435f.

<sup>451</sup> Epictetus, *Diatr.* III,22,96; Dio Chrysostomus, *Or.* XI,27.

<sup>452</sup> Plutarchus, *Mor.* II,68F.



παρρησία.<sup>453</sup> In den paulinischen Briefen bedeutet παρρησία Mut zur offenen Evangeliumverkündigung und Mut zur Äusserung von Trost, Bitte oder Befehlen mit der Macht des Heiligen Geistes.<sup>454</sup> Paulus unterscheidet sich aber von den zeitgenössischen Philosophen dadurch, dass sein Mut nicht in sich selbst oder in seiner Rede begründet ist, sondern in Gott und dass der Inhalt seiner Verkündigung die Botschaft Gottes ist. Den Mut des Paulus hebt noch mehr heraus, dass er nach vielen Leiden in Philippi auch in Thessalonich unter großer Bedrängnis mutig gepredigt hat.

### V. 3-6

<sup>3</sup> ἢ γὰρ παράκλησις ἡμῶν

οὐκ ἐκ πλάνης

οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας

οὐδὲ ἐν δόλῳ,

πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, οὕτως λαλοῦμεν,

οὐχ ὡς ἄνθρωποις ἀρέσκοντες

<sup>4</sup> ἀλλὰ καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ

ἀλλὰ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν.

<sup>5</sup> Οὔτε γὰρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν, καθὼς οἴδατε,

οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας,

θεὸς μάρτυς,

<sup>6</sup> οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν

οὔτε ἀφ' ἑμῶν

οὔτε ἀπ' ἄλλων,

V. 3-6 - Die offene Verkündigung der Missionare wird als παράκλησις (Zuspruch) bezeichnet. Es ist ein übergreifender Begriff, der alle Gebiete von adhortatio, exhortatio und hortatio in sich enthält. Παράκλησις umfasst den tröstenden und ermahnenden seelsorgerischen Inhalt des Evangeliums Gottes. Wie Paulus und seine Mitarbeiter die pastorale παράκλησις ausgeübt haben, wird in den V. 3-12 erzählt, in denen das Wort παράκλησις - παρακαλοῦντες die Inklusio bildet.

<sup>453</sup> Z.B. Petrus, Johannes, Paulus, Barnabas in Apg 2,29; 4,13; 4,29; 4,31; 9,28; 13,46; 14,3; 18,26; 26,26; 28,31.

<sup>454</sup> Z.B. 2Kor 3,12; 7,4; Phil 1,20; Phlm 8.

Wie dieser Zuspruch zu den Thessalonichern gekommen ist, wird negativ charakterisiert: Er geschieht nicht aus Irrtum (πλάνη), schmutziger Gesinnung (ἀκαθαρσία) und Betrug (δόλος), nicht aus Ehrsucht (ἄνθρωποις ἀρέσκω; ζητέω ἐξ ἀνθρώπων δόξαν) oder aus versteckter Habgier (ἐν προφάσει πλεονεξίας).

Von dem guten Philosophen schreibt Dio Chrysostomus:

But he who in very truth is manly and high-minded would never submit to any such things, nor would he sacrifice his own liberty and his freedom of speech for the sake of any dishonourable payment of either power or riches, nor would he envy those who change their form and approach for such rewards.<sup>455</sup>

Lysis erzählt in einem Brief an Hipparchus von Pythagoras und seiner Tochter, die „obwohl“ sie Frau war, dem Befehl ihres Vaters gehorsam blieb und darauf verzichtete, mit der Lehre ihres Vaters Geld zu verdienen:

And, although she could have sold the writings for a large sum of money, she would not, but reckoned poverty and her father's solemn injunctions more precious than gold, for all that she was a woman.<sup>456</sup>

Die positiv formulierten Ἄλλὰ-Sätze bieten eine Selbstdarstellung des Paulus, der sein Apostolat gegen Missdeutung im Vergleich mit anderen Botschaftern schützt. Sie wiederholen die gleiche Aussage: Gott ist der Garant der Glaubwürdigkeit seines Evangeliums und des Apostels. Paulus findet es wichtig zweimal zu betonen, dass er und seine Mitarbeiter von Gott geprüft und für würdig befunden wurden und dass Gott ihre Herzen ständig prüft. Paulus möchte so hauptsächlich nicht seine Autorität sichern, sondern die Effektivität, Validität und Kraft des Evangeliums belegen, die von innerer oder äußerer Krisis unabhängig ist.

Die negativ formulierten Οὐκ/οὐδὲ-Sätze zeigen Paulus im Vergleich mit den zeitgenössischen Philosophen:<sup>457</sup> Paulus war ein guter Philosoph, nicht wie

<sup>455</sup> Dio Chrysostomus, *Or.* LXXVII/LXXVIII,37 (Übers. J.H. Cohoon und H.L. Crosby).

<sup>456</sup> Diogenes Laertius, *Vit.* VIII,42 (Übers. R.D. Hicks). Vgl. auch Plutarchus, *Mor.* II,52F: Der Schmeichler versuchte „win their (the peoples) favour“.

<sup>457</sup> Weil der 1. Thessalonicherbrief Heidenchristen geschrieben wurde, vergleicht sich Paulus hier mit seinen zeitgenössischen Philosophen, die die Thessalonicher in ihrer kosmopolitischen Hafenstadt kennen konnten. Das ist eine andere Frage; ob Paulus für sein apostolisches

die falschen Philosophen unter seinen Zeitgenossen.<sup>458</sup> Er wich Schmeichelworten aus, war nie im Netz der Habsucht und suchte nicht seine Ehre und Beliebtheit.

#### V. 7a

<sup>7a</sup> *δυναμειοι εν βαρει ειναι ως Χριστοῦ ἀπόστολοι.*

V. 7a - Weil der 1. Thessalonicherbrief der älteste erhaltene Paulusbrief ist, ist das Vorkommen des Ausdrucks ἀπόστολος in 2,7 von großer Wichtigkeit. In der Forschung wurde viel über das Apostelamt oder über den Ursprung des Apostelamts debattiert.<sup>459</sup>

Die Begriffsverwendung von ἀπόστολος in den Paulusbriefen steht für die Bezeichnung „einer Gruppe besonders hochgeschätzter Gläubiger, denen eine

---

Selbstverständnis die jüdischen Propheten für seine Vorbilder (Jes 40,1; Jer 1,5; 6,27; 11,20; 12,3) halten konnte und sich von der Tätigkeit der falschen Propheten abgrenzen wollte (vgl. Holtz, *Zum Selbstverständnis*, 129; Denis, *L'Apôtre Paul*, 254-318). Diese alttestamentlichen Anspielungen hätten die Thessalonicher nicht verstanden. Zweifellos steht Paulus in der Reihe der alttestamentlichen Propheten wie Jeremias oder Deuterijosaja, aber in diesem Abschnitt setzt er sich mit den zeitgenössischen Philosophen auseinander.

<sup>458</sup> Parallelen bietet Dio Chrysostomus (um 40-120 n.Chr.). Das Bild des wahren Philosophen, das er zeichnet, ist dem Bild von Paulus ähnlich. Der echte Philosoph müsse ohne Hintersinn und ohne finanzielle Interessen den Zuhörern und Hilfesuchenden helfen (Dio Chrysostomus, *Or.* XXII,10.11). Er lebt so, dass er für sie keine Last bedeutet. Er muss seine Meinung auch dann offen sagen, wenn er dadurch seine Beliebtheit riskiert. Er geht nicht dem Ruhm nach, sondern strebt nach dem Guten für seiner Zuhörer (ebd., XXXII,14-16). Ein guter Philosoph schaut seine Zuhörer an wie seine Kinder; mit väterlicher Liebe liebt er sie. Er ist noch liebevoller zu ihnen wie ein Vater, Bruder oder Freund (ebd., LXXII/LXXVIII,42).

<sup>459</sup> In der ersten Hälfte des 20. Jh.s dominierte die Meinung, dass der Apostel eine Art alttestamentliche *נביא*-Figur ist (Lightfoot, *Gal*, 92-100; Harnack, *Mission and Expansion*, 327-331; Kraus, *Die jüdischen Apostel*, 370-383; Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, 97-104; Rengstorff, *Apostolos*, 413-424), der sich selbst seinen Sendern autoritativ repräsentiert. In der Mitte des 20. Jh.s wurden die Gegenstimmen immer stärker, die für einen christlichen Ursprung des Apostelbegriffes (Munck, *Paul*, 100; Ehrhardt, *Apostolic Ministry*, 4-5; Cerfaux, *Jésus*, 76-92; Klein, *Zwölf Apostel*, 22-52) oder für einen gnostischen Ursprung plädierten (Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*, 216). Mit kleinen Variationen beginnt sich in der neuesten Forschung vom Apostolat ein Konsens herauszubilden, nach dem zwischen den Ausdrücken *נביא*-*ἀποστέλλειν* eine Analogie durch den Sendungsauftrag besteht (Gerhardsson, *Boten Gottes*, 89-131; Roloff, *Apostolat*, 9-15.38-41.272-274; Hahn, *Apostolat*, 69; Schille, *Die urchristliche Kollegialmission*, 7-18). Nach diesen Forschern sind die Wurzeln der Begriffe Apostel und *נביא* im Alten Testament zu finden. - Eine Zusammenfassung der Debatte bietet der Artikel von Agnew, *Origin of the NT Apostle-Concept*, 75-96 und Kirk, *Apostleship since Rengstorff*, 249-264.

bestimmte Tätigkeit obliegt“.<sup>460</sup> Die Christen haben die Bezeichnung von den Juden übernommen, die in der Synagoge das Apostelamt gekannt haben.<sup>461</sup> So bezeichnet das Wort bei Paulus den zur Verkündigung des Evangeliums Beauftragten. Die Legitimation des Apostels ist nicht menschlich, sondern besteht in göttlicher Berufung, gemäß dem Willen Gottes.<sup>462</sup>

Die meisten neutestamentlichen Bibelstellen, wo Paulus diesen Ausdruck benutzt, stellen zwei Funktionen heraus. Erstens bezieht sich Paulus dann auf diesen Titel, wenn er seine Stellung und seinen Auftrag legitimieren lassen möchte.<sup>463</sup> Zweitens, betont er ihn, wenn er sein Recht auf Unterhalt begründet oder gerade so argumentiert, dass er, obwohl er darauf Anrecht hätte, darauf verzichtet.<sup>464</sup>

In V. 7 bezeichnet sich Paulus als Apostel im Kontext des Verzichts auf apostolische Rechte. Obwohl dem Apostelamt *βάρος* zukommt, beansprucht Paulus dieses Recht nicht. Auf alles (Ansehen und finanzielle Unterstützung) verzichtet Paulus, obwohl es ihm zustehen würde. Dieser Gedanke wird dann in den folgenden Metaphern (Amme und Vater) unterstrichen. Das bedeutet aber nicht, dass mit dem Verzicht auf die finanzielle Unterstützung und das Ansehen jede Autorität abgelehnt würde. Die Thessalonicher stehen in einer so „familiären“ Beziehung zu Paulus, dass die Ausübung des *βάρος* überflüssig wird. Und darin wird auch „die Kraft des Schwachen“<sup>465</sup> sichtbar. Gerade durch Verzicht bekommt Paulus seine Autorität zurück.<sup>466</sup>

#### V. 7b

<sup>7b</sup> *ἀλλ' ἐγενήθημεν ἡπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ἂν τροφὸς θάλλη τὰ ἐαυτῆς τέκνα*

<sup>460</sup> Bauer, Art. *Ἀπόστολος*. Bauer-Aland, 200.

<sup>461</sup> Vgl. Strack-Billerbeck, III,2-4.

<sup>462</sup> Vgl. in Röm 1,1; 1Kor 1,1; Gal 1,1.

<sup>463</sup> 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Gal 1,1.

<sup>464</sup> 1Thess 2,7, aber auch 2Kor 12,13.

<sup>465</sup> Krug, *Kraft des Schwachen*, 133.

<sup>466</sup> Holmberg, *Paul and Power*, 90.

V. 7b - Das Problem der Lesart von νήπιοι-ἤπιοι wurde schon in der Textkritik angedeutet. Die meisten Kommentatoren folgen der Übersetzung von A. Malherbe, der die Lesart ἤπιοι (freundlich) befürwortet.<sup>467</sup>

In den letzten Jahren gibt es Versuche, im Text νήπιοι zu lesen und sich für die Lectio difficilior zu entscheiden.<sup>468</sup> Das tut zum Beispiel B.R. Gaventa, die meint, dass es hier um eine gemischte Metapher gehe; darum könnten die Bilder vom Kind und der Amme nebeneinander stehen. Sie vertritt die Hypothese, dass Paulus in diesem Vers in zwei Bildern seinen Lesern verdeutlichen möchte, was das Apostolat bedeutet. Dann ist es für sie verständlich, dass das Bild des Kindes beim Apostel die Assoziation an die das Kind nährenden Amme auslöste. Ich vermute aber, dass Paulus diese Metapherauswahl ausführlicher begründet hätte, weil dieses Bild in der Antike von Männern sonst nicht für sich selbst verwendet wurde. Ich kann mir anhand der antiken Parallelen nicht vorstellen, dass Paulus sich als Kleinkind und damit als „unverständlich“ oder „vernunftlos“<sup>469</sup> bezeichnet hätte. O. Merk sieht aber Paulus gerade in dieser Rolle, dass er sich unter den Wanderphilosophen, die ihn zu verkleinern versuchten, ironisch als Kind vorstellte und von sich selbst eine Karikatur zeichnete.<sup>470</sup>

Ein anderer Lösungsversuch der Lesung und Interpretation dieser Stelle stammt von Chr. Gerber. Sie stellt die Hypothese aus, dass νήπιοι als Vokativ gelesen werden könnte und nicht nach der üblichen Lesart als Prädikatsnomen.<sup>471</sup> Sie meint durch diese überraschende Ansprache die Variantenbildung zu erklären. Die Anrede „Kinder!“ ist in den Paulus-Briefen nicht einmalig. Chr. Gerber nennt als Parallelstellen 1Kor 3,1f.; Gal 4,19 und 1Kor 4,14-16.<sup>472</sup> Ich kann aber ihre Argumente nicht übernehmen, weil an den

<sup>467</sup> Er denkt, dass ἡπιότης hier zur Härte (σκληρότης) der Mahnung der Philosophen einen Kontrast bildet. Zur Charakteristik der wandernden Kyniker gehörte, dass sie den „frechen Tadel“ (ὀνειδισμός) von Ermahnung (νουθεσία) nicht unterscheiden konnten und den ersten benutzten, auch wenn die zweite verlangt wurde. Das Bild des Kindes konnte beim Apostel die Assoziation an die das Kind nährenden Amme auslösen (Malherbe, *Gentle as a Nurse*, 211).

<sup>468</sup> Gaventa, *Apostles as Babes and Nurses*, 193-207, aber auch Weima, *Apology*, 96; Fee, *1+2Thess*, 174-179; Rensburg, *Argument for Reading νήπιοι*, 253-259; Fowl, *Metaphor in Distress*, 469-473.

<sup>469</sup> Vgl. Aristoteles, *Pol.* VII,1,2, 1323a,33; Plato, *Leg.* IV,710A (Kinder haben keine Besonnenheit, gleich wie die Tiere.).

<sup>470</sup> Merk, *1Thess 2, 1-12*, 107.

<sup>471</sup> Vgl. auch Whitby, *Paraphrase*; Crawford, *'Tiny' Problem*, 71f.

<sup>472</sup> Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 290f.

genannten Stellen, sofern νήπιοι vorkommt (1Kor 3,1f. und Gal 4,1.3), es gar nicht im Vokativ steht. Wenn Paulus seine Adressaten als „Kinder“ ansprechen möchte, verwendet er die Formulierung τέκνα μου (Gal 4,19).

In meiner Übersetzung habe ich die Lesart ἤπιοι gewählt und sie mit „freundlich“ (im Sinne von „geneigt“ oder „zugewandt“) übersetzt. Meiner Meinung nach geht es hier um eine Gegenüberstellung des Paulus und der antiken Moralphilosophen, die auch ihre Autorität eingesetzt haben, um als Lohn für ihr Lehren Lebensunterhalt zu kriegen.

Als Nächstes benutzt Paulus als Ausdruck seines seelsorgerischen Selbstbewusstseins ein überraschendes Bild: *Amme* (τροφός).<sup>473</sup> Das Wort τροφός ist ein Hapax legomenon im Neuen Testament. Das die Tätigkeit der Amme bezeichnende Verb θάλλειν, das „sich kümmern um“, „pflegen“ oder „ein Kind stillen“ bedeutet, kommt auch nur in diesem Paulusbrief vor.

Die offene Frage ist, ob τροφός „Mutter“ oder „Amme“ heißt: Es gibt Hypothesen für und wider. F.F. Bruce begründet die Übersetzung als „nursing mother“ damit, dass im Text das Objekt τὰ ἐαυτῆς τέκνα heißt. Darum hält er die Bedeutung „Amme“ mit Kindern, die ihr nur anvertraut sind, für nicht so wahrscheinlich.<sup>474</sup> B.R. Gaventa legt den Text mit der Bedeutung „Amme“ aus, weil die Ammen unter der ganzen Bevölkerung allgemein verbreitet gewesen seien: Ernähren und Aufziehen des Kindes gehöre in allen Bevölkerungsschichten zu den Aufgaben der Amme.<sup>475</sup>

Wenn dieses Wort wörtlich übersetzt werden soll, muss man τροφός als „Amme“ übersetzen. Wenn man aber das Wort nach dem heutigen Sinn

<sup>473</sup> Dass τροφός auch als „Mutter“ übersetzt werden kann, ist nur schwach belegt (z.B. Sophocles, *Aj.* 849). Von C. Moussy gibt es eine Studie über das Verb τρέφω und die griechischen Synonyme von „ernähren“ (βόσκω, τρέφω, σιτέομαι) (Moussy, *Recherches sur ΤΡΟΦΕΩ*, 88f.). Am Ende seiner Arbeit untersucht er auch die Derivate dieser Verben. Von den zwei Substantiven, die zum Verb τρέφω gehören, bedeutet τροφή „Ernährung“, während τροφεύς eine allgemeinere Bedeutung hat und „der, der ernährt“, „der, der erzieht“ bedeutet. Aber die zwei Wörter haben einen breiteren Gebrauch: τροφός kommt z.B. bei Pindaros, *Pyth.* 2,2 vor von der Stadt Syrakus, „die Menschen und Pferde ernährt“ und τροφεύς bedeutet auch „Züchter von Pferden“ (Plato, *Leg.* V,735B) (Übers. K. Schöpsdau).

<sup>474</sup> Bruce, *1+2Thess*, 31.

<sup>475</sup> Gaventa, *1+2Thess*, 26-28. Vgl. noch Burke, *Family Matters*, 65.



entsprechend wiedergeben möchte, sollte man die Übersetzung „Mutter“ wählen.<sup>476</sup>

In den Kommentaren und Monographien wurden bis jetzt, wenn es um Seelsorge ging, die väterlichen Züge des Paulus in den Vordergrund gerückt, weil die Metapher, dass Paulus sich selbst als Amme und Mutter sieht, mit dem patriarchalen Bild seiner Zeit nicht im Einklang stand. Wie kann ein Apostel Christi von sich behaupten, dass er in seiner Einstellung zu den Gemeinden „mütterlich“ gewesen sei? Was soll man von einem Mann, von einem Apostel denken, der von sich selbst in weiblichen Kategorien spricht?

Wir finden Beispiele auch unter den Philosophen, die das Ammen-Bild für ihr Selbstverständnis verwandt haben. A. Malherbe behauptet sogar, dass es in der Zeit von Paulus geläufig gewesen sei. Seiner Meinung nach hat dieses spezielle Bild ausgedrückt, dass sie „wie eine Amme“ oder „wie ein Vater“, d.h. in einer für die Situation der Zuhörer geeigneten Weise, ihre Ermahnungen formulieren konnten.<sup>477</sup> Beispiele dafür finden sich bei Plutarch oder Dio Chrysostomus.<sup>478</sup>

Die Hypothese von A. Malherbe wurde aber in den letzten Jahren kritisiert. B.R. Gaventa und D. Marguerat greifen seine These mit der Begründung an, dass Paulus diese Metapher ganz anders verwendet als die antiken Wanderphilosophen. Es wäre für einen antiken Lehrer unverstellbar, sich selbst mit weiblichen Metaphern zu bezeichnen. Ich gebe ihnen darin Recht. Wenn man die Texte untersucht, sieht man, dass die antiken Philosophen die

<sup>476</sup> Bis zum 19. Jh. konnten die Bibelübersetzer dieses Wort als „Amme“ übersetzen, weil es dem Zeitgeist entsprach und es für alle verständlich war, mit welcher mütterlichen Liebe sich eine Amme um das „eigene“ Kind kümmerte. Heute ist das nicht so selbstverständlich, weil die Institution der „Amme“ in den letzten Jahrzehnten fast ausstarb. Die Mütter sehen heute das Ernähren und Aufziehen der Kinder als ihre eigene Aufgabe an; darum folgen die neueren Bibelausgaben der Übersetzung „Mutter“.

<sup>477</sup> Malherbe, *Exhortation in 1Thess*, 53.

<sup>478</sup> Vgl. Plutarchus, *Mor.* II,69BC: „Under such conditions, then, the very circumstances in which the unfortunate find themselves leave no room for frank speaking and sententious saws, but they do require gentle usage and help. When children fall down, the nurses do not rush up to them to berate them, but they take them up, wash them, and straighten their clothes, and, after all this is done, they then rebuke and punish them.“ Dio Chrysostomus, *Or.* IV,74: Diogenes antwortete dem König „with zest and charm, because he wanted to put him in a good humour, just as nurses, after giving the children a whipping, tell them a story to comfort and please them“.

Bezeichnung Amme nicht direkt auf sich selbst angewendet haben, sondern nur als Vergleich heranziehen, um freundliches Verhalten zu begründen. Ich finde, dass es in diesem Kontext nicht darum geht, wie Paulus seinen Zuhörern entsprechen möchte, sondern um andere Eigenschaften der Amme, wie wir im Folgenden sehen werden.

Im Alten Testament finden wir Belege, dass Amme-Sein zu den typischen „Frauenberufen“ gehörte.<sup>479</sup> Der Psalmist von Qumran benutzt auch diese Metapher.<sup>480</sup>

Für mütterliche Ernährung war eine Amme zu dieser Zeit empfehlenswert.<sup>481</sup> Das bedeutet aber nicht, dass die Eltern ihre Kinder nicht geliebt hätten.<sup>482</sup> Zu den Aufgaben und der Verantwortung der Amme gehörte das Säugen, das Pudern und Wickeln, das Waschen und Massieren, das Schaukeln und Singen zum Einschlafen und das Umgewöhnen des Kindes von Milch auf feste Speise.<sup>483</sup> Es gibt aber auch dafür Belege, dass die Beziehung

<sup>479</sup> Ex 1,21.

<sup>480</sup> Vgl. IQH XV,20-22 (bisher VII,20-22): „Du machtest mich zum Vater für Gnadensühne und zum Pfleger für Zeichenmänner, sie sperren den Mund auf wie Säug[linge...] wie Spiel eines Kindes am Schoß seiner Pfleger.“

<sup>481</sup> Ausnahme ist Plutarch oder Galen, die die Ernährung der Kinder in die Verantwortung der Mutter legen. Plutarchus, *Mor.* II,3C: „Mothers ought, I should say, themselves to feed their infants and nurse them themselves. For they will feed them with a livelier affection and greater care, as loving them inwardly, and, according to the proverb, to their finger-tips. But the goodwill of foster-mothers and nursemaids is insincere and forced, since they love for pay.“ Galenus, VII,18: „Am besten ist, gleichwie für alles andere Neugeborene die Milch der eigenen Mutter.“ (Übers. E. Beintker).

<sup>482</sup> Aristoteles schreibt, dass die Eltern ihre Kinder schon von ihrer Geburt an lieben wie sich selbst, weil sie wie ein anderes Selbst sind, und weil sie von ihnen abstammen (Aristoteles, *Eth. Nic.* VIII,14,4, 1163b,15-29). Plutarch schrieb für seine Frau nach dem Tod ihrer Tochter einen liebevollen Trostbrief, in dem er mit viel Zärtlichkeit von ihrer Tochter schreibt: „She was herself the most delightful thing in the world to embrace, to see, to hear“ (Plutarchus, *Mor.* II,608E) (Übers. P.H. de Lacy und B. Einarson). Für die Juden bedeuteten die Kinder Segen, sie waren als Geschenk Gottes erwartet und empfangen (Gen 22,17; 32,13; Ps 127,3; 128,3; Dtn 7,12-14). Dieser Gedanke wurde im hellenistischen Judentum weitergepflegt (Josephus, *Ant.* IV,261).

<sup>483</sup> Quintilianus, *Inst.* II,4,5: „Ja, ich möchte, daß auch die Lehrer es sich angelegen sein lassen, den noch zarten Geist nach Ammenart schön prall zu nähren und in sich gleichsam an der süßen Muttermilch unseres Faches satt trinken zu lassen.“ Galenus, *Hyg.* VII,23f.: Stillen, mäßige Bewegung, hübscher Gesang usw. Ebd., IX,1: Aber zur Aufgabe der Amme gehört auch, dass sie auf sich in Bezug auf Essen, Trinken, Schlaf, Liebe und Übungen aufpasst, damit die Mischung ihrer Milch so gut wie möglich bleibt.

zwischen der Amme und dem Kind über ihr Säuglingsalter hinaus erhalten blieb.<sup>484</sup>

In den antiken Belegen finden sich Stellen, wo die Amme durch Zärtlichkeit, Freundlichkeit und Hochherzigkeit charakterisiert ist. Neben ihren physischen Eigenschaften war das Wichtigste bei der Anstellung der Amme, dass sie nicht jähzornig und reizbar war.<sup>485</sup> Die Auswahl der Amme war sehr wichtig, weil man glaubte, sie formt auch durch die Milch den Charakter des Kindes:

Shall we then allow this child of ours to be infected with some dangerous contagion and to draw a spirit into its mind and body from a body and mind of the worst character? And there is no doubt that in forming character the disposition of the nurse and the quality of the milk play a great part. [...] Moreover, the child's own feelings of affection, fondness, and intimacy are centred wholly in the one by whom it is nursed, and therefore, just as happens in the case of those who are exposed at birth, it has no feeling for the mother who bore it and no regret for her loss.<sup>486</sup>

Die Amme, die Tagesmutter-Funktionen ausgeübt hat, übte auf die erste Kinderjahre Einfluss aus.<sup>487</sup> Sie spielte eine große Rolle in der Sozialisation des Kindes und hatte große Bedeutung für die Entwicklung seiner emotionalen Beziehungen.<sup>488</sup> Dass die Leute sich an ihre Ammen in dieser Weise erinnerten, ist in vielen Grabinschriften belegt, die die Ammen liebevoll als freundlich und gütig beschrieben haben.<sup>489</sup> Es wurde gebräuchlich, die Härte

<sup>484</sup> Bradley, *Discovering the Roman Family*, 13.19 (Tabelle 2.2. No. 25 und 28).

<sup>485</sup> Soranus, *Gyn.* I,32. Vgl. auch Galenus, *Hyg.* VII,1-4; Bradley, *Discovering the Roman Family*, 13.18f. (Tabelle 2.1. No. 5, 10, 16, 18).

<sup>486</sup> Aulus Gellius, *Noct. Att.* XII,18-20 (Übers. J.C. Rolfe).

<sup>487</sup> Im Allgemeinen dauerte der Dienst der Amme bis zum 3. Lebensjahr des Kindes (Galenus, *Hyg.* IX,1).

<sup>488</sup> Darum wird auch gefordert, dass die Ammen Griechinnen sein sollten, die die Reinheit ihrer Sprache pflegen und geeignete Geschichten zum Erzählen auswählen (vgl. Plutarchus, *Mor.* II,3E-4B; Quintilianus, *Inst.* I,1,4f.).

<sup>489</sup> Die Ammen werden zum Beispiel als „pia nutrix“ (AE (1972), 0276; AE (1973), 0277) oder „nutrix indulgentissima“ [sic!] (AE (1990), 0606; AE (1993), 1051a) bezeichnet.

von παρηγοία mit der freundlichen Rede zu konfrontieren, die auch für die Ammen charakteristisch war.<sup>490</sup>

Zusammenfassend können wir feststellen, dass Paulus, als er sich selbst mit einer Amme vergleicht, die sich um ihre eigenen Kinder kümmert, eine ungebräuchliche Redewendung verwendet. Durch sie möchte er aber die Zärtlichkeit und Herzlichkeit seiner Seelsorge und Pflege der Gemeinde ausdrücken.<sup>491</sup> Durch ihn als Amme der Gemeinde gewöhnen sie sich an feste Speise statt Milch. Er fördert die Sozialisation der Gemeinde und lehrt ihnen die Sprache, mit der sie Gott ansprechen können.

## V. 8

<sup>8</sup> οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε.

V. 8 – Dadurch, dass der Apostel den Thessalonichern das Evangelium angeboten hat, ließ er sie auch „an seinem eigenen Leben teilhaben“. Es ist eine emphatische Weiterführung der Mutter-Metapher.

Das Wort ψυχή bedeutet hier Sitz des Willens und der Liebe und der Zuneigung. Gemeint ist also nicht das Aufgeben des eigenen Lebens, sondern die Selbsthingabe. Paulus gibt sein Leben für das Evangelium und seine Person wird mit der Botschaft ganz verbunden, deshalb hat er durch die Übergabe des Evangeliums auch sich selbst den Thessalonichern überreicht. Paulus als Apostel verzichtet nicht nur auf Lebensunterhalt von Seiten der Thessalonicher, sondern stellt sich selbstverleugnend ganz in den Dienst der Gemeinde.<sup>492</sup> So folgt er dem Beispiel Christi, dessen Dienst auch in der Selbsthingabe und Liebe bestand.<sup>493</sup> Dieses Beispiel von Christus und von Paulus ahmen auch die Thessalonicher nach.<sup>494</sup>

<sup>490</sup> Malherbe, *Gentle as a Nurse*, 43.

<sup>491</sup> Vgl. auch Burke, *Family Matters*, 151-154; Gaventa, *Our Mother St. Paul*, 29-44; ders., *Maternity of Paul*, 189-201.

<sup>492</sup> Vgl. 2Kor 12,15.

<sup>493</sup> Obwohl Paulus das Kreuz im 1. Thessalonicherbrief nicht erwähnt, aber die Christen wußten, dass Christus für sie gestorben ist (5,10) und dass ihre Beziehung zu Paulus dann



'Αγαπητοί ist ein fester Begriff, durch den Paulus seine innerliche Beziehung, innere Bindung und Liebe zu der Gemeinde in Thessalonich ausdrückt. Die Freundschaft war in der Antike der Ort, wo sich die antike Seelenführung besonders abgespielt hat: Lebensberatung, moralische Veränderung und Ermahnung gehörten zum Dienst des Freundes.<sup>495</sup> Die „offene Rede“ war eine Methode, die Freunde als therapeutische Technik für die Seelenheilung benutzten.<sup>496</sup>

#### V. 9

<sup>9</sup> Μνημονεύετε γάρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον· νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαι τινα ὑμῶν ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.

V. 9 – Hier kommt zum zweiten Mal der Vokativ ἀδελφοί vor, wenn Paulus sich den Thessalonichern in Erinnerung ruft. Das Verb μνημονεύετε ist in seiner Präsens-Indikativ-Form stärker als ein Imperativ: Es bleibt in ihrem Gedächtnis. Paulus erwähnt, dass er und seine anderen Mitarbeiter genauso Tag und Nacht arbeiteten, wie alle anderen Gemeindemitglieder. Sie sind in der Frage der Arbeit gleich, sie haben sich genauso bemüht.

---

entstand, als das Evangelium des selbst hingebenden Herrn in ihrem Leben transparent geworden ist (1,5) (Malherbe, *Conversion*, 236f.; Hooker, *Concluding Reflections*, 162-164). Vgl. noch Gal 2,20: „Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich liebt und sich für mich hingegeben hat.“ Auch Gal 1,4; Röm 8,32.

<sup>494</sup> Von den Mazedoniern steht in 2Kor 8,2.5: „Während sie durch große Not geprüft wurden, verwandelten sich ihre übergroße Freude und ihre tiefe Armut in den Reichtum ihres selbstlosen Gebens. Und über unsere Erwartung hinaus gaben sie sich selbst, zuerst dem Herrn und dann uns durch Gottes Willen.“

<sup>495</sup> Z.B. Plutarchus, *Mor.* 48E-49A; Philodemus, *Lib. Fr.* 28; ebd., Col. XIXb usw. (Vgl. noch Konstan, David: Friendship, Frankness and Flattery. In Fitzgerald, John T. (Hg.): *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*, NovTSup 82, Leiden : Brill, 1996, 9-14; ders., *Greek Friendship. AJP* 117 (1996), 75.77.86.92; ders., *Friendship in the Classical World*, Cambridge : Cambridge University Press, 1997).

<sup>496</sup> Vgl. Plutarchus, *Mor.* II,61D. Oder Philodemus, *Lib. Fr.* 28: „Even if we demonstrate logically that, although many fine things result from friendship, there is nothing so grand as having one to whom one will say what is in one's heart and who will listen when one speaks. For our nature strongly desires to reveal to some people what it thinks.“ (Übers. D. Konstan, D. Clay, C.E. Glad et. al.).

Mit der Arbeit „Nacht und Tag“ möchte Paulus die unablässige Dauer der Arbeit ausdrücken. Die Erwähnung der nachhaltigen Arbeit dient dazu, die ungeteilte persönliche Hingabe im Dienste der Gewinnung der Thessalonicher für das Evangelium zu belegen.<sup>497</sup>

#### V. 10-12

<sup>10</sup> ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς ὀσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν,

<sup>11</sup> καθάπερ οἶδατε, ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ

<sup>12</sup> παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι καὶ μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.

V. 10-12 – Dieser Unterabschnitt beginnt emphatisch mit dem Pronomen ὑμεῖς. Paulus ruft nicht nur die Thessalonicher, sondern auch Gott zum Zeugen an, damit sie ein positives Zeugnis von seiner Führung und seinen Mitarbeitern ablegen. Seine Leitung beschreibt er als ὀσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως.

‘Οσίως ist im Neuen Testament Hapax legomenon, welches das religiöse und moralische Gute und die Treue gegenüber Gott bedeutet. Das zweite Adverb (δικαίως) bezieht sich auf die zwischenmenschliche Gerechtigkeit. Das dritte Wort (ἀμέμπτως), dem man auch in 1Thess 5,23 begegnet, qualifiziert die Einwandfreiheit und Untadeligkeit der Führung auch gegenüber Gott und den Menschen.

Paulus kommt zu seinem nächsten Vergleich aus dem familiären Bereich. Es ist kein Zufall, dass er sich in seiner Selbstdarstellung auch mit einem Vater vergleicht. Er möchte noch mehr Aspekte seiner seelsorgerischen Tätigkeit zur Sprache bringen. Nachdem er sich selbst mit einer Mutter-Amme verglichen hat, die die Kinder säugt und sich um die Kleinkinder sorgt und damit die erste Phase seiner Seelsorge beschrieben hat, vergleicht sich der Seelsorger in einer nächsten Phase der seelsorgerischen Tätigkeit mit einem Vater, der die Erziehung der Jungen vom dritten Lebensjahr an übernimmt.

---

<sup>497</sup> In 2Kor 8,1f. berichtet Paulus, dass die mazedonischen Gemeinden sehr arm waren. Darum erwartet Paulus nicht, dass sie ihn und die anderen Missionare finanziell unterstützen.

Die Vaterschaft unterscheidet sich in der Antike nicht nur hinsichtlich des Rechtes, sondern auch in der Aufgabeteilung im familiären Bereich von der heutigen Sicht. Rechtlich verfügte der Familienvater über viel mehr Macht. Er war das Haupt der römischen Familie als *Pater familias*. Von ihm waren seine Frau, seine Kinder und seine Sklaven abhängig. In seiner Hand lagen das Leben und der Tod des Kindes, denn er hatte zu entscheiden, ob er das Kind als sein eigenes anerkannte. Die Kinder stehen während ihres ganzen Lebens in einer Schuld gegenüber ihren Vätern, weil sie ihnen das nicht geben können, was sie von ihnen bekommen haben, nämlich ihr Leben.<sup>498</sup> Man darf aber neben diesen Rechten auch die erzieherische Verantwortung der Väter nicht verschweigen. Darum wendet sich Plutarch an die Väter und erinnert sie an diese wichtige Pflicht in seiner Schrift „Über die Kindererziehung“.<sup>499</sup>

Nach Chr. Gerber ist das Syntagma *ὡς πατήρ* ein „gerichteter Vergleich“.<sup>500</sup> Der Gebrauch des Bildes des Vaters ist für Paulus kein geläufiges Bild. Die Aussage von G. Schrenk ist falsch, wonach „Paulus gern für die Seelsorge vom Vaterbild Gebrauch“ mache.<sup>501</sup> Die Bibelstellen, wo Paulus sich selbst als Vater darstellt und wo er für sich die Vaterrolle beansprucht, sind von der Zahl her ganz gering,<sup>502</sup> wenn sie mit der griechisch-römischen antiken Literatur verglichen werden.<sup>503</sup>

<sup>498</sup> Seneca, *Ben.* III,30,1: „Alles, das ich für meinen Vater geleistet habe, auch wenn es beachtlich ist, bleibt hinter der Wertschätzung der väterlichen Leistung zurück, weil es nicht existierte, wenn er mich nicht gezeugt hätte.“

<sup>499</sup> Plutarch möchte die nicht hochgebildeten Väter erreichen, die sich ihrer Verantwortung für die Erziehung noch nicht oder nicht genügend bewusst sind. Er betont, dass „to sum up, the beginning, the middle, and end in all these matters in good education and proper training“ sei. Dies seinen Kindern zu vermitteln, gehört zur Autorität des Vaters. Plutarch hält die Erziehung der Kinder für die wichtigste Aufgabe (Plutarchus, *Mor.* II,5C-6A, Zitat oben II,5C).

<sup>500</sup> Der Unterschied zwischen Metapher und Vergleich besteht formal darin, dass bei einem Vergleich die Partikel *ὡς* steht. In einem gewöhnlichen Vergleich sind die zwei Vergleichsgrößen umkehrbar. Im Fall eines „gerichteten Vergleichs“ ist die Unterscheidung von einer Metapher noch schwieriger, weil da das Gesetz der Umkehrbarkeit nicht mehr gültig ist (Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 103-105).

<sup>501</sup> Schrenk, Art. *Πατήρ*. ThWNT V,1006.

<sup>502</sup> Vgl. 1Kor 4,15 und 1Thess 2,11, wo Paulus sich ausdrücklich als Vater bezeichnet. Als Sekundärstellen könnten noch die Texte dazukommen, wo Paulus seine Gemeindeglieder als „meine Kinder“ anspricht (1Kor 4,14 und Gal 4,19). Aber da spezifiziert er nicht mehr, welche Elternrolle er annimmt. Nicht im Thessalonichertext, aber in den anderen Texten, wo Paulus das Vaterbild verwendet, wird auf den schöpferischen Akt der Zeugung Bezug genommen

In der Antike war der Vater für das Verhalten seiner Kinder verantwortlich. So wurde auch Paulus durch die „Zeugung“ der Gemeinde durch Evangeliumsverkündigung Vater der Gemeindeglieder. Die Bekehrung der Christen brachte die Aufgabe der Sozialisation der Neubekehrten zu einem neuen Lebensstil mit.<sup>504</sup> Gerade diese Sozialisation wird durch Selbstbeispiel, persönliches Lehren und Ermahnungen von Paulus in seinen Briefen durchgeführt.

Am Ende des Satzes umschreibt Paulus, wie er seine Vaterschaft gegenüber den Thessalonichern ausübt. Wir können diese Beschreibung als Teil des paulinischen Seelsorgeverständnisses verstehen. Die Seelsorge bei Paulus beinhaltet *παρακαλεῖν*, *παραμυθεῖσθαι* und *μαρτύρεσθαι*.<sup>505</sup> Zwischen diesen Begriffen der Seelsorge sind nur feine Unterschiede festzustellen. Die Begriffe beleuchten verschiedene Aspekte der väterlichen Sorge um die Gemeinde. Ich bin nicht mit G. Haufe einverstanden, dass die letzten zwei Verben das erste Verb nur beschreiben und ergänzen.<sup>506</sup> Meiner Meinung nach sind alle drei gleichwertig und weder Auslegung der anderen Verben noch drei Akte der erzieherischen Zuwendung. Sie drücken die Zuwendung des Paulus zu den Thessalonichern aus.

Im Verb *παρακαλέω* werden zwei wichtige Aspekte zum Ausdruck gebracht: das mit Autorität ausgesprochene „Ermahnen“ und das „weichere“ „Trösten“.

(1Kor 4,15; 2Kor 10,13-18). Den Vätern wird wegen dieser gottähnlichen Rolle eine natürliche Autorität zugeschrieben und von ihren Kindern Gehorsam erwartet.

<sup>503</sup> Z.B. bei Pseudo-Isokrates ermahnt der Redner seine Zuhörer als Vater. Er verlangt vom Redner, die Zuhörer als seine eigenen Kinder anzunehmen (Ps-Isocrates, *Ad Dem.* 9-11). Nach Epiktet ist der Kyniker wie der Vater aller Menschen. Er besucht alle sorgfältig und kümmert sich um alle. Er übt diese Aufgabe wie ein Vater, wie ein Bruder und wie ein Diener des Vaters des Alls, Diener von Zeus (Epictetus, *Diatr.* III,22,83). Dio Chrysostom zeichnet ein Bild vom kynischen Redner, der trotz der Verachtung, die er von Seiten seiner Zuhörer erfährt, nicht verärgert ist, sondern gegenüber seinen Zuhörern freundlicher ist als ein Vater, Bruder oder Freund (Dio Chrysostomus, *Or.* LXXVII/LXXVIII,42).

<sup>504</sup> Donfried, *Epistolary and Rhetorical Context*, 53.

<sup>505</sup> *Παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθοῦμενοι* ist ein Syntagma mit der festen Bedeutung „euch ermahnen und ermutigend“. Diese zwei Worte sind Synonyme, aber sie sind nicht in allen Fällen auswechselbar. Das zweite ist nie direkt für Gott verwendet, sondern nur für göttlichen Trost durch Prophetie (1Kor 14,3). Es wird viel weniger verwendet, als das erste Wort. In der Regel kommt es nur mit *παρακαλεῖν* oder mit dem Substantiv *παράκλησις* vor. Es betont die bestärkende Bedeutung von *παρακαλεῖν* (Liddell, Art. *Παρακαλέω*. LSJ, 1317).

<sup>506</sup> Haufe, *1Thess*, 40.

Vom Kontext her, weil Paulus von sich selbst als vom Vater spricht, ist an die väterliche mahnende Unterweisung zu denken. Eine solche Belehrung wird immer von einer übergeordneten, autoritativen Position ausgesprochen. Das gehört zum Wesen der Mahnung und auch zur Vater-Kinder-Beziehung. Dazu passt auch, dass dieses Wort zum Wortschatz der Staatsmänner gehörte. Es schließt eine königliche Autorität ein, aber nicht als Zwang, sondern eher als dringende Bitte.<sup>507</sup>

Das Wort παραμυθέομαι ist aus zwei Teilen zusammengesetzt: Παρά und μυθέομαι und bedeutet „zu jemandem in einer freundlichen Weise sprechen“.<sup>508</sup> Die Grundbedeutung des Wortes mit Blick auf das, was man tun muss, ist „mahnen“;<sup>509</sup> oder mit Blick auf das, was schon geschehen ist, ist die Bedeutung „trösten“, „beruhigen“,<sup>510</sup> „ermutigen“ im Fall der Trauer über einen Verlust.<sup>511</sup> Das Wort ist ein Synonym zu dem Wort παρακαλέω. Beide bedeuten „Mahnung“ und „Trost“, und man kann nicht zwischen den zwei Worten strenge Grenzen ziehen.<sup>512</sup> Bei Paulus nimmt die παράκλησις so eine zentrale Position ein, dass παραμύθια nur eine Ergänzung zu sein scheint. Die besondere Nuance, die das Verb παραμυθέομαι ausdrückt, ist das bestärkende Zugewandtsein. In diesem Wort klingen die Gedanken der antiken „milden“

<sup>507</sup> Collins, *Studies*, 196.

<sup>508</sup> Plato, *Phaid.* 83A (der Seele „gelinde zuspricht“) (Übers. F. Schleiermacher); ders., *Rep.* V,450D („Zusprache“) (Übers. F. Schleiermacher).

<sup>509</sup> Ders., *Leg.* X,899D („ermahnen“ und dadurch den Glauben formen) (Übers. K. Schöpsdau und H. Müller); Philo, *Mos.* II,50 („ermunternder Zuspruch“) (Übers. B. Badt).

<sup>510</sup> Plato, *Mx.* 247C: „Unseren Vätern aber, wer noch einen hat, und Müttern muß man immer tröstlich zusprechen, recht leicht diesen Unfall zu tragen, wenn er ihnen begegnet, nicht aber mit ihnen wehklagen.“ (Übers. F. Schleiermacher) Thucydides, *Hist.* III,75,4: „Nicostratus [...] tried to reassure them.“ (Übers. Ch.F. Smith).

<sup>511</sup> Hauptsächlich in Verbindung mit Tod oder anderen tragischen Ereignissen: Homerus, *Il.* 9,417; Thucydides, *Hist.* II,44,1; Plutarchus, *Mor.* II,104C; Dio Chrysostomus, *Or.* XLVIII,46.

<sup>512</sup> In der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel kommt der Wortstamm gar nicht vor, nur da lesen wir es, wo die LXX „original“ ist: In 2Makk 15,9 (παραμυθέομαι als „ermutigen“); Weish 19,12 (παραμύθια als „erfrischend“, „befriedigend“); Weish 3,18 (παραμύθιον als „Trost“). Es ist interessant, dass die LXX ihn einzig in der Bedeutung „trösten“ verwendet. Außer der paulinischen Briefliteratur, wo das Wort 4-mal verwendet wird (1Thess 2,12; 5,14; Phil 2,1; 1Kor 14,3), finden wir den Begriff im Neuen Testament bei Johannes 2-mal (Joh 11,19.31).

Erziehung an, wo betont wurde, dass man in der Strenge der Ermahnung nicht brutal sein soll.<sup>513</sup>

Der dritte Aspekt der väterlichen Seelsorge, μαρτυρόμαι, drückt Eindringlichkeit aus. Mit dem Ablegen eines inneren Zeugnisses ist eine Nötigung verbunden. So wird gezeigt, dass Paulus wirklich alles, was er in der Form der Unterweisung weitergegeben hat, ernst meint. Was man mit einer inneren Überzeugung ausspricht, hat Kraft. Sie ist eine Macht, die zu einer guten Führungsperson gehört.

Das Ziel der väterlichen Seelsorge definiert Paulus folgendermaßen: Περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ. Paulus möchte seine „Kinder“ anleiten, ihr Leben nach ihrer Berufung zu führen. Der konkrete Inhalt, wie dieses Leben nach dem Willen Gottes aussieht, wird in 1Thess 4,3-10 ausgeführt.

### 3.2.6. ZUSAMMENFASSUNG DER EXEGESE

In diesem Abschnitt rechtfertigt sich Paulus und sein Evangelium gegenüber den Thessalonichern. Das tut er dadurch, dass er sich von den falschen Philosophen seiner Umgebung abgrenzt (2,2-6).

Paulus teilt den Thessalonichern drei Rollen zu: Er spricht sie als ἀδελφοί an (2,1). Auf der einen Seite impliziert diese Anrede eine Gleichheit des Apostels und der Thessalonicher darin, dass sie alle Kinder Gottes des Vaters sind. Auf der anderen Seite gibt es funktionale, Rollen- und Statusunterschiede auch unter Brüdern. Der Ältere, wie hier Paulus, hat die Pflicht die jüngeren Brüder zu leiten und zu ermahnen. Durch die zweite Anrede der Thessalonicher als ἀγαπητοὶ ἡμῖν drückt Paulus Bindung und Liebe zu den Thessalonichern aus (2,8). Ihre dritte Rolle ist die Bezeugung der von den Missionaren ausgeübten Seelsorge (2,10).

Diese Rolle des Zeugen kommt auch Gott zu (2,10). Er legitimiert das seelsorgerische Wirken des Paulus.

<sup>513</sup> Plutarchus, *Mor.* II,9A: „But rebukes and praise should be used alternately and in a variety of ways; it is well to choose some time when the children are full of confidence to put them to shame by rebuke, and then in turn to cheer them up by praises, and to imitate the nurses, who, when they have made their babies cry, in turn offer them the breast for comfort.“



Zum ersten stellt Paulus sich selbst vor die Thessalonicher als ἀπόστολος, zu dessen Aufgaben die Seelenführung der Gemeinden gehört (2,7). Zum Apostolat würde Ansehen und Autorität gehören. Dadurch, dass Paulus aber auf sie verzichtet, wird ihm Autorität verlieht. Zum zweiten stellt sich Paulus als τροφός vor (2,7). Er pflegt und kümmert sich um seine Gemeinde mit voller Hingabe und ohne Ehr- und Habgeiz wie eine Amme um ihre eigenen Kinder. Zum dritten betont Paulus durch die Vorstellung als πατήρ seine erzieherische Verantwortung und Leitung der Gemeinde als eigene Familie (2,11).

Der ganze auf die Gemeindegründung rückblickende Abschnitt lässt sich so zusammenfassen, dass der „Schwerpunkt der apostolischen Tätigkeit beim Gründungsaufenthalt [...] in der gezielten seelsorgerlichen Förderung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder“ lag.<sup>514</sup>

### 3.3. SEELSORGERISCHES SELBSTVERSTÄNDNIS DES APOSTELS PAULUS

#### 3.3.1.1. „ROLLENVERSTÄNDNIS“ DER SOZIALPSYCHOLOGIE

Die Klärung der Begriffe „Norm“, „Rolle“, „Rollenverständnis“ und „Rollenverteilung“ im Kontext des Gemeindesystems ist für das Verständnis der Gemeindesituation in Thessalonich außerordentlich wichtig. Aber nicht nur aus historischen Gründen, sondern auch von der Sicht der heutigen Bibelleser, weil die Rollen in der Bibel als strukturierende Wahrnehmungsbeispiele funktionieren: Wenn Paulus von Christus spricht, gründet er durch seine Taten die Rolle „Gott“; wenn er von der Gemeinde erzählt gründet der Apostel eine Anzahl menschlicher Rollen.<sup>515</sup> Wenn wir heute innerhalb der religiösen Überlieferung eine duale Situation vorfinden, die genau unseren Bedürfnissen entspricht, identifizieren wir uns mit den menschlichen Rollen der Bibel und

<sup>514</sup> Schnelle, *Paulus*, 182.

<sup>515</sup> Sundén, *Religion und die Rollen*, 54. Vgl. auch Wikström, *Attribution, Roles and Religion*, 390-400; Källstad, *Application*, 367-374.

vorausdeuten die Rolle Gottes.<sup>516</sup> Darum ist es wichtig, das Rollenangebot des 1. Thessalonicherbriefes kennen zu lernen, damit wir wissen, welche Rolle wir übernehmen können. Zunächst müssen wir darum die Begriffe der sozialpsychologischen Rollentheorie präzise definieren.

Die Begriffe „Norm“ und „Rolle“ spielen in der Psychologie eine wichtige Rolle. Die Psychologie definiert *Normen* als Verhaltenskonsens, d.h. wenn die Gruppenmitglieder sich einig sind, welches Verhalten sie übernehmen und welches sie ablehnen.<sup>517</sup>

Aus der Sicht der Psychologie wird die *Rolle* vom Verhalten des Einzelnen her definiert. Psychologisch bedeutet sie „eine Menge aufeinander bezogener, gelernter Verhaltensdispositionen, die Personen in interpersonale Beziehungen einbringen und aktualisieren“.<sup>518</sup>

Die Soziologie definiert Normen und Rollen aus einer anderen Perspektive. Nach dem soziologischen Definitionsansatz wird das zwischenmenschliche Verhalten durch soziale Normen reguliert. Die *Normen* regeln auch die soziale Interaktion. Sie werden unmittelbar beim Gruppenbildungsprozess ins Leben gerufen.<sup>519</sup> Sie sind Führungsregeln, die von den Systemgliedern als legitime Spezifikation der Gruppen- und Systemfunktion anerkannt sind.<sup>520</sup> Die Normen werden ferner danach unterschieden, ob sie formale Normen wie geschriebene Konstitutionen oder Gesetze sind, oder ob sie informell durch akzeptierte Konventionen legitimiert sind.

Nach der Sichtweise der Soziologie ist die *Rolle* „die Summe von Erwartungen, die andere Personen an den Inhaber einer Position herantragen. Diese Erwartungen implizieren nicht mehr nur Verhaltensweisen, sondern auch Erscheinungsbild oder ‚Gesinnung‘ des Positionsinhabers“.<sup>521</sup>

Die Sozialpsychologie verbindet die zwei Annäherungs- und Definitionsweisen, nämlich die psychologische und die soziologische. *Rolle* ist sozialpsychologisch eine mit einer bestimmten sozialen Position verknüpfte

<sup>516</sup> Sundén, *Religion und die Rollen*, 27.

<sup>517</sup> Müller-Müller-Andritzky, *Norm, Rolle, Status*, 252.

<sup>518</sup> Ebd., 253.

<sup>519</sup> Ebd., 250f.

<sup>520</sup> McDavid-Harari, *Social Psychology*, 304.

<sup>521</sup> Müller-Müller-Andritzky, *Norm, Rolle, Status*, 251.

Verhaltensform,<sup>522</sup> „ein Bündel normativer Erwartungen, die sich an das Verhalten von Positionsinhabern in Interaktionssituationen richten“.<sup>523</sup> Wenn es zur Rollenausübung kommt, spricht man von *Rollenspiel* oder *Rollenhandeln* (*role enactment*).<sup>524</sup> Eine Person kann auf verschiedenen Systemebenen unterschiedliche Rollen ausüben<sup>525</sup> oder unterschiedliche Rollen werden von ihr erwartet. Die Rollen werden von den Sozialpsychologen folgendermaßen unterschieden: Die *ausgeführte Rolle* (*enacted role*) ist die Rolle, die aufgrund einer besonderen Position eines sozialen Systems tatsächlich ausgeführt wird. Die *wahrgenommene Rolle* (*perceived role*) ist die stabilisierte Wahrnehmung des Verhaltens eines Gruppenmitgliedes, wie ihn die anderen oder er sich selbst in der Gruppe wahrnimmt. Die *vorgeschriebene Rolle* (*prescribed role*) ergibt sich aus den Erwartungen der anderen Mitglieder eines sozialen Systems, die sie vom Rollenträger einer bestimmten Position im System erfüllt sehen möchten. Die *vorausgesagte* oder *erwartete Rolle* (*predicted role*) wurzelt in den Erwartungen, die nur auf Wahrscheinlichkeit gegründet sind.<sup>526</sup>

Im System werden Rollen zugewiesen oder erworben. Durch diese *zugewiesenen* oder *erworbenen Rollen* geschieht eine Art von Hierarchisierung. Eine Rolle im System definieren die *Rollenerwartungen* der sozialen Umwelt.<sup>527</sup> Rollenerwartungen sind Normen, die dem Träger einer sozialen Position auferlegt sind - so lautet die Definition von N. Gross.<sup>528</sup> Rollennormen werden durch explizite und implizite Rollenerwartungen und Sanktionen definiert. Sie legen Rollenattribute und Rollenverhalten fest.<sup>529</sup> Die Rollenerwartungen bestehen aus Verhaltensvorschriften (z.B. Gesetzen), aus Handlungsnormen (d.h. internalisierte vorausgesetzte kulturelle Werte und

<sup>522</sup> McDavid-Harari, *Social Psychology*, 268.

<sup>523</sup> Dreitzel, *Rollentheorie*, 71.

<sup>524</sup> Ebd., 71.

<sup>525</sup> Man kann gleichzeitig verschiedene Status im sozialen System haben, aber eine aktive Rolle kann man in einer bestimmten Zeit nur eine spielen, die anderen möglichen Rollen sind latente Rollen (vgl. Linton, *Study of Man*, 113ff.; Sarbin, *Role Theory*, 488-567).

<sup>526</sup> McDavid-Harari, *Social Psychology*, 268f.

<sup>527</sup> Müller-Müller-Andritzky, *Norm, Rolle, Status*, 251.

<sup>528</sup> Gross, *Explorations in Role Analysis*, 58.

<sup>529</sup> Ebd., 61-64.

Normen) und aus den Ich-Leistungen des Rollenspielers. Es muss bedacht werden, dass die Erwartungen nicht an die eine Rolle ausübende Person, sondern an die Inhaber von sozialen Positionen geknüpft sind.<sup>530</sup>

Identifikationen und Rollenübernahmen sind Teil der menschlichen Identität.<sup>531</sup> Die Entwicklung der Menschen vollzieht sich gerade durch diese (Teil-)Identifikationen und Rollenübernahmen. Für die Kinder bilden die Eltern und die Familien die ersten Identifikationsbilder für ihr Verhalten, Moral, Gewissen und Ideale. Dieser Prozess endet aber nicht mit dem Erwachsensein, sondern begleitet uns durch unser ganzes Leben als Motor für Veränderungen. In unserem Leben übernehmen wir bestimmte Rollen freiwillig oder gezwungen. Dabei geht es darum, diese verschiedenen, teilweise neuen Rollen, in ein Ganzes zu integrieren. Dieser Prozess kommt da zur Erfüllung, wo die zwischenmenschlichen Beziehungen emotional so tragfähig sind, dass eine Identifikation möglich ist und nicht von einem Zwang, z.B. von der Angst vor Beziehungsverlust unterdrückt wird.<sup>532</sup>

Dabei spielt der *Verpflichtungsgrad der Rollenerwartungen* eine Rolle, d.h. wie stark man sich zur Übernahme einer bestimmten Rolle gezwungen fühlt oder wie groß die Wahlfreiheit ist, die man hat. Die erste Komponente des Verpflichtungsgefühls ist die Intensität der Rollenerwartungen. Die Verhaltenserwartungen unterscheiden sich nach ihrer Intensität. Je nachdem werden *Kann-, Soll- und Muss-Erwartungen* unterschieden.<sup>533</sup> Sie bezeichnen den unterschiedlichen Intensitätsgrad der Verpflichtungen von Gewohnheiten, Sitten und Gesetzen. Zusätzlich beeinflusst die Wichtigkeit der Rollenlegitimation den Verpflichtungsgrad der Rollenerwartungen. Weil die Rollen keine kulturelle Selbstverständlichkeit sind, müssen sie legitimiert werden. Ein weiteres Element, von der die Intensität des Verpflichtungsgefühls einer Rolle abhängt, ist die Bewertung der Güter, die für das Verhalten, das den Rollenerwartungen entspricht, angeboten werden oder die für das Verhalten, das den Rollenerwartungen widerspricht, entzogen werden. Schließlich gibt es

<sup>530</sup> Dreitzel, *Rollentheorie*, 71.

<sup>531</sup> Klessmann, *Zum Problem der Identität des Paulus*, 158.

<sup>532</sup> Ebd., 163f.

<sup>533</sup> In der englischen Fachliteratur sind diese Erwartungen als „permissive, preferential and mandatory“ bezeichnet (Gross, *Explorations in Role Analysis*, 60).



neben den Rollenerwartungen auch einen gewissen Spielraum für individuelle Verhaltensweisen. Es gibt einen freien Raum, den die Rollenträger frei gestalten und dadurch Individuelles und Besonderes in die ausgeübte Rolle hineinbringen kann.

Zwischen verschiedenen Rollensegmenten (d.h. verschiedene Erwartungen unterschiedlicher Mitglieder einer Bezugsgruppe an einen Rolleninhaber) oder zwischen verschiedenen Rollen (einer Person) kann es zu Konflikten und Widersprüchen kommen.<sup>534</sup> Das ist nicht ungewöhnlich, sondern normal. Die Konflikte können von zwei Arten sein, nämlich entweder *Intrarollenkonflikte* oder *Interrollenkonflikte*.<sup>535</sup> Intrarollenkonflikte kommen vor, wenn Erwartungen innerhalb einer Position in Konflikt geraten (z.B. wenn unvereinbare Erwartungen von Untergebenen und Vorgesetzten einer Führungsperson gestellt werden). Es kommt zum Interrollenkonflikt, wenn zwei verschiedene Rollen einer Person, d.h. erwartete Verhaltensweisen, in Konflikt geraten.

Unter normalen Verhältnissen werden die Rollenkonflikte auf natürliche Art gemildert. In vielen Fällen kann das Individuum die Auslösung von Rollenkonflikten dadurch vermeiden, dass es sich unter mehreren Rollenangeboten freiwillig für diejenige Rolle entscheidet, die ihm die wichtigste ist.<sup>536</sup> Es gibt aber auch Situationen, in denen Rollenkonflikte unausweichlich sind. Die folgende Tabelle stellt die verschiedenen Arten dar, wie man mit Rollenkonflikten umgeht und welche Folgen die verschiedenen Konfliktumgänge haben können.<sup>537</sup>

Umgehen mit Rollenkonflikten	Folge
Der Betroffene passt sich den Erwartungen jener Bezugsgruppe an, die über die schwerwiegendsten Sanktionen verfügt.	Angst und Schuldgefühle

<sup>534</sup> Dreitzel, *Rollentheorie*, 71.

<sup>535</sup> Müller-Müller-Andritzky, *Norm, Rolle, Status*, 251.

<sup>536</sup> McDavid-Harari, *Social Psychology*, 277.

<sup>537</sup> Nach Marmet, *Ich und du und so weiter*, 37f.

Der Betroffene versucht, sein tatsächliches Verhalten gegenüber einer Kontrolle abzuschirmen.	„Doppelleben“; Furcht vor Entdeckung
Der Betroffene erlebt den Konflikt als persönliches Ungenügen.	Minderwertigkeitsgefühle, Müdigkeit
Der Betroffene entscheidet sich bewusst für die einen und gegen die anderen Erwartungen.	Sanktionen, eventuell auch Änderung der Erwartungen

Sowohl die Psychologie, als auch die Sozialpsychologie, gehören zu den empirischen Wissenschaften, deren wichtigste Forschungsmethode das Experiment ist. Sozialpsychologische Experimente zeigen, wie nötig es ist, bewusst mit den Rollenverteilungen und mit der Macht der Rollen umzugehen.<sup>538</sup> Darum ist es nicht ohne Bedeutung, die Rollenverteilung in den ausgewählten Texten aus den paulinischen Briefen zu prüfen und das seelsorgerliche Selbstbewusstsein von Paulus zu hinterfragen.

### 3.3.1.2. „ROLLENVERSTÄNDNIS“ VON PAULUS, DEM SEELSORGER

Weil die paulinischen (und auch die heutigen Gemeinden) als *Systeme*<sup>539</sup> funktionierten, wo verschiedene Rollen angeboten, zugewiesen und angenommen werden, ist es auch für unsere Fragestellung wichtig, die Gemeinde als System im Auge zu behalten. Die paulinischen Gemeinden sind auch darum mit Hilfe der modernen Rollentheorie zu beschreiben, weil es schon in der Antike ein geläufiges Phänomen war, die gesellschaftliche Berufung und Stellung als Rolle mit Hilfe der Metapher des *theatrum mundi* zu verstehen.

<sup>538</sup> Durch das sog. Stanford-Gefängnisexperiment von P.G. Zimbardo und seinen Mitarbeitern wurde die Verhalten formende Macht von Rollen am eindrucklichsten belegt. Das Forschungsteam hat an einer Gruppe von Studenten demonstriert, dass das Verhalten in Extremsituationen in großem Maße nicht von Persönlichkeit abhängt, sondern viel mehr vom sozialen Kontext und sozialen Druck (Rebell, *Psychologisches Grundwissen*, 88f.).

<sup>539</sup> Die Systemdefinition von N. Luhmann: Es gibt selbstreferenzielle Systeme, die im allgemeinen Sinne fähig sind, „Beziehungen zu sich selbst herzustellen und diese Beziehungen zu differenzieren gegen Beziehungen zu ihrer Umwelt“ (Luhmann, *Soziale Systeme*, 31).

Merke: du hast eine Rolle zu spielen in einem Schauspiel, das der Direktor bestimmt. Du mußt sie spielen, ob das Stück lang oder kurz ist. Gibt er dir die Rolle eines Bettlers, so mußt du diese dem Charakter der Rolle entsprechend durchführen; ebenso, wenn du einen Krüppel, einen Herrscher oder einen Philister spielen sollst. Deine Aufgabe ist einzig und allein, die zugeteilte Rolle gut durchzuführen; die Rolle auszuwählen, steht nicht bei dir.<sup>540</sup>

Neben den Parallelitäten der antiken und modernen Rollenverständnisse dürfen wir aber bei unserer Rollenanalyse die Unterschiede der zwei verschiedenen Lebenswelten nicht aus den Augen lassen. So ein Unterschied ist z.B. die Tatsache, dass es in der Antike keine erworbenen, sondern nur gegebene Rollen gab. Sie wurden nicht nach den Leistungen ausgeteilt und sie waren nicht wählbar. Ein zweiter Unterschied besteht darin, dass die sozialen Rollen durch die soziale Herkunft determiniert waren. Die Person bekam ihre Lebensrolle bei der Geburt und konnte sie nur mit dem Tod abgeben. Dieses Phänomen bezeichnet G. Theissen als „Rollenkontingenz“.<sup>541</sup>

Die Gemeinde wird durch Gruppenbildungsprozesse zu einem System, das durch Normen und Rollen gegenüber der Umwelt differenziert wird. Es gelten in den paulinischen Gemeinden besondere *Normen*, die die Gemeinde von ihrer Umwelt abgrenzen. Solche Normen sind zum Beispiel für die Thessalonicher und für die anderen paulinischen Gemeinden die Verehrung des Gottessohns Jesus Christus, der der Erlöser von allen Sünden ist und den direkten Zugang zu Gott dem Vater schafft (z.B. 1Thess 1,1.9f.; 4,1-12). Wer diese Norm nicht annehmen kann, gehört zu denen, die „draußen sind“ (4,12) und er wird keine Rolle im System bekommen. Diese Abgrenzung dient der Systemerhaltung, und diese Normen regeln auch die innere und äußere soziale Interaktion.

Die Regulation des Systems geschieht immer durch innere Regeln. Um die Seelsorgeprozesse, die in diesen Gemeindesystemen ablaufen, besser zu

<sup>540</sup> Epictetus, *Ench.* 17,1. Vgl. noch ders., *Fr.* 11; ders., *Diatr.* I,25,7ff.; ebd., III,22,59.

<sup>541</sup> Theissen, *Vom Historischen Jesus* (auf Deutsch noch nicht erschienen, auf Koreanisch: Theissen, Gerd: Historischer Jesus und kerygmatischer Gottessohn. Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie. *Korean New Testament Studies* 12 (2005), 249-279). Vgl. angewendet an Markusevangelium von Brandt, *L'identité de Jésus*, 39-69; an Galaterbrief von Mitternacht, *Gal*, 204-206.

verstehen, muss man sich zuerst mit dem System, in dem Seelsorge sich ereignet, und mit den Regeln und Rollen innerhalb des Systems bekannt machen.

In 1Thess 2,1-12 finden wir einen „Rollenkatalog“, in dem Paulus verschiedene *Rollen* aufzählt, die er erworben oder angenommen hat und die zum Verstehen seines Seelsorgerverständnisses wichtig sind. Der 1. Thessalonicherbrief ist auch ein Beweis dafür, dass Paulus sich bewusst war, welche Erwartungen seine Identifikationsbilder auslösen können. Er hat diese Erwartungen auf der Gemeindeebene auch eingelöst.

Die Tatsache des Briefschreibens bestätigt, dass Paulus sich um seine Gemeinde wie eine Amme kümmert. Der Stil des ganzen Briefes ist mit emotionalen Ausdrücken durchdrungen: Er spricht eine familiäre Sprache, indem er die Gemeinde als Brüder und Geliebte anredet und sich als Mutter und Vater vorstellt, und er bestätigt so seine Liebe und Zuneigung zu der Gemeinde (2,8).

Die wichtigsten Rollen von Paulus, über die wir in diesem Abschnitt mehr erfahren, sind die Rolle des Apostels, der Mutter, des Vaters und des Bruders. Befragen wir die Rollen des Paulus und seiner Gemeinde danach, ob sie *zugewiesene* oder *erworbene Rollen*,<sup>542</sup> oder nach der Unterscheidung von J.W. McDavid und H. Harari, *ausgeführte, wahrgenommene, vorgeschriebene* oder *erwartete Rollen* sind,<sup>543</sup> kommen wir zu folgendem Ergebnis:

Die Apostelrolle ist eine Rolle, für die sich Paulus von Gott auserwählt wusste (1Thess 2,7; aber auch in anderen Briefen, vgl. 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; Röm 1,1; Gal 1,1). Diese Rolle ist ihm zugewiesen worden. Die Gemeinde ist gegenüber Paulus in einer untergeordneten Rolle (trotz 1Thess 2,5-7a).

Von der Elternrolle (1Thess 2,7.11) können wir sagen, dass Paulus selbst diese Rolle als Identifikationsbild ausgewählt und den Status Vater seiner Gemeinden mit seelsorgerischer Tätigkeit erworben hat.

<sup>542</sup> Gross, *Explorations in Role Analysis*, 58.

<sup>543</sup> McDavid-Harari, *Social Psychology*, 268f.

Mit dieser Rollenübernahme weist Paulus aber gleich der Gemeinde die Rolle der Kinder zu und setzt voraus, dass sie diese zugewiesenen Rollen „selbstverständlich“ annehmen. Durch diese zugewiesenen Rollen können die Thessalonicher lernen, wie sie Christen sein können und wie sie neue Rollen integrieren können. Dieser Prozess der Rollenübernahme gehört zur Entwicklung der Gemeindeglieder und ist wichtig auf dem Weg der christlichen Identitätsbildung.

Die paulinischen Briefe informieren uns nur über die paulinische Sicht, wie Paulus seine Rollen als Apostel, Bruder, Vater und Mutter wahrgenommen hat. Er möchte, dass die Thessalonicher diese Rollenverteilung akzeptieren und dass sie die von ihm *wahrgenommenen Rollen* als *erfüllte oder ausgeführte Rollen* erkennen. Das möchte Paulus durch die vierfache Wiederholung von οἴδατε (2,1.2.5.11) erreichen. Die Thessalonicher sollen sich daran erinnern, dass Paulus in den von ihm genannten Rollen und in solcher Form, wie Paulus seine eigene Rolle wahrgenommen hat, bei ihnen anwesend war.

Auf der einen Seite steht das Bild, wie Paulus sich selbst zeigen möchte. Auf der anderen Seite stehen die Rollenerwartungen, die die paulinische Identifikation mit bestimmten Rollen bei den Thessalonichern auslöst. Die ausgeführte Rolle, wie die Thessalonicher Paulus erleben, muss aber nicht mit der von Paulus wahrgenommenen Rolle, d.h. wie Paulus sich selbst in den einzelnen Rollen wahrgenommen hat, übereinstimmen.

Paulus schreibt im 1. Thessalonicherbrief von sich selbst, dass er *Apostel Jesu Christi* sei. Nur wenige Christen in Thessalonich, die früher der jüdischen Diasporagemeinde angehörten, haben beim Hören dieser Selbstbezeichnung an die Sendboten der Jerusalemer Autoritäten denken können. Die heidenchristliche Mehrheit der Thessalonicher konnte mit dem Apostelsein nicht viele Assoziationen verbinden.<sup>544</sup> Darum musste Paulus den Begriff „Apostel“ den Thessalonichern ausführlicher beschreiben, mit Bedeutung füllen und die Rollenaufgabe klarer machen als die anderen angenommenen

<sup>544</sup> Eine Möglichkeit wäre die Assoziierung mit den kaiserlichen Gesandten (*legati*). (Mehr von der Funktion der Legaten vgl. Kehne, Art. *Legatus*. DNP VII, 5f.).

Rollen des Paulus (Vater, Mutter und Bruder), die die Thessalonicher von ihren Familien her auch selbst gekannt haben.

Den Thessalonichern stellt sich Paulus als Apostel vor. Dazu gehört als Verhaltensweise gegenüber den Thessalonichern „heilig, recht und untadelig“ (ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως 2,10) zu sein. Ferner gehören dazu die erfahrenen Leiden (2,2), die offene Evangeliumsverkündigung (2,4) und die elterliche Sorge und Erziehung (2,7.11). Die Thessalonicher kannten wahrscheinlich die Verhaltensweise der zeitgenössischen Philosophen, darum grenzt sich Paulus von ihnen durch Verurteilung ihrer Schmeichelei, Hab- und Ehrsucht (2,5f.) ab. Aber Paulus leugnet nicht, dass zu dieser Rolle auch Autorität gehört: Nur um der Thessalonicher willen hat er seine Macht nicht ausgeübt und auf sein Recht auf Lebensunterhalt nicht bestanden (2,7).

Wenn Paulus sich mit einer *Mutter* (2,7) und einem *Vater* (2,11) vergleicht, kann die Gemeinde von Paulus erwarten, dass er sich um seine Gemeinde elterlich kümmern wird. Paulus als *Amme* darf seinen Beruf ohne Beauftragung nicht ausüben. Er muss von einem „Hausherrn“ angestellt werden, der in der Gemeindesituation Gott selbst ist. Paulus will sich um die Gemeindeglieder so kümmern und so eine Seelsorge leisten, als ob die Thessalonicher seine „eigenen“ Kinder seien. Er bietet sich so an, dass die Gemeindeglieder bei ihm die nährenden Geborgenheit finden können. Es ist umso wichtiger in dieser Situation, in der sich Paulus und seine Gemeinde befinden, weil die Thessalonicher sich nach der Flucht des Paulus aus Thessalonich verwaist fühlen können.<sup>545</sup> Darum möchte Paulus mit Hilfe der Mutter-Metapher (und später mit der Vater-Metapher in 2,11) schon auf dieser Stelle des Briefes versichern, dass er den Thessalonichern Mutter (und Vater) sei, obwohl er nicht mit seiner Gemeinde persönlich zusammensein kann, wie richtige Eltern.

Von Paulus als Mutter ist also zu erwarten, dass er in der Sozialisation und Erziehung der Gemeinde eine große Rolle spielen wird. Wie die Amme den Kindern Identifikationsbilder bot und ihnen zeigte, wie sie ihre Emotionen zeigen können und durch welche Sprachmittel oder in welcher Form sie sich ausdrücken können, so muss Paulus Ernährer und Erzieher der Gemeinde sein,

<sup>545</sup> Vgl. Exegese zu 1Thess 2,17 im Unterkapitel 4.2.5.

d.h. die Thessalonicher mit dem Wort Gottes nähren und sie lehren mit Gott zu „sprechen“. Ein anderer Aspekt dieser Identifikation ist folgender: Weil der Gebrauch dieses Bildes von Männern in der Antike nicht geläufig war oder gar als erniedrigend empfunden werden konnte, bedeutet seine Verwendung auch für Paulus eine gewisse Selbsterniedrigung. Er möchte den Thessalonichern veranschaulichen, dass er der Thessalonicher wegen auf seinen Lebensunterhalt und auch auf die Vorrechte seiner Männerrolle verzichten kann.<sup>546</sup>

Aufgrund der *Vatermetapher* konnten die Thessalonicher von Paulus ermahrende und bekräftigende Unterweisung erwarten und auch mit der Strenge der väterlichen Autorität rechnen. Paulus wird durch die Evangeliumsverkündigung zum Vater der Gemeinde. Das gibt ihm Macht auch für das Ermahnen. Er spricht nicht nur darüber, worin die Rolle des „geistlichen“ Vaters besteht, nämlich in Ermahnung, Bekräftigung und Bezeugen, sondern der ganze Brief ist durch und durch paränetisch. Diese Rolle war klar und für jeden vom eigenen Familienkontext her bekannt: Darum verweist Paulus nur knapp auf seine Vaterschaft.

Wenn wir die Rollentheorie von H. Sundén weiterführen und auf die Beziehung des Paulus und seiner Gemeinde anwenden, können wir feststellen, dass Paulus durch die Apostel-, Vater- und Mutter-Metapher für die Thessalonicher die Möglichkeit öffnet, mit Gott in Beziehung zu treten. Paulus als Apostel ist der Gesandte Gottes und als Vater und Mutter der Gemeinde ist die irdische Abbildung Gottes.<sup>547</sup> Paulus hat Gott für die Thessalonicher in 1,1 als Vater vorgestellt. Dadurch, dass Paulus sich mit der Vaterrolle Gottes gegenüber den Thessalonichern identifiziert und die Thessalonicher in die Kinderrolle setzt, wird es für die Gemeinde möglich, die Kinderrolle gegenüber Gott aufzunehmen.

<sup>546</sup> Die Identifikation mit der anderen Geschlechterrolle war zu dieser Zeit und auch heute nicht selbstverständlich. Durch den Verzicht auf die Männerrolle kann Paulus seine Ehre in den Augen der Umwelt verlieren. Nach kulturanthropologischem Verständnis ist Ehre Anspruch auf Wertschätzung und deren Anerkennung durch andere. Die Ehre gehört zum Mann und ihre Erscheinungsform ist unter anderem die Autorität und das Interesse an sozialer Vormachtstellung (Malina, *Welt des NTs*, 62f.).

<sup>547</sup> Nach den antiken Vorstellungen sind die Eltern die irdischen Stellvertreter Gottes gegenüber ihren Kindern (Philo, *Decal.* I,120).

Ohne Zweifel können wir behaupten, dass der urchristliche Glaube bei Paulus regressive Züge hat. Der Rückgriff auf die frühe Kindheit der Thessalonicher, dadurch dass sie in die Kinderrolle gezwungen wurden, ist nichts Pathologisches, sondern sie kann „im Dienste einer Erneuerung des Menschen stehen, kann Neubeginn nach einer Fehlentwicklung bedeuten“.<sup>548</sup> Durch die Übertragung positiver Vateraspekte auf Gott greift Paulus auf das Urvertrauen des Kleinkindes. Das Vaterbild Gottes bedeutet für Paulus nicht „infantile Verhaltensform“, sondern es ist ein „Privileg des Mündigen“.<sup>549</sup> Die Sohnschaft bedeutet Selbständigkeit und Teilhabe an der Verantwortung des Vaters und so aktiviert sie „produktive Ressourcen“.<sup>550</sup>

Wir haben in der Exegese festgestellt, dass in der Antike die *Bruderschaft* auch eine gewisse Hierarchie mit einschließen kann. Mit der Anrede „Brüder“ (2,1.9) tilgt Paulus die unter- und übergeordneten Rollen in der Gemeinde nicht. Aber obwohl ihre Rollen unterschiedlich sind, verbinden doch der Status und die Position der Bruderschaft Paulus mit den Thessalonichern. Sie sind Brüder in Leiden (2,1) und auch in der Frage des Arbeitens im alltäglichen Sinne (2,9; vgl. 4,4) und im Sinne der Evangeliumsverbreitung (vgl. 1,7f.).

Unser Wissen ist durch die Tatsache eingeschränkt, dass wir nur einen einzigen Brief von Paulus an die Thessalonicher haben. Wir können deshalb nur mehr oder weniger feststellen, in welchen Rollen Paulus sich selbst und die Thessalonichern sah, und die Reaktionen der Thessalonicher kennen wir nicht oder nur indirekt.

Allerdings hören wir von Paulus in 1Thess 3,6-8, dass er während seines Aufenthalts in Athen von den Thessalonichern gute Nachrichten bekommen hat. Paulus wurde informiert, dass die Thessalonicher gute Erinnerung an ihn haben und ihn gerne wieder sehen würden (3,6). Wahrscheinlich haben die Thessalonicher gegen die Rollenzuweisung von Paulus nicht protestiert, weil sie auch von Paulus und seinen Mitarbeitern in Mazedonien und Achaia gute Nachricht verbreitet haben (1,7-9).

<sup>548</sup> Theissen, *Ambivalenzkonflikt*, 240.

<sup>549</sup> Es steht in Röm 8,15 und Gal 4,6 in Gegensatz zum Sklavenbegriff (ebd., 241).

<sup>550</sup> Ebd., 241.



Es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen Paulus und den antiken Philosophen. Während die letzten sich am meisten mit einem Arzt vergleichen und ihre Tätigkeit als medizinische Fürsorge bezeichnen,<sup>551</sup> fehlt die Identifikation mit einem Arzt in den paulinischen Briefen völlig. Ein Grund dafür könnte sein, dass die Beziehung zum Arzt eine Abhängigkeit und ein Ausgeliefertsein ausdrückt, weil man die Befehle des Arztes blind befolgen sollte. Paulus möchte aber seine Gemeindeglieder mündig sehen.

Bei der Rollenanalyse müssen wir auch die Rolle *Gottes* untersuchen, die in der seelsorgerischen Tätigkeit eine große Rolle spielt. Gott weist die Rollen zu, denn er ist der auserwählende Gott: Er erwählte die Thessalonicher und Paulus (1,4; 2,7) und so er erwartet eine Lebensweise, die seiner würdig ist (2,10.12). Ihm ist die Vaterrolle zugeschrieben (1,1). Gott gibt Mut, die Rollen und Aufgaben auch in großen Bedrängnissen auszuüben (2,2). Die Motive der Rollenübernahme sind auch von ihm bestimmt. Ihm wollen Paulus und die Thessalonicher gefallen (2,4). Während die Menschen nur die äußere Motive und Einstellungen prüfen können, erprobt Gott auch die innere Annahme von Rollen dadurch, dass er die Menschenherzen prüft (2,4). Er sieht auch das Versteckte, darum kann er Zeuge (2,5.10) werden und so die Rollen legitimieren. Er ist der Garant der Rollenträger, die er geprüft und für die Erfüllung seines Auftrages für würdig erkannt hat (2,4). Er garantiert nicht nur die Person (2,4), die Motivation (2,5f.) und die Lebensweise (2,10) des Paulus, sondern auch die übergebene Botschaft. Paulus verkündet nichts Menschliches, sondern das Evangelium *Gottes* (2,2). Die Rollenerwartungen werden von Gott in gewissem Maße bestimmt und die Autorität und Macht einzelner Menschen wird von ihm gegeben und gleichzeitig auch begrenzt (2,7).

Durch die Rolle Gottes bekommt die Seelsorge eine neue Dimension, nämlich die theologische, die in der Sozialpsychologie fehlt. Die Sozialpsychologie nimmt nur die psychische (Person) und die soziale (Umwelt) Dimensionen wahr. Durch die transzendente Ebene tritt aber ein neuer Einflussfaktor in die Rollentheorie. Die Rolle Gottes beeinflusst die

<sup>551</sup> Vgl. z.B. Plutarchus, *Mor.* II,61D oder Seneca, *Ep.* 94,14.19f.

Rollenausteilung, -übernahme und -erwartungen, die Motivation zur Rollenübernahme, die Legitimation und Ausführung der Rollen und die inneren Einstellungen.

Wenn wir von Rollenerwartungen sprechen, müssen wir uns auch damit beschäftigen, wie hoch „*der Verpflichtungsgrad der Rollenerwartungen*“<sup>552</sup> ist. Wie steht es mit der *Intensität der Rollenerwartungen*? Wenn Paulus sich in der Rolle der Eltern vorstellt, erwartet er von der Gemeinde, dass sie Kinder werden, mit allen Sitten und Gesetzen. Diese Rollenerwartung verpflichtet die Gemeinde intensiv (als Muss-Erwartung), ihre Rolle anzunehmen und erwartungsgemäß auszuüben. Umgekehrt kann die Gemeinde gegenüber Paulus als Vater nur Kann- oder Soll-Erwartungen stellen. Paulus empfindet aber eine große Intensität der Verpflichtung, und zwar von der Seite Gottes her. Gott hat ihn zur Ausübung der Rolle und Aufgabe als Vater berufen und ausgewählt; darum fühlt er sich verpflichtet, seinen Rollenerwartungen gemäß zu handeln (Muss-Erwartung).

Wie beeinflusst die *Gewichtigkeit der Rollenlegitimation* den Verpflichtungsgrad der Rollenerwartungen? Es lassen sich in der Sozialpsychologie und Soziologie zwei Arten der Legitimation unterscheiden wie „*die metempirische* und die *empirische Legitimation*“.<sup>553</sup> Die erste ist unabhängig vom sozialen Wandel, weil die Legitimation von einer über der sozialen Welt stehenden Macht erteilt wird. Eine Legitimation kann z.B. die Berufung auf Gottes Willen sein. Die andere Form der Legitimation, die empirische, ist für sozialen Wandel offen und kann sich leicht mit der Änderung der sozialen Gegebenheiten wandeln. Während Sanktionen nur für das äußere, beobachtbare Verhalten verlangt werden können, haben die Legitimationen die Funktion, auch das innere Verhalten den sozialen Normen anzupassen. Auf beiden Seiten, bei den Thessalonichern (1,4) und bei Paulus (2,4), kommt die Legitimation der Rollen vom auserwählenden Gott, der dem

<sup>552</sup> Funk, *Status und Rollen*, 24-28.

<sup>553</sup> Ebd., 26.

sozialen Wandeln nicht unterworfen ist und dessen metempirische Legitimation in jeder Zeit feststeht und bleibt.

Wir haben in der Exegese von V. 7a dafür argumentiert, das seelsorgerische Selbstbewusstsein als Teil des Apostolats des Paulus zu verstehen. Das ermöglicht uns, die Legitimation des Apostolats auch als Legitimation zur Seelsorge zu betrachten. Bei Paulus wird der Seelsorger durch die Gabe Gottes dazu berechtigt, Seelsorge auszuüben. In 1Thess 2 wird zweimal Gott als Zeuge genannt, der den Status und die Rolle von Paulus legitimiert (2,5.10; vgl. mit Gottes Gaben in 1Kor 12,28; Röm 12,8; 2Kor 1,4).

Durch die Legitimation der Seelsorgerrolle von Paulus wurde auch seine Autorität legitimiert. Die Autorität, die Paulus für sich reklamiert, ist eine abgeleitete Autorität. Er ist Apostel Christi (2,7; vgl. auch 1Kor 1,1; 2Kor 1,1).

Autorität kommt mit Macht zusammen. Das sehen wir auch bei Paulus. Er besaß in der Gemeinde die Macht zu belohnen und zu strafen. Er hat die Gemeinden mit Lob belohnt (1,2-10; 2,20) und mit der Androhung der Strafe Gottes bestraft (4,6).<sup>554</sup> Paulus hat mit seiner Autorität in Liebe und in brüderlicher Verbundenheit gewirkt (2,7).

Eine wichtige Komponente, von der die Intensität des Verpflichtungsgefühls zu einer Rolle abhängig ist, ist die *Bewertung der Güter*, die für das wünschenswerte Verhalten gegeben, oder die infolge des nicht gewünschten Verhaltens weggenommen werden. Die Aussicht auf eine *Belohnung* oder bei einem Fehlverhalten die Aussicht auf eine *Sanktion* kann zum rollenkonformen Verhalten motivieren. Das muss aber nicht sein, weil die Sanktionen nur das äußere Verhalten beeinflussen können. Die Rollen normieren aber auch das innere Verhalten, wie Einstellungen, Gefühle, Vorstellungen oder Denkweisen.

Die Beispiele gehen ein bisschen über den Abschnitt 1Thess 2,1-12 hinaus und befinden sich im 4. und 5. Kapitel des Briefes. Die Muss-Erwartungen gegenüber den Thessalonichern legitimiert Paulus mit dem Verweis auf Gottes Willen (4,3). Wenn sie diese Erwartungen nicht erfüllen, stellen sie sich nicht

<sup>554</sup> Eine andere Art der paulinischen Drohung war noch der Ausschluss aus der Gemeinde (1Kor 5,2) oder die Kraft seines Auftretens (2Kor 13,10).

gegen Menschen, sondern gegen Gott (4,8). Die Sanktion, die Paulus dafür in Aussicht stellt, ist der Zorn Gottes beim Gericht (4,6b). Der Gewinn aber, wenn sie sich nach den bestimmten christlichen Normen verhalten, ist das ewige Leben mit Gott durch Jesus Christus (5,9f.). Diesen Gewinn sollten die Thessalonicher nach Paulus vor Augen haben, wenn sie sich isoliert und von Nichtchristen angegriffen fühlen.

Schließlich spielen beim Verpflichtungsgrad der Rollenerwartungen nicht nur die Pflichten eine Rolle, die man erfüllen muss, sondern es gibt auch einen gewissen *Spielraum*, eine Rolle auch mit individuellen Charakter- und Verhaltenseigenschaften auszufüllen. Es gibt gewisse Eigenschaften, die für die Rolle des Apostels, der Eltern oder Brüder charakteristisch sind und durch die man die Rolle erkennen kann, aber jeder Apostel, jeder Vater und jede Mutter, jeder Bruder und jede Schwester fügt zu der auszuführenden Rolle etwas Einzigartiges hinzu. Dazu gehört die Art und Weise, wie Paulus den Thessalonichern Apostel war. Obwohl zu seiner Rolle der Anspruch auf Lebensunterhalt und das Leben mit Autorität gehört hätten, hat er aber auf diese Rechte in Thessalonich verzichtet.

Wenn eine Person sich in einem sozialen System mit mehreren Rollen identifizieren muss oder wenn die Rollen unscharf definiert sind, so dass sie gegensätzliche Normen enthalten oder mehrdeutig ausgeübt werden können, kann es zu „*Intrarollenkonflikten*“ kommen.<sup>555</sup> Zwischen den männlichen und weiblichen Rollen, die Paulus auf sich nimmt, oder zwischen der Eltern- und Bruderrolle besteht eine große Spannung. Das gilt auch für die Kinder- und Bruderrolle der Thessalonicher gegenüber Paulus. Aber einen direkten Beweis für das Vorkommen eines Intrarollenkonfliktes bei Paulus und bei den Thessalonichern (in 1Thess 2,1-12) kann ich nicht feststellen.

Obwohl Paulus die thessalonischen Gemeindeglieder als Brüder anspricht (2,1.9) und dadurch ihre Gleichheit der Gottessohnschaft andeutet, erinnert er sie daran, dass sie bei seinem ersten Besuch wie die Kinder waren (2,7.11) und er ihnen Mutter und Vater war. Von den Thessalonichern wird Gehorsam

<sup>555</sup> Vgl. Müller-Müller-Andritzky, *Norm, Rolle, Status*, 251.

(2,12), Annahme einer untergeordneten Rolle (2,11) und emotionale Annahme des Übergeordneten in Liebe (2,8; vgl. 3,6) erwartet. Einmal ist die Gemeinde an die Gleichstellung erinnert, dann gleich an ihr Untergeordnetsein. Aber Paulus nützt seine apostolische Autorität nicht (2,7) und dadurch nimmt er die Thessalonicher als „mündig“ an. Diese nicht scharf abgegrenzten Rollen könnten bei Paulus und den Thessalonichern Konflikte auslösen. Das könnte auch die Übernahme bei der Mutter- und Vaterrolle von einer Person verursachen. Einerseits sind die Mutter- und Vaterrolle komplementäre Rollen, aber in einem Mann der Antike gleichzeitig beide zu sehen, hätte Konfusion hervorrufen können.

Gegenüberstehende Rollen können aber nicht nur in einem einzigen sozialen System vorkommen, sondern jeder Mensch gehört auch mehreren sozialen Systemen an, in denen ihm jeweils eine andere Rolle zukommt. Wenn die zugeschriebenen Rollen von verschiedenen Systemen in Konflikt geraten, kommt es zu einem „Interrollenkonflikt“.<sup>556</sup> Er ist ein Phänomen, das sich auch bei den neubekehrten Thessalonichern feststellen lässt.

Dieses Problem zeigt sich in der „familiären“ Sprache von Paulus. Durch Gotteserkenntnis gewannen die Thessalonicher ein neues Selbstbewusstsein (2,1; vgl. 1,9f.) und so entstand ein Wandel in ihren sozialen Beziehungen (2,1; vgl. 4,3-6.12; 5,5-8a). Die christliche Gemeinde stand denen „draußen“ gegenüber.<sup>557</sup> Weil die heidnische Umwelt von den Gemeindegliedern eine andere Rollenausfüllung erwartete, die den Normen und Rollenerwartungen des Gemeindegliedersystem entgegenstand, löste dies Interrollenkonflikte aus. Das Sein in einer christlichen Familie war mit moralischer Verantwortung verbunden.<sup>558</sup> Dazu gehörte Bruderliebe (das Beispiel, das Paulus in 2,8 zeigt; vgl. 4,9), soziale Verantwortung (2,9; vgl. 5,12-15) und Förderung der positiven Beziehung mit denen „draußen“ (4,12), die gerade die waren, die die Thessalonicher verfolgten und ihnen Leid bereiteten (2,14; vgl. 3,4). Sie erwarteten von den Gemeindegliedern, dass sie ihr bisheriges Leben führen,

<sup>556</sup> Vgl. Parsons, *Social System*, 280f.

<sup>557</sup> 1Thess 4,12: „die nicht zu euch gehören“.

<sup>558</sup> Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, 48.

ihre alten Götter verehren und nach ihren alten Gewohnheiten leben werden, die nach den Normen der Gemeinde als Sünde galten.

Die Thessalonicher als Neubekehrte wurden aus ihrem vorigen sozialen Umfeld herausgerissen. Dieses Ereignis bedeutete für sie Verlust von Sicherheit, die die damaligen sozialen Strukturen boten. Der Interrollenkonflikt löste bei einigen Thessalonichern Angst und Schwachheit aus (vgl. 5,14). Wenn Betroffene den Konflikt als persönliches Ungenügen erlebten, hatten sie das Gefühl der Müdigkeit und Minderwertigkeit.

Was die Gemeindeglieder durch Christus verloren, kompensierte Paulus bei ihnen durch die familiären Metaphern. Damit möchte er sie zu einer bewussten Entscheidung für die einen und gegen die anderen Rollenerwartungen führen. Einerseits schafft er durch die familiäre Sprache eine Brücke zwischen dem vorigen sozialen Umfeld der Gemeinde und ihrer neuen „Familie“, den Gemeindegliedern. Gott selbst wird ihr neuer Schutzherr, durch den sie sich beschützt fühlen können. Andererseits hilft Paulus ihnen durch die angebotenen Metaphern ihren Platz in den neuen sozialen Beziehungen zu finden und zeigt ihnen, wie sie in diesen neuen Beziehungen glücklich leben können. Die zweite Weise, wie er diese Entscheidung bei den Thessalonichern in Gang bringen möchte, sind die Sanktionen (das Lob in 1,2-4 oder die Strafe Gottes als Drohung in 4,6b). Sie helfen den Thessalonichern, sich klar zu entscheiden, auf welcher Seite sie stehen, auf der Seite von Paulus und von Gott oder auf der Seite ihrer heidnischen Umwelt.

Die familiären Metaphern können auch zu Interrollenkonflikt führen: Paulus stellt sich für die Gemeinde als Vater und Mutter vor, die bei der Familie sind und ihre Kinder unterstützen. Der Apostel kann aber dadurch Widerspruch auslösen, obwohl er Vater und Mutter der Gemeinde ist, bleibt er nicht in der Bindung der Familie, sondern er geht von seinen „Kindern“ weg.

Ein anderer Aspekt des internen Rollenkonfliktes ist das den antiken Erwartungen widersprechende Handeln des Apostels Paulus. Die kaiserlichen Gesandten (*legati*),<sup>559</sup> die die Thessalonicher von der Stadtleitung gekannt

<sup>559</sup> Der Kaiser ernannte (Unter-)Beamte (*legati*) für persönliche Stellvertretung für die Provinzialverwaltung, statt ihm die Geschäfte zu leiten. Das Imperium verlieh den *legati*

haben, hatten Recht auf Verpflegung von der politischen Stadtgemeinde.<sup>560</sup> Paulus gibt auch zu, dass er als Gesandter Gottes ein Anrecht auf Unterhalt von der Gemeinde hätte, er verzichtet jedoch darauf. Das steht gegen die intergemeindlichen Erwartungen.<sup>561</sup>

### 3.3.2.1. SOZIALE MOTIVE: HILFREICHES VERHALTEN

Im Seelsorgeverständnis dominiert die hilfreiche Einstellung des Seelsorgers. Dieses soziale Gefühl gehört zu den persönlichen Eigenschaften des guten Seelsorgers. Es ist der Teil der Seelsorge, den man nicht lernen kann, aber beim Seelsorger ist es eine Grundvoraussetzung. In diesem Unterabschnitt fragen wir nach den sozialpsychologischen Komponenten und Determinanten des *hilfreichen Verhaltens*, die bei der Frage nach den Faktoren der seelsorgerlichen Hilfe von Paulus nützlich sein werden.

S.H. Schwartz und J.A. Howard definieren das *Hilfeleisten* als einen sequenziellen Prozess, der durch die Wahrnehmung einer Notlage ausgelöst wird. Dieser Prozess wird in mehrere Phasen unterteilt:<sup>562</sup>

1	<b>Aufmerksamkeitszuwendung</b>	Bemerken der Notlage: Aufmerksamkeit nach außen gerichtet, nicht abgelenkt.
2	<b>Prosoziale Motivation</b>	Auslösung der prosozialen Erregung durch Wahrnehmung; Motivation für prosoziales Verhalten.
3	<b>Antizipatorische Bewertung der Konsequenzen</b>	Bewertung der Kosten der Hilfeleistung
4	<b>Abwehrprozesse</b>	Bekämpfung von Abwehrreaktionen; Neudefinition der Lage

*Augusti pro praetore* Kommandogewalt, die der ordentlichen Statthaltergewalt entsprach (Bleicken, *Sozialgeschichte*, 28).

<sup>560</sup> Vgl. Kehne, Art. *Legatio*. DNP VII, 3; ders., Art. *Legatus*. DNP VII, 5f.

<sup>561</sup> Dieser Verzicht des Paulus ist verständlich, wenn wir annehmen, dass er schon in Thessalonich mit der Sammlung der Jerusalemer Kollekte angefangen hat. Von der Gemeinde Kollekte zu sammeln und von ihnen gleichzeitig Lebensunterhalt zu erwarten, wäre widersprüchlich.

<sup>562</sup> Schwartz-Howard, *Normative Decision-Making Model*, 266. Vgl. auch Lück, *Hilfeverhalten*, 187-191; ders., *Prosoziales Verhalten*, 311-315.

5	<b>Hilfreiches Verhalten</b>	Übernahme persönlicher Verantwortung; Auswahl der besten Form der Hilfeleistung, Entscheidung für Handeln; Endphase: Ausübung des hilfreichen Verhaltens
---	------------------------------	--

Was wir uns nur selten bewusst machen, ist die Tatsache, dass nicht nur das Hilfeleisten viel Kraft und Mut benötigt, sondern dass auch das *Erhalten von Hilfe* für die Hilfeempfänger problematisch sein kann. Ihre Bewertung der Hilfeleistung ist von den Kosten der Helfer und vom Selbstwertgefühl des Hilfeempfängers abhängig.<sup>563</sup> Für den Hilfeempfänger sind die folgenden *Kostenkomponenten der Hilfe* bedeutsam, welche Theorie J.A. Piliavin und I.M. Piliavin ausgearbeiteten:<sup>564</sup>

1	Kosten als Funktion der <i>Bedrohung des Selbstwerts</i>	
2	Kosten als Funktion des <i>Aufwandes und der Anstrengung des Gebers</i>	Je höher der Aufwand, desto größer ist der Anspruch auf reziproke Hilfeleistung und damit die Schuldverpflichtung.
3	Kosten als Funktion des <i>Gesichtsverlusts</i>	Der Empfänger befürchtet gegenüber dem Geber und dem Beobachter der Interaktion Gesichtverlust. Je mehr der Empfänger glaubt, dass sein Erscheinungsbild in der Öffentlichkeit durch die Hilfe beeinträchtigt wird, desto mehr wird dieser Eindruck sein Verhalten beeinflussen.

Die positiven Konsequenzen instrumenteller Hilfe stehen diesen Kostenkomponenten gegenüber, die umso größer sind,

1/ je größer die Notlage ist, die durch die Hilfe gemildert wird und

2/ je passender die Hilfe und je kompletter die Reduktion der Notlage ist.<sup>565</sup>

<sup>563</sup> Bierhoff, *Hilfreiches Verhalten*, 91.

<sup>564</sup> Piliavin-Piliavin, *Costs, Diffusion*, 430.436f.; ders., *Good Samaritanism*, 297; Greenwald, *Good Samaritan Parable*, 578-583.

<sup>565</sup> Bierhoff, *Hilfreiches Verhalten*, 93.



Eine negative Nebenwirkung von Hilfe kann darin bestehen, dass die Hilfeempfänger mehr und mehr von den Helfern abhängig werden und keine Anstrengungen mehr unternehmen, um ihre Probleme selbst zu lösen. Wenn Hilfe gewährt wird, kann dadurch die Neigung zur Selbsthilfe entweder vergrößert oder verringert werden.<sup>566</sup>

Effektive Hilfe hat zwei Fragen zu beachten: 1/ Wem ist die Schuld an der Notlage zu geben: Der Person in Not oder Kräften außerhalb ihrer? 2/ Wer übt die Kontrolle über die Lösung des Problems aus: Die Person, die sich in Not befindet oder der Helfer? Daraus ergeben sich vier Modelle der Hilfeleistung, die nach P. Brickman in einer Tabelle zusammengefasst werden können:<sup>567</sup>

Verantwortung für die Entstehung der Notlage	Verantwortung für die Lösung	
	Selbst	Fremd
Selbst	<i>Moralisches Modell</i>	<i>Aufklärungsmodell</i>
Außenstehende Kräfte	<i>Kompensatorisches Modell</i>	<i>Medizinisches Modell</i>

Beim *moralischen Modell* wird die Hilfe je nach der Art des Verhaltens auf Belohnung und Ermahnung beschränkt. Die volle Verantwortung wird der Person zugeschrieben, die darum auch ganz allein für die Lösung verantwortlich wird.

Das *kompensatorische Modell* entschuldigt die Person, die nicht durch eigene Schuld in Abhängigkeit oder Hilflosigkeit geriet, aber von der Last der Notlösung wird sie nicht befreit werden. Zu diesem Modell gehören die Lehrtheorien, die einer Person die Problemlösung von eigener Kraft beizubringen zielen.

Das *medizinische Modell* nimmt von der Person alle Verantwortung weg und legt die Lösung in die Hand der Experten. Dieses Modell kann bei der Person Abhängigkeit und Hilflosigkeit auslösen, die dann in Gleichgültigkeit und Apathie mündet.

<sup>566</sup> Ebd., 96.

<sup>567</sup> Brickman, *Models of Helping*, 369-374.

Das *Aufklärungsmodell* nimmt den Zwang der Problemlösung weg, aber die Verantwortung des Problems schreibt es der betroffenen Person zu. Zum Erfolg dieser Methode muss man die Autorität des Helfers anerkennen.

Jedes Modell kann je nach Situation und Beteiligten gewählt werden. Im Allgemeinen sind diejenige Modelle effektiver, die die Schuld der Entstehung des Problems nicht direkt den Hilfebedürftigen zuschreiben.

### 3.3.2.2. HILFREICHES VERHALTEN DES PAULUS GEGENÜBER DEN THESSALONICHERN

Die im 1. Thessalonicherbrief beschriebenen Geschehnisse können wir als *Prozess des „Hilfeleistens“* verstehen. Das können wir machen, wenn wir nach dem Theologen und Psychoterapeuten H. Harsch „Seelsorge als Lebenshilfe“<sup>568</sup> oder mit dem Seelsorger H. Tacke „Glaubenshilfe als Lebenshilfe“<sup>569</sup> verstehen. Auch nach unserer Definition ist Seelsorge Kommunikation zwischenmenschlicher Hilfe für Glauben und Leben.<sup>570</sup> Darum ist es richtig an dieser Stelle die Frage nach dem Prozess der seelsorgerischen Hilfe zu stellen. Wir müssen aber mit der Anwendung moderner Theorien an antiken Texten vorsichtig vorgehen und nicht nur die Parallelitäten wahrnehmen, sondern auch die Grenzen der Anwendbarkeit im Auge haben.

Ich verstehe unter *seelsorgerischer Hilfe* erstens Glaubenshilfe durch das angebotene Evangelium, die frohe Botschaft Gottes. Zweitens deute ich diese Hilfe als Lebenshilfe, als Wegweisung auf dem schmalen Weg, der zum ewigen Leben führt. Das Evangelium ist „Hilfe“ im Sinne von Rettung vor dem Gericht Gottes. Es ist „Hilfe“ als Trost im Leiden und Schmerz und als Spiegel, in dem wir uns selbst wahrlich sehen können. Die frohe Botschaft ist „Hilfe“ als Landkarte und Wegweiser, die uns im Leben in verschiedenen Situationen Verhaltens- und Richtungsweiser sind, wie wir am besten zum Ziel, ins Reich Gottes kommen.

<sup>568</sup> Harsch, *Seelsorge als Lebenshilfe*.

<sup>569</sup> Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*.

<sup>570</sup> Siehe oben in der Einleitung unter den Thesen die Definition der „Seelsorge“ (1.3.). Vgl. auch Ziemer, *Seelsorgelehre*, 44.

Darum ist es für Paulus in 1Thess 2,1-12 wichtig, der Gemeinde in Thessalonich zu versichern, dass das als Glaubens- und Lebenshilfe angebotene Evangelium gut sei und von Gott komme. Die Thessalonicher sollten die Glaubwürdigkeit des Evangeliums nicht in Frage stellen. Trotz Bedrängnissen und Verfolgung und gerade darin, im Leiden und Schmerz, bedeutet das Evangelium Lebenshilfe: Kraft Gottes, Freude des Heiligen Geistes (1,5), Trost und Mut (2,2).

Paulus sieht die Not der Heiden, die ohne den Glauben an den einen Gott leben. So möchte Paulus auch die Thessalonicher aus der Gefangenschaft der heidnischen Götzen retten (1,9). Die Thessalonicher haben ihre Situation nicht als Notlage definiert. Sieht Paulus die Situation der Thessalonicher richtig? Hat er ihre Lage richtig wahrgenommen? Diese Fragen sind nicht einfach zu beantworten.

Die Seelsorge als eine Art Hilfe wahrzunehmen, wurzelt in der römischen Antike. Im antiken Rom diente das Klientensystem als ein System privater Sozialfürsorge. Es bildete ein „soziales Netz“ für seine Bürger. Der Höherstehende war dazu verpflichtet, den sozial und wirtschaftlich Schwächeren nicht nur materiell, sondern auch in anderer Form bei der Bewältigung seiner Lebensprobleme behilflich zu sein. Die freundschaftliche gegenseitige Hilfeleistung war als Dienst ein Aspekt der Funktion des philosophischen Seelenführers (*officium beneficii*).<sup>571</sup>

Die Hilfeleistung bestimmte nicht nur das sozialpsychologische Klima der römischen Antike, sondern auch die menschlichen Beziehungen. Die *beneficia* brachten politische Macht und gesellschaftliches Ansehen den Hilfeleistenden. Der Hilfeempfänger war seinerseits zu Gegenleistungen (*officia*) verpflichtet.<sup>572</sup> Die Danksagung für empfangene freundschaftliche Hilfe müsste in der Öffentlichkeit und nicht nur einmal gestattet werden.<sup>573</sup> Diese

<sup>571</sup> Vgl. Dahlheim, *Geschichte*, 45-48.

<sup>572</sup> Keinen Dank für Wohltaten abzustatten ist schimpflich (Seneca, *Ben.* III,1,1).

<sup>573</sup> Vgl. Cicero, *Fam.* X,24,1: „Ich bringe es nicht fertig, mich nicht jedesmal ausdrücklich für Deine Verdienste um mich zu bedanken, aber ich tue es weiß Gott mit dem Gefühl der Scham. Denn eine so enge Freundschaft, wie sie nach Deinem Willen zwischen mir und Dir besteht, scheint der Dankesbezeugung nicht zu bedürfen, und nur ungern entledige ich mich meiner dürftigen Gegenleistungen in Worten als Dank für Deine Wohltaten und würde Dir viel lieber

Verpflichtungen brachten einen sehr intensiven, oft sogar aggressiven Eifer, einander in *beneficiis* und *officiis* zu übertreffen.<sup>574</sup>

Den besten Einblick in diese Nebenfunktion des Seelenführers bietet Seneca in den sieben Büchern „*De beneficiis*“ und Cicero im Kapitel über die Wohltaten im Buch „*De officium*“. Von der praktischen Anwendung der freundschaftlichen Hilfeleistung zeugen die Briefe des Plinius und Ciceros an seine Familie.<sup>575</sup>

Seneca definiert freundschaftliche Hilfeleistung folgendermaßen:

Was also ist eine Wohltat? Eine wohlwollende Handlung, die Freude schenkt und empfängt, dadurch, daß sie schenkt, zu dem, was sie tut, geneigt und aus eigenem Antrieb bereit. Daher kommt es nicht darauf an, was gemacht oder was gegeben wird, sondern in welcher Gesinnung, weil eine Wohltat nicht in dem, was gemacht oder gegeben wird, besteht, sondern in des Gebenden oder Handelnden seelischer Haltung an sich.<sup>576</sup>

Es ist auch sehr wichtig zu sehen, wie man in der Antike gelehrt wurde, Wohltaten zu erweisen:

---

persönlich durch Ehrerbietung, Hingabe und ständige Dienstbereitschaft meine Dankbarkeit beweisen“ (Übers. H. Kasten). Vgl. auch Seneca, *Ben.* V,2,4.

<sup>574</sup> Cicero, *Off.* I,26: Man vergisst schnell an die Gerechtigkeit zu denken, wenn einem „Sucht nach Herrschaft, Ehren und Ruhm“ die Sicht blendet (Übers. K. Büchner).

<sup>575</sup> Z.B. Plinius fühlt sich verpflichtet, Firmus mit Geld zu fördern, aber er weist seinen Freund darauf hin, dass er dieses Entgegenkommen nicht vergessen würde (Plinius, *Ep.* I,19,1-4). Er berichtet einem Freund, dass ein anderer Freund, dem er mit viel Geld zinslos ausgeholfen hat, „ein so gutes Herz hat, daß er die Dienste seiner Freunde mehr als recht rühmt“ und so verbreitet den Lobpreis von Plinius (ebd., III,11,1) (Übers. H. Kasten). Durch Wohltaten kommt man zum Ruhm (ebd., III,8,1). In mehreren Briefen an Kaiser Trajan bittet Plinius um Belohnung solcher Menschen (z.B. seines Masseurs und Arztes), die ihn von schweren, lebensgefährlichen Krankheiten gerettet haben und fleht für sie beim Kaiser um die Verleihung des römischen Bürgerrechtes (ebd., X,5,1; X,11,1; vgl. von ähnlicher Thematik auch ebd., X,26,1; ebd., X,51,2). Von der Undankbarkeit solcher, die man mit „Ansehen, Ehre und Bestrebungen“ förderte, schreibt Cicero (ders., *Fam.* I,8,2). Er berichtet davon, dass man denjenigen Menschen „gern aufs höchste verpflichtet fühlt, in dessen Schuld man schon steht“ (ebd., II,6,2). Auch wenn man keinen Dank erwartet, gefällt es einem gut, wenn man vom Hilfeempfänger gelobt wird (ebd., X,10,1). „Vielfache gegenseitige Liebesdienste gründen“ „sehr enge Beziehungen“ (ebd., IX,16,1). Vgl. noch ebd., III,10,3; ebd., XI,28,2; ebd., XIII,11,3; ebd., XV,12,2.

<sup>576</sup> Seneca, *Ben.* I,6,1. Vgl. auch ebd., III,9,2. Die Wohltat ist ein „seelischer Vorgang“, sie ist „gerade der Wille dessen, der genährt“ (ebd., I,5,2).

So wollen wir sie erweisen, wie wir sie empfangen wollen. [...] Vor allem gern, schnell, ohne irgendein Zögern.<sup>577</sup>

Manche Wohltaten müßten öffentlich erwiesen werden, manche unter vier Augen: öffentlich, die auf ein rühmliches Handeln folgen, militärische Geschenke oder Auszeichnungen und was immer sonst durch Bekanntheit schöner wird; was andererseits nicht im Leben voranbringt und geachteter macht, sondern zu Hilfe kommt der Schwäche, der Bedürftigkeit, der Entehrung, muß in der Stille geleistet werden, damit es allein denen bekannt ist, denen es hilft.<sup>578</sup>

Weil Wohltaten und Hilfeleistung Teil der römischen antiken Seelenleitung waren, können wir voraussetzen, dass dieses Verständnis auch Paulus und seinen Gemeinden bekannt war. Paulus hat das Bild der Wohltaten für seinen Dienst nicht verwendet.<sup>579</sup> Aber auch wenn Paulus selbst nie mit dieser Terminologie spricht, kann seine seelsorgerische Tätigkeit als eine Art Freundschaftsdienst bezeichnet werden. Darum können wir versuchen, seine Seelsorgemotive, Kostenkomponente der Hilfeleistung und des Hilfeempfangs mit der sozialpsychologischen Lesehilfe der Hilfeleistungstheorie zu beschreiben.

Die „prosoziale“ Motivation des Paulus wurzelte im Glauben, dass er den Auftrag der Evangeliumsverkündigung von Gott bekommen hat. Obwohl die Motive des hilfreichen Verhaltens des Paulus nicht in Macht- und Geldgier oder Gefallensuchen bei Menschen bestehen (2,5f.), sondern darin, dass er Gott gefallen möchte (2,4), muss die Gemeinde im Fall der Annahme der Hilfe von Paulus doch mit *Kosten der Hilfe* rechnen. Paulus hat schon in Philippi viel gelitten (2,2) und konnte auch in Thessalonich nichts Besseres erwarten. In der Tat hat er da harte Kämpfe erlebt (ἐν πολλῶ ἀγῶνι 2,2). Aber nicht nur das physische Leiden, sondern auch geistliche und seelische Gaben könnte Paulus als Kosten aufrechnen. Er übergibt den Thessalonichern nicht nur die Gabe des

<sup>577</sup> Ebd., II,1,1f. „Gern“ heißt mit freudigem Herzen; „schnell“ bedeutet, dass man noch vordem Gutes tun sollte, bevor der Hilfesuchende darum bittet; bei „Zögerung“ gehen zwei wichtige Dinge verloren, nämlich die Zeit und den Beweis freundschaftlichen Wollens (ebd., II,2,1; ebd., II,5,4).

<sup>578</sup> Ebd., II,10,1f.

<sup>579</sup> In der lateinischen Bibelübersetzung (Vulgata) kommen das Wort „beneficium“ und seine Derivate in der paulinischen Literatur gar nicht vor.

Evangeliums, sondern auch seine eigene Seele (2,8). Für Paulus kostet es Liebe (2,8) und Zärtlichkeit (2,7), also emotionale Kosten. Und nicht zuletzt verzichtet er auf Lebensunterhalt, um der Gemeinde nicht zur Last zu fallen (2,9), und begrenzt dadurch auch seine Autorität (2,7). Einerseits kann das hilfreiche Verhalten für Paulus Kosten bedeuten, andererseits kommt ihm aber gerade durch seine Hilfe im Kreis der Gemeinde noch mehr Macht zu.

Es muss aber hier bedacht werden, dass Paulus vor der Hilfeleistung die „Kostenkomponente der Hilfe“ nicht rechnet. Er überlegt sich nicht genau, wie viel es ihn kosten wird, wenn er den Thessalonichern hilft und was für eine Macht ihm dadurch zukommt. Hier hat die sozialpsychologische Theorie eine Lücke, weil sie damit nicht rechnet, dass die Hilfe ohne vorherige Berechnung der Kosten erfolgen kann. Aber sie hat darin Recht, dass die Hilfeleistung immer etwas kostet, ob es einem bewusst ist oder nicht.

Paulus hat mit dem Hilfeleisten nach seinem Weggang aus Thessalonich nicht aufgehört: Er sendet Timotheus zurück, von seinen Geliebten Nachrichten zu hören. Als seelsorgliche Hilfe dient der 1. Thessalonicherbrief selbst, der die Gemeinde in Bedrängnissen ermutigt (5,4-11), sie in ihrer Unwissenheit aufklärt und erzieht (4,13-18) und ihnen Lebenshilfe leistet.

Paulus muss aber auch noch anders mit den Konsequenzen seiner Hilfe rechnen. Er dringt durch das Definieren der thessalonischen Situation als Notlage in das gemütliche Leben der Thessalonicher mit dem Evangelium ein. Und was sind die *Folgen seiner Hilfe*? Er und die Thessalonicher, die seine Lebenshilfe übernahmen, leiden und sind verfolgt. Ist die Hilfe, die Paulus anbot, wirklich größer als ihre Kosten? Paulus rechnete mit solchen Kosten seiner Lebenshilfe und hat das auch vor den Thessalonichern nicht verborgen: Sie sind für vorausgesagte Bedrängnisse bestimmt (3,3f.). Aber das alles scheint unwesentlich, denn die angenommene Hilfe, für die sie mit den Bedrängnissen bezahlen, ist die Rettung vom kommenden Gericht Gottes (1,10) und das ewige Leben bei Gott.

Die andere Seite der Medaille muss aber auch angeschaut werden: Dadurch, dass die Thessalonicher das Helfen von Paulus durch seine Aufnahme, durch den Empfang von Timotheus und durch den Brief von Paulus angenommen

haben (3,6), müssen sie auch mit *Kosten der Hilfenahme* rechnen. Auch die antiken Zeitgenossen wussten, dass mit dem Empfang von Mahnung und Hilfe eine Verantwortung entsteht. Die Gutherzigkeit des Lehrers und Seelenführers muss erwidert werden.<sup>580</sup> Die Empfänger der Mahnung und Hilfe müssen gegenüber ihrem Seelenführer Dankbarkeit empfinden.<sup>581</sup> Den Seelenführer dürfen sie auch im Fall, dass er einen Fehler begeht, in seiner Autorität nicht anzweifeln.<sup>582</sup> Das heißt, dass die Empfänger von Hilfe und Ermahnung gegenüber ihren Seelenführern Liebe, Ehre und Dankbarkeit zeigen müssen.

Durch den Hilfeempfang könnten die Thessalonicher in eine Situation der Abhängigkeit geraten. Sie könnten das Gefühl haben, für sie sei schon so viel gemacht worden und darum müssten sie die Hilfe später zurückgeben. Und auch ihr Selbstwert könnte bedroht werden, wenn sie als Erwachsene in eine Kinderrolle gezwungen werden, dadurch dass Paulus selbst die Elternrolle (2,7.11) übernimmt. Obwohl Paulus mit den Kostenkomponenten nicht rechnet, trotzdem hätten die Thessalonicher das Gefühl haben können, dass sie die Hilfe irgendwann und irgendwie zurückgeben müssen.

Wir können das Verhalten der Thessalonicher und von Paulus mit den „*Modellen der Hilfeleistung*“<sup>583</sup> vergleichen. Dafür müssen wir aber über den kurzen Abschnitt 1Thess 2,1-12 hinausgehen und den ganzen 1. Thessalonicherbrief im Auge haben:

In manchen Fällen kam die Not von außen und die Bedrängnisse wurden nicht direkt von den Thessalonichern verursacht. Trotzdem mussten sie die Konsequenzen tragen, z.B. im Fall der Leiden und Verfolgung (3,4). Paulus verlieh dadurch moralische Unterstützung, dass er sein voriges Leiden für die Thessalonicher erzählt (2,2). Die Gemeinde war auch vor den Bedrängnissen vorgewarnt (3,4). Paulus hat Timotheus nach Thessalonich gesandt, um die Thessalonicher zu ermutigen (3,2). Er lehrt die Thessalonicher, dass sie ein stilles Leben führen, selbst arbeiten und ehrbar leben sollen. Aber die Lösung der Situation überlässt er ihnen. Diese Methode des Helfens ist mit dem

<sup>580</sup> Vgl. Seneca, *Ben.* III,1,1; Philodemus, *Lib.* 26, 31, 51f., VIIIa und VIIIb.

<sup>581</sup> Ebd., Xa; ebd., Xb und ebd., XIVb.

<sup>582</sup> Ebd., 63f.

<sup>583</sup> Brickman, *Models of Helping*, 369-374.

*kompensatorischen Modell* der modernen Sozialpsychologie identisch. Offenbar spielte die Selbstverantwortung der Thessalonicher bei der Hilfeleistung des Paulus eine große Rolle.

Anders ist es aber im Fall der Thessalonicher, die Unzucht treiben (4,3), Nichtstuer oder Unmutige sind (5,14). Sie sind für ihr Tun selbst verantwortlich und sie müssen auch selbst die Lösung finden, wie sie aus diesem Zustand herauskommen. Paulus kann die Unzüchtigen, Nichtstuer und Unmutigen so bestrafen, dass er ihnen Gottes Strafe vor Augen führt. In diesem Fall können wir vom *moralischen Modell* sprechen.

### 3.4. ZUSAMMENFASSUNG

In den geschriebenen Texten schimmert die Persönlichkeit des Autors durch. Von den verstreuten Hinweisen und den konkreten Aussagen lässt sich ein Bild des paulinischen seelsorgerischen Selbstverständnisses zeichnen.

Paulus nutzt die von antiker Epistolographie und Rhetorik gebotenen Möglichkeiten, als er von sich selbst als Seelsorger in familiären Metaphern spricht. Durch diese Bilder schafft er Identifikationsbilder für die Thessalonicher und gründet eine neue Familie, deren Struktur der Gemeinde von den Außenstehenden Schutz bieten sollte. Andererseits ist die Vorstellung der neuen Gemeindefamilie durch die antiken Familienbilder geregelt.

Die Gemeinde wird durch soziale Normen reguliert. Die Rollen, die den sozialen Status der Gemeindeglieder sichern, ordnen ihre Träger in eine feste Hierarchie. Durch die seelsorgenden Selbstbezeichnungen des Paulus als Vater (1Thess 2,11; vgl. 1Kor 4,15), Mutter (1Thess 2,7; vgl. Gal 4,19) setzt er sich in eine übergeordnete Rolle, die seine Autorität in der Gemeinde sichert.<sup>584</sup> Diese Rollen dienen, die spezifischen Aspekte seines Seelsorgerverständnisses zur Sprache zu bringen.

Im Ammenbild findet Paulus so eine Identifikationsmöglichkeit, zu der die antiken Philosophen keinen Mut hatten, auf sich selbst anzuwenden. Durch

<sup>584</sup> Vgl. auch noch Gärtner (1Kor 3,6) oder Baumeister (1Kor 3,10). Die Erbauung der Gemeindeglieder klingt auch in diesen Bildern durch.



dieses Bild deutet Paulus an, wie er die Thessalonicher liebt, welche Sorge er um sie trägt und bietet sich selbst als Vorbild für sie. Durch das Vaterbild erreicht er eine „reifere“ Schicht der Gemeinde, die die mütterliche Sorge nicht mehr nötig haben, sondern sie sind schon reif geworden, vom Vater unterwiesen zu werden. Im Apostelbild zeigt Paulus, dass die Ausübung der Seelsorge zu diesem „Amt“ gehört. Ein Apostel ist ein Erstverkündiger des Evangeliums, das aber nach meinem Seelsorgeverständnis noch keine Seelsorge, sondern Mission ist. Die paulinische Seelsorge besteht in dem, was er nach der Erstverkündigung aufweisend auf sein Apostelsein tut, nämlich in Ermahnen, Trösten und Belehrung, Ratgeben in Konfliktfällen, Lernen die Probleme im Herrn zu lösen.

Die Seelsorgerrolle ist nicht einfach zu positionieren. Einerseits geschieht sie im Blick auf die eschatologische Perspektive (Gal 3,28); andererseits ist sie ein Prozess, der Rollenteilung voraussetzt. Der Seelsorger und der Hilfesuchende stehen nicht auf der gleichen hierarchischen Ebene. Durch Ermahnen und Ratgeben gerät der Seelsorger in die obere Hälfte einer Hierarchie. Der Unterschied besteht darin, wie nah oder fern sich der Seelsorger und der Hilfesuchende im Seelsorgeprozess situieren.

Die paulinische Autorität ist eine charismatische Autorität, die sich im charismatischen Führungsstil realisiert. Sie ist von Gott. Paulus hat sie durch das Erhalten verschiedener Charismen übernommen. Die führenden Rollen bekam er in Christus durch das Evangelium. Die Christologie spielt nur so weit eine direkte Rolle im paulinischen Seelsorgeverständnis.

Die Seelsorge ist Glaubens- und Lebenshilfe, darum kann man sie mit den Begriffen der Hilfeleistungstheorie beschreiben. Paulus berechnet nicht die Kosten seiner Hilfe, doch hätte er bei den Thessalonichern das Verschuldetengefühl auslösen können. Sie mussten für die Annahme des Evangeliums einen hohen Preis bezahlen, der sich aber in eschatologischer Sicht verkleinert. Die Hilfeleistung des Paulus entspricht dem kompensatorischen Modell der Sozialpsychologie, bei der für die Auslösung der Not außenstehende Kräfte verantwortlich sind, aber man nimmt die Lösung der Situation in eigene Hände.

## 4. FORMEN DER TRAUER UND DES TROSTES IN DER SEELSORGE (1THESS 2,17-3,13)

### 4.1. EINLEITUNG

Es ist sehr wichtig, wenn wir von der Praxis des Tröstens sprechen, dass wir die biblischen Texte nicht nach unserem modernen Verständnis von Trost auslegen. Die heutige Bedeutung drückt einen Gemütszustand aus, was der griechischen und römischen Antike fremd ist. Die Begriffe Trauer und Trost müssen zuerst in der zeitgenössischen Wortsemantik untersucht werden, so kommen wir zur Erkenntnis, dass auch die Gattungsunterschiede von großer Wichtigkeit sind.<sup>585</sup> Während in den unliterarischen Beileidschreiben und in den ägyptischen Papyri eine rührende Hilflosigkeit gegenüber dem Tod und Verlust ausgedrückt wird, sind die Verfasser der literarischen Trostschriften von solcher Rührseligkeit weit entfernt.

Im ganzen 1. Thessalonicherbrief lesen wir von Kapitel zu Kapitel von vielen Verlustnachrichten, welche die Thessalonicher wegen Gott erlitten haben. Der Abschnitt 1Thess 2,17-3,13<sup>586</sup> enthält viele Elemente, die aus der Briefkonvention der Trostliteratur stammen. Das bedeutet aber nicht, dass der ganze Brief nach der antiken Gattungsbeschreibung ein Trostbrief wäre, sondern zeigt die Briefpragmatik des Paulus, der die Thessalonicher seelsorgerlich trösten will.<sup>587</sup>

<sup>585</sup> P. v. Gemünden sucht eine zweckmäßige Methode der historischen Psychologie in ihrer Studie. Sie schlägt als Ansatzpunkte einer historisch-psychologischen Exegese Wortsemantik in der Linguistik, Gattungsbestimmungen in der Literaturwissenschaft, Riten in der Ethnologie, Bilder in der Ikonographie, schichtspezifische Unterschiede in der Soziologie, „geschlechtsspezifische“ Unterschiede in der Genderforschung und die Diskursgeschichte der Ideen und Reflexionen vor (Gemünden, *Methodische Überlegungen*, 90).

<sup>586</sup> Darum habe ich diesen Abschnitt statt des Abschnitts 4,13ff. ausgewählt, weil es da auch um die Vermittlung von Gewissheit über das eschatologische Ergehen der noch Lebenden geht und nicht um Trösten beim Todesfall und ich fand, dass in dem ausgewählten Abschnitt mehrere Seiten von Trauer, Verlust und Trost zum Vorschein kommen als in einem späteren Teil des Briefes.

<sup>587</sup> Vgl. Einführung über die Gattung des 1. Thessalonicherbriefes (1.5.).

In dem ersten exegetischen Teil des Kapitels untersuche ich die Verlusterfahrung der Thessalonicher in ihrem zeitgenössischen wortsemantischen, gattungsspezifischen und kulturellen Kontext. Ich frage nach dem abgelaufenen Trauerprozess von den Thessalonichern, Paulus und seiner Mitarbeiter. Ich suche nach Methoden, wie die Trauer zu überwinden ist, die Paulus bei den Thessalonichern zu aktivieren versucht und frage, wie er selbst die Trauer über die Trennung verarbeitet.

Im zweiten Teil des Kapitels skizziere ich eine kurze Geschichte der Trauerforschung, in dem ich mich auf die religiöse Bewältigungsmechanismen der Religionspsychologie konzentrieren werde. Ich untersuche, wo Psychologie für die Exegese etwas bringen kann und wo Exegese der Psychologie weiterhilft.

## 4.2. EXEGESE DES MODELLTEXTES 1THESS 2,17-3,13

### 4.2.1. FRAGESTELLUNGEN

Paulus wurde von der Gemeinde weggerissen und musste die Stadt Thessalonich in großer Eile verlassen. Wie versteht Paulus diese Situation und wie interpretiert er sie für die Thessalonicher? Was möchte Paulus damit erreichen, dass er sich als „verwaist“ darstellt? Was möchte Paulus mit der höchst emotionalen Sprache des Abschnittes bewirken?

Wie geschieht die Überwindung der Verlusterfahrung? Welche Briefkonventionen der Trostschriften kommen in diesem Abschnitt vor? Welche Funktion hat die Sendung des Timotheus?

Wo suchten die Zeitgenossen des Paulus Trost und worin fand ihn Paulus? War es üblich in der Antike, dass der Tröster getröstet wurde?

### 4.2.2. ÜBERSETZUNG

<sup>17</sup> Wir aber, Brüder, sind für kurze Zeit verwaist, dem Angesicht, nicht dem Herzen nach; deshalb haben wir uns umso eifriger bemüht, euch von Angesicht wieder zu sehen. <sup>18</sup> Deshalb wollten wir zu euch kommen, ich, Paulus, einmal

und zweimal; aber der Satan hat uns daran gehindert. <sup>19</sup> Denn wer ist unsere Hoffnung, unsere Freude, der Ruhmeskranz vor Jesus, unserem Herrn, wenn er kommen wird? <sup>20</sup> Denn ihr seid unsere Ehre und Freude.

<sup>1</sup> Darum hielten wir es nicht länger aus; wir beschlossen, allein in Athen zurückzubleiben, <sup>2</sup> und schickten Timotheus, unseren Bruder und Gottes Mitarbeiter am Evangelium Christi, um euch zu stärken und zu trösten in eurem Glauben, <sup>3</sup> damit keiner wankt in diesen Bedrängnissen. Denn ihr wisst selbst, dass wir dazu bestimmt sind. <sup>4</sup> Denn als wir noch bei euch waren, haben wir euch vorausgesagt, dass wir bedrängt sein würden; wie es auch geschehen ist, wie ihr wisst. <sup>5</sup> Darum ertrug ich es auch nicht länger; ich schickte ihn, um über euren Glauben Gewissheit zu erfahren, ob nicht der Versucher euch in Versuchung geführt hat und unsere Mühe vergeblich würde.

<sup>6</sup> Inzwischen ist aber Timotheus von euch zu uns zurückgekommen und hat uns gute Nachricht von eurem Glauben und eurer Liebe gebracht; und dass ihr uns stets in guter Erinnerung bewahrt und euch danach sehnt, uns zu sehen, wie auch wir uns nach euch sehnen. <sup>7</sup> Darum, Brüder, wurden wir beim Gedanken an euch in all unserer Not und Bedrängnis durch euren Glauben getröstet; <sup>8</sup> denn jetzt sind wir wieder lebendig, wenn ihr feststeht in dem Herrn. <sup>9</sup> Denn wie können wir Gott euretwegen (genug) danken für all die Freude, womit wir uns um euretwillen vor unserem Gott freuen? <sup>10</sup> Tag und Nacht bitten wir inständig darum, euer Angesicht wieder zu sehen und an eurem Glauben zu ergänzen, was ihm noch fehlt.

<sup>11</sup> Er selbst aber, Gott, unser Vater, und unser Herr Jesus, möge unseren Weg zu euch lenken. <sup>12</sup> Euch aber lasse der Herr wachsen und überreich werden in der Liebe zueinander und zu allen, wie auch wir zu euch haben, <sup>13</sup> damit eure Herzen gestärkt werden, untadelig in Heiligkeit seien vor unserem Gott und Vater, wenn Jesus, unser Herr, mit allen seinen Heiligen kommt.

### 4.2.3. TEXTKRITIK

3,2 – Timotheus als Gottes Mitarbeiter. Die Lesung *συνεργὸν τοῦ θεοῦ* ist nur schwach unterstützt (D\* 33 b m\*) und die besser bezeugte Tradition (u.a.  $\times$  A P  $\Psi$  lat co) liest an dieser Stelle *διάκονον τοῦ θεοῦ*. Aber die Lesung *καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ* ist zu bevorzugen, weil sie die schwierigere ist (Lectio difficilior). Diese Wendung ist außergewöhnlich, aber nicht einmalig.

#### 4.2.4. GATTUNG UND GLIEDERUNG

Dieser Abschnitt ist das Ende der langen Danksagung.<sup>588</sup> Das Ziel dieses Teiles ist die Aufrechterhaltung des persönlichen Kontaktes mit der Gemeinde. Eine verbreitete These stammt von R. W. Funk, dass Paulus hier das Thema der Freundschaft in ein neues Motiv des christlichen Briefes umgewandelt habe. Er bezeichnet diesen neuen Inhalt „*apostolic parousia*“.<sup>589</sup> Die „apostolische Parusie“ besteht aus den folgenden Elementen, die vollständig nur im 1. Thessalonicherbrief vorkommen:<sup>590</sup>

- 1/ Sehnsucht (Hoffnung, Wille und Intention) nach dem Treffen;
- 2/ Hindernisse; die Wendung „πέμπω + Genitiv“; Sendung eines Boten;
- 3/ Die apostolische Parusie steht in der Form der Ankündigung oder Versprechen des Besuchs. Der Besuch wird erwartet und erhofft oder es wird für ihn gebetet.

Die Sektion 1Thess 3,1-8 sehen andere Kommentatoren wie F.F. Bruce als *Reisebericht*.<sup>591</sup> Er beinhaltet den Grund des Schreibens, Senden eines Boten und die Intention des persönlichen Besuches. Die Formkritiker haben das Ziel des Abschnittes entweder in der Sicherung des Wohlwollens<sup>592</sup> oder in der Selbstempfehlung<sup>593</sup> gesehen.

Ich würde aber eher den Abschnitt als Ganzes nehmen und wegen der beinhalteten Elemente des *antiken Trostbriefes* seine Gattung zur Trostliteratur rechnen.<sup>594</sup> Die antike Konsolationsliteratur drückt Grundphänomene der menschlichen Existenz wie Trauer und Trost aus. In ihr finden das Trösten, das

<sup>588</sup> Bei einigen Kommentatoren, die für eine kürzere Danksagung plädieren, ist dieser Abschnitt als „body-closing“ bezeichnet (z.B. White, *Form and Function*, 142f.; Funk, *Language*, 270). Bei anderen Kommentatoren ist der V. 17 gerade das „body-opening“ (Richards, *Secretary in the Letters of Paul*, 134f.).

<sup>589</sup> „The presence of apostolic authority and power of which the travelogue in the narrow sense is only one element.“ (Funk, *Apostolic Parousia*, 249; vgl. ders., *Language*, 274, Anm. 84).

<sup>590</sup> Andere Parallelstellen der „apostolischen Parusie“ sind Röm 15,14-33; 1Kor 4,14-21; 16,1-12; 2Kor 8,16-24; Phil 2,19-24; Phlm 21f. (Vgl. auch Funk, *Apostolic Parousia*, 253).

<sup>591</sup> „Travelogue“ (Bruce, *1+2Thess*, 59).

<sup>592</sup> Boers, *Form-Critical Study*, 155.

<sup>593</sup> Schnider-Stenger, *Studien*, 50-59.

<sup>594</sup> Näheres zur Gattung des 1. Thessalonicherbriefes und zur Definition der Trostliteratur und des Trostbriefes siehe in einem Unterkapitel des Einleitungskapitels der Gattung des 1. Thessalonicherbriefes (Unterkapitel 1.5.).

Mäßigen der Trauer und die Verbesserung der Stimmung der Angehörigen und Freunde durch Zuspruch und Ermahnung statt. Trostszenen und -motive sind schon bei den griechischen Dichtern wie Homer oder Euripides zu finden.<sup>595</sup> Aber als *Konsolationsliteratur* bezeichnet man speziell

die philosophisch geprägten Schriften, deren Verfasser versuchen, entweder individuell die Trauer über ein Unglück auszureden oder generelle Anweisungen zu ihrer Überwindung zu geben.<sup>596</sup>

In der Konsolationsliteratur sind philosophische Trostschriften, wozu auch der Trostbrief gehört, und philosophische Abhandlungen mit dem Thema der Trauer zu unterscheiden. *Philosophische Trostschriften* sind zu einem konkreten Anlass wie Todesfall oder einem anderem Verlustereignis geschrieben. Explizit spricht der Autor einen persönlichen Bekannten an, implizit hat er aber ein größeres Publikum vor Augen. Zu den philosophischen Trostschriften gehören Theophrast: Καλλισθένης ἡ περὶ πένθους,<sup>597</sup> Krantor: Περὶ πένθους;<sup>598</sup> Cicero: Consolationis liber;<sup>599</sup> Seneca: Consolatio ad Marciam, Consolatio ad Helviam matrem und Consolatio ad Polybium;<sup>600</sup> Plutarch: Consolatio ad uxorem;<sup>601</sup> Pseudo-Plutarch: Consolatio ad Apollonium.<sup>602</sup> *Philosophische Abhandlungen* behandeln Krisensituationen des menschlichen Lebens mit dem Ziel, den impliziten Leser zu befähigen, mit der Krisensituation umzugehen. Zu ihnen gehören z.B. Platon: Phaidon; Philodemus: Περὶ θανάτου; Cicero: Tusculanae disputationes; Seneca: De tranquillitate animi;<sup>603</sup> Plutarch: De tranquillitate animi.<sup>604</sup>

<sup>595</sup> Homerus, *Il.* 5,381-402: „Dulde, du liebes Kind, und fasse dich, wie du auch leidest! Viele von uns, des Olympos Bewohnern, litten von Menschen Schmerzen bereits, indem wir einander Leiden verhängten.“ (Zitat von ebd., 5,382-384) (Übers. H. Rupé); Euripides, *Suppl.* 286-290: Theseus tröstet seine Mutter; ders., *Alc.* 280-325: Die im Sterben liegende Alcestis tröstet ihren Mann Admetus.

<sup>596</sup> Kierdorf, Art. *Konsolationsliteratur*. DNP VI, 709.

<sup>597</sup> Nach Cicero, *Tusc.* III,21; ebd., V,25.

<sup>598</sup> Nach Diogenes Laertius, *Vit.* IV,27.

<sup>599</sup> Nur Fragmente sind erhalten.

<sup>600</sup> Seneca, *Dial.* VI; XI und XII.

<sup>601</sup> Plutarchus, *Mor.* II,608A-612B.

<sup>602</sup> Ebd., II,101F-122A.

<sup>603</sup> Seneca, *Dial.* IX.

<sup>604</sup> Plutarchus, *Mor.* II,464E-477F.

Die Sophisten gehen in ihrer Konsolationsliteratur von der psychagogischen Kraft dialektischer Rede aus.<sup>605</sup> Die kynische Diatribe schlägt eher den Ton aggressiver Zurechtweisung an,<sup>606</sup> den dann andere Philosophen für ihre seelentherapeutischen Schriften übernahmen. Der Trostinhalt der Kyrenaiker war die Empfehlung des gedanklichen Antizipierens von Übeln (*premeditatio malorum*), als Vorbeugung gegen überraschende Schicksalsschläge. Die Akademiker trösteten mit dem Gedanken, dass der Tod die Seele vom irdischen Elend für ein besseres Leben befreie. Die epikureische Schule bevorzugte die Methode der Ablenkung (*avocatio*) und Hinlenkung (*revocatio*) auf erfreuliche Aspekte und Tätigkeiten. Der stoische Weg zum Trost war die Freiheit von Affekten (*ἀπάθεια*) und die Abwertung des Zufallsgegebenen (*fortuna*), als für das Glück irrelevant.<sup>607</sup>

Trostelemente in 1Thess 2,17-3,13 sind z.B. die Unfähigkeit des Briefschreibers in der Zeit von Trauer und Bedrängnissen präsent zu sein, was ihn zum Briefschreiben führt (2,17f.). Der Brief wird als Ersatz für die persönliche Präsenz angeboten. So können wir den Besuch von Timotheus deuten (3,1). Die Erwähnung der künftigen Bedrängnisse ist auch Teil des Trostbriefes (3,3). Dass die Bedrängnisse und Trauer universell seien (3,3), ist eine Plattitüde in der antiken Trostliteratur. Der antike Tröster beendet sein Trösten mit einer Mahnung, damit der Trauernde die Trauer überwindet und

<sup>605</sup> Vgl. Euripides, *Med.* 184-203.

<sup>606</sup> Die Kyniker waren eher praktische Seelenärzte als Theoretiker der Seelenheilkunde. Davon zeugt die Geschichte von der nicht geschriebenen, sondern praktizierter Tröstung des Metrocles, die von Diogenes Laertius erzählt wurde (Diogenes Laertius, *Vit.* VI,94).

<sup>607</sup> In die Themenvielfalt gibt einen guten Einblick Cicero, *Tusc.* III,81 (vgl. ebd., III,33); für die Kyrenaiker Plutarchus, *Mor.* II,101E-122A (*Consolatio ad Apollonium*). (Vgl. noch Kiersdorf, Art. *Konsolationsliteratur*. DNP VI, 709-711).

Die Stoa verbesserte mit verfeinerten Mitteln die Seelsorge des Kynismus (Kassel, *Untersuchungen*, 29). Die seelentherapeutische Bemühung an Patienten selbst hat erst später in der Schule von Chrysipp literarischen Niederschlag gefunden. Dafür ist die Schrift Chrysipps „Über die Leidenschaften“ ein Beispiel, deren Fragmente durch von Arnim zusammengestellt und rekonstruiert wurden (Galen *SVF*, Fr. 456-490). Die ersten drei Bücher der Abhandlung sind logische Untersuchungen zum Wesen der Leidenschaften, aber das vierte Buch ist stärker praktisch orientiert. Chrysipp macht Überlegungen, wie man die als Krankheiten der Seele verstandenen Leidenschaften heilen könnte. Seine Methode besteht aus Beobachtungen des Sprachgebrauchs, mit dessen Hilfe er allgemeine menschliche Auffassungen erfasst und menschliche Verhaltensweisen und Sitten interpretiert (Flashar, Art. *Chrysipp aus Soloi. Schriften und Werkbeschreibungen. De affectibus*. Ueberweg AntF IV, 591).

gibt Weisungen, die täglichen Pflichten wieder auszuüben, die man wegen der Trauer vernachlässigt hat (das Verb παρακαλέω in 3,2 deutet auf die kommenden Mahnungen).

Paulus verwendet die epistolographischen Topoi um seine Beziehung zu den Adressaten zu beschreiben. Er übernimmt Briefelemente von den antiken Briefschreibern, aber er stellt sie so einzigartig zusammen, dass der 1. Thessalonicherbrief als *erster christlicher tröstender Seelsorgebrief* bezeichnet werden kann.<sup>608</sup>

Paulus verwendet im Abschnitt 2,17-3,13 eine intensiv emotionale Sprache. Durch Repetitionen, rhetorische Fragen und Antworten verstärkt er das Pathos.<sup>609</sup> Die wiederholten text-syntaktischen Elemente zwischen 2,17-20 und 3,9-13 weisen auf eine Ringkomposition hin.<sup>610</sup> Der Abschnitt ist in drei größere Teile zu gliedern:

2,17-20 – Abgebrochener Aufenthalt des Paulus in Thessalonich

Die Parusie des Herrn

3,1-5 – Besuch des Timotheus in Thessalonich

3,6-10 – Paulus der getröstete Tröster

Die Parusie des Paulus

3,11-13 – Gebet für die Thessalonicher

Die Parusie des Herrn

<sup>608</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 210f.

<sup>609</sup> Johanson, *To All the Brethren*, 102.

<sup>610</sup> Besuch in 2,17 und 3,10; Freude in 2,19f. und 3,9; Gericht und Parusie in 2,19 und 3,13; die Metapher Satan in 2,18 und 3,11.

Die zeitliche und inhaltliche Reihenfolge schafft eine lineare, aber auch eine zirkuläre Entwicklung. Zeitlich und logisch ist die Entwicklung linear, aber thematisch und rhetorisch-pragmatisch ist sie zirkulär. Ähnlich wie in 1,2-2,16 (vgl. ebd., 108).



#### 4.2.5. AUSLEGUNG DES MODELLTEXTES

##### 2,17-20

Diese Verse repräsentieren eine große Wendung im Stil des Apostels: Er lässt den scharfen Ton von 2,13-16 bei Seite und wendet sich der pathetischen Sprache zu. Er nimmt die Sprache der Verwandtschaft wieder auf.

In diesen Versen ist die Trennung des Paulus von seiner Gemeinde thematisiert und die Art und Weise wird dargestellt, wie er sie zu überwinden versucht. Die Gemeinde hat eine eschatologische Bedeutung für den Apostel. In der älteren Literatur wird dieser Abschnitt für eine „Apologie“ gehalten: Paulus möchte sich verteidigen, dass er von Thessalonich verschwunden ist und die Gemeinde ihrem Schicksal überlassen hat.<sup>611</sup> Diese Annahme wird aber dem Abschnitt nicht gerecht.<sup>612</sup>

<sup>17</sup> ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, προσώπῳ οὐ καρδίᾳ, περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ.

<sup>18</sup> διότι ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δῖς, καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς.

<sup>19</sup> τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπίς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως- ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς- ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ;

<sup>20</sup> ὑμεῖς γὰρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρὰ.

V. 17a – Paulus reflektiert seine Beziehung zu den Thessalonichern. Er und seine Mitarbeiter mussten Thessalonich in großer Eile verlassen und sich ungewollt von der Gemeinde trennen. Nach Apg 17,9 nahmen die Politarchen die von Jason gestellte Kautio an. Vielleicht bezog sie sich auf das Versprechen, Paulus nicht wieder aufzunehmen und seine Rückkehr zu

<sup>611</sup> E. v. Dobschütz vertritt die Auffassung der *excusatio*, die seit J. Calvin (ders., *1Thess.* 365) sehr verbreitet ist (Dobschütz, *1+2Thess.* 118f.).

<sup>612</sup> Vgl. auch Holtz, *1Thess.* 122.

verhindern. Ein solcher Bann würde erklären, warum Versuche des Paulus zur Rückkehr vergeblich waren.<sup>613</sup>

Erstens, die Thessalonicher und Paulus mit seinen Mitarbeitern fühlen sich verwaist. Möchte Paulus, der sich im 2. Kapitel als Vater (2,11) und Mutter (2,7) der Thessalonicher bezeichnet hat, mit der Waisen-Metapher andeuten, dass er für die Thessalonicher „gestorben“ sei? Paulus nimmt die Metaphernreihe des 2. Kapitels (Vater, Mutter, Eltern) wieder auf und das bedeutet, dass er sich hier wieder als Seelsorger der Gemeinde sieht. Er erweitert die Waisen-Metapher durch eine neue Füllung. Das Verb ἀπορφανίζω, „zur Waise machen“, bedeutet nicht nur einseitig den elternlosen Zustand der Kinder,<sup>614</sup> sondern es kann auch die Eltern bezeichnen, die ihrer Kinder beraubt sind.<sup>615</sup> Im übertragenen Sinne,<sup>616</sup> wie hier, ist es als „weggerissen von jemandem“ zu verstehen. Der Begriff beschreibt den Weggang des Paulus als widerwillig gezwungen und schmerzhaft.<sup>617</sup> Die Metapher deutet die Situation der Thessalonicher und des Paulus als Verlusterfahrung,<sup>618</sup> die ähnlich wie eine Todeserfahrung Trauer auslöst und zum Trösten aufruft. Trösten kann und soll man nicht nur die Verwaisten, sondern auch die Sterbenden, die Älteren, die eine Trennung hinter sich haben, Menschen, die in Exil leben, die Opfer der Ungerechtigkeit und solche, die ein Unglück (Blindheit, persönliche Niederlage, Untergang des Landes, Sklaverei) erleben.<sup>619</sup>

<sup>613</sup> Riesner, *Frühzeit des Paulus*, 318.

<sup>614</sup> Aischylos, *Ch.* 249 (τοὺς δ' ἀπορφανισμένους).

<sup>615</sup> Euripides, *Hec.* 148 (ὄρφανὸν εἶναι).

<sup>616</sup> Diese übertragene Bedeutung ist aber nicht allgemein üblich. Vgl. Sophocles, *Ant.* 425; Philo, *Spec.* IV,179; Hos 9,12.

<sup>617</sup> Dobschütz, *1+2Thess.* 120; Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 316.

<sup>618</sup> Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*, 235.

<sup>619</sup> Cicero, *Tusc.* III,81: „Wir haben damit jenen Kummer behandelt, der von allen der größte ist, so daß wir, wenn dieser beseitigt ist, uns wohl um die Heilmittel für die übrigen nicht allzu sehr bemühen müssen. Denn es gibt bestimmte Dinge, die man über die Armut, das Leben ohne Ehrenämter, die Ruhmlosigkeit zu sagen pflegt. Es gibt bestimmte spezielle Vorträge über die Verbannung, den Untergang des Vaterlandes, die Sklaverei, die Kränklichkeit, Blindheit und alle Ereignisse, die man als Unglücksfälle zu bezeichnen pflegt.“ (Übers. O. Gigon). Vgl. auch z.B. Josephus, *Bell.* III,108: „Dies alles habe ich nicht in der Absicht erzählt, um die Römer zu loben, vielmehr um die Besiegten zu trösten und zur Warnung für die Empörungslustigen.“ (Übers. O. Michel und O. Bauernfeind).

Solche Störungen des Lebens wie Krankheit oder Gefangenschaft lösen auch bei den alttestamentlichen Menschen Krisen- und Trauersituation aus. Das wird in den Klagenpsalmen als eine Form des Todes angesehen.<sup>620</sup>

J. Bickmann deutet den V. 17 so, dass Paulus, der sich auch „verwaist“ darstellt, seine Leiderfahrung als Todeserfahrung deutet. Dies kritisiert Chr. Gerber: J. Bickmann scheidet in ihrer Auslegung darin, dass sie den Aussagekontext nicht als Teil der Metapher wahrnimmt.<sup>621</sup> Darum würde ich die Metapher als Verlusterfahrung deuten, weil es so möglich wird, die Trennung nicht nur als Todeserfahrung zu erleben, sondern auch als Abbruch der gegenseitigen Beziehung oder als Flucht.

Das Thema der körperlichen Abwesenheit und der geistigen Präsenz ist ein Standardelement der epistolographischen Theorie.<sup>622</sup> Paulus gab seinen Schülern Sicherheit dadurch, dass er sich als Beispiel anbot, und ermöglichte ihre moralische und geistliche Entwicklung. Wenn man von seinem Lehrer getrennt war, sehnte man sich nach ihm und erinnerte sich in Einzelheiten daran, was der Lehrer gelehrt hat und was er für ein Beispiel gegeben hat. Von dieser Erfahrung berichtete auch Lukian:

Es geht mir wie den Verliebten, die in Abwesenheit ihrer Geliebten alle Handlungen und Worte derselben im Gedächtnisse an sich vorbeigehen lassen, um sich durch diese Beschäftigung über die Schmerzen der Trennung zu täuschen. Versetzen sich doch wirklich Einige in Gedanken in ein ordentliches Zweigespräch, und freuen sich über Dinge, die sie ehemals von ihnen gehört haben, nicht minder, als ob sie ihnen in diesem Augenblicke erst gesagt worden wären: ihre ganze Seele ist so vertieft in die Erinnerung an das Vergangene, daß sie keine Zeit haben, sich um das Gegenwärtige zu bekümmern. So finde auch ich, da mir die Philosophie selbst ferne ist, keinen geringen Trost darin, daß ich aber die Wort,

<sup>620</sup> Vgl. Klgl 1,12-17 (Krankheit); 1,18-22 (Gefangenschaft); 2,8-11 (Zerstörung einer Stadt).

<sup>621</sup> Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 316, Anm. 294.

<sup>622</sup> Vgl. auch 1Kor 5,3f.; Phil 1,27 oder Plato, *Phaid.* 116A: Wenn Sokrates von seinen Schülern, die ihn als ihren Vater sahen, beraubt wird, werden sie sich in ihrem ganzen Leben verwaist fühlen: „Dann aber auch klagten wir wieder über das Unglück, welches uns getroffen hätte, ganz darüber einig, daß wir nun gleichsam des Vaters beraubt als Waisen das übrige Leben hinbringen würden.“

welche ich von ihr vernommen sammle und bei mir selbst der Reihe nach wiederhole.<sup>623</sup>

Paulus kann die Erinnerungen für sein paränetisches Ziel benutzen, wenn er seine Leser dafür auffordert, so zu leben, als wäre er gegenwärtig.<sup>624</sup>

Zweitens, wenn wir die Situation der Thessalonicher von außen anschauen, müssen wir feststellen, dass sich in Wirklichkeit gerade die Thessalonicher verwaist fühlen konnten. Dadurch, dass Paulus die Metapher auf sich bezieht, drückt er seine Empathie und nicht Mitleid aus.<sup>625</sup> Die erste Hilfe, um den Verlust zu überwinden, gibt Paulus durch die Sprache der Verwandtschaft, nämlich dass er sie dadurch in eine neue Familie situiert und die Beziehungen in der neuen Gemeinde verstärkt.

Obwohl Paulus nicht vergleichend sagt, dass er sich so verwaist fühlt wie die Thessalonicher, können wir aus dem Kontext lesen, dass die Thessalonicher sich, nachdem Paulus sie verlassen hatte, verwaist fühlen konnten. Das Mitleid hat auch Cicero ähnlich ausgedrückt, indem er dadurch Trost ausdrückt, dass man in der bedrängnisvollen Situation nicht allein ist:

Auch dies ist keine ganz zuverlässige Tröstung, auch wenn sie gebräuchlich ist und oftmals nützt: „Das geschieht nicht dir allein.“ Dies kann helfen, wie ich sagte, aber nicht immer und nicht bei Allen; einige weisen dies zurück.<sup>626</sup>

Auch im Alten Testament bestand das tröstende Handeln darin, dass der Tröstende sich mit den Trauernden solidarisiert. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele im Hiobbuch. Z.B. die sieben Tage lang mitleidende Gemeinschaft der Freunde mit Hiob, durch die sie den Trauernden in Verbindung mit dem Leben und mit anderen Mitmenschen aufrechterhalten.<sup>627</sup>

<sup>623</sup> Lucianus, *Nigr.* 7 (Übers. A. Pauly); vgl. auch Seneca, *Ep.* 6,5f.; 25,5f.; 32,1-5; 98,12-14.

<sup>624</sup> Phil 2,12; vgl. auch Seneca, *Ep.* 32,1.

<sup>625</sup> Malherbe, *1+2Thess.*, 187.

<sup>626</sup> Cicero, *Tusc.* III,79. Vgl. Plinius, der sein Mitleid seinem Freund Spurinna und seiner Frau Cottia dadurch ausdrückt, dass er ein Lobeslied für ihren gestorbenen Sohn geschrieben hat (Plinius, *Ep.* III,10,1f.). Genauso mitleidend schreibt er seinem Freund Marcellinus: „In tiefer Trauer schreibe ich Dir dies, denn die jüngste Tochter unsres Fundanus ist gestorben.“ (Ebd., V,16,1).

<sup>627</sup> Hi 2,11-13. Vgl. Simian-Yofre, Art. *עֲרֻב - נְחִימ*. ThWAT V, 366-384.

Dass Paulus sich selbst als verwaist darstellt, drückt aus, wie weit er für die Erneuerung der Beziehung mit den Thessalonichern zu gehen bereit ist. Er schreibt nicht als ein autoritativer Apostel, sondern als jemand, der weiß, was es bedeutet verwaist zu sein, wie sich seine Leser fühlen.<sup>628</sup>

Die schmerzhaft empfundene Trennung wird von Paulus gleichzeitig zeitlich und räumlich relativiert. Zuerst wird die Tatsache erwähnt, dass die Trennung noch nicht lange besteht („für kurze Zeit“).<sup>629</sup> Wir können aber nicht genauer sagen, wie viel Zeit verfließen ist, seit Paulus die Gemeinde verlassen musste. Aber die Wendung drückt die Hoffnung des Paulus aus, von der Gemeinde nur für eine kurze Zeit getrennt zu sein. Zweitens wird die Trennung zur rein äußerlichen gemacht und so auch räumlich relativiert. Wenn Paulus und die Gemeinde zurzeit von Angesicht zu Angesicht einander unerreichbar sind, bleibt dadurch die innerliche Verbundenheit noch unberührt. Auf der Gefühlsebene blieb Paulus mit seiner Gemeinde verbunden. Diese Verbundenheit spiegelt sich im Akt des Briefschreibens, weil der Brief in den Situationen, wenn die körperliche Präsenz unmöglich war, eine geistliche Präsenz des Briefschreibers herstellt.<sup>630</sup>

**V. 17b-18** – Trotz der festen geistig-seelischen Verbundenheit mit der Gemeinde, empfindet Paulus die Trennung als sehr schwer. Darum setzt er alles daran, diesen Zustand zu überwinden. Die eifrige Bemühung des Paulus, seine Gemeinde wieder zu sehen, drückt die Sorge um die Existenz der Gemeinde aus. Paulus ist besorgt um den Glauben der Thessalonicher, der sich in der eintretenden endzeitlichen  $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$  bewähren muss.<sup>631</sup>

Es ist der starke Wille von Paulus, nach Thessalonich zurückzukehren und die Gemeinde wieder zu sehen. Er, Paulus, will das Wiedersehen. Dass Paulus sich selbst auch noch mit Namen nennt, ist sehr ungewöhnlich und dient der Betonung seines Willens.

<sup>628</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 188.

<sup>629</sup> Paulus kombiniert zwei Ausdrücke, um eine stärkere Betonung zu erreichen:  $\text{πρὸς καιρόν}$  (1Kor 7,5; Lk 8,13) und  $\text{πρὸς ὥραν}$  (2Kor 7,8; Gal 2,5; Phlm 15).

<sup>630</sup> Z.B. Cicero, *Fam.* II,4,1; Seneca, *Ep.* 40,1.

<sup>631</sup> Schnelle, *Paulus*, 188.

Er berichtet den Thessalonichern, dass er nicht nur einmal versucht hat, zu ihnen zu kommen, aber er wurde gehindert. Er nennt die Behinderung das Werk des Satans.<sup>632</sup> Das Hindernis wird nicht nach der Art der Hinderung als Satanswerk qualifiziert, sondern nach ihrer Wirkung auf den Weg des Apostels.<sup>633</sup> Die Trennung der Briefpartner und das Bemühen zur Überwindung der Trennung sind Elemente des eschatologischen Kampfes zwischen den göttlichen und den widergöttlichen Mächten. Das Vorkommen des Begriffs  $\sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$  deutet auf das Ausgeliefertsein der Kommunikationspartner an die Todesmächte des gegenwärtigen Äons.<sup>634</sup> Dadurch bestreitet Paulus die Verantwortung der Missionare für ihr Wegbleiben.

Dafür finden wir auch ein alttestamentliches Beispiel im Hiobbuch. Der gerechte Hiob gibt die Hoffnung nicht auf, dass nur die Veränderung der Situation ihn trösten könnte. Die Versuche der Freunde, die ihn und seine Wahrnehmung der Wirklichkeit verändern möchten, damit er getröstet werde, scheitern. Am Ende des Buches kommt es aber zur erhofften Änderung durch die Zuwendung Gottes und so findet Hiob Trost in seiner Trauer.<sup>635</sup> Die Klagepsalmen bieten andere Beispiele, in denen der Beter sich an die bedauernde Situation nicht anpassen möchte, sondern er fleht Gott um Veränderung, Hilfe und Rettung an.<sup>636</sup>

**V. 19-20** – Die zwei rhetorischen Fragen nehmen den Triumph über den Satan vorweg.<sup>637</sup> Die Thessalonicher bedeuten für Paulus Hoffnung, Freude,

<sup>632</sup> Der Begriff  $\Sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$  ist eine aramäische emphatische Form mit dem griechischen maskulinischen Suffix  $-\varsigma$ . In den paulinischen Briefen wird der Gegner Gottes immer als  $\Sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$  bezeichnet (Röm 16,20; 1Kor 5,5; 7,5; 2Kor 2,11; 11,14; 12,7; 1Thess 2,18), der Begriff  $\delta\iota\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$  kommt bei Paulus nie vor. Der Satan ist im Neuen Testament der Gegner par excellence, der in der Briefliteratur die Gemeinden Gottes angreift. Seine Aktivität besteht darin, Hindernisse in den Weg der Menschen zu setzen, die Gott gehören und die Verwirklichung des Willen Gottes zu hindern. Er kommt auch als Verführer vor (z.B. 1Thess 3,5  $\delta\acute{\omicron}\ \pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\zeta\omega\nu$ ) (vgl. Foerster, Art.  $\Sigma\alpha\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\varsigma$ , ThWNT VII, 156-158.161f.).

<sup>633</sup> Holtz, *1Thess*, 117.

<sup>634</sup> Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*, 237.

<sup>635</sup> Hi 42,3.5f.

<sup>636</sup> Kgl 5,1-22.

<sup>637</sup> Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 318.



Ruhmeskranz und Ehre. Paulus glaubt, dass, wenn der Herr kommt, sein richterliches Urteil von der Qualität seiner Bekehrten abhängen wird. Es geht um sein eigenes eschatologisches Geschick.<sup>638</sup> Hier wird die Verbundenheit der Ehre des Individuums und des öffentlich anerkannten Wertes der Gruppe, zu der die Person gehört, ausgedrückt. Diese Verbindung ist typisch für die antike mediterrane Welt.<sup>639</sup>

Der Tag Christi ist mit der Zeit identisch, wenn „Jesus, unser Herr, wenn er kommen wird“ (2,19). Im 1. Thessalonicherbrief kommt hier das Wort παρουσία zum ersten Mal in diesem speziellen Sinne vor.<sup>640</sup> Die allgemeine Bedeutung des Wortes stammt vom Verb πάρεμι was „zugegen, anwesend sein“ oder „gekommen sein“ bedeutet. Sein substantivierter Derivat wird in der Bedeutung „wirksame Gegenwart, Anwesenheit“ oder „Eintreffen, Ankunft“ verwendet.<sup>641</sup> Für die urchristliche technische Bedeutung des Wortes war die hellenistische Verwendung für den Besuch eines Herrschers oder hohen Beamten und von der hilfreichen Parusie der Götter<sup>642</sup> und die alttestamentliche oder palästinisch-jüdische Verwendung für die Erwartung des Kommen Gottes von Wichtigkeit.<sup>643</sup> Die Parusie im technischen Sinne

<sup>638</sup> Darum bittet er die Philipper dringend, am Wort des Lebens festzuhalten, „mir zum Ruhm für den Tag Christi, damit ich nicht vergeblich gelaufen bin oder mich umsonst abgemüht habe“ (Phil 2,16; vgl. auch Holtz, *1Thess*, 117.120).

<sup>639</sup> Esler, *1Thess*, 1205.

<sup>640</sup> In den Thessalonicherbriefen ist der Begriff 7-mal verwendet (1Thess 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Thess 2,1.8f.), viel häufiger als in anderen paulinischen Briefen. A. Malherbe meint nach der Wortuntersuchung in anderen Stellen des 1. Thessalonicherbriefes, dass es in 1Thess 2,19 noch in keinem spezifischen christlichen Sinne benutzt wird (Malherbe, *1+2Thess*, 186). Im nicht-theologischen Sinne als „Gegenwart“ oder „Ankunft“ wird der Begriff in 1Kor 16,17; 2Kor 7,6f.; 10,10 und Phil 1,26; 2,12 verwendet.

<sup>641</sup> Oepke, Art. *Παρουσία* ThWNT V, 857.

<sup>642</sup> 3Makk 3,17; Diodorus Siculus, *Bibl. Hist.* IV,3,3: Er schildert die sich wiederholende kultische parousia des Dionysos in den thebanischen Mysterien, die man in jedem 3. Jahr gefeiert hat: „Consequently in many Greek cities every other year Bacchis bands of women gather, and it is lawful for the maidens to carry the thyrsus and to join in the frenzied revelry, crying out 'Euai!' and honouring the god; while the matrons, forming in groups, offer sacrifices to the god and celebrate his mysteries and, in general, extol with hymns the presence of Dionysus, in this manner acting the part of the Maenads who, as history records, were of old the companions of the god.“ (Übers. C.H. Oldfather). Auch in Iamblichus, *Myst.* V,21 (228,17) kommt das Wort in sakraler Bedeutung vor: πρὸ τῆς παρουσίας τῶν θεῶν).

<sup>643</sup> Im palästinischen Judentum: TestJud 22,2; 4Esr 12,31ff.; 2Bar 30,1. Im hellenistischen Judentum wird das Wort in der LXX ohne den technischen Sinn verwendet, bei Philo fehlt das

bezeichnet seit Paulus die Ankunft Christi in messianischer Herrlichkeit. Er übernimmt die hellenistische Vokabel<sup>644</sup> und füllt sie mit alttestamentlich-frühjüdischem Gehalt. Paulus wartet mit seinen Gemeinden hoffnungsvoll auf die Ankunft des erhöhten Messias.<sup>645</sup> Lexikalisch und sachlich konzentriert sich das Vorkommen des Wortes bei Paulus auf die Thessalonicherbriefe. Die Erwartung der Parusie in gespannter (1Thess) und gedehnter (2Thess) Bedeutung ist seelsorgerlich zu verstehen.<sup>646</sup> Der Sinn der neutestamentlichen Parusiegedanken nach A. Oepke ist, dass „die Spannung zwischen Unerfülltheit und Vollendung, Diesseits und Jenseits, Hoffen und Haben, Verborgenen- und Offenbarsein, Glauben und Schauen gelöst werden soll und dass dafür das Entscheidende in Christus bereits geschehen ist.“<sup>647</sup> Die Thessalonicher waren wahrscheinlich von Paulus unterrichtet worden, die Ankunft Christi zu erwarten (1,10), wenn Christus von seinen Heiligen begleitet kommt (3,13). Aber es gab andere Details, die sie noch von der Parusie erfahren mussten (4,13-18).

Der Trost in der Verlusterfahrung und in der Situation des Kommunikationsabbruchs besteht nicht in der Akzeptanz der Situation, was z.B. in der Antike ein geläufiges Trostargument war.<sup>648</sup> Paulus sieht aber den Trost in der Hoffnung auf den lebenden Gott. In den alttestamentlichen weisheitlichen Schriften und in der griechisch-römischen Philosophie wird versucht, Grenzerfahrung durch Reflexion zu integrieren.<sup>649</sup> Der Unterschied

Wort ganz. Josephus benutzt das Wort, um die hilfreiche Gegenwart Gottes auszudrücken (παρουσία steht für Schekhina) (Josephus, *Ant.* III,80.202).

<sup>644</sup> Die Christen in ihren Parusie-Erwartungen machten eine Parodie vom Bild des Einzuges des Herrschers in eine Stadt mit viel Pomp, der nur ein schwaches Abbild der echten Glorie sein kann, die bei der Ankunft Christi erscheinen wird (Bruce, *1+2Thess*, 57).

<sup>645</sup> Die Parusie wird nie als Wiederkunft des irdischen Jesus im Fleisch verstanden.

<sup>646</sup> Ähnlich wie der synoptische Jesus spannt und dehnt gleichzeitig die Erwartung in Mt 24,13 par; 24,22-27 par; 25,1.13. Hier dient es auch seelsorgerlichen Gründen (Oepke, Art. *Παρουσία*. ThWNT V, 865f.).

<sup>647</sup> Ebd., V, 868.

<sup>648</sup> Man muss das Leben so akzeptieren, wie es ist. Vgl. Seneca, *Dial.* XI,4,1: „Länger können wir das Geschick anklagen, ändern können wir es nicht.“

<sup>649</sup> In den alttestamentlichen weisheitlichen Schriften finden wir Beispiele hauptsächlich im Hiobbuch. In der antiken Philosophie kommt diese Bedeutung z.B. in Cicero, *Tusc.* III,77, wo Trösten eine aufklärende Belehrung hat, um Menschen von ihrer falschen Meinung über die



besteht aber darin, dass die konsolatorischen Schriften auf eine Selbstveränderung zielen, währenddessen das Alte Testament den Trost durch die Änderung der Situation des leidenden Gerechten erfährt, die in der Hand und Macht des Herrn liegt.<sup>650</sup> In diesem Gesichtspunkt ist Paulus der Sicht des Alten Testaments näher.

Paulus und seine Mitarbeiter erfahren schon in der Gegenwart eine Vorfriede auf die Parusie Christi und auf das Zusammensein, dessen Vorwegnahme die jetzige Briefgegenwart ist.<sup>651</sup> Die Eschatologie spielt eine wichtige Rolle bei der paulinischen Krisenbewältigung. Sie gibt den Christen Kraft dadurch, dass das letzte Wort nicht die Hindernisse und Bedrängnisse haben, sondern es wird der Tag des Herrn kommen, wenn der erhöhte Christus für seine Heiligen zurückkommt. Im Lichte dieses siegesreichen Tages können die Christen schon heute hoffen und sich freuen und auf die Frucht ihrer Arbeit warten. Die eschatologischen Erwartungen propagieren aber kein Pessimismus, sondern sie motivieren zur (seelsorgerlichen) (Gemeinde-)Arbeit, deren Frucht als „Ehre und Freude“ vorläufig schon in der Gegenwart zu genießen ist. Die eschatologische Hoffnung gibt einem die Kraft, trotz Hindernissen, Bedrängnissen und Not, immer wieder aufzustehen, weiterzugehen und das Ziel wieder zu erreichen zu versuchen. Die Eschatologie (wie z.B. Teufel- und Parusiemotive) spielt aber in den antiken Trost- und Seelsorgevorstellungen keine Rolle.

Weil Paulus sah, wie die Thessalonicher unter Bedrängnissen das Evangelium angenommen haben, hat er die Hoffnung, dass sie auch in den jetzigen Bedrängnissen feststehen werden. Das war ein konventionelles Element in der Trostliteratur:

Vertrauen hat mir gegeben die bereits erprobte Kraft deiner Seele und deine bei einer schweren Belastungsprobe bewährte Charakterfestigkeit. [...] Altes Unglück habe ich wieder zu Bewußtsein gebracht, und damit

Bedeutung des Todes abzubringen. Vgl. Seneca, *Dial.* VI,10,5; ebd., VI,11,1; ebd., XII,1,1-3. (Vgl. Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*, 274.297).

<sup>650</sup> Jes 40,1-11; 49,13; 51,12f.18-20; 54,11-17.

<sup>651</sup> Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*, 243.

du weißt, daß auch dieser Schlag zu heilen ist, habe ich dir gezeigt eine Narbe von gleich schwerer Verwundung.<sup>652</sup>

Nach dem Alten Testament liegt Trost in der Erinnerung an Gottes Heilshandeln. In der Vergangenheit erfahrener Trost wird durch Erinnerung vergegenwärtigt und durch Kommunikation wieder als Situationsveränderndes wirksam. Durch Erinnerung verändert sich die Situation der Trauernden und Leidenden.<sup>653</sup>

### 3,1-5

Dieser Teil des Briefes (3,1-5) ist ein Reisebericht.<sup>654</sup> Es ist ein kleiner geschlossener Teil in sich, worauf die Inklusion der V. 1 und 5 durch *στέγω* hinweist. In den zwischenliegenden Versen ist der Zweck der Sendung des Timotheus in doppelter Weise begründet: Erstens mit Blick auf die Gemeinde (V. 2-3), zweitens mit Blick auf Paulus (V. 5). Die Information über die Sendung von Timotheus reflektiert die Kenntnis des Paulus vom Zustand der Thessalonicher und seine seelsorgerliche Methode. Er war nicht sicher, ob ihr Glaube den emotionellen Druck aushalte und er wusste, dass die Gemeinde Hilfe in den Glaubenssachen brauchte. Paulus wollte sich nebenbei auch absichern, dass die Gemeinde ihn immer noch in Liebe hält und dass sie immer noch Führung im Glauben von ihm erwarten.<sup>655</sup>

<sup>1</sup> Διὸ μηκέτι στέγοντες εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι

<sup>2</sup> 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

<sup>3</sup> τὸ μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις. αὐτοὶ γὰρ οἴδατε ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα·

<sup>652</sup> Seneca, *Dial.* VI,1,1.5 (Übers. M. Rosenbach). Vgl. auch Plutarchus, *Mor.* II,609D: „On the other hand, you have already shown great steadfastness in circumstances like the present, when you lost your eldest child and again when the fair Charon left us.”

<sup>653</sup> Z.B. Ps 13,6; 73,17; 77,12 usw.

<sup>654</sup> Vgl. Bruce, *1+2Thess.* 59.

<sup>655</sup> Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, 68.

<sup>4</sup> καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν, προελέγομεν ὑμῖν ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε.

<sup>5</sup> διὰ τοῦτο κάγω μηκέτι στέγων ἔπεμψα εἰς τὸ γινῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν, μή πως ἐπέiraσεν ὑμᾶς ὁ πειράζων καὶ εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν.

V. 1 – Paulus sehnt sich so nach seiner Gemeinde und nach Nachrichten von ihnen, dass er auch die Schwierigkeiten des Alleinseins in Athen auf sich nehmen will. Er reagiert auf die Verlusterfahrung so, dass er sein eigenes Leiden durch neue „Verluste“ verstärkt, d.h. durch Abschied von seinem Mitarbeiter und das Alleinsein ohne die Gemeinschaft einer unterstützenden Gemeinde.<sup>656</sup> Die Sendung des Timotheus diente aber auch dazu, Missverständnisse oder Vorwürfe im Zusammenhang mit der unvorhergesehenen Abreise des Apostels zu zerstreuen.<sup>657</sup>

Paulus verwendet die Briefkonvention seelsorgerlich: Er drückt seine Empathie für die Gemeinde aus, wenn er das Schicksal des Alleinbleibens auf sich nimmt. Er teilt in dieser Weise der Gemeinde mit, dass er mit ihr leidet und weiß, wie sie sich allein fühlen können, von der Gesellschaft entfremdet und mit ihren Familien und Freunden in Spannung. Dass man das Glück und Unglück gleich mit seinen Freunden teilt war auch der Welt von Cicero nicht fremd:

Unter solchen Männern also bietet die Freundschaft so große Vorteile, wie ich sie kaum aufzuerzählen vermag. [...] Gäbe es einen so schönen Ertrag in Stunden des Glücks, ohne einen Menschen, der sich in gleicher Weise wie du selbst darüber freuen kann? Unglück aber zu ertragen wäre

<sup>656</sup> Paulus war wirklich allein in Athen, nicht begleitet von einem seiner vertrauten Mitarbeiter. Aber auch in dem Sinne scheint er allein zu sein, dass er dort keine Gemeinde gründete. Seine Predigt in Athen blieb erfolglos. Er nimmt das auf sich, weil der Gedanke an die Gemeinde in Thessalonich ihn zu stark bedrängte (Holtz, *1Thess*, 124). Aus der Tatsache, dass Paulus in Athen allein zurückgeblieben ist, schließen manche Handschriften, dass der Brief in Athen verfasst wurde: Die Subscriptio bei A K L al lautet: ἐγράφη ἀπὸ Ἀθηνῶν. Das ergibt sich aus dem Text aber nicht. Blieb eventuell Silvanus mit Paulus in Athen zusammen (εὐδοκήσαμεν ... μόνοι)? Nach J.B. Lightfoot schickte Paulus Silvanus kurz nach der Sendung des Timotheus mit einem Missionsauftrag nach Beröa (oder in die neugegründete Gemeinde in Philippi) und so blieb er allein in Athen, von wo er nach kurzer Zeit nach Korinth weiterreiste, wo er Silvanus und Timotheus wieder traf (Bruce, *1+2Thess*, 60f.).

<sup>657</sup> Riesner, *Frühzeit des Paulus*, 320.

schwierig ohne einen, der so geartet ist, daß er es sogar noch schwerer nimmt als du. [...] Die Freundschaft aber umfaßt die meisten Bereich; wohin du auch gehst: sie zugegen; kein Ort verschließt sich ihr; niemals kommt sie ungelegen, nie fällt sie zur Last.<sup>658</sup>

Der Begriff στέγω ist eine Eigenschaft der guten Philosophen und der Weisen, die Widrigkeiten auszuhalten und darin ihre Freiheit zu finden.<sup>659</sup> Paulus möchte sich aber nicht mit der Situation abfinden und er hält den durch die Trennung verursachten Verlust nicht aus. J. Bickmann bezeichnet diese Reaktion des Paulus als „rituell geprägtes Handeln“, durch das Paulus „für den Trauernden die Verbindung mit dem Bereich des Lebens aufrecht“ hält und ihn so dabei unterstützt, seine Erfahrung „ins Leben zu integrieren“.<sup>660</sup>

V. 2-3a – Timotheus wird zu den Thessalonichern als Bote gesendet und dadurch wird er auch zum Vermittler des göttlichen Trostes. Solche menschlichen Vermittler kennen wir vom Alten Testament in der Person der alttestamentlichen Propheten, deren höchste Aufgabe das Trösten war.<sup>661</sup> Man muss auch bei alttestamentlichen und neutestamentlichen Vermittlern des Trostes weitersehen und den eigentlichen Tröster, Gott erkennen.<sup>662</sup> Der rein menschliche Trost ist nur vergeblicher und nutzloser Trost.<sup>663</sup>

Das Ziel der Sendung des Timotheus bestand darin, die unter Bedrängnissen leidende, junge und noch ungefestigte Christengemeinde in ihrem Glauben seelsorgerlich zu stärken. Dabei zeigt Paulus eine bemerkenswerte psychologische Einsicht in die Nöte von Neubekehrten.<sup>664</sup>

<sup>658</sup> Cicero, *Lael*. VI.22. Vgl. Euripides, *Or.* 332-347: Der Chor fragt Zeus, wo das Mitleiden wohnt.

<sup>659</sup> Z.B. Sir 8,17: Fähigkeit, die dem Toren fehlt.

<sup>660</sup> Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*, 296.

<sup>661</sup> Jes 40,6-11; Jer 31,18-20; Ez 33-37; Sir 49,10. Gott kann aber auch andere Mittel verwenden, sein Volk zu trösten: Wort (Ps 119); Heilige Schrift (2Makk 15,9); Weisheit (Weish 8,9); Ebed Jahwe (Jes 61,2).

<sup>662</sup> Jes 57,18; vgl. auch 2Kor 1,3.

<sup>663</sup> Vgl. Sach 10,2; Hi 21,34.

<sup>664</sup> Riesner, *Frühzeit des Paulus*, 320.

Die beiden Verben *στηρίζω* und *παρακαλέω* gehören zur Terminologie frühchristlichen Gemeindeaufbaus.<sup>665</sup> Sie sind „in a pastoral sense“ gebraucht.<sup>666</sup> Sie drücken das aus, was „a good pastor does to build up his people in the face of persecution, trouble, lack of resolution and imperfect knowledge of the Christian way“.<sup>667</sup> Timotheus war deswegen nach Thessalonich gesandt, dass er die Seelsorge des Paulus weitertreibe, die er während seines Aufenthalts in Thessalonich ausgeübt hat. Die guten Philosophen haben als ihr Ziel festgestellt, andere in Verlustsituationen zu trösten.<sup>668</sup> Obwohl jeder aufgerufen ist, anderen zu trösten, haben die Philosophen das „officium consolandi“:

Das sind also die Aufgaben der Tröster, den Kummer entweder ganz zu beseitigen oder ihn zu lindern oder ihn soweit als möglich zu verringern oder ihn zu unterdrücken und nicht zu gestatten, daß er sich weiter ausdehne, oder die Gedanken auf anderes abzulenken.<sup>669</sup>

Der geläufige Weg wäre nach dem Alten Testament und der Antike in solchen Trauer- und Krisenfällen die Betroffenen zum Selbsttrost zu

<sup>665</sup> Vgl. Apg 14,22; 15,32; Röm 1,11f.; ferner Apg 15,41; 18,23; auch Lk 22,32; Apg 16,5; 14,22; 1Petr 5,10.

<sup>666</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 192.

<sup>667</sup> Best, *1+2Thess*, 134.

<sup>668</sup> Lucianus, *Demon*. 8: „Leading such a life, he wanted nothing for himself, but helped his friends in a reasonable way. Some of them, who were seemingly favoured by fortune, he reminded that they were elated over imaginary blessings of brief span. Others, who were bewailing poverty, fretting at exile or finding fault with old age or sickness, he laughingly consoled, saying that they failed to see that after a little they would have surcease of worries and would all soon find oblivion of their fortunes, good and bad, and lasting liberty.“ (Übers. A.M. Harmon).

<sup>669</sup> Cicero, *Tusc.* III,75. Cicero setzt das Gespräch damit fort, dass er aufzählt, welche Philosophen in welcher Weise das Trösten sich vorstellen (ebd., III,76): „Einige meinen, es sei die einzige Aufgabe des Tröstenden, zu zeigen, daß das vermeinte Unglück kein Unglück sei, so Kleanthes; Andere, zu zeigen, daß es kein großes Unglück sei — so die Peripatetiker. Andere wiederum lenken vom Übel zum Guten ab, wie Epikur. Andere halten es für genügend, zu zeigen, daß das Unglück nicht als ein unerwartetes geschehen sei. Chrysispos endlich meint, beim Trösten sei es die Hauptsache, den Trauernden von der Meinung zu befreien, er erfülle eine gerechte und geschuldete Pflicht. Noch andere kombinieren alle diese Arten des Tröstens - denn diesem hilft diese, jenem eine andere -, wie auch wir in der Consolatio Alles zu einer einzigen Tröstung aufgeboten haben. Denn die Seele war damals verwundet und jede Art von Heilung wurde an ihr versucht.“ Die Philosophen sind diejenigen dichterischen Persönlichkeiten, die sich selbst und anderen Trostschriften schreiben (Plutarchus, *Mor.* II,105C-106B; II,110E-111A).

ermahnen.<sup>670</sup> Auch die frühjüdischen Rabbiner und der hellenistische Judentum haben diese Lehre übernommen.<sup>671</sup>

Timotheus wird zuerst als Bruder des Paulus bezeichnet. Die Anrede ist ein Beispiel für „the fictive kinship“, die Paulus durch den Brief entwickelt.<sup>672</sup> Die andere Bezeichnung des Timotheus ist, dass er Gottes Mitarbeiter sei.<sup>673</sup> Mitarbeiter ist Timotheus nicht deshalb, weil er mit Paulus zusammenarbeitet, sondern weil er, wie Paulus, an dem Werk arbeitet, zu dem Gott sie beauftragt hat. Hier sehen wir, von welcher entscheidenden Wichtigkeit die Mitarbeiter für die paulinische Mission waren.

Timotheus soll den Glauben der Gemeinde festigen, damit niemand durch „diese Bedrängnisse“ wankend wird. Die übertragene Bedeutung des Wortes *σαίνεσθαι* als „abbringen“, „täuschen“ wird von denjenigen Kommentatoren bevorzugt, die im Brief Gegner des Paulus entdecken, die den Glauben der Gemeinde gefährden.<sup>674</sup> Die älteren Übersetzungen, die patristischen Kommentare und die meisten modernen Ausleger verstehen den Begriff als „(emotionell) gerührt sein“ oder „ergriffen sein“.<sup>675</sup> A. Malherbe sieht das Trösten der urchristlichen Gemeinden als den Hauptteil der paulinischen Seelsorge.<sup>676</sup>

Sind die Bedrängnisse, von denen die Rede ist, die Bedrängnisse, die die Thessalonicher betreffen, oder Paulus, oder beide? Es ist nicht leicht zu entscheiden, weil τὸ μηδένα allgemein formuliert ist. Es ist aber wahrscheinlich

<sup>670</sup> Vgl. Sir 30,21-23; 38,17-23. Vgl. auch Gen 24,67.

<sup>671</sup> jSan 6,12(6), 23d.61-68; bSev 11,1,16a-17a (Ideal des Selbsttrostes); Philo, *Abr.* I,257 (Abraham als Prototyp des philosophischen Selbsttrostes) und ders., *Jos.* I,23-27 (der trostlose Jakob als Gegentyp).

<sup>672</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 191.

<sup>673</sup> Siehe Textkritik zu diesem Vers (im Unterkapitel 4.2.4.).

<sup>674</sup> Bruce, *1+2Thess*, 62. W. Schmithals schlägt vor, dass dieser Teil des Briefes, der nach ihm zum später geschriebenen Brief an die Thessalonicher gehört, die Umstände widerspiegelt, dass der Glaube der Thessalonicher durch gnostische Lehrer angegriffen wurde (Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, 96f.).

<sup>675</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 192; vgl. Rigaux, *1+2Thess*, 470f.

<sup>676</sup> Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, 57.



wegen der ersten Person Plural κείμεθα, dass die Bedrängnisse Paulus und die Gemeinde gleich betroffen haben.<sup>677</sup>

Was Paulus von den Bedrängnissen der Thessalonicher gehört hat, wissen wir nicht.<sup>678</sup> Er kann an Angriffe der Synagoge oder an die Erfahrung des ständigen, lastenden Drucks seitens der Umwelt denken. Aber auch Erfahrungen von Verfolgung, Demütigung und die Vertreibung des Apostels konnten den Glauben der Thessalonicher ins Wanken bringen.<sup>679</sup>

Auf alle Fälle ist wichtig, dass Paulus die Bedrängnisse nicht verschweigt und verschönert. Er versucht nicht, die Thessalonicher dadurch zu vertrösten, dass er die Bedrängnisse unter den Teppich kehrt und so tut, als ob sie gar nicht existieren würden.<sup>680</sup> Seneca wollte sich auch von solchen Tröstern abgrenzen und ist stolz darauf, dass er um des Heilens willen härter vorgeht als andere:

Andere also mögen sanft vorgehen und gefällig verfahren; ich bin entschlossen, mit deiner Trauer zu kämpfen, und deine ermüdeten und leergeweinten Augen, die wenn du die Wahrheit willst, bereits mehr aus Gewohnheit als aus Sehnsucht fließen, will ich einhalten lassen – wenn

<sup>677</sup> Wenn Paulus die gerade erwähnten Ereignisse meint, dann betreffen die Bedrängnisse Paulus selbst. Das unterstützt den Gebrauch der 1. Person Plural in den V. 3-4. (Holtz, *1Thess*, 127f.; Dobschütz, *1+2Thess*, 134f.) Aber es gibt Fürsprecher der These, dass es hier um das Leiden der Thessalonicher gehe (Bruce, *1+2Thess*, 62; Rigaux, *1+2Thess*, 472; Frame, *1+2Thess*, 127f.). Es kann auch um Leidenserfahrungen der Thessalonicher gehen, die im Evangelium Christi gegründet sind. Durch ihre Erwählung sind sie zum Leiden um des Glaubens willen berufen. (Reinmuth, *1+2Thess*, 133.) A. Malherbe mit E. Best denken daran, dass es hier die Bedrängnisse, unter denen sich Paulus und die Thessalonicher befinden, zur Rede kommen. Die Bedrängnisse des Paulus waren von den Thessalonichern geteilt (Best, *1+2Thess*, 135; Malherbe, *1+2Thess*, 192: Paulus kann unter den Bedrängnissen diese verstehen, die schon zu den Leiden vor dem Ende, zu den messianischen Wehen gehören.) Erfasst sind von der eschatologischen Drangsal sowohl Paulus, als auch die Thessalonicher, deren Heilsstand sich gerade in ihrem Nachahmersein zeigt (Schnelle, *Paulus*, 188). Obwohl die meisten Kommentare die Bedrängnisse als externe Beengtheiten verstehen, plädieren nur A. Malherbe und F.F. Bruce eher für ein Verständnis psychologischer Betrübnis als für die Bedeutung physischer Not (Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, 65; Bruce, *1+2Thess*, 67.)

<sup>678</sup> J. Bickmann deutet die Wendung ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις als eine „Leerstelle im Text“, durch die der Leser aufgefordert ist, „die Leiderfahrung als Todeserfahrung, als Ausgeliefertsein an die Mächte des Äons zu verstehen“ (Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*, 238).

<sup>679</sup> Holtz, *1Thess*, 127.

<sup>680</sup> Im Alten Testament sind die Trostversuche der Freunde von Hiob nur Vertröstung, die gar nicht helfen (Hi 21,2.34). In der antiken Literatur tröstet Seneca seine Mutter aus der Verbannung dadurch, dass er ihr ans Herz legt, es gehe ihm gut, darin solle sie Trost finden (Seneca, *Dial.* XII,4,3; ebd., XII,20,1).

es geschehen kann, während du dich hingibst den Heilmitteln für dich, wenn nicht, sogar gegen deinen Willen, magst du auch festhalten und umarmen dienen Schmerz, den du dir als Ersatz an die Stelle des Sohnes gesetzt hast.<sup>681</sup>

In der antiken Trostliteratur gab es konventionelle Ratschläge, wie man durch Ablenkung Trost finden kann. Es wurden viele Aktivitäten empfohlen, die den Kummer vergessen lassen: in die Muße eines stillen Landes sich zu flüchten, Reisen, Erholung. Schauspiele;<sup>682</sup> Genuss, Verwaltung des Vermögens, Verwicklung in irgendeine neue Beschäftigung;<sup>683</sup> Singen, Musik;<sup>684</sup> Neu heiraten, Selbstmord, Märchen. Gegen solche Vertröstung kämpft Seneca, der darum eher das Studium und wissenschaftliche Arbeit empfiehlt.<sup>685</sup> Die Anteilnahme an Bedrängnissen der Freunde kommt auch in der antiken Literatur vor.<sup>686</sup>

V. 3b-4 - Paulus hoffte, dass die Thessalonicher trotz des Leidens in ihrem Glauben fest stehen und dass diese Bedrängnisse sogar ihren Glauben stärken und vertiefen würden (2,14). Für die Thessalonicher braucht es nicht wiederholt zu werden (2,5), dass sie für Leiden für ihn und mit ihm auserwählt sind.

<sup>681</sup> Ebd., VI,1,5.

<sup>682</sup> Ebd., XI,6,4.

<sup>683</sup> Ebd., XII,17,2.

<sup>684</sup> In der Sophistik wird empfohlen, auf die affektiven Erregungszustände der Seele psychagogisch mit Musik einzuwirken und so die Seele durch kathartische Entladung mithilfe der Musik zu heilen. Iamblichus, *Vit.Pyth.* XXV,110: „Wie sie glaubten, frohen Sinnes, harmonisch und rhythmisch wohlgeordnet wurden. Sie verwandten auch in der übrigen Zeit (des Jahres) die Musik als Heilmittel.“ (Übers. M. v. Albrecht).

<sup>685</sup> Seneca, *Dial.* XII,17,2: „Denn wer hintergangen und durch Genüsse und Beschäftigungen abgelenkt ist, erhebt sich wieder und sammelt durch eben die Ruhe ungestüme Kraft zur Raserei; hingegen: wer immer der Vernunft nachgibt, beruhigt sich für immer.“ Vgl. auch ebd., VI,1,6; ebd., XI,8,2; ebd., XI,18,1.

<sup>686</sup> Der wichtigste Text dafür steht in der Nichomachschen Ethik von Aristoteles: „Es ist ja allein schon die Gegenwart des Freundes angenehm, im Glück genau so wie im Unglück, denn für die Bedrückten ist es eine Erleichterung, wenn die Freunde das Leid teilen. Man könnte in diesem Zusammenhang die Frage stellen, ob Freunde gleichsam die Bürde mittragen helfen oder ob dies zwar nicht der Fall ist, wohl aber ihre Gegenwart, als etwas Lustvolles, und das Bewußtsein ihrer Mitempfindung das Leid verringert. Ob nun die Erleichterung gerade deshalb oder aus einem anderen Grunde eintritt, mag auf sich beruhen. Tatsache ist jedenfalls, daß die geschilderte Wirkung eintritt.“ (Aristoteles, *Eth. Nic.* IX,11,2, 1171a,28) (Übers. F. Dirlmeier).



Paulus kann darauf vertrauen, dass die Thessalonicher, wie sie das Evangelium unter Bedrängnissen im Glauben übernahmen (1,6), auch unter den jetzigen Bedrängnissen feststehen werden. Sie müssen nicht daran erinnert werden, dass sie in vielen solcher Umstände den Glauben bewahrt haben, sondern sie selbst wurden zu Vorbildern (1,7). Paulus vergegenwärtigt ihnen auch sein eigenes Beispiel, wie er vorher in Philippi gelitten hat, aber sein Vertrauen auf Gott blieb ungestört. In antiken Trostbriefen wird sehr oft nicht nur das eigene Feststehen im Schmerz aufgezeigt, sondern es werden viele Beispiele großer Persönlichkeiten aufgezählt, die Leiden, Schmerz und Verlust beispielhaft erlitten haben.<sup>687</sup>

Die seelsorgerliche „Methode“ des Paulus zeigt sich weiter präsent in der Erinnerung, dass er, als er bei den Thessalonichern war, sie gewarnt hat, dass Bedrängnisse kommen. In der Antike war aber diese „Therapiemethode“ nicht sehr verbreitet. Es wurde entweder das Unglück negiert oder seine Größe wurde verschleiert.<sup>688</sup>

Paulus betont auch, dass die Bedrängnisse unausweichlich sind, aber er unterscheidet sich von den antiken Philosophen darin, dass die Bedrängnisse für ihn zum göttlichen Plan gehören. Sie sind nicht von einem unpersönlichen Schicksal den Menschen auferlegt (5,9), sondern sie sind Teil des Plans Gottes und passieren nicht zufällig.<sup>689</sup> Paulus hat es der Gemeinde immer wieder (Imperfektum Aktivum προελέγομεν) vorausgesagt, dass Bedrängnisse

<sup>687</sup> Ders., *Dial.* XI,14,2-5: Seneca will gewöhnliche Beispiele übergehen und gleich die großen Beispiele auflisten: Ahnenbilder wie Scipio Africanus (14,4); Scipio Aemilianus (14,5); der beiden Luculli; Sextus Pompeius (15,1); unzählige Beispiele durch den Tod getrennter Brüder wie Divus Augustus (15,3); Gaius Caesar (4); Kaiser Tiberius (5); Marcus Antonius (14,1). Am Ende kommen noch die negativen Beispiele wie Gaius Caesar (Caligula) (17,4). Beispiele ab VI,12,6 wie z.B. Lucius Sulla; Priester Pulvillus (VI,13,1); Lucius Bibulus (VI,14,2). Ebd., VI,16,2-4: Lucretia Brutus; Cloelia; Cornelia, Scipio Tochter, der Grachen Mutter; Cornelia des Livius Drusus. Ebd., XII,16,6f. (Frauen): Cornelia (16,6); Rutilia (16,7). Ebd., VI,12,5: „Ich meinte, du könntest leichter erdulden dein Unglück, wenn ich dir eine riesige Anzahl von Trauernden vorgeführt haben: eine gehässige Art von Trost ist die Schar der Unglücklichen.“

<sup>688</sup> So berichtet Cicero von Kleanthes und von den Peripatetikern (Cicero, *Tusc.* III,76). Seneca stellt in dieser Frage die Ausnahme dar (Seneca, *Ep.* 91,3; ders., *Dial.* VI,17,1; ebd., XI,1,4).

<sup>689</sup> Malherbe, *1+2Thess.*, 198.

kommen. Paulus betont das Element der Voraussage für seelsorgerliche Ziele.<sup>690</sup>

V. 5 – Der Vers nimmt im „Ton der bangenden Sorge“ den V. 1 mit kleineren Änderungen auf: Das Fehlen der erneuten Benennung von Timotheus als Gesandten und das statt Plural verwendete Singular in dem Akt der Sendung (ἔπεμψα) setzen die Betonung auf die Person von Paulus, der Timotheus als einen Boten schickt. Der Vers wiederholt auch das Ziel der Mission von den V. 2 und 3, aber auch mit Abweichungen: Die Bezugnahme auf den Glauben der Thessalonicher ist kürzer und anders als im V. 2.

Der Aorist ἐπείρασεν deutet an, dass zur Zeit der Sendung des Timotheus Paulus Angst hatte, dass die Thessalonicher vom Versucher schon in Versuchung geführt worden sind und der Subjunktiv γένηται impliziert, dass das Ergebnis der Verführung unsicher ist.

### 3,6-10

Der Abschnitt zeigt einen großen Reichtum an persönlichen Gefühlen und Liebe zwischen Paulus und den Thessalonichern. Die Personalpronomen sind gehäuft und empathisch: „wir, unser, uns“ kommen in diesen Versen 7-mal, „du und dein“ 10-mal vor.

<sup>6</sup> 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,

<sup>7</sup> διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ' ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως,

<sup>8</sup> ὅτι νῦν ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ.

<sup>9</sup> τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ ἣ χαίρομεν δι' ὑμᾶς ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν,

<sup>10</sup> νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν;

<sup>690</sup> Ebd., 194.

V. 6 – Timotheus ist inzwischen zu Paulus zurückgekommen und hat gute Nachrichten vom Glauben der Thessalonicher nach Athen<sup>691</sup> mitgebracht. Durch ἄρτι δέ ist die Gegenwart hervorgehoben, was den Eindruck vermittelt, dass Paulus bald nach der Ankunft des Timotheus schreibt und von den Gefühlen her, mit denen ihn die gute Botschaft erfüllte.

Das Verb εὐαγγελισμένου ist in seiner säkularen Bedeutung gebraucht, was im Neuen Testament singular ist, aber Vorbilder in der profanen Gräzistik? und in der LXX hat.<sup>692</sup> Aber auch so schwingt dieser theologische Sinn des Wortes mit, weil der Glaube und die Liebe der Gemeinde Werk Gottes sind, die ein Stück Evangelium darstellen. Die gute Nachricht bestand darin, dass die Thessalonicher Paulus in guter Erinnerung bewahrten und sich nach dem Wiedersehen sehnen. Paulus verwendet das Verb ἐπιποθέω auch in anderen Briefen, um seine Gefühle gegenüber seinen Gemeinden auszudrücken.<sup>693</sup>

Die Sprache des Paulus ist formell: In den Freundschaftsbriefen wird an den abwesenden Freund immer erinnert. Die Paränese war allgemein verwendet, um an jemanden zu erinnern, der selbst ein Beispiel sein kann (2,9). Die stereotypische Annahme, dass man nach dem Weggehen schnell von den Freunden vergessen wird, ist eine mediterrane Eigenschaft.<sup>694</sup>

V. 7-8 – Diese Verse beschreiben, welche Tröstung diese Nachrichten Paulus bringen. Es ist der Glaube der Angeredeten, der in aller Not und Bedrängnis, zu der die tiefe Sorge des Paulus um die Angeredeten gehört, Trost brachte.<sup>695</sup> Die Reihung ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν ist eine Redeweise, die unspezifisch eine Situation notvoller Bedrängnis beschreibt. Wir müssen nicht nach konkreten schlechten Ereignissen fragen, sondern nach den ständigen Widerfahrnissen, die den Weg des Apostels auszeichneten. Ein

<sup>691</sup> So steht es in Apg 17,15. Unser Text schweigt vom Ort, wo Timotheus auf Paulus traf. Aber weil in 1Thess 3,1 Athen angegeben ist, kann man daraus schließen, dass Paulus nicht mehr da ist und in diesem Vers die Ortsangabe fehlt, was andeutet, dass es der gleiche Ort war, wo Paulus den 1. Thessalonicherbrief geschrieben hat.

<sup>692</sup> Vgl. Pausanias, *Descr.* IV,19,5; 2Kön 7,9.

<sup>693</sup> Röm 1,11; 15,23; Phil 1,8; 4,1; 2Kor 5,2; 7,7.11; 9,14 (Phil 2,26 von Epaphroditus).

<sup>694</sup> Vgl. Malina, *Social-Science Commentary*, 44.

<sup>695</sup> Reinmuth, *1+2Thess*, 134.

eschatologischer Bezug ist auch nicht auszuschließen, der im Begriff mitschwingt.<sup>696</sup>

Hier deutet das Wort θλίψις auf den V. 3, wo ebenso die Gefühle der Einsamkeit des Paulus ausgedrückt sind. Paulus verstärkt seine Beschreibung des persönlichen Schmerzes durch die Betonung des Trostes, den die Nachrichten von Timotheus ihm brachten. Die Thessalonicher waren der Grund des Trostes für Paulus und ihr Glaube war das Mittel, durch das sie ihn bewirkten.<sup>697</sup>

Der V. 8 präzisiert die Art des Zuspruchs. Durch die Nachrichten des Timotheus ist das bedrängte Leben des Apostels wieder zum vollen Leben geworden. Paulus richtete die Tatsache auf, dass die Thessalonicher „im Herrn stehen“. Dieses Bild drückt die Gründung der Existenz aus. Dass die Thessalonicher ihr Leben auf den Herrn gründen und sich vom Evangelium nicht abbringen lassen, schafft neues Leben. Das Verb ζῶμεν ist eine stark überhöhende Redeweise. Es ist nicht an das künftige Heilsleben gedacht, sondern an das bedrängte Leben des Paulus, das durch die gute Nachricht wieder zum vollen Leben gemacht worden ist.<sup>698</sup>

Es war eine Redensart, von der Bereitschaft der Freunde zusammen zu leben und zusammen zu sterben zu sprechen.<sup>699</sup> Durch diese Sprache wurde in den Briefen hyperbolisch die Verwüstung der physischen Trennung ausgedrückt.<sup>700</sup> Das Leben des Apostels hängt nicht an einer Gemeinde allein, sondern an allen, die er ins Leben rief und die er noch durch seine Verkündigung gründen wird.<sup>701</sup> Die Erwähnung, dass es einem gut geht, gehörte zur Terminologie, die die Freude des Briefbekommens oder der Ankunft eines Freundes beschrieb.<sup>702</sup>

<sup>696</sup> Holtz, *1Thess*, 134.

<sup>697</sup> Bruce, *1+2Thess*, 67.

<sup>698</sup> Parallele Texte: Jes 38,16; Ps 118,40.93; 137,7 LXX; Dio Chrysostomus, *Or.* LXIX,19.

<sup>699</sup> Euripides, *Orest.* 307f.: σὺν σοὶ καὶ θανεῖν αἰρήσομαι καὶ ζῆν· ἔξει γὰρ ταῦτόν·

<sup>700</sup> PGiess 17: „Else I die because I do not behold you daily“ (Übers. A.S. Hunt, C.G. Edgar).

<sup>701</sup> Holtz, *1Thess*, 135.

<sup>702</sup> Eine bedeutsame Parallele steht in 2Kor 7,3-7. In den antiken Briefen hat man sich auch gefreut, wenn man Briefe und darin Nachrichten bekommen hat: z.B. PEleph 13: „On the arrival of Sanos I received your letter, and it was a pleasure to read it and hear your news.“

Paulus tröstete seine Gemeinde in dieser Situation, in der er selbst auch Trost braucht. Das kam in der antiken Literatur oder im Frühjudentum<sup>703</sup> vorher nicht vor, dass der selbst Trostbedürftige andere tröstet. Oder wenigstens Seneca schreibt davon und spricht von sich selbst als von der ersten Person, die es gemacht hat:

Außerdem, obwohl ich alle hochberühmte Geister denkwürdigen Bücher, zur Beschwichtigung und Beruhigung von Trauer geschrieben, aufschlug – nicht konnte ich ein Beispiel eines Mannes finden, der die Seinen getröstet hätte, während er selber von ihnen beklagt wurde.<sup>704</sup>

Die seelsorgerliche Methode, dass man selbst das erlebt hat, was die Hilfesuchenden erleben und selbst einen Ausweg gefunden hat,<sup>705</sup> ist auch präsent im Ruf des Paulus zur Erinnerung an seinen Dienst in Thessalonich.

Paulus findet Trost und zeigt die Quelle des Trostes indirekt auch für die Thessalonicher in der Erinnerung an Gottes Heilshandeln, nämlich an den Glauben der Thessalonicher. Es ist ähnlich wie in den alttestamentlichen tröstenden Texten, wie z.B. in Ps 77, in denen in der Vergangenheit empfangener situationsverändernder Trost in der Gegenwart des Textes durch Erinnerung zugänglich und durch Kommunikation erneut situationsverändernd wirksam wird.<sup>706</sup> Durch die anamnetische Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes entsteht im sprachlichen Handeln ein Gegengewicht zur

---

Oder gerade das Gegenteil, man war sehr traurig, wenn man keine Nachrichten bekommen hat (vgl. RevÉg 1919, p. 204; ebd., p. 201).

<sup>703</sup> Nach den Rabbinern kann nur diese Person andere trösten, die die Heilige Schrift kennt (bAv V,14) und selbst getröstet ist (Philo, *Mos.* I,157). Aber das bedeutet nicht, dass das Trösten nicht als Wechselhilfe verstanden wäre (vgl. Euripides, *Or.* 298-300), nur zuerst muss der eine getröstet sein, um den anderen trösten zu können.

<sup>704</sup> Seneca, *Dial.* XII,1,2. Vgl. auch Philo, *Mos.* I,137: „So lange nun ein jeder in seinem Hause weilte und keiner von dem Unglück des Nachbarn eine Ahnung hatte, bejammerte jeder nur das eigene Mißgeschick als sie aber hinaustraten und das Unglück der anderen erfuhren, da erfaßte sie sofort doppeltes Werk, neben dem eigenen noch das gemeinsame, neben dem kleineren und leichteren ein größeres und schwereres, da sie nun auch der Hoffnung auf trostreichen Zuspruch beraubt waren; denn wer hätte hier, selbst des Trostes bedürftig, den andern trösten sollen?“

<sup>705</sup> Vgl. Seneca, *Dial.* XII,1,1: „Sodann zweifelte ich nicht, ich werde mehr Einfluß haben, dich aufzumuntern, wenn zuvor ich selber mich aufgerichtet hätte.“

<sup>706</sup> Z.B. Ps 119,50.52 (vgl. Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*, 301).

Leiderfahrung. Wenn der Leidende sich auf diese Kommunikation einlässt, verändert sich darin die Situation.<sup>707</sup>

V. 9-10 – Der V. 9 lenkt zurück zum Beginn des Briefes. Die Eingangsdanksagung wird zum zweiten und letzten Mal aufgenommen. Die gute Nachricht, die Timotheus gebracht hat, wird zum „Höhepunkt des Dankgebets“.<sup>708</sup> Das Bindewort ist im folgernden Sinne zu verstehen und als „also, nun“ zu übersetzen. Die Folgerung, die Paulus von der Erfahrung mit der Gemeinde zieht, ist die, dass der Dank Gott gebührt. Dieser Vers ist ein Aufruf in der Form einer rhetorischen Frage, die eine verneinende Antwort voraussetzt. Die überhöhende Redeweise bedeutet nicht, dass es gar keinen Dank gibt, der seiner Erfahrung entsprechen würde, sondern dass es keinen angemessenen Dank gibt. Die geschilderte Situation und die Aussageweise dieses Verses und des V. 7 sind bewusst parallel formuliert. Paulus verwendet die Briefelemente der antiken Freundschaftstopik. Die Funktion des Briefes, nämlich die Trennung zu überwinden, wird in diesen Versen metaphorisch unterstützt.

Der V. 10 ist grammatisch eng von V. 9 abhängig. Die Blickrichtung wechselt von der Vergangenheit und Gegenwart zur Zukunft. Aus dem Dank wächst die Bitte, die in die Zukunft greift.<sup>709</sup>

Obwohl seine Sorge um die Gemeinde und ihr Verhältnis zu ihm aufgehoben ist, bleibt der Wunsch brennend, in direkter Kommunikation mit der Gemeinde zu bleiben. Τα ὑστερήματα sind die Mängel, wobei die Verbindung mit dem parakletischen Terminus καταρτίζω anzeigt, dass das Wort nicht gleichsam neutral verwendet ist (als Gegensatz zum Überfluss), sondern etwas bezeichnet, das beseitigt werden muss.<sup>710</sup> Καταρτίζειν hat eine pädagogisch-psychagogische Bedeutung<sup>711</sup> und ist auch im Neuen Testament

---

<sup>707</sup> Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*, 302.

<sup>708</sup> Holtz, *1Thess*, 135.

<sup>709</sup> Ebd., 136.

<sup>710</sup> Holtz, *1Thess*, 137.

<sup>711</sup> Plutarchus, *Cat. Min.* I,65,5.

pädagogisch und seelsorgerisch verwendet.<sup>712</sup> Die Mängel des Glaubens zu beseitigen, möchte Paulus durch seinen seelsorgerischen Brief erreichen.<sup>713</sup>

Wenn Paulus auf die Geschichte der Gemeinde blickt, erfüllen ihn Dank und Freude. Er wird gestärkt und getröstet. Wenn er aber von der Zukunft her auf die Gemeinde schaut, was sie werden können, sieht er auch ihre Schwächen und Mängel, für deren Beseitigung er die Verantwortung hat.<sup>714</sup> Der Informationswechsel mit den Thessalonichern durch Timotheus gibt Paulus die Möglichkeit, Probleme zu diagnostizieren und eine tiefere Bindung zum Evangelium bei den Thessalonichern zu entwickeln.<sup>715</sup>

Der letzte Versuch der Überwindung der Trennung wird durch den Begriff εὐχαριστία in einen religiösen Horizont der Kommunikation gestellt. In der Wirklichkeit Gottes realisiert sich die Beziehung zwischen Paulus und seiner Gemeinde.<sup>716</sup>

Die Analogien zwischen dem 1. Thessalonicherbrief und frühjüdischer Literatur beschränken sich nicht auf die semantische Dimension, die Konstruktion der Wirklichkeit und die Bewertung der Leiderfahrungen. Noch grundlegender ist die Ähnlichkeit in der Art, wie tröstendes Handeln als möglich vorgestellt und wie es umgesetzt wird. In der leidvollen Gegenwart des Lesers ist es das Wissen um Gottes verheißenes Eingreifen, das ihn tröstet. Der Brief ist der Ort, an dem jetzt Trost erfahren werden kann, nicht indem Leiden bagatellisiert wird, sondern in der Wahrnehmung des Leidens und als Ausruhen von diesem Leiden im Vorgriff auf die verheißene Fülle. Trost hat damit im 1. Thessalonicherbrief eine kognitive Struktur: Trost zu erfahren, ist eine Frage des Wissens und der Kommunikation des Wissens. Der Brief ermöglicht diese Erfahrung.<sup>717</sup>

J. Bickmann sieht die Möglichkeit der Verarbeitung des Leidens im Brief selbst.<sup>718</sup> Chr. Gerber plädiert dafür, dass die Überwindung der Trennung eher

<sup>712</sup> Lk 6,40; Gal 6,1.

<sup>713</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 205.

<sup>714</sup> Holtz, *1Thess*, 138.

<sup>715</sup> Malina, *Social-Science Commentary*, 44.

<sup>716</sup> Bickmann, *Kommunikation gegen den Tod*, 232f.

<sup>717</sup> Ebd., 318.

<sup>718</sup> Ebd., 232.

„im Wiedersehen und letztlich in der endzeitlichen Gemeinschaft“ liegt, „die metaphorisch in die Gegenwart gezogen wird“.<sup>719</sup> Ich denke, die Verarbeitung der Trennung und des Verlustes geschieht in erster Linie schon durch den Brief, der einen Vorgeschmack gibt, auf die große Freude beim Wiedersehen und in der eschatologischen Gemeinschaft.

### 3,11-13

Der Abschnitt repräsentiert einen längeren Gebetswunsch,<sup>720</sup> der den Abschluß des in 1,2 begonnenen Dankssagungsteils des Briefes bildet. Die Paränese folgt normalerweise solchen Gebeten.<sup>721</sup> und nicht die Danksagung wie hier. Das Gebet bildet den Übergang zwischen den Kapiteln 1-3 und 4-5 und funktioniert pastoral und paränetisch.<sup>722</sup> Das Gebet ist kontextbezogen, es ist eine unmittelbare Ausführung des V. 10, aber in sich selbstständig. Es enthält drei Elemente: Bitte um den neuerlichen Besuch der Gemeinde (V. 11); Fürbitte um ein Wachsen der Gemeinde in der gegenseitigen Liebe (V. 12) und Fürbitte um Stärkung und Untadeligkeit der Thessalonicher (V. 13). Die Sprache des Gebets ist von der liturgischen Tradition her geprägt.

<sup>11</sup> Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς· <sup>12</sup> ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς, <sup>13</sup> εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἀγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ, [ἀμήν].

### V. 11-13

In V. 11 wird das vorangestellte αὐτός durch die folgende Nennung Gottes und des Herrn explizierend entfaltet. Die indirekte Anrede ist der

<sup>719</sup> Gerber, *Paulus und seine Kinder*, 324.

<sup>720</sup> Holtz, *1Thess*, 141; Wiles, *Intercessory Prayers*, 52-63.

<sup>721</sup> Wie z.B. in Röm 15,5.13; Hebr 13,20f.

<sup>722</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 211.



Gebetssprache eigen<sup>723</sup> und kommt aus der hellenistischen Gemeinde.<sup>724</sup> Das folgende Verb ist im Singular, was die Einheit Gottes und Jesu ausdrückt. Es ist ein Optativ, der in der Zeit von Paulus in Gebeten, Formeln und beim Beschwören vorkam.<sup>725</sup> Paulus verwendet diese Verbform auch öfters in seinen Gebeten.<sup>726</sup> Er bittet Gott darum, dass er seinen Weg nach Thessalonich lenke.

In V. 12 bittet Paulus direkt für die Gemeinde. Er fleht Gott an, dass die Gemeinde in der Liebe zur Fülle komme. Die Liebe bedeutet hier nicht nur die Liebe unter den Gemeindegliedern wie am meisten bei Paulus, sondern auch die Liebe gegenüber allen Menschen. Diese Bitte kann in der Situation der Gemeinde begründet sein. Paulus möchte nicht, dass sie sich gegen die feindliche Umwelt ganz verschließen, sondern dass ihre Liebe sich auf die Umwelt auswirke.<sup>727</sup>

In V. 13 hat die Bitte um Reichtum in der Liebe die Stärkung der Gemeinde und ihre Untadeligkeit auf ihre eschatologische Zukunft hin zum Ziel. Das verborgene Subjekt, das die Gemeinde festigen kann, ist der Herr. Das Objekt des Satzes, das Herz, bedeutet nicht nur die Innerlichkeit, sondern die ganze Person. Paulus hat mit der finalen Konstruktion deutlich „das Prozesshafte christlicher Existenz“ im Blick.<sup>728</sup> Der Zeitpunkt, auf den hin Paulus um die Festigung der Gemeinde bittet ist der Tag der Parusie unseres Herrn Jesus. Die „Heiligen“,<sup>729</sup> die Jesus bei seiner Parusie begleiten werden, sind die Engel<sup>730</sup> und die Christen.<sup>731</sup>

<sup>723</sup> Wiles, *Intercessory Prayers*, 30f.

<sup>724</sup> Jewett, *Form and Funktion*, 22f.

<sup>725</sup> Wiles, *Intercessory Prayers*, 32.

<sup>726</sup> Röm 15,5.13; 1Thess 5,23.

<sup>727</sup> Holtz, *1Thess*, 144. Vgl. Esler, *1Thess*, 1206: „This represents a significant, indeed countercultural, modification of group-oriented ways of behaving which were then the norm.“

<sup>728</sup> Reinmuth, *1+2Thess*, 136.

<sup>729</sup> Die „Heiligen“ und die „Engel“ als Begleiter Gottes: Sach 14,5; ähnlich Dan 7,18ff.; 1Hen 1,9; im Neuen Testament Mt 13,41; 16,27; 24,31; 25,31; Mk 8,38; 13,27; Lk 12,8f.; 2Thess 1,7. Die „Heiligen“ als Bezeichnung der Christen: Röm 15,25.31; 16,15; 1Kor 6,2; 14,33; 2Kor 1,1; 13,12; Phil 1,1; Kol 1,26.

<sup>730</sup> Holtz, *1Thess*, 147.

<sup>731</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 144; Reinmuth, *1+2Thess*, 136.

## EXKURS: GOTT ALS QUELLE ALLEN TROSTES (2KOR 1,3-7)

### Übersetzung von 2Kor 1,3-7:

<sup>3</sup> Gepriesen sei der Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes.

<sup>4</sup> Er tröstet uns in all unserer Bedrängnis, damit auch wir trösten können, die in allerlei Bedrängnis sind, mit dem Trost, mit dem auch wir selber von Gott getröstet werden.<sup>732</sup>

<sup>5</sup> Denn wie die Leiden Christi überreich auf uns kommen, so wird auch durch Christus unser Trost überreich.

<sup>6</sup> Haben wir aber Bedrängnisse, so ist es zu eurem Trost und Heil, und werden wir getröstet, so ist es auch zu eurem Trost; er wird wirksam, wenn ihr geduldig die gleichen Leiden erträgt, die auch wir erleiden.

<sup>7</sup> Unsere Hoffnung für euch steht fest; wir sind sicher, dass ihr mit uns nicht nur an den Leiden teilhabt, sondern auch am Trost.

### Exegese des Textes 2Kor 1,3-7

Die Zentralbegriffe dieses Abschnittes sind παρακαλέω und θλίψις.<sup>733</sup> Der Begriff παράκλησις mit Derivaten kommt in diesen fünf Versen 10-mal vor.

<sup>3</sup> Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, <sup>4</sup> ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ.

V. 3-4 - Der Vers 3 ist ein Dankgebet im feierlichen Rhythmus.<sup>734</sup> Der Gebrauch von εὐλογέω im Hymnus ist aus der LXX genommen<sup>735</sup> und konnte für Paulus aus der Liturgie von der hellenistischen Synagoge bekannt sein.<sup>736</sup>

<sup>732</sup> Die Konstruktion im Griechischen erlaubt folgende Übersetzungsnuance: „Er tröstet uns in all unserer (tatsächlich erlebten) Not, damit auch wir die Kraft haben, alle zu trösten, die in (allerlei möglicherweise auf sie zukommenden) Not sind.“ (Klauck, *2Kor*, 18).

<sup>733</sup> Eine ausgearbeitete strukturelle Analyse ist in Kleinknecht, Karl Theodor: *Der leidende Gerechtfertigte*, WUNT 2,13; Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984, 243f. zu finden.

<sup>734</sup> Windisch, *2Kor*, 36.

<sup>735</sup> Z.B. Ps 40,14 LXX; Tob 3,11; 4,19; 8,5; 13,11.16; auch Gen 14,20; 1Esr 4,40; 2Makk 1,17.

<sup>736</sup> Diese Einleitung ist formaler als die üblichere paulinische Danksagung εὐχαριστέω, die nach dem griechischen Modell gebraucht wird (Furnish, *2Cor*, I, 116). Die mit εὐχαριστέω ausgedrückte Danksagung betont den christlichen Glauben (vgl. 1Kor 1,5-7), die mit εὐλογέω akzentuiert die Eigenschaften Gottes.

Nicht nur der Begriff εὐλογέω, sondern die Wendung ὁ θεὸς ... ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως sind semitische Ausdrücke.<sup>737</sup> Paulus übernimmt die Verkündigung des Alten Testaments von der messianischen Erlösung<sup>738</sup> und das Verständnis des Frühjudentums, dass eine Rolle des Messias Israels die Trösterrolle wird. Im hellenistischen Judentum wird die natürliche Hoffnung verkündigt, die Gott in das Menschengeschlecht gepflanzt hat.<sup>739</sup> Im palästinischen Judentum dagegen wird die gleiche Vorstellung weitergeführt, die auch dem Alten Testament eigen ist: Gott benutzt verschiedene Mittler, seinen Trost seinem Volk weiterzugeben. Unter denen ist der eine der Messias, dessen Zeit der Erlösung als Tröstung Gottes genannt ist, wenn die Tröstung Israels, d.h. seine Auferstehung zur Realität wird.<sup>740</sup> Es liegt hier eine bewusste Christianisierung der jüdischen Formel dar.

Der Begriff παράκλησις hat mehrere Bedeutungen, aber der Kontext der Erprobung des Paulus und seiner Rettung unterstützen die Übersetzung des Begriffes als „Trost“ und „trösten“,<sup>741</sup> wie der Begriff im 2. Korintherbrief 29-mal zu verstehen ist. Paulus beschreibt das Wesen Gottes in Erbarmen, das in allerlei Trost erscheint, den er uns in allen trüben Lebenslagen spendet. Er kann Gott als Ursprung des Trostes aus seiner letzten Erfahrung beschreiben, nach der er von Gott aus Lebensgefahr gerettet und durch die gute Nachricht aus Korinth getröstet wurde.

Der V. 4 ist eine dreigliedrige chiasmatische Formulierung vom Trost mit dem Schema a-b-a: 1/ Er tröstet uns in all unserer Bedrängnis (a); 2/ damit auch wir

<sup>737</sup> Die Bezeichnung Gottes als „Gott des Erbarmens“ ist in 1QH 18,14 (bisher 10,14) und als „Vater der Erbarmung“ in SER 17f.20 zu finden. Die andere traditionelle jüdische Bezeichnung Gottes als „Herr der Tröstung“ ist in bKet 8b,28 zu lesen.

<sup>738</sup> Jes 40,1; 51,3.12.19.

<sup>739</sup> Philo, *Praem.* I,72: „[...] da ihm jede Hoffnung abgeschnitten war, die Gott den Menschen eingepflanzt hat, damit sie ein Trostmittel bei sich hätten, die Kummernisse leichter zu ertragen, wenn sie nicht untilgbare Schuld begangen haben.“ (Übers. L. Cohn).

<sup>740</sup> Der Ausdruck „Trost Israels“ wird zusammenfassend für die Erfüllung der messianischen Hoffnung gebraucht. Jes 40,1; Am 5,2; 9,11; Hab 3,13; Sach 1,16; Mal 3,12 usw. sind alle Trostworte, die auf die messianische Zeit bezogen werden. Frühjüdische Parallelen sind z.B. PesiqRab 33(153a): „So weit sind eure Gedanken vom Ende (Zeit des Messias) entfernt, so weit sind die Tröstungen von euch fern.“ PesiqRab 33(156b): „In der Stunde da 'tröste ich dich' (Klgl 2,13), in meiner Herrlichkeit komme ich und tröste euch, 'ich, ich bin es, der euch tröstet' (Jes 51,12).“ (Übers. Strack-Billerbeck, II,124).

<sup>741</sup> So in EIN, ELB, LUT; „comfort“ in KJV, RSV, NIV; „consolation“ in NEB. Anders in TEV/GNB „the God from whom all help comes!“ (Vgl. Filson, *God of all Comfort*, 495-501). Die Bedeutung „Trost“ ist von der „Mahnung“ darin zu unterscheiden, dass die erste nicht nur durch Worte durchgeführt werden kann, sondern auch durch Ereignisse, wie die Erlösung des Paulus von großer Todesgefahr (2Kor 1,3ff.8-11) oder das Kommen des Titus (2Kor 7,6).

trösten können, die in allerlei Bedrängnis sind (b), 3/ mit dem Trost, mit dem auch wir selber von Gott getröstet werden (a).<sup>742</sup>

Die Not (θλίψις), von der Paulus im V. 4 spricht, ist mehr als eine einfache äußere Belästigung und Störung, sondern sie hat im Neuen Testament eine eschatologische Nuance.<sup>743</sup> Es ist Absicht, dass unsere Bedrängnisse und die Bedrängnisse anderer mit verschiedenen Präposition ausgedrückt sind: Im ersten Fall heißt es ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει, im zweiten ἐν πάσῃ θλίψει. Die Bedrängnisse, die wir erleben, sind für uns bekannt und gegeben, die der anderen aber unbestimmt.

Die Betonung des Satzes liegt in der Erfahrung des tröstenden Gottes, der die Christen befähigt, die Tröstungen anderen Trostbedürftigen weiterzugeben. Die Getrösteten werden zu Trostbringern. Auf der menschlichen Ebene war antiken Philosophen wie Epiktet und Seneca bekannt, dass Menschen, die Leid erfahren, anderen in ähnlichen Situationen helfen können.<sup>744</sup> Im Alten Testament wird das getröstete Jerusalem und alle die es lieben, zum Tröster. Alle, die Jerusalem lieben, werden an den Brüsten ihres Trostes saugen und sich satt trinken und die Kinder Jerusalems sollen auf seinen Knien getröstet werden.<sup>745</sup> Das trostlose Gegenbild wird bei Philo gezeichnet. Er berichtet von den Ägyptern, die nach der Erschlagung der Erstgeborenen, in so einer trostlosen Trauer sich befinden, dass sie auch von ihren Nachbarn keinen Trost erhoffen können, weil ihnen das gleiche Unglück geschah. Die Leidensgemeinschaft kann sich nicht zur Trostgemeinschaft erweitern.<sup>746</sup>

Paulus, der das alttestamentliche Verständnis von Trost und die messianische Vorstellungen des Trösters übernimmt, geht weiter als die zeitgenössischen Philosophen und sagt, dass menschlicher Trost nur darum möglich sei, weil der Tröster Gott ist.

<sup>5</sup> ὅτι καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς, οὕτως διὰ τοῦ Χριστοῦ περισσεύει καὶ ἡ παράκλησις ἡμῶν. <sup>6</sup> εἴτε δὲ θλιβόμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας· εἴτε παρακαλούμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ

<sup>742</sup> Das wiederholte ἐν πάσῃ θλίψει drückt die Unerschöpflichkeit des göttlichen Trostes aus.

<sup>743</sup> So verallgemeinert Paulus die persönliche Erfahrung der Errettung aus Todesnot.

<sup>744</sup> Epictetus, *Diatr.* III,23,8; Seneca, *Dial.* XI,15,5; ebd., XII,1,4.

<sup>745</sup> Jes 66,10-12.

<sup>746</sup> Philo, *Mos.* I,137.

ἡμεῖς πάσχομεν. <sup>7</sup> καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν εἰδότες ὅτι ὡς κοινωνοὶ ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως.

V. 5-7 – Der alttestamentliche Gedanke des göttlichen Trostes im Leiden<sup>747</sup> wird hier an Christus gebunden und so christianisiert. Die Leiden Christi sind die Leiden der messianischen Zeit.<sup>748</sup> Der Zusammenhang zwischen den Leiden der Christen und den Leiden Christi ist dreifach: 1/ Unsere Nöte und Schmerzen sind die gleichen, die Christus auszustehen hatte (2Kor 4,7ff.). 2/ Das Leiden kommt über uns um Christi willen (2Kor 4,11). 3/ Die Leiden erleben wir durch die mystische Gemeinschaft mit Christus. Die Christen leiden als Glieder des Leibes Christi. Die Idee vom Leiden Christi hat ihre Wurzel in dem Bild des leidtragenden Messias in Jes 53 und in der jüdischen Apokalyptik, in der der Eröffnung des messianischen Zeitalters die schwersten Nöte vorangehen. Das Leiden des Frommen bringt ihnen Rettung.<sup>749</sup> Die Idee eines Mitleidens mit dem Messias und einer Nachfolge des Messias im Leiden ist aber dem Judentum fremd.<sup>750</sup>

Welche Leiden die korinthische Gemeinde ertrug, wissen wir nicht, außer den Leiden, die alle Christen in der feindlichen Welt gelitten haben. Wenn Paulus leidet, profitieren davon seine Gemeinden auch. Die παράκλησις ist nicht eine äußere Rettung aus den Bedrängnissen, sondern ein „Verstehen der Errettung als Teilhabe am Leben Christi“.<sup>751</sup> Durch die Deutung der Bedrängnisse wird die Not relativiert. Die tröstende Hilfe wird als Erlösung Gottes in der Gegenwart erlebt, aber dieser Trost wird im Eschaton in ihrer Fülle als eschatologische Erlösung erfahrbar. So wird παράκλησις mit ἐλπίς verknüpft.<sup>752</sup> Gerade in der Erlösungstat durch Christus erweist sich Gott als Urheber allen Trostes.

Ein wichtiges Element des christlichen Trostes ist wieder der Gemeinschaftscharakter. Die enorme Kraft des christlichen Trostes liegt gerade in der Leidens- und Trostgemeinschaft der Christen miteinander und mit

<sup>747</sup> Ps 34,20; 94,19; Jes 40,1ff.

<sup>748</sup> Martin, 2Kor, 8.

<sup>749</sup> Vgl. z.B. 4Esr 7,7-16; tSota 15,11-15 (15,15a: „And whoever mourns for her in this world will rejoice with her in the world to come.“ (Übers. J. Neusner)).

<sup>750</sup> H. Windisch findet eine Analogie in den hellenistischen Mysterienreligionen (im Trostspruch der Attis oder Osiris-Mysten in Firmicus Maternus, *Err. prof. rel.* 22,1. In Loisy, *Mystères paiens*, 104 (Windisch, 2Kor, 41). Ich finde aber den alttestamentlichen Stamm wahrscheinlicher.

<sup>751</sup> Schneider-Harpprecht, *Trost in der Seelsorge*, 129.

<sup>752</sup> Ebd., 128f.

Christus. Wenn im Leib Christi, „ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit ihm“.<sup>753</sup> Der Trost besteht im Gelangen zum Verständnis des eigenen Schicksals, nämlich, die eigenen Bedrängnisse werden auf Christus bezogen. Gerade der von Gott erfahrene Trost befähigt und verpflichtet die Christen auch einander zu trösten.

### 4.3. ZUSAMMENFASSUNG DER EXEGESEN –

## VERGLEICH DER TRAUER- UND TROSTVORSTELLUNGEN DER GRIECHISCH-RÖMISCHEN ANTIKE UND DER BIBEL

Das Erleben von Verlust und Mangel<sup>754</sup> schafft eine Trauersituation, was eine allgemein menschliche Erfahrung ist. Trauer, Kummer und Leiden wurden im Alten Testament, in den antiken griechisch-römischen Schriften und auch im Neuen Testament reflektiert und die Art und Weise ihrer Überwindung ausgearbeitet, die ich hier der Reihe nach behandeln und vergleichen möchte.

Die Breite der *Konsolationsliteratur*<sup>755</sup> in der griechisch-römischen Antike zeigt die Wichtigkeit der Tröstung für die antiken Menschen. Wenn wir Kummer und Trost der griechisch-römischen Antike definieren möchten, müssen wir diese Vielfalt der literarischen Gattungen beachten und auf die verschiedene philosophische Schultraditionen Rücksicht nehmen.

Im Vergleich des paulinischen Texts (1Thess 2,17-3,13) mit der griechisch-römischen Trostliteratur möchte ich auf zweierlei hinweisen: Erstens möchte ich den biblischen Abschnitt auf der formalen Ebene mit den Elementen und Charakteristika des antiken Trostbriefes konfrontieren. Zweitens möchte ich ihn auf der inhaltlichen Ebene neben die philosophische Trostschrift von Cicero, die „Gespräche in Tusculum“ stellen, die die verschiedenen Kummer-

<sup>753</sup> 1Kor 12,26.

<sup>754</sup> Armut, Leben ohne Ehrenämter, Ruhmlosigkeit, Verbannung, Untergang des Vaterlandes, Sklaverei, Kränklichkeit, Blindheit, Unglücksfälle (vgl. Cicero, *Tusc.* III,81).

<sup>755</sup> Z.B. Trostrede, Briefe, elegische Dichtung, Dialoge, philosophische Mahnungen und lange Überlegungen (Stowers, *Letter Writing*, 142).



und Trostdefinitionen und –Methoden der griechisch-römischen Philosophenschulen systematisierend zusammenfasst.<sup>756</sup>

A/ *Antike Trostbriefe* sind kürzere literarische Einheiten, die in der Antike weit verbreitet gelesen wurden, weil sie neben dem Adressaten auf ein breiteres Publikum zielten. Als die typischen Elemente des Trostbriefes können wir nach Pseudo-Demetrius folgende nennen:<sup>757</sup>

1/ Der Autor hat von der Verlustsituation des Adressaten erfahren.

2/ Er drückt Mitleid aus: Trauer und die gleiche Berührtheit wie die Adressaten.

3/ Er weinte über die unglücklichen Geschehnisse.

4/ Topoi des Trostes: Dann kommt die Überlegung, dass solche Erfahrungen allgemein menschlich sind. Sie überfallen uns oft heimlich, lästig und unverdientermaßen. Die Vernunft wird das Ertragen der Trauer leichter machen. Die Trauer wird sich mit der Zeit vermindern.

5/ Weil der Autor den Adressaten nicht persönlich trösten kann, schreibt er diesen Trostbrief. Er hat eine positive Beziehung zum Adressaten.

6/ Ermahnungen zum Selbsttrost: Der Adressat solle die Bürde so leicht tragen wie er kann und sich selbst so ermahnen wie er andere ermahnen würde.

Im behandelten Abschnitt des *1. Thessalonicherbriefes* haben wir die meisten Elemente der Trostbriefe gefunden:

1/ Paulus weiß davon, dass die Thessalonicher nach seiner ungewollten Abreise um ihn trauerten und sich in einer Verlustsituation befanden (2,17; 3,3a.5b). Wenn er sagt, dass auch er sich verwaist fühlt, setzt er voraus, dass die Thessalonicher sich auch als Waise fühlen, weil sie in Paulus ihre Mutter und ihren Vater (2,7b.11) in einem verloren haben.

2/ Dadurch, dass Paulus sich selbst als Waise bezeichnet, drückt er sein Mitleid und Verständnis für die Situation der Thessalonicher aus (2,17).

3/ Paulus erwähnt in diesem Brief zwar nicht, dass er über seine Flucht aus Thessalonich oder über die Hindernisse, die im Weg standen und ihn hinderten, nach Thessalonich zurückzukehren, geweint hätte. Dennoch ist der Abschnitt von sehr stark emotionaler Sprache geprägt.

<sup>756</sup> Cicero, *Tusc.* III,75-84.

<sup>757</sup> Ps-Demetrius, *Typ.Ep.* 5.

4/ Von den anderen tröstenden Topoi übernimmt Paulus noch die Allgemeingültigkeit des Kummers in etwas überarbeiteter Form: Die Thessalonicher sollen nicht überrascht sein (3,4), wenn die Bedrängnisse kommen, weil alle Christen dazu bestimmt seien (3,3).

5/ Paulus schreibt den 1. Thessalonicherbrief, weil er das alles den Thessalonichern nicht persönlich erzählen kann. Er hätte die Thessalonicher mit seiner Rückkehr getröstet, aber er wurde gehindert zurückzukehren, so schickt er seinen Gesandten (3,1-5) und schreibt diesen Brief.

6/ Die Ermahnungen zum Selbsttrost fehlen in den paulinischen Briefen. Nach der paulinischen Theologie kann man sich selbst nicht trösten, weil der Ursprung allen Trostes Gott ist (2Kor 1,3).

Nach diesen formalen Elementen kann *der Abschnitt 2,17-3,13* als *tröstender Seelsorgebrief* bezeichnet werden.

Im *Alten Testament* gibt es keine Briefe, mit denen wir die formale Seite eines hebräischen Briefes mit dem 1. Thessalonicherbrief vergleichen könnten.<sup>758</sup> Im Buch Jeremia finden wir einen Bericht von einem Trostbrief Jeremias an die Weggeführten in Babel. In Jer 29,1-23 wird der Inhalt des Briefes wiedergegeben, aber ohne die formalen Briefelemente wie Adressierung, Ansprache oder Unterschrift.

B/ Für die Vorstellung der inhaltlichen Seite der *philosophischen Trostschriften* wähle ich einen systematisierenden und zusammenfassenden Abschnitt aus den Gesprächen in Tusculum III,75-84 von Cicero aus. Die inhaltliche Vielfalt der philosophischen Trostschriften fasse ich in drei Themenkreisen zusammen: 1/ Definition des Kummers, 2/ Aufgaben der Tröster und 3/ Methoden des Tröstens.

1/ Hier definiert Cicero den *Kummer* als eine „Vorstellung von einem gegenwärtigen Unglück“, von dem man sich gezwungen fühlt, es anzunehmen. Wie bei Zenon geht es um „frische“ Trauer. Sie verstehen das aber nicht so, dass das Unglück zeitlich in der nahen Vergangenheit liegen würde, sondern dass „das vorgestellte Unglück noch eine solche Wirkung hat, dass man es als

<sup>758</sup> Vom Frühjudentum gäbe es Beispiele unter den rabbinischen gemeindeleitenden Briefen (vgl. Taatz, *Frühjüdische Briefe*, 108f.).



stark und lebendig empfindet“.<sup>759</sup> Nach Cicero ist jede Art von Kummer für die Weisen nichtig, weil sie nicht natürlichen Ursprungs ist, sondern durch unseren Entschluss und unsere Vorstellung entsteht.<sup>760</sup> Es gibt nur einen Kummer, weil sein Wesen immer dasselbe bleibt, er hat nur verschiedene Namen wie Neid, Eifersucht, Mitleid, Sorge, Leid, Traurigkeit, Schmerz, Ärger usw.<sup>761</sup>

2/ Cicero zählt folgende *Aufgaben und Ziele des Trösters* auf, die er erfüllen muss: Den Kummer muss er

entweder ganz [zu] beseitigen oder ihn [zu] lindern oder ihn soweit als möglich [zu] verringern oder ihn [zu] unterdrücken und nicht [zu] gestatten, daß er sich weiter ausdehne, oder die Gedanken auf anderes ab[zu]lenken.<sup>762</sup>

Cicero berichtet auch von den anderen Philosophenschulen, wie sie die Aufgabe des Trösters definieren: Kleanthes definiert als einzige Aufgabe des Tröstenden, „zu zeigen, dass das vermeinte Unglück kein Unglück sei“. Die Peripatetiker zeigen, „dass es kein großes Unglück sei“. Epikur versucht die Trauernden „vom Übel zum Guten“ zu lenken. Andere möchten zeigen, „dass das Unglück nicht als ein unerwartetes geschehen sei“. Chrysippos zielt darauf, den „Trauernden von der Meinung zu befreien, er erfülle eine gerechte und geschuldete Pflicht“. Noch andere, wie z.B. Cicero in seiner *Consolatio*, kombinieren alle diese Arten des Tröstens.<sup>763</sup>

3/ Bei den *Methoden des Tröstens* in der griechisch-römischen Konsolationsliteratur ist der heilende Charakter der Zeit wichtig. „Man muss sich jedoch bei den Krankheiten der Seele nicht weniger Zeit lassen, als bei denen des Leibes.“<sup>764</sup> Sehr wichtig ist es auch die Heilmittel zur rechten Zeit anzuwenden, sonst reißt man die Wunde, die man mit einer Hand geheilt hat, mit der anderen Hand wieder auf und macht die Situation nur noch schlimmer. Zu den Heilmitteln rechnet Cicero, zu zeigen, dass „es sich um kein Übel handele oder nur um ein sehr geringes“, „auf die gemeinsame Bedingung des Lebens hinzuweisen“ und „dass es die größte Torheit sei, sinnlos sich durch

<sup>759</sup> Sie erwähnen als Beispiel Artemisia, die nach dem Tod ihres Gatten täglich in Trauer lebte, als ob das Unglück gerade geschehen wäre (ebd., III,75; Zitate ebd.).

<sup>760</sup> Ebd., III,82.

<sup>761</sup> Ebd., III,83.

<sup>762</sup> Ebd., III,75.

<sup>763</sup> Ebd., III,76.

<sup>764</sup> Ebd., III,76.

Trauer vernichten zu lassen, da man doch einsieht, dass es nicht nützt“.<sup>765</sup> Die Tröstung, „das geschieht nicht dir allein“, sei nicht ganz zuverlässig, aber es gibt Menschen, bei denen sie hilft. Bei den tröstenden Worten komme es darauf an, wie man sie anbringt. Die Beispiele und Vorbilder von Menschen, die Bürden getragen und Trost gefunden haben, sind von großer Wichtigkeit. Bei der Aufzählung der Exempla ist das Folgende zu beabsichtigen:

Man muß nämlich davon reden, wie ein jeder von denen, die Unglück besonnen getragen haben, es getragen hat, und nicht davon, von was für Unglück sie alle betroffen worden sind.<sup>766</sup>

Das ist eine sehr wichtige Erkenntnis, dass die Tröstung an den Charakter der Person, an die Situation und an die Art der Trauer angepasst werden muss.<sup>767</sup>

*Paulus* schreibt keine philosophische Schrift, darum werden Trauer und Trost nur innerhalb eines kurzen Briefabschnittes reflektiert und nicht als eine systematisierende Abhandlung ausgearbeitet. So gibt es in den paulinischen Briefen einzelne Abschnitte oder Verse, die das Thema des Verlustes und Trostes aufnehmen und reflektieren, aber wir finden in ihnen keine ausgearbeitete Trosttheorie oder -methode.

Das Thema des Textes 1Thess 2,17-3,13 besteht aus Trennung und Leiden. Diese Themen bestimmen auch die argumentative Situation des Briefes. Die Gemeinde wird als Objekt der Sorge, als der Stärkung und der weiteren Vollendung des Glaubens bedürftige und bedrohte dargestellt. Die Gemeindeglieder erleiden vielerlei Verlust, nicht nur den Verlust des Apostels, sondern auch ihrer Familien, Freunde, Identität und ihres sozialen Status. Sie sind angewiesen auf die Stärkung und Tröstung durch die Missionare. Der ganze Abschnitt zielt auf die Überwindung der Trauer und die Trostfindung in der Verlustsituation und in den Bedrängnissen. Deswegen verwendet Paulus auch konventionelle Beispiele, die für antike Trostschriften typisch sind. Aber obwohl Paulus beim Schreiben die griechischen Leser der thessalonischen

<sup>765</sup> Ebd., III,77.

<sup>766</sup> Ebd., III,79.

<sup>767</sup> Ebd., III,79: „So muß man auch beim Lindern des Kummers darauf achten, welche Art von Heilmittel ein jeder zu ertragen vermag.“

Gemeinde vor Augen hat, prägen jüdische Vorstellungen sein Verständnis der Bedrängnis und des Trostes.

1/ Die *Bedrängnisse und Kummer* sind als unabtrennbare Teile des christlichen Lebens in dieser Welt definiert (1Thess 3,3f.; vgl. Apg 14,22). Die Mitglieder der Kirche erleiden sie und exemplarisch der Apostel (1Thess 3,4; 3,7; 2Kor 1,4; 4,8; 7,4f.). Im Alten Testament war es das Volk Israel, dessen Leben von Bedrängnissen gekennzeichnet war, während es im Neuen Testament die Kirche ist, bei der sich diese Bedrängnis-Situation fortsetzt. Die Bedrängnisse der Kirche sind mit dem Leiden Christi identisch, die noch nicht erfüllt sind (2Kor 1,5). In den meisten neutestamentlichen Texten, in denen es um Bedrängnisse geht, schwingt die eschatologische Bedeutung des Leidens mit (auch in 1Thess 3,3f.). Die Hindernisse, die Satan aufgestellt hat, um die Rückkehr des Paulus nach Thessalonich zu verhindern, werden auf dem Hintergrund des eschatologischen Kampfs zwischen zwei Äonen verstanden (1Thess 3,18). Die Bedrängnisse der Endzeit dringen in die Gegenwart der Gemeinde ein. In dieser Vorstellung zeigen sich Gedanken der jüdischen Apokalyptik und des rabbinischen Judentums: Vor der Ankunft des messianischen Reiches müssen die Juden oder der Kosmos eine Periode der Bedrängnisse durchstehen.<sup>768</sup> Aber es gibt auch Unterschiede zwischen dem jüdischen und dem christlichen Verständnis: Im Judentum sind die Bedrängnisse solche der Zukunft, während die Christen sie schon in der Gegenwart erleben. Die eschatologischen Bedrängnisse begannen mit dem Leiden des Messias; die späteren sind nur seine Wiederholungen. Die eschatologischen Bedrängnisse sind durch das historische Geschehen des Todes Jesu Christi determiniert. In den untersuchten paulinischen Texten sind solche Bedrängnisse die widerwillige Trennung des Apostels von seiner Gemeinde (1Thess 2,17), die Verfolgung (1Thess 1,6; 2,2; 3,3f.), die innere Trauer (1Thess 3,3f.; 2Kor 2,4), die von Satan aufgestellten Hindernisse (2,18) oder die Furcht und Angst (2Kor 7,5).<sup>769</sup>

2/ Zu den *Aufgaben des Trösters* gehört bei Paulus die Aufforderung an die Gemeinde, dass sie die Bedrängnisse akzeptiert, weil die Christen dafür bestimmt sind (1Thess 3,3). Die Bedrängnisse der Christen sind „zeitlich und leicht“ und schaffen „eine ewige und über alle Maßen gewichtige Herrlichkeit“

<sup>768</sup> Vgl. z.B. Dan 12,1; AssMos 8,1; 2Bar 25,1ff.; bSan 97a.

<sup>769</sup> In anderen neutestamentlichen Texten wird der Spott (Hebr 10,33); Armut (2Kor 8,13) und Krankheit (Off 2,22) als Bedrängnis und Not bezeichnet.

und scheinen klein und kurz im Lichte dieser künftigen Glorie (2Kor 4,17). Paulus und mit ihm die Christen können sich ihrer Bedrängnisse rühmen, weil sie „wissen, dass Bedrängnis Geduld bringt, Geduld aber Bewährung, Bewährung aber Hoffnung, Hoffnung aber [lässt] nicht zuschanden werden lässt“ (Röm 5,4f.). Paulus bestätigt das richtige Verhalten unter Bedrängnissen, wenn er die Thessalonicher lobt, dass sie das Wort „in großer Bedrängnis mit Freuden im Heiligen Geist“ aufgenommen haben (1Thess 1,6). Selbst das Evangelium wird in 1Thess 1,6f. und 2Kor 1,4ff.; 4,10f. zum Trost.

3/ Bei den *Methode des Tröstens* können wir in erster Linie die Paränese erwähnen, die nicht nur belehrende und tadelnde Elemente beinhaltet, sondern auch tröstende. Diese Ermahnungen sind aber nicht Menschenworte, sondern Kundgebung der Kraft des Heiligen Geistes. Die seelsorgliche Ermahnung gilt bei Paulus als ein Charisma (Röm 12,8). Paulus ermahnt seine Gemeinden, die Stärkung und Ermutigung brauchen (1Thess 3,2). Diese Ermutigung übt Paulus als Vater seiner Gemeinde aus (1Thess 2,12).

Aber Trost kann nicht nur durch tröstende und ermahnende Worte kommen, sondern auch durch Ereignisse wie das Kommen eines Gesandten (1Thess 3,1-5; 2Kor 7,6), die gute Nachricht, die der Gesandte bringt (1Thess 3,7) und die Erniedrigten tröstet (2Kor 8,13), von der Befreiung aus einer Gefahr (2Kor 1,3ff.8-11) oder im Zurückrufen ins Leben (Apg 20,12).

In 1Thess 2,17-3,13 treffen sich mehrere Zeitebenen. Sie sind in mehreren Ebenen des Trostes präsent. In der Gegenwart des Briefes ist der Trost durch die tröstenden Nachrichten von Timotheus möglich. In der nahen Zukunft können die Thessalonicher Trost durch den Brief des Paulus erfahren und sich auf seinen angekündigten Besuch freuen. Für die Zukunft bedeutet die Parusie Christi den größten Trost, wenn aller jetziger Kummer aufgehoben wird und alle Hindernisse des Zusammenseins beseitigt werden.

Die Leidensgemeinschaft des Apostels und der Gemeinde wird zu einer Trostgemeinschaft (2Kor 1,5-7). Die Beziehung zwischen der Gemeinde und den Missionaren, die gleichzeitig eine gegenseitige und asymmetrische Abhängigkeit ist,<sup>770</sup> ist der Ort der gegenseitigen Tröstung.<sup>771</sup> Im Neuen Testament ist der echte menschliche Trost darum möglich, weil Gott der wesentliche Tröster ist (2Kor 1,3). Der göttliche Trost ist derjenige, der die

<sup>770</sup> Die Gegenseitigkeit der Beziehung zeigt sich darin, dass nicht nur Paulus die Thessalonicher tröstet, sondern sie trösten ihn auch (1Thess 3,7). Die Asymmetrie der Beziehung besteht darin, dass Paulus die Gemeinde tröstet wie ein Vater seine Kinder (2,11).

<sup>771</sup> Schneider-Harpprecht, *Trost in der Seelsorge*, 326f.

Korinther befähigt, den Mitmenschen zu verzeihen und die zu trösten, die gegen sie gesündigt haben (2Kor 2,7).

Die konventionellen Methoden, die Trauer zu überwinden, die von den Philosophen empfohlen sind, sind zum größten Teil ähnlich und zum kleineren Teil anders als bei Paulus. Die Philosophen empfehlen, Trostschriften zu lesen, wissenschaftliche Studien zu führen, rationale und philosophische Überlegungen anzustellen, sich an früheren Kummer erinnern, seinen Dienst zu erfüllen, Trost in den Mythen zu suchen.<sup>772</sup> Trost bestand oft nur aus stillem Weinen, so dass das Herz nur ein bisschen getrösteter wurde, als vorher war.<sup>773</sup> Die Philosophen zielen auf die Selbstveränderung der Trauernden und auf das Sich-Anpassen an die Situation. Dagegen hofft Paulus auf die Veränderung der Situation durch Gott und sieht die Verluste und die unwillige Trennung von der Gemeinde im Licht der Parusie Christi und der Vollendung der Gemeinschaft im Eschaton. Es geht um die Fertigkeit des Geistes, wogegen bei den Philosophen der Sieg über die Trauer die Fertigkeit der Vernunft bedeutet.

Es gibt eine größere Ähnlichkeit zwischen dem paulinischen Trost und der Tröstung der alttestamentlichen Propheten: Die Art und Weise, wie Paulus zum Leben getröstet wird (3,8), steht parallel zum alttestamentlichen Brauch, den Trauenden Gaben wie Brot und Wein zu bringen, um sie so zum Leben zu trösten.<sup>774</sup> Wie bei Paulus (2Kor 1,3), so ist auch im Alten Testament und in der frühjüdischen Literatur Gott der echte Tröster der Herzen.<sup>775</sup> Gott ist der, der aus Hoffnungslosigkeit zum perfekten Trost führen kann.<sup>776</sup> Gott benutzt

<sup>772</sup> Plutarchus, *Mor.* II,611E: „[...] by the teaching of our fathers and by the mystic formulas of the Dionysiac rites, the knowledge of which we who are participants share with each other.“ Orestes empfiehlt Elektra bei Euripides nach Hause zu gehen, ihr schlummerloses Auge ruhen zu lassen, sich mit Speisen zu laben und sich durch ein Bad zu erquicken, um nicht vor Trostlosigkeit krank zu werden und die Kräfte zu bewahren (Euripides, *Or.* 301-306). Zum Trösten gehörten nicht nur die Worte, sondern auch die Werke: Τοῖς μὲν λόγοις ἠὖφρανε τοῖς δ' ἔργοισιν οὐ. (Ebd., 287).

<sup>773</sup> Plutarchus, *Mor.* II,102B: „the mitigation of grief and the termination of mournful and vain lamentations“; ebd., II,111F: „to minimize and reduce it [the mourning]“.

<sup>774</sup> Z.B. Gen 14,18; Jer 16,7.

<sup>775</sup> Jes 57,18. Alles andere ist nur leerer Trost (Hi 21,34; Sach 10,2). Josephus, *Ant.* VI,38: Es „erschien ihm [Samuel] Gott und tröstete ihn“. Philo, *Spec.* I,243: Das Gesetz tröstet (Übers. I. Heinemann). Ders., *Abr.* I,268: „Gott, der Trost des Lebens“ (Übers. J. Cohn).

<sup>776</sup> Jes 54,11ff.; Ps 23,4; 71,21; 86,17; 94,19; 119.

aber auch Mittler seines Trostes,<sup>777</sup> von denen ich die Propheten herausheben möchte, die das Trösten für ihre größte Berufung hielten.<sup>778</sup> Der Trost Gottes ist im Grunde genommen eine eschatologische Realität, wie auch bei Paulus (1Thess 2,19f.; 3,9.13). Paulus spricht wie die alttestamentlichen Propheten für Gott (z.B. 2Kor 6,2) und gibt die Nachricht Gottes weiter. Der Unterschied besteht darin, dass Paulus Gottes Evangelium auch für die Heiden verkündigt, während die alttestamentlichen Propheten zum Volk Gottes, zu Israel sprachen (vgl. Röm 9,24).<sup>779</sup>

#### 4.4. TRAUER UND TROST IN DER MODERNE

Zuerst frage ich in diesem Abschnitt danach, woher das Wort „Trost“ in der deutschen Sprache kommt, was dieser Begriff phänomenologisch und psychologisch bedeutet.

Die Worte „trösten“, „Trost“, „Tröstung“ werden heutzutage in der Alltagssprache nur sehr selten gebraucht. Sie werden hauptsächlich im kirchlichen Vokabular verwendet. „Trost“ wird oftmals mit ironischem Unterton gebraucht. Von der Ursprungsherkunft, nach der die Wurzel des Wortes mit Mut, „Festigkeit“, „Vertrauen“ und mit „Treue“ verwandt ist, ist sehr wenig geblieben.<sup>780</sup> Diese Worte werden eher in ihrer Negativform gebraucht wie „trostlose Lage“ oder „sich untröstlich finden“. Es dringt immer mehr die Bedeutung des Wortes „Trost“ als „Festigkeit, die durch Zuspruch als seelische Stärkung gegeben oder erhalten wird“ vor. In dieser neueren Bedeutung rückt die sichtbare Hilfe in den Hintergrund und es wird eher die Bedeutung der seelischen Stärkung betont. Das ist die Folge davon, dass das Wort schon im Mittelalter religiös verwendet wurde und unter dem religiösen

<sup>777</sup> Z.B. Gottes Wort (Ps 119); die Heilige Schrift (2Makk 15,9); die Weisheit (Weish 8,9); Knecht Gottes (Jes 61,2).

<sup>778</sup> Die spätere Literatur gibt auch Zeugnis von der seelsorgerischen Funktion der Propheten: 4Esr 10,42.49; Sir 49,10.

<sup>779</sup> Vgl. Malherbe, *Apostle Paul as a Pastor*, 104.

<sup>780</sup> Grimm, Art. *Trost*. Etymologisches Wörterbuch, XXII, 902.



Wortschatz die alten Bedeutungen langsam aufgesogen wurden.<sup>781</sup> So kam es zum heutigen eher negativen Sprachgebrauch: „Mit jenseitigen Tröstungen hinwegzuhelfen über eine 'trostlose' Welt, statt sie zu verändern, und sich zu ergeben, wo man durch Schicksal oder eigenes Versagen eine Niederlage erlitten hat, statt die Arbeit der Trauer auf sich zu nehmen, das ist der Vorwurf, der gegenüber der christlichen Religion immer wieder erhoben worden ist.“<sup>782</sup>

Phänomenologisch ist „Trost“ „eine Reaktion auf menschliches Erleben der Unfähigkeit“, „die eigenen Wünsche zu erfüllen, mit dem Ziel, das Erleben zum Positiven zu verändern“.<sup>783</sup> Von der Hilfe unterscheidet sich Trost dadurch, dass er nicht die verursachenden äußeren Umstände des Leides verändern möchte wie die Hilfe, sondern dass er einen Prozess des Erlebens im Bewusstsein der leidenden Person bedeutet.

In der Psychoanalyse geht es um das Aufrechterhalten des psychischen Gleichgewichts vom Ich zwischen Es und Über-Ich. „Wirksamer Trost unterstützt das Ich dabei, die auftretenden Konflikte mit Es und Über-Ich in einer Weise zu bewältigen, dass das Ich dabei an Freiheit hinzugewinnt, und kann so zum Zeichen für den von Gott geschenkten Trost werden.“<sup>784</sup> Man muss sich aber auch klar darüber sein, dass die bloße Lektüre von der Theorie und Technik des Trostes in der Psychoanalyse weder zu Trauerarbeit veranlassen noch Trost spenden können. Der Trost wird in der Psychoanalyse immer im Dialog mit einer Instanz außerhalb meiner selbst erfahren. Diese Instanz ist die Stimme des Psychoanalytikers in der Beziehungsdynamik zwischen Analytiker und Analysand. Es ist die eigene Entscheidung des

<sup>781</sup> Ebd., 903.

<sup>782</sup> Leuenberger, Art. *Trauer und Trost II*, CGG X, 128.

Obwohl wir Leiden und Trauer aus unserer Mitte austilgen möchten, würde ich paradoxerweise unsere Gesellschaft „Verlustgesellschaft“ nennen. Die Bezeichnung trifft immer mehr zu, sowohl für Ost- als auch für West-Europa. Zu unseren täglichen Erfahrungen gehören verschiedene Verluste: Verlust der Arbeitsstelle, des Vermögens, der Heimat (nur geht es heute nicht mehr um Dissidenten, sondern um Gastarbeiter) oder einer geliebten Person durch Trennung.

<sup>783</sup> Kohler, Art. *Trost III*, TRE XXXIV, 150.

<sup>784</sup> Ebd., 151.

Menschen, ob er in der Trauerarbeit der Psychoanalyse den Trost als Glaubenserfahrung erlebt.<sup>785</sup>

In diesem Unterkapitel lernen wir zuerst die Trauerphasen von J. Bowlby und Y. Spiegel, die religiösen Bewältigungskategorien und die Ressourcen der Trauerbewältigung kennen. Nach der Auffrischung dieser Kenntnisse wenden wir uns dem 1. Thessalonicherbrief und dem Exkurs über den 2Kor 1,3ff. zu und stellen die Frage, wie der Trauer- und Trostprozess und die Trauerbewältigung in der thessalonischen Gemeinde abgelaufen sind.

#### 4.4.1. DIE TRAUERPHASEN NACH J. BOWLBY UND Y. SPIEGEL

In den wichtigsten Etappen der Trauerforschung im 20. Jh. waren zwei Psychologen tätig, J. Bowlby und Y. Spiegel.<sup>786</sup> Ihre Wichtigkeit besteht hauptsächlich in der Erforschung des Trauerablaufs und der Beschreibung der Trauerphasen. Jetzt wenden wir uns ihnen nacheinander zu und fragen sie, wie sie Trauer und Trost beschreiben.

John Bowlby (1907-1990) war ein britischer Psychoanalytiker, der eine Pionierarbeit in der *Bindungsforschung* geleistet hat. Er hat sich für die damals entstehende Fachrichtung Kinderpsychiatrie interessiert. Er arbeitete eine Theorie aus, nach der es zwischen der mütterlichen Pflege und der seelischen Gesundheit einen Zusammenhang gibt.<sup>787</sup> In seiner Bindungstheorie geht es darum, dass ein biologisches System der Bindung existiert, das für die Entwicklung der emotionalen Beziehung zwischen Mutter und Kind verantwortlich ist.

<sup>785</sup> Meerwein, Art. *Trauer und Trost I*, CGG X, 125f.

<sup>786</sup> Ich muss noch den Namen von *Verena Kast* (\*1943) erwähnen, die auch zu den wichtigeren Persönlichkeiten der Trauerforschung im deutschsprachigen Raum gehört. Sie ist eine Professorin für Psychologie an der Universität Zürich, daneben Dozentin und Lehranalytikerin am dortigen C.G. Jung-Institut. Seit ihrer Habilitation beschäftigt sie sich mit der Bedeutung der Trauer im therapeutischen Prozess. Sie hat die Phasen der Trauer basierend auf J. Bowlby, aber mit anderen Schwerpunkten und mithilfe von Sterbephasen von E. Kübler-Ross beschrieben.

<sup>787</sup> Bowlby, *Attachment and Loss*.



Bei den beobachteten Kindern, die zeitweilig von ihren Müttern getrennt waren, hat er drei Phasen der Trennungstrauer festgestellt: *die Phase des Protests, die Phase der Verzweiflung* und *die Phase der Abwendung*.<sup>788</sup> Die erste Phase beinhaltet Emotionen wie wiederholte Enttäuschung, Trennungsangst und aggressives Bemühen, die verlorene Person wieder zu finden. Für die zweite Phase sind Schmerz und Verzweiflung charakteristisch. In der Schlussphase wird die Verbindung zu den Bildern des verlorenen Objekts hergestellt und sich teilweise neuen Objekten zugewendet.

J. Bowlby orientierte sich an den Handlungsabfolgen im Trauerprozess,<sup>789</sup> weshalb er die Protestphase und die der Trennung folgende Depression ausführlich beschreiben konnte, von der Reorganisation aber nicht viel zu berichten hatte.

Womit J. Bowlby die psychologische Forschung bereichert hat, ist die Einteilung des Trauerablaufs, die Entdeckung der Trennungsangst, und die Ausarbeitung des Mechanismus des Suchens nach dem verlorenen Objekt<sup>790</sup> und die Feststellung, dass es einen Zusammenhang zwischen der Verhaltensforschung und der Trennungs- und Trauerreaktion gibt.

**Yorick Spiegel** (\*1935) ist ein emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main. Er wurde durch seine Habilitationsschrift „Der Prozess des Trauerns“ bekannt, die im Jahre 1973 veröffentlicht wurde. Er beschreibt *vier nacheinander folgende Phasen der Trauer* bei Menschen,<sup>791</sup> bei denen ein naher Angehöriger gestorben ist. In den Phasen der Verarbeitung von Leiderfahrungen treten

<sup>788</sup> Ders., *Childhood*, 483.

<sup>789</sup> Andere Psychologen setzen den Schwerpunkt anderswohin. Bei G.L. Engel wird der Trauerprozess in Analogie zur Bewältigung einer Stresssituation analysiert (Engel, *Psychological Development*, 274-279). Bei ihm spielt gerade der kognitive Faktor eine wichtige Rolle. Bei B. Kreis und A. Pattie wird die Trauer eher als Leiden verstanden und untersucht (Kreis-Pattie, *Up from Grief*, 11).

<sup>790</sup> Der Aspekt des Suchens war bis dahin in der Forschung vernachlässigt worden.

<sup>791</sup> Die Kritik von L. Lämmermann ist gerechtfertigt, der an den Trauerphasen von Y. Spiegel kritisiert, dass es in der Realität leicht dazu kommen kann, dass die letzten Phasen immer wieder wechseln und der Trauernde in dem Trauerprozess nicht vorankommt. Die andere Kritik betrifft das Fehlen der Absichtnahme an die Einflüsse der Persönlichkeits- und Charakterstrukturen in der Trauerarbeit (Lämmermann, *Vom Trösten Trauernder*, 107).

unterschiedliche Bewältigungsformen in den Vordergrund und werden durch entsprechende Formen von Trost unterstützt. Für verschiedene Krisensituationen wie die Trauer um Verstorbene, im Sterben liegen, Behinderung oder Trennung wurden unterschiedliche Modelle entwickelt, aber sie ähneln sich in den Grundzügen der festgelegten Trauerphasen.

Die erste Phase ist die *Phase des Schocks*, der nach der Todesnachricht ins Leben tritt. Die Stärke des Schocks hängt davon ab, ob der Tod unerwartet kam wie z.B. bei einem plötzlichen Unfall, oder ob er schon „Erlösung“ nach einer langen Zeit auf dem Sterbebett bedeutete. Zuerst nehmen Menschen den Todesfall mit Ungläubigkeit wahr, abgesehen von den Todesumständen. Die Kommunikation zur Umwelt ist blockiert und es droht der Zusammenbruch ihrer persönlichen Welt. Sie fragen nach der Ursache des Todes, z.B. ob der Verstorbene vor dem Tod gelitten hat oder nach der Unvermeidbarkeit des Todes.<sup>792</sup> Diese Phase ist kurz, sie dauert von einigen Stunden bis wenige Tage. Sie ist aber von großer Wichtigkeit, weil hier die Entscheidung getroffen wird, ob man den Trauerprozess aufnimmt.

Die zweite Phase ist die *kontrollierte Phase*, die ihren Namen darum bekommen hat, weil in dieser Phase die eigenen Emotionen durch verschiedene Aktivitäten kontrolliert werden. Einerseits versucht der Trauernde seine Gefühle zu beherrschen, andererseits wird dieses Bemühen von den Familienangehörigen und Freunden verstärkt. Hier wirkt die Welt dem Trauernden unwirklich und unreal, man empfindet die Distanz zwischen sich selbst und seiner Umgebung als groß. Man nimmt die Ereignisse mit Abstand wahr, als ein entfernter Beobachter. Diese Verdrängung der Situation dient als Abwehrmechanismus. Es kommt zur Kommunikationsstörung zwischen dem Trauernden und der Umwelt, weil viel Energie gerade für die Selbstkontrolle aufgebracht wird. Es kann Misstrauen gegen Verwandte und Freunde auftreten.<sup>793</sup> Diese Phase kommt mit der Abreise der Verwandten und Freunde nach der Beerdigung zu ihrem Ende.

<sup>792</sup> Spiegel, *Prozess des Trauerns*, 59-63.

<sup>793</sup> Ebd., 63-65.

Es folgt die *Phase der Regression*, in der man sich mit der Trauer auseinandersetzt und sich vom normalen Leben zurückzieht. Der Trauernde ist in dieser Phase ganz auf sich allein gestellt. Die Umwelt zieht sich zurück und der Trauernde wird mit der neuen Situation konfrontiert, worauf er meistens mit stark erhöhter Emotionalität oder sogar mit Aggressivität reagiert. Physische Symptome dieser Phase sind Schlaflosigkeit und ständige Müdigkeit. Die früheren Bewältigungsstrategien helfen einem in dieser neuen Krisensituation auch nicht. Man fällt auf eine frühere Ebene zurück, was wir Regression nennen. Man macht spezifische Personen für den Tod verantwortlich, wie den Arzt, den Pfarrer, Angehörige, das eigene Ich oder auch Gott. Man muss in dieser Phase erkennen, dass der Trauernde nicht nur einen Menschen verloren hat, sondern dass dieser Mensch für ihn eine gemeinsame Daseinswelt bedeutete, die jetzt zusammengebrochen ist.<sup>794</sup> Von dem Verstorbenen wird ein Idealbild gemacht, durch das die Verlusterfahrung noch weiter vergrößert wird. Durch die Versuche, mit der Situation zu leben wird die Schlussphase des Trauerprozesses eingeleitet.

Die letzte Phase des Trauerprozesses ist die *Phase der Anpassung*, in der der Trauernde langsam ins Leben zurückkehrt und fähig wird, neue Beziehungen aufzubauen. Der Trauernde kommt wieder in die Lage, sich seiner Umwelt zuzuwenden und neue Beziehungen aufzubauen. Das Wissen, dass Verluste ertragbar sind und neues Leben in sich bergen, ermöglicht neue Beziehungen, neue Rollen, neue Verhaltensmöglichkeiten und neue Lebensstile. Ein neuer Selbst- und Weltbezug wird gefunden.<sup>795</sup>

#### 4.4.2. RELIGIÖSE BEWÄLTIGUNGSMECHANISMEN

„*Religious Coping*“ ist eine Bewältigungsstrategie, mit deren Hilfe als schwierig empfundene Lebensereignisse verarbeitet werden können.<sup>796</sup> Es

<sup>794</sup> Ebd., 66-75

<sup>795</sup> Ebd., 75-77.

<sup>796</sup> Andere Definitionen des Copings: „The use of strategies for dealing with actual or anticipated problems and their attendant negative emotions.“ (Aldwin, *Stress, Coping and Development*, 107) „Behaviors that are employed for the purpose of reducing strain in the face of stressors.“ (Hobfoll, *Economy of Stress*, 16) „Constantly changing cognitive and behavioral

beinhaltet Anstrengungen, mithilfe derer persönliche oder interpersonelle Probleme gelöst werden und man danach sucht, wie man mit ihrer Hilfe Stress und Konflikt beherrschen, reduzieren oder tolerieren kann. In diesem Sinne können wir die *Trauerphasen auch als Bewältigungsstrategien* verstehen. In der Krisenbewältigung gibt es drei Hauptstrategien.<sup>797</sup>

1. mit *Fokus auf die Einschätzung* – man ändert seine Denkweise über das Problem durch die Änderung seiner Ziele und Werte;
2. mit *Fokus auf das Problem* – man versucht, sich mit der Ursache des Problems durch Informationssammlung auseinanderzusetzen;
3. mit *Fokus auf die Emotionen* – Befreiung von angestauten Emotionen, Lenkung der feindlichen Emotionen, Meditation.

Man kann eine Mischung dieser verschiedenen Bewältigungsstrategien verwenden. Die Bewältigungsmechanismen verändern sich auch mit der Zeit.

Bei dem Trauerprozess greift man auf frühere Bewältigungsstrategien zurück. Dabei spielt die Persönlichkeit eine Rolle für die Frage, für welche spezifische Form von Trost der Trauernde empfänglich ist. Im Rückzug von der Außenwelt, im Körperkontakt, im Essen und Trinken, im Raumerleben, in der Musik und Phantasie oder im Gebet entdeckt Chr. Schneider-Harpprecht eine Analogie zu den kindlichen Übergangsobjekten wie z.B. Daumen oder Kuscheldecke, die tröstend wirken. Von denen ermöglichen Phantasie und Gebet Hoffnung und so auch Entschädigung für den Lustverzicht in der Realität. Andere Persönlichkeiten sind für den rationalen Umgang mit Leid ansprechbar, der den Aufschub der Triebbefriedigung und die Realitätsprüfung ermöglicht. Andere Formen der Verarbeitung von Trauer sind die Rituale und der Akt der Erinnerung,<sup>798</sup> die durch Identitätsvergewisserung tröstend wirken.

efforts to manage specific external and/or internal demands that are appraised as taxing or exceeding the resources of the person“ (Lazarus-Folkman, *Stress, Appraisal and Coping*, 141).

<sup>797</sup> Weiten, *Psychology*, 549-553.

<sup>798</sup> Hier hat der christliche Trost den Vorteil, dass er eine Verknüpfung der eigenen Erinnerung mit kollektiven Erinnerungen des Christentums anbieten kann, die Teilhabe an der Gruppenidentität ermöglichen.

Eine letzte Form von Trost ist der Humor, der einen durch die schwere Zeit begleiten kann.<sup>799</sup>

Bei der Auswahl der wirksamen tröstenden Intervention spielt auch die Art der auslösenden Situation eine Rolle. Je nach Situation muss man bei der Wahl der Möglichkeiten effektiver Hilfe die leidverursachenden Faktoren und Strukturen prüfen.<sup>800</sup>

In der zweiten Hälfte der 90er Jahre des 20. Jh.s begannen sich die Psychologen mit der Religionspsychologie und darin mit den Krisenbewältigungsmechanismen auseinander zu setzen. Die Psychologen begannen psychoreligiöse Interventionen auf dem Gebiet der Religion zu entwickeln, die sich an religiösen Bewältigungsressourcen annähern oder religiöse Kämpfe im Coping ansprechen.<sup>801</sup>

**Kenneth I. Pargament** (\*1950),<sup>802</sup> Professor der Psychologie an der Bowling Green State University in Bowling Green (Ohio, USA), traf auf solche Krisenbewältigungsmechanismen bei Patienten in seiner klinisch-psychologischen Praxis, die nicht nur auf die bloße psychologische, soziale oder physische Dimension zu beschränken waren. Er begann sich in der Religionspsychologie weiterzubilden, weil er zu dem Schluss kam, dass die Spiritualität eine bedeutsame Dimension des Lebens und der psychischen Gesundheit darstellt. In seiner Forschung geht es um die Zusammenhänge von religiösen Überzeugungen und Gesundheit.

Psychologie stereotypiert Religion und schreibt ihr eine passive Form des Copings wie Leugnung der Probleme zu.<sup>803</sup> K.I. Pargament macht aber die

<sup>799</sup> Schneider-Harpprecht, *Trost in der Seelsorge*, 222-339 (Rückzug, 233-39; Körperkontakt, 240-249; Essen und Trinken, 250-257; Musik, 264-271; Phantasie, 272-278; Gebet, 283-284; Humor, 333-289).

<sup>800</sup> Kohler, Art. *Trost III*. TRE XXXIV, 151.

<sup>801</sup> Pargament, *God Help me*, 59.

<sup>802</sup> Sein Hauptwerk ist Pargament, *Psychology of Religion and Coping*.

<sup>803</sup> Seit S. Freud ist die Behauptung in der Psychologie verbreitet, dass die Religion nur den „Trost der religiösen Illusion“ geben kann (Freud, *Zukunft einer Illusion*, IX, 182). Er kritisiert die christlichen eschatologischen Erwartungen und möchte die Menschen zur Realität erziehen: „Dadurch, daß er seine Erwartungen vom Jenseits abzieht und alle freigewordenen Kräfte auf das irdische Leben konzentriert, wird er wahrscheinlich erreichen können, daß das Leben für alle erträglich wird und die Kultur keiner mehr erdrückt“ (ebd., IX, 183). Das ist eine

Psychologie darauf aufmerksam, dass es auch Beispiele einer aktiven religiösen Krisenbewältigung gibt. Die Art und Weise des religiösen Ausdrucks in einer Krise hängt von persönlichen, sozialen, situationsbedingten und kulturellen Faktoren ab. So hat religiöse Bewältigung spirituelle, psychologische, soziale und physische Konsequenzen. Weil Religion multifunktional ist, müssen die Psychologen sich klar machen, dass religiöse Bewältigung multidimensionale Konsequenzen nachzieht. Natürlich kann sie in hilfreicher, aber auch in schädlicher Weise verwendet werden.<sup>804</sup>

K.I. Pargament hat gezeigt, dass religiöse Bewältigungsmechanismen hauptsächlich in sehr schwierigen stressvollen Situationen und Lebensphasen hilfreich sind, die die Grenze unserer unmittelbaren persönlichen und sozialen Ressourcen überschreiten und nach grundlegenden Lösungen rufen.<sup>805</sup>

K.I. Pargament hat drei *Bewältigungskategorien* nach einer Untersuchung unter den Mitgliedern der „Presbyterian and Missouri Synod Lutheran Church“ aufgestellt,<sup>806</sup> die H.A. Alma übernommen und in einer empirischen Untersuchung in den Niederlanden durchgeführt und auf die holländischen Verhältnisse adaptiert hat.<sup>807</sup> Sie fragten nach, ob man etwas ganz allein ohne Anspruch auf Hilfe Gottes bewältigt („self-directing“), oder ganz passiv auf die Interaktion Gottes wartet („deferring“) oder in einer Krisensituation aktiv mit Hilfe Gottes handelt („collaborative“). Zu diesen drei Kategorien der Verantwortung und Kontrolle in der Bewältigung gehören verschiedene Ebenen der personellen und sozialen Kompetenz:

---

schwierige Trennung. Der Mensch „wird in derselben Lage sein wie das Kind, welches das Vaterhaus verlassen hat, in dem es ihm so warm und behaglich war. Aber nicht wahr, der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden?“ (Ebd., IX, 182). Vgl. auch Freud, *Trauer und Melancholie*, 197-212; Guttman, *Konkordanz zu S. Freud*.

Diese Vorurteile werden auch in der heutigen psychologischen Literatur vertreten wie z.B. in Cox, *Stress*, 120: „Religion actively offers distortion as ‘acceptable’ ways of dealing with problems, and in many ways the comments made about the use of drugs in altering cognitive appraisal are appropriate here. Although emotional gains obviously accrue from being religious, there is a distinct possibility that the psychological defense strategies recommended by the religion may impair realistic behaviour, and may only be maintained at a cost to physical or psychological health.“

<sup>804</sup> Pargament, *God Help Me*, 48-50.

<sup>805</sup> Ebd., 57.

<sup>806</sup> Ders., *Psychology of Religion and Coping*, 180.

<sup>807</sup> Alma-Pieper-van Uden, „When I find myself in times of troubles...“, 66f.

1/ Zur „selbstführenden“ Methode (*self-directing*) gehört ein größerer Sinn der persönlichen Lebenskontrolle und höhere Selbst- und Wertschätzung der Aktivität und Autonomie in der Problemlösung.

2/ In der „sich nachgebenden“ Methode (*deferring*) gibt es einen niedrigeren Sinn der persönlichen Kontrolle, weniger planmäßige Problemlösungsfertigkeit, eine größere Intoleranz für die zwischenmenschlichen Unterschiede, die passive und hilflose Art der Religiosität ist stark kritisiert.

3/ Für die „mitarbeitende“ Methode (*collaborative*) ist ein aktives „Gib-und-nimm“ zwischen dem Individuum und Gott charakteristisch. Es wird Raum für die individuelle Kompetenz gesichert. Man hat einen größeren Sinn der persönlichen Kontrolle, niedrigeren Sinn der Kontrolle durch Zufall und ein größeres Selbstwertgefühl.<sup>808</sup>

#### 4.4.3. RESSOURCEN DER TRAUERBEWÄLTIGUNG

In der Trauerbewältigung geht es um die Mobilisierung der *Ressourcen*. Die Ressourcen sind Kraftquellen, die es einem ermöglichen, die Herausforderungen anzunehmen, die mit einer schweren Krise verbunden sind. Chr. Morgenthaler unterscheidet persönliche Ressourcen, Familiensystem-Ressourcen und soziale Ressourcen.<sup>809</sup>

*Persönliche Ressourcen* sind Bewältigungsquellen des Menschen, die er im Falle einer Krise mobilisieren kann. Nach L.I. Pearlin und C. Schooler werden drei Persönlichkeitszüge unterschieden, die das Ausmaß persönlichen Leidens beeinflussen, das mit Stressereignissen verbunden ist: Selbstachtung, Orientierung an innerer, selbstbestimmter Kontrolle und zwischenmenschliches Engagement.<sup>810</sup> Man kann noch die Spiritualität der Person dazurechnen.<sup>811</sup>

<sup>808</sup> Pargament, *Psychology of Religion and Coping*, 182. Vgl. auch Hutsebaut, *Theodicy Models*, 75-84.

<sup>809</sup> Morgenthaler, *Systemische Seelsorge*, 215. K.I. Pargament teilt die Ressourcen der Bewältigung nach anderen Kriterien in unterschiedliche Gruppen: materielle Ressourcen (Essen, Geld); physische Ressourcen (Gesundheit); psychologische Ressourcen (Kompetenz); soziale Ressourcen (unterstützendes soziales System); seelische Ressourcen (das Gefühl der Gottesnähe, Gemeinde).

<sup>810</sup> Pearlin-Schooler, *Structure of Coping*, 2-21.

<sup>811</sup> Pargament, *Psychology of Religion and Coping*, 9.

D. Kaplan identifizierte verschiedene Stile konstruktiven Familienverhaltens. Die *Ressourcen des Familiensystems* in der Situation schwerer Belastungen können am besten die rationale Anerkennung der Ernsthaftigkeit der Trennung sein, die Fähigkeit zu verstehen und spätere Folgen voraussehen, offenes Mitteilen von Gefühlen, gegenseitiger Trost und Unterstützung, die Fähigkeit, die unmittelbar schmerzlichen Konsequenzen eines Stressereignisses wirklich zu erleben und die Fähigkeit, die neuen Umstände zu meistern, die auf die Trennung folgen.<sup>812</sup> Dazu ist noch das Zurückgreifen auf frühere erfolgreiche Konfliktbewältigungen, emotionale Verbundenheit, die Kraft und Hoffnung auslöst, ein optimistischer Zukunftsentwurf und die Mobilisierung zusätzlicher Hilfe dazuzuzählen.<sup>813</sup>

*Soziale Unterstützung* der „erweiterten Familie“<sup>814</sup> kann unterstützende Interaktionen zwischen Menschen leisten und so den Einfluss der Krise abdämpfen. Dies kann aus der Erfahrung bestehen, dass man zu einem Netzwerk gegenseitiger Verpflichtungen und gegenseitigen Verständnisses gehört.<sup>815</sup> Es kann auch durch die Betonung der bejahenden Kraft der Gnade oder der Annahme Gottes geschehen.<sup>816</sup> Hierzu gehören auch die Seelsorger, die durch den Ausdruck ihrer Liebe, Achtsamkeit und Wertschätzung die ermutigen, die sich mit den Schwierigkeiten auseinandersetzen.<sup>817</sup>

<sup>812</sup> Kaplan, *Family Mediation of Stress*, 60-69.

<sup>813</sup> Herriger. In Ernst, *Das familiäre Schutzschild*, 25.

<sup>814</sup> Morgenthaler, *Systemische Seelsorge*, 216.

<sup>815</sup> Cobb, *Social Support*, 300-314.

<sup>816</sup> Morgenthaler, *Systemische Seelsorge*, 216.

<sup>817</sup> Ebd., 216.



## 4.5. DER TRAUERPROZESS ALS KRISENBEWÄLTIGUNG IN DER GEMEINDE IN THESSALONICH

### 4.5.1. DER TRAUERPROZESS DER THESSALONICHER

Obwohl manche Psychologie- und Seelsorgebücher behaupten, dass ein Trauerprozess durch verschiedene Verlustsituationen ausgelöst werden kann, behandeln sie freilich nur die durch Todesfall ausgelöste Trauer. Aber weil jede Verlusterfahrung Trauer auslösen kann und nach Trost ruft, müssen wir in den 1. Thessalonichertext kein Todeserlebnis hineinlesen, wie es J. Bickmann macht, um vom Trösten des Paulus sprechen zu können. Ich denke auch, dass man im Leben öfters andere Verluste erlebt als Todesfälle im näheren Familien- oder Freundeskreis (obwohl diese Fälle intensiver sein können als andere). Gerade darum ist der paulinische Text sehr wichtig. Er versucht auf beispielhafte Weise eine Verlustsituation der Thessalonicher zu überwinden, die nicht durch einen Todesfall verursacht wurde.

Wir können freilich vom *Trauerprozess der thessalonischen Gemeinde* nur indirekt Bericht geben. Wir wissen nur von der Reaktion des Paulus auf seine eigenen Vorstellungen, wie die Situation in Thessalonich aussehen könnte und wie er sich die Reaktion der Thessalonicher auf seine Flucht nach einigen Nachrichten aus Thessalonich vorgestellt hat. Auf die meisten Fragestellungen und Untersuchungsgebiete der psychologischen Trauerforschung müssen wir bei der Untersuchung des 1. Thessalonicherbriefes verzichten, weil wir aus dem Brief zu wenige Informationen bekommen. Mit Hilfe der Untersuchungen über den Trauerprozessen können wir ein wahrscheinliches Bild zeichnen, welche Emotionen die Verlusterfahrung einer geliebten Person bei den Thessalonichern auslösen konnte und auf welche Gefahren Paulus in seinem Brief reagiert.

Nach den Phasen von Y. Spiegel könnten die Thessalonicher nach der unfreiwilligen Flucht des Apostels zuerst in eine *Schockphase* geraten sein.<sup>818</sup> Weil Paulus ohne Abschied und Vorwarnung rasch die Stadt verlassen musste,

<sup>818</sup> Vgl. Spiegel, *Prozess des Trauerns*, 59-63.

waren die Thessalonicher auf den Abschied nicht vorbereitet. Von dieser Phase haben wir keine nähere Beschreibungen oder Nachrichten aus Thessalonich.

Die Kommunikationsstörung der zweiten *kontrollierten Phase*<sup>819</sup> war bei den Thessalonichern nicht nur im psychologischen Sinne eingetreten, sondern auch tatsächlich. Wie die Thessalonicher emotional reagiert haben und ob und welche Abwehrmechanismen unter ihnen auftraten, wissen wir von der Reaktion des Paulus aus dem 1. Thessalonicherbrief nicht.

Paulus möchte seine Gemeinde nicht in Ungewissheit lassen und so schickt er bei der ersten Möglichkeit einen Gesandten nach Thessalonich (3,2) und schreibt einen Brief für sie. Im Brief geht er noch mal auf die typischen Fragen der kontrollierten Phase ein: Was waren die Ursachen der Flucht und der plötzlichen Trennung? Sollte Paulus vor der Flucht schon irgendwelche Leiden erfahren? War die Trennung wirklich unvermeidlich? Paulus erklärt den Thessalonichern, dass er die Trennung nicht gewollt hat, dass sie gegen seinen Willen geschah (2,17) und dass die Ursache der Trennung Bedrängnisse und Verfolgungen waren, die Paulus und seine Mitarbeiter in Thessalonich erlebten (2,16).

Aber Paulus reagiert auch auf die Emotionen, die in der *Phase der Regression*<sup>820</sup> auftreten können: auf die Schuldgefühle, wem die Thessalonicher die Schuld dafür geben konnten, dass Paulus aus Thessalonich fliehen musste.

Die Reaktion des Paulus im Brief lässt vermuten, dass der Apostel mit solchen Anklagen bei den Thessalonichern gerechnet hat: Paulus hatte Angst, dass die Thessalonicher ihm die Schuld geben und denken, dass er sie mit dem Evangelium belogen hatte (2,1-10) und jetzt selbst flüchtet. Weil sie von ihm keine Nachrichten bekamen, konnten sie denken, dass sie für ihn unwichtig wurden. Darum ist es für Paulus eine Erleichterung und Vergewisserung, wenn Timotheus ihm von der Liebe und dem Glauben der Thessalonicher berichtet (3,6).

<sup>819</sup> Vgl. Ebd., 63-65.

<sup>820</sup> Vgl. ebd., 66-75.

Es könnten gegen Paulus solche Vorwürfe erhoben worden sein, dass er anders lebt, als er predigt, weil Bedrängnisse auf ihn kommen, obwohl er den Glauben und die Hoffnung auf Gott verkündet (3,4). Obwohl er lehrt, dass Gott der Erlöser ist, wird er selbst nicht mit Gottes Hilfe von seinen Bedrängnissen erlöst. So konnten Zweifelsfragen entstehen, die Gott die Schuld geben, warum er seinen Diener nicht erlöst. Paulus vergewissert die Thessalonicher im Brief, wie sehr er sich von ganzem Herzen nach ihnen sehnt (2,17; 3,10), wie sehr sie ihm am Herzen liegen und dass es nicht seine Schuld ist, dass er bis jetzt nicht nach Thessalonich zurückkehren konnte, sondern eschatologische Mächte ihn daran gehindert haben (2,18). Er erinnert die Thessalonicher daran, dass er nie ein Leben ohne Bedrängnisse versprochen hat (3,4), sondern dass Gott in den Bedrängnissen tröstend mit ihnen sein wird.

Die paulinische „Methode“, die Trauer zu überwinden, besteht darin, dass er den Thessalonichern seine Empathie versichert (2,17), dass er die Trennung zeitlich und räumlich relativiert (2,17), auf Veränderung der Situation durch Gott wartet (2,19; 3,9f.) und dass er wiederholt versucht, nach Thessalonich zurückzukehren (2,18). Aber den Rahmen dieser Methode legt die eschatologische Hoffnung fest: Die Erinnerung an das Heilshandeln Gottes und das Warten auf die Parusie Christi (2,19; 3,9f.). So wird der Trost zu situationsveränderndem Trost. Die Verarbeitung des Leidens geschieht einerseits im Brief, andererseits liegt sie im Wiedersehen und in der endzeitlichen Gemeinschaft, metaphorisch auf die Gegenwart bezogen wird. So wird die Gemeinde vorbereitet, in die Schlussphase der Trauerverarbeitung zu treten.

In der letzten Phase des Trauerprozesses, in der *Phase der Anpassung*,<sup>821</sup> bei der Bewältigung der Trennung, ist die Eschatologie ein wichtiges Plus der Theologie vor der Psychologie. Hier zeigt Paulus, welche positive Rolle die Eschatologie beim Trösten spielen kann: Im Lichte der Eschatologie wird die negative Seite der Welt (wie die Hindernisse von Satan in 2,18) sichtbar, aber Paulus nimmt die Schlechtigkeit der Welt nicht einfach an, sondern er ist motiviert, gegen sie anzugehen. Er gibt nicht auf und kämpft weiter, nach

<sup>821</sup> Vgl. ebd., 75-77.

Thessalonich zurückzukommen (2,18). Er sucht und zeigt einen praktischen Weg, wie man die bestehenden Bedrängnisse und Leiden überwinden könnte. So ein Weg ist die Sendung des Timotheus (3,2).

Für die Phase der Anpassung ist die Rückkehr ins Leben und die Entwicklung neuer Beziehungen, Rollen, Verhaltensmöglichkeiten, Lebensstile, Selbst- und Weltbezug charakteristisch. Am besten kommen diese Züge der Trauerarbeit der Thessalonicher und des Paulus in 1Thess 2,19f. und in 3,11ff. zum Ausdruck. Im ersten Abschnitt (2,19f.) tröstet sich Paulus selbst mit dem Gedanken an die Parusie. Der neue Selbst- und Weltbezug des Paulus zeigt sich darin, dass er sein Selbsturteil und Bestehen an dem „letzten Tag“, bei der Ankunft Christi in messianischer Herrlichkeit, von der Qualität seiner Bekehrten abhängig macht. Der neue Weltbezug ist in der Erfahrung von Paulus und seinen Mitarbeitern sichtbar, schon in der Gegenwart eine Vorfreude auf die Parusie Christi und auf eine neue Art des Zusammenseins zu erleben. Im Lichte der eschatologischen Ereignisse sind neue Verhaltensmöglichkeiten und Lebensstile möglich. Man kann sich schon heute freuen und hoffen und auf die Frucht seiner Arbeit warten. So motivieren die eschatologischen Erwartungen auch zu (seelsorgerlicher) (Gemeinde-)Arbeit, deren Frucht „Ehre und Freude“ ist, die man vorläufig schon jetzt genießen kann.

Im zweiten Abschnitt (3,11ff.) finden wir ein Gebet zum Vater und Herrn, der die Heiligkeit der Gemeinde am Tag der Parusie bewirkt und stärkt. In den eschatologischen Gedanken der Trostabschnitte kommt es am besten zum Ausdruck, dass der Herr der Ursprung allen Trostes ist. Er ist der, der die Herzen stärkt und tröstet (3,13). Hier zeigt sich, dass derjenige, der die Thessalonicher durch Timotheus in 3,2 gestärkt und getröstet hat, der Herr selbst war.

Wenn man in eschatologischer Hoffnung auf diesen Herrn blickt, sieht man nicht mehr die Bedrängnisse und Not, sondern man wird mit Hoffnung (3,12f.) erfüllt. Im Lichte der Eschatologie können sich die Gemeinden innerhalb der feindlichen Umwelt in Liebe öffnen und durch diese vom Herrn geschenkte wachsende Liebe werden sie fähig für eine neue Beziehung zur Welt (3,12). An

einer anderen Stelle sagt Paulus, dass der Trost auch durch Liebe zu den Menschen kommt.<sup>822</sup>

Zusammengefasst ist ein so verstandener eschatologischer Trost nicht pessimistisch, sondern er ist eine Hoffnung, die hier und jetzt zur qualitätsreichen Arbeit motiviert. Er sucht die Bedrängnisse und Leiden in der Welt mit Liebe, Mitmenschlichkeit und Glaubenstaten zu überwinden. Trost besteht darin, dass man sich im Vertrauen in die Verheißungen Gottes, dass er alle Tränen abwischen wird (Off 21,4), vom Leid nicht ernüchtern lässt.<sup>823</sup> Er macht einen nicht weltfremd, sondern er öffnet einen, sich der Welt in Liebe zuzuwenden und macht einen zu neuen Beziehungen fähig. Trösten heißt, in der Hoffnung und Sehnsucht zu bleiben.

#### 4.5.2. RELIGIÖSE BEWÄLTIGUNGSMECHANISMEN IN DER THESSALONISCHEN GEMEINDE

Wenn wir den Abschnitt 1Thess 2,17-3,13 nach den *religiösen Bewältigungsmechanismen* befragen, können wir feststellen, dass Paulus ein Beispiel für aktives religiöses Coping darstellt: Es fehlt ihm nicht an Bereitschaft zum Leiden und an Mut, dem Verlust tapfer zu begegnen und ihn durchzustehen. Im Blick auf die drei Kategorien der Bewältigungsmechanismen (*self-directing, deferring, collaborative*)<sup>824</sup> können wir feststellen, dass der Bewältigungsmechanismus des Paulus in die Kategorie „*mitarbeitende religiöse Bewältigung*“ hineinpasst.

Im Abschnitt 1Thess 2,17-3,13 ist besonders gut zu erkennen, dass Paulus in diese Bewältigungskategorie gehört. Um die Thessalonicher in die Bewältigungskategorien einordnen zu können, frage ich nach dem Grad der persönlichen Kontrolle des eigenen Lebens, nach Selbstschätzung, Autorität in der Problemlösung, nach Aktivität oder Passivität und nach individueller Kompetenz.

<sup>822</sup> „Trost der Liebe“ (Phil 2,1).

<sup>823</sup> Luther, *Lügen der Tröster*, 176.

<sup>824</sup> Pargament, *Psychology of Religion and Coping*, 180-183; vgl. noch Alma-Pieper-van Uden, „*When I find myself in times of troubles...*“, 66f.

Am Anfang des Abschnittes erfahren wir von den großen Mühen, die Paulus und seine Mitarbeiter auf sich genommen haben, um zu den Thessalonichern zurückzukommen (2,17). Paulus gibt nicht nur seinem Verlangen eine Stimme (2,17), sondern auch seinem Willen (2,18). Er nimmt eine aktive, initiative Rolle an, wenn er sich bemüht, die Thessalonicher trotz der Behinderungen durch den Satan aufzusuchen (2,18). Er wartet nicht mit zusammengefalteten Händen. Auch wenn es ihm das zweite Mal nicht gelingt, bleibt er erfinderisch und fällt den Entschluss, allein in Athen zurückzubleiben und Timotheus als Boten an seiner Stelle nach Thessalonich zu senden (3,1f.).

Paulus nennt Timotheus „Mitarbeiter Gottes“ (3,2). Er stellt ihn nicht als seinen Mitarbeiter vor, sondern direkt als Mitarbeiter Gottes, weil er an der Verbreitung des Evangeliums mitarbeitet, mit dem Gott selbst sie beide beauftragt hat. Das deutet eine Kooperation mit Gott in der Aufgabenlösung an.

Die Aufgabe des Timotheus ist das Stärken der Thessalonicher und die Ermahnung in ihrem Glauben (3,2). Es ist die Aufgabe des Gemeindeaufbaus und der Seelsorge. Timotheus als guter Seelsorger stärkt die Thessalonicher angesichts der Verfolgung und der Bedrängnisse und tröstet sie in ihren Verlusten. – Dieser Bericht zeigt einen hohen Grad der persönlichen Kontrolle des eigenen Lebens des Paulus und eine aktive Rolle und bestimmte Autorität in der Problemlösung.

Auf der anderen Seite anerkennt Paulus, dass die Christen für die Bedrängnisse bestimmt sind (3,3) und den Bedrängnissen nicht ausweichen können. Paulus beurteilt das Leiden nicht als von Gott gewollt oder als Gottes Strafe. Die Hindernisse, die Paulus auf dem Rückweg nach Thessalonich in den Weg gelegt wurden, sind direkt als Werk des Satans definiert (2,18). Auf der einen Seite könnte sich der Christ dem Leiden und den negativen Ereignissen ausgeliefert fühlen, aber auf der anderen Seite kann man sich auf diese Ereignisse vorbereiten, weil sie vorausgesagt wurden (3,4). – Bei der religiösen Beurteilung der Geschehnisse steht der Christ irgendwo zwischen Macht und Ohnmacht.

Noch eine andere Seite derselben Medaille finden wir am Ende des 2. Kapitels (2,19f.) und im Schlussgebet der Danksagung (3,11-13). Am Ende des 2. Kapitels spricht Paulus von den Thessalonichern so, dass sie für ihn Hoffnung, Freude, Ehre und Ruhmeskranz vor dem Herrn Jesu Christi sind am Tag, wenn er kommt (2,19f.). - So verleiht Paulus den Thessalonichern eine höhere Selbstschätzung und sich auch, indem er darauf hofft, dass seine Arbeit am Tag des Herrn einen Ruhmeskranz wert sein wird (3,5).

Im Schlussgebet zu Gott dem Vater zeigt Paulus Gott als den, der die Ereignisse im Hintergrund lenkt. Er fleht Gott an, dass er seinen Weg zu den Thessalonichern lenke (3,11). Der Herr ist es, der die Liebe unter den Thessalonichern wachsen lassen und ihre Herzen stärken kann (3,12). Damit wird auch die Stärkung und das Trösten des Timotheus unter den Thessalonichern (3,2) in ein neues Licht gerückt: In Wirklichkeit ist es Gott, der durch Timotheus die Thessalonicher stärkt und tröstet (3,12). - Der Kontrolle durch den Zufall wird nur ein kleiner Raum gegeben und ein aktives „Gib-und-nimm“ wird zwischen dem Individuum und Gott dargestellt.

So können wir feststellen, dass Paulus eine „mitarbeitende“ Bewältigungsstrategie ausübt und sie den Thessalonichern weitergibt. Trost als religiöser Bewältigungsmechanismus ist als eine Fähigkeit zu definieren, die den Menschen befähigt, „das Leben in seiner ganzen Fülle, aber auch in seiner Zerbrechlichkeit und Endlichkeit vor allem aber angesichts der Übermacht des Bösen, in das alles Dasein verstrickt ist, vertrauend und doch ohne Illusion zu leben“.<sup>825</sup>

Zur derselben Folgerung kommen wir, wenn wir den Text 2Kor 1,3-7 befragen. Da ist die Reihenfolge umgekehrt. Zuerst wird Gott als Ursprung des Trostes (1,3) vorgestellt. Gott und Christus ist der, der selbst in allem Trübsal tröstet (1,4f.). - So wird Gott als der Aktive vorgestellt, der die aktive Rolle im Leben spielt.

Durch den von Gott bekommenen Trost wird man aber fähig, zu den anderen hinauszugehen und sie zu trösten (1,4). Wenn es Gott in bestimmten Situationen überlassen wird, die aktive Rolle im Menschenleben zu spielen, so

<sup>825</sup> Leuenberger, *Trauer und Trost II*. CGG X, 130.

wird der Mensch wieder fähig, selbst aktiv zu werden und die Aufgabe auf sich zu nehmen, andere mit dem göttlichen Trost zu trösten. - So bedeutet sich auf Gott zu verlassen *nicht*, dass man für andere keine Verantwortung tragen möchte, sondern Gottes Tätigkeit im Leben lässt einen die persönliche Kontrolle über das Leben haben und verleiht eine bestimmte Autorität und individuelle Kompetenz in der Lösung der Lebensprobleme.

Das Leiden wird hier aber anders definiert als im 1. Thessalonichertext. Hier wird zwar auch nicht gesagt, dass die Trübsal von Gott käme, aber es wird ihr keine satanische Herkunft zugeschrieben. Der göttliche Trost macht die Christen fähig, die Bedrängnisse als solche Geschehnisse zu erleben, die ihnen zu ihrem Trost und Heil dienen (1,6). Der göttliche Trost macht fähig, das Leiden mit Geduld zu ertragen (1,6).

In dieser Beschreibung im 2. Korintherbrief geht es auch um eine „mitarbeitende“ Bewältigungsstrategie, aber es wird mehr Gewicht auf die göttliche Seite der Aktivität gelegt. Welche Seite betont wird, ist situationsabhängig. Es gibt Situationen, in denen Paulus es wichtig findet, die menschliche Aktivität in den Vordergrund zu stellen und zur aktiven Rolle beim Treffen von Entscheidungen oder zur Weitergabe der göttlichen Gaben zu motivieren. In anderen Situationen, wo die Gemeindeglieder als aktiv eingeschätzt werden, wird der göttliche Anteil an der Krisenbewältigung verstärkt in den Vordergrund gestellt.

#### 4.5.3. RESSOURCEN DER TRAUERBEWÄLTIGUNG DER THESSALONICHER

Wir können den Briefabschnitt auch nach *paulinischen Krisenbewältigungsressourcen* befragen. Es kann festgestellt werden, dass Paulus die persönlichen Ressourcen der Thessalonicher verstärkt, daneben die Ressourcen in den Familien/im Gemeindesystem aktiviert und die Hilfe der sozialen Ressourcen durch die Sendung des Timotheus auslöst.

Der erste große Schritt ist die *Anerkennung und Definierung der Krisensituation*. Das macht Paulus, wenn er sich und indirekt die Thessalonicher als Waise bezeichnet (2,17a). Ein anderer Schritt in der



Krisenbewältigung ist, von der eigenen Gefühlen zu sprechen, den bedrückenden und erlösenden Emotionen Ausdruck zu verleihen (2,17-3,10).

Paulus als tröstender Seelsorger stärkt *die persönlichen Ressourcen* der Thessalonicher dadurch, dass er sie seine Hoffnung, Freude, Ruhmeskranz (2,19) nennt und als Ehre und Freude (2,20) bezeichnet.

Die Beziehungen unter den Mitgliedern der thessalonischen Gemeinde können wir als familienanaloges Verhältnis bezeichnen. Durch die Fürbitte für die Thessalonicher, indem er um das Wachsen und Überreichwerden der Liebe unter den Gemeindegliedern bittet, aktiviert Paulus *Ressourcen der Krisenbewältigung im Familiensystem*.

*Die sozialen Ressourcen* werden durch die Sendung des Timotheus aktiviert. Paulus fördert seine aktive Zusammenarbeit mit Gott dadurch, dass er ihn Gottes Mitarbeiter nennt (3,2). Das Ziel wird auch formuliert: Trösten und Stärkung im Glauben (3,2), Schutz vor dem Wanken in den Bedrängnissen (3,3), Gewissheit bekommen über den Glauben, Schutz vor dem Versucher, der die Menschen in Versuchung führen möchte (3,5). Die Getrostheit findet man in der individuellen Lebenswirklichkeit, indem man in die Gemeinde eingefügt bleibt, die wiederum in die Gemeinde aller Menschen eingefügt ist.<sup>826</sup>

#### 4.6. ZUSAMMENFASSUNG

Trauer und Verlust lösen Krisensituationen aus. Krise bezeichnet immer „einen Prozess, in dem bisher mögliche und gültige Handlungsstrategien, Bewältigungsmuster, Abwehrmaßnahmen, sich als zunehmend unzulänglich erweisen“.<sup>827</sup> In so einer Krisensituation befinden sich auch die Thessalonicher nach der Flucht von Paulus und sind tröstbedürftig.

Am Anfang des Unterabschnittes (4.4.) habe ich auf die Unterschiede zwischen dem *modernen Sprachgebrauch* und der Bedeutung des „Trostes“ bei Paulus verwiesen und *das Verhältnis zwischen dem psychologischen und theologischen Trostverständnis* untersucht. Der Unterschied zwischen

<sup>826</sup> Leuenberger, Art. *Trauer und Trost II*. CGG X, 135.

<sup>827</sup> Schnell-Wetzels, Art. *Krisenintervention und -therapie*. HWB Psych., 372.

Psychologie und Theologie besteht hier darin, dass die Psychologie sich dann mit der Trauer zu beschäftigen beginnt, wenn sie zum pathologischen Fall wird,<sup>828</sup> die Theologie aber Hilfe gibt, wie das Trösten im normalen Trauerfall ablaufen kann.

Darauf folgend habe ich die psychologischen Trosttheorien von J. Bowlby und Y. Spiegel (4.4.1.), die religiöse Bewältigungsmechanismen von K.I. Pergamant (4.4.2.) und die Ressourcen der Krisenbewältigung (4.4.3.) vorgestellt. Diese Theorien dienen als Lesehilfe für die Bibeltexte (4.5.).

Von den Trauerphasen der thessalonischen Gemeinde (4.5.1.) können wir nur von der kontrollierten Phase und von der Phase der Aneignung ein bisschen mehr erfahren. In diesen Phasen spielt die Eschatologie eine sehr wichtige Rolle bei Paulus. Nach den Untersuchungsergebnissen können die religionskritischen Vorwürfe von Psychologen wie S. Freud oder T. Cox, dass das Christentum und ihre Heilige Schrift nur einen Trost im Jenseits bieten, der mit der Lebensrealität nichts zu tun hat, nicht bestätigt werden,<sup>829</sup> Christlicher Trost hat sein Proprium darin, dass der Tröstende die leidverursachende Realität nicht verdrängt. Das zeigt den Umgang des Paulus mit den Hindernissen, die ihn von der Rückkehr nach Thessalonich abhielten. Er kämpft gegen sie und versucht mehrmals nach Thessalonich zurückzugelangen (2,18). Er hofft auf den situationsverändernden Trost Gottes auch in der Gegenwart. Er weiß aber, dass diese Hoffnung sich in der Gegenwart nur unvollständig erfüllen kann.

Der Urheber allen Trostes ist nach dem biblischen Verständnis Gott (2Kor 1,3). Darin ist der von Paulus verkündete Trost mehr als der Trost der Philosophen, deren Fähigkeit hauptsächlich darin lag, die Tränen abzuwaschen<sup>830</sup> oder der modernen Psychologen, deren Ziel die Befreiung von

<sup>828</sup> Z.B. der Sozialpsychologe J. Bowlby untersucht in dem zweiten und dritten Buch seiner Trilogie von der sozialen Bindung die Folgen der Trennung und des Verlustes wie Angst und Zorn, Trauer und Depression (Bowlby, *Attachment and Loss*). J. Bowlbys Arbeiten wurden im Kontext devianz-soziologischer Überlegungen weitergeführt, wo sie das Entstehen psychischer Störungen oder devianter Verhaltensweisen als Resultat von Merkmalen der Mutter-Kind-Beziehung deuten (Eifler, Art. *Bowlby, John*. LSozW, 88f.).

<sup>829</sup> Vgl. Freud, *Zukunft einer Illusion*, IX, 182; Cox, *Stress*, 120 (Die Religionen sind infantile Vorstellungen, die illusionären schutzbringenden Trost anbieten.)

<sup>830</sup> Vgl. Plutarchus, *Mor.* II,102B; ebd., II,111F.

frühkindlichen Fixierungen ist.<sup>831</sup> Der Trost bei Paulus entspringt der Auferstehungswirklichkeit Christi (2Kor 4,12-15) und wird als Teilhabe am Leben Christi erfahren (2Kor 4,11).

Ein Unterschied zwischen Theologie und Psychologie besteht darin: Psychologie spricht von Trauer und Trauerprozess und von Problemen der Bewältigung der Trauer, aber sie spricht nicht vom Trost. Der Unterschied der Theologie von der Psychotherapie liegt einerseits in der größeren Abhängigkeit, andererseits in der größeren Unabhängigkeit der Verwandlung menschlichen Lebens: Die größere Abhängigkeit besteht darin, dass der Tröster des Menschen kein anderer Mensch, sondern Gott ist. Gott hat Zugang zu solchen Dimensionen, die Menschen nicht erreichen können. Der erlösende Trost kommt nur von Gott, psychotherapeutische Heilung der Trauer kann nur von Menschen durchgeführt werden. Andererseits schaffen die religiösen Metaphern größere Unabhängigkeit von zwischenmenschlicher Beeinflussung als therapeutische Interventionen.<sup>832</sup>

Im Gebiet der Religionspsychologie und näher in der *religiösen Krisenbewältigung* gäbe es einen Ort, wo Theologie und Psychologie einander bereichern könnten. Im Unterabschnitt 4.5.2. wollte ich zu diesem Dialog beitragen. Hier wurde die Gemeinde in Thessalonich nach den *religiösen Bewältigungsmechanismen von P.I. Pergament* den „mitarbeitenden“ Bewältigungsformen zugeordnet. Es wurde aufgrund des 1Thess 2,17-3,13 und des 2Kor 1,3-7 gezeigt, dass Paulus selbst die „mitarbeitende“ Bewältigungsform verwendete und versuchte, sie auch seinen Gemeinden beizubringen.

Die religionspsychologische Methode der Krisenbewältigung wird erst seit einem Jahrzehnt untersucht. Es werden Studien hauptsächlich mit der Methode empirischer Untersuchungen durchgeführt und geforscht, welche Rolle die Religion bei der Krisenbewältigung spielt. Eine historische Analyse der

<sup>831</sup> Im Trösten der Psychologen führt die äußere Stimme des Psychoanalytikers, die das verborgene Leiden „in neue Sprache zu fassen sucht und es als befreiendes Wort dem Hilfesuchenden wiederum zu übermitteln trachtet“, zum Trost. Diese Stimme kann auch internalisiert werden und zu einem inneren Dialog führen (Meerwein, Art. *Trauer und Trost I.* CGG X, 125f.).

<sup>832</sup> Theissen, *Ambivalenzkonflikt*, 243.

Formen der religiösen Bewältigung in der Bibel fehlt noch, die Modelle beschreiben könnte, die auch die psychologische Therapie in sich einbauen könnte. Empirische Studien beschreiben, wie religiöse Krisenbewältigung geschieht, aber sie sprechen nicht davon, durch welche Methoden der Psychologe die religiöse Krisenbewältigung zu steuern hätte. So würde ich die Religionspsychologie fördern, das systematische Element in die religiöse Krisenbewältigung aufzunehmen.<sup>833</sup>

Zuletzt habe ich nach den *Ressourcen der Krisenbewältigung* bei den Thessalonichern gefragt (4.5.3.). Von den drei Bewältigungsressourcen *nach Chr. Morgenthaler*, nämlich den persönlichen, familiären und sozialen Ressourcen, möchte ich die familiären und sozialen Ressourcen herausheben, weil gerade der Gemeinschaftscharakter des christlichen Trostes ein sehr wichtiges Element darstellt. Die enorme Kraft des christlichen Trostes liegt gerade in der Leidens- und Trostgemeinschaft der Christen miteinander und mit Christus (2Kor 1,5.7; 4,10f.). Diese Verbundenheit der Einzelnen mit Christus und den Christen untereinander befreit die Christen aus der Isolation der Not und macht sie fähig, sich mit Liebe den anderen Gemeindegliedern und jedem zuzuwenden (1Thess 3,12) und mit dem von Gott bekommenen überreichlichen Trost einander zu trösten (2Kor 1,4; vgl. 1Thess 3,2). Die Trostarbeit der paulinischen Briefe liegt gerade in der Erinnerung der Gemeinde als ganzer daran, was sie durch die Taufe geworden sind, nämlich Gemeinschaft der „Heiligen“, die den Herrn bei seinem Kommen am Tag des Herrn begleiten werden (1Thess 3,13).<sup>834</sup>

<sup>833</sup> In den Artikeln über Religionspsychologie und Coping im Archiv der Religionspsychologie im Jahre 2003 fehlt diese Dimension der Krisenbewältigung (*Archiv für Religionspsychologie* 24 (2003), 48-63; 64-74; 75-84).

<sup>834</sup> Es ist anders in der heutigen Seelsorgepraxis, in der Einzelne von den Seelsorgern Trost erwarten. Man fühlt sich nicht mehr in die Kirche integriert. Die Seelsorger werden durch diese Situation auf die Probe gestellt. Man wendet sich an die Seelsorger gerade dann, wenn man sich vereinsamt fühlt und nicht mehr zurechtfindet (Leuenberger, Art. *Trauer und Trost II.*, X, 135). H. Luther versteht diese heutige Wirklichkeit, trotzdem plädiert er für die Überwindung der individualistischen Perspektive. Die Funktion der Kirche liegt nicht in der Erteilung individueller Heils- und Glücksversprechen, die die Trostlosigkeit der Welt ausblenden. H. Luther kämpft dagegen, dass die Seelsorge „mit den falschen Verlockungen in der Psycho- und Therapieszene unsere Tage“ nicht konkurriere. Die professionelle Seelsorge hat die Aufgabe darin, die Flucht in den „leeren“ Trost zu verbieten (Luther, *Lügen der Tröster*, 176).

## 5. DIE SEELSORGENDE GEMEINDE (1THESS 5,11-15)

### 5.1. EINLEITUNG

Nachdem wir nun die paulinische Seelsorgerolle behandelt haben, machen wir in diesem Kapitel einen neuen Schritt und wenden uns der Frage zu, wie Paulus seine Gemeinde anleitet, dass sie selbst Seelsorge ausüben kann. Dazu habe ich als Modelltext den Abschnitt 1Thess 5,11-15 ausgewählt, weil er am besten beschreibt, wie Paulus die seelsorgerische Aufgabe an seine Gemeinde weitergibt und wie er sie lehrt, „situationsbedingte“ Seelsorge auszuüben.

Den Abschnitt möchte ich in seinen historischen und kontextuellen Zusammenhängen betrachten, weil er mehrmals ohne Absicht auf den Textkontext ausgelegt wurde. Viele kirchliche Exegeten haben das Bild ihrer eigenen Kirche in den Text hineingelesen - so diente der Text der Unterstützung eigener Kirchenstruktur und konfessioneller Unterschiede. Auf katholischer Seite repräsentiert die Textauslegung von H.U. Balthasar das eine Extrem. Er deutet ἄτακτοι auf Personen, die Unordnung schaffen. Er versteht Unordnung als „Geist antiklerikaler Insubordination“.<sup>835</sup> Damit unterstützt er die in der römisch-katholischen Kirche bestehende klerikale Struktur. Exegeten des 19. Jh.s identifizierten die προϊστάμενοι mit den Presbytern.<sup>836</sup> Das folgten Kommentatoren des 20. Jh.s, die sich keine Urgemeinde ohne hierarchische Strukturen vorstellen können.<sup>837</sup>

Auf der anderen Seite stehen protestantische Theologen wie z.B. T. Holtz, der von Anfang an in seiner Auslegung das Verständnis der προϊστάμενοι als „der eigentlichen Gemeindeleiter“ oder „gar amtlich bestellter Gemeindevorsteher“<sup>838</sup> ausschließt. Die protestantische Tradition vertritt B. Gaventa, die die Leser vom heutigen „Misstrauen gegen jegliche Autorität“

<sup>835</sup> Balthasar, *1+2Thess*, 53.

<sup>836</sup> Ellicott, *1+2Thess*, 76; Lightfoot, *1+2Thess*, 79; Milligan, *1+2Thess*, 71.

<sup>837</sup> Rigaux, *1+2Thess*, 576-578; Staab, *Pauluskommentare*, 42.

<sup>838</sup> Holtz, *1Thess*, 243.

und von der Verachtung der Gemeindeleiter befreien möchte und plädiert für eine nötige Diskussion um die Anerkennung der Pfarrer und Laienhelfer.<sup>839</sup>

In kleinen Exkursen nehme ich die Texte Gal 6,1-5 und Röm 12,3-8 unter die Lupe. Diese Texte helfen uns zu verstehen, wie man zur Seelsorge berechtigt wird und zeigen neue Aspekte auf, aus denen die Seelsorge besteht.

In einem zweiten Schritt werde ich fragen, welche Art der Seelsorge und Seelenführung die Zeitgenossen von Paulus verwendet haben. Haben sie Seelenführung in demokratischer und reziproker Weise oder gerade in hierarchischer Weise propagiert?

In einem letzten Schritt werden einige ausgewählte sozialpsychologische Theorien der Gruppenorganisation und Gruppenprozesse der heutigen Zeit kurz vorgestellt, die uns helfen, biblische Texte und in ihnen sich abspielende seelsorgerische Mechanismen besser zu verstehen. So lesen wir den 1. Thessalonicherbrief mit Hilfe der „Group and grid“-Theorie von M. Douglas und des Vierphasenmodells der Gruppenentwicklung von B.W. Tuckman und stellen die Frage, ob man die seelsorgenden Gemeinden als Selbsthilfegruppe bezeichnen kann. In einem Exkurs stelle ich die thessalonische Gemeinde nach der Typologie von Religionsgemeinschaften vor.

### 5.2. EXEGESE DES MODELLTEXTES 1THESS 5,11-15

#### 5.2.1. FRAGESTELLUNGEN

Wer sind die, denen die Ausübung der Seelsorge im Text aufgetragen wird? Sind sie spezielle Dienstträger innerhalb der Gemeinde oder wird die Gesamtgemeinde mit der Seelsorge beauftragt? Wer kann Seelsorge ausüben?

Worin besteht der seelsorgerische Auftrag der Gemeinde? Gegenüber wem soll man Seelsorge ausüben? Menschentypen mit verschiedenen Dispositionen werden gezeigt: In welchen Fällen und wie soll die Seelsorge, das gegenseitige Helfen, verlaufen?

<sup>839</sup> Gaventa, *1+2Thess*, 81.

Was sind die Gefahren, die beim Helfen im Seelsorgeprozess für die Thessalonicher stecken? Welche Versuchungen müssen sie wahrnehmen und bewältigen können?

### 5.2.2. ÜBERSETZUNG

<sup>11</sup> *Darum tröstet (und ermahnt) einander, und erbaut einer den anderen, wie ihr es schon tut.*

<sup>12</sup> **Wir bitten euch, Brüder:**

Erkennt, die unter euch arbeiten und sich um euch sorgen<sup>840</sup> im Herrn und euch zurechtweisen.

<sup>13</sup> Und achtet sie ganz besonders in Liebe wegen ihres Tuns.

*Haltet Frieden untereinander!*

<sup>14</sup> **Wir ermahnen aber euch, Brüder:**

Weist die Unordentlichen zurecht!

Ermutigt die Kleinmütigen!

Nehmt euch der Schwachen an!

Seid geduldig mit allen!

<sup>15</sup> *Seht zu, dass keiner dem andern Böses mit Bösem vergelte, sondern strebt immer dem Gutem nach, gegeneinander und gegen alle.*

### 5.2.3. TEXTKRITIK

Ich habe von den textkritischen Fragen nur die Lesevarianten von V. 13 ausgewählt, weil ich sie für meine Fragestellung interessant finde. Weil der Vers mit dem voranstehenden Vers grammatisch nicht verbunden ist, hat er eine unklare Bedeutung. Für das letzte Wort des Verses gibt es zwei Lesevarianten: A B D<sup>2</sup> K L usw. lesen mit uns *ἑαυτοῖς* (euch), aber  $\mathfrak{P}^{30}$  & D\* F G P  $\Psi$  vg usw. lesen *αὐτοῖς* (ihnen, *cum eis*). Die Frage geht darum, ob Paulus die Thessalonicher ermahnt, Frieden untereinander oder mit den *προϊστάμενον* zu halten. Obwohl die Variante *αὐτοῖς* textkritisch besser bezeugt ist, würde ich doch die Lesevariante *ἑαυτοῖς* für *Lectio difficilior* halten und die Variante der antiken Kopisten von  $\mathfrak{P}^{30}$  & D oder der Vulgata als Versuch ansehen, die zwei Sätze des Verses 13 zu verbinden.

<sup>840</sup> Das Übersetzungsproblem des Wortes wird bei der Exegese des 1Thess 5,12 im Unterabschnitt 5.2.6. behandelt.

### 5.2.4. GLIEDERUNG UND GATTUNG

Im zweiten Grundteil des 1. Thessalonicherbriefes (Kapitel 4-5) finden wir die Intention des ganzen paulinischen Briefes: „The main ‘point’ of the communication lies in the [...] major text-sequence of 4,1-5,24.“<sup>841</sup> Diese zwei Kapitel der tröstenden Unterweisungen sind ähnlich strukturiert wie der erste Grundteil (Kapitel 1-3):<sup>842</sup>

A – 4,1-12 – Paränese (Beziehungen mit anderen):

B – 4,13-5,11 – Eschatologie (Umständen außerhalb der Gemeindekontrolle):

A' – 5,12-22 – Paränese (Beziehungen mit anderen)<sup>843</sup>

Die Abschnittsgrenzen sind flexibel: Obwohl es in 5,12 einen sehr klaren Neuanfang gibt, fungiert V. 11 als Bindevers zwischen den zwei Abschnitten. Darum werde ich meine Exegese mit dem V. 11 beginnen.

Die Gattung des zweiten Hauptteiles ist ohne Frage Paränese.<sup>844</sup> Bemerkenswert ist die außerbriefliche Parallele des 1Thess 5,12-22 mit dem 12. Kapitel des Römerbriefes.<sup>845</sup> Hier geht es, meiner Meinung nach, nicht nur um Parallelen, die der paränetischen Gattung eigen sind, sondern es geht um

<sup>841</sup> Johanson, *To All the Brethren*, 160.

<sup>842</sup> Ähnlich vgl. Johansson, *To All the Brethren*, 160. Anders: Smith, *Comfort One Another*, 84. Es besteht ein exegetischer Konsens, dass die paränetischen Sektionen von 4,1-12 und 5,12-22 vom eschatologischen Mittelteil in 4,13-5,11 zu unterscheiden sind.

<sup>843</sup> J.W. Bailey und J.W. Clark setzen eine Parallelität von 4,1-11 und 5,12-22 in der Weise voraus, dass 5,12-22 als Rekapitulation von 4,1-11 zu verstehen ist. Die Parallelitäten, die sie aufzählen, wie z.B. das gleiche paränetische Genre, die Anhäufung von Mahnungen oder das Schlüsselwort *παρακαλοῦμεν* (4,1 und 5,14) und der Ausdruck *τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ* (4,3 und 5,18), sind aber eher der gleichen paränetischen Gattung zu verdanken, als dass 5,12-22 eine Wiederholung oder Weiterführung des Abschnittes 4,1-11 wäre (Bailey-Clark, *1+2Thess*, 311).

<sup>844</sup> Vgl. Malherbe, *Hellenistic Moralists*, 278-293 (Kapitel „Epistolary Paraenesis“).

<sup>845</sup> Die Parallelität der zwei Briefabschnitte bemerken auch Holtz, *1Thess*, 250; Müller, *1+2Thess*, 199 und Best, *1+2Thess*, 241f. Eher in eine Gegenposition stellt sich Black, *Paul*, 28. Die Parallelen sind in eine Tabelle zusammenzufassen:

<sup>1</sup> Tess 5,12 <i>εἰδέναι τοὺς ... προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ</i>	Röm 12,8 <i>ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ (einzige Parallelstelle in den Paulusbriefen)</i>
<sup>13b</sup> <i>εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.</i>	<sup>18</sup> <i>μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες.</i>
<sup>15a</sup> <i>μὴ τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινὶ ἀποδώ,</i>	<sup>17a</sup> <i>μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες,</i>
<sup>16</sup> <i>Πάντοτε χαίρετε,</i>	<sup>12a</sup> <i>τῇ ἐλπίδι χαίροντες,</i>
<sup>17</sup> <i>ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε</i>	<sup>12c</sup> <i>τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες,</i>
<sup>19</sup> <i>τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε,</i>	<sup>11b</sup> <i>τῷ πνεύματι ζέοντες</i>



engere literarische Verbindung. Damit möchte ich aber nicht die Meinung unterstützen, dass die zwei Abschnitte mit ihren Kontexten unverbunden stehen und auf eine gemeinsame Tradition zurückzuführen sind.<sup>846</sup> Auch wenn Paulus in 1Thess 5,12-22 auf traditionelles Material zurückgreift, bezieht er es auf die Briefsituation und wendet er es an seine Adressaten.

Der Abschnitt 5,12-22 kehrt in seiner Thematik zu 4,1-12 zurück,<sup>847</sup> was signalisiert, dass der in 4,1 beginnende Hauptteil hier zu seinem Ende kommt. Er besteht aus fünfzehn „short, asyndetically juxtaposed“<sup>848</sup> Imperativen und Infinitivkonstruktionen, die ebenfalls imperativische Bedeutung haben.

Im ersten Teil (V. 12-15) wird spezifiziert, wie die gegenseitige Belehrung (eingeleitet mit V. 11) geschieht. Die Art der Seelsorge und die emotionalen Bedingungen oder Dispositionen der Seelsorgeempfänger werden beschrieben. Ab V. 16 verändert sich der Stil des Abschnittes und der inhaltliche Schwerpunkt verschiebt sich.

Im zweiten Teil (V. 16-22) fällt die Betonung auf die spezifisch geistliche Seite des innergemeindlichen Lebens, so werden Forderungen des christlichen religiösen Lebens erörtert. Dieser Teil bezieht sich nicht mehr auf die Gemeindeglieder, sondern auf partikuläre geistige Aktivitäten in der Gemeinde: Sich Freuen, Beten und Danksagen. Diese Aktivitäten korrespondieren mit der paulinischen Gemeindeführung, wie sie in 1,2; 2,13 und 3,9f. beschrieben ist. Dieser Refrain<sup>849</sup> signalisiert das Ende des Briefes.<sup>850</sup>

Weil zwischen den V. 15 und 16 eine Zäsur in Struktur und Inhalt zwischen liegt und der Abschnitt ab V. 16 nicht mehr direkt mit der Seelsorgethematik zusammenhängt, werde ich in der Exegese den Abschnitt ab V. 16 nicht mehr behandeln.

<sup>846</sup> Vgl. Best, *1+2Thess*, 223.

<sup>847</sup> Beide Unterabschnitte versuchen der Gemeinde auf ihrem Weg zu helfen, wie sie richtige Urteile von Beziehungen mit anderen erlangen können. Beide betonen Beschaffenheit, das Ideal der echten Freundschaft und Weisheit.

<sup>848</sup> Holmstrand, *Markers and Meaning*, 66.

<sup>849</sup> Die Parallelität der Neuanfänge in Versen 4,1 und 5,12 ist bemerkenswert:

4,1: Λοιπὸν οὖν, ἀδελφοί, ἑρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ...

5,12: Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί ... καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ ...

<sup>850</sup> Holmstrand, *Markers and Meaning*, 67.

## 5.2.5. AUSLEGUNG DES MODELLTEXTES

### V. 11

<sup>11</sup> Διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα, καθὼς καὶ ποιεῖτε.

V. 11 – Einerseits dient dieser Vers als Schlussvers des Abschnittes 5,1-11, aber der Anschluss an das Vorgehende ist nicht ganz so fest wie die Verbindung von 4,18 mit 4,13-17. Andererseits dient er auch als Einleitung für den Abschnitt 5,12-15.<sup>851</sup>

Weil der Vers nur so locker durch das Bindewort διὸ mit dem vorangehenden eschatologischen Teil verbunden ist, ist der Inhalt der Belehrung nicht speziell an die vorigen Verse gebunden. Paulus ermahnt die Gemeinde, sich gegenseitig Zusprüche der Gewissheit zu machen (παρακαλεῖτε). Obwohl unter den Bedeutungen des Verbes παρακαλέω auch die Übersetzung „trösten“ vorkommt, besitzt diese Übertragung eher eine Randbedeutung in der profanen Gräzität. Auch an den Stellen, wo παρακαλέω als „trösten“ zu verstehen ist, bleibt dieser Trost auf der Ebene einer tröstlichen Ermahnung.<sup>852</sup> Es sieht ganz anders aus, wenn wir die LXX lesen, wo fünfzehn verschiedene hebräische Verben ins Griechische durch παρακαλέω übersetzt werden und „trösten“ die erste Bedeutung des Wortes ist.<sup>853</sup> Das Neue Testament übernimmt die wichtigsten profanen Bedeutungen des Verbes wie „rufen, zusammenrufen“ oder „ermahnen“, aber das alttestamentlich-jüdische Erbe gibt auch der Bedeutung des eschatologischen Trostes viel mehr Raum.<sup>854</sup> In 1Thess 4,18 liegt die Betonung auf der trostverleihenden Lehre von der Auferstehung; in 5,11 geht es vielmehr um die Ausübung des gegenseitigen Tröstens und der Erbauung.

<sup>851</sup> Das gleiche tut A. Malherbe: *Malherbe, Paul and the Thessalonians*, 81; ders., *Pastoral Care*, 388.

<sup>852</sup> Vgl. Phalaris, *Ep.* CIII: Es gibt keinen besseren Trost als ἀρετὴ τοῦ γνέως. Stobaeus, *Ecl.* V,990,16f.: Teles: Παρακαλέω im Leid. Es wird ermahnt, im Leid fest zu stehen.

<sup>853</sup> Trösten oder Trost finden (ἰσχυρῶς) nach dem Tod einer geliebten Person: Gen 24,67; 37,35; 38,12; 50,21; 2Sam 12,24; 1Chr 7,22; Hi 29,25.

<sup>854</sup> 1Thess 3,7; 2Kor 7,4.6f.13; Phlm 7.

Die gegenseitige Tröstung spielte eine wichtige Rolle auch in den Philosophenschulen, von denen die Epikureer besondere Aufmerksamkeit verdienen. In ihren Gemeinschaften kam der offenen Rede eine wichtige Rolle zu, die eine Art Homilie für Freunde war und der Seelenheilung diente:

Although many fine things result from friendship, there is nothing so grand as having one to whom one will say what is in one's heart and who will listen when one speaks. For our nature strongly desires to reveal to some people what it thinks.<sup>855</sup>

Die epikureische pädagogische Strategie bestand in der gegenseitigen Seelenführung. Die Praxis der Zurechtweisung hatte vier Aspekte: Selbstkorrektur; von anderen durchgeführte Korrektur; Philosophieschüler berichten eigene Fehler und Fehler der Mitschüler ihren Lehrern; die Weisen (und Mitschüler) korrigieren einander.<sup>856</sup> Die gegenseitige Ermahnung war unter den Schülern sehr wichtig:

<We shall [reform the] character of [friends]> as it will come to be <by means of {our} conversation>. [...] <For in fact if it is possible for you, having spoken frankly, to stay in the same {condition} – if you will withhold nothing – [you will] save a man [who is a friend]><sup>857</sup>

Die gegenseitige Ermahnung und das gegenseitige Trösten war aber nicht nur den Philosophenschulen eigen, sondern sie haben auch in den jüdischen Gruppierungen, wie bei den Essenern, ihren Platz gefunden. In der Qumran-Gemeinde gab es eine Rangordnung und Regeln, wer wen in welcher Form zurechtweisen darf.<sup>858</sup> Nach der Sektenregel hatte jeder die Verantwortung, seinen Nächsten in Wahrhaftigkeit und Demut zurechtzuweisen:

<sup>855</sup> Philodemus, *Lib.* Fr. 28,5-12; vgl. ebd., Col. XIXb,1-5: „[For they think that it is the part of a friend to apply frank criticism and to] admonish others.“ Vgl. Malherbe, *Paul Hellenistic Philosopher?*, 76.

<sup>856</sup> Die Weisen sollen ihre Fehler voreinander bekennen. Nicht vor allen, sondern vor Freunden oder vor anderen Weisen (Philodemus, *Lib.* Fr. 84 N).

<sup>857</sup> Ebd., Fr. 43,2-4.10-14; vgl. ebd., Fr. 79,1-4: „He can be treated either by us or by another of his fellow-students.“

<sup>858</sup> Vgl. CD IX,17-23: Jeder hat die Verpflichtung, das todeswürdige Vergehen der Nächsten dem Aufseher bekannt zu geben und vor dessen Augen ihn zurechtweisen. Der Aufseher soll die Missetat eigenhändig aufschreiben. Wenn es nochmals passiert, dann soll man zurückkommen und es dem Aufseher mitteilen. Wenn es nochmals vorkommt, ist sein Urteil fällig. CD XIII,7-10: Ordnung des Aufsehers (MBQR).

Und man schreibt sie (wer in den Bund eintritt) in die (Rang-)Ordnung ein, einen jeden vor **seinem** Nächsten entsprechend seinem Verstand und seinen Taten, damit alle gehorsam seien einer gegenüber dem andern, **der Kleine** dem Großen. Und man soll ihren Geist und ihre Taten Jahr für Jahr mustern, um einen jeden entsprechend seinem Verstand und der Vollkommenheit seines Wandels höher zu stufen, und ihn **entsprechend** seiner **Verkehrtheit** zurück zu stufen, damit jeder zurechtwei(se) seinen Nächsten in W(ahrhaftigkeit) und Demut und liebevoller Verbundenheit gegen einen (jeden).<sup>859</sup>

Der gegenseitige Zuspruch (παρακαλείτε ἀλλήλους) sollte von den Thessalonichern zur wechselseitigen Erbauung (οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα) erweitert werden. Die Gemeindeglieder sollen einander aufbauen. Das Wort οἰκοδομέω kommt in diesem metaphorischen Sinne schon in der LXX vor.<sup>860</sup> Was in diesem Zusammenhang sehr wichtig ist, ist die Betonung der persönlichen und individuellen Zuwendung!<sup>861</sup>

Die Wendung εἰς τὸν ἕνα ist mit ἀλλήλους nicht ganz gleichzusetzen. Sie ist wörtlich als „one on one“<sup>862</sup> zu übersetzen. Sie muss hier in der Bedeutung „von Person zu Person“ (εἰς τὸν ἕνι) verstanden werden. Die Gemeindeglieder werden angewiesen, die väterliche Sorge um alle individuell zu übernehmen, mit gegenseitigem Zuspruch einander anzunehmen und sich gegenseitig im Leben voranzubringen.<sup>863</sup>

Die Thessalonicher haben bei den Missionaren gesehen, wie individuelle Seelsorge aussieht, und jetzt bekommen sie den Auftrag, ihr Beispiel nachzumachen. Sie werden bestätigt und ermuntert und es wird ihnen

<sup>859</sup> 1QS V,23-25 (Übers. J. Maier). Eine Parallele steht in CD VI,21-VII,2: „[...] Und ein **jeder zu erstreben das Wohlergehen** seines Bruders, daß keiner seiner Verwandtschaft etwas veruntreue. ... zurechtzuweisen **ein jeder seinen** Bruder gemäß dem Gebot, und nicht zu zürnen“. CD IX,6-8: „**Wenn er** (nämlich) **geschwiegen hat ihm gegenüber <von einem Tag> auf den andern und in der Glut seines Zorns über ihn** bezüglich einer todeswürdigen Strafsache gegen ihn aussagte, (< - >) da er **das Gebot Gottes nicht erfüllt hat, das Er zu ihm gesagt hat** (Lev 19,17): **Zurechtweisen, ja zurechtweisen sollst du deinen Nächsten und nicht Sündenschuld auf ihn laden.** (leer).“

<sup>860</sup> Hauptsächlich in der Jeremia-Tradition, wo Gott selbst mehrmals verspricht, das Volk Israel wieder aufzubauen: Jer 24,6 ; 38,4; 40,7 usw.

<sup>861</sup> Vgl. 1Thess 2,11 (ἕνα ἕκαστον).

<sup>862</sup> Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, 81.

<sup>863</sup> Vgl. 1Thess 2,11; vgl. Gal 6,1.

versichert, dass sie schon so wandeln, wie der Apostel sie gemahnt hat. Wie die gegenseitige, persönliche Seelsorge aussieht, wird detaillierter in den folgenden Versen beschrieben.

### V. 12-13

Im V. 12 finden wir den neuen Abschnitt anzeigende Signale, wie z.B. eine neue Anrede (ἀδελφοί) oder das einleitende Verb (ἔρωτῶμεν). Der Schluss des Verses 13 schließt den kurzen Abschnitt. In diesen zwei Versen wird die Haltung derer beschrieben, die die Seelsorge empfangen.

<sup>12</sup> Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς

<sup>13</sup> καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν. εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.

V. 12 – Das Bindewort δὲ hat hier weiterführenden Charakter. Das Wort würde ich als Bindeglied zur Ausführung des Verses 11 ansehen<sup>864</sup> und es darum nicht übersetzen.<sup>865</sup>

Die Mahnung wird wie in 4,1 durch das Verb ἔρωτῶμεν eingeführt. Die auffordernde Bitte hat eine konkrete Gemeindesituation in Thessalonich im Auge. Die „kurzen, prägnanten Weisungen“ sind keine „moralistische Kritik“, sondern sie müssen „als Anreiz zur stärkeren Verantwortlichkeit aller Gemeindeglieder beim Aufbau der Gemeinde verstanden werden“.<sup>866</sup>

Der Infinitiv εἰδέναι ist nicht leicht zu übersetzen: Er bezeichnet viel mehr als die gewöhnliche Übersetzung „to know“ oder „to understand“<sup>867</sup> und könnte mit „anerkennen“<sup>868</sup> (vgl. 1Kor 16,18) oder „to respect“, „to honor“ oder „to give recognition to“<sup>869</sup> übersetzt werden. Es geht um eine „geistig-

<sup>864</sup> Vgl. Best, *1+2Thess*, 223; auch Müller, *1+2Thess*, 199.

<sup>865</sup> Vgl. Malherbe, *1+2Thess*, 310; Best, *1+2Thess*, 223.

<sup>866</sup> Müller, *1+2Thess*, 199.

<sup>867</sup> Best, *1+2Thess*, 224; Marshall, *1+2Thess*, 146f.

<sup>868</sup> C.A. Wanamaker fordert auch die Übersetzung „to acknowledge“ (Wanamaker, *1+2Thess*, 192).

<sup>869</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 310.

religiöse Anerkennung und Respektierung von Personen als Autoritäten“.<sup>870</sup> Paulus möchte der Gemeinde beibringen, dass sie die unter ihnen Arbeitenden schätzt.

Die drei folgenden Partizipien (τοὺς κοπιῶντας, προϊσταμένους, νουθετοῦντας) sind grammatisch gleichrangig nebeneinander geordnet und werden durch einen Artikel vor dem ersten Partizipium zusammengefasst. Das erste Partizipium hat inhaltlich Vorrang vor den folgenden, weil es das umfassendste Prädikat ist und inhaltlich die folgenden zwei Tätigkeiten in sich einschließt.<sup>871</sup> D.h., dass wir zwei Aspekte in dem „die unter euch so hart arbeiten“ unterscheiden müssen, nämlich „die um euch sorgen“<sup>872</sup> und „die euch unterweisen“.<sup>873</sup>

A. Malherbe meint, dass „there is no compelling reason, however, why the last two participles should be subsumed under the first“. Deshalb interpretiert er die Funktion des bestimmten Artikels folgendermaßen: „The definite article therefore does not refer to a group delimited by the three functions mentioned, but to people who do such things.“<sup>874</sup> Ich denke aber nicht, dass die Annahme, dass die zwei finalen Partizipien zwei Aktivitätsaspekte derer beschreiben, die harte Arbeit in der Gemeinde ausüben, den Text in die Auslegungsrichtung lenkt, dass es in der Gemeinde eine bestimmte, abgegrenzte Gruppe gab, die als Aufgabe (nur) die obengenannten drei speziellen Aktivitäten hätte.<sup>875</sup> Ich bin mit A. Malherbe darin einverstanden, dass diese Funktionen beschreiben, welche Tätigkeiten bestimmte Individuen in der Gemeinde ausüben, aber sie sind nicht an eine Gruppe gebunden, die sich um die anderen kümmert.<sup>876</sup>

<sup>870</sup> Müller, *1+2Thess*, 200.

<sup>871</sup> Holtz, *1Thess*, 242; Best, *1+2Thess*, 226.

<sup>872</sup> Der Sinn des Verbs wird später diskutiert.

<sup>873</sup> Best, *1+2Thess*, 224.

<sup>874</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 311.

<sup>875</sup> Wie z.B. Wanamaker, *1+2Thess*, 192.

<sup>876</sup> Vgl. Malherbe, *1+2Thess*, 311. Ich stehe mit dieser Aussage gegen P.-G. Müller, der in diesem Vers drei gleichrangig nebeneinanderstehende, aber in keinem hierarchischen Abhängigkeitsverhältnis stehende Gruppen entdeckt: „Verschiedene Gruppen mit besonderer pastoraler Verantwortung und Kompetenz werden den Christgläubigen als den Objekten solcher 'Seelsorge' gegenüber gestellt.“ (Müller, *1+2Thess*, 200f.).

Τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν – Das Wort κοπιᾶω ist nur rhetorisch, anders als ἐργάζομαι. In der profanen Gräzität bedeutet es „ermüden“<sup>877</sup> oder „große Anstrengung machen“ durch physische oder mentale Bemühung. Paulus verwendet es für die Beschreibung seiner missionarischen Aktivität.<sup>878</sup> Der griechische Begriff κοπιᾶω ist bei Paulus die umfassende Bezeichnung für „pastoral-seelsorglichen Einsatz im Rahmen seines Missionswerks für die Heiden“.<sup>879</sup>

In κοπιᾶω klingt die Mühe der Arbeit mit und das Sich-Verausgaben bei harter, mühevoller Arbeit.<sup>880</sup> Die Art der Tätigkeit ergibt sich aus dem Text nicht.<sup>881</sup> Ich würde aber zwei Aktivitäten, nämlich die Evangeliumsverkündigung und die physische „Liebesarbeit“ (1,3) in diesem Fall nicht trennen. Die Missionare haben den Thessalonichern Beispiele für beides gegeben. So meine ich, dass die Fürsorger in der Gemeinde auch physische Arbeit geleistet haben neben der Arbeit des Gemeindeaufbaus nach dem Beispiel der Missionare in 2,9 und 3,5.<sup>882</sup>

Προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ – Die beiden folgenden Partizipien sind mit speziellerem Inhalt gefüllt. Das Wort προϊστῆμι hat in der profanen Gräzität die Grundbedeutung „hervortreten“, „sich hinstellen“<sup>883</sup> oder „sich über jemanden setzen“.<sup>884</sup> Das erste Bedeutungsfeld geht in die Richtung des Vorstehens: „sich vor jemanden setzen; jemanden als Führer wählen“<sup>885</sup> oder „jemanden als Beschützer nehmen“. In der Passivform bezeichnet es den „Führer oder Chef einer Gruppe“.<sup>886</sup> Das zweite Bedeutungsfeld im Passivum wird mit „Beschützer“ und „Helfer“<sup>887</sup> übersetzt.

<sup>877</sup> Z.B. in der Schlacht (Josephus, *Bell.* VI,142).

<sup>878</sup> Vgl. 1Thess 5,13; 1Kor 15,58.

<sup>879</sup> Müller, *1+2Thess.*, 201.

<sup>880</sup> Holtz, *1Thess.*, 242.

<sup>881</sup> A. Malherbe denkt an die Tätigkeit der Verkündigung und des Lehrens nach 1Thess 1,3 und 3,5 (Malherbe, *1+2Thess.*, 311). E. von Dobschütz denkt an eine allgemeinere Deutung wie z.B. die Armen- und Krankenpflege nach Apg 20,35 (Dobschütz, *1+2Thess.*, 216).

<sup>882</sup> Nicht nur in „christlicher“ Weise, wie J. Hainz vorschlägt (Hainz, *Ekklesia*, 43f.).

<sup>883</sup> Homerus, *Il.* 4,156.

<sup>884</sup> Plato, *Lach.* 197D (einer Stadt „vorzustehen“).

<sup>885</sup> Herodotus, *Hist.* I,123,2; IV,80,1; TestJos 2,6.

<sup>886</sup> Xenophon, *Mem.* III,4,3; Herodotus, *Hist.* III,82,4.

<sup>887</sup> Sophocles, *El.* 980 (προϋστήτην); Polybius, *Hist.* V,5,9 (προέστασαν).

Das Wort προϊστῆμι kommt in der LXX an wenigen Stellen vor. Zuerst treffen wir diesen Ausdruck in 2Sam 13,17, wo es um Diener geht, die „den Haushalt leiten“. In 1Makk 5,19 treffen wir sie mit der Bedeutung „Führung“ des Volkes, „to take charge“ of this people. In 4Makk 11,27 geht die Übersetzung in eine andere Richtung und es ist von „Schützern“ die Rede, die das göttliche Gesetz und nicht das Gesetz des Tyrannen bewachen. In AddDan 1,8 ist die Wendung „τοὺς προεστηκότας τοῦ ἱεροῦ“ mit „Priester“ übersetzt: Die Priester sind die Vorsteher des Tempels.

Bei Josephus kommt das Wort überraschenderweise oft in der Bedeutung „Schützer“ oder „Unterstützer“<sup>888</sup> vor. Er gebraucht es aber auch mehrmals für „Vorsteher“, „Führer“ oder „Leiter“<sup>889</sup>. Bei Philo gibt es Stellen, wo das Wort in seiner primären Bedeutung als „vorstellen“<sup>890</sup> vorkommt, aber die meisten Stellen bezeugen das Wortfeld „Führen“ und „Leiten“.<sup>891</sup> Einige Belege gibt es aber auch für die Bedeutung „Kümmern“ und „Beschützen“.<sup>892</sup>

In den paulinischen Briefen im Neuen Testament kommt das Partizip nur in 1Thess 5,12 und in Röm 12,8 vor. Das Substantiv finden wir als Hapax

<sup>888</sup> Josephus, *Ant.* V,234 (προϊσταμένους - *Verfechter* der guten Sache); ebd., VII,287 (προϊστάμενοι - *Wächter*); ebd., XIV,196 (προϊστήται - der Bedrängten *annehmen*); ebd., XV,146 (προϊστάμενον - Gott stets für euch *streiten wird*); ebd., XV,313 (προϊστασθαι - eine große Zahl von Angehörigen *zu sorgen hatten*) (Übers. H. Clementz).

<sup>889</sup> Ders., *Ant.* XIV,325 (προϊστάνται - das Volk besser *zu regieren* verstehe); ebd., XVII,285 (προϊστάμενος - Könige als *Haupt der Schar von Aufführen*); ebd., XX,162 (προϊστασθαι - *verwalten*); ders., *Bell.* I,391 (προϊστάμενος - *herrschen*); ders., *Vit.* I,93 (προϊσταμένω - *Gouverneur*) (Übers. F. Siegert, H. Schreckenbergs und M. Vogel).

<sup>890</sup> Philo, *Legat.* I,300 (προστησάμενοι - wählten sie zu ihren *Sprechern*) (Übers. F.W. Kohnke).

<sup>891</sup> Ders., *Ebr.* I,153 (προστησάμενων - *Führerin*) (M. Adler); ders., *Her.* I,214 (προστησάμενον - *Spitze* seiner Philosophie) (J. Cohn); ders., *Abr.* I,213 (προεστηκόσι - *Hirt* der Herden des Weisen); ders., *Jos.* I,242 (προεστῶτος - *Verwalter*) (Übers. L. Cohn); ebd., I,250 (προεστῶτος - *Brüder des Verwalters*); ders., *Mos.* I,187 (προεστῶτος - *Frömmigkeit ihres Führers* und Leiters); ebd., I,249 (προεστῶτος - *Führer*); ebd., I,318 (προεστηκότι - *dem Vorgesetzten* der Tempelwärter).

<sup>892</sup> Ders., *Spec.* IV,184 (προεστάναι - „Denn der Herrscher muß über seine Untertanen so *schalten*, wie ein Vater über seine Kinder“); ders., *Jos.* I,154 (προεστῶτες - *sorgfältig behandelt werden*).



legomenon in Röm 16,2, wo von Phoebe steht, dass sie „Beistand Leistende“ oder „Beschützerin“<sup>893</sup> gewesen ist.

Hier im ersten erhaltenen paulinischen Brief darf προίστημι nicht im Sinne eines Gemeindeleitens missverstanden werden. Die Partizipien, die vor und nach dem untersuchten Wort stehen, drücken keine Über- und Unterordnung aus.

Ich ziehe die Folgerung, dass der Begriff hier eher mit „die, die um euch sorgen“ übersetzt werden sollte.<sup>894</sup> Paulus beschäftigt sich in diesem Kontext (V. 12-14) mit Tätigkeiten oder Funktionen und weder hier noch an anderen Stellen des Briefes finden wir Bezüge auf Gemeindevorsteher in der Gemeinde. Paulus wendet sich nicht direkt an eine innergemeindliche Instanz, über die er seinen Einfluss geltend machen könnte, sondern immer an die Gesamtgemeinde. Neben der Flexibilität der Gemeindestruktur kann man aber Elemente einer beginnenden Institutionalisierung finden. Die „Fürsorger“, die um die Gemeinde Sorge tragen (5,12), tragen keine andere Verantwortung, nur die, die auch der Gesamtgemeinde zukommt und von ihr nur teilweise abgegeben wird (5,14).<sup>895</sup> Es gibt keine rechtliche Basis für eine gemeindeleitende Funktion, darum bittet Paulus die Gemeinde, diejenigen, die sich um sie sorgen anzuerkennen. Die Fürsorgefunktion wird von weiteren Kreisen der Gemeinde ausgeübt.<sup>896</sup>

<sup>893</sup> Hier kommt προστάτης in der spezielleren Bedeutung als „Patronin“ vor: Eine Person, die der Gemeinde finanziell und rechtlich geholfen hat, wie es z.B. Jason in Thessalonich sein könnte (Apg 17,6-9).

<sup>894</sup> Die meisten Kommentare ziehen in diesem Kontext die Bedeutung „care for you“ (Malherbe, *1+2Thess*, 311) vor, „those who are concerned about you“ (Wanamaker, *1+2Thess*, 192; Best, *1+2Thess*, 223f.) oder „those who stand before you as ‘protectors’“ (Meeks, *First Urban Christians*, 134).

<sup>895</sup> T. Schmeller bestimmt eine solche Gemeinde als „patronats- und amtsähnliche Gruppe“ (Schmeller, *Hierarchie*, 78). Vgl. noch Walton, *Leadership*, 184.

<sup>896</sup> Auch die Befunde in den Pastoralbriefen stehen nicht gegen diese These, obwohl die Kommentatoren, die die Übersetzung „Vorsteher“ wählen, ihre Wahl mit der Verwendung des Wortes für verschiedene Typen der Funktionäre in den späteren Pastoralbriefen begründen (z.B. Rigaux, *1+2Thess*, 576-579). Das Wort kommt in den Pastoralbriefen nicht als Bezeichnung eines Amtes vor, sondern es beschreibt funktional die Art und Weise, wie Funktionsträger um die Gemeinde zu sorgen haben (1Tim 3,4f.12; 5,17; Tit 3,8.12.14). Es geht hier um Fürsorge und um diejenigen, die für die Gemeinde, für ihren Bestand und für ihr Wachstum sorgen. Bei den späteren Apostolischen Vätern finden wir diese Partizipform, wo sie mit „Presbyter“ übersetzt wird (Hermas, *Vis.* II,4,3) (Übers. A. Lindemann und H. Paulsen).

Die Fürsorgerolle in der thessalonischen Gemeinde könnte aus der seelsorgenden und seelenführenden Tätigkeit bestehen, was die Tätigkeiten προίστημι und νοθετέω ausdrücken. Daneben denke ich, dass die Fürsorge noch viel mehr beinhaltete: Eine Hausgemeinde hat ihren Mitgliedern durch einen Schutzherrn Sicherheit und auch materielle Unterstützung geboten. Es ist wahrscheinlich, dass die Gemeindepatronen in der Anfangsphase der Gemeindebildung durch ihr Vermögen die Gemeinde unterstützten und so in der Gemeinde leichter zu leitenden oder ermahnenden Funktionen kamen.<sup>897</sup> Paulus hat aber vor seinem Weggehen keine Leitungsgruppe eingesetzt. Aber es ist anzunehmen, dass die Hausgemeinde von Anfang an eine gewisse Leitungsstruktur nach der Organisationsstruktur eines Hauses hatte.<sup>898</sup>

In den Philosophenschulen verwendete man diesen Begriff für die Umschreibung der Fürsorgefunktion nicht. Bekannter war der Begriff ὠφέλιος, „Beihilfe leisten“, der die Idee der Fürsorge enthielt.<sup>899</sup> Der Unterschied zwischen den paulinischen Gemeinden und den epikureischen Gemeinschaften war, dass in den letzteren erwartet wurde, den Dank für die Seelenführung und Fürsorge auch finanziell auszudrücken. Paulus ist aber stolz darauf, dass er nicht aus Habgier unter den Thessalonichern gearbeitet hat und ihnen mit den anderen Missionaren nicht zur Last fallen wollte.<sup>900</sup>

Durch den zum Vers hinzugefügten Ausdruck „im Herrn“ wird die Autorität der Fürsorgenden zugleich gestärkt und begrenzt. Wenn diese Wendung bei dem ersten oder letzten Partizipium stehen würde, würde sie alle drei Partizipien beschreiben, aber in dieser Position würde ich sie nur mit diesem

Im 1. Klemensbrief kommt mehrmals die Substantivform von Jesus Christus einzig im Sinne von „Beschützer“ vor (1Clem 36,1; 61,3) (Übers. A. Lindemann und H. Paulsen).

<sup>897</sup> Diese nennt B. Malina „opinion leader“, die keine formale Macht hatten und auch keine Autorität waren. Ihre Einflüsse kamen von ihren interpersonellen Fähigkeiten und Beziehungen zu den anderen Gruppenmitgliedern. (Malina, *Social-Science Commentary*, 53).

<sup>898</sup> Gehring, *Hausgemeinde*, 345.

<sup>899</sup> Plutarchus, *Mor.* II,70DE (he who admonishes is credited with helping - τὸ δ' ὠφέλιμον τοῦ νοθετοῦντος); vgl. auch ebd., II,89B.

<sup>900</sup> 1Thess 2,5.9.

zweiten Partizipium zusammenlesen.<sup>901</sup> Die Besonderheit der Fürsorger gegenüber den Philosophenschulen besteht in ihrer Beziehung zu Christus. Die Fürsorger suchen nicht ihre eigene Ehre, sondern die Ehre des Herrn. Die Gemeindeglieder stehen auch nicht wie in einer Wohltäter-Klienten-Beziehung zueinander, sondern sie sind einander Brüder und Schwestern.

#### EXKURS: SIE SEELSORGENDE GEMEINDE IN ROM – Ὁ προϊστάμενος IN RÖM 12,8

##### Übersetzung

<sup>8</sup> Wer tröstet und ermahnt, der tröste und ermahne; Wer gibt, tue er es mit Offenheit; Wer sich um andere kümmert, helfe er mit Eifer; Wer Barmherzigkeit übt, der tue es freudig.

##### Übersetzung

<sup>8</sup> Wer tröstet und ermahnt, der tröste und ermahne; Wer gibt, tue es mit Offenheit; Wer sich um andere kümmert, helfe mit Eifer; Wer Barmherzigkeit übt, der tue es freudig.

##### Exegese von Röm 12,8

<sup>8</sup> εἶτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει· ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότῃ, ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότῃ.

V. 8 - Der ausgewählte Vers steht im breiteren Kontext von 12,1-12, in dem der Gedanke des Christusleibes von 1Kor 12 her vorausgesetzt wird.<sup>902</sup> Der Gedanke, dass der eine Leib Christus ist, bestimmt das Verhältnis der Glieder: Sie sind füreinander nur Glieder, d.h. keiner steht über den anderen. Die Spezifikation der verschiedenen Charismen folgt im engeren Verskontext von 12,6-8, die aber keinerlei Rangordnung bietet. Die Verschiedenheit der

<sup>901</sup> Ich unterstütze die These von E. Best nicht, der meint, dass die Wendung „im Herrn“ in dieser Position „might possibly be taken as governing the second and third“ Partizipium (Best, *1+2Thess*, 225).

<sup>902</sup> Wenn man diese Liste der Charismen in Römerbrief mit der Liste in 1Kor 12,8-10 vergleicht, kann man Unterschiede in der Ordnung der Gaben feststellen. Daraus ziehe ich die Folge, dass Paulus keine universell applizierbare und vollständige Liste der Charismen zusammenzustellen versucht. In Korinth stellt er sie mit Hinblick auf die besondere Situation der dortigen Gemeinde zusammen.

Begabungen, die die einzelnen Christen ihrer Gemeinde beitragen, wird betont. Jede Gabe ist wichtig und unersetzbar.

Die kurze Aufzählung der sieben Charismen, die mit einem Partizip (ἐχοντες) eingesetzt wird, wird durch εἶτε voneinander abgesetzt, dann folgen die letzten drei Glieder in asyndetischer Reihung.<sup>903</sup> Ein Hauptverb fehlt.

An erster Stelle erwähnt Paulus die Gabe der *Prophetie* (προφητεία). Ihr Inhalt wird in 1Kor 14,3 als οἰκοδομή καὶ παράκλησις καὶ παραμυθία beschrieben, eine Tätigkeit, die in 1Thess 5,11-15 die seelsorgerische Aktivität umschreibt. Neben der Prophetie steht die *Diakonie* (διακονία). Das Wort kann in einem weiteren Sinn jegliche verantwortliche Tätigkeit im „Dienst“ Gottes in der Gemeinde meinen.<sup>904</sup> Hier steht es in einer speziellen Bedeutung und meint die organisatorischen und karitativen Aufgaben in der Gemeinde.<sup>905</sup> Am Schluss der ersten Dreierreihe steht die *Lehre* (ὁ διδάσκων). Dadurch, dass Paulus das Lehren zu den Charismen zählt, kann man die Folgerung ziehen, dass Paulus hier nicht nur die Übergabe der Tradition meint, sondern dass er dem Lehrer eine interpretative Rolle zuschreibt, die von dem Heiligen Geist abhängig ist.

Das Charisma der Paraklesis (εἶτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει) ist nicht weiter definiert. Paulus wählt nicht zufälligerweise ein Wort mit so breitem Bedeutungsfeld (Ermahnen, Bitten, Zusprechen, Trösten) aus, weil er nicht eine Liste von klar abgegrenzten Charismen zusammenstellen will. Das Charisma des Mahnens wird regelmäßig von verschiedenen Mitgliedern der Gemeinde ausgeübt. Es ist nicht an eine Gemeindefunktion gebunden.<sup>906</sup>

In μεταδιδούς ἐν ἀπλότῃ geht es wahrscheinlich um das Teilen von Speise oder Reichtum oder Besitz.<sup>907</sup> Der Begriff ἀπλότης setzt eher die Bedeutung des Teilens eigener Güter voraus als die Verteilung der Gemeindealmsen.

Ὁ προϊστάμενος meint entweder den „Vorsteher“ der Gemeinde (1Tim 5,17; Hebr 13,17) oder den „Patron“, der die „Fürsorge“ für Gemeindeglieder

<sup>903</sup> U. Wilckens schlägt vor, dass „Prophetie“ und „Diakonie“ die zwei Hauptcharismen sind und er ordnet die folgenden Charismen diesen zwei zu. Seiner Meinung nach gehört das dritte und vierte Charisma der Liste (Lehren und Ermahnen) zur Prophetie, während die Diakonie die letzten drei Charismen umfasst (Geben, Helfen, Barmherzigkeit Ausüben) (Wilckens, *Röm*, III, 14f.). Weil die aufgezählten Charismen einander aber überschneiden und es zur „εἶτε... εἶτε...“-Struktur nicht passt, würde ich diese These ablehnen.

<sup>904</sup> Vgl. 1Kor 12,5.

<sup>905</sup> Vgl. Röm 16,1; Phil 1,1; Apg 6,1f.

<sup>906</sup> Vgl. 1Thess 4,18; 5,11.14.

<sup>907</sup> Wie z.B. in Philo, *Jos.* I,144; ders., *Spec.* II,71.107; Lk 3,11; Eph 4,28.

(1Thess 5,12), die sich nicht selbst erhalten können, wahrnimmt (vgl. Phoebe in 16,2). Wenn es um „Vorsteher“ und „Führer“ geht, ist es meistens mit dem Perfektum ausgedrückt (ὁ προεστώς), wie es die LXX konsequent benutzt.<sup>908</sup> Die Stellung des Wortes zwischen zwei karitativen Tätigkeiten (μεταδιδοῦς und ἐλεῶν) lässt auch eher an die Bedeutung der Fürsorge denken.<sup>909</sup> So liest sich der Begriff προϊστάμενος auch in der Sequenz von „Sozialhilfe“. Paulus hat für die Gemeindeführung keinen so „festen“ Begriff, wie für die Propheten und Lehrer.<sup>910</sup>

Der „Fürsorger“ soll seinen Dienst mit „Eifer“, „Sorgfalt“ oder „Fleiß“ ausüben. In der griechisch-römischen Literatur bedeutet σπουδή außergewöhnliche Verpflichtung zu städtischen und religiösen Verantwortlichkeiten, die sich oft verflechten und bedeutet auch Sorge um persönliche, moralische Vortrefflichkeit oder Hingabe für das Interesse anderer.<sup>911</sup> Die Wendung kann hier auch das persönliche Engagement der Wohltäter bedeuten.<sup>912</sup>

In der paulinischen Literatur ist diese Stelle die einzige, wo das Wort ἐλεέω für das menschliche und nicht für das göttliche Erbarmen gebraucht ist.<sup>913</sup> Ἐλεέω kann das Almosengeben bezeichnen,<sup>914</sup> doch ist hier die allgemeinere

<sup>908</sup> 2Kön 13,17 LXX; Spr 23,5; 26,17; Am 6,10; AddDan 1,8; 4Makk 11,27.

<sup>909</sup> Gegen Lietzmann, *Zwei Notizen zu Paulus*, 109f.; Barrett, *Rom*, 239; Käsemann, *Röm*, 109f. und Greeven, *Propheten*, 31-42 denken „an verschiedene organisatorische Aufgaben bis zur Gründung von Hausgemeinden und [...] Regelung von Streitfällen“.

Obwohl die Wendung in den Kommentaren auch als „he who cares with zest“ (Dunn, *Rom*, II, 534) oder „administrator in charge of the charitable work of the congregation“ (Cranfield, *Rom*, 626) und „person who by virtue of his social status was in a position to be, on behalf of the Church, a friend and protector for those members of the community who were not in a position to defend themselves (e.g. widows, orphans, slaves, strangers)“ (Michel, *Röm*, 268) übersetzt und beschrieben wird, ist es bemerkenswert, dass diese Übersetzung sich in den Bibelübersetzungen gar nicht widerspiegelt: *regieren* (Luther) oder *vorstehen* (Schlachter, Elberfelder, Einheitsübersetzung), *leiten* (Bibel in gerechter Sprache); *rule* (King James) oder *lead* (NAS, NRS).

<sup>910</sup> Der Begriff προϊστάμενος kommt in den paulinischen Briefen nur 2-mal vor (Röm 12,8; 1Thess 5,12), während das Wort κυβερνήσεις (1Kor 12,28) ein Hapax legomenon ist.

<sup>911</sup> IMagnMai 53,61; 85,12;16. Oder auch in der jüdischen Literatur bei Josephus (Josephus, *Ant.* XIII,232; ebd., XI,51.176; ders., *Apion*, II,42).

<sup>912</sup> In diesem Sinne kommt das Wort bei Paulus noch in Röm 12,11; 2Kor 7,11f. und 8,7f.16 vor. Das Wort wird im Zusammenhang mit der Kollekte für die Jerusalemer Gemeinde verwendet, so bedeutet es „das freudige Sich-Einsetzen, sowohl in der Organisationsarbeit wie im Geben“ und es bekam seine „technische“ Bedeutung bei der „eifrigen Tätigkeit für die Gemeinde“ (Greeven, *Propheten*, 247).

<sup>913</sup> Röm 9,15f.18; 11,30-32; 1Kor 7,25; 2Kor 4,1; Phil 2,27; 1Tim 1,13.16.

<sup>914</sup> Z.B. Tob 1,3.16; 4,7f.; Sir 7,10; Mt 6,2-4; Apg 9,36 usw.

Bedeutung der praktischen Hilfeleistung wahrscheinlicher, wie Krankenpflege oder Gefangenenfürsorge.<sup>915</sup> Die Erweiterung, dass man diese Hilfe „fröhlich“ ausüben soll, ist ein geläufiges Thema in der jüdischen Frömmigkeit.<sup>916</sup>

Paulus zielt in dieser Liste darauf, dass die Gaben und Aufgaben des Predigers, Lehrers und Seelsorgers sich gegenseitig ergänzen. So kommt es in aller diakonischen Tätigkeit entscheidend darauf an, dass der Helfer zuverlässig, einsatzfreudig und fröhlich arbeitet. Also so, dass sowohl alles Streben nach eigenem Ansehen als auch alles, was auf die Hilfeempfänger kränkend oder bedrückend wirken könnte, ausgeklammert wird.

Νουθετοῦντας ὑμᾶς – Das Wort νουθετέω setzt sich aus νοῦν τίθημι zusammen, d.h. dem Herzen Verstand verleihen.<sup>917</sup> Es bezeichnet „das Zurechtrücken eines Menschen, das ihn auf den rechten Weg bringt“,<sup>918</sup> „seelsorgerliches Vermahnen und Verwarnen, das der natürlichen Eigenart des Menschen wehe tut“,<sup>919</sup> „ans Herz legen“, „zu Gemüte führen“,<sup>920</sup> „lehren“<sup>921</sup> oder „warning against what endangers the Christian life of the Thessalonians“.<sup>922</sup> In der LXX kommt das Wort nicht so oft vor (außer im Buch Job).<sup>923</sup> Im Neuen Testament taucht dieser Begriff nur bei Paulus und in der paulinischen Schule auf. Wenn der lukanische Paulus auf seine pastorale Arbeit zurückschaut, sieht er sie als Seelsorge durch Ermahnung mit Ziel auf Verbesserung.<sup>924</sup> Die paulinischen Gemeinden erfahren sie entweder durch Paulus<sup>925</sup> oder durch den gegenseitigen geschwisterlichen Dienst der pastoralen

<sup>915</sup> Wie auch in Spr 14,21; TestIss 5,2; TestSeb 7,2; 8,1; TestBen 4,4; Philo, *Mut.* I,40.

<sup>916</sup> Spr 22,8a zitiert in 2Kor 9,7; Philo, *Spec.* IV,74; TestJos 12,1; LevR 34,9.

<sup>917</sup> Homerus, *Il.* 13,732; ders., *Od.*, 2,124f.

<sup>918</sup> Holtz, *1Thess*, 244.

<sup>919</sup> Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel*, 602.

<sup>920</sup> Schlier, *Apostel und seine Gemeinde*, 121.

<sup>921</sup> Democritus, *Fr.* 52: „zu Verstand bringen“. Das Wort ist aber kein direktes Synonym zu διδάσκειν, welche Tätigkeit primär auf den Intellekt zielt und ein durch eine qualifizierte Person mit Einfluss ausgeübt wird. Der Begriff νουθετέω beschreibt aber den Einfluss auf den Willen und setzt eine Opposition auf diese Einflussnahme voraus. Es wird versucht, den Verstand zu korrigieren, die Fehler zu verbessern und das spirituelle Benehmen zu fördern.

<sup>922</sup> Bailey-Clark, *1+2Thess*, 312.

<sup>923</sup> Hi 4,3; 23,15; 30,1; 34,16; 36,12; 37,14; 38,18; 40,4; Weish 11,10; 12,2.26; PsSal 13,9.

<sup>924</sup> Apg 20,31: „Seid also wachsam, und denkt daran, dass ich drei Jahre lang Tag und Nacht nicht aufgehört habe, unter Tränen jeden einzelnen zu ermahnen.“

<sup>925</sup> Z.B. 1Kor 4,14.



Fürsorge.<sup>926</sup> Bei den Apostolischen Vätern ist der Begriff ein geläufiger Wortgebrauch für seelsorgerliche Ermahnung, für gegenseitige Zurechtweisung, für Lebensänderung, Buße und Umkehr.<sup>927</sup>

Das Wort war ein geläufiger Begriff der antiken Psychagogie. Die Philosophen waren die, die sich um die Leute kümmerten; und die Psychagogie war die Weise, wie sie ihre Fürsorge demonstrierten.<sup>928</sup> Wörtlich bedeutete *νοθετέω* jemandem zu lehren und jemanden aufzurütteln, was einer tun muss oder gerade nicht machen sollte.<sup>929</sup> Die Mahnung sollte mit Selbstprüfung beginnen und war mit der offenen Rede (*παρησία*) assoziiert:

Since, however, circumstances oftentimes impel men that are none too good themselves to use admonition when in the company of others who are no better than they, the most reasonable method would be that which in some way involves and includes in the arraignment the speaker himself. [...] For those win goodwill and confidence who give the impression that, while addicted to the same faults, they are correcting their friends precisely as they correct themselves.<sup>930</sup>

Paulus mahnte seine Gemeindeglieder als seine geliebten Kinder mit väterlicher Autorität und mütterlicher Liebe, ohne sie zu beschämen.<sup>931</sup> So kann man auch die *νοθετοῦντες* als „mahnende Seelsorger“ bezeichnen. Den Verlauf der Tätigkeit differenziert Paulus für uns leider nicht. Es liegt nach T. Holtz nahe, dass die Gemeinde sie in der Form der Belehrung ausübte. Er spezifiziert den Inhalt der Weisungen in der Linie nach 4,1-12 und 5,14-22.<sup>932</sup>

<sup>926</sup> 1Thess 5,14; Kol 3,16.

<sup>927</sup> 1Clem 7,1 (*ermahnen*); 56,2 (*Ermahnung*); Ign. Eph. 3,1 (*Ermahnung*); Hermas, *Vis.* II,4,3 (*lehren*); 2Clem 17,2 (*ermahnen*); 19,2 (*jemand ermahnt*) (Übers. A. Lindemann und H. Paulsen).

<sup>928</sup> Dio Chrysostomus, *Or.* LXXVII/LXXVIII,38: Der Philosoph ist derjenige, der „trying to lead all men thereto, partly by persuading and exhorting, partly by abusing and reproaching, in the hope that he may thereby rescue somebody from folly and from low desires and intemperance and soft living, taking them aside privately one by one and also admonishing them in groups every time he finds the opportunity“. Seneca, *Ep.* 94,39.45: Wichtigkeit und Funktion der Philosophie und der philosophischen Ermahnung.

<sup>929</sup> Ps-Demetrius, *Typ.Ep.* 7 (*Νοθετητικὸς* Brieftyp).

<sup>930</sup> Plutarchus, *Mor.* II,71F-72A; vgl. ebd., II,50B.71E.

<sup>931</sup> Vgl. 1Kor 4,14 oder Röm 15,14, weiter Apg 20,31; Kol 1,28; 3,16; 1Thess 5,14.

<sup>932</sup> Holtz, *1Thess.*, 244.

Warum ermahnt Paulus die Gemeinde an diesem Punkt des Briefes, die Sich-Mühenden anzuerkennen? Ich denke nicht, dass dieser Text eine ihre Arbeit vernachlässigende Gruppe voraussetzt.<sup>933</sup> Nach meinem Textverständnis sind auf dieser Stufe der Gemeindeentwicklung noch keine zwei streng getrennten Gruppen der Gemeindeglieder und der Gemeindeleiter zu unterscheiden, die im Konflikt stehen könnten.<sup>934</sup> Ich halte es aber für möglich, dass Paulus von Timotheus berichtet worden sein könnte, dass die Mitglieder der Gemeinde, die um ihre Brüder und Schwester Sorge trugen, von denen nicht die nötige Anerkennung erhielten.

Man muss den Zusammenhang mit dem V. 11 ernst nehmen und ich muss auf die Reziprozität dieser Aktivitäten hinweisen. Weil die um die Gemeinde Sich-Bemühenden keine spezifische Gruppe sind, bedeutet das, dass die Personen in der Gemeinde anerkannt werden müssen, die gerade Seelsorge ausüben. Ein anderes Mal werden es andere Personen sein, vielleicht gerade die, die vorher von anderen Gemeindegliedern Seelsorge erhielten.

**V. 13** – In diesem Vers wird die Mahnung des vorigen Verses verstärkt, dass die Fürsorger mit dem höchsten Grad der Anerkennung respektiert werden sollten. Die Hochachtung muss „in Liebe“ geschehen, was Paulus der Gemeinde in Thessalonich oft ans Herz gelegt hat.<sup>935</sup> Den Respekt bekommen die Gemeindeglieder „wegen ihres Tuns“, nicht wegen ihrer Funktion und Titel.

Die asyndetisch angefügte Mahnung zum Frieden, *εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς*,<sup>936</sup> ist grammatisch mit dem Vorgehenden nicht verbunden.

Vielmehr blickt Paulus auf das Gemeindeleben als ganzes. Die paulinische Bitte drängt auf „ingroup harmony“.<sup>937</sup> In ihm soll Friede das

<sup>933</sup> W. Schmithals nimmt die Sich-Mühenden als Gemeindeleiter an, deren Autorität durch gnostische Häretiker herausgefordert war (Schmithals, *Briefe des Paulus*, 121f.). Wenn es aber so wäre, würde Paulus die Position der Sich-Sorgenden noch stärker betonen. F.F. Bruce meint, dass vielleicht die Fürsorgenden mit den Faulenzenden, die ihre Arbeit vernachlässigt haben (1Thess 4,1f.; 2Thess 3,6-13), taktlos umgegangen sind (Frame, *1+2Thess.*, 194). In diesem Fall wären aber die Fürsorgenden ermahnt worden.

<sup>934</sup> Gegen Best, *1+2Thess.*, 227.

<sup>935</sup> 1Thess 3,12; 4,9; 5,13.

<sup>936</sup> Das textkritische Problem wurde in der Textkritik unter 5.2.4. besprochen.



Gestaltungselement sein. In anderen paulinischen Briefen spricht Paulus vom Frieden als von einer Erscheinung der „Wirkungen des Geistes“.<sup>938</sup>

Die zwei Verse 12 und 13 sind für die Neutestamentler von großer Wichtigkeit, weil sie in die frühe Funktionsstruktur der Urgemeinden Einblick bieten. Die ganze Gemeinde, in der die Mitglieder abwechselnd fürsorgende und mahnende Funktionen ausüben, ist aufgefordert, die gerade sich um die Gemeinde sorgenden Mitglieder hoch zu achten und zu lieben. Paulus hebt von den Funktionen gerade die Fürsorge (Seelsorge) und die Weisung (Lehren) heraus.

#### V. 14-15

<sup>14</sup> Παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους, παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους, ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν, μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας.

<sup>15</sup> ὁρᾶτε μὴ τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῶ, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε [καὶ] εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας.

V. 14 – Der Neuansatz ist eine Variation des Verses 12. Die Anrede ἀδελφοί gilt hier genauso wie auch in 4,18 und 5,11 der ganzen Gemeinde. Sie setzt die gleichen Zuhörer voraus wie im V. 12.<sup>939</sup>

Die Fortführung des Satzes mit Imperativen macht die Aufforderung lebendig und dringlich. Die Sätze ordnen sich zu einer Dreiergruppe, die spezielle Verhältnisse anspricht, und einer allgemeinen Weisung, die zugleich zusammenfasst und über die speziellen Fälle hinaus das allgemeine Zusammenleben betrifft. Es geht im Allgemeinen um das Gemeindeleben,

<sup>937</sup> Esler, *1Thess*, 1211.

<sup>938</sup> Röm 8,6 und Gal 5,22.

<sup>939</sup> C.A. Wanamaker entdeckt neu eine These, die auch bei einigen Kirchenvätern zu finden ist wie z.B. Chrysostomus, *1Thess*, 10 (PG 62,456), nämlich, dass hier nur die Seelsorger und Vorsteher der Gemeinde, die schon in V. 12 erwähnt waren, angesprochen seien und Paulus nur ihnen die rechte Weise erkläre, wie sie Seelsorge treiben sollten (Wanamaker, *1+2Thess*, 196; vgl. auch Masson, *1+2Thess*, 73; Findlay, *1+2Thess*, 124). Sie behaupten, wenn hier die ganze Gemeinde angesprochen wäre, würde das nur die Position der Funktionsträger schwächen, die Paulus gerade in V. 12 zu verstärken versucht. Ich bin aber mit dieser These nicht einverstanden (vgl. auch Best, *1+2Thess*, 229; vgl. auch Bruce, *1+2Thess*, 122).

darum muss man die genannten Unordentlichen, Kleinmütigen und Schwachen als Mitglieder der Gemeinde verstehen und nicht als „Unordentliche“, „Kleinmütige“ und „Schwache“ überhaupt.

J.E. Frame meint, dass hier von den gleichen Gruppen die Rede sei, die Paulus in seiner Paränese schon ab 4,1 im Kopf hat (aufdringliche Unordentliche in 4,11f. und 5,12f.; Kleinmütige und Ängstliche wegen dem Trauer um die verstorbenen Freunde in 4,13-18; Schwache im Glauben in 4,3-8).<sup>940</sup> Ich denke aber, dass im Briefkontext nichts darauf weist, dass solche Gruppen innerhalb der Gemeinde in Thessalonich existieren würden. Die Abgrenzung von der These, dass diese Verse ganz allgemein formuliert sind und nichts mit der spezifischen thessalonischen Situation zu tun haben, würde ich mit J.E. Frame teilen.

Als erstes wird der Gemeinde aufgetragen, die „Unordentlichen auf den rechten Weg zu bringen“. Dies muss von der Anklage und Fehlersuche unterschieden werden.<sup>941</sup> Die Bezeichnung einer speziellen Funktion wird jetzt der Gesamtgemeinde übertragen.

Das didaktische Element ist in diesem Wort präsent, aber es war eher an den Willen als an den Verstand adressiert.<sup>942</sup> Weil die Mahnung streng sein kann, wird empfohlen, die Leute individuell und nicht öffentlich zu mahnen.<sup>943</sup> Seneca weiß, dass Leute auf einer Ebene der moralischen Entwicklung gerade solche Mahnung brauchen. Sie machen schon Fortschritte auf dem Weg zur Perfektion, aber sie haben jemanden nötig, der sie auf ihren Weg führt.<sup>944</sup> Die Mahnung enthält Tadel (ἐπιτιμάω) und Rüge (ἐλέγχω). Weil sie so ein scharfes Element enthält, das im Zaun gehalten werden musste, muss man bei ihrer Ausübung aufpassen.<sup>945</sup> Die natürliche Reaktion auf die Mahnung war

<sup>940</sup> Frame, *1+2Thess*, 196.

<sup>941</sup> Plutarchus, *Mor.* II,66E: „For people are wont to think that anger, not goodwill, is the motive of a man who speaks on his own behalf, and that this is not admonition but fault-finding. For frankness is friendly and noble, but fault-finding is selfish and mean.“ Vgl. ebd., II,70DE.

<sup>942</sup> Behm, Art. *Νουθετέω*. ThWNT IV, 1019.

<sup>943</sup> Plutarchus, *Mor.* II, 70D-71D.71F; Dio Chrysostomus, *Or.* LXXVII/LXXVIII,38.

<sup>944</sup> Seneca, *Ep.* 94,50-52.

<sup>945</sup> Vgl. Dio Chrysostomus, *Or.* LXXII,9: Von dem Philosophen denkt man, dass „he has got himself ready to deal with human beings, aiming to admonish them and put them to the test

Gestaltungselement sein. In anderen paulinischen Briefen spricht Paulus vom Frieden als von einer Erscheinung der „Wirkungen des Geistes“.<sup>938</sup>

Die zwei Verse 12 und 13 sind für die Neutestamentler von großer Wichtigkeit, weil sie in die frühe Funktionsstruktur der Urgemeinden Einblick bieten. Die ganze Gemeinde, in der die Mitglieder abwechselnd fürsorgende und mahnende Funktionen ausüben, ist aufgefordert, die gerade sich um die Gemeinde sorgenden Mitglieder hoch zu achten und zu lieben. Paulus hebt von den Funktionen gerade die Fürsorge (Seelsorge) und die Weisung (Lehren) heraus.

#### V. 14-15

<sup>14</sup> Παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, νοθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους, παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους, ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν, μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας.

<sup>15</sup> ὁρᾶτε μὴ τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῶ, ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε [καὶ] εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας.

V. 14 – Der Neuansatz ist eine Variation des Verses 12. Die Anrede ἀδελφοί gilt hier genauso wie auch in 4,18 und 5,11 der ganzen Gemeinde. Sie setzt die gleichen Zuhörer voraus wie im V. 12.<sup>939</sup>

Die Fortführung des Satzes mit Imperativen macht die Aufforderung lebendig und dringlich. Die Sätze ordnen sich zu einer Dreiergruppe, die spezielle Verhältnisse anspricht, und einer allgemeinen Weisung, die zugleich zusammenfasst und über die speziellen Fälle hinaus das allgemeine Zusammenleben betrifft. Es geht im Allgemeinen um das Gemeindeleben,

<sup>937</sup> Esler, *1Thess*, 1211.

<sup>938</sup> Röm 8,6 und Gal 5,22.

<sup>939</sup> C.A. Wanamaker entdeckt neu eine These, die auch bei einigen Kirchenvätern zu finden ist wie z.B. Chrysostomus, *1Thess*, 10 (PG 62,456), nämlich, dass hier nur die Seelsorger und Vorsteher der Gemeinde, die schon in V. 12 erwähnt waren, angesprochen seien und Paulus nur ihnen die rechte Weise erkläre, wie sie Seelsorge treiben sollten (Wanamaker, *1+2Thess*, 196; vgl. auch Masson, *1+2Thess*, 73; Findlay, *1+2Thess*, 124). Sie behaupten, wenn hier die ganze Gemeinde angesprochen wäre, würde das nur die Position der Funktionsträger schwächen, die Paulus gerade in V. 12 zu verstärken versucht. Ich bin aber mit dieser These nicht einverstanden (vgl. auch Best, *1+2Thess*, 229; vgl. auch Bruce, *1+2Thess*, 122).

darum muss man die genannten Unordentlichen, Kleinmütigen und Schwachen als Mitglieder der Gemeinde verstehen und nicht als „Unordentliche“, „Kleinmütige“ und „Schwache“ überhaupt.

J.E. Frame meint, dass hier von den gleichen Gruppen die Rede sei, die Paulus in seiner Paränese schon ab 4,1 im Kopf hat (aufdringliche Unordentliche in 4,11f. und 5,12f.; Kleinmütige und Ängstliche wegen dem Trauer um die verstorbenen Freunde in 4,13-18; Schwache im Glauben in 4,3-8).<sup>940</sup> Ich denke aber, dass im Briefkontext nichts darauf weist, dass solche Gruppen innerhalb der Gemeinde in Thessalonich existieren würden. Die Abgrenzung von der These, dass diese Verse ganz allgemein formuliert sind und nichts mit der spezifischen thessalonischen Situation zu tun haben, würde ich mit J.E. Frame teilen.

Als erstes wird der Gemeinde aufgetragen, die „Unordentlichen auf den rechten Weg zu bringen“. Dies muss von der Anklage und Fehlersuche unterschieden werden.<sup>941</sup> Die Bezeichnung einer speziellen Funktion wird jetzt der Gesamtgemeinde übertragen.

Das didaktische Element ist in diesem Wort präsent, aber es war eher an den Willen als an den Verstand adressiert.<sup>942</sup> Weil die Mahnung streng sein kann, wird empfohlen, die Leute individuell und nicht öffentlich zu mahnen.<sup>943</sup> Seneca weiß, dass Leute auf einer Ebene der moralischen Entwicklung gerade solche Mahnung brauchen. Sie machen schon Fortschritte auf dem Weg zur Perfektion, aber sie haben jemanden nötig, der sie auf ihren Weg führt.<sup>944</sup> Die Mahnung enthält Tadel (ἐπιτιμάω) und Rüge (ἐλέγχω). Weil sie so ein scharfes Element enthält, das im Zaun gehalten werden musste, muss man bei ihrer Ausübung aufpassen.<sup>945</sup> Die natürliche Reaktion auf die Mahnung war

<sup>940</sup> Frame, *1+2Thess*, 196.

<sup>941</sup> Plutarchus, *Mor.* II,66E: „For people are wont to think that anger, not goodwill, is the motive of a man who speaks on his own behalf, and that this is not admonition but fault-finding. For frankness is friendly and noble, but fault-finding is selfish and mean.“ Vgl. ebd., II,70DE.

<sup>942</sup> Behm, Art. *Νοθετεῖω*. ThWNT IV, 1019.

<sup>943</sup> Plutarchus, *Mor.* II, 70D-71D.71F; Dio Chrysostomus, *Or.* LXXVII/LXXVIII,38.

<sup>944</sup> Seneca, *Ep.* 94,50-52.

<sup>945</sup> Vgl. Dio Chrysostomus, *Or.* LXXII,9: Von dem Philosophen denkt man, dass „he has got himself ready to deal with human beings, aiming to admonish them and put them to the test

Feindschaft und sie provozierte die Menschen, in dieser Weise zurückzuschlagen.<sup>946</sup>

Paulus ruft die Thessalonicher dazu auf, verkehrt Handelnde auf den richtigen Weg zurückzubringen. Es ist zu bemerken, dass die sorgende und tröstende Mahnung (νουθεσία) die strengste und schärfste Ermahnung ist, die Paulus in seinem Brief erwähnt.

Das Wort ἄτακτος verweist auf „Unordentliche“ und „Widersetzliche“.<sup>947</sup> Die andere Bedeutung des Wortes kann „Undiszipliniert“<sup>948</sup> sein. In der LXX kommt das Wort nur ein einziges Mal vor, mit der Bedeutung „unziemlich“.<sup>949</sup>

Das Wort und seine Derivate kommen im Neuen Testament nur in den Thessalonicherbriefen vor.<sup>950</sup> Es benennt diejenigen, die sich gegen die Ordnung stellen, die die akzeptierten Verhaltensnormen der Gesellschaft ablehnen und beschreibt einen Mangel an Charakter.<sup>951</sup> Wenn es auf die Arbeit bezogen wird, ergibt sich die Bedeutung „faul“ wie in 2Thess 3,6-12.

Παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους – Das Wort παραμυθεομαι bedeutet „mahnen“ oder „trösten“, „beruhigen“, „ermutigen“.<sup>952</sup> Vom Wort παρακαλέω ist es inhaltlich schwer zu unterscheiden.<sup>953</sup>

Der Begriff ὀλιγοψύχος ist ein sehr seltenes Wort in der profanen Gräzität und bedeutet „furchtsam, ängstlich“.<sup>954</sup> Aber er kann auch physische

---

and not to flatter or to spare any one of them, but on the contrary, aiming to reprove them to the best of his ability by his words and to show what sort of persons they are.“

<sup>946</sup> Ebd., LI,4,7: „Those who admonish, even if only verbally, are hated by most men. [...] Pericles [...] chose both to admonish the erring ones and, at least so far as lay in his power, to make them better. Yet the men of that day did not tolerate him, because of their own lack of discipline.“ Ebd., LXXII,9f.; Plutarchus, *Mor.* II,72EF.

<sup>947</sup> Z.B. in seiner militärischen Bedeutung bezieht es sich auf Soldaten, die nicht auf ihrem Posten (im Krieg) gefunden werden (Josephus, *Bell.* II,517; ders., *Ant.* XV,152).

<sup>948</sup> Thucydides, *Hist.* VIII,10,4 („disorder“); Aristoteles, *Pol.* VI,2,12, 1319b,33. Es beschreibt z.B. den Stand vor der Schöpfung (Philo, *Opif.* I,22).

<sup>949</sup> 3Makk 1,19.

<sup>950</sup> Als Substantiv in 1Thess 5,14; als Adverb in 2Thess 3,6.11 und als Verb in 2Thess 3,7.

<sup>951</sup> Spicq, *Thessaloniciens 'inquiets'*, 1-13.

<sup>952</sup> Vgl. Plato, *Leg.* X,899D („ermahnen“); ders., *Rep.* V,450D („zusprechen“); ders., *Mx.* 247C („trösten“); Philo, *Mos.* II,50 („ermunternder Zuspruch“); Thucydides, *Hist.* III,75,4 („reassure“). Hauptsächlich in Verbindung mit Tod oder anderen Tragödien: Homerus, *Il.* 9,417; Thucydides, *Hist.* II,44,1 („comfort“); Plutarchus, *Mor.* II,104C („comfort“).

<sup>953</sup> Vgl. die Exegese von 1Thess 2,12 im Unterkapitel 3.2.

<sup>954</sup> Artemidorus, *Oneirocr.* III,5.

Schwachheit kennzeichnen, weil sie als Substantiv auch „kurzer Atem“ bedeuten kann.<sup>955</sup>

Bei Aristoteles wird der Begriff μικρόψυχος verwendet.<sup>956</sup> Die Wertschätzung von Aristoteles ist umgekehrt als bei Paulus: Aristoteles hält den μεγαλόψυχον für den idealen Menschen, der selbstbewusst ist, der viel verlangt und viel verdient.<sup>957</sup> Der μικρόψυχος ist der, der weniger verlangt, als er verdient.<sup>958</sup>

Der Wortstamm kommt in der LXX in verschiedenen Formen 20-mal vor,<sup>959</sup> aber in der Bedeutung von „ängstlich“ kann man ihn nur in Sir 4,9 übersetzen, an den anderen Stellen bedeutet es „verzagt, mutlos im religiösen Sinne“.<sup>960</sup> Ein sehr schönes Beispiel des Tröstens ist die Ermutigung von Jesaja in Jes 35,4a: „Sagt zu denen (παρακαλέσατε), die ein ängstliches Herz haben (οἱ ὀλιγόψυχοι τῆ διανοίᾳ): Seid stark, fürchtet euch nicht!“<sup>961</sup> Im Neuen Testament ist dieses Wort ein Hapax legomenon. 1Thess 5,14 beschreibt den weniger gesunden spirituellen Stand des Menschen.<sup>962</sup>

Es ist im Kontext unklar, auf welchen Bereich der Thessalonicher sich die Kleinmütigkeit bezog. Wir wissen nur, dass die Thessalonicher sich mangelhaft und unangemessen fühlten. Man kann an die Leiden der Thessalonicher (2,14) denken oder die Unsicherheit über die eschatologische Zukunft (der Verstorbenen) (4,13-18), an die Verführung zur Sünde (4,3-8) oder an die Unsicherheit des Heils (5,1-11). Paulus nimmt die Verzagten in der Gemeinde wahr und mahnt die Gemeinde, sie ermutigend anzunehmen. Paulus

---

<sup>955</sup> Hippocrates, *Epid.* VII,47.

<sup>956</sup> Er ist das Gegenteil von μεγαλόψυχος („große Seele“) oder auch von ἀνδρίζομαι („sich männlich und brav verhalten“) und bedeutet wörtlich „kleine Seele“, was man hier als „Kleinmütig“ oder „Ängstlich“ übersetzen kann.

<sup>957</sup> Aristoteles, *Eth. Nic.* IV,3,3, 1123b,2-IV,3,34, 1125a,17.

<sup>958</sup> Ebd., IV,3,35-38, 1125a,18-36.

<sup>959</sup> Ex 6,9; Num 21,4; Ri 16,16; Jon 4,8; Hab 2,13 usw.

<sup>960</sup> Sir 7,10; Jdt 7,19; 8,9.

<sup>961</sup> Vgl. noch Spr 14,29; 18,14; Jes 25,5; 35,4; 54,6; 57,15; Ps 54,9; Sir 4,9; 7,10; PsSal 16,11; vgl. 1Clem 59,4, wo das Wort ὀλιγοψύχος zusammen mit ἀσθενής vorkommt (ἐξανάστησον τοὺς ἀσθενοῦντας παρακάλεσον τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας).

<sup>962</sup> Ähnliche Begriffe sind σύμψυχος in Phil 2,2, ἰσόψυχος in Phil 2,20 und das Verb εὐψυχω in Phil 2,19, ἄψυχος in 1Kor 14,7 (das unterscheidet die unlebendigen Musikinstrumente von den lebendigen Wesen, die eine Seele haben).

bejaht den Kleinmut nicht und erkennt ihn nicht „als eine gültige Möglichkeit des Christseins“, <sup>963</sup> aber er sieht die Kleinmütigen als Teil der Gemeinde an. Sie fallen durch ihren Kleinmut nicht aus dem Schoß der Gemeinde. Sie dürfen aber nicht in ihrem Kleinmut bleiben, sondern die Voraussetzung für ihre Glaubensentwicklung ist, dass sie sich der Ermutigung öffnen.

Gegenüber den Schwachen wird der Gemeinde die Haltung einer ertragenden Zuwendung aufgetragen. Das Wort ἀντέχομαι kommt in der profanen Gräzität in der Bedeutung „jemandem etwas vorwerfen oder verübeln“ in der Aktivform vor; in der Mediumform bedeutet es „etwas im eigenen Interesse tun“. In der LXX kommt das Verb immer in dieser letzten Form vor und wird mit „sich kümmern um“ und am häufigsten mit „festhalten“ übersetzt. Im Neuen Testament ist auch die Mediumform gebraucht, aber das „Sich-Kümmern um“ kommt mehr als ein „Sich-Kümmern um“ im Interesse eines anderen als im Interesse seiner selbst vor. <sup>964</sup>

Die Philosophen wie Cicero and Seneca hielten diese Menschen für schwach, die Schwierigkeiten hatten, ein Leben nach den Anforderungen der Tugenden oder der Philosophie ohne die ermutigende Fürsorge anderer zu führen. <sup>965</sup> Die Philosophen hielten sich für zum Helfen geboren, nicht nur ihren Mitbürgern, sondern sogar Fremden gegenüber:

Der Mensch ist zu gegenseitiger Hilfe geschaffen [...]; der Mensch will die Gemeinschaft suchen [...]; dieser will nützen [...]; dieser auch Unbekannten zu Hilfe eilen [...]; dieser ist dem Wohl anderer sogar sich aufzuopfern bereit [...]. <sup>966</sup>

Sie hatten sich als Ziel gesetzt, den schwachen Menschen, die am meisten die Hilfe der Philosophen benötigten, in ihrer moralischen Entwicklung zu helfen. <sup>967</sup> Diese Philosophen behaupteten, dass die Hilfe aus gegenseitiger

<sup>963</sup> Holtz, *1Thess*, 253. Vgl. noch Black, *Weak in Thessalonica*, 307-321.

<sup>964</sup> *1Thess* 5,14; *Tit* 1,9; *Mt* 6,24 par.

<sup>965</sup> Cicero, *Tusc.* III,34: Die besondere Aufgabe der Philosophie ist, „alle Kummer [zu] schwäch[en] und auf[zul]ös[en]“. Seneca, *Ep.* 95,37: Grundsätze der Philosophie helfen den Schwächeren. Ebd., 116,5: Wein, Schönheit oder Schmeichelei helfen den Schwachen nicht.

<sup>966</sup> Ders., *Dial.* III,1,5,2.

<sup>967</sup> Ders., *Ep.* 94,50: „Für schwächere Charaktere ist es notwendig, daß jemand sie anleitet: dies wirst du meiden, jenes tun.“

Liebe, Mitleid und Erbarmen und nicht aus zu strenger und herrischer Ermahnung bestehe:

In Wohltaten nämlich besteht das Leben des Menschen und Einvernehmen, nicht von Schrecken, sondern gegenseitiger Zuneigung wird es zum Bund und zu gemeinsamer Hilfe vereint. <sup>968</sup>

Die Philosophen haben den Weg der Linderung der Schwachheit gezeigt, haben einen Weg gezeigt, das Missgeschick mutig auszuhalten. Aber sie waren sich bewusst, dass es sehr schwierig ist, den Schwachen zu helfen, weil das, wovor sie sich fürchteten, das Unbekannte und Fremde war. <sup>969</sup> Die Epikureer fanden den besten Weg, mit Schwachen umzugehen, in der milden offenen Rede:

For since they are either weak <sup>970</sup> or have become incurable because of frankness [...] and [some] have judged it right to speak frankly [to] such people, but [moderately], given that sharp frankness bears a similarity to insult, as if insulting indeed out of ill will. <sup>971</sup>

Die Sprache des Paulus gehört zur psychagogischen Tradition. Er beschreibt eher menschliche Voraussetzungen oder Dispositionen und nicht Sonderfälle. Er interessiert sich für das Finden geeigneter Seelsorgepraxis für Personen mit solchen Dispositionen. <sup>972</sup>

Die erste Bedeutung des Wortes ἀσθενής ist physische Schwachheit. <sup>973</sup> Im Neuen Testament ist dieses Wort nie nur ausdrücklich für physische Schwachheit verwendet. <sup>974</sup> So ist das Gegenteil der Schwachheit des Fleisches im Neuen Testament die δύναμις πνεύματος. <sup>975</sup> Es gibt so eine Schwachheit, die

<sup>968</sup> Ders., *Dial.* III,1,5,3; vgl. ebd., III,1,6,3.

<sup>969</sup> Seneca, *Ep.* 50,9: „[...] weil das Eigenart einer schwachen Seele und kranken ist, sich zu scheuen vor Unerprobten: daher muß sie gezwungen werden, einen Anfang zu machen.“

<sup>970</sup> Oder „sick“ (Übers. C.E. Glad).

<sup>971</sup> Philodemus, *Lib.* Fr. 59,10-60,7.

<sup>972</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 320.

<sup>973</sup> Hermas, *Vis.* III,11,4: ἡ ἀσθένεια τοῦ σώματος αὐτοῦ; Herodotus, *Hist.* IV,135,2.

<sup>974</sup> Aber mehrmals kommt das Wort im Sinne von „Krankheit“ vor (*Mt* 10,8; *Mk* 6,56; *Lk* 10,9; *Joh* 5,5; *Apg* 28,9).

<sup>975</sup> Vgl. *Röm* 8,6.



unter den Christen Platz hat,<sup>976</sup> aber es gibt auch solche Schwachheit, die überwunden werden muss. Sie ist eine Art moralischer oder religiöser Zustand.<sup>977</sup>

In der Zeit von Paulus wurde das Wort im moralischen, intellektuellen und religiösen Sinne gebraucht.<sup>978</sup> Die Stoiker ab dem 3. Jh. v.Chr. sprachen von schwachen oder starken, gesunden oder kranken Seelen:

Wenn ich jedenfalls jene Wechselfälle, in denen mich das Schicksal heftig umgetrieben hat, mit mir überdenke, so beginne ich zuweilen an jener Lehre zu zweifeln und die Schwäche und Gebrechlichkeit des Menschengeschlechts zu fürchten. Es könnte nämlich wohl so sein, daß die Natur uns nicht nur schwächliche Körper gegeben und sie mit unheilbaren Krankheiten und unerträglichen Schmerzen behängt hat, sondern auch Seelen gegeben hat, die mit den Leiden des Körpers mitleiden, und auch für sich in ihre eigenen Ängste und Schwierigkeiten verwickelt sind.<sup>979</sup>

Es gab Philosophen, die Leute „schwach“ fanden, denen es schwer fiel, tugendhaft zu leben. Schwachheit war als moralische Krankheit definiert, z.B. als Verlangen nach anscheinend Reizvollem wie Ruhm oder Liebe für

<sup>976</sup> 1Kor 1,27: „Das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen.“ 2Kor 11,30: „Wenn schon geprahlt sein muß, will ich mit meiner Schwachheit prahlen.“ 2Kor 12,10: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (in Christus) usw.

<sup>977</sup> 1Thess 5,14 (Schwachen im Glauben?); Röm 4,19; 14,1; 15,1 (Schwachen im Glauben); 1Kor 8,7.10.12 (schwaches Gewissen) usw.

<sup>978</sup> Malherbe, *1+2Thess*, 318 gegen Stählin, Art. *Ἀσθενής*, ThWNT I, 492.

<sup>979</sup> Cicero, *Tusc.* V,3. Vgl. ebd., IV,28f.: „Wie nun im Körper Krankheit, Kränklichkeit und Fehler vorhanden sind, so auch in der Seele. Krankheit nennt man die Zerstörung des ganzen Körpers, die Kränklichkeit eine schwächende Krankheit, einen Fehler, wenn die Körperteile nicht übereinstimmen, woher die Häßlichkeit, Verdrehung und Verstümmelung der Glieder kommt. So entstehen denn jene zwei, die Krankheit und die Kränklichkeit, aus der Erschütterung und Verwirrung des gesamten körperlichen Zustandes. Der Fehler dagegen wird auch bei gesundem Körper als solcher sichtbar.“

Vergnügung.<sup>980</sup> Nach Philodemus haben die Frauen wegen ihres Geschlechtes eher die Disposition, schwach zu sein.<sup>981</sup>

Ein anderes Zeichen der Schwachheit war die Trauer über den Tod eines Menschen.<sup>982</sup> Die Epikureer legten großen Wert darauf, wie die Schwachen in ihren Gemeinschaften behandelt werden sollten. Philodemus berichtet davon, dass man mit den Schwachen anders umgehen sollte als mit den Starken: Die Schwachen müssen mit Liebe und Freundlichkeit behandelt werden, mit den Starken darf man auch strenger umgehen.<sup>983</sup> Aber man muss auch darauf achten, dass die Schwachen und Kranken ihre Situation missbrauchen können.<sup>984</sup> Es muss sich immer vor Augen gehalten werden, wie gut die Behandelten Mahnungen ertragen können, weil der Seelenführer nur in diesem Fall hilfreich sein kann.<sup>985</sup>

Das Wort *μακροθυμία* kommt in medizinischen Texten für die Geduld und Ausdauer der Ärzte bei Behandlung schwerer chronischer Krankheiten mit nur zweifelhafter Hoffnung auf Heilung vor.<sup>986</sup> Der Ratgeber muss geduldig sein

<sup>980</sup> Diogenes Laertius, *Vit.* VII,115 (Zenon): „[...] By infirmity is meant disease accompanied by weakness; and by disease is meant a fond imagining of something that seems desirable. And as in the body there are tendencies to certain maladies such as colds and diarrhoea, so it is with the soul, there are tendencies like enviousness, pitifulness, quarrelsomeness, and the like.“ Vgl. Cicero, *Tusc.* IV,42.

<sup>981</sup> Philodemus, *Lib.* Col. XXIIa-XXIIb,1-6: „[and] they {i.e., women} assume rather that they are being reviled and they are all the more crushed by the disgrace and they rather suspect evil things concerning those who admonish and in general they rather deem upsetting everything by which some {of their sex} are stung, and they are too impulsive and too vain and too fond of their [reputation]... [and they {i.e. women} think it right] that the weakness of their [nature] be pitied and that they meet with pardon and not be intentionally ridiculed by those who are stronger {than they are}. Hence they quickly reach {the point of} tears, believing that they are being reproved out of contempt.“

<sup>982</sup> Cicero, *Tusc.* IV,60; Plinius, *Ep.* I,12,12; Plutarchus, *Mor.* II,116E.

<sup>983</sup> Philodemus, *Lib.* Fr. 7: „And toward those stronger than the tender ones and those somewhat more in need of treatment, he intensifies {frankness}, and toward the strong who will scarcely change {even} if they are shouted at, he will also employ the harsh form of frankness.“ Vgl. noch ebd., Fr. 2.8.

<sup>984</sup> Plutarchus, *Mor.* II,69BC: „But for a man who is sick it is intolerable, nay, an aggravation of the sickness, to be told, ‘See what comes of your intemperance, your soft living, your gluttony and wenching.’ ‘[...] I am writing my will [...], and you admonish and lecture me!’ [...] Under such conditions, then, the very circumstances in which the unfortunate find themselves leave no room for frank speaking and sententious saws, but they do require gentle usage and help.“

<sup>985</sup> Philodemus, *Lib.* Fr. 38.48.73; ebd., Col. IVa.VIab.

<sup>986</sup> Aretaeus, *Med.* III,1.

und seine Therapie wiederholen, wie der Arzt, der nach der ersten Diagnose seine Behandlung nach dem Maß der Fortschritte wiederholt und modifiziert.<sup>987</sup> Die Geduld mit denen, die Fehler begehen zu bewahren, ist möglich, indem man sich seiner eigenen Fehlbarkeit bewusst wird.<sup>988</sup> Es ist sehr wichtig, dass das Wort μακροθυμέω in der paganen Psychagogie nicht vorkommt.

In der Bibel ist es ganz anders. Schon im Alten Testament kommt das Wort oft für die Beschreibung der Sorge Gottes um sein Volk vor.<sup>989</sup> Es schildert nicht eine menschliche Haltung, sondern die Stellung Gottes seinem Volk gegenüber, die auch die menschliche Stellung in neues Licht rückt.

Im Neuen Testament wird von den Christen langmütige Haltung erwartet, weil sie dadurch Gottes Gnade repräsentieren. Sie muss auch Platz in der gegenseitigen Korrektur der Gemeindeglieder finden. Μακροθυμία ist Geschenk Gottes und eine Tugend der Selbstkontrolle. „Langmütig zu sein“ ist die erste Eigenschaft der Liebe nach 1Kor 13,4 und in Gal 5,22 gehört „Langmut“ zu den Früchten des Geistes. Die Langmut ist nicht die Geduld des Trägen, die alles übersieht, sondern sie ist auf das Heil des anderen ausgerichtete Ausdauer des Zusammenlebens. Damit ist sie eine Ausdrucksform der Liebe.

Die Mahnung zur Langmut gegen alle kommt darum am Ende des Verses, weil man die Geduld mit den oben genannten Gruppen verlieren könnte. Sie können irritierend oder belästigend werden, hauptsächlich für die Leute, die sich um sie kümmern. Auch die Epikureer wussten davon: Wenn man Seelenführung durch offene Rede treibt, kann es dazu kommen, dass die Geleiteten den Ermahnenden gegenüber wütend wurden.<sup>990</sup> Auch die

<sup>987</sup> Philodemus, *Lib.* Fr. 63f.67.

<sup>988</sup> Ebd., Fr. 46: „For how he is going to hate the one who errs, though not desperately, when he knows that he himself is not perfect and rem[inds {himself} that everyone is accustomed to err?]"

<sup>989</sup> Vgl. Ex 34,6f.; Ps 102,8 LXX.

<sup>990</sup> Philodemus, *Lib.* Fr. 70,7-9.71,6ff.: „How will he handle those who have become angry toward him because of his frank criticism? ... And knowing beforehand that it is likely that many of the young ones will rear their necks {against the yoke} and <[will employ]> others, <to whom they [reveal] that they are painfully [angered], as [helpers], he relying, before those who resist fearlessly, {on}>...“

Fürsorgenden waren Neulinge im Glauben, darum muss Paulus betonen, dass sie geduldig bleiben müssen. Epiktet sprach von der Tendenz der Neubekehrten, harsch und überheblich zu sein.<sup>991</sup> Paulus konnte diese Tendenz seiner Neubekehrten vor Auge haben.<sup>992</sup> Diese Mahnung darf man aber nicht nur auf die oben genannten Gruppen einschränken, sondern Langmut wird gegenüber allen, innerhalb und außerhalb der Gemeinde, gefordert.<sup>993</sup>

V. 15 – Diese Mahnungen fordern die Kohäsion innerhalb der Gemeinde. Die Mahnung nimmt die Form eines Aphorismus mit allgemeiner Einwendbarkeit für Regelungen der persönlichen Beziehungen innerhalb und außerhalb der Gemeinde auf. Es ist nicht notwendig für unsere Fragestellung, uns bei diesem Vers in die exegetischen Einzelheiten zu vertiefen.

## EXKURS: DIE SEELSORGENDE GEMEINDE IN GAL 6,1-5

### Übersetzung von Gal 6,1-5

<sup>1</sup> Brüder, wenn auch ein Mensch von einer Verfehlung übereilt wird, so helfet ihr, die Geistesmenschen, ihn im Geist der Sanftmut wieder zurecht. Doch gib auf dich selbst Acht, dass du nicht selbst in Versuchung gerätst.

<sup>2</sup> Einer trage des anderen Last; so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.

<sup>3</sup> Denn wenn einer etwas zu sein glaubt, obwohl er doch nichts ist, der betrügt sich selbst.

<sup>4</sup> Jeder prüfe sein eigenes Tun. Dann wird er sich nur im Blick auf sich selbst rühmen können, nicht aber im Vergleich mit anderen.

<sup>5</sup> Denn jeder wird seine eigene Bürde zu tragen haben.

<sup>991</sup> Epictetus, *Diatr.* 1,6,38.41f.: „You sit trembling for fear that something will happen, and lamenting, and grieving, and groaning about other things that are happening. [...] Although you have these faculties free and entirely your own, you do not use them, nor do you realize what gifts you have received, and from whom, but you sit sorrowing and groaning, some of you blinded toward the giver himself and not even acknowledging your benefactor, and others, - such is their ignoble spirit- turning aside to fault-finding and complaints against God.“

<sup>992</sup> Zu religionspsychologischen Aspekten der Bekehrung im Neuen Testament vgl. Gaventa, *From Darkness*, 4-8.

<sup>993</sup> Holtz, *1Thess*, 254.

### Exegese von Gal 6,1-5

Ein schönes Beispiel von Paulus, der „continues to formulate his pastoral guidance“<sup>994</sup> und zeigt, wie eine seelsorgende Gemeinde in Praxis aussehen sollte, finden wir im Galaterbrief. Die Verse behandeln die kollektive (V. 1a und 2) und persönliche (V. 1b und 3-5) Verantwortlichkeit um den Bruder, der einen Fehltritt getan hat.<sup>995</sup> Es geht um den Umgang mit einem Gemeindeglied, das gesündigt hat. Es ist ein klassisches Beispiel, wie von Gemeindegliedern ausgeübte Seelsorge aussehen soll. Der ganze Abschnitt ist allgemein, Paulus geht nicht in die spezifischen Einzelheiten der Gemeindesituation, aber die Adressaten lasen den Abschnitt mit Blick auf ihre eigene Situation.

<sup>1</sup> Ἀδελφοί, ἐὰν καὶ προλημφθῆ ἄνθρωπος ἐν τινὶ παραπτώματι, ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος, σκοπῶν σεαυτὸν μὴ καὶ σὺ πειρασθῆς.

V. 1 – Der Anrede ἀδελφοί signalisiert einen neuen Briefabschnitt. Paulus schildert eine Situation, die mit großer Wahrscheinlichkeit in der Galatergemeinde vorkommen kann.<sup>996</sup> Es geht um ein Mitglied der Gemeinde, trotz des allgemeinen Ausdrucks ἄνθρωπος. Für seinen Fehltritt wählt Paulus das mildeste Wort, das es für Sünde gibt: παράπτωμα. Das hinzugefügte τινὶ dämpft es noch mehr ab. Das Wort drückt eine Einzelsünde aus; so hebt sie der Apostel von den Haltungen, die er vorher aufgezählt hat, ab. Es ist nicht eindeutig, ob jemand hier von einem anderen auf frischer Tat ertappt oder unversehens von der Sünde überrascht wird. Der Zusammenhang mit 5,26 macht es deutlicher, und darum lautet die Arbeitsübersetzung von F. Mußner folgendermaßen: Werdet nicht ruhsüchtig, auch dann nicht, wenn jemand von irgendeiner Sünde erfaßt wird.<sup>997</sup>

Einen solchen Menschen helfend anzunehmen, macht Paulus speziell zu Pflicht der „Geistesmenschen“<sup>998</sup> in der Gemeinde. Die Paränese von Paulus an die Adressaten wird dringlicher und persönlicher: Ἀδελφοί! Das milde Zurechtrücken (καταρτίζειν)<sup>999</sup> dürfen alle ausüben, bei denen der Geist Gottes

<sup>994</sup> Martyn, *Gal*, 543, Anm. 4.

<sup>995</sup> Barclay, *Obeying the Truth*, 149f.

<sup>996</sup> Es geht um eine „Protasis“, um eine „sehr wahrscheinliche Zukunft“.

<sup>997</sup> Mußner, *Gal*, 397.

<sup>998</sup> Oepke, *Gal*, 185.

<sup>999</sup> Das Wort kommt auch in der medizinischen Sprache im Sinn von „einrichten, in Ordnung bringen, ein Glied wieder einrenken“ vor. Epictetus, *Diatr.* III,20,10: von einem Trainer, der

stärkeren Einfluss auf die sittliche Lebensführung gewonnen hat als bei den Strauchelnden. Paulus selbst ist z.B. in 1Kor 4,21 so vorgegangen. Die Galater müssen ἐν πνεύματι πραΰτητος handeln. Das bedeutet nicht Zurechtweisung mit dem Heiligen Geist, sondern mit menschlicher Gemütsfassung, d.h. „im Geist der Milde“ oder frei übersetzt „mit Behutsamkeit“. Diese Milde der Mahnung beweist die Handlung des Heiligen Geistes im menschlichen Leben.<sup>1000</sup>

Auffällig ist der Wechsel von Plural (καταρτίζετε) zu Singular (σκοπῶν): Das Zurückbringen des fehlenden Bruders ist die Sache der ganzen Gemeinde, wobei aber jeder persönlich sein Gewissen prüfen soll, damit er nicht ebenso fehle wie sein Bruder. Nach E. Burton „it serves to make the exhortation more pointed“.<sup>1001</sup> Von einem ähnlichen Fall lesen wir in den Regeln der Qumran-Gemeinde.<sup>1002</sup>

Der Ermahnende muss aber immer vor seinem Auge haben, dass auch er selbst kein fehlerfreies Wesen ist. Das verantwortungsbewusste Helfen wurzelt im Bewusstsein der Solidarität aller Sünder.

<sup>2</sup> Ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ.

V. 2 – So wird das Helfen zum Mittragen der Last des anderen. Das Wort βάρος heißt wörtlich „Gewicht“, aber es wird im Neuen Testament bildlich verwendet im Sinn von „drückender Last“.<sup>1003</sup> Es kann etwas Erwünschtes bezeichnen wie in 2Kor 4,17, hier geht es aber um das Drückende. Weil der Vers Asyndeton ist, ist er dadurch an den vorausgehenden Vers geknüpft.<sup>1004</sup> So ist es verstehbar, welche „Lasten“ hier gemeint sind, die wechselseitig

---

die Körperteile in Ordnung bringt. Im Neuen Testament kommt es im materiellen Kontext (Mt 4,21; Mk 1,19 als Flicker, Richten, Verbessern der Netze), im religiösen Kontext (2Kor 13,11; 1Thess 3,10 als Vervollkommenung des Glaubens) und im ethischen Kontext (1Kor 1,10 und Gal 6,1 als moralische Wiederherstellung) vor.

<sup>1000</sup> Die ganze Paränese von Gal 6,1-6 hat eine gewisse Korrespondenz mit dem Abschnitt von den Früchten des Geistes in Gal 5,22f.: πραΰτης 5,23 und 6,1; ἐγκράτεια 5,23 und 6,4f.; μακροθυμία 5,22 und 6,2; ἀγαθωσύνη 5,22 und 6,6.

<sup>1001</sup> Burton, *Gal*, 328.

<sup>1002</sup> IQS 5,24-6,1; vgl. CD 9,6-23.

<sup>1003</sup> Mt 20,12 (mühsame Arbeit); vgl. Apg 15,28 (der Heilige Geist und die Missionare legen nur eine minimale Last auf die Schulter der Heidenchristen); 1Thess 2,7 (Autorität, Ansehen, Einfluss); Off 2,24 (auf die Gemeinde in Thyatira wird keine zusätzliche Last gelegt).

<sup>1004</sup> Eine Ausnahme ist bei P.A. van Stempvoort zu finden, der den Vers auf den folgenden Vers bezieht (Stempvoort, *Gal*. 6:2. *NTT* 7 (1952-3), 362-363).

getragen werden müssen: Die Sünde, in die man geraten ist.<sup>1005</sup> Die Sünde ist der Fehltritt, die Schwachheit oder Schuld.<sup>1006</sup>

Durch die Stellung von ἀλλήλων auf die betonte erste Satzstelle wird das Moment der Gegenseitigkeit aufs stärkste unterstreicht. Weil die Kirche die Gemeinschaft von Sündern ist, darf man nicht sich über den Bruder stellen. Das „Gesetz Christi“ ist das Gesetz der Liebe (vgl. 5,14).<sup>1007</sup>

<sup>3</sup> εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναι τι μηδὲν ὄν, φρεναπατᾶ ἑαυτόν.

<sup>4</sup> τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος, καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἔξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον.

<sup>5</sup> ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστάσει.

V. 3-5 – Die folgenden Verse legen eine traditionelle Maxime fest.<sup>1008</sup> Bei der Hilfeleistung muss man die Gefahr vor Augen halten, dass man schnell in eine aufgeblasene Selbstüberschätzung übergeht. Das Wort καύχημα bedeutet mehr als nur „prahlen“, es ist „exultation, gratulation“.<sup>1009</sup> Diese Einstellung wird aber die erfolgreich beginnende Hilfeleistung hindern. Und im umgekehrten Sinne ist es auch wahr: Wer sich für mehr hält als andere, wird nicht bereit sein, die Last des anderen mitzutragen, weil er nur auf sich selbst schaut.<sup>1010</sup>

<sup>1005</sup> Oepke, *Gal*, 399.

<sup>1006</sup> J.G. Strelan ist gegen diese These. Seine Hypothese lautet: „The phrase is an exhortation to each Christian to shoulder his share of common financial obligation.“ Er unterstützt seine These damit, dass der Begriff „Last“ sehr oft im finanziellen oder geschäftlichen Kontext vorkommt. Der Kontext des Verses stützt diese These (er findet in 6,1f.4f. geschäftliche Terminologie) und außerdem wird in den paulinischen Briefen in der Hälfte der Texte der Begriff im finanziellen Sinne verwendet. Ich finde aber nicht, dass die Terminologie des Kontexts ausgesprochen geschäftlich wäre (der ganze Briefkontext spricht eher dagegen) und weil das Wort bei Paulus Hapax legomenon ist, kann man auch von den anderen paulinischen Briefen her keine solche Konsequenz ziehen. In der griechisch-römischen Literatur kommt das Wort mit mehreren Bedeutungen vor, deshalb kann man es nicht nur auf diese eine „finanzielle“ Bedeutung einschränken. (Zitat: Strelan, *Burden-Bearing*, 267).

<sup>1007</sup> „Lex Christi, lex amoris.“ (Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, 738).

<sup>1008</sup> Longenecker, *Gal*, 276.

<sup>1009</sup> Burton, *Gal*, 333.

<sup>1010</sup> Die beste Veranschaulichung von Gal 6,3 bietet das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner in Lk 18,9-14.

Die Selbstverantwortung wird in V. 5 durch eine „bildliche, vielleicht sprichwörtliche“<sup>1011</sup> Redewendung eingeschränkt. Ähnliche Maximen finden wir auch bei Epiktet:

Obwohl wir unfähig sind, auch nur die Aufgabe des Menschen zu erfüllen, nehmen wir die zusätzliche Aufgabe des Philosophen auf uns – eine so große Bürde! Als ob ein Mann, der keine zehn Pfund heben kann, versuchen wollte, den Stein des Aias zu heben.<sup>1012</sup>

Die „Bürden tragen“ kann folgendes bedeuten: Die allgemeinen Schwierigkeiten des täglichen Lebens tragen;<sup>1013</sup> hohes Alter; Ehefrau; Armut.<sup>1014</sup> Nach den Griechen ist der Mann weise, der nur so viel Last auf sich nimmt, wie er tragen kann. Der Narr lädt aber zu viel auf sich.<sup>1015</sup> Der ideale Zustand ist die Autarkie, die Fähigkeit die eigene Bürde zu tragen. Der Unterschied zwischen den Philosophen und Paulus besteht darin, dass jene diesen Zustand durch die Philosophie erreichten, die Christen aber durch den Glauben und die Führung des Geistes dazu kommen.<sup>1016</sup>

Es gibt einen angeblichen Widerspruch zu V. 2. Es wird versucht, ihn durch den Vergleich von βάρος als „drückende Last“ und von φορτίον als „Traglast, Bündel“ aufzulösen.<sup>1017</sup> Es gibt eine mögliche Erklärung mit dem Futurum βαστάσει, das sich auf das messianische eschatologische Gericht bezieht.<sup>1018</sup> Im Leben können einem noch Andere die Last tragen helfen, aber vor dem Endgericht geht es nicht mehr. Diese These bestreiten E. Burton und H.D. Betz, die im Vers ein gnomisches Futur lesen.<sup>1019</sup> Es verweist nicht auf das

<sup>1011</sup> A. Oepke bezieht sich auf einen angeblichen Pythagoreer in Stobaeus, *Floril.* 85,15, V 681,12 Hense (φορτία βαστάζειν).

<sup>1012</sup> Epictetus, *Diatr.* II,9,22 (Übers. W.A. Oldfather). Vgl. z.B. noch Teles: „Wieder ein Schwacher: Versuche nicht, die Lasten eines Starken zu tragen.“ (Teles, *Diatr.* In Hense, 10 Zeile 7).

<sup>1013</sup> Epictetus, *Diatr.* IV,13,16; vgl. Plutarchus, *Mor.* II,599CD.

<sup>1014</sup> Anaxandrides, *Fr.* 53: Hohes Alter ist die größte Last. Menander, *Sent.* 459: „Eine Frau ist eine Last voller Übel.“ Ebd., 660: „Es gibt keine schwerere Last als die Armut.“ (Übers. H.D. Betz) (Zitat von Betz, *Gal*, 516, Anm. 109-111).

<sup>1015</sup> Epictetus, *Ench.* 43,1.

<sup>1016</sup> Diogenes Laertius, *Vit.* VII,170: Kleanthes war allein genug stark, die Last von Zenon zu tragen, auf der anderen Seite Gal 5,15.

<sup>1017</sup> Das Wort φορτίον ist im Neuen Testament folgendermaßen verwendet: Fracht des Schiffes (Apg 27,10); unerträgliche Bürden und schwere Lasten (Mt 23,4; Lk 11,46); im Vergleich mit dem mosaitischen Gesetz ist die Last Christi leicht (Mt 11,30).

<sup>1018</sup> „Eschatologisches Futur“ (Mußner, *Gal*, 401; vgl. Oepke, *Gal*, 190).

<sup>1019</sup> Burton, *Gal*, 334; Betz, *Gal*, 516.



jüngste Gericht, sondern auf den unvermeidlichen Druck des Lebens: „Jeder hat seine Last zu tragen und tut gut daran es zu lernen.“<sup>1020</sup> Ich würde den Vers mit dem eschatologischen Futurum lesen und den Gegensatz zwischen den V. 2 und 5 folgendermaßen auflösen: Paulus erwartet von den Galatern, dass sie die Lasten gegenseitig tragen (V. 2). Sie dürfen aber das Tragen der eigenen Last nicht vergessen, sich immer nur mit den Fehlritten der anderen beschäftigen und die eigene Fehlbarkeit aus den Augen verlieren, weil sie sich dafür vor dem eschatologischen Gericht selbst verantworten müssen (V. 5).

### Zusammenfassung

Paulus behandelt in diesem Abschnitt den Vorgang, wie die „Geistlichen“ ein Gemeindeglied behandeln müssen, das gerade einen Fehltritt gemacht hat. In diesem Abschnitt sind die „Brüder“, d.h. die ganze Galatergemeinde, angesprochen. Jedes Gemeindeglied, das sein Leben im Lichte des Heiligen Geistes lebt, trägt die Verantwortung, in so einem Fall zu handeln. Die Behandlung muss auf die Wiederherstellung des gesunden Zustandes des Mitglieds durch Korrektur des Fehltritts zielen. Sie darf aber nicht harsch sein, sondern muss mit Milde durchgeführt werden. Jeder Helfende muss sich seine eigene Fehlbarkeit vor Augen halten, dass man sich im Akt des Helfens nicht aufbläst und dem Hilfebedürftigen seine Überlegenheit nicht zur Schau stellt. Das steht auch gegen die Lehre der Philosophen, die Unabhängigkeit von fremder Hilfe, „self-sufficiency“ ausriefen, die darin bestand, dass man seine eigene Last zu tragen fähig ist.

### 5.2.6. ZUSAMMENFASSUNG DER EXEGESEN

Paulus hat in den Versen, die vor dem ausgelegten Abschnitt standen, die eschatologische Existenz beschrieben. Er weiß, dass eine solche Gemeindecharakterisierung auch dadurch einen destabilisierenden Effekt haben kann, dass man das irdische Leben vernachlässigt und sich nur um das Eschaton kümmert. Darum folgen die praktischen Hinweise, die die Kirche von der Eschatologie in das gegenwärtige, alltägliche Leben der Gemeindeglieder zurückführen. Der verbindende V. 11 bildet den Übergang vom eschatologischen Teil zur Paränese. Die Thessalonicher sind ermutigt, einander

<sup>1020</sup> Betz, *Gal*, 516.

mit Zusprüchen zu trösten und gegenseitig zu erbauen. Das Reifen der Gemeinde geschieht gerade durch diesen gegenseitigen Seelsorgedienst. Wenn die Thessalonicher diesen Dienst ausüben, werden sie zum Vorbild für andere Christen. In dieser individuellen Seelsorge und gegenseitiger Seelenführung haben sie das Beispiel der Missionare vor Augen (2,12).

Paulus unternimmt in diesem Textabschnitt noch einen weiteren sehr wichtigen Schritt: Er erwartet von der Gemeinde nicht nur, dass sie ihren Vorbildern in anständiger Lebensweise und in Verkündigung und Lehre folgen, sondern er möchte, dass die Gemeindeglieder die ermahrende und tröstende Seelsorgefunktion auch untereinander ausüben, wie sie sie von Paulus gelernt haben. Zuerst wird die Gemeinde mit einer auffordernden Bitte angesprochen, damit sie die um die Gemeinde Sich-Sorgenden mit Liebe annehmen. Paulus hat vor seinem Abschied keine bestimmte Führergruppe ausgewählt und die Fürsorgenden haben auch keinen Amtstitel. Προϊστάμενοι ist kein fester Titel wie der Prophet oder Lehrer. Auch Röm 12,8, wo προϊστάμενος unter den Charismen der Sozialhilfe steht, unterstützt die Bedeutung „Fürsorgende“. So nehme ich an, dass es in der thessalonischen Gemeinde noch keine feste Gruppe mit bestimmten Personen gab, die die Gemeindeleitung übernahmen (5,12).

Der seelsorgerliche Auftrag der Gemeinde bestand in der Zurechtweisung derer, die ein unordentliches Leben führen, in der Ermutigung der Ängstlichen und in der Annahme der Schwachen. Diese Unterweisung ist von Paulus im Hinblick auf die Situation der Gemeinde in Thessalonich geschrieben worden. Paulus kennt seine Gemeinde, die Dispositionen der Mitglieder und ihre Situation, so kann er sich die Seelsorgesituationen vorstellen, die in der Gemeinde auftauchen können. Für die Seelsorge mit Menschen verschiedener (psychischer) Dispositionen rät er, je nach Disposition und Problem vorzugehen (5,14).

Wichtig ist generell, dass die Seelsorge Gemeindegliedeseelsorge ist. Dies nicht nur in dem Sinne, dass sie von Gemeindegliedern ausgeübt wird, sondern auch umgekehrt, dass sie nur gegenüber den Gemeindegliedern ausgeübt wird. Die Unordentlichen, Ängstlichen und Schwachen sind auch Teil der Gemeinde

(5,14), obwohl sie ein kranker Teil sind, der Genesung durch Zurechtweisung, Ermutigung oder Annahme braucht.

Der Text spricht auch von der Gefahr, der ein Seelsorger ausgesetzt ist. Zuerst muss eine positive, anerkennende zwischenmenschliche Beziehung vorhanden sein, die den Rahmen der Seelsorge vorgibt. Wenn der Seelsorger von den Gemeindegliedern nicht anerkannt wird, ist er dadurch in der Ausübung der Seelsorge gehindert. Die Gefahr bei der Seelsorge, worauf Paulus die Gemeinde aufmerksam macht, ist, dass die Fürsorgenden in der Arbeit mit Hilfebedürftigen schnell die Geduld verlieren können. Aber nicht nur die Geduld der Seelsorger wird auf die Probe gestellt, sondern die natürliche Reaktion der Seelsorge-Empfänger auf seelsorgerische Ermahnung ist auch der Ärger (5,13). Paulus möchte, dass die Thessalonicher der Gabe des Friedens in ihrer Mitte Raum geben und trotz aller Bedrängnisse den Frieden auch mit den Nicht-Gemeindegliedern bewahren (5,15). Von anderen Gefahren der Seelsorge spricht der Galatertext (Gal 6,1-5): Die Seelsorger müssen die Gefahr der Selbstüberschätzung wahrnehmen (Gal 6,3f.). Der Seelsorger vergisst sehr schnell, dass es auch vorkommen kann, dass er vom Seelsorger zum Seelsorge-Empfänger werden kann.

### 5.3. ORGANISATION DER SEELSORGENDEN GEMEINDEN UND IHRE GRUPPENPROZESSE

Um die Frage zu beantworten, wie weit die paulinischen Gemeinden -und unter denen die Gemeinde in Thessalonich- seelsorgende Gemeinden waren, müssen wir der Frage nachgehen, wie die thessalonische Gemeinde strukturiert war. Die Antwort hängt davon ab, wer die Verantwortung für die Seelsorge in der Gemeinde in Thessalonich trägt. War das nur eine bestimmte Gruppe oder war es wirklich die ganze Gemeinde, die mit dieser Aufgabe beauftragt wurde? Diese von der Exegese her schwer zu beantwortende Frage hilft uns die sozialpsychologischen Gruppentheorien zu lösen.

Die sozialpsychologische Forschung beschäftigt sich seit vielen Jahren mit der Untersuchung der Gruppenführung. Zahlreiche Theorien sind in den letzten

Jahrzehnten entstanden. Grundlegende Beiträge haben z.B. G.C. Homans oder M. Sader geleistet.<sup>1021</sup>

Sozialpsychologisch wird die Gruppe als eine Ansammlung von Individuen definiert, die sich selber als Mitglied derselben sozialen Kategorie wahrnimmt, sich emotional an diese Kategorie bindet und einen gewissen sozialen Konsens über die Mitgliedschaft in dieser Gruppe aufweist.<sup>1022</sup> Gruppensoziologische Merkmale wie dauerhafte soziale Beziehungen, gemeinsame Werte und Interessen, direkte Interaktion der Mitglieder oder Rollenteilung bestimmen die sozialen Prozesse, die sich innerhalb einer Gruppe abspielen. Die Gruppendynamik entsteht durch die Interaktion der Individuen.

In der Bibelwissenschaft wurden in erster Linie soziologische und sozialgeschichtliche Theorien angewendet. Die bekanntesten Forscher, die sich mit den soziologischen und psychologischen Theorien auseinandergesetzt haben, sind W.A. Meeks (Urchristentum und Stadtkultur), G. Theissen (Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Psychologie des Urchristentums), R.S. Ascough (Vergleich mit antiken „voluntary associations“), T. Schmeller (Vergleich mit antiken Vereinen), R. Gehring (Hausgemeinden).<sup>1023</sup> Aus kulturanthropologischer und sozialpsychologischer Sicht lesen B.J. Malina (Gruppendynamik der Jesusbewegung und der christlichen Gemeinden), M. Douglas (kultische Reinheit und Unreinheit; Gemeinschaftstypologie), R.A. Atkins (Gemeinschaftstypologie der paulinischen Gemeinden) die biblischen Texte.<sup>1024</sup>

Als Lesehilfe zum Text 1Thess 5,11-15 verwende ich die sozialpsychologische „Group and grid“-Theorie von M. Douglas. So kann man nach der Untersuchung der Gruppenkohäsion der thessalonischen Gemeinde ihre Gruppenstruktur und die sich in ihr abspielende Gruppenentwicklung besser verstehen. Schließlich frage ich in einem Exkurs danach, ob sich die

<sup>1021</sup> Homans, *Human Group*; Sader, *Psychologie der Gruppe*.

<sup>1022</sup> Tajfel-Israel, *Context of Social Psychology*, 295.

<sup>1023</sup> Meeks, *First Urban Christians*; Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*; ders., *Erleben und Verhalten der ersten Christen*; Ascough, *Paul's Macedonian Associations*; Schmeller, *Hierarchie und Egalität*; Gehring, *Hausgemeinde und Mission*.

<sup>1024</sup> Malina, *Early Christian Groups*, 96-113; ders., *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*; ders., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*; Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*; Atkins, *Egalitarian Community*.

Gemeinde in Thessalonich in die Typologie von Religionsgemeinschaften einordnen lässt oder nicht.

In einem zweiten Unterkapitel untersuche ich den Gruppenprozess und die Gruppendynamik nach dem „Modell der Teamuhr“ von B.W. Tuckman. Dann vergleiche ich die seelsorgenden Gemeinden mit den Selbsthilfegruppen.

Um aus 1Thess 5,11-15 nähere Folgerungen für die Gruppenentwicklung der seelsorgenden Gemeinden ziehen zu können, muss ich über die Grenzen des Abschnittes hinausgehen und Informationen aus dem ganzen Brief sammeln. Aber dieser breitere Texthorizont dient dem besseren Verständnis von 1Thess 5,12.14 und der Funktion der seelsorgenden Gemeinde.

### 5.3.1.1. „GROUP AND GRID“-THEORIE VON M. DOUGLAS

Mary Douglas (1921-2007) ist eine sehr bedeutende Religions- und Sozialethnologin des 20. Jh.s. Sie folgte die strukturelle Analyse mit starkem Interesse an komparativer Religion. Das Buch „Purity and Danger“, erschienen im Jahre 1966, in dem sie aufzeigt, dass Reinheit und Unreinheit im Kern religiöse Klassifikationen sind, hat sie weltberühmt gemacht.<sup>1025</sup> In den letzten Jahren hat sie sich der Theologie zugewendet und eine Interpretation des Buches Leviticus (gefolgt von Numeri und Genesis) in Hinsicht auf Reinheit und Unreinheit geschrieben.<sup>1026</sup> Sie ist im Mai 2007 im Alter von 86 Jahren gestorben. Sie hat die *Theorie von „group“ und „grid“* ausgearbeitet, die auch von den Theologen aufgenommen und auf die paulinischen Gemeinden angewendet wurde.<sup>1027</sup>

Diese Theorie nimmt zwei Definitionen von B. Bernstein<sup>1028</sup> auf, nämlich die Art der Familienkontrolle und den Soziolekt (bzw. „Sprachstil“), und mit

<sup>1025</sup> Douglas, *Purity and Danger*.

<sup>1026</sup> Ders., *Leviticus as Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2000; ders., *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford: Oxford University Press, 2001; ders., *Jacob's Tears. The Priestly Work of Reconciliation*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

<sup>1027</sup> Atkins, *Egalitarian Community*, Theissen, *Urchristliche Gemeinden*, 220-246.

<sup>1028</sup> Bernstein, *Studien zur sprachlichen Sozialisation*.

ihrer Hilfe bestimmt M. Douglas zwei Kategorien: „Gruppendruck“ (*group*) und „Klassifikationsgitter“ (*grid*).<sup>1029</sup>

Unter „*Gruppendruck*“ ist das Maß der Kontrolle durch die Gruppe auf die Einzelnen und das Maß der Tendenz zur Abgrenzung von Fremden zu verstehen. Wenn man ihn auf einer Achse darstellt, bedeutet der Gruppendruck im negativen Umfeld, dass das soziale Benehmen, die Religion und die Moral nicht reguliert und das Individuum in den Vordergrund gestellt wird. Die positiven Werte des Gruppendrucks heißen, dass das soziale Benehmen geregelt wird, das Selbst der Gruppe subordiniert ist und Gott der Regulierende der menschlichen Moral sei.

Unter „*Klassifikationsgitter*“ ist das Maß der Strukturierung der Wirklichkeit zu verstehen. Auf dem negativen Teil der Achse wird ein geringes Maß der Strukturen dargestellt. Dagegen wird auf der positiven Seite eine große Stärke der Regelung ausgedrückt, was zum Asketismus führen kann.

Mit Hilfe diesen zwei Komponenten hat M. Douglas eine zweidimensionale Gesellschaftstypologie entwickelt.<sup>1030</sup> Die verschiedenen Typen von Sozialorganisation und Weltanschauungen geben vier „idealtypische“ Arten:

1/ *Gesellschaften mit starkem Gruppendruck und starkem Klassifikationssystem*.<sup>1031</sup> Dazu gehören z.B. Stammesgesellschaften, Mönchsorden oder militärische Einheiten. In solchen Gesellschaften hat der Gehorsam gegenüber der Autorität den höchsten Wert. Die Außenseiter sind die schlimmsten Feinde. Die Gesellschaft und die Welt bilden ein gut geregeltes und durchschaubares Gebilde und ein gut funktionierendes System.

2/ *Gesellschaften mit starkem Gruppendruck und schwachem Klassifikationssystem*.<sup>1032</sup> Dies ist der Typ der „strukturlosen Begrenztheit“ und „der Kleingruppe“. Die gegenseitige Kontrolle bei solchen Gesellschaften ist hoch, aber die Zielsetzungen sind widersprüchlich. Die sozialen Rollen sind undefiniert und mehrdeutig. Diesem Modell entsprechen zentralafrikanische

<sup>1029</sup> Douglas, *Ritual*, 79-98.

<sup>1030</sup> Eine sehr gute Zusammenfassung und Auswertung bietet K. Neumann (Neumann, *Fremde verstehen*, 530-536).

<sup>1031</sup> Douglas, *Ritual*, 91.

<sup>1032</sup> Ebd., 92.



Gesellschaften oder religiöse Sekten, die nach außen stark abgrenzend, aber im Inneren nur schwach strukturierte Kleingruppen sind. Die Vieldeutigkeit der Regeln führen zur dualistischen Weltauffassung.

3/ *Gesellschaften mit schwachem Gruppendruck und starkem Klassifikationssystem.*<sup>1033</sup> Es handelt sich um Gesellschaften, deren Mitglieder über einen weiten Raum verstreut leben oder deren Mitglieder großen Freiraum haben, so dass sie einander bei Streiten leicht ausweichen können. Die Erfolgsstrategie dieser Gesellschaften besteht darin, dass weit reichende Beziehungsnetze geknüpft werden, wobei es von den Einzelnen abhängt, mit wem man Beziehungen unterhält. Beispiele für solche Gesellschaften sind z.B. der Stamm der tansanischen Ndendeule oder offene Wettbewerbsgesellschaften. Die Moral wird nicht von einer Gottheit gesichert, sondern Schande und Gesichtsverlust werden am meisten gefürchtet. In einer solchen Gesellschaft fehlt ein sozial verbindlicher offizieller Kult, dagegen kommen synkretistische Privatkulte vor.

4/ *Gesellschaften mit schwachem Gruppendruck und schwachem Klassifikationssystem.*<sup>1034</sup> Dieser Gesellschaftstyp bildet eine Abart des vorangehenden Typs. Dieses Modell hat zwei Erscheinungsformen:

a/ „*Big-Man-System*.“ Was zählt, ist die Konkurrenz und die Beziehungen zu den Mächtigen, zum „big man“. Es geht um „heroistische Gesellschaften der miteinander wetteifernden großen Männer und ihren Anhänger“.<sup>1035</sup> Der „big man“ ist eine mächtige und distanzierte Persönlichkeit, die man nur selten zu Gesicht bekommt. Den größeren Wert hat die „Ehrenrührigkeit“, nicht die moralischen oder religiösen Werte.

b/ „*Millenaristische Bewegungen*“ sind Gemeinschaften, die einen radikalen Wandel der Weltordnung erwarten. Charakteristisch für sie ist, dass sie alle Regeln ablehnen. Man kann sie auch einer „Begeisterungsreligiosität“ mit anarchistischem Antiritualismus zuordnen, die durch ekstatische Phänomene und körperliche Ungepflegtheit charakterisiert wird. Solche Bewegungen haben nur eine kurze Lebenszeit und sie entwickeln sich meist

<sup>1033</sup> Ebd., 93.

<sup>1034</sup> Ebd., 93f.

<sup>1035</sup> Ebd., 93f.

nach kurzer Zeit zu einem neuen Ritualismus weiter, am ehesten in Richtung eines Sektenritualismus einer abgeschlossenen Kleingruppe.

M. Douglas zielt mit dieser Typologie auf ein universal anwendbares Modell, das nicht nur in einem bestimmten kulturellen Umfeld anwendbar ist. Ihre Studie umfasst eine breite Skala von Stammesgesellschaften bis zu modernen Gesellschaftsformen. So kann man die Theorie auch auf die Vergangenheit anwenden, z.B. auf die Untersuchung einer Gemeinschaft des Mittelmeerraums in der Antike.

### 5.3.1.2. FOLGERUNGEN AUS DER THEORIE VON M. DOUGLAS FÜR DIE GEMEINDE IN THESSALONICH

Ich werde in diesem Abschnitt die thessalonische Gemeinde, nach den Kriterien der „Group and grid“-Theorie untersuchen. Ich möchte so feststellen, welchem Gemeinschaftstyp die thessalonische Gemeinde entspricht und ob man von der Gemeinde als einer demokratischen und egalitären Gemeinschaft sprechen darf. Dabei werde ich die ein bisschen veränderten „Group and grid“-Prädikate von R.A. Atkins<sup>1036</sup> 1. Thessalonicherbrief verwenden, aber ich werde auf die von ihm angewandte soziometrische „EXACT-Methode“ von J.L. Gross und S. Rayner<sup>1037</sup> verzichten, die eine mathematische Definition des „Grip-group“-Modells von M. Douglas ist. Ich habe Vorbehalte im Hinblick auf die Anwendung dieser mathematischen Methode, weil sie, erstens, für eine „face-to-face fieldwork“ ausgearbeitet ist und zweitens wegen des Mangels an Informationsmaterial aus dem 1. Thessalonicherbrief.

In einem ersten Schritt werde ich nach dem Vorkommen oder Fehlen verschiedener Kategorien fragen, die die *Gruppe* und den *Gruppendruck* beschreiben. Die zwei übergeordneten Kategorien sind die Beteiligung am Leben der Gruppe und die Gruppengrenzen. Sie teile ich in mehrere Unterkategorien auf, deren Vorkommen oder Fehlen ich der Reihe nach im 1. Thessalonicherbrief untersuche.

<sup>1036</sup> Atkins, *Egalitarian Community*, 111-142.

<sup>1037</sup> Gross-Rayner, *Measuring Cultures*.



Welche Koeffizienten bestimmen den Gruppendruck in Hinsicht auf die Beteiligung am Leben der Gruppe? Ich frage im 1. Thessalonicherbrief, wie sich die Wahl des Eintritts und der Beteiligung am Gemeindeleben vollzieht. Sind irgendwelche gemeinsamen Erfahrungen der Thessalonicher vorhanden wie gleicher Ursprung, gemeinsamer sozialer Hintergrund, Mythos, besondere kultische Rituale oder besondere Zeichen bei der Teilnahme?

Von der Gruppeneinteilung von M. Douglas können wir hinsichtlich der Seelsorge vermuten, dass stark hierarchisierte Gruppen, wie der erste Typ, eine institutionalisierte und hierarchisch organisierte Seelsorge haben. In Gruppen des dritten Typs, wo der Gruppendruck schwach ist, aber unter den Mitgliedern eine ausgebaute Hierarchie besteht, ist keine Seelsorge zu erwarten. In diesen Gruppen funktioniert das äußere Regulierungssystem (Schande und Gesichtsverlust) ohne individuelle Seelsorge.

Von den paulinischen Gemeinden im Allgemeinen und darum auch von der thessalonischen Gemeinde im Besonderen kann man sagen, dass sich die Mitglieder freiwillig und ohne Bezahlung von Eintrittsgeldern für die Gemeinde entschieden haben. Diese *Wahl der Gemeinde* und des „Gottesdienstes“ geschah im Akt der Umkehr zu „dem lebendigen und wahren Gott“ (1,9b-10).

Die *Beteiligung am Leben der Gemeinde* ist von Seiten der Gemeinde und von Paulus und seinen Mitarbeitern sehr stark. Die Thessalonicher folgen dem Beispiel der Missionare und des Herrn trotz aller Bedrängnisse (1,6). Die Missionare bemühen sich und plagen sich unter den Thessalonichern. Sie arbeiten Tag und Nacht, aber daneben verkündigen sie das Evangelium Gottes und beteiligen sich am Leben der Gemeinde (2,9). Die Thessalonicher tragen das gleiche Schicksal wie die Christen in Judäa. Dadurch, dass sie das Gleiche erfahren, wie die Judäer, nehmen sie am Leben der Gesamtkirche teil (2,14f.). Auch wenn die Missionare körperlich nicht mit der Gemeinde zusammen sein können, nehmen sie am Leben der Gemeinde im Geiste teil. Als Paulus die Unsicherheit nicht mehr aushielt, wie es wohl den Thessalonichern geht,

schickte er Timotheus zu ihnen, damit er wieder am Leben der Gemeinde teilnehmen (3,1-4) und später Paulus davon berichten kann.

Die *gemeinsamen Erfahrungen* mit der Gruppe tragen viel zum Gruppenzusammenhalt bei. Sie wirken dann als eine Art „Gruppendruck“. Darum erinnert Paulus die Thessalonicher an Erfahrungen, die sie gemeinsam erlebt haben (Kap. 1-3), und dadurch beeinflusst er sie. Die gemeinsamen Erfahrungen, die die thessalonische Gemeinde erworben hat, bestehen in Folgendem:

Die *Gründung der Gemeinde*, die die ersten Mitglieder gemeinsam erlebt haben und an welche sie sich alle erinnern können, war sehr eindrucksvoll. Die Erstverkündigung der Missionare, die nicht nur mit Worten, „sondern auch mit Macht und mit dem Heiligen Geist und mit voller Gewissheit“ geschah, muss ein sehr starkes gemeinsames Erlebnis gewesen sein (1,5). Dasselbe gilt auch für das Erlebnis der Umkehr von den Götzen zum lebendigen und wahren Gott (1,8b-10).

Ein anderer Aspekt der gemeinsamen Erfahrungen ist *der gemeinsame soziale Hintergrund*. Nach den biblischen Berichten und soziologischen Studien zum Neuen Testament wissen wir, dass die Mazedonier höchst arm waren (2Kor 8,2); darum hat Paulus unter ihnen gearbeitet, um ihnen nicht zur Last zu fallen (1Thess 2,9; 3,6-13). Wir setzen voraus, dass die thessalonische Gemeinde mehrheitlich eine „Arbeitergemeinde“ war. Darauf zielt die paulinische Bemerkung: „Setzt eure Ehre darein, [...] und mit euren Händen zu arbeiten, wie wir euch aufgetragen haben“ (4,11). Paulus denkt, dass solche Arbeit in der Gemeinde der Normalfall ist. In einem wirtschaftlichen Zentrum wie Thessalonich konnten die Lebenskosten sehr hoch sein, und so mussten auch die Thessalonicher, wie Paulus, für den Lebensunterhalt Tag und Nacht arbeiten.<sup>1038</sup> Aber ihre soziale Situation spiegelt sich auch in ihrer Stellung zur Gesellschaft: Die Thessalonicher scheinen in der Gesellschaft nicht gut etabliert zu sein, weil sie mit ihren Misshandlungen nicht zum Gericht gehen und sich nicht bei zivilen Autoritäten beschweren, wenn sie von den Mitbürgern verfolgt oder bedroht werden. In dieser Stellung bestätigt auch

<sup>1038</sup> Evans, *Eschatology and Ethics*, 90f.; Hock, *Social Context*, 35; Malherbe, *1+2Thess*, 65.

Paulus den Thessalonichern, dass sie die Genugtuung von der göttlichen Strafe erwarten müssen (2,14-16).

Zum *gemeinsamen Mythos* würde ich im Fall der thessalonischen Gemeinde die Auferstehungslehre (4,14-17) zählen. Die frühe paulinische Lehre von der Auferstehung verstärkt die Gemeinsamkeit der Gemeinde durch die gemeinsame nahe Parusie-Erwartung und durch die Vorstellung des gemeinsamen Entrückens der Lebenden (4,17). Ein anderer gemeinsamer Mythos steht in 5,9f., dass Christus für uns alle gestorben ist, „damit wir vereint mit ihm leben“.

Eine Anspielung auf ein *besonderes kultisches Ritual* ist z.B. die Prophetie. In 5,19f. ermahnt Paulus die Thessalonicher, die Gabe des Geistes, die Prophezeiung nicht auszulöschen und zu verachten.

Was die Gemeinschaft und den Gruppendruck zusätzlich verstärken, sind *besondere Merkmale der Zugehörigkeit*. Ein solches Merkmal ist z.B. „der heilige Kuss“. Paulus bittet die Thessalonicher, dass sie alle Brüder und Schwestern „mit dem heiligen Kuss“ begrüßen sollen (5,26). Ein anderes Merkmal ist die gegenseitige Anrede der Mitglieder als „Brüder“ und „Schwestern“.

Die zweite übergeordnete Kategorie in der Gruppendruckforschung ist die Frage nach *den Grenzen der Gemeinde*. Wie kann man beitreten und wann wird man ausgeschlossen und wie deutlich grenzt sich die Gemeinde von den Außenstehenden ab.

*Die Aufnahme in die Gemeinde* geschieht durch die Annahme des Evangeliums, wenn Menschen sich „von den Götzen zu Gott bekehrt“ haben und bereit sind, „dem lebendigen und wahren Gott [zu] dienen“ (1,9b-10). Dies ist noch kein explizites Eintrittsritual. Von der Taufe der thessalonischen Neubekehrten schweigt auch die Apostelgeschichte (Apg 17,1-9), aber aus den Berichten über Eintrittsrituale anderer paulinischer Gemeinden (1Kor 1,11-17; 6,11; Röm 6,8; Gal 3,27) kann man schließen, dass die Taufe als Eintrittsritual auch in der Gemeinde in Thessalonich stattgefunden hat und ein entscheidendes Erlebnis für sie war.

Die thessalonische Gemeinde wird von Paulus und seinen Mitarbeitern als eine *besondere Gruppe* begrüßt und angesprochen (1,1). Dadurch, dass sie so abgesondert von den anderen Mitbürgern angesprochen werden, wird ihr „Erwählt“ sein (1,4) und ihre Besonderheit verstärkt. Es ist sehr wichtig, dass sie alle die gleichen Informationen und Regeln von Paulus bekamen. Darum beschwört und fleht der briefschreibende Apostel die Gemeinde an, jedem Bruder und Schwester den Brief vorzulesen (5,27).

Wie stark der Gruppendruck ist, kann man aufgrund dessen ermessen *wie man mit den Außenstehenden umgeht*. Paulus propagiert, dass die Gemeindemitglieder „vor denen, die nicht zu euch gehören, ein rechtschaffenes Leben führen“ sollen. Die Gruppenzugehörigkeit wird durch diesen Gedanken verstärkt, wenn Paulus „von denen, die nicht zu euch gehören“ spricht und so die Gemeinde von den Außenstehenden stark abgrenzt. Eine Abstufung ist auch in 5,15 bemerkbar: Die Gemeindeglieder müssen sich bemühen, „einander und allen Gutes zu tun“ (5,15). Eine noch stärkere Abgrenzung zeigt sich im Gedanken, dass die Christen in Thessalonich „Söhne des Lichts und Söhne des Tages“ seien, die darum „nicht schlafen“ sollen „wie die anderen“ (4,5f.). Es wird in dieser Passage mehrmals betont, dass sie, „die dem Tag gehören“ (4,8), anders sind, als die draußen. In 2,14f. grenzt Paulus die christlichen Gemeinden stark von den Juden ab und spricht von den Juden als Mörder Jesu und der Propheten und als Verfolger der Christen. Paulus charakterisiert sie als solche, die „Gott missfallen“ und „Feinde aller Menschen“ sind (2,15). So stehen sie den „Söhnen des Lichts“, den Christengemeinden und auch der thessalonischen Gemeinde, gegenüber. Andererseits gilt die Paränese auch gegenüber den Außenstehenden: Die Gemeinde muss allen gegenüber geduldig sein (5,14) und sich bemühen, nach dem Guten zu streben.

Die Gruppe *kontrolliert* auch *das Verhalten der Mitglieder* von innen. Paulus erinnert die Gemeinde, dass sie von den Missionaren gelernt haben, „wie ihr leben müsst, um Gott zu gefallen“ (4,1). Er lobt sie, dass sie nach ihrem Beispiel leben, aber er verlangt, dass sie in dem Gott gefälligen Leben noch vollkommener werden. Paulus gibt konkrete Anweisungen, wie die

Heiligung der Thessalonicher aussehen muss und was diese Heiligung im praktischen und alltäglichen Leben bedeutet.<sup>1039</sup> Diese Sanktionen werden durch das Appellieren an Gottes Wille unterstützt: „Wer das verwirft, der verwirft also nicht Menschen, sondern Gott, der auch seinen Heiligen Geist schenkt“ (5,8). Später folgt neue Ermunterung von Paulus, wie die Thessalonicher noch vollkommener werden könnten.<sup>1040</sup>

In dem vorigen Abschnitt klang schon der Gedanke der *rituellen Verunreinigung* an Gottes Wille ist die Heiligung der thessalonischen Christen. Wenn sie mit ihren Frauen unheilig und unachtsam verkehren, wenn sie ihre Rechte überschreiten und ihren Brüder betrügen, werden sie verunreinigt und ziehen die Rache Gottes auf sich (4,3-5.8).

Der Gruppendruck hängt zusätzlich von der *äußeren Situation der Gruppe* ab. Im Fall der thessalonischen Gemeinde ist die äußere Situation durch Bedrängnisse gekennzeichnet: große Bedrängnisse (1,6; 3,3) und Verfolgung durch Mitbürger (2,14f.).

Als Letztes möchte ich noch eine Ausdrucksweise der Gruppenzusammengehörigkeit ansprechen, nämlich *die Unterstützung einiger Gruppenmitglieder durch die Gemeinde*. Eine erste Weise der Gemeindeunterstützung zeigen Paulus und seine Mitarbeiter dadurch, dass sie keinem von der Gemeinde zur Last fallen möchten und darum „bei Tag und Nacht gearbeitet haben“ (2,9). Aus der Mahnung des Paulus, dass die thessalonischen Gemeindeglieder „auf niemand angewiesen“ sein sollten, lässt sich schließen, dass es Gemeindeglieder gab, die mit der Unterstützung der Gemeinde rechneten.

<sup>1039</sup> Sie sollen die Unzucht meiden, nämlich „in heiliger und achtungsvoller Weise“ mit der eigenen Frau „verkehren, nicht in leidenschaftlicher Begierde wie die Heiden, die Gott nicht kennen“ (4,3-5), die eigenen Rechte nicht überschreiten und den eigenen Bruder bei Geschäften nicht betrügen.

<sup>1040</sup> Ruhig leben; sich um die eigenen Aufgaben kümmern; mit ihren Händen arbeiten (4,11); „so sollt ihr vor denen, die nicht zu euch gehören, ein rechtschaffenes Leben führen“ (4,12). Die Thessalonicher sollen wach und nüchtern sein, sich mit dem „Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung auf das Heil“ aufrüsten (5,8).

Wenn wir jetzt die vorigen Kategorien durchgehen und ihnen einzeln auf der „Group“-Achse drei Werten (-, 0, +) zuordnen (wo der negative Wert steht „Fehlen des Gruppendrucks und Freiwilligkeit“, der positive Wert bedeutet „Ausübung des Gruppendrucks“, ein doppelter positiver Wert „starken Gruppendruck“ und 0 „Ausgleich des positiven und negativen Gruppendrucks“), bekommen wir die folgenden Ergebnisse:

Gruppenbeteiligung	Wahl des Gruppeneintritts	-	
	Wahl der Beteiligung	+	
	Gefühl des „Erwählt seins“	++	
	Annahme der Gruppe als eine Gemeinschaft	++	
	gemeinsame Erfahrungen	gemeinsamer Anfang	++
		gemeinsamer sozialer Hintergrund	+
		Mythos	+
		kultische Rituale	+
		Merkmale der Teilnahme	+
Gruppengrenzen	Eintrittsritual (z.B. Taufe)	+	
	Sanktionen der Interaktion mit Außenstehenden	++	
	rituelle Verunreinigung	++	
	äußere Situation	++	
	Unterstützung der Einzelnen durch die Gruppe	+	

„Group“-Achse:



Die *thessalonische Gemeinde* zeigt eine starke Gruppenbeteiligung von Seiten der Gemeindeglieder auf. Die gemeinsamen Gruppenerfahrungen sind sehr stark und unterstützen die Gruppenzusammengehörigkeit. Auf der einen Seite grenzt sich die Gemeinde von den Außenstehenden stark ab. Es wird gefordert, dass sich das Anderssein der Gemeinde im Alltagsleben der

einzelnen Mitglieder widerspiegelt. Auf der anderen Seite bedeutet es nicht, dass die Gemeinde keine Verantwortung gegenüber den Außenstehenden haben würde. Dieses Selbstwertgefühl, das starke Solidaritätsgefühl und die schwierige Situation der Gemeinde (Bedrängnisse, Verfolgung, Feindschaft) stärken den Gruppendruck.

Welche Koeffizienten bestimmen das *Klassifikationsgitter*? Hier können wir vier übergreifende Kategorien bestimmen, durch die die Gemeindestruktur gekennzeichnet sein kann: Rollenteilung (Amtstitel und soziale Funktionen; Aufgabenbeschreibung; Hierarchie), Autorität (Organ der Konfliktlösung; Amtssystem; Rollenerwartung; Führungskonflikte; Leiter), Initiative (Konflikt über individuellen Status; Opfer der Gemeindeglieder für die Gruppe) und Autonomie (Freiheit).

Die Frage, die *Gemeindeleitung* und *Gemeindeorganisation* betrifft, können wir am besten anhand von 1Thess 5,12 besprechen. Aus diesem Vers ist zu schließen, dass es in der Gemeinde noch keine Ämter oder klar definierte Gruppen gab, die bestimmte Leitungsfunktionen regelmäßig ausübten. In 5,11 wird die Gegenseitigkeit von Ermahnen und Trösten betont; genauso wird in 5,14 die seelsorgerliche Funktion als Verantwortung aller Gemeindeglieder beschrieben. Auch 5,12 kann man nicht als eine Aufgabenbeschreibung eines Leitungsamts annehmen. Es geht um die Tätigkeit von bestimmten Individuen, aber nicht um eine begrenzte Gruppe, die die Leitung regulär übernimmt. Die Charismenlisten vom Röm 12 und 1Kor 12 zeigen keine feste Rangordnung.<sup>1041</sup> Paulus muss vieles selber regeln (1Kor 11,33; 14,27) und die Durchführung der Regelungen wird der Gesamtgemeinde übertragen.<sup>1042</sup> Der Begriff προϊστάμενος steht in Röm 12 nicht, um eine reguläre Führerfunktion zu beschreiben, sondern er kommt genauso wie in 5,12 unter Formen des Helfens vor. Der Kontext stützt die These, dass der Begriff nicht „der

<sup>1041</sup> Dieses Argument wird gestützt durch die unterschiedliche Reihenfolge der Charismen in diesen Briefen. Aber auch da, wo Paulus Charismen der Leitung kennt (1Kor 12,28), üben die mit diesem Charisma begabten Mitglieder ihre Funktion in den Einzelfällen nicht aus. Die προϊστάμενοι haben nicht die gleiche Festigkeit ihrer Funktion wie die „Propheten“ und die „Lehrer“ (Röm 12,6-8).

<sup>1042</sup> Laub, *Paulus als Gemeindegründer*, 33.

Gemeinde vorstehen“, sondern „Sorge um die Gemeinde meint“. Rollenfundierte Sanktionen für das persönliche Benehmen findet man der thessalonischen Gemeinde betreffend nicht.

Es gibt kein *zusätzliches Organ der Konfliktlösung* in der Gemeinde. Durch 5,12 möchte Paulus die Autorität der sich um die Gemeinde Sorgenden stärken, aber nicht die Position einer bestimmten Gruppe von Gemeindeleitern. Die Autorität der Fürsorger ist „im Herrn“, was sie ebenso bestärkt wie begrenzt. Eine gewisse Zweideutigkeit besteht in den Rollenerwartungen gegenüber den Thessalonichern, von denen auf der einen Seite die Anerkennung der väterlichen Autorität von Paulus erwartet wird, und die auf der anderen Seite von Paulus als gleichrangige Brüder und Schwester im Herrn angesprochen werden (2,1-12). Von Führungskonflikten oder Persönlichkeiten, die amtliche Autorität beanspruchen, berichtet der 1. Thessalonicherbrief nicht.

*Konflikte über den individuellen Status* findet man im 1. Thessalonicherbrief nicht. Man kann nur aus der Mahnung in 5,12 schließen, dass es in der Gemeinde einzelne Mitglieder gab, die für die Gemeinschaft persönliche Opfer gebracht haben. Κοπιᾶω bezeichnet die mühevollen Arbeit, das sich Verausgaben beim Arbeiten. Es bedeutet ein hohes Engagement der Thessalonicher für ihre Gemeinde.

Es ist wichtig zu untersuchen, welche *direkten Regelungen* für die Gemeinde in Thessalonich von Paulus im Brief auch für uns zugänglich sind. In welchen Fragen gibt es konkrete Regelungen und wie viel Freiheit lässt er der Gemeinde, ihr alltägliches Leben selbst zu gestalten? Wie konkret sind die Regelungen und wie viel Freiheit lassen sie den Gemeindegliedern? Paulus hat, als er noch in Thessalonich war, jeden einzelnen von der Gemeinde „wie ein Vater seine Kinder“ „ermahnt, ermutigt und beschworen“, so „zu leben, wie es Gottes würdig ist“ (2,11f.). Hier lesen wir weiter nichts darüber, wie ein Gott würdiges Leben konkret in der Praxis aussieht. Die Ermahnungen, die im Auftrag Jesu den Thessalonichern gegeben wurden, betreffen einige Seiten des alltäglichen Lebens der Gemeindeglieder.<sup>1043</sup> Die das Gemeindeleben

<sup>1043</sup> Sexuelles Verhalten in der Ehe (4,3-5), Bruderliebe (4,6.9), Arbeitsmoral (4,11f.) und Trauern um die Verstorbenen (4,13).

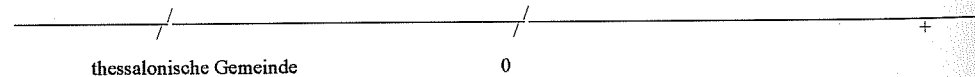


betreffende Regelungen befinden sich in 5,12-22.<sup>1044</sup> Es sind Regelungen, die aber nur sehr allgemein formuliert sind und nur einen kleinen Teil des privaten und gesellschaftlichen Lebens decken.

In folgender Tabelle ordne ich den vorigen Kategorien -, 0 oder + Werte zu. In diesem Fall heißt das Negative (-) das Fehlen der Strukturierung oder kein Vorkommen der bestimmten Ereignisse in der thessalonischen Gemeinde. Das Positive (+) heißt Vorkommen oder (von Paulus) gegebene Regelungen in den betreffenden Fragen. Im nächsten Schritt zeichne ich das Ereignis in die „Grid“-Achse ein.

Rollenteilung	Amtstitel x soziale Funktionen	-
	Aufgabenbeschreibung für die Ämter	+
	Rollenfundierte Sanktionen für das Benehmen	-
	Hierarchie der Organisation unter den Ämtern	-
Autorität	Zusätzliches Organ der Konfliktlösung	-
	System der Ämter	-
	Rollenerwartungen	-
	Führungskonflikte	-
	Leiter, die legitime Autorität entfalten	-
Initiative	Konflikt über individuellen Status	+
	Einzelne, die persönliche Opfer für die Gruppe bringen	+
Autonomie	Freiheit über privates Eigentum zu verfügen	-
	Freiheit Lebensführung zu wählen	+

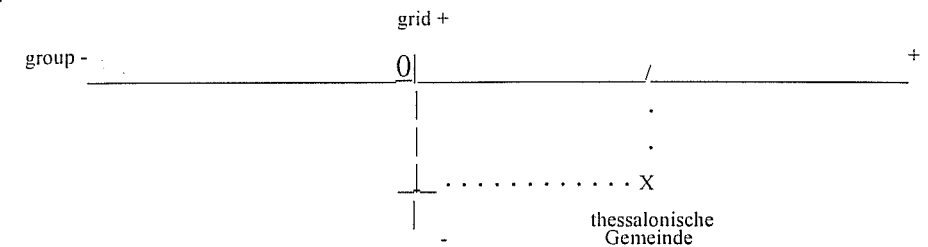
„Grid“-Achse



<sup>1044</sup> Anerkennung der Fürsorger (5,12f.), Frieden (5,13b), Seelsorge (5,14), Freude (5,16), Beten (5,17), Danken (5,18), Anerkennung der Prophezeiung (5,19f.).

Die *thessalonische Gemeinde* zeigt eine sehr geringe Regelungsdichte. Der rechtliche Organisationsgrad ist sehr schwach. Das gewünschte Verhalten wird nicht durch Gesetze und Recht erreicht, sondern es wird an die Moral appelliert. Es gibt keine Ämter und ausgebildete Organisationsstruktur. Die Gemeindeordnung ist charismatisch und die Gemeindeleitung ist kollegial. Es ist die Pflicht jedes Einzelnen, das Gruppenethos zu fördern. Jeder Einzelne hat die Verantwortung, andere Gemeindeglieder zu ermahnen und den anderen zu helfen.

Wenn man die zwei Ebenen der „Group and grid“-Theorie in eine zweidimensionale Achse zeichnet, kommt man zum folgenden „Group and grid“-Graph:



Daraus lässt sich ablesen, dass die *thessalonische Gemeinde* auf dem „Group and grid“-Graph von M. Douglas dem zweiten Typ der Gesellschaft entspricht. Die paulinische Gemeinde ist den kleinen egalitären Sekten ähnlich, die zur charismatischen Führung tendieren und organisatorische Instabilität aufzeigen.<sup>1045</sup> M. Douglas hat diese Gruppe mit der Wendung „strukturlose

<sup>1045</sup> Es gab verschiedene Gemeindemodelle, die R. Jewett in seinem Buch über der thessalonischen Gemeinde kritisiert (Jewett, *Thessalonian Correspondence*). Seine Kritik betrifft die traditionellen Modelle wie dasjenige von J.E. Frame (kleinere Probleme in der Gemeinde, die vom übermäßigen charismatischen Feuer entstanden (Frame, *1+2Thess*, 5-7)), E. v. Dobschütz (unpraktische Gemeinde mit Eschatologievorstellungen (Dobschütz, *1+2Thess*, 11f.)), E. Best (durchschnittliche Gemeinde mit kleinerer Verwirrung und mit äußeren Bedrängnissen (Best, *1+2Thess*, 15)); das enthusiastische Modell von W. Lütgert (Kummer wegen der Radikalisierung der paulinischen Lehre und einzigartiger, aber mysteriöser lokalen Umstände (Lütgert, *Vollkommenen*)); das gnostische Modell von W. Schmithals (ders., *Paulus und die Gnostiker*) und das „Divine man“-Modell von D. Georgi (ders., *Gegner des Paulus*). R. Jewett vertritt aber die These, dass die Gemeinde in Thessalonich dem millenariristischen Modell entspricht (Jewett, *Thessalonian Correspondence*, 161-178). Er begründet seine These damit, dass die Gemeinde den millenariristischen Gruppen ähnlich ist.

Begrenztheit“ charakterisiert. Das Gefühl der Gruppenzugehörigkeit ist sehr hoch und es werden strenge Grenzen zwischen der Gruppe und den Außenstehenden gezogen. Die Gemeinde genießt eine ganz große Unabhängigkeit. Es gibt keine höheren Autoritäten, denen sie sich mit Gehorsam unterordnen müsste. Eine Vielfalt der Geistesgaben charakterisiert die Gemeinde. Dass die Praxis der gegenseitigen Seelsorge und Verantwortlichkeit der Gemeindeglieder füreinander in den paulinischen Gemeinden von großer Wichtigkeit war, zeigen auch die anderen Paulusbriefe.<sup>1046</sup>

In seiner Studie von der *Sozialdynamik im Urchristentum* bleibt G. Theissen nicht nur beim Vergleich der antiken Vereine mit den urchristlichen Gemeinden, sondern zieht Folgerungen im Hinblick auf die weitere Gemeindeentwicklung in der Kirchengeschichte. Er meint, dass gerade diese „informelle Sozialkontrolle“, die für die matthäischen und auch für die paulinischen Gemeinden charakteristisch war, dazu führt, dass einzelne Menschen mehr Einfluss in der Gemeinde gewinnen, als andere. So entstehen zuerst die monocharismatischen Gemeinden, die einen fruchtbaren Boden für die Entwicklung des Monoepiskopats bieten. So kommt es zur Institutionalisierung des persönlichen sozialen Einflusses.<sup>1047</sup>

Solche Gruppen erwarten eine ganze Transformation der Welt, sie sind ekstatisch und antinomistisch und in ihnen gibt es ein Wettbewerb zwischen inspirierten Propheten und lokalen Organisatoren. Nach der Theorie von M. Douglas, entspricht aber die thessalonische Gemeinde nicht dem millenaristischen Modell. In erster Linie deshalb, weil für die millenaristischen Gruppen ein schwacher Gruppendruck charakteristisch ist, aber wie ich zeigen konnte, ist der Gruppendruck in der Gemeinde in Thessalonich ganz stark. Zweitens ist für die Millenaristen charakteristisch, dass sie ekstatisch und antinomistisch sind. Diese paulinische Gemeinde ist aber keine ekstatische Gemeinde, wenn Paulus die Mitglieder ermahnen soll, damit sie den Geist nicht erlöschen und die Prophezeiung nicht verachten (5,19f.). Die Thessalonicher sind auch nicht antinomistisch, wenn sie sich nach den Anordnungen des Paulus verhalten (z.B. 2,12; 4,1).

<sup>1046</sup> Die kollektive und persönliche Verantwortung für den sündigenden Bruder in Gal 6,1-5 und die seelsorgerischen Charismen in Röm 12,8, die jedes Gemeindeglied ausüben kann, der diese Gabe von Gott bekommt.

<sup>1047</sup> Theissen, *Urchristliche Gemeinden*, 228. Vgl. auch Theissen, *Erleben und Verhalten*, 385-394.

## EXKURS: DIE THESSALONISCHE GEMEINDE IN DER TYPOLOGIE VON RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN

Das Hauptgewicht der bisherigen Analyse lag in der Untersuchung der Binnenbeziehungen der Gemeinde. Nur bei der Bestimmung des inneren Gruppendrucks wurde die Frage nach dem Weltverhältnis der thessalonischen Gemeinde gestellt.

G. Theissen hat in einer Studie das Urchristentum religionssoziologisch in Hinsicht auf sein Verhältnis zur Außenwelt (entspanntes vs. gespanntes Weltverhältnis) und auf seine interne Beziehungen (Einheitsdruck vs. Pluralität) analysiert. Er meint, nach diesen zwei Fragerichtungen könne man die religiöse Gemeinschaftsbildung der ersten Christen als Kirche, Sekte, Denomination oder Kultgruppe definieren.<sup>1048</sup>

	externe	Exklusivität	
entspanntes Weltverhältnis + interne Pluralität	KIRCHEN	SEKTEN	gespanntes Weltverhältnis + interner Einheitsdruck
	DENOMINATIONEN	KULTGRUPPEN	
	externe	Toleranz	

Er kommt zum Schluss, dass die Kirche nicht nur eine Sozialform neben anderen Gruppenbildungen ist, sondern dass sie eine inklusive Sozialstruktur hat. Die Kirche gibt Sekten, Kultgruppen und Denominationen in ihrem Inneren einen Raum. G. Theissen setzt das Apostelkonzil als Anfangspunkt, ab wann die Kirche Gruppen verschiedener Strukturen umfasst: Die paulinischen Gemeinden als hellenistische Kultbewegung; die Gemeinden der synoptischen Evangelisten als innerjüdische Erneuerungsbewegung und die johanneischen Gemeinden als gnosisnahe innerkirchliche Denomination. G. Theissen verwendet für die Veranschaulichung der urchristlichen Religion das Bild einer semiotischen Kathedrale, an der viele Gruppen mit gebaut haben und die so

<sup>1048</sup> Ders., *Kirche oder Sekte?*, 162 (Abb. von S. 164). Vgl. auch ders., *Erleben und Verhalten*, 395-402 (Abb. von S. 396).

gebaut wurde, dass sie vielen Gruppen mit verschiedenen inneren Struktur einen Raum in ihren Schiffen und Seitenkapellen gibt.<sup>1049</sup>

Um diese These auf die thessalonische Gemeinde anzuwenden und so Konsequenzen für diese Gemeinde oder für die paulinischen Gemeinden zu ziehen, reichen die Informationen des 1. Thessalonicherbriefes leider nicht aus. Genauso kann ich die Richtigkeit der These von G. Theissen, dass die paulinischen Gemeinden eine hellenistische Kultbewegung waren, nicht feststellen. Ich kann die drei Fragerichtungen von G. Theissen (nach gespanntem/entspanntem Weltverhältnis, Einheitsdruck/Pluralität und Exklusivität/Toleranz) anhand des 1. Thessalonicherbriefes nur beschränkt beantworten.

Hinsichtlich der Frage des Weltverhältnisses der Gemeinde ist eine bestimmte Dynamik festzustellen: Obwohl die Gemeinde in Thessalonich und ihre Missionare in einem gespannten Weltverhältnis leben und wirken (viele Bedrängnisse 1,6; 2,2; 3,4), was den Sekten und Kultgruppen zueigen ist, versucht Paulus die Gemeinde zu einem entspannten Weltverhältnis zu befreien (4,11f.), ohne dass sie aber ihre externe Exklusivität aufgeben muss (4,5; 5,4-8), was die Merkmale der Kirche bezeichnen.

Das Innenverhältnis der thessalonischen Gemeinde würde ich als internen Pluralismus beschreiben, der auch ein Merkmal der Kirche ist. Dies schließe ich aus dem geringen Klassifikationsgitter der Gemeinde. Wenn Vieles in der Gemeinde nicht geregelt wird oder nur Hinweise ohne genaue Angaben gegeben werden, ermöglicht dies intern viele Lebens- und Glaubensformen. Paulus versucht durch seinen Brief zu ermöglichen, dass sich ein stärkerer interner Einheitsdruck in der Gemeinde herausbildet: Paulus sehnt sich danach, die Thessalonicher wieder zu sehen, um „an (ihrem) Glauben zu ergänzen, was ihm noch fehlt“ (3,10). Paulus versucht den internen Einheitsdruck durch die paränetischen Teile seines Briefes zu verstärken, wo er Hinweise auf Lebensführung (4,1-12), Glaubensinhalte (4,13-18; 5,1-11) und Gemeindeführung (5,12-22) gibt. Aber angesichts dessen, dass die thessalonische Gemeinde in der Anfangsphase ihrer Entwicklung war, also zu einem Zeitpunkt, wo es ein notwendiger Prozess ist, dass die Gruppenideologie präzisiert wird und sich eine anfängliche Führungsstruktur herausbildet, kann ich nach den Angaben des Briefes nicht bestimmen, wie weit der paulinische

<sup>1049</sup> Ebd., 162-175.

Einheitsdruck reicht und wie weit er nur Teil eines natürlichen Gruppenprozesses ist.

Weil die Definitionen von G. Theissen nicht verschiedene Gruppen darstellen, sondern verschiedene Dimensionen einer Gruppe, würde ich die Gemeinde in Thessalonich als Teil der Kirche bezeichnen, die zwischen Kirche und Kultbewegung dynamisch ihren Platz innerhalb der christlichen religiösen Gemeinschaftsbildung sucht.

### 5.3.2.1. PHASEN IM GRUPPENPROZESS

Gruppen sind dynamische Einheiten, die mit der Zeit eine Entwicklung durchlaufen. Die Gruppendynamik ist eine wissenschaftliche Disziplin, die die Vorgänge und Abläufe in einer Gruppe von Menschen erforscht und eine Methode entwickelt, die gruppendynamische Vorgänge beeinflusst und erfahrbar macht. K. Lewin, ein Vertreter der Gestaltpsychologie, war der Begründer des sozialpsychologischen Theorems der Gruppendynamik. Es existieren verschiedene Modelle, die die Phasen beschreiben, durch die die Gruppenentwicklung erfolgt. Die Modelle beschreiben Gesetzmäßigkeiten in Gruppen, nach denen die Gruppenprozesse eingeteilt werden. Obwohl die Gestaltpsychologie die *Prozesse in Kleingruppen* mit Aufmerksamkeit untersuchte, war *B.W. Tuckman* der erste, der der Frage der *Entwicklung im Prozess* nachging. Er untersuchte fünfzig Kleingruppen, die in verschiedenen Artikeln von verschiedenen Theoretikern präsentiert wurden, nach der Beschreibung von sozialen oder interpersonellen Gruppenaktivitäten und von Gruppenaufgabenaktivitäten. Nach dieser Untersuchung entwickelte er das „*Modell der Teamuhr*“ (1965), welches unter den Gruppenprozessmodellen das bekannteste ist.<sup>1050</sup> Er unterscheidet vier Phasen der Gruppenentwicklung. Man muss sich aber vor Augen halten, dass das Phasen-Modell kein automatisch ablaufender Prozess ist, sondern die Phasen werden durch mühevollen Arbeit der Gruppenmitglieder erreicht. Das Modell bedeutet nicht, dass eine Entwicklung in einer Gruppe nur einmal in der Reihenfolge der vier aufeinander folgenden Phasen ablaufen kann. Es gibt Gruppen, die die Phase

<sup>1050</sup> Tuckman, *Developmental Sequence*, 384-399.

der Normenbildung nie erreichen, bei anderen scheint es keine Konfliktphase zu geben oder es kann Gruppen geben, die nach der Phase der Normenbildung wieder in Streitereien zurückfallen und diese Entwicklung kann mehrmals ablaufen. Die vier Phasen werden folgendermaßen beschrieben:

1/ *Forming (Herausbilden)* wird durch ein vorsichtiges Abtasten der Gruppe charakterisiert: Die Gruppenmitglieder entdecken mit der Beobachtung der Reaktionen des Führers oder anderer Gruppenmitglieder, welches Verhalten in der Gruppe akzeptiert wird. Man lernt einander in der Gruppe kennen. Die Gruppe strebt nach Sicherheit, darum ist es in dieser Phase besonders wichtig, dass die Gruppe durch einen starken Führer geleitet wird. Die Gruppenmitglieder schauen auf den Führer, der die Leitung übernimmt, und es entwickelt sich eine gewisse Abhängigkeit von ihm. In dieser Phase läuft die anfängliche Strukturalisierung ab: Die Mitglieder werden nach den Rollen (Tradition und fixierte Hierarchie der Verantwortung) bewertet, die sich noch außerhalb der Gruppe entwickelt haben. Diese Phase wird auch „absolutistic dependency“<sup>1051</sup> genannt, wenn die Mehrdeutigkeit durch das Charakteristikum der Statushierarchie und der rigiden Normen reduziert und Abhängigkeit und Unterwerfung verstärkt wird. G.A. Theodorson beobachtete eine Tendenz in den Gruppen, zu Anfang nur einen Führer zu haben, der hauptsächlich aufgrund seines Status außerhalb der Gruppe gewählt wird.<sup>1052</sup> Mit der Entwicklung der Gruppe wird die Rolle des Individuums in der Gruppe wichtiger als sein Status außerhalb der Gruppe. Weil niemand von der Gruppe über alle Eigenschaften und Informationen für die Aufgabelösung verfügt, wird die Führung zu einer Rolle, die von mehreren Gruppenmitgliedern gespielt wird. Diese These, die anhand einer Untersuchung unter laboratorischen Verhältnissen mit acht Gruppen fünfzehn Wochen lang aufgestellt wurde, steht im Kontrast zu einer Theorie der Gruppenentwicklung, nach der sich die Gruppe von einer Phase, in der sie mehrere Führungspersönlichkeiten hat, zu einer Gruppe mit Monoführungsstruktur entwickelt. Was die ausübende

<sup>1051</sup> Schroder-Harvey, *Conceptual Organization*, 134-166.

<sup>1052</sup> Theodorson, *Elements*, 312.

Aufgabe betrifft, ist diese Phase die Phase der Orientierung: Die Gruppe identifiziert die Aufgaben und die Mittel, die zu ihrer Lösung relevant sind.

2/ *Storming (Stürmen)* bezeichnet unerschwellige Konflikte. Es kommt zu Konflikten zwischen individuellen Zielen und Gruppenzielen, zwischen Gruppenmitgliedern und ihrem Führer und auch unter den Gruppenmitgliedern selbst. Es wird um Führung und Macht und um Bewahrung der Individualität und Selbstidentität (gegen Gruppenidentität) gekämpft. Es gibt einen Mangel an Einheit, welche emotionell abgelehnt wird, hauptsächlich, wenn zwischen der individuellen persönlichen Orientierung und der von der Aufgabe her wünschbaren Orientierung Widerspruch besteht. Dieser Konflikt wird deutlicher, wenn die Lösung der Aufgabe Sinnesänderung und Selbstverbesserung verlangt.

3/ *Norming (Normenbilden)* wird durch die Entwicklung von neuen Gruppennormen geprägt. Die Gruppe entwickelt eine Wir-Orientierung. Das wichtigste für die Gruppe wird die Harmonie. Aufgabenkonflikte werden gemieden, um die Harmonie in der Gruppe zu sichern. Die einzelnen Aufgaben werden durch eine Führungskraft koordiniert. Aber es spielt sich ein relevanter Meinungs-austausch ab.

4/ *Performing (Leisten)* ist durch Arbeitsorientierung geprägt. Solidarität, Offenheit und zielgerichtetes Handeln sind charakteristisch. Die Gruppe funktioniert größtenteils selbst gesteuert. Die Gruppenmitglieder können jetzt Rollen adaptieren und spielen. Die Rollenstruktur ist nicht mehr eine Frage, sondern sie ist ein Mittel der Lösung der Aufgabe.

1977 fügt B.W. Tuckman, in Zusammenarbeit mit M.A. Jensen, noch eine fünfte Phase den vier vorangehenden Phasen hinzu:<sup>1053</sup>

5/ *Adjourning (Abschließen)* macht die Gruppe bereit, die gelöste Aufgabe und den Lösungsprozess zu reflektieren und sich mit dem sich nähernden Ende der Gruppe abzufinden. Wegen unerwarteten Ereignissen kann die Gruppe von dieser Phase wieder in die Normungsphase zurückkehren.

<sup>1053</sup> Tuckman-Jensen, *Stages*, 419- 427. Vgl. Nijstad-Knippenberg, *Gruppenpsychologie*, 426-428.



### 5.3.2.2. DIE GRUPPENENTWICKLUNGSSTUFE DER GEMEINDE IN THESSALONICH

Die These, dass sich die Mitglieder unterschiedlicher Gruppen mit der Zeit selbst entwickeln, dass sich die Interaktion unter den Gruppenmitgliedern wandelt und sich mit der Zeit auch eine bestimmte Entwicklung der Gruppe vollzieht, sind Hypothesen, die auch bei der Untersuchung der paulinischen Gemeinden anwendbar sind. Nach der Theorie von B.W. Tuckman ist das Gruppenverhalten in jeder Phase gewissermaßen voraussagbar.

Wenn die Frage nach den sozialen und interpersönlichen Gruppenprozessen in der Gemeinde in Thessalonich gestellt wird, frage ich nach ihren Führungsstrukturen, der Entwicklung der gemeinsamen Ideologie und Disziplinerfahren. So kann man die Entwicklungsphase der Gruppe beschreiben und vorsichtig auf Merkmale schließen, von denen der 1. Thessalonicherbrief nicht berichtet.

Die thessalonische Gemeinde wurde von Paulus gegründet (1,6). Aufgrund dieser Tatsache und der Realität, dass Paulus selbst über die meisten Informationen verfügt, die für die Entstehung und das Weiterleben der Gemeinde wichtig sind (2,4.11; 3,10), ist er die erste *Führungsperson*, von der die Gemeinde Leitung und Stabilität erwartet. Auf diese erste Phase der Gemeindeentwicklung blickt Paulus in seinem Brief zurück. Der Brief spiegelt aber schon eine nächste Phase der Entwicklung in der Führungsstruktur. Die Gemeindeleitung wird von mehreren Gemeindemitgliedern ausgeübt (5,12).

Aus dem 1. Thessalonicherbrief wird nicht deutlich, wer die *προϊστάμενοι* sind. Nur der Plural verrät, dass die Führungsrolle von mehreren Personen ausgeübt wird. Nach der Gruppendynamik von G. Theodorson ist die Führungsgruppe der Anfangsphase keine abgegrenzte Gruppe.<sup>1054</sup> Persönlichkeiten, die eine Zeit lang der Gemeinde vorstehen und um die Gemeinde Sorge tragen, wechseln sich in dieser Funktion je nach Forderungen der Gemeinde. Am Anfang sind es Personen, die schon vor dem Gemeindeleben einen höheren Status besaßen oder wegen ihres Vermögens die Gemeinde unterstützen konnten, aber mit der Zeit können auch

<sup>1054</sup> Theodorson, *Elements*, 312.

Persönlichkeiten gewählt werden, die wegen ihres persönlichen Engagements für die Gruppe oder persönlicher Gaben für die Ausübung der Führungsposition qualifiziert sind. Ein anderes Kriterium des Vorrangs ist ein theologisches, nämlich das „Werk“, der Dienst am Evangelium, das einer beim Aufbau der Gemeinde leistet (5,13a). F. Laub spricht von „soziologischen Gesetzmäßigkeiten“, wie die Verantwortung für die Gesamtgemeinde jemandem zufiel.<sup>1055</sup> Die erste Christen in Thessalonich haben selbst mit Zureden und Werken am Zustandekommen der Gemeinde gearbeitet. Sie haben den ersten Kern der Gemeinde gebildet. Sie hatten dann in den Augen der Neubekehrten eine gewisse Autorität und fühlten sich selbst für die Neubekehrten verantwortlich.

Wenn wir nach der *Gruppenideologie* fragen, müssen wir feststellen, dass die Grundideologie feststeht. Sie besteht im Evangelium, das Paulus in Thessalonich verkündigt hat und das die Thessalonicher bei ihrer Umkehr von den Götzen übernommen haben. Aber es gibt daneben noch viele offene Fragen, auf die die Thessalonicher noch keine Antwort wissen. Darauf zielt Paulus, wenn er schreibt, dass er nach Thessalonich zurückzukehren wünscht, „an eurem Glauben zu ergänzen, was ihm noch fehlt“ (3,10). Nach G. Theodorson ist in den Gruppen, in denen die Ideologie am Anfang schwächer war, ein intensiveres persönliches Interesse der Gruppenmitglieder aneinander zu beobachten, die die Solidarität in der Gruppe verstärkt.<sup>1056</sup>

Von einem *Disziplinverfahren* wissen wir in der Gemeinde in Thessalonich nicht. Ein Organ zur Überprüfung der Disziplinabweichungen existiert noch nicht. Obwohl Paulus in seinem Brief verschiedene Stützpunkte zur Disziplinierung gibt und die Thessalonicher ermahnt und anfleht, das Gute zu tun, kommt er noch nicht als individueller „Zuchtmeister“ vor. Er weist auf den höheren Richter, Gott, weil alle Missetaten schließlich Gott betreffen und darum Gott selbst sie rächen wird (4,6.8; 2,16). Paulus möchte aber eine Selbstdisziplinierung der Gruppe in den Gang setzen (5,12). Er sieht die Unordentlichen, Schwachen, Kranken und Ängstlichen als Teil der Gemeinde,

<sup>1055</sup> Laub, *Paulus als Gemeindegründer*, 34.

<sup>1056</sup> Theodorson, *Elements*, 316.

gegenüber denen die Gemeinde selbst Verantwortung trägt. Jedes einzelne Mitglied hat die Verantwortung, beim Erkennen von Unordnung, Kleinglaube oder Schwachheit, Disziplin auszuüben. Es ist aber interessant, dass das Verfahren bei solchem Verhalten nur in Ermahnung, Trost und Aufhebung besteht und dass Paulus keine harscheren Disziplinierungshinweise gibt, wie es für eine Gruppe in der Anfangsphase charakteristisch wäre.

Diese Analyse macht offensichtlich, dass sich die *thessalonische Gemeinde* in der ersten Phase der Gruppenentwicklung, in der *Formationsphase*, in der *Phase des Herausbildens* befindet. Die Einzelnen wurden von einer zentralen Persönlichkeit (hier Paulus) gerufen, der Gemeinde bei zu treten. Es ist ein natürliches Phänomen, dass es unter den Gemeindemitgliedern in dieser Phase solche gibt, die ängstlich oder kleingläubig sind (5,14). Es kann auch noch eine gewisse Unsicherheit vorhanden sein, ob sie wirklich zur Gemeinde gehören und darum handeln sie vorsichtig, weil sie noch nicht wissen, ob die Gruppe ihre Bedürfnisse erfüllen kann. In so einer jungen Gruppe ist normalerweise die Gruppenverbindung schwach, darum verstärkt Paulus jedes Engagement für die Gruppe und die Hochachtung der sich um die Gemeinde Sorgenden (5,12).

Nach diesen Merkmalen der Gemeinde würde ich sie in die erste Phase des Gruppenprozesses nach B.W. Tuckman einordnen. In dieser Phase der Gruppenentwicklung verrichten alle Mitglieder mehr oder weniger die gleiche Arbeit. Jedes Mitglied ist gleich angesprochen, seelsorgerische Aufgaben auszuüben (5,14). Die interpersonale Anziehung in der Gemeinde ist hoch. Es gibt keine formale Kontrolle. Obwohl es keine Arbeitsteilung gibt, weiß jeder, wer der Führer ist (im ersten Grad Paulus und die, die sich um die Gemeinde sorgen - προϊστάμενοι). Ich denke, dass diese Phase, in der sich die Gemeinde in Thessalonich befindet, eine natürliche Phase der Gruppenentwicklung ist und ich würde nicht Paulus und seine apostolische Autorität „für die Unterentwicklung lokaler Strukturen“ verantwortlich machen, wie dies T. Schmeller tut.<sup>1057</sup> Ich denke, dass auch 1Thess 5,12 den Willen des Paulus

<sup>1057</sup> Schmeller, *Hierarchie und Egalität*, 77.

widerspiegelt, die lokale Entwicklung seiner Gemeinden zu unterstützen,<sup>1058</sup> ohne dass er ihnen eine vorher ausgedachte „Kirchenleitung“ auferlegen würde.<sup>1059</sup>

So bin ich mit der Kritik von B. Malina einverstanden, der die Forscher kritisiert, die die paulinischen Gemeinden mehrheitlich in der Phase von „performing“ oder „adjourning“ untersuchen, obwohl in den paulinischen Briefen Merkmale dieser Phasen so gut wie gar nicht vorkommen. Ich würde aber schon erste Hinweise in dem paulinischen Brief finden, wie Paulus die thessalonische Gemeinde von dieser ersten Phase in die zweite weiterleiten möchte. Wenn Paulus die thessalonischen Gemeindeglieder unterweist, wie sie Hilfe leisten können, bereitet er sie zum Übergang in die zweite Phase vor, wo „individuals learn how to give help“.<sup>1060</sup> Diese Phase erfordert eine verminderte Angst und Öffnung des Selbst vor den anderen Gruppenmitgliedern.

### 5.3.3. SIND DIE SEELSORGENDEN GEMEINDEN SELBSTHILFEGRUPPEN?

Wenn man die Organisation der thessalonischen Gemeinde auf dieser Entwicklungsstufe anschaut, kommt man auf den Gedanken, dass die thessalonische Gemeinde nach dem Prinzip der Selbsthilfegruppen funktioniert, die auch nicht leiterzentriert, sondern nach dem Prinzip der gegenseitigen Hilfe tätig sind. Wie weit stimmt dieser Vergleich?

Von Selbsthilfegruppen weiß man allgemein, dass sie führerlose Gruppen sind, deren Mitglieder einander gegenseitig bei der Selbsthilfe unterstützen.

<sup>1058</sup> W. Rebell untersucht die Beziehungen zwischen Paulus und seinen Gemeinden. Er prüft die These der paradoxen Doppelverpflichtung der Gemeinden auf bleibenden Gehorsam und auf Selbständigkeit. Er nimmt die sozialpsychologische Arbeit von den „Paradoxien in menschlicher Kommunikation“ von G. Bates (1956) zu Hilfe. W. Rebell folgt die Gemeinde in Korinth in ihre zweite Entwicklungsphase, in der die Gemeinde gegenüber der Autorität des Führers Paulus kämpft (1Kor 3; 5; 6; 14; 2Kor 10-13). Der Autor spricht von „double bind“ zwischen Paulus und seiner Gemeinde: Einerseits versucht Paulus seine Autorität der Gemeinde gegenüber zu verstärken, andererseits will er aber seine Gemeinde in größtmöglicher Selbständigkeit wissen (Rebell, *Gehorsam und Unabhängigkeit*, 111-117).

<sup>1059</sup> Ascough, *Paul's Macedonian Associations*, 177.

<sup>1060</sup> Bradford, *Membership*, 192.

Dieses Wissen ist aber nicht genug, wenn wir sie mit den seelsorgenden Gemeinden vergleichen möchten. Wir müssen auch danach fragen, wie diese Gruppen zustande kommen und wie sie sich organisieren. Selbsthilfegruppen sind Kleingruppen, die auf Initiative der Betroffenen selbst während mehrerer Jahre einmal pro Woche in einem neutralen Raum zu regelmäßigem Gespräch ohne Gruppenleiter zusammenkommen, und ein gemeinsames Ziel haben. Die Mitglieder der Gruppe sind gleichgestellt: Alle tragen Selbstverantwortung, sie nehmen freiwillig teil und die Teilnahme ist kostenlos.<sup>1061</sup> In der Praxis stellte sich heraus, dass ganz unbegrenzte Freiheit in der Gruppenorganisation doch nicht zu verwirklichen ist, beispielsweise ist die regelmäßige Teilnahme eine Voraussetzung des Erfolgs.

Eine Standarddefinition der Selbsthilfegruppen stammt von M.L. Moeller: Die Selbsthilfegruppen „versuchen, in regelmäßigen Gruppengesprächen ohne therapeutische Experten persönliche Konflikte und seelische Störungen zu lösen. Sie führen also eine psychologisch-therapeutische Gruppenselbstbehandlung durch.“<sup>1062</sup> Es wird auf die große Wichtigkeit der Gegenseitigkeit des Hilfegebens und -empfangens („mutual help“) hingewiesen. Es wird den Gruppenmitgliedern eine Befähigung und Ermutigung zugeschrieben, sich aus der Rolle des Hilfeempfängers zu der des Helfers zu entwickeln.<sup>1063</sup> Die Selbsthilfeprinzip lautet so: „Es hilft hier nicht der eine dem anderen und der wieder ihm. Vielmehr hilft jeder sich selbst und dadurch dem anderen, sich selbst zu helfen. Das Lernen am Modell oder die Identifikationsvorgänge haben im therapeutischen Prozess eine große Bedeutung.“<sup>1064</sup> Ich finde die Anmerkung von L.J. Pongratz im Vorwort zur Untersuchung von N. Acba sehr wichtig, dass die Mitglieder der

<sup>1061</sup> Die Selbsthilfegruppen sind ein populäres Thema, aber es gibt sehr wenige wissenschaftliche Arbeiten über sie. Im deutschen Sprachraum versucht N. Acba diese Lücke zu füllen, wenn er in seinem Buch die geschichtliche Entwicklung, die Zielsetzungen, Zusammensetzung und Arbeitsweise der Selbsthilfegruppen (mit praktischen Untersuchungen in Würzburg) analysiert. (Acba, *Selbsthilfe in Gruppen*).

<sup>1062</sup> Moeller, *Selbsthilfegruppen*, 84.

<sup>1063</sup> Silverman, *Mutual Help Groups*, 403.

<sup>1064</sup> Moeller, *Selbsthilfegruppen*, 264.

Selbsthilfegruppen sich nicht gegenseitig therapieren, sondern den Erfahrungsaustausch suchen.<sup>1065</sup>

Können Mitglieder, die selbst hilfsbedürftig sind, anderen eine Hilfe sein? Die Antwort von M.L. Moeller lautet eindeutig: Ja,<sup>1066</sup> und zwar weil es in den Selbsthilfegruppen nicht um Methoden und Wissenschaft geht, sondern um Probleme der praktischen Lebensbewältigung unter schweren Umständen.<sup>1067</sup>

Ist eine seelsorgende Gemeinde wie diejenige in Thessalonich eine Selbsthilfegruppe? Es gibt Ähnlichkeiten zwischen der thessalonischen Gemeinde und den Selbsthilfegruppen: In beiden Fällen geht es um gegenseitige Hilfe in einer führerlosen Struktur (oder mit geringer Organisationsstruktur). Die Zielsetzung und die ablaufenden Prozesse der zwei unterschiedlichen Gruppen sind auch ähnlich: Zurechtweisung derer, die ein unordentliches Leben führen; Ermutigung der Ängstlichen; Annahme der Schwachen und Geduld mit den Gruppenmitgliedern. Die Grundprinzipien der Selbsthilfegruppe und der Gemeinde sind ähnlich. Sie bestehen im Prinzip der Gemeinsamkeit, der Aktivität, des sozialen Lernens und der Kontinuität.

Trotz dieser Ähnlichkeiten gibt es wesentliche Unterschiede zwischen den oben genannten Gruppen: Die Selbsthilfegruppen versuchen willentlich ohne Leiter zurechtzukommen, während dessen die Gemeinde in Thessalonich nicht willentlich ohne Leiter ist, sondern durch eine Phase der natürlichen Entwicklung geht, in der die Organisationsstruktur erst einen geringen Grad erreicht hat und die Verantwortung der Seelsorge noch nicht den Gemeindeleitern übertragen wurde. Ein weiterer Unterschied ist, dass eine Selbsthilfegruppe sich aus Personen zusammensetzt, die mit ähnlichen Problemen kämpfen. In einer Gemeinde gibt es aber nicht nur Hilfsbedürftige, Ängstliche und Schwache, sondern eine große Vielfalt von Menschen, Kranke und Gesunde, Arme und Reiche, Kleingläubige und solche, die im Glauben fest stehen. Auch geht es bei der gegenseitigen Hilfe in der Gemeinde darum, dass der im Glauben Feststehende den Kleingläubigen ermutigt oder dass der Starke

<sup>1065</sup> Acba, *Selbsthilfe in Gruppen*, I.

<sup>1066</sup> Moeller, *Anders helfen*, 23.287ff.

<sup>1067</sup> Acba, *Selbsthilfe in Gruppen*, II.

den Schwachen annimmt. In den Selbsthilfegruppen steht dagegen eher der Erfahrungsaustausch der Betroffenen im Vordergrund. Auch wenn die paulinischen Gemeinden ihren Mitgliedern einen vielfältigen Hilfedienst anbieten, ist dieser Dienst nicht der primäre Entstehungsgrund einer Gemeinde.

So müssen wir feststellen, dass sich trotz der Ähnlichkeiten, eine seelsorgende Gemeinde grundsätzlich von einer Selbsthilfegruppe unterscheidet. Aber es gibt noch ein interessantes Phänomen zu erwähnen. Gerade in dem Punkt, wo sich die christliche Seelsorge von den Selbsthilfegruppen unterscheidet - nämlich darin, dass die christliche Seelsorge Sorge um die Seele des anderen ist und die Selbsthilfegruppen wie auch ihre Bezeichnung verrät, zur Selbsthilfe führen möchten-, kommen die Selbsthilfegruppen gerade der Seelsorge der griechischen Antike, wo Seelsorge Seelenpflege des Einzelnen an sich selbst bedeutet, sehr nahe.<sup>1068</sup> Auch wenn die Seelenführung in einer Philosophenschule unter der Führung eines Lehrers erfolgt, handelt es sich um sittliche Selbsterziehung, Selbstbehandlung und Selbstbeeinflussung. So ist Seelsorge nach griechischem Verständnis Selbstsorge, wie in den Selbsthilfegruppen.

#### 5.4. ZUSAMMENFASSUNG

Der Schwerpunkt dieses Unterkapitels, der vor dem exegetischen Hintergrund des 1Thess 5,11-15, Röm 12,6 und Gal 6,1-5 geschieht, liegt in der sozialpsychologischen Untersuchung der Gruppenentwicklung und -prozesse.

Die „Group and grid“-Theorie von M. Douglas half uns in der Untersuchung der Gruppenkohäsion und der Feststellung der Gruppenstrukturen in der thessalonischen Gemeinde. In den synchronen Fragestellungen kamen wir zur Folgerung, dass die Gemeinde in Thessalonich dem zweiten Typ der Gesellschaftstypologie von M. Douglas<sup>1069</sup> entspricht.

<sup>1068</sup> Plato, *Apol.* 29DE.30AB.36C; Isocrates, *Antid.* 304.

<sup>1069</sup> Gesellschaft mit starkem Gruppendruck und schwachem Klassifikationsgitter.

Das unterstützt unsere These, dass die Gemeinde in Thessalonich eine egalitäre, organisatorisch instabile Gemeinschaft war, die zur charismatischen Führung tendiert. Dieser Gemeinschaftstyp unterstützt die Ausübung einer gegenseitigen Seelsorge der Gemeindeglieder der Gesamtgemeinde.

Im zweiten Hauptpunkt des Unterkapitels schritt die Gemeindeanalyse diachron fort: Es wurde nach der Entwicklung der Gemeinde und der Rolle der Gemeindestruktur darin gefragt. Die Analyse verlief mit Hilfe des „Modells der Teamuhr“ von B.W. Tuckman und der Gruppenprozessbeschreibung von G. Theodorson. Die Gemeinde in Thessalonich befindet sich nach dieser Untersuchung in der Phase des Herausbildens. In dieser Phase gehört es zur natürlichen Entwicklung, dass die Gruppe ihren Gründer als erste Führungsperson auswählt, die Leitung aber im Verlauf der Zeit auf mehrere Gemeindeglieder über geht. Die „Fürsorger“ von 1Thess 5,12 könnten in dieser Phase der Gemeindeentwicklung eine kleine, nicht abgegrenzte Gruppe mit geringer Autorität sein, die aber über ungenügende lokale Akzeptanz verfügen, weswegen sie Paulus nicht als seine verlängerte Hand in der Gemeinde einsetzen kann. Diese Folgerung unterstützt die These, dass die thessalonische Gemeinde eine seelsorgende Gemeinde war, die in ihrer Verantwortung der gegenseitigen Seelsorgeausübung von Paulus gestärkt wird.

Wenn man diese Ergebnisse der synchronen und diachronen Analyse zusammen liest, kommt man zur Folgerung, dass die Formationsphase der Gruppenentwicklung dem starken Gruppendruck und dem geringen Klassifikationsgitter der Gemeinde entspricht. Die zwei Theorien unterstützen und ergänzen einander. Die charismatische Gemeindeordnung und die kollegiale Gemeindeleitung entsprechen der Anfangsphase des Gemeindeprozesses.

In einem Exkurs habe ich die Untersuchung der Binnenbeziehungen der Gemeinde auf ihre Außenbeziehungen erweitert. Obwohl es im 1. Thessalonicherbrief sehr wenig Fakten gibt, die dafür sprechen, die Gemeinde in Thessalonich in die Typologie der Religionsgemeinschaften nach G. Theissen einzuordnen, finde ich die Feststellung der Dynamik der thessalonischen Gemeinde sehr wichtig. Die Gemeinde sucht ihren Platz in der



Gesamtkirche und befindet sich in dynamischer Bewegung zwischen Kirche und Kultbewegung, zwischen Abgrenzung von der Außenwelt und entspanntem Weltverhältnis, zwischen Raum für innere Pluralität und innerem Gruppendruck.

In einem letzten Unterabschnitt habe ich die Frage gestellt, ob die paulinischen seelsorgenden Gemeinden als Selbsthilfegruppen zu beschreiben sind. Nach dem Vergleich der seelsorgenden Gemeinde in Thessalonich mit modernen Selbsthilfegruppen kam ich zum Schluss, dass trotz der Ähnlichkeiten der Selbsthilfegruppen und der seelsorgenden Gemeinde eine seelsorgende Gemeinde viel mehr ist als eine Selbsthilfegruppe. Ich habe eine größere Ähnlichkeit der Zielsetzungen zwischen den Selbsthilfegruppen und der Seelsorge der griechischen antiken Philosophie festgestellt.

## 6. IMPULSE FÜR DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE

Zum Schluss möchte ich mit der praktischen Theologie ins Gespräch kommen und an sie Fragen stellen, die nach der neutestamentlichen Exegese auftauchen. Nach einigen kurzen Einleitungserläuterungen werde ich zuerst die wichtigsten Ergebnisse der Kapitel zusammenfassen. Im zweiten Schritt habe ich von jedem Hauptkapitel ein Thema oder einige Themen ausgewählt und nach einer kurzen Vorstellung ausgewählter Seelsorgetheorien bewerte ich sie mit Hinblick auf die Ergebnisse der Exegese.<sup>1070</sup>

Im Voraus zu diesem zusammenfassenden Kapitel der Impulse für die Praktische Theologie möchte ich noch kurz meine kirchlichen Erfahrungen erläutern, die meine nächsten Fragestellungen beeinflussen: Für meinen Ausgangspunkt war die Frömmigkeit meiner Heimatkirche, der ungarischsprachigen reformierten Kirche in der Slowakei am einflussreichsten. Die nächsten tieferen Erfahrungen habe ich in der evangelisch-reformierten Kirche Bern-Jura-Solothurn in der Deutschschweiz gemacht, die in einer säkularisierten Gesellschaft auf dem reformatorischen Erbe steht. Während meines Prager Studiums kam ich in Kontakt mit der evangelischen (unierten) Kirche in Tschechien (ČCE), die nicht nur mit der neuen Welle der Säkularisierung, sondern auch mit den schweren Folgen des 40jährigen Sozialismus kämpfen muss. Diese drei kirchlichen Milieus stellen sehr unterschiedliche Arbeitsfelder für die Seelsorge vor: Während die Gemeindeseelsorge in der säkularen Gesellschaft überholt zu werden scheint (wie z.B. in der tschechischen oder schweizerischen Realität)<sup>1071</sup> und eher das Interesse für die Spezialseelsorge (wie Militär-, Gefängnis- oder Krankenhausseelsorge) wächst, ist der Anspruch nach der Kirche und so auch nach der kirchlichen Gemeindeseelsorge in den mittel-osteuropäischen Gesellschaften von Ungarn, Slowakei oder Polen nach der Wende in 1989

<sup>1070</sup> Eine große Hilfe war für mich dabei das Kompendium der Seelsorgekonzepte, die von D. Nauer zusammengestellt wurden (*Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit*).

<sup>1071</sup> Aber das bedeutet nicht, dass keine Seelsorge geschehe. Unter der gesellschaftlichen Oberfläche geschieht Vieles, das man als nicht-direktive oder nicht-intentionale Seelsorge bezeichnen kann.

wieder sehr hoch. Ich versuche diesen unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten mit meinen Fragen gerecht zu werden, obwohl es lediglich ohne Anspruch auf die Ganzheit geschehen kann.

Die Seelsorgetheorien habe ich nach dem Kriterium ausgewählt, ob sie die exegetisierten Texte des 1. Thessalonicherbriefes und anderen ausgewählten paulinischen Briefen aufnehmen und in ihrem Seelsorgeverständnis beabsichtigen. Dadurch wird vielleicht in einigen Fragen der Eindruck geweckt, dass die Vertreter der biblischen Seelsorge und die Kritik der evangelikalen Strömungen breiter behandelt werden als ihre psychologisch orientierten Kollegen. Das ist aber nur die Folge dessen, dass sie auf biblische Texte mehr direkte Bezugnahmen enthalten und ihre Seelsorge- und Seelsorger-Verständnisse biblisch zu begründen versuchen. Ich versuche die Seelsorgetheorien der zweiten Hälfte des 20. Jh.s vorzustellen und zu befragen, darum sind solche große Persönlichkeiten der deutschen Seelsorge wie z.B. E. Thurneysen oder H. Asmussen nicht ausführlicher behandelt. Ich versuche hauptsächlich die deutsche Seelsorgeliteratur zu verfolgen, aber da die Seelsorge in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s vieles von der Seelsorge von den USA übernimmt und auf sie baut, kann ich auf die Rücksichtnahme und den Einbezug der nordamerikanischen Seelsorgebewegung nicht verzichten. In zwei kürzeren Abschnitten möchte ich den deutschsprachigen Leserkreis auch mit je einer Persönlichkeit der ungarischen und tschechischen Seelsorge bekannt machen, deren Namen nur in ihren Heimatländern berühmt sind, da ihre Werke bis jetzt nicht ins Deutsche oder ins Englische übersetzt wurden.

## 6.1. NACHAHMUNG UND VORBILD IN DER SEELSORGE (ZU KAPITEL 2)

Im Neuen Testament wird nicht nur in die Nachfolge des irdischen Jesu in den Evangelien gerufen, sondern die Nachfolge Christi erfolgt durch die Nachahmung des Vorbildes von Paulus in den paulinischen Briefen (1Thess 1,7; Phil 3,17 und 1Kor 4,16).

In der Sozialpsychologie und Pädagogik wird die Thematik des Vorbildes und der Nachahmung kaum behandelt.<sup>1072</sup> Wegen den Missverständnissen, was Vorbild und eine Vorbildfunktion bedeutet und wegen der Unerlässlichkeit der Vorbilder und der bewussten und unbewussten Nachahmung für die Personenentwicklung, war es im 2. Kapitel wichtig, zu den neutestamentlichen Texten (1Thess 1,7; Phil 3,17 und 1Kor 4,16) zurückzukehren, die von Vorbild, Beispiel und Nachahmung sprechen.

Die heutige Vernachlässigung und Tabuisierung der Nachahmung steht im Gegensatz mit der antiken und paulinischen Praxis.<sup>1073</sup> Das paulinische Ziel im Nachahmungstext von 1Thess 1,6 ist, die „unbewusste Nachahmung“ bewusst zu machen, um in der Zukunft ähnliches Verhalten auszulösen. Die Texte 1Kor 4,16 und Phil 3,17 stehen im Zeichen des psychagogischen-erzieherischen Zieles: Die Gemeinde wird ermahnt, das Vorbild der Selbsthingabe Christi, was Paulus ihnen vorlebt, in Einheit der Gemeinde nachzuahmen. Die Gemeinde wird gefördert, sich zu entwickeln, Fortschritte zu machen und im Wissen zu wachsen (Phil 3,17). Sie wird gefördert, das erlebte Leiden positiv zu deuten und durch die Verstärkung der Zugehörigkeit der neuen Familie der Gemeinde ihre Stabilität zu stärken (1Thess 1,6). Durch die Nachahmungsrufe nimmt Paulus die elterliche erzieherische Verantwortung auf sich.

Die Nachahmung in der Antike heißt nicht Kopieren<sup>1074</sup> und auch bei Paulus beansprucht sie keine Uniformität, sondern die Einheit der Gemeinde mit der Anerkennung der Vielfältigkeit der persönlichen Charismen (Phil 3,17).

Die sozialpsychologisch-pädagogische Nachahmungstheorie von A. Bandura ist für das Neue Testament eine Hilfe in der Frage, ob Nachahmung Kopieren oder Innovation ist; in welchen Phasen sich die Nachahmung abspielt und in der Frage der Autorität der Vorbilder. Für das Verständnis der paulinischen

<sup>1072</sup> Es ist eine Konsequenz der europäischen Geschichte des 20. Jh.s. Das negative Beispiel der Idealisierung des Vorbildes, die zum Ausbruch des 2. Weltkrieges geführt hat, lösen verständlicherweise Angst und Bedrohungsgefühle in der heutigen Generation aus. Dazu kommen die Erfahrungen der westeuropäischen Studentenrevolte 1968, die gegen die vorbildliche Bürgerlichkeit der Eltern und Professoren geführt wurden.

<sup>1073</sup> Weil die paulinischen Nachahmungstexte im Kontext der Psychagogie stehen, wurden solche antiken Vergleichstexte ausgewählt, die die Nachahmung und Vorbilder im Spezialgebiet der moralischen Erziehung behandeln.

<sup>1074</sup> Z.B. Quintilianus, *Inst.* X,2,7; Epictetus, *Diatr.* III,15,6; ders., *Ench.* 29,3.

Nachahmungsrufen ist es hilfreich, dass die Antike einem Vorbild die Autorität nicht blind anvertraut, sondern das Vorbild wird mit großer Sorgfalt ausgewählt. Die Vorbilder tragen die Last der Autorität, d.h. Opfer und Verantwortung. Der paulinische Nachahmungsruf hat seine Wurzel in der jüdischen Tradition, in der Gott nicht direkt nachgeahmt werden durfte: Paulus stellt sich als Vorbildsvermittler für seine Gemeinden.

Die Seelsorge ist in der TRE von J.A. Steiger im Artikel „Seelsorge I.“ folgenderweise definiert:

Christliche Seelsorge ist biblisch gesehen (eschatologisch bedingt stets unvollkommene, gewagte) Nachahmung des tätigen (u.a. stärkenden, heilenden, tröstenden, lehrenden) und (mit-)leidenden Lebens des Erzhirten Christus und konkretisiert sich in der Sympathie der Glieder am Leibe Christi (vgl. Gal 6,1f.; Röm 12,4-6.15; 1Kor 12,26).<sup>1075</sup>

Dagegen steht die Erfahrung, dass es auch bei den Seelsorgemethoden, bei denen die Rolle des Pfarrers unter anderem auch als Vorbild definiert wird,<sup>1076</sup> nicht konkret erläutert ist, worin die Vorbildfunktion besteht und wie die Nachahmung verlaufen sollte.<sup>1077</sup>

Die Erwartung der Gemeinden kommt öfters vor, dass ihr Pfarrer und Seelsorger in seiner Redeweise, der Praxis und dem gesamten Lebenswandel Vorbild sein sollte. Die Seelsorger haben das Gefühl, mit Erwartungen konfrontiert zu sein, die weit über ihr Berufsfeld hinausreichen.<sup>1078</sup> Nach solchen Modellen sind die Pfarrer überfordert, weil sie wegen ihrem Alter

<sup>1075</sup> Steiger, Art. *Seelsorge I.* TRE XXXI, 7.

<sup>1076</sup> Z.B. kerygmatische Seelsorge. Vgl. Thurneysen, *Lehre*, 298; ders., *Seelsorge*, 24.176.

<sup>1077</sup> Eine wichtige Ausnahme ist aus der neueren Literatur Bohren, *Große Seelsorger*, 81-97.

<sup>1078</sup> Bobgan, *Psychotherapie*, 100. Aber D. Nauer sieht gerade im komplexen seelsorglichen Kompetenz- und Rollenprofil eine bewältigende Herausforderung für die Seelsorger. Ich bin eher skeptisch gegenüber ihrer These, die die Seelsorgerrolle folgendermaßen aufzählt: TheologInnen, Berufene, Geistliche, Gläubige, Gottesmänner/frauen, GottessucherInnen, KirchenRepräsentantInnen, Kirchen-LiebhaberInnen, Kirchen-KritikerInnen, MystagogInnen, Hebammen, Ent-DeckerInnen, HermeneutikerInnen, Symbolfiguren, LiturgInnen, Beziehungs-ExpertInnen, KommunikationsexpertInnen, BeraterInnen, BegleiterInnen, Mitmenschen, Klagemauer, Übertragungsfiguren, MusiziererInnen, TrösterInnen, SelbstsorgerInnen, HelferInnen, LehrerInnen, AnwältInnen, StellvertreterInnen, ProphetInnen, RebellInnen, GesellschaftskritikerInnen, UnruhestifterInnen, Öffentliche Figuren, GrenzgängerInnen, AußenseiterInnen... (Nauer, *Seelsorge*, 280). Und das ist nur eine Auswahl der Seelsorgerollen.

(jung, alt), familiären Verhältnissen (ledig, verheiratet, geschieden, verwitwet) nicht in allem als Vorbild für alle Gemeindeglieder funktionieren können.

Die Exegese der biblischen Texte hilft den sich überfordert fühlenden Pfarrern und Seelsorgern: Paulus sagt nirgendwo in seinen Briefen, dass die Gemeindeglieder ihn in allem nachahmen sollten, sondern er stellt sich als nachahmenswertes Vorbild in der Nachfolge Christi vor. Der paulinische Nachahmungsruf unterscheidet sich von dem der Antike darin, dass sich in der Antike Philosophen wie Seneca als perfektes moralisches Vorbild angeboten haben,<sup>1079</sup> während sich bei Paulus im Ruf zur Nachahmung nicht sein von sich selbst überzeugtes Selbst zeigt, sondern er will für seine Gemeinde darin Vorbild sein, indem er nichts sein kann (1Kor 4,9f.).

Die wichtigste und sehr lesenswerte Behandlung von Vorbildern und der Nachahmung ist vor kurzem von dem Schweizer Homiletiker R. Bohren erschienen, der die wichtigsten Persönlichkeiten der Seelsorgegeschichte (von Jesus bis Chr. Blumhardt) darstellt.<sup>1080</sup> R. Bohren hat keine Angst vor den Vorbildern, sondern erlebt sie als befreiende, verändernde und helfende.<sup>1081</sup> Er leitet die Nachahmung von der Erwählung her ab, aber neben den „prädestinarianischen“ Aspekt ist für ihn auch der personale bedeutsam.<sup>1082</sup> Vorbilder bilden in seiner Auffassung einen unentbehrlichen Teil der Seelsorge: „Im Vorbild wird mir einer zur Seelsorge.“<sup>1083</sup> In der Schilderung der seelsorglichen Funktion des Vorbildes bei Paulus zeigt R. Bohren den Neutestamentlern darauf, dass diese seelsorgerliche Dimension von den meisten Kommentaren fehlt, dass Paulus nur die von ihm gegründeten Gemeinden in die Nachahmung ruft.<sup>1084</sup> R. Bohren bestätigt in seiner Thessalonicherauslegung, dass Paulus nur so Vorbild werden kann, wenn er sich selbst den Thessalonichern mitteilt. Ohne dieses Hineingeben der Existenz ist Seelsorge nicht möglich. R. Bohrens Auffassung vom Vorbildsein des

<sup>1079</sup> Seneca, *Ep.* 42,1; 8,1.

<sup>1080</sup> Bohren, *Große Seelsorger - große Heilige*. Vgl. noch ders., *Predigtlehre*; ders., *Bemerkungen zu einer Theologie des Vorbildes im Blick auf Predigt und Seelsorge*.

<sup>1081</sup> Ders., *Große Seelsorger*, 82. „Das Vorbild befreit von einer Verkümmern des Theologen zu einer Existenz in Buchstaben.“ (Ebd., 82).

<sup>1082</sup> Ders., *Predigtlehre*, 391.

<sup>1083</sup> Ders., *Große Seelsorger*, 82.

<sup>1084</sup> Ebd., 83.

Paulus entspricht meiner Auslegung den paulinischen Nachahmungsrufen. Paulus und die Thessalonicher werden durch die Annahme des Evangeliums zum passiven Vorbild.<sup>1085</sup> Auf der anderen Seite wird Paulus zum aktiven Vorbild nur insofern er selbst Nachahmer Christi ist (1Kor 10,32-11,1).<sup>1086</sup> Er nennt Paulus Vorbild „als Stückwerkmensch“: „Er spiegelt Charis wider in der Beschränktheit seiner Existenz.“<sup>1087</sup> So wird der Apostel und der heutige Seelsorger von einem falschen Perfektionismus befreit. Man kann nie so vorbildlich sein, dass man nicht nachzuahmen brauchte. Nach R. Bohren ist die Gemeinde darin „eine Schule der Vorbildlichkeit“.<sup>1088</sup>

Im Zusammenhang mit Nachahmung und Vorbildfunktion in der Seelsorge ist es wichtig, auch die Dimension der religiösen Übertragung zu berücksichtigen. In den menschlichen Beziehungen kommt es ständig zu Übertragungen, die die Kommunikation und menschliches Verhalten in spezifischer Weise beeinflussen.<sup>1089</sup> In der Seelsorge werden Gefühle und Rollenzuschreibungen auf den Seelsorger, auf Gottes irdischen „Vertreter“ übertragen, bestätigt *der tiefenpsychologisch orientierte Seelsorger J. Scharfenberg*.<sup>1090</sup> Er sieht große Möglichkeiten in der religiösen Übertragung für die Seelsorger.<sup>1091</sup> Der Pfarrer wird nach M. Klessmann, dem Vertreter von *politischer, befreiender Seelsorge*, von den Seelsorgebedürftigen als „ein das eigene Selbst stützendes und bekräftigendes, oder auch in Frage stellendes, Selbstbild in Gebrauch genommen“.<sup>1092</sup> Der Seelsorger ruft ein bestimmtes

<sup>1085</sup> Ebd., 89-93.

<sup>1086</sup> Ebd., 94.

<sup>1087</sup> Ebd., 96.

<sup>1088</sup> Ebd., 97. Nach R. Bohren gehört Nachahmung nicht in den mystischen, sondern in den sozialen Bereich und vollzieht sich in der leibhaften Kirche (Ders., *Predigtlehre*, 395).

<sup>1089</sup> Klessmann, *Pastoralpsychologie*, 568.

<sup>1090</sup> Scharfenberg, *Einführung*, 114.

<sup>1091</sup> Ders., *Einführung*, 118: „Fälle mit religiösen Übertragungen stellen das bevorzugte Arbeitsfeld des Pastoralpsychologen dar, weil sie die ganz große Chance bieten, daß bei ihnen mittels religiöser Symbole kommuniziert und vor allem gedeutet werden kann, ohne daß der mühsame Weg über die historischen Fakten der tatsächlichen Vater- und Mutterbeziehung in jedem Fall gegangen werden muß.“

<sup>1092</sup> Gestrich, *Seelsorge und das Unbewusste*, 176.

Gottesbild in seinem Gegenüber aus, Hoffnung oder Erschrecken. Das bildet dann das Thema für das Seelsorgegespräch.<sup>1093</sup>

Die modernen Seelsorgetheorien sollten sich erneut mit den zur Nachfolge und Nachahmung der Vorbilder anrufenden Texte der Bibel (und indirekt auch der Antike) auseinandersetzen und die Chancen des Vorbildseins für die Seelsorge wieder entdecken. Darin können sie R. Bohren als Vorbild nehmen.

## 6.2. DER SEELSORGER (ZU KAPITEL 3)

Die Seelsorgeprozesse laufen im Gemeindesystem ab, darum muss man zuerst das System, seine Normen und Rollen kennen lernen. Im 3. Kapitel habe ich darum die Rollenbezeichnungen von Paulus untersucht, die er für sich selbst als Seelsorger ausgesucht und für seine Gemeinde und Gott im Seelsorgeprozess erteilt hat.

Der Text 1Thess 2,1-12 bietet einen ganzen „Rollenkatalog“ an: Die Apostelrolle des Paulus ist eine zugewiesene Rolle, während die Mutter-, Vater- und Bruderrolle selbst ausgewählte und angenommene Rollen sind. Dadurch dass Paulus sich selbst vor seiner Gemeinde in diesen Rollen präsentiert, zwingt er die Gemeinde in die Annahme der Kinder- und Brüderrolle. Diese Rollen sind wichtig für die Entwicklung der Gemeinden und spielen eine wichtige Rolle im Prozess der christlichen Identitätsbildung.

Wichtig ist die Frage der Legitimation der paulinischen Seelsorgerrolle: Paulus beruft sich auf den unveränderbaren Gott (1Thess 2,5.10), so geht es um eine metempirische Rollenlegitimation. Eine zweite Quelle seiner Legitimation ist die Berufung auf seine Leidenserfahrungen (1Thess 2,2). Es geht nach den Kategorien von G. Theissen um eine traditionelle Legitimation mit charismatischen Zügen.<sup>1094</sup>

Im zweiten Schritt wurde nach der hilfreichen Einstellung des Seelsorgers Paulus und nach den sozialpsychologischen Komponenten und Determinanten

<sup>1093</sup> Klessmann, *Pastoralpsychologie*, 569. Ebd., 570: „Der Unterschied zwischen Seelsorge und psychotherapeutische Beratung besteht gerade darin, daß der Seelsorger von Anfang des Gesprächs an als religiöse Übertragungsfigur wahrgenommen wird.“

<sup>1094</sup> Theissen, *Legitimation und Lebensunterhalt*, 192-221.



des hilfreichen Verhaltens gefragt. Weil Seelsorge Lebens- und Glaubenshilfe ist, können wir nach dem Hilfeleisten bei Paulus fragen. Er hat die Situation der Thessalonicher als Notlage wahrgenommen und mit der Evangeliumsverkündigung und Seelsorge „Hilfe geleistet“. Er hat nicht die Kosten seiner angebotenen Hilfe gerechnet. Man muss aber bedenken, wie viel sie den Thessalonichern gekostet hat, dass sie die im Evangelium angebotene Hilfe annahmen.

Ich möchte danach fragen, wie sich das seelsorgerische Rollenverständnis von Paulus in 1Thess 2,1-12 mit den Rollenbildern der verschiedenen Seelsorgetheorien verhält. Es ist sehr wichtig, das Rollenverständnis den Pfarrern zu erklären, weil gerade das Pfarramt für Rollenkonflikte der Pfarrer und Seelsorger fruchtbaren Boden bietet.

Als Rollenbilder für die Seelsorger im Pfarramt zählt M. Klessmann, Vertreter der *befreienden Seelsorge*, die folgenden auf: Hirte,<sup>1095</sup> Prophet, Priester und Lehrer;<sup>1096</sup> darüber hinaus gibt es andere, die einen gewissermaßen archetypischen Stellenwert haben, wie Hebamme, Diener, Helfer, alter weiser Mann/alte weise Frau oder Freund.<sup>1097</sup> Aus diesen Rollenbildern werden bestimmte Verhaltenskonsequenzen für das Auftreten oder den Kommunikationsstil des Seelsorgers abgeleitet.<sup>1098</sup> Die Seelsorger müssen sich

<sup>1095</sup> Für S. Hiltner ist die Dimension des „Shepherding“ in der Seelsorge sehr wichtig, die sich im Akt des Heilens, Tröstens und Führens („healing“, „sustaining“, „guiding“) ausdrückt (Hiltner, *Pastoral Counseling*, 64ff.). Diese Metapher drückt fürsorgliche Zugewandtheit, Menschennähe, Hilfsbereitschaft und Offenheit aus, aber die Gefahr, die in diesem Bild steckt, ist die patriarchale Dimension, die eine gleichberechtigte Kommunikation verhindert.

<sup>1096</sup> Der Prophet ist Mahner im Auftrag Gottes. Der Priester ist „Führer in das Heilige“ (Josuttis, *Einführung*, 20; ebd., *Segenskräfte*, 108). Der Lehrer ist Wissensvermittler. Die Problematik dieser Metaphern besteht darin, dass sie sich über der Gemeinde gestellt sehen (Klessmann, *Pastoralpsychologie*, 564f.)

<sup>1097</sup> Die Metapher „Diener“ ist heute nur noch in der Diakonie lebendig. Die „Helfer“-Position sichert Anerkennung und Macht. Die Gefahr für die „Helfer“ ist die Vernachlässigung eigener Probleme, sich selbst und seiner Familie. Andererseits entwickelt sich eine Gegenabhängigkeit von der Hilfesuchenden. Die Metapher „alter weiser Mann/alte weise Frau“ drückt Lebenserfahrung aus. Gefahr bedeutet die Resignation (ebd., 566f.)

<sup>1098</sup> J. Ziemer fasst diese Seelsorgerbezeichnungen in drei Idealtypen des Seelsorgerverhaltens: Der amtstheologisch geprägte Beziehungstyp (Ziemer, *Beziehung*, 145-147); das professionsbestimmte (ebd., 147-150) und das paritätische Beziehungsmodell (ebd., 151-153).

mit diesen Rollenbildern auseinandersetzen, die an sie von außen herangetragen werden.<sup>1099</sup>

Von diesen Rollenverständnissen der heutigen Seelsorger kommt in 1Thess 2,1-12 direkt nur die Rolle der Hebamme und indirekt das symmetrische Freundschaftsmotiv in der Anrede ἀδελφοί vor. Interessant ist, dass die Vater- und Mutter-Metapher in dieser Aufzählung fehlen.

Heute wird vor allem von Seelsorgerinnen und Pfarrerinnen das Bild der Hebamme für ihr Rollenverständnis gerne gebraucht.<sup>1100</sup> Wir sahen den Mut und die Einzigartigkeit des Paulus im Vergleich antiker Seelenführer und moderner Seelsorger darin, dass er eine weibliche Metapher für seine Rolle verwendet (1Thess 2,7; Gal 4,19; 1Kor 3,1f.). In dieser Metapher sind Autorität und Zusammenarbeit gleichermaßen verbunden:

Die Hebamme will die gebärende Frau in die Lage versetzen („empowerment“), den Geburtsprozess so weit wie möglich in eigener Initiative zu steuern und zu gestalten. Die Hebamme hat eine initiiende, fördernde, unterstützende und stärkende Rolle. Dabei verläuft der Geburtsprozess nie ohne Schmerzen; die Hebamme ermutigt zu einem aktiven Durch-den-Schmerz-Hindurchgehen. Vor allem für die seelsorglichen Funktionen des Pfarramtes liegen in dieser Metapher viele konstruktive Anregungen.<sup>1101</sup>

Diese Metapher spielt natürlich in der *feministischen Seelsorge* eine wichtige Rolle. In ihrem Rollenangebot steht die Rolle der Hebamme, die die Wiedergeburt von Lebenskraft unterstützt, an erster Stelle.<sup>1102</sup> Ich denke, unsere Seelsorgetradition hat diese Metapher noch nicht in ihrer ganzen Breite für das Rollenverständnis der Seelsorger ausgeschöpft und könnte von den paulinischen Texten lernen.

Die zweite Metapher, die Paulus verwendet, liegt auf der symmetrischen Beziehungsebene der Freundschaft und Brüderschaft, was J. Ziemer als

<sup>1099</sup> Klessmann, *Pastoralpsychologie*, 568.

<sup>1100</sup> Ramsay, *Pastoral Diagnosis*, 199ff.

<sup>1101</sup> Klessmann, *Pastoralpsychologie*, 566.

<sup>1102</sup> Pfäfflin, *Pastoralpsychologische Aspekte*, 235. Vgl. auch Pfäfflin-Strecker, *Flügel trotz allem*, 54; ders., *Pastoralpsychologische Aspekte*, 226-235.

„paritätisches Beziehungsmodell“ bezeichnet.<sup>1103</sup> Von M. Nicol, dem Vertreter der *gesprächspsychotherapeutisch orientierter Seelsorge*, wird das Seelsorgegespräch folgendermaßen definiert: Das Seelsorgegespräch „findet daher sein Paradigma im existenziellen Gespräch zwischen Freunden“.<sup>1104</sup> Die Freunde stehen auf einer partnerschaftlichen Ebene, sie sind einander nah, offen und einfühlend. Die Metapher drückt Nähe aus, aber die Gefahr spielt mit, „den professionellen Aspekt und damit die Asymmetrie fast aller Beziehungen im Pfarramt zu leugnen“.<sup>1105</sup> Das bestätigt auch unsere Exegese: Die Metapher Brüder beinhaltet auch asymmetrische Elemente.<sup>1106</sup> In der *personenzentrierten und geschäftstherapeutischen Seelsorge*, die zwischen dem Seelsorger und dem Klienten eine rein partnerschaftliche Beziehung voraussetzen, würde ich die Ablehnung der Autorität in der symmetrischen Beziehung von 1Thess 2,1-12 her hinterfragen.<sup>1107</sup>

Das dritte, professionsbestimmte Modell nach der Strukturierung von J. Ziemer kommt bei Paulus nicht vor, aber wir müssen es doch erwähnen, weil es ihre Wurzeln in der griechisch-römischen Antike hat. Da war der Philosoph auch ein

<sup>1103</sup> Ziemer, *Beziehung*, 151.

<sup>1104</sup> Nicol, *Gespräch als Seelsorge*, 162.

Das entspricht der reformatorischen Bezeichnung der Seelsorge als „mutuum colloquium et consolatio fratrum“ von M. Luther (*Schmalkadische Artikel*, III,4 - so bezeichnet der Reformator neben dem Predigtwort, Taufe und Abendmahl die vierte Erscheinungsform des Evangeliums).

<sup>1105</sup> Klessmann, *Pastoralpsychologie*, 567.

<sup>1106</sup> Darum finde ich folgende Anmerkung von M. Klessmann sehr wichtig: „Asymmetrie in Bezug auf Rollenverteilung (der SeelsorgerIn erzählt nicht aus seiner Lebensgeschichte, wie er das in einer Freundschaft tun würde!) und Kompetenz (die Pastorin hat hoffentlich seelsorgliche Gesprächsführung gelernt) ist in einer helfenden Beziehung kein Defizit, sondern eine sinnvolle und notwendige Voraussetzung.“ (Ebd., 567). Er bezweifelt auch, dass die theologische Betrachtungsweise der Gleichheit des Seelsorgers und des Klienten vor Gott „unmittelbar methodische Auswirkungen auf das berufliche Rollenverhalten“ hat (ebd., 567).

<sup>1107</sup> Die Frage gilt natürlich nicht für solche versuche, wie J. Scharfenberg, der obwohl als Idealform des Gesprächs das „absolut partnerschaftliche“ und „absolut symmetrische“ „freie Gespräch“ hält (Scharfenberg, *Seelsorge*, 45), führt er seine These weiter: „Gespräch setzt die völlige Gleichberechtigung beider Partner voraus, die jedoch eine gewisse Rollenspezifizierung und Schwerpunktverschiebung zulässt“ (ebd., 44). Die völlige Symmetrie verwirklicht sich nur im freien Gespräch (ebd., 46-50), im Lehrgespräch (ebd., 51-53) und Explorationsgespräch (ebd., 53-58) kommt es zur Rollenverschiebung und das Gespräch der helfenden Beziehung (ebd., 58-61) ist die Kombination der vorangehenden. Das Seelsorgegespräch (ebd., 61-64) ist keine Sonderform des Gesprächs, sondern eine Kombination dieser vier Gesprächsformen, in der die helfende Beziehung Vorrang gewinnt (ebd., 44).

guter „Seelenarzt“ und „Therapeut“. Diese asymmetrische Beziehung vom Seelsorger und Klient übernimmt das professionsbestimmte Seelsorgemodell, nach dem der Seelsorger von Fachkompetenz verfügt, der ihn über seinen Klienten hebt.<sup>1108</sup> Die Gefahr dieses Seelsorgemodells ist die überholte Betonung der Defizite der Klienten und ihre vorschnelle Pathologisierung.

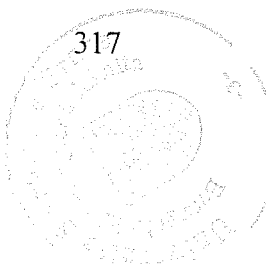
### 6.3. TRAUER UND TROST (ZU KAPITEL 4)

Im Kapitel 4 wurde auf die Frage eingegangen, ob der 1. Thessalonicherbrief ein Trostbrief sei. Nach der Untersuchung und Vergleich mit den antiken Trostbriefen wurde festgestellt, dass der erste bewahrte paulinische Brief die meisten formellen und inhaltlichen Elemente des Trostbriefes beinhaltet. Der 1. Thessalonicherbrief kann als tröstender Seelsorgebrief bezeichnet werden und 1Thess 3 als Trostkapitel.

Die wichtigsten Vertreter der Trauerforschung wie der Theologe *Y. Spiegel* wurden vorgestellt, dessen große Leistung in der Auffassung des Trauerns als Prozess und in der Strukturierung der Trauerphasen bestand.<sup>1109</sup> Die paulinische Weise, wie er selbst die Trauer überwindet und welche er seiner Gemeinde vorlebt, besteht im Ausdruck des Mitgefühls, in zeitlicher und räumlicher Relativierung der Trennung, im Warten auf die Veränderung der Situation von Gott und im wiederholten Versuch der Rückkehr nach Thessalonich. Was besondere Aufmerksamkeit von den paulinischen „Überwindungsmethoden“ erregt, ist die Rolle der eschatologischen Hoffnung. Im Prozess der Tröstung kann es dazu kommen, dass Seelsorger Eschatologie als Fluchtweg vor den Problemen anbieten. Bei Paulus ist es nicht so. Sein Eschatologieangebot ist nicht pessimistisch, sondern sie motiviert hier und jetzt

<sup>1108</sup> D. Stollberg, Vertreter der *therapeutischen Seelsorge*, definiert den Seelsorger folgendermaßen: „Der Seelsorger erwirbt durch Ausbildung und Erfahrung [...] ein viel höheres Maß an *poimenischer Kompetenz* als ein Laie. Er bewahrt im Regelfall *engagierte Distanz* und *Sachlichkeit* gegenüber den an ihn herangetragenen Problemen. Er nimmt – jedenfalls zu Beginn der Seelsorgebeziehung – stellvertretend für den Klienten *Subjektfunktionen* gegenüber der zu gestaltenden Notsituation wahr, während der Klient sich oft als Objekt des Schicksals erlebt.“ (Stollberg, *Wahrnehmen und Annehmen*, 99).

<sup>1109</sup> Er baut auf die Erkenntnisse von S. Freud (ders., *Trauer und Melancholie*, 197-212).



zur qualitätsreichen Arbeit. Sie macht nicht weltfremd, sondern sie öffnet uns zu der Welt und macht uns fähig, neue Beziehungen zu knüpfen.

Ebenfalls wurden *die religiösen Bewältigungsmechanismen* der Religionspsychologie und *die Ressourcen der Krisenbewältigung* besprochen. Paulus vertritt aktive religiöse Bewältigungsmechanismen. Seine Bereitschaft für Leiden, Verlusten mit Mut zu begegnen, seine persönliche Kompetenz in Lebensführung und seine Beziehung zu Gott qualifizieren sein Bewältigungsmechanismus als „mitarbeitend“ („collaborativ“). Die Thessalonicher nutzen in Krisen persönliche, familiäre und soziale Ressourcen der Krisenbewältigung.

Ich kehre jetzt auf diese Theologen, Psychologen und ihre religionspsychologischen Theorien, die im 4. Kapitel besprochen wurden, nicht mehr zurück. Ich wende mich zur Theorie der *begleitenden Seelsorge*, die im Rahmen der interkonfessionellen Krankenhausseelsorge von J. Mayer-Scheu, K. Baumgartner und M. Klessmann entwickelt wurde. Ihr Ziel ist eine Begleitung und ein Umgang mit Menschen in Not- und Krisensituationen,<sup>1110</sup> die nichts anderes ist als eine Widerspiegelung des begleitenden Beziehungsangebotes Gottes.<sup>1111</sup> Sie zielt auf alltagspraktische Lebenshilfe im Sinne einer Bewältigung individueller Not- und Leidenssituationen, indem durch den Prozess der zwischenmenschlichen Zuwendung Trost gespendet, Lebenskraft mobilisiert oder auch zur Klage ermutigt wird.<sup>1112</sup>

Meine Frage an die begleitende Seelsorge betrifft die methodische Seite der Seelsorge und der Tröstung: Ist es ausreichend, an die Situation und das Erleben der Leidenden ohne psychologische Differenzierung heranzugehen? Das Neue Testament spricht kaum von „Seelsorgemethoden“ oder von „Methoden der Verlustsüberwindung“. Aber trotzdem gibt Paulus in 1Thess 2,17-3,13 mehr Anhaltspunkte als die genannten Lehrbücher der begleitenden

<sup>1110</sup> Mayer-Scheu, *Seelsorge*, 20.

<sup>1111</sup> Baumgartner, *Gottes Sorge*, 371. Vgl. Klessmann, *Aggression*, 411: „Seelsorge verstehe ich als Begleitung von Menschen in Krisensituationen ihres Lebens aus der Perspektive des christlichen Glaubens heraus. Christlicher Glaube steht dabei als Chiffre für bestimmte Erfahrungszusammenhänge.“

<sup>1112</sup> Zerfass, *Menschliche Seelsorge*, 10.

Seelsorge.<sup>1113</sup> Aber in ihrem Verständnis der Aufgabe der Empathie folgt sie die paulinische Lehre: „Wichtiger und hilfreicher als das ‚Beileid‘ ist das ‚Mit-Leiden.‘“<sup>1114</sup>

Die eine Umschreibung der Seelsorge ist im Neuen Testament mit dem Verb παρακαλέω ausgedrückt. So frage ich auch nach den Gesichtspunkten der *Parakletischen Seelsorge*.<sup>1115</sup> In der deutschen Seelsorgeliteratur hat zuerst H. Tacke, Vertreter der *biblischen und parakletischen Seelsorge*, „das parakletische Trösten“ zur „zentrale(n) Aufgabe der Seelsorge“ gemacht.<sup>1116</sup> Er nimmt das neutestamentliche Verständnis der Paraklese ernst. Die erste Bedeutung des Wortes ist „herbeirufen“:

Seelsorge ist wesentlich *Reaktion* auf den Ruf des Mitmenschen. [...] Sie ist ein „Notdienst“ in ständiger Bereitschaft, sich herbeirufen zu lassen.<sup>1117</sup>

Danben ist Paraklese „Ermahnung“, die nur im Rahmen eines Vertrauensverhältnisses gesagt werden kann. H. Tacke versteht sie als „ermutigendes Ermahnen“, das „Impuls zur lebenswichtigen Bewegung“ gibt

<sup>1113</sup> Vgl. oben in der Zusammenfassung des Kapitels 4.

<sup>1114</sup> Baumgartner, *In existentiellen Verlustsituationen*, 238.

<sup>1115</sup> Der „Vater“ der parakletischen Seelsorge ist der evangelikale Seelsorger J. Adams. Er zeigt zuerst, dass die erste Aufgabe des Seelsorgers sei, das Leid „aus der richtigen Perspektive sehen“ (Adams, *Grundlagen*, 282) zu helfen. Er begründet das mit 2Kor 4,17 und relativiert so das Leiden zeitlich, genauso wie wir es bei Paulus in 1Thess 2,17 gesehen haben. Paulus unterscheidet sich aber von ihm darin, dass er die Überwindung des Leidens und der Trauer in der Veränderung der Situation sieht und er nicht alles Leiden, Verlust und Trennung annimmt. Vielmehr kämpft er gegen sie und sucht Weisen ihrer Überwindung z.B. durch die wiederholten Versuche der Rückkehr zu den Thessalonichern. J. Adams hingegen sieht nur in der „Veränderung“, die in einer größeren „Übereinstimmung mit biblischen Grundsätzen und Verhaltensweisen“ (ders., *Befreiende Seelsorge*, 43) besteht, d.h. in der Umkehr des Menschen eine mögliche Überwindung. Bei Paulus geht es um viel mehr als nur um die Übereinstimmung mit den biblischen Normen. Ein nächster Unterschied ist zwischen dem Seelsorgeverständnis von? und Paulus, während die Seelsorge von J. Adams sich auf den Einzelnen konzentriert, zielt die paulinische Seelsorge die Gemeinschaft der Glaubenden.

<sup>1116</sup> Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*, 101. Andere Vertreter aus der neueren Literatur: Schneider-Harpprecht, *Trost in der Seelsorge*; Möller, *Seelsorglich predigen*, 69-126; Langenhorst, *Trösten lernen?*; Smolík, *Pastýřská péče*: Er betont den Zusammenhang zwischen Seelsorge und Predigt. Verkündigung ist Seelsorge, d. h. Ansprache, Tröstung und Ermahnung. Darin folgt er den tschechischen Alttestamentler S. Daněk und den deutschen Homiletiker Chr. Möller, die die seelsorgende Dimension der Predigt akzentuieren. Seine Seelsorgeauffassung hat H. Tacke beeinflusst (Smolík, *Pastýřská péče*, 13).

<sup>1117</sup> Tacke, *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*, 94.

und zur Hoffnung motiviert, so ist sie Lebenshilfe.<sup>1118</sup> Die Paraklese ist jedoch für H. Tacke hauptsächlich Trost, „'Trost Gottes' in seiner Korrelation zum trost-losen Menschen“,<sup>1119</sup>

Chr. Möller folgt der Linie der parakletischen Seelsorge. Er nennt 1Kor 1,3-7 als „Hohelied des Trostes“.<sup>1120</sup> Er nimmt als Vorlage seiner Seelsorgetheorie 1Thess 4,13-5,11. Den Trost deutet er im Kontext der Ortsgemeinde: „Trost macht die Gemeinde fest und baut sie als Gemeinde auf zu einer Kirche, die bei Trost ist.“<sup>1121</sup>

Es ist interessant zu beobachten, wie unterschiedlich verschiedene Autoren die gleichen Begriffe für ihre Seelsorgeverständnisse verwenden. Der ungarische Psychologe und ökumenisch denkende reformierte Theologe, E. Gyökössi, bezeichnet sein Seelsorgekonzept auch als parakletische Seelsorge. Seine Seelsorge ist eine Beziehungsseelsorge. Sie lässt sich in drei Punkten zusammenzufassen: 1/ „Sein“ bedeutet so viel wie in Beziehung zu sein. 2/ „Gesund“<sup>1122</sup> zu sein“ bedeutet: in immer lebendiger und lebensvoller Beziehung zu sein. Auf - mit Gott. Inwärts - mit uns selbst. Auswärts - mit unseren Mitmenschen. Schließlich mit der Natur, mit der Biosphäre. 3/ Wenn ein Punkt dieser Beziehung lückenhaft, rissig oder krank ist, gefährdet das auch die anderen Punkte der Beziehung.<sup>1123</sup> Ziel des parakletischen Seelsorgers besteht darin, dass der Partner mit seiner Hilfe sich selbst helfen könne und der Seelsorger damit überflüssig werde. Dass der Partner sich selbst kennen lerne, seine seelische Ressourcen, Lebensziel und individuelle Lebensaufgaben

<sup>1118</sup> Ebd., 95f.

<sup>1119</sup> Ebd., 101. Trost ist nach ihm Antwort auf die Trostlosigkeit des Menschen: „Trostlosigkeit ist nicht nur Verhängnis oder Verlust der Gemeinschaft, sondern ist vor allem der Zustand psychischer Selbstverschlossenheit, der sich den Tröstungen nicht öffnet.“ Trost muß darum von Gott kommen: „Die Seelsorge der Paraklese hat es mit Widerständen zu tun, die durch mitmenschliche Empathie nicht zu brechen sind, sondern die der Kraft des Evangeliums bedürfen.“ (Ebd., 98).

<sup>1120</sup> Möller, *Kirche die bei Trost ist*, 67.

<sup>1121</sup> Ebd., 67.

<sup>1122</sup> E. Gyökössi schreibt hier das ungarische Wort für gesund/Gesundheit folgend: EGÉSZség (EGÉSZ = ganz; -ség = (bildendes) Suffix). Der ungarische Begriff Gesundheit stammt etymologisch vom Begriff Ganzheit. So bedeutet gesund zu sein auch ganz zu sein. Diese Ganzheit erreicht der Mensch, wenn die drei Punkte der Triangel, d.h. Gott, Mensch und Mitmensch, in gesunder und ungestörter Beziehung stehen. (Gyökössi, *Életápolás*, 214).

<sup>1123</sup> Ebd., 214-218.

erkenne.<sup>1124</sup> Das ist anders als bei den oben genannten Vertretern der parakletischen Seelsorge, weil E. Gyökössi gleich theologische und psychologische Kenntnisse in seine Seelsorgetheorie einbaut.<sup>1125</sup>

Ein interessanter Versuch der Neuorientierung der Seelsorge auf Trost kommt von S. Rolf. Sie nimmt Anregung von der parakletischen Seelsorge von H. Tacke und M. Seitz, aber sie spricht von 'consolatorischen' Seelsorge, weil sie den Schwerpunkt mehr auf der tröstenden und nicht der ermahnenen Funktion der Paraklese legt, die beide beinhaltet.<sup>1126</sup>

Ich verstehe *consolatorische* Seelsorge als eine Vermittlung des Trostes Gottes, der den menschlichen Erwartungen (auch denen des Seelsorgers) widerspricht, indem er die Sinnlosigkeit bestimmter Situationen offenhält und diese nicht in ein System von Antworten einordnet, sondern vielmehr *in* der Bedrängnis die gnädige Nähe Gottes verheißt, die dem Menschen in eine *Geschichte* mit Gott führt und menschliche Denksysteme überbietet.<sup>1127</sup>

S. Rolf versteht Seelsorge folgendermaßen:

Seelsorge eröffnet den Menschen einen *Sprachraum*, in dem Verzweiflung, Angst, Trauer, Wut und auch Dank und Freude zum Ausdruck kommen dürfen, und darüber hinaus einen *Lebensraum*, indem sie Menschen der barmherzigen Nähe und Begleitung Gottes vergewissert.<sup>1128</sup>

Ich heiße die Versuche von S. Rolf willkommen, dass dadurch die Trostthematik wieder in die Seelsorge zurückfindet und von der Bibel her gedeutet wird.<sup>1129</sup> In der Lehre der Seelsorge von E. Thurneysen fehlt der Trostbegriff gänzlich im Register und kommt in der Seelsorge nur im Vollzug

<sup>1124</sup> Ebd., 239.

<sup>1125</sup> Ders., *Magunkról magunknak*, 241-245; ders., *Bevezetés*, 12-18. Andere wie z.B. P. Bukowski verstehen das Ziel der kirchlichen Seelsorge nicht als Selbstfindung, sondern „in der Zuwendung Gottes grünende Ruhe“ (Bukowski, *Ich werde mit dir sein*, 430).

<sup>1126</sup> Rolf, *Vom Sinn zum Trost*, 274, Anm. 225.

<sup>1127</sup> Ebd., 279.

<sup>1128</sup> Ebd., 255.

<sup>1129</sup> In der heutigen Leistungsgesellschaft verbindet sich die Trauer in der Regel nicht mit „Trost“, sondern mit „Arbeit“. Der Begriff „Trauerarbeit“ wurde seit S. Freud zum Modewort. (Bohren, *Große Seelsorger*, 113).



als „Tröstung der Sterbenden und der Trauernden“. Bei S. Rolf wird Trost den Menschen geboten, die Verlust eines Menschen, von Heimat, von Lebensperspektiven, von Gesundheit, von Geborgenheit im Glauben und den sich verbergenden Gott erleben. Das entspricht auch dem paulinischen Trostverständnis.

#### 6.4. SEELSORGENDE GEMEINDE (ZU KAPITEL 5)

Als letztes wird der Kreis der Seelsorgenden erweitert und es wird der Gemeindeauftrag zur Seelsorge im Kapitel 5 untersucht. Paulus gibt den seelsorgerischen Auftrag seiner Gemeinde weiter (1Thess 5,11-15). Durch die Ausführung des gegenseitigen seelsorgerischen Dienstes geschieht das Reifen der Gemeinde. In Thessalonich hat Paulus keine Gruppe der Fürsorgenden vor seinem Weggang ausgewählt, sondern er ermahnt alle Gemeindeglieder, Seelsorge auszuüben. Der Seelsorgeauftrag der Gemeinde besteht in der Zurechtweisung der Unordentlichen, in der Ermutigung der Ängstlichen, in der Annahme der Schwachen (1Thess 5,14) und im Lasttragen der anderen Gemeindeglieder (Gal 6,2). Paulus macht die Fürsorgenden auf die Gefahren, die sich im Seelsorgeprozess verstecken, aufmerksam: Auch in den schwierigen Seelsorgefällen muss die Geduld bewahrt werden (1Thess 5,14b) und die seelsorgenden Gemeindeglieder müssen die Gefahr der Selbstüberschätzung wahrnehmen (Gal 6,3f.).

Mit der Hilfe der „Group and grid“-Theorie von M. Douglas wurde die Gruppenkohäsion der thessalonischen Gemeinde untersucht, damit ihre Struktur und Gruppenentwicklung besser verstanden werden. Die Gemeinde in Thessalonich ist als eine kleine egalitäre Sekte organisiert, die zur charismatischen Führung tendiert. Sie zeigt organisatorische Instabilität auf. Das Gefühl der Gruppenzugehörigkeit ist groß, die Gruppe grenzt sich von der Außenwelt ab, verfügt jedoch von innerer Unabhängigkeit. Die Gemeindeglieder üben gegenseitige Seelsorge aus und verfügen von persönlicher Verantwortung. Die Gruppenprozesse und -dynamik wurden in einem nächsten Schritt nach dem „Modell der Teamuhr“ von B.W. Tuckman

vorgelegt. Es wurden die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der thessalonischen Gemeinde und den modernen Selbsthilfegruppen erläutert. In einem Exkurs wird die thessalonische Gemeinde nach der Typologie der Religionsgemeinschaften charakterisiert.

Jetzt möchte ich versuchen, die Konsequenzen aus der Tatsache, dass Paulus den Seelsorgedienst nicht nur für sich selbst oder für seinen engen Mitarbeiterkreis beansprucht, sondern den Auftrag der Seelsorge an seine Gemeinde weitergibt, für unsere heutige Seelsorgepraxis zu ziehen.

Fast alle wissenschaftlichen Bücher über Seelsorge zielen auf Theologen und Seelsorger als Leserkreis. Sie machen nicht den zweiten Schritt, auch die Gemeindeglieder anzusprechen. Es werden keine Anleitungen für die Theologen gegeben, wie die Gemeindeglieder motivieren und unterrichten könnten, die seelsorgerische Verantwortung mitzutragen. In der Theorie wird aber verkündigt, dass Seelsorge keine Einbahnstrasse des Helfers sei, sondern ein wechselseitiger Prozess zwischen dem Seelsorger und dem Hilfesuchenden in einer „Polarität von Geben und Empfangen“.<sup>1130</sup>

D. Stollberg ist Vertreter der *therapeutischen Seelsorge*. Er versuchte in seiner Dissertation die Antwort der nordamerikanischen Seelsorge auf das gesellschaftliche Gefühl des „Verlusts der Transzendenz“ durch die Bewertung der amerikanischen Seelsorgebewegung zu reflektieren und für die deutschen Verhältnissen fruchtbar zu machen.<sup>1131</sup> Der Ansatz von D. Stollberg entspricht der Lebenswirklichkeit der Deutschen und Deutschschweizern. In der Volkskirche ist die „Seelsorge der Gemeinde“ kaum möglich. Die Kirchgemeinde ist in der Regel als tragende Gemeinschaft viel weniger wichtig als andere Gemeinschaften wie z.B. Familie oder Freundeskreise. Die Gemeindeglieder sind Steuerzahler und „Konsumenten“ von kirchlichen

<sup>1130</sup> Ziemer, *Seelsorgelehre*, 180. Ähnlich drückt R. Gestrich die Gegenseitigkeit der Seelsorge aus, der ein Vertreter der *begleitenden Seelsorge* ist: „Wir sind alle Schaf und Schäfer gleichzeitig, und es ist ein Hirte über uns Hütern und Herden, das ist Christus.“ (Gestrich, *Hirten*, 11).

<sup>1131</sup> Stollberg, *Therapeutische Seelsorge*.

Ritualen. Es kann nur in der Kerngemeinde oder in pietistisch geprägten Kirchgemeinden anders sein.

Für dieses westliche Gemeindeverständnis entwickelt D. Stollberg ein doppeltes Seelsorgeverständnis. Er spricht zuerst von generellem Proprium der Seelsorge, nachdem Seelsorge „zwischenmenschliche Hilfe“ sei.<sup>1132</sup> Auf der anderen Seite kennt er auch ein spezifisches Proprium der Seelsorge. Das ist „der *kirchliche Kontext*: Seelsorge ist Psychotherapie im kirchlichen Kontext“.<sup>1133</sup> D. Stollberg deutet Seelsorge, Glaube und Kirche als ein Hilfsangebot und Krisenbewältigungsressource unter anderen für den in Krise stehenden *einzelnen*.<sup>1134</sup> Die Gemeinde als Ort der gegenseitigen Seelsorge und der Gemeinschaftsaspect der Gottesbeziehung wird nicht in Betracht genommen, was dem paulinischen Seelsorgeverständnis nicht entspricht. Heute wird die Seelsorge wieder individuumzentriert definiert wie z. B. von R. Schieder: „Als Ziel der Seelsorge will ich *die Sorge um das Selbst-Sein-Können des Einzelnen* bestimmen.“<sup>1135</sup> Hier steckt die Gefahr, dass der Seelsorger zum Ausführer der Seelsorge und dadurch der Seelsorgebedürftige zum Objekt der Seelsorge gemacht wird. Die „Gegner“ dieser Seelsorgetheorie wie R. Bohren, E. Kohler oder I. Karle würden mehr Aufmerksamkeit verdienen als sie bekommen.

R. Bohren lehnt an das paulinische Bild der Gemeinde als Leib Christi in seinem programmatischen Aufsatz „Gemeinde und Seelsorge“, indem die

<sup>1132</sup> Ebd., 23f.: „Als *allgemeine Erscheinung* läßt sich Seelsorge auch definieren als *zwischenmenschliche Hilfe* mit *seelischen Mitteln* (Wort, Gebärden, Kontakt etc., aber *keine* Medikamente, Nahrungsmittel, Kleider, Geld usw.). Dafür verwendet man heute, wo solche Hilfe *methodisch* reflektiert und *wissenschaftliche* fundiert erfolgt, den Ausdruck, 'Psychotherapie'. [...] Seelsorge ist ein Psychotherapieverfahren.“ (Auch in ders., *Helfen heißt herrschen*, 479.481).

<sup>1133</sup> Ders., *Wahrnehmen und Annehmen*, 29.

<sup>1134</sup> Auf den Einzelnen gerichtete Seelsorge gründete der *kerygmatische Seelsorger* E. Thurneysen, nach dem Seelsorge Verkündigung des Evangeliums für den Einzelnen sei. (Thurneysen, *Lehre*, 14). Die „Kirchlichkeit“ des Gesprächs besteht darin, dass der Seelsorger und der Seelsorgebedürftige „beide von der Predigt und vom Sakrament der Kirche kommen“. (Ebd., 96).

<sup>1135</sup> Schieder, *Seelsorge in der Postmoderne*, 27. Er schöpft Anregungen von Bernet, Walter: *Weltliche Seelsorge*, Zürich : Theologischer Verlag, 1988. Anderer Vertreter der individuumzentrierten Seelsorge ist D. Rössler (ders., *Grundriss*, 73).

Kirche nicht als abstrakte Größe vorkommt, sondern die konkrete Gestalt der Ortsgemeinde aufnimmt:

Die Gemeinde ist Seelsorge. Seelsorge wird damit nicht mehr verstanden als ein der Gemeinde Zugeordnetes, sondern als ein Prädikat der Gemeinde. Seelsorge macht eine Aussage darüber, was Gemeinde ist. Zum Sein der Gemeinde gehört Seelsorge. Gemeinde ist, indem sie wird, Seelsorge.<sup>1136</sup>

I. Karle deutet Seelsorge und Kirche in systemtheoretischer Sicht. Sie definiert die Seelsorge von der Kirche und nicht von ihrer Funktion für das Individuum her. Sie macht uns darauf aufmerksam, wenn wir Seelsorge „nur noch als moderne Krisenagentur oder als letzter Hort bürgerlicher Kultur“ verstehen und die religiöse Funktion der Seelsorge aufgeben, wird das kirchliche Institution langfristig überflüssig.<sup>1137</sup> Sie stützt sich auf den Münchner Sozialpsychologen H. Keupp, wenn sie der Gemeinde „in der individualisierten Moderne die Funktion eines sozialen Netzwerks“ zuschreibt.<sup>1138</sup>

E. Kohler reflektiert diese Theorien in ihrem Seelsorgeverständnis. Sie versteht Seelsorge „als Handeln der Gemeinschaft am einzelnen Mitglieder bezogen“.<sup>1139</sup> Die Kirche definiert sie als Frucht der innertrinitarischen Gemeinschaft. Sie versteht die Aufgabe der Seelsorge nicht darin, psychologische Konflikte des Individuums zu bearbeiten, sondern im Gespräch, „in der Gemeinschaft der Kirche geltenden Werte im Blick auf konkrete Situationen auszuhandeln“.<sup>1140</sup>

Von der tschechischen Seelsorgeliteratur möchte ich den Vertreter der *kerygmatischen Seelsorge*, J. Smolík erwähnen, der Seelsorge auch als Dienst

<sup>1136</sup> Bohren, *Gemeinde und Seelsorge*, 129. Er definiert weiter die Aufgabe der Seelsorge folgendermaßen: „Seelsorge bekommt die Aufgabe, die der Gemeinde geschenkten Gaben am einzelnen wahrzunehmen, sie den einzelnen zu entdecken, ihm zu helfen, seiner Berufung zu leben.“ (Ebd., 135f.). Vgl. auch das 22. Kapitel „Der Prediger als Vorbild“ in ders., *Predigtlehre*, 388-401.

<sup>1137</sup> Karle, *Seelsorge in der Moderne*, 238.

<sup>1138</sup> Karle, 241. Vgl. Keupp, Heiner: *Sozialisation durch psychosoziale Praxis*. In Hurrelmann, Klaus ; Ulrich, Dieter (Hg.): *Neues Handbuch der Sozialisationsforschung*, 489.

<sup>1139</sup> Kohler, *Mit Absicht rhetorisch*, 75.

<sup>1140</sup> Ebd., 299.

zum Glauben in der Mitte des Lebens der Gemeinde versteht.<sup>1141</sup> Er sieht die lebendige, durch das Wort Gottes reformierte Gemeinde als Voraussetzung für die Seelsorge.<sup>1142</sup> Er sieht das Problem und der Grund der Scheiterung der modernen Seelsorge darin, dass sie durch die Gefahren des übertriebenen Aktivismus und des individualistischen Psychologismus nicht zur Gemeinschaft des Volkes Gottes gelangen kann. Den Grund des Scheiterns sieht J. Smolík im Zerfall der Volkskirche, deren Mitglieder auch ohne die Aufnahme des Evangeliumsinhaltes leben können, was aber die Seelsorge auf dem Grund des Evangeliums verhindert.<sup>1143</sup> Ohne den Hintergrund der Gemeinde, wo der lebendige Christus gegenwärtig ist, säkularisiert sich die Seelsorge. So wird die Gemeinschaft des Wortes und der Sakramenten durch Seelsorgegruppen und Beratung ersetzt.<sup>1144</sup>

Diese neueren Seelsorgekonzepte, die den Gemeindeaspekt der Seelsorge betonen, halte ich für sehr wichtig. Es ist nicht einfach, in der individuumzentrierten Gesellschaft gemeindeorientierte Seelsorge zu betreiben. Ohne das Proprium des kirchlichen Kontextes verliert die Seelsorge jedoch ihre Lebensfähigkeit und wird zum schwachen Nachbild der psychologischen Lebensberatung.

<sup>1141</sup> Smolík, *Pastýřská péče*, 10. Dieses Seelsorgeverständnis nimmt er von dem ersten tschechischen Seelsorgebuch der Böhmisches Brüder von J. Augusta (*Umění díla Páně služebného*, vom Jahre 1550). Auf dieses Erbe baut auch P. Filipi, wenn er den Gemeindeaspekt betont (*Filipi, Verbum Solatii*, 89ff.).

<sup>1142</sup> Smolík, *Pastýřská péče*, 16.

<sup>1143</sup> Ebd., 15.

<sup>1144</sup> Ebd., 16.

## BIBLIOGRAPHIE

### ALLGEMEINE LITERATUR

- ALEXANDER, Patrick H. [et al.] (Hg.): The SBL Handbook of Style. For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies. Peabody : Hendrickson, 1999.
- BAUER, Walter ; ALAND, Kurt und Barbara: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin : Gruyter, 1988.
- BEER, Georg ; HOLTZMANN, Oscar: Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Gießen ; Berlin ; New York : Gruyter, 1912ff.
- BETZ, Hans Dieter (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen : Mohr Siebeck, 1998-2007.
- BETZ, Hans Dieter (Hg.): Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG<sup>4</sup>. UTB 2868, Stuttgart : UTB für Wissenschaft, 2007.
- Bible Works 7 [Elektronische Daten]. Software for Biblical Exegesis & Research, Norfolk : BibleWorks, 2006.
- BOTTERWECK, G. Johannes [et al.] (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd. V, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1986.
- BRAUDE, William G. ; KAPTEIN, Israel J. (Hg.): Tanna deve Eliyyahu. The Lore of the School of Elijah. Philadelphia : Jewish Publ. Soc. of America, 1981.
- CANCIK, Hubert ; SCHNEIDER, Helmuth ; LANDFESTER, Manfred (Hg.): Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart : Metzler, 1996-2003.
- FLASHAR, Hellmut (Hg.): Die Philosophie der Antike. Ueberweg AntF IV/2, Basel ; Stuttgart : Schwabe, 1994.
- FREEDMAN, Harry [et al.] (Hg.): Midrash Rabbah. 10 Bde, London : Soncino Press, 1939.
- GOLDSCHMIDT, Lazarus (Hg.): Der babylonische Talmud. Berlin ; [sp.] Königstein, 1930- .
- GRIMM, Jacob und Wilhelm (Hg.): Deutsches Wörterbuch : [PC-Version] [Elektronische Daten], Trier : Universität Trier ; Frankfurt a.M. : Zweitausendeins, 2004.
- KITTEL, Gerhard (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979.
- KRAUSE, Gerhard [et al.] (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Berlin : Gruyter, 1976-2007.
- LIDDELL, Henry George [et al.] (Hg.): A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement. Oxford : Clarendon Press, 1996.
- NEUSNER, Jacob (Hg.): The Tosefta. Hoboken : KTAV Publishing House, 1977-1986.
- STRACK, Hermann L. ; BILLERBECK, Paul (Hg.): Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch: Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert nach Talmud und Midrasch. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis erläutert nach Talmud und Midrasch. Bd. II-III, München : Beck, 1974-1975.
- TLG [Elektronische Daten]. - Irvina : University of California : Thesaurus Linguae Graecae.

## PRIMÄRLITERATUR

AESCHYLUS: Choephorie. In NAUCK, August (Hg.): Tragicorum Graecorum Fragmenta. Leipzig : Teubner, 1889.

ANAXIMENES von Milet: Fragmentes. In DIELS, Hermann (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. II, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1912, 26.

Apostolische Väter (1Clem; 2Clem; Herm.Vis.). In LINDEMANN, Andreas ; PAULSEN, Henning (Hg.): Die apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Auf der Grundlage der Ausgaben von F.X. Funk, K. Bihlmeyer und M. Whittaker; mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, Tübingen : Mohr, 1992.

ARETAEUS: De medicina. In HUDE, Karl (Hg.): Aretaeus. CMG II, Berlin : Akademie-Verlag, 1958, 36,12.

Aristeasbrief. In MEISNER, Norbert (Hg.): Aristeasbrief. JSRZ 2/1, Gütersloher Verlag : Gütersloh, 1973, 35-88.

ARISTOTELES: Ethica Nicomachea. In RACKHAM, Hett (Hg.): Aristoteles' Nicomachean Ethics. LCL 73; London : Heinemann, <sup>1</sup>1962

ARISTOTELES: Metaphysica. In ROSS, William D. (Hg.): Aristoteles' Metaphysics. 2 Bde, LCL 271 und 287; London : Heinemann, 1933-.

ARISTOTELES: Poetica. In HALLIWELL, Stephen (Hg.): Aristoteles' Poetics. LCL 199; London : Heinemann, 1965.

ARISTOTELES: Politica. In JOWETT, Benjamin (Hg.): Aristoteles' Politics. LCL 264; London : Heinemann, 1977.

ARTEMIDORUS von Ephesus: Oneirocriticum. In HERCHER, Rudolph (Hg.): Artemidorus. Leipzig : Teubner, 1864.

AULUS GELLIUS: Noctes Atticae. In ROLFE, John C. (Hg.): The Attic Nights of Aulus Gellius. LCL 195; 200; 212; 3 Bde, London : Heinemann, 1960->.

Avot (Sprüche der Väter). In GOLDSCHMIDT, Lazarus (Hg.): Der babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials. Berlin ; [sp.] Königstein, 1930-, 663-687.

Avot (Sprüche der Väter). In BEER, Georg ; HOLTZMANN, Oscar: Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Bd. 4/9, Gießen ; Berlin ; New York : Gruyter, 1927.

CASSIUS DIO: Historia Romana. In VEH, Otto (Hg.): Cassius' Römische Geschichte. 5 Bde, Düsseldorf : Artemis & Winkler, 2007.

CICERO, Marcus Tullius: De officiis. In BÜCHNER, Karl (Hg.): Ciceros Vom rechten Handeln. Zürich : Artemis & Winkler, <sup>4</sup>1994.

CICERO, Marcus Tullius: Epistulae ad familiares. In KASTEN, Helmut (Hg.): Ciceros An seine Freunde. München : Heimeran Verlag, <sup>3</sup>1980.

CICERO, Marcus Tullius: Laelius de amicitia. In FALTNER, Max (Hg.): Ciceros Laelius. Über die Freundschaft. Düsseldorf ; Zürich : Artemis & Winkler, <sup>3</sup>1999.

CICERO, Marcus Tullius: Tusculanae disputationes. In GIGON, Olof (Hg.): Ciceros Gespräche in Tusculum. München : Heimeran Verlag, <sup>4</sup>1979.

CLEMENS Alexandrinus: Stromata. In STÄHLIN, Otto (Hg.): Stromata. Buch I-VI, GCS.NF 15, Berlin : Akademie-Verlag, 1985.

Das äthiopische Henochbuch. In UHLIG, Siegbert (Hg.): Das äthiopische Henochbuch. JSRZ 5/6, Gütersloher Verlag : Gütersloh, 1984, 461-780.

Das Buch der Jubiläen. In BERGER, Klaus (Hg.): Das Buch der Jubiläen. JSRZ 2/3, Gütersloher Verlag : Gütersloh, 1981, 273-576.

DEMETRIUS: De elocutione. In MALHERBE, Abraham J. (Hg.): Ancient Epistolary Theorists. SBLSPS 19, Atlanta : Scholars Press, 1988, 30-41.

DEMOKRIT aus Abdera: Fragmentes. In DIELS, Hermann (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. II, Berlin : Weidmannsche Buchhandlung, 1912, 72-121 (10-140).

Die Psalmen Salomos. In HOLM-NIELSEN, Sven: Die Psalmen Salomos. JSRZ 4/2, Gütersloher Verlag : Gütersloh, 1977, 49-112.

Die Testamente der zwölf Patriarchen. In BECKER, Jürgen (Hg.): Die Testamente der zwölf Patriarchen. 3/1, Gütersloher Verlag : Gütersloh, <sup>2</sup>1980,15-163.

DIO CHRYSOSTOMUS: Orationes. In COHOON James W. ; CROSBY, H. Lamar (Hg.): Chrysostomus Discourses. 5 Bde, LCL 257; 339; 358; 376; 385; London : Heinemann, 1961.

DIODORUS SICULUS: Bibliotheca historica. In OLDFATHER, C.H. (Hg.): Diodorus of Sicily. LCL 297; 303; 375; 377; 384; 389; 390; 398; 399; 422; London : Heinemann, 1935-1993.

DIOGENES LAERTIUS: Vitae philosophorum. In HICKS, Robert D. (Hg.): Lives of Diogenes Laertius. LCL 184-185; London : Heinemann, 1959-1965.

DIONYSIUS HALICARNASSUS: De Mimesis. In AUJAC, Germaine (Hg.): Dionysius Halicarnassus L'imitation, Première lettre à amnée, Lettre à Pompée Géminos, Dianarque. Opusculues Rhétoriques 5, Paris : Les belles lettres, 1992.

EMPEDOKLES: Fragmentes. In SAENGER, Eduard (Hg.): Die Fragmente des Empedokles. Leipzig : Reclam, 1948.

EPIKTET: Disserationes. In OLDFATHER, William Abbott (Hg.): Epictetus' The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments. Bd. I, LCL 131; London : Heinemann, <sup>5</sup>1965.

EPIKTET: Enchiridion. In SCHMIDT, Heinrich (Hg.): Epiktet. Handbüchlein der Moral und Unterredungen. Kröners Taschenausgabe, Bd. II, Stuttgart : Alfred Kröner Verlag, 1973.

EURIPIDES: Hecuba. In KOVACS, David (Hg.): Euripides. Bd. II, LCL 484; London : Heinemann, 1995, 393-519.

EURIPIDES: Orestes. In SANDERS WAY, Arthur (Hg.): Euripides. Bd. II, LCL 10; London : Heinemann, 1929-1935, 121-277.

EURIPIDES: Medea. In KOVACS, David (Hg.): Euripides. Bd. I, LCL 12; London : Heinemann, 1995, 275-413.

EURIPIDES: Alcestis. In KOVACS, David (Hg.): Euripides. Bd. I, LCL 12; London : Heinemann, 1995, 145-274.

FIRMICUS MATERNUS, Julius: De errore profanarum religionum. In LOISY, Alfred Firmin: Les mystères païens et le mystère chrétien. Paris : Emile Nourry, 1930, 104.

GALENUS: Hygiene. In GREEN, Robert Montravile (Hg.): A Translation of Galen's Hygiene. Springfield : Thomas, 1951.

GALENUS: Klaudiou Galēnou hapanta. 22 Bde, Lipsiae : Officina libraria Car. Cnoblochii, 1821-1833.

HERACLITUS, Ephesius: Fragmentes. In HAXTON, Brooks (Hg.): The Collected Wisdom of Heraclitus. London : Penguin Books, 2003.



HERODOTUS: *Historiae*. In DIETSCH, H. Rudolph (Hg.). Herodotus. Bd. II, BSGRT, Leipzig : Teubner, 1880.

HIPPOKRATES von Kos: *Epidemiae*. In HEIBERG, Johan Ludvig [et al.] (Hg.): *Corpus Medicorum Graecorum*. CMG 1,1, Leipzig : Teubner, 1927.

HOMERUS: *Odysseus*. In SCHRÖDER, Michal (Hg.): *Die Erzählungen des Odysseus*. Artemis Bibliothek 9, Düsseldorf : Artemis & Winkler, 2007.

HOMERUS: *Ilias*. In RUPÉ, Hans (Hg.): *Homers Ilias*. Düsseldorf : Artemis & Winkler, <sup>12</sup>2004.

HORATIUS FLACCUS, Quintus: *Satires*. In FAIRCLOUGH, H. Rushton (Hg.): *Horaces Satires, Epistles and Ars poetica*. LCL 194; London : Heinemann, 1936.

IMagnMai. In KERN, Otto (Hg.): *Die Inschriften von Magnesia am Meander*. Berlin : Königliche Museen zu Berlin, 1900.

IAMBlichus Chalcidensis: *De vita Pythagorica*. In ALBRECHT, Michael von (Hg.): *Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung*. Zürich ; Stuttgart : Artemis, 1963.

ISOCRATES: *Antidosis*. In NORLIN, George (Hg.): *Isocrates Works*. Bd. II, LCL 229; Cambridge : Harvard University Press, 1966-1978, 181-365.

ISOCRATES: *Ad Philippum*. In NORLIN, Georgie (Hg.): *Isocrates Works*. Bd. I, LCL 209; Cambridge : Harvard University Press, 1966-1978, 244-339.

Jesus Sirach. In SAUER, Georg (Hg.): *Jesus Sirach*. JSHRZ 3/5, Gütersloher Verlag : Gütersloher Verlag, 1981, 481-644.

Joseph und Aseneth. In BURCHARD, Christoph (Hg.): *Joseph und Aseneth*. JSHRZ 2/4, Gütersloher Verlag : Gütersloh, 1983, 577-736.

JOSEPHUS, Flavius: *Antiquitates*. In CLEMENTZ, Heinrich (Hg.): *Flavius Josephus Jüdische Altertümer*. 2 Bde, Halle a.d.S. : Hendel, 1899.

JOSEPHUS, Flavius: *De bello Judaico*. In MICHEL, Otto ; BAUERNFEIND, Otto (Hg.): *Der jüdische Krieg*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959-1982.

JOSEPHUS, Flavius: *Vita*. In SIEGERT, Folker [et al.] (Hg.): *Josephus Aus meinem Leben*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2001.

LUCIANUS: *Nigrinus*. In PAULY, August (Hg.): *Lucian's Werke*. Bd. I, Stuttgart : Metzler, 1827.

LUCIANUS: *Demonax*. In FOWLER, H.W. ; FOWLER, F.G. (Hg.): *The Works of Lucian of Samosata*. Oxford : Calendron Press, 1905.

MARTIALIS, Marcus Valerius: *Epigrammata*. In CRAIG, A. Williams (Hg.): *Martials Epigrams*. New York : Oxford University Press, 2004.

MENANDER: *Sentenzen*. In JÄKEL, Siegfried: *Menander*. Leipzig : Teubner, 1986.

PAPYRI (PGiess, PEleph, PHamb usw.). In HUNT, A.S. ; EDGAR, C.C.: *Select Papyri. Non-literary Papyri: Private Affairs*. Bd. I, LCL 266; London : Heinemann, 1970.

PAUSANIAS: *Pausanias: Descriptio Graecae*. In JONES, W.H.S. ; ORMEROD, H.A. (Hg.): *Pausanias' Description of Greece*. 5 Bde, LCL 93; 188; 272; 297; 298; London : Heinemann, 1959-.

PHALARIS: *Epistolae*. In HERCHER, Rudolf: *Epistolographi Graeci*. Paris : Didot, 1873, 438f.

PHILO, Judaeus: *De Abrahamo, De confusione linguarum, De decalogo, De ebrietate, De Josepho, De mutatione nominum, De opificio mundi, De sacrificiis Abelis et Caini, De specialibus legibus, De vita contemplativa, De vita Mosis, De virtutibus, Legatio ad Gajum*,

Quis rerum divinarum heres sit. In COHN, Leopold [et al.] (Hg.): *Philos Werke in deutscher Übersetzung*. 7 Bde, Berlin : Gruyter, <sup>2</sup>1962-1964.

PHILODEMUS: *De elocutione*. In KONSTAN, David (Hg.): *On frank criticism. Texts and translations/SBL 43, Graeco-Roman Series 13*; Atlanta : Scholars Press, 1998.

PHILODEMUS: *De rhetoricae*. In [www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/Philodemus/philhome.htm](http://www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/Philodemus/philhome.htm) [08-04-08].

PINDARUS: *Pythia*. In SANDYS, John Edwin: *The Odes of Pindar, Including the Principal Fragments*. LCL 56; London : Heinemann, 1968.

PLATO: *Apologia*. In EIGLER, Gunther v. (Hg.): *Plato. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. I, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 1-70.

PLATO: *Laches*. In EIGLER, Gunther v. (Hg.): *Plato. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. II, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 219-286.

PLATO: *Leges*. In EIGLER, Gunther v. (Hg.): *Plato. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. VIII/1+2, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

PLATO: *Timaios*. In EIGLER, Gunther v. (Hg.): *Plato. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. VII, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 1-209.

PLATO: *Menexenus*. In EIGLER, Gunther v. (Hg.): *Plato. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. I, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 221-268.

PLATO: *Phaidros*. In EIGLER, Gunther v. (Hg.): *Plato. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. V, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 1-194.

PLATO: *Phaedo*. In EIGLER, Gunther v. (Hg.): *Plato. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. III, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 1-208.

PLATO: *Respublica*. In EIGLER, Gunther v. (Hg.): *Plato. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. IV, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

PLATO: *Sophist*. In EIGLER, Gunther v. (Hg.): *Plato. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Bd. VI, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, 219-402.

PLINIUS: *Epistularum libri decem*. In KASTEN, Helmut (Hg.): *Plinius Briefe*. München : Heimeran Verlag, 1968.

PLUTARCH: *Consolatio ad uxorem*. In LACY, Phillip Howard de ; EINARSON, Benedict (Hg.): *Plutarch's Moralia*. Bd. VII, LCL 337; London : Heinemann, <sup>4</sup>1970, 575-606.

PLUTARCH: *De liberis educandis*. In BABBITT, Frank Cole (Hg.): *Plutarch's Moralia*. Bd. I, LCL 197; London : Heinemann, 1927, 1-70.

PLUTARCH: *De recta ratione audiendi*. In BABBITT, Frank Cole (Hg.): *Plutarch's Moralia*. Bd. I, LCL 197; London : Heinemann, 1927, 198-259.

PLUTARCH: *Isis et Osiris*. In BABBITT, Frank Cole (Hg.): *Plutarch's Moralia*. Bd. V, LCL 306; London : Heinemann, 1927, 1-191.

PLUTARCH: *Quomodo adolescens poetas audire debeat*. In BABBITT, Frank Cole (Hg.): *Plutarch's Moralia*. Bd. I, LCL 197; London : Heinemann, 1927, 71-197.

PLUTARCH: *Quomodo adulator ab amico internoscatur*. In BABBITT, Frank Cole (Hg.): *Plutarch's Moralia*. Bd. I, LCL 197; London : Heinemann, 1927, 260-295.

PLUTARCH: *Vitae*. In PERRIN, Bernadotte (Hg.): *Plutarch's Lives*. LCL 46-47; 65; 80; 87; 98-103; London : Heinemann, 1958-.

POLYBIUS: *Historia*. In DINDORFIUS, Ludovicus (Hg.): *Polybii historia*. 4 Bde, Leipzig : Teubner, 1866-68.

PS-DEMETRIUS: Typoi epistoliki. In MALHERBE, Abraham J. (Hg.): Ancient Epistolary Theorists. SBL/SBS 19, Atlanta : Scholars Press, 1988, 30-39.

PS-ISOCRATES: Ad Demonium. In SANDYS, Edwin (Hg.): Polybius' Orationes. GTC, New York : Arno Press, 1979.

PS-LIBANIUS: Characteres epistoliki. In MALHERBE, Abraham J. (Hg.): Ancient Epistolary Theorists. SBL/SBS 19, Atlanta : Scholars Press, 1988, 66-81.

QUINTILIANUS: Institutionis oratoriae. In RAHN, Helmut (Hg.): Quintilianus' Ausbildung des Redners. Buch I-VI, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

Qumran-Texte (CD, IQS etc.). In MAIER, Johann (Hg.): Die Qumran-Essener. 3 Bde; München ; Basel : Ernst Reinhardt, 1995-1996.

SENECA, Lucius Annaeus: Dialoge I-VI. In ROSENBAACH, Manfred (Hg.): Senecas Philosophische Schriften. Bd. I (De providentia; De constantia sapientis; De ira; Ad Marciam de consolatione), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

SENECA, Lucius Annaeus: Dialoge VII-XII. In ROSENBAACH, Manfred (Hg.): Senecas Philosophische Schriften, Bd. II (De vita beata; De otio; De tranquillitate animi; De brevitae vitae; Ad Polybium de consolatione; Ad Helviam matrem de consolatione), Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

SENECA, Lucius Annaeus: Ad Lucilium epistulae morales I-LXIX; LXX-CXXIV. In ROSENBAACH, Manfred (Hg.): Senecas Philosophische Schriften. Bd. III-IV, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.

Sevachim (Von den Schlachtopfern). In GOLDSCHMIDT, Lazarus (Hg.): Der babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials. Berlin ; [sp.] Königstein, 1930-, 1-382.

SOPHOCLES: Antigone. In STORR, Francis (Hg.): Sophocles. LCL 20; London : Heinemann, 1961-, 309-419.

SOPHOCLES: Electra. In STORR, Francis (Hg.): Sophocles. LCL 21; London : Heinemann, 1961-, 121-251.

SORANUS, Ephesius: Gynecology. In TEMKIN, Owsei ; EASTMAN, Nicholson J. [et al.] (Hg.): Soranus' Gynecology. Baltimore ; London : Hopkins University Press, 1991.

STOBAEUS, Johannes: Florilegium. In HENSE, Otto ; WACHSMUTH, Curtius (Hg.): Ioannis Stobaei Anthologium. Berlin : Weidmann, 1884-1958.

STRABO: Geographica. In HAMILTON, Hans Claude ; FALCONER, William (Hg.): Geography of Strabo. London : Bohn, 1854-1857.

TELES: Diatribe. In NICKEL, Rainer (Hg.): Ausgewählte Schriften von Epiktet, Teles und Musonius. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

THEON, Aelius: Progymnasmata. In PATILLON, Michel (Hg.): Aelius Théon. CUFr. Série grecque 374, Paris : Les Belles Lettres, 1997.

THUCYDIDES: History of the Peloponnesian War. In SMITH, Charles Forster: Thucydides' History. 4 Bde, LCL 108-110; 169; London : Heinemann, 1958-.

XENOPHON, Memorabilia. In MARCHANT, E.C. (Hg.): Xenophons Memorabilia. LCL 168; London : Heinemann, 1968.

XENOPHON, Kynegitikos. In PHILIPS, A.A. [et al.] (Hg.): Xenophons On Hunting. Warminster : Aris & Phillips, 1999.

Weisheit Salomos. In GEORGI, Dieter (Hg.): Weisheit Salomos. JSRZ 3/5, Gütersloh : Gütersloher Verlag, 1980, 389-480.

### Sekundärliteratur zur antiken Schriftstellern und ihren Quellenwerken

BALTES, Matthias: Art. *Plutarchos*. In CANCIK, Hubert (Hg.): DNP. Bd. IX, Stuttgart : Metzler, 1996-2003, 1159-1176.

CHRYSIPPUS: De affectibus. In FLASHAR, Hellmut (Hg.): Die Philosophie der Antike. Ueberweg AntF IV/2, Basel ; Stuttgart : Schwabe, 1994.

DAHLHEIM, Werner: Geschichte der römischen Kaiserzeit. OGG 3/3, München : Oldenbourg Verlag, 2003

DINGEL, Joachim: Art. *Quintilianus*. In CANCIK, Hubert (Hg.): DNP. Bd. X, Stuttgart : Metzler, 1996-2003, 716-721.

DINGEL, Joachim: Art. *Seneca*. In CANCIK, Hubert (Hg.): DNP. Bd. XI, Stuttgart : Metzler, 1996-2003, 411-419.

DORANDI, Tiziano: Art. *Philodemos*. In CANCIK, Hubert (Hg.): DNP. Bd. IX, Stuttgart : Metzler, 1996-2003, 822-827.

ERLER, Michael: Art. *Philodem aus Gadara: De libertate dicendi*. In FLASHAR, Hellmut (Hg.): Die Philosophie der Antike. Ueberweg AntF IV/2, Basel ; Stuttgart : Schwabe, 1994, 321f.

GIGANTE, Marcello: Ricerche filodemee. La Parole del passato / Bibliotheca 6, Napoli : Macchiaroli, 1983.

HADOT, Ilsetraut: Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. QSP 13, Berlin : Gruyter, 1969.

INWOOD, Brad: Art. *Epiktetos*. In CANCIK, Hubert (Hg.): DNP. Bd. II, Stuttgart : Metzler, 1996-2003, 1123-1125.

KIERDORF, Wilhelm: Art. *Konsolationsliteratur*. In CANCIK, Hubert (Hg.): DNP. Bd. VI, Stuttgart : Metzler, 1996-2003, 709-711.

MARROU, Henri Irénée: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum. dtv 4275, München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977.

PITTS, Andrew W.: Hellenistic Moral Philosophy and the Greek Epistolary Tradition. Implications for the Study of Pauline Paraenesis. In [www.macdiv.ca/coned/documents/Pitts-MoralPhilosophyandGreekLetters.pdf](http://www.macdiv.ca/coned/documents/Pitts-MoralPhilosophyandGreekLetters.pdf) [19-05-2008]

### SEKUNDÄRLITERATUR

#### Zur Exegese des 1. Thessalonicherbriefes

AGNEW, Francis H.: The Origin of the NT Apostle-Concept. A Review of Research. *JBL* 105/1 (1986), 75-96.

ALETTI, Jean-Noël: L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique. In VANHOYE, Albert: L'apôtre Paul. Personalité, style et conception du ministère. Leuven : Leuven University Press, 1986, 229-246.

SIMIAN-YOFRE, Horacio: Art. *277 - nhm*. In ANDERSON, George W. ; BOTTERWECK, G. Johannes [et al.] (Hg.): ThWAT, Bd. V, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1986, 366-384.

ARZT, Peter: The 'Epistolary Introductory Thanksgiving' in the Papyri and in Paul. *NT* 36 (1994), 29-46.

ASCOUGH, Richard S.: Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians. *WUNT* 2:161, Tübingen : Mohr Siebeck, 2003.

ATKINS, Robert A.: Egalitarian Community. *Ethnography and Exegesis*. Tuscaloosa [etc.] : The University of Alabama Press, 1991.

BAILEY, James L. ; CLARK, A.: The Second Letter to the Corinthians; The Letter to the Galatians; The Letter to the Ephesians; The Letter to the Colossians; The First and Second Letters to the Thessalonians; The First and Second Letters to Timothy and the Letter to Titus; The Letter to Philemon. In KECK, Leander [et al.] (Hg.): *The New Interpreter's Bible. General Articles [and] Introduction, Commentary, [and] Reflections for Each Book of the Bible, Including the Apocryphal/Deuterocanonical Books in Twelve Volumes. Bd. XI*, Nashville : Abingdon Press, 1994->.

BALTHASAR, Hans Urs von: Thessalonicher- und Pastoralbriefe des Heiligen Paulus. Für das betrachtende Gebet erschlossen. *Kriterien* 83, Einsiedeln [etc.] : Johannes Verlag, 1988.

BAUER, Walter: Art. Ἀπόστολος. In BAUER, Walter ; ALAND, Kurt und Barbara: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin : Gruyter, <sup>6</sup>1988, 200.

BAUER, Walter: Art. Προπάσχω. In BAUER, Walter ; ALAND, Kurt: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin : Gruyter, <sup>6</sup>1988, 1420.

BAUER, Walter: Art. Ὑβρίζω. In BAUER, Walter ; ALAND, Kurt und Barbara: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Berlin : Gruyter, <sup>6</sup>1988, 1659.

BECKER, Jürgen: Paulus. Der Apostel der Völker. *UTB* 2014, Tübingen : Mohr Siebeck, 1998.

BEHM, Johannes: Art. Νουθετέω. In KITTEL, Gerhard (Hg.): *ThWNT*, Bd. IV, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 1019.

BETZ, Hans Dieter: Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament. *BhTh* 37, Tübingen : Mohr Siebeck, 1967.

BERGER, Klaus: *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. SBS 146/147, Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991.

BERGER, Klaus: Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlicher Briefe. *ZNW* 65 (1974), 190-231.

BEST, Ernest: *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. *Black's New Testament Commentaries*, London : Adam & Charles Black, 1972.

BICKMANN, Jutta: Kommunikation gegen den Tod. Studien zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes. *fzb* 86, Würzburg : Echter Verlag, 1998.

BJERKELUND, Carl J.: Parakalô. Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen. *BThN* 1, Oslo : Universitetsforlaget, 1967.

BLACK, David Alan: Paul, Apostle of Weakness (A Dissertation for the Acquisition of the Doctor's Degree from the Theological Faculty of the University of Basel). New York : Peter Lang, 1984.

BLACK, David Alan: The Weak in Thessalonica. A Study in Pauline Lexicography. *Journal of the Evangelical Theological Society* 25 (1982), 307-321.

BLUMENTHAL, Christian: Was sagt 1Thess 1,9b-10 über die Adressaten des 1Thess? Literarische und historische Erwägungen. *NTS* 51 (2005), 96-105.

BOER, Willis Peter de: The Imitation of Paul. An Exegetical Study. Kampen : Kok, 1962.

BOERS, Hendrikus: The Form-Critical Study of Paul's Letters. I Thessalonians as a Case Study. *NTS* 22 (1975-76), 140-158.

BRADLEY, Keith R.: *Discovering the Roman Family*. *Studies in Roman Social History*. New York [etc.] : Oxford University Press, 1991.

BRANDT, Pierre-Yves: L'identité de Jésus et l'identité de son disciple. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc. *NTOA* 50, Fribourg (Suisse) : Éd. Univ., 2002.

BREYTENBACH, Cilliers von: Der Danksagungsbericht des Paulus über en Gottesglauben der Thessalonicher (1Thess 1,2-10). In HOOKER, Morna D. (Hg.): *Not in the Word Alone. The First Epistle to the Thessalonians*. Rome : Benedictina, 2003, 3-24.

BROCKE, Christoph vom: Thessaloniki - Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt. Tübingen : Mohr Siebeck, 2001.

BRUCE, Frederick Fyvie: 1 & 2 Thessalonians. *WBC* 45, Waco : Word Books Publisher, 1982.

BURKE, Trevor J.: *Family Matters*. London : Sheffield Academic Press, 2003.

CALVIN, Johannes: 1. Thessalonicherbrief. In CALVIN, Johannes: *Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe. Auslegung der Heiligen Schrift* 17, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 345-397.

CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von: Der urchristliche Apostelbegriff. *StTh* 1 (1947), 96-130.

CASTELLI, Elizabeth A.: *Imitating Paul. A Discourse of Power*. Louisville : Westminster ; John Knox Press, 1991.

CERFAUX, Lucien: Jésus aux origines de la tradition. Matériaux pour l'histoire évangélique. Pour une histoire de Jésus 3, Bruges : Desclée de Brouwer, 1968.

CHAPA, Juan: Is First Thessalonians a Letter of Consolation? *NTS* 40 (1994), 150-160.

COLLINS, Raymond F.: *Studies on the First Letter to the Thessalonians*. Leuven : University Press, 1984.

COULOT, Claude: Paul à Thessalonique (1Th 2,1-12). *NTS* 52 (2006), 377-393.

CRAWFORD, Charles: The 'Tiny' Problem of 1 Thessalonians 2,7. The Case of the Curious Vocative. *Bib.* 54 (1973), 69-72.

DEISSMANN, Adolf: *Licht vom Osten*. Tübingen : Mohr, <sup>4</sup>1923.

DENIS, A.-M.: L'Apôtre Paul. Prophète 'messianique' des Gentiles. Étude thématique de 1Thess II, 1-6. *EthL* 33, Leiden : Brill, 1957.

DIBELIUS, Martin: *An die Thessalonicher I, II; An die Philipper*. Tübingen : Mohr, <sup>3</sup>1937.

DOBSCHÜTZ, Ernst von: *Die Thessalonicher-Briefe*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.

DODD, Brian: Paul's Paradigmatic 'I'. Personal Example as Literary Strategy. *JSNT* SS 177, Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999.

DONFRIED, Karl Paul: The Epistolary and Rhetorical Context of 1 Thessalonians 2:1-12. In DONFRIED, Karl Paul [et al.] (Hg.): The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis? Grand Rapids : Eerdmans, 2000, 31-60.

DONFRIED, Karl Paul: 1Thessalonians. In DONFRIED, Karl Paul: The Theology of the Shorter Pauline Letters. NTT XII, Cambridge [etc.] : Cambridge Univ. Press, 1993, 1-80.

DONFRIED, Karl Paul: The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence. *NTS* 31 (1985), 336-356.

DORMEYER, Detlev: Das neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

DUPONT, Jacques: Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet (Apg 20,18-36). KBANT, Düsseldorf : Patmos-Verlag, 1966.

EHRHARDT, Arnold: The Apostolic Ministry. *Scottish Journal of Theology. Occasional Papers* 7, Edinburgh ; London : Oliver & Boyd, 1958.

ELLCOTT, Charles John: Commentaries, Critical and Grammatical on the Epistles of Saint Paul. Buffalo : Hein, 19XX; Repr. der Ausgabe von 1879.

ELSE, Gerard F.: Imitation in the Fifth Century BC. *CP* 53 (1958), 73-90.

ESLER, Philip Francis: 1Thessalonians. In BARTON, John ; MUDDIMAN, John (Hg.): Oxford Bible Commentary. Oxford : Oxford University Press, 2001, 1200-1212.

EVANS, Robert Maxwell: Eschatology and Ethics. A Study of Thessalonica and Paul's Letters to the Thessalonians. Princeton : McMahan, 1968.

FEE, Gordon: On Text and Commentary on 1 and 2 Thessalonians. *SBL.SP* 128 (1992), 174-179.

FINDLAY, George Gillanders: The Epistles to the Thessalonians. Cambridge : Cambridge University Press, 1908.

FIORE, Benjamin: The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles. *AnBib* 105, Rome : Biblical Institute Press, 1986.

FOERSTER, Werner: Art. *Λαττανῆς*. In KITTEL, Gerhard (Hg.): ThWNT, Bd. VII, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 156-162.

FOWL, Stephen: A Metaphor in Distress. A Reading of NHPIOI in 1 Thessalonians 2.7. *NTS* 36 (1990), 73.

FRAME, James Everest: A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians. Edinburgh : [s.n.], 1912.

FUNK, Robert W.: The Apostolic Parousia. Form and Significance. In: FARMER, William Reuben [et al.] (Hg.): Christian History and Interpretation. Studies Presented to John Knox. Cambridge : Cambridge University Press, 1967, 249-268.

GAVENTA, Beverly Roberts: First and Second Thessalonians. Louisville : John Knox Press, 1998.

GAVENTA, Beverly Roberts: From Darkness to Light. Aspects of Conversion in the New Testament. *OBT* 20, Philadelphia : Fortress Press, 1986.

GAVENTA, Beverly Roberts: Apostles as Babes and Nurses in 1 Thessalonians 2:7. In CAROLL, John T. ; COSGROVE, Charles H. ; JOHNSON, E. Elizabeth: Faith and History. Essays in Honor of Paul W. Meyer. Atlanta : Scholars Press, 1990, 193-207.

GAVENTA, Beverly Roberts: Our Mother St. Paul. Toward the Recovery of a Neglected Theme. *PSB* 17 (1996), 29-44.

FUNK, Robert W.: Language, Hermeneutic, and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology. New York ; London : Harper & Row, 1967.

GEBAUER, Roland: Paulus als Seelsorger. Stuttgart : Calwer Verlag, 1997.

GEHRING, Roger: Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften - von Jesus bis Paulus. *Bibelwissenschaftliche Monographien* 9, Giessen ; Basel : Brunnen Verlag, 2000.

GEMÜNDEN, Petra von: Methodische Überlegungen zur historischen Psychologie exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer. *EvTh* 65 (2005), 86-102.

GERBER, Christine: Paulus und seine "Kinder". Berlin : Gruyter, 2005.

GLAD, Clarence E.: Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychology. Leiden [etc.] : Brill, 1995.

GRIMM, Jakob und Wilhelm: Art. *Trost*. In GRIMM, Jakob und Wilhelm (Hg.): Deutsches Wörterbuch : [PC-Version] [Elektronische Daten], Trier : Universität Trier ; Frankfurt a.M. : Zweitausendeins, 2004, XXII, 901-948.

GOPPELT, Leonhard: Art. *Τύπος*. In KITTEL, Gerhard (Hg.): ThWNT, Bd. VIII, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 246-260.

HAHN, Ferdinand: Der Apostolat im Urchristentum. *KuD* 20 (1974), 54-77.

HAINZ, Josef: Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung. BU 9, Regensburg : F. Pustet, 1972.

HARNACK, Adolf von: Die Mission und Ausbreitung des Christentums. 2 Bde, Leipzig : Zentralan-tiquariat der DDR, 41965.

HAUCK, Friedrich: Art. *Κόπος*. In KITTEL, Gerhard (Hg.): ThWNT, Bd. III, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 827-30.

HAUFE, Günter: Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher. Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 1999.

HEINRICI, Georg: Paulus als Seelsorger. *Biblische Zeit- und Streitfragen* 6/1, Gr. Lichterfelde-Berlin : [s.n.], 1910.

HOCK, Ronald F., The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship. Philadelphia : Fortress Press, 1980.

HOLMBERG, Bengt: Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles. *Coniectanea biblica. NTS* 11, Lund : Gleerup, 1978.

HOLMSTRAND, Jonas: Markers and Meaning in Paul. An Analysis of 1 Thessalonians, Philippians and Galatians. *NTS* 28, Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1997.

HOLTZ, Traugott: Der erste Brief an die Thessalonicher. *EKK* XIII, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1986.

HOLTZ, Traugott: Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus. In REINMUTH, Eckart ; HOPPE, Rudolf: The Epistolary and Rhetorical Context of 1 Thessalonians 2:1-12: A Response to Karl P. Donfried. In DONFRIED, Karl P. ; BEUTLER, Johannes (Hg.): The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis? Grand Rapids : Eerdmans, 2000, 61-68.

HOOKER, Morna D.: Concluding Reflections: 'Our Gospel Came to You, not in Word Alone, but in Power also' (1Thess 1:5). In HOOKER, Morna D. (Hg.): Not in the Word Alone. The First Epistle to the Thessalonians. Rome : Benedictina, 2003, 155-165.

JEWETT, Robert: The Thessalonian Correspondence. Philadelphia : Fortress, 1986.



JEWETT, Robert: The Form and Function of the Homiletic Benediction. *AthR* 51 (1969), 18-34.

JOHANSON, Bruce C.: To All the Brethren. A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians. ConBNT 16, Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 1987.

KARDAUN, Maria: Der Mimesisbegriff in der griechischen Antike. Amsterdam [etc.] : North-Holland, 1993.

KASSEL: Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. Zetemata 18, München : Beck, 1958.

KEHNE, Peter: Art. *Legatio*. In CANCIK, Hubert (Hg.): DNP. Bd. VII, Stuttgart : Metzler, 1996-2003, 2-4.

KEHNE, Peter: Art. *Legatus*. In CANCIK, Hubert (Hg.): DNP. Bd. VII, Stuttgart : Metzler, 1996-2003, 5f.

KENNEDY, George Alexander: New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism. Chapel Hill ; London : University of North-Carolina Press, 1984.

KIRK, J. Andrew: Apostleship since Rengstorf: Towards a Synthesis. *NTS* 21 (1974), 249-264.

KLAUCK, Hans-Josef: Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch. UTB 2022, Paderborn ; Zürich : Ferdinand Schöningh, 1998.

KLEIN, Günter: Die zwölf Apostel. Ursprung und Gestalt einer Idee. *FRLANT* 77=N.F. ; H. 59, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

KOHLER, Eike: Art. *Trost III*. In BALZ, Horst Robert ; KRAUSE, Gerhard ; MÜLLER, Gerhard: TRE, Bd. XXXIV, Berlin [etc.] : Gruyter, 1976 – 2007, 150-153.

KOLLER, Hermann: Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung. *Dissertationes Bernenses* 1/5, Bern : Francke, 1954.

KRAUSS, Samuel: Die jüdischen Apostel. *The Jewish Quarterly Review* 17 (1905), 370-383.

KRUG, Johannes: Die Kraft des Schwachen. Ein Beitrag zur paulinischen Apostolatstheologie. *TANZ* 37, Tübingen ; Basel : Francke Verlag, 2001.

LARSSON, Edvin: Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten. *ASNU* 23, Uppsala : Gleerup, 1962.

LAUB, Franz: Paulus als Gemeindegründer. In HAINZ, Josef (Hg.): Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament. München [etc.] : Ferdinand Schöningh, 1976.

LÉGASSE, Simon: Les épîtres de Paul aux Thessaloniens. *LeDiv. Comm.* 7, Paris : Les Edition du Cerf, 1999.

LEUENBERGER, Robert: Art. *Trauer und Trost II*. In BÖCKLE, Franz (Hg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Themenbänden und 7 Quellenbänden. Bd. X, Freiburg i.Br. ; Basel : Herder, 1981-1937, 127-138.

LIDDELL, Henry George: Art. *Παρακαλέω*. In LIDDELL, Henry George [et al.] (Hg.): A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement. Oxford : Clarendon Press, 1996, 1317.

LIGHTFOOT, Joseph Barber: Notes on the Epistles of St. Paul from Unpublished Commentaries. London [etc.] : Macmillan, 1895.

LÜTGERT, Wilhelm: Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 13/6, Bertelsman : Gütersloh, 1909.

MacMULLEN, Ramsay: Paganism in the Roman Empire. New Haven ; London : Yale University Press, 1981.

MALHERBE, Abraham J. (Hg.): Ancient Epistolary Theorists. *SbibSt* 19, Atlanta : Scholars Press, 1988.

MALHERBE, Abraham J.: Conversion to Paul's Gospel. In MALHERBE, Abraham J. ; NORRIS, Frederick W. ; THOMPSON, James W. (Hg.): The Early Church in Its Context. *NovTSup* 90, Leiden : Brill, 1998, 230-244.

MALHERBE, Abraham J.: Gentle as a Nurse. The Cynic Background of 1 Thess 2. *NovT* 12 (1970) 203-217.

MALHERBE, Abraham J.: Exhortation in First Thessalonians. *NovT* 25 (1983), 238-256.

MALHERBE, Abraham J.: Moral Exhortation. A Greco-Roman Sourcebook. LEC 4, Philadelphia : Westminster Press, 1986

MALHERBE, Abraham J.: Paul. Hellenistic Philosopher or Christian Pastor? In MALHERBE, Abraham J.: Paul and the Popular Philosophers. Minneapolis : Fortress Press, 1989, 67-77.

MALHERBE, Abraham J.: The Hellenistic Moralists and the New Testament. In HAASE, Wolfgang: ANRW II,26,1, Berlin ; New York : Gruyter ; Co., 1992, 267-333.

MALHERBE, Abraham J.: The Apostle Paul as a Pastor. *Chuen King Lecture Series* 1 (1999), 98-139.

MALHERBE, Abraham J.: Pastoral Care in the Thessalonian Church. *Test. Stud.* 36 (1990), 375-391.

MALHERBE, Abraham J.: Paul and the Thessalonians. Philadelphia : Fortress Press, 1987.

MALHERBE, Abraham J.: The Letters to the Thessalonians. New York : Doubleday, 2000.

MALINA, Bruce J.: Early Christian Groups. Using Small Group Formative Theory to Explain Christian Organizations. In ESLER, Philip F. (Hg.): Modeling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context. London [etc.] : Routledge, 1995, 96-113.

MALINA, Bruce J.: Social Science Commentary on the Synoptic Gospels. Minneapolis : Fortress Press, 1992.

MALINA, Bruce J.: Social-Science Commentary on the Letters of Paul. Minneapolis : Fortress Press, 2006.

MALINA, Bruce J.: Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten. Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1993.

MARGUERAT, Daniel: L'apôtre, mère et père de la communauté. 1 Thessaloniens 2/1-12. *ETR* 75 (2003), 373-389.

MARROW, Stanley B.: Parrhesia and the New Testament. *CBQ* 44 (1982), 435-436.

MARSHALL, Ian Howard: 1 and 2 Thessalonians. Based on the Revised Standard Version. NCBC, Grand Rapids : Eerdmans ; London : Marshall Morgan & Scott, 1983.

MARXSEN, Willi: Der erste Brief an die Thessalonicher. Zürich : Theologischer Verl., 1979.

MARXSEN, Willi: Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme. Gütersloh : Mohn, 1963.

MASSON, Charles: Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens. CNT(N) XIa, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1957.

McMICHAEL, W.F.: Be Ye Followers Together of Me. Συμμηταί μου γίνεσθε - Phil.III.17. *ExpTim* 5 (1893-94), 287.

MEEKS, Wayne A.: *The First Urban Christians*. New Haven : Yale University Press, 1983.

MEERWEIN, Fritz; Art. *Trauer und Trost I*. In BÖCKLE, Franz (Hg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Themenbänden und 7 Quellenbänden. Bd. X, Freiburg i.Br. ; Basel : Herder, 1981-1937, 119-126.

MERK, Otto: 1 Thessalonians 2,1-12: An Exegetical-Theological Study. In DONFRIED, Karl Paul ; BEUTLER, Johannes (Hg.): *The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis?* Grand Rapids : Eerdmans, 2000, 89-113.

MERK, Otto: *Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie*. In MERKLEIN, Helmut (Hg.): *Neues Testament und Ethik*. FS R. Schnackenburg, Freiburg i.B. ; Basel [etc.] : Herder, 1989, 172-206.

MICHAELIS: Art. *Μιμῆσαι*. In KITTEL, Gerhard (Hg.): *ThWNT*, Bd. IV, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 661-678.

MILLIGAN, George: *St. Paul's Epistles to the Thessalonians. The Greek Text with Introduction and Notes*. London : Macmillan, 1908.

MINDE, Hans-Jürgen van der: *Die Absonderung der Frommen. Die Qumrangemeinschaft als Heiligtum Gottes*. *BiLi* 61 (1988), 190-197.

MOFFATT, James: *The First and Second Epistles to the Thessalonians*. In NICOLL, W. Robertson (Hg.): *The Expositor's Greek Testament*. BNTG 4, London : Hodder & Stoughton, 1910, 1-54.

MOUSSY, Claude: *Recherches sur "trephō" et les verbes grecs signifiant nourrir*. Paris : Klincksieck, 1969.

MUNCK, J.: *Paul and the Salvation of Mankind*. London: SCM, 1959.

MÜLLER, Paul-Gerhard: *Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher*. Regensburg : Pustet, 2001.

NEUMANN, Klaus: *Das Fremde verstehen. Grundlagen einer kulturanthropologischen Exegese. Untersuchungen zu paradigmatischen mentalitätsgeschichtlichen, ethnologischen und soziologischen Zugangswegen zu fremden Sinnwelten*. *Theologie* 18, Münster : LIT, 2000.

O'BRIEN, Peter Thomas: *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. Leiden : Brill, 1977.

OEPKE, Albrecht: *Die Missionspredigt des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische und religionsgeschichtliche Untersuchung*. MWF 2, Leipzig : Hinrichs, 1920.

OEPKE, Albrecht: Art. *Παρουσία*. In KITTEL, Gerhard (Hg.): *ThWNT*, Bd. V, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 856-869

OLLROG, Wolf-Henning: *Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1979.

PATTE, Daniel: *Paul's Faith and the Power of the Gospel. A Structural Introduction to the Pauline Letters*. Philadelphia : Fortress Press, 1983.

RICHARDS, Ernest Randolph: *The Secretary in the Letters of Paul*. *WUNT* 2:42, Tübingen : Mohr, 1991.

REICKE, Art. *Thessalonicherbriefe*. In RGG<sup>4</sup>, Bd. VI, Tübingen : Mohr Siebeck, 1998-2005, 851-853.

REINMUTH, Eckart: *Briefe an die Thessalonicher*. In NIKOLAUS, Walter ; REINMUTH, Eckart, LAMPE, Peter: *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

RENGSTORF, Karl Heinrich: Art. *Ἀπόστολος*. In KITTEL, Gerhard (Hg.): *ThWNT*, Bd. I, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 406-448.

RENSBURG, Fika J. Janse van: *An Argument for Reading νῆπιοι in 1 Thessalonians 2:7*. In PETZER, Jacobus H. ; HARTIN, Patric J.: *A South African Perspective on the New Testament*. Leiden : Brill, 1986, 253-259.

RIENECKER, Fritz: *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament. Nach der Ausgabe von Eberhard Nestle*. Giessen : Brunnen-Verlag, 2003.

RIESNER, Rainer: *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*. Tübingen : Mohr, 1994.

RIGAUX, Béda: *Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung*. München : Kösel-Verlag, 1964.

RIGAUX, Béda: *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens*. Paris : Gabalda ; Gembloux ; Duculot, 1956.

ROLOFF, Jürgen: *Apostolat, Verkündigung, Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*. Gütersloh : Mohn, 1965.

SCHILLE, Gottfried: *Das urchristliche Kollegialmission*. *ATANT* 48, Zürich : Zwingli, 1967.

SCHILLE, Gottfried: *Ist Seelsorge im Neuen Testament begründet?* *ZdZ* 20 (1966), 127-135.

SCHMELLER, Thomas: *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine*. SBS 162, Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 1995.

SCHMITHALS, Walter: *Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form*. ZBK, Zürich : Theologischer Verlag, 1984.

SCHMITHALS, Walter: *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen*. TF 35, Hamburg-Bergstedt : Reich, 1965.

SCHMITHALS, Walter: *Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung*. *FRLANT* 79/61, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

SCHLIER, Heinrich: *Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher*. Freiburg ; Basel [etc.] : Herder, 1972.

SCHLIER, Heinrich: Art. *Θλίψις*. In KITTEL, Gerhard (Hg.): *ThWNT*, Bd. III, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 148.

SCHLIER, Heinrich: *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge 1*, Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 1956.

SCHNELLE, Udo: *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

SCHNELLE, Udo: *Paulus*. Berlin : Gruyter, 2003.

SCHNIDER, Franz ; STENGER, Werner: *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*. *NTTS* 11, Leiden [etc.] : Brill, 1987.

SCHOON-JANSSEN, Johannes: *Umstrittene „Apologien“ in den Paulusbriefen. Studien zur rhetorischen Situation des 1. Thessalonicherbriefes, des Galaterbriefes und des Philipperbriefes*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

SCHÖLLGEN, Georg: *Was Wissen wir über Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden?* *NTS* 34 (1988), 71-82.

SCHOEPS, Hans Joachim: *Von der Imitatio Die zur Nachfolge Christi*. In SCHOEPS, Hans Joachim (Hg.): *Aus frühchristlicher Zeit*. Tübingen : Mohr, 1950, 286-301.

SCHOLZ, Paul: Paulus als Seelsorger. *NKZ* 20 (1909), 593-625.

SCHRENK, Gottlob: Art. Πατήρ. In KITTEL, Gerhard (Hg.): ThWNT, Bd. V, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 946-1016.

SCHUBERT, Paul: Form and Function of the Pauline Thanksgivings. *BZNW* 20, Berlin : Alfred Töpelmann, 1939.

SCHULZ, Anselm: Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik. *SANT* 6, München : Kösel-Verlag, 1962.

SMITH, Abraham: Comfort One Another. Reconstructing the Rhetoric and Audience of 1 Thessalonians. Louisville : Westminster John Knox Press, 1995.

SPIQ, C.: Les Thessaliciens "inquiets" étaient-ils des paresseux? *StTh* 10 (1956), 1-13.

STAAB, Karl: Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katnenhandschriften gesammelt. Münster : Aschendorff, 1984.

STÄHLIN, Gustav: Von der Seelsorge im Neuen Testament. *ThBeitr* 5 (1974), 101-123.

STÄHLIN, Gustav: Art. Ἀσθενής. In KITTEL, Gerhard (Hg.): ThWNT, Bd. I, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 492.

STÄHLIN, Gustav: Art. Παραμυθέομαι. In KITTEL, Gerhard (Hg.): ThWNT, Bd. V, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1933-1979, 819.

STAMBAUGH, John E.: Das soziale Umfeld des Neuen Testaments. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

STANDAERT, Benoit: La prima lettera ai Tessalonicesi. Sorgente di vita spirituale. In HOOKER, Morna D. (Hg.): Not in the Word Alone. The First Epistle to the Thessalonians. Rome : Benedictina, 2003, 167-183.

STANLEY, David M.: Become Imitators of Me. The Pauline Conception of Apostolic Tradition. *Bib* 40 (1959), 859-877.

STANLEY, David M.: Imitation in Paul's Letters. Its Significance for His Relationship to Jesus and to His Own Christian Foundations. In RICHARDSON, Peter ; HURD, John (Hg.): From Jesus to Paul. Studies in Honour of Francis Wright Beare. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1984, 127-141.

STEGEMANN, Wolfgang: Anlaß und Hintergrund. In FREUND, Gerhard ; STEGEMANN, Ekkehard (Hg.): Theologische Brosamen für Lothar Steiger. Heidelberg : Esprint 1985, 397-416.

STOWERS, Stanley Kent: Letter Writing in Greco-Roman Antiquity. *LEC* 5, Philadelphia : Westminster Press, 1986.

TAATZ, Irene: Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums. *NTOA* 16, Freiburg (Schweiz) : Universitätsverlag ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

THEISSEN, Gerd: Der Ambivalenzkonflikt mit Gott dem Vater. Über die therapeutische Funktion religiöser Symbolik bei Paulus. In JOSUTTIS, Manfred ; SCHMIDT, Heinz ; SCHOLPP, Stefan (Hg.): Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine. Christian Möller zum 60. Geburtstag. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 223-244.

THEISSEN, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem. Heidelberg : Universitätsverlag Winter, 2007.

THEISSEN, Gerd: Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare. *NTS* 21 (1974), 192-221.

THEISSEN, Gerd: Kirche oder Sekte? Über Einheit und Konflikte im frühen Urchristentum. *ThG* 48 (2005), 162-175.

THEISSEN, Gerd: Psychologische Aspekte paulinischer Theologie. *FRLANT* 131, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

THEISSEN, Gerd: Urchristliche Gemeinden und antike Vereine. Sozialdynamik im Urchristentum durch Widersprüche zwischen Selbstverständnis und Sozialstruktur. In HAGEDORN, Anselm C. (Hg.): Social Sciences Methods and the New Testament, FS J.H. Neyrey. Sheffield : Phoenix Press, 2007, 220-246.

THEISSEN, Gerd: Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2007.

THEISSEN, Gerd: Vom Historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn. Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie. *EvTh* 68 (2008), 285-304.

THOMPSON, James W.: Pastoral Ministry According to Paul. A Biblical Vision. Grand Rapids : Baker Academic, 2006.

VACALOPOULOS, Apostolos E.: A History of Thessaloniki. Thessalonike : Institute for Balkan Studies, 1963.

VOS, Craig Steven de: Church and Community Conflicts. The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with Their Wider Civic Communities, *SBL DES* 168, Atlanta : Scholar Press, 1999.

VOUGA, François: Geschichte des frühen Christentums. *UTB* 1733, Tübingen : Francke Verlag, 1994.

WALTON, Steve: Leadership and Lifestyle. The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians. *SNTS MS* 108, Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

WANAMAKER, Charles A.: The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text. *NIGTC*, Grand Rapids : Eerdmans, 1990 .

WARE, James: The Thessalonians as a Missionary Congregation: 1Thess 1,5-8. *ZNW* 83 (1992), 126-131.

WEINEL, Heinrich: Paulus als kirchlicher Organisator. *SGV* 17, Freiburg i.B. ; Leipzig ; Tübingen : Mohr, 1899.

WEIMA, Jeffrey A.D.: The Function of 1 Thessalonians 2:1-12 and the Use of Thetorical Criticism: A Response to Otto Merk. In DONFRIED, Karl Paul ; BEUTLER, Johannes (Hg.): The Thessalonians Debate. Methodological Discord or Methodological Synthesis? Grand Rapids : Eerdmans, 2000, 114-131.

WEIMA, Jeffrey A.D.: An Apology for the Apologetic Function of 1 Thessalonians 2:1-12. *JSNT* 68 (1997), 73-99.

WHITBY, Daniel: A Paraphrase and Commentary on the New Testament. 2 Bde, London : Awnsham & Churchill, 1709-1710.

WHITE, John Lee: The Form and Function of the Body of the Greek Letter. A Study of the Letter-Body in the Non-Literary Papyri and in Paul the Apostle. *SBL DS* 2, Missoula : SBL, 1972.

- WILES, Gordon P.: Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayers Passages in the Letters of St. Paul. SNTS MS 24, Cambridge : University Press, 1974.
- WILKENS, Ulrich: Die Missionsreden der Apostelgeschichte. WMANT 5, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1974.
- WITT, Norman W. de: Organization and Procedure in Epicurean Groups. CP 31 (1936), 205-211.
- WREDE, William: Paulus. Religionsgeschichtliche Volksbücher 5/6, Tübingen : Mohr, 1904.

### Zur Exegese des Römerbriefes

- BARRETT, Charles Kingsley: A Commentary on the Epistle to the Romans. BNTC, London : Adam & Charles Black, 1957.
- CRANFIELD, Charles Ernest: A Commentary on Romans 12-13. SJTh 12, London : Oliver & Boyd, 1965.
- DUNN, James J. G.: Romans 9-16. WBC 38B, Dallas : Word Books Publisher, 1988.
- GREEVEN, Heinrich: Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der „Ämter“ im Urchristentum. In KERTELGE, Karl (Hg.): Das kirchliche Amt im Neuen Testament. WdF 439, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 305-361.
- KÄSEMANN, Ernst: An die Römer. HNT 8a, Tübingen : Mohr, 1974.
- LIETZMANN, Hans: Zwei Notizen zu Paulus. In LIETZMANN, Hans ; ALAND, Kurt (Hg.): Kleine Schriften. Berlin : Akademie-Verlag, 1958, 284-291.
- MICHEL, Otto: Der Brief an die Römer. KEK IV/11, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- WILCKENS, Ulrich: Der Brief an die Römer. EKK 6, Neukirchen-Vluyn [etc.] : Neukirchner Verlag, 1978-.

### Zur Exegese des 1. Korintherbriefes

- BALTHASAR, Hans Urs von: Paulus ringt mit seiner Gemeinde. Die Pastoral der Korintherbriefe. Kriterien 83, Einsiedeln ; Trier : Johannes Verlag, 1988.
- BAUMANN, Rolf: Paulus als Seelsorger an der Gemeinde von Korinth. Nach dem ersten Korintherbrief. ANIMA 2 (1965), 130-143.
- BAUMERT, Norbert: Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes. Würzburg : Echter Verlag, 2007.
- GUTIERREZ, Pedro: La paternité spirituelle selon saint Paul. Paris : Libr. Lecoffre, 1968.
- MALY, Karl: Mündige Gemeinde. Untersuchungen zur pastoralen Führung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief. SBM 2, Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 1967.
- PLUMMER, Robert L.: Imitation of Paul and the Church's Missionary Role in 1 Corinthians. JETS 44 (2001), 219-235.
- REINHARTZ, Adele: On the Meaning of the Pauline Exhortation: „mimetai mou ginesthe - become imitators of me“. SR 16 (1987), 393-403.
- REITZENSTEIN, Richard: Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen. (Vortrag vom 11.11.1909), Leipzig ; Berlin : Teubner, 1910.
- SANDERS, Boykin: Imitating Paul: 1Cor 4:16. HTR 74 (1981), 353-363.
- SCHRAGE, Wolfgang: Der erste Brief an die Korinther. EKK VII/1, Zürich [etc.] : Benziger, 1991.

- WOLFF, Christian: Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Leipzig [etc.] : Evangelische Verlagsanstalt, 1996.
- YOUNG, Norman H.: Paidagogos. The Social Setting of a Pauline Metaphor. NT 29 (1987), 150-176.

### Zur Exegese des 2. Korintherbriefes

- FILSON, Floyd V.: The God of all Comfort. TT 8 (1951-52), 495-501.
- FURNISH, Victor Paul: II Corinthians. AncB 32A, Garden City : Doubleday, 1984.
- GEORGI, Dieter: Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur Religiösen Propaganda in der Spätantike. WMANT 11, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1964.
- MARTIN, Ralph Philip: 2 Corinthians. WBC 40, Waco : Word Books Publisher, 1986.
- KLAUCK, Hans-Joseph: 2. Korintherbrief. NEB 8, Würzburg : Echter-Verlag, 1986.
- WINDISCH, Hans: Der zweite Korintherbrief. KEK 6, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.

### Zur Exegese des Galaterbriefes

- BARCLAY, John M. G.: Obeying the Truth. Paul's Ethics in Galatians. Minneapolis : Fortress Press, 1991.
- BENGEL, Johann Albrecht: Gnomon Novi Testamenti. Fues : Tübingen, 1855.
- BETZ, Hans Dieter: Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. München : Kaiser, 1988.
- BURTON, Ernest De Witt: A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians. ICC, Edinburgh : T & T Clark, 1950.
- GAVENTA, Beverly Roberts: The Maternity of Paul. An Exegetical Study of Galatians 4:19. In FORTNA, Robert T. ; GAVENTA, Beverly R. (Hg.): The Conversation Continues. Nashville : Abingdon Press, 1990, 189-201.
- KREMENDAHL, Dieter: Die Botschaft der Form. Zum Verhältnis von antiker Epistolographie und Rhetorik im Galaterbrief. Freiburg (Schweiz) : Universitätsverlag, 2000.
- LIGHTFOOT, Joseph Barber: Saint Paul's Epistle to the Galatians. A Revised Text with Introduction, Notes and Dissertations. The Epistles of St Paul 2 ; The Third Apostolic Journey 3/11; London : Macmillan, 1892.
- LONGENECKER, Richard N.: Galatians. WBC 41, Dallas : Word Books Publisher, 1990.
- MARTYN, J. Louis: Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary. AncB 33A, New York ; London [etc.] : Doubleday, 1997.
- MITTERNACHT, Dieter: Paul's Letter to the Galatians in Social-Psychological Perspective. In ELLENS, J. Harold ; ROLLINS, Wayne G.: Psychology and the Bible. A New Way to Read the Scriptures. Bd. III, Westport : Greenwood, 2004, 193-212.
- MUSSNER, Franz: Der Galaterbrief. HThK IX, Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 1974.
- OEPKE, Albrecht: Der Brief des Paulus an die Galater. ThHK IX, Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1984.
- SAMPLEY, J. Paul: Paul's Frank Speech with the Galatians and the Corinthians. In John T. Fitzgerald [et al.] (Hg.): Philodemus and the New Testament World. NovTSup 111, Leiden : Brill, 2003.



STRELAN, John C.: Burden-Bearing and the Law of Christ. A Re-examination of Galatians 6:2. *JBL* 94 (1975), 266-276.

### Zur Exegese des Philipperbriefes

COLLANGE, Jean-François: L'épître de Saint Paul aux Philippiens. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1973.

JEWETT, Robert: The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians. *Novum Testamentum* 12 (1970), 40-53.

HAWTHORNE, Gerald F.: Philippians, WBC 52, Waco : Word Books Publisher, 1983.

O'BRIEN, Peter Thomas: The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids : Eerdmans, 1991.

### Zur Sozialpsychologie

ACBA, Nezi: Selbsthilfe in Gruppen. Ein Leitfaden für Interessierte. Eschborn b. Frankfurt a.M. : Fachbuchhandlung für Psychologie, 1986.

ALDWIN, Carolyn M.: Stress, Coping, and Development. An Integrative Perspective. New York ; London : Guilford Press, 1994.

ALMA, Hans A. ; PIEPER, Joseph Z. ; UDEN, Marinus van: „When I find Myself in Times of Trouble...“ Pargament's Religion Coping Scales in the Netherlands. *Archiv für Religionspsychologie* 24 (2003), 64-74.

ARNOLD, Eva: Lernen durch Vorbilder. *Pädagogik* 52 (2000/7-8), 53-55.

BANDURA, Albert (Hg.): Lernen am Modell. Ansätze zu einer sozial-kognitiven Lerntheorie. (Originalausgabe erschien unter dem Titel: Psychological Modeling. Conflicting Theories in 1971). Stuttgart : Ernst Klett Verlag, 1976.

BANDURA, Albert: Social Foundation of Thought and Action. A Social Cognitive Theory. Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1986.

BANDURA, Albert: Sozial-kognitive Lerntheorie. (Originalausgabe erschien unter dem Titel: Social Learning Theory in 1977). Stuttgart : Ernst Klett Verlag, 1979.

BANDURA, Albert ; ROSS, S.: Imitation of Film. *Journal of Abnormal and Social Psychology* 66 (1993), 3-11.

BERKOWITZ, L.: Is Something Missing? In HUESMANN, L. Rowell (Hg.): Aggressive Behavior. Current Perspectives, New York : Plenum, 1994, 35-57.

BERNSTEIN, Basil: Studien zur sprachlichen Sozialisation. Sprache und Lernen VII/4, Düsseldorf : Pädagogischer Verlag, 1976.

BIERHOFF, Hans Werner: Sozialpsychologie. Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1984.

BIERHOFF, Hans Werner: Hilfreiches Verhalten. In BIERHOFF, Hans Werner: Sozialpsychologie. Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1984.

BOWLBY, John: Attachment and Loss. 3 Bde, London : Hogarth Press, 1970-.

BOWLBY, John: Childhood Mourning and Its Implications for Psychiatry. Adolf Meyer Lecture, [s.l.] : [s.n.], 1961.

BRADFORD, Leland P.: Membership and the Learning Process. In BRADFORD, Leland P. ;

GIBB, Jack R. ; BENNE, Kenneth D. (Hg.): T-Group Theory and Laboratory Method. New York : Wiley, 1964, 190-215.

BRICKMAN, Philip [et al.]: Models of Helping and Coping. *American Psychologist* 37 (1982), 368-384.

BUCHER, Anton A. ; MONTAG, Saskia: Vorbilder: Peinliche Überbautypen oder nach wie vor notwendig? Bericht über zwei aktuelle empirische Untersuchungen. *RPäB* 40 (1997), 61-81.

COBB, S.: Social Support as Mediator of Life Stress. *Psychosomatic Medicin* 38 (1976), 300-314.

COX, Tom: Stress. Baltimore : University Park Press, 1980.

DOUGLAS, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. stw 353, Frankfurt : Suhrkamp, 1981.

DOUGLAS, Mary: Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. New York : Praeger, 1966.

DREIZEL, Hans Peter: Rollentheorie. In HEIGL-EVERS, Annelise (Hg.): Sozialpsychologie. Bd. I, Weinheim ; Basel : Beltz Verlag, 1984, 70-77.

EIFLER, Stefanie: Art. *Bowlby, John*. In OESTERDIEKHOF, Georg W. (Hg.): Lexikon der soziologischen Werke. Wiesbaden : Westdeutscher Verlag, 2001, 88-89.

ENGEL, Georg L.: Psychological Development in Health and Disease. Philadelphia : Saunders, 1962.

ERNST, Heiko: Das familiäre Schutzschild. *Psychologie heute* 20 (1993), 25.

ERON, Leonard D.: Theories of Aggression. In HUESMANN, L. Rowell (Hg.): Aggressive Behavior. Current Perspectives. New York : Plenum, 1994, 3-11.

FREUD, Sigmund: Trauer und Melancholie. In FREUD, Sigmund: Studienausgabe. Bd. III, Frankfurt a.M. : Fischer, 1969-1975, 197-212.

FREUD, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion. In FREUD, Sigmund: Studienausgabe. Bd. IX, Frankfurt a.M. : Fischer, 1969-1975, 163-183.

FREY, Dieter ; GREIF, Siegfried (Hg.): Sozialpsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen. München : BeltzPVU, <sup>3</sup>1994.

FROST, Ursula: Erziehung durch Vorbilder? In SCHMIDINGER, Heinrich M. (Hg.): Vorbilder. Realität und Illusion. Graz : Styria, 1996, 91-128.

FUNK, Aloys: Status und Rollen in den Paulusbriefen. Eine inhaltsanalytische Untersuchung zur Religionssoziologie. IThS 7, Innsbruck ; Wien ; München : Tyrolia, 1981.

GARDNER, Howard: Zukunft der Vorbilder. Das Profil der innovativen Führungskraft. Stuttgart : Klett-Cotta, 1997.

GREENWALD, Anthony D.: Does the Good Samaritan Parable Increase Helping? A Comment on Darley and Batson's No-Effect Conclusion. *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975), 578-583.

GROSS, Neal [et al.]: Explorations in Role Analysis. Studies of the School Superintendency Role. New York : Wiley, <sup>2</sup>1964.

GROSS, Jonatan L. ; RAYNER, Steve: Measuring Cultures. A Paradigm for the Analysis of Social Organization. New York : Columbia University Press, 1985.

GUTTMAN, Samuel A. ; PARRISH, Stephen M ; RUFFING, John ; SMITH, Philip H. (Hg.): Konkordanz zu den Gesammelten Werken von Sigmund Freud. Bd. I-VI, Waterloo : North Waterloo Academia Press, 1995.

HOBFOLL, Stevan E.: The Ecology of Stress. The Series in Health Psychology and Behavioral Medicine. New York : Hemisphere Publishing, 1988.

HOMANS, George Caspar: Human Group. London : Routledge & Kegan Paul, 1968.

HUESMANN, L. Rowell: Long-Term Effects of Repeated Exposure to Media Violence in Childhood. In HUESMANN, L. Rowell (Hg.): Aggressive Behavior. Current Perspectives. New York : Plenum, 1994, 153-186.

HUFNAGEL, Erwin: Pädagogische Vorbildtheorien. Würzburg : Königshausen, 1993.

HUTSEBAUT, Dirk: Theodicy Models, Religion Coping Strategies, Self-image and Post Critical Belief. *Archiv für Religionspsychologie* 24 (2003), 75-84.

KAPLAN, Diana [et al.]: Family Mediation of Stress. *Social Work* 16 (1973), 60-69.

KLESSMANN, Michael: Zum Problem der Identität des Paulus. Psychologische Aspekte zu theologischen und biographischen Fragen. *WzM* 41 (1989), 156-172.

KRAPP, Andreas (Hg.): Pädagogische Psychologie. München : BeltzPVU, <sup>5</sup>2006.

KREIS, Bernardine ; PATTIE, Alice: Up from Grief. Patterns of Recovery. New York : Seabury Press, 1969.

LAZARUS, Richard S. ; FOLKMAN, Susan: Stress, Appraisal, and Coping. New York : Springer, 1984.

LÄMMERMANN, Godwin: Vom Trösten Trauernder. *PTh* 86 (1997), 103-124.

LENZ, Siegfried: Das Vorbild, Hamburg : Hoffmann & Campe, 1999.

LIEBERT, Robert M. ; ODOM, Richard D ; HILL, Jae H. ; HUFF, Ray L.: Einflüsse von Alter und Regelkenntnis auf die Nachbildung modellierter Sprachkonstruktionen. In BANDURA, Albert (Hg.): Lernen am Modell. Ansätze zu einer sozial-kognitiven Lerntheorie. Stuttgart : Ernst Klett Verlag, 1976, 181-190.

LINDZEY, Gardner ; ARONSON, Elliot (Hg.): The Handbook of Social Psychology. Reading [etc.] : Addison-Wesley Publ., 1968.

LINTON, Ralph: The Study of Man. New York : [s.n.], 1936.

LUHMANN, Niklas: Soziale Systeme. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1991.

LÜCK, Helmut E.: Hilfeverhalten. In FREY, Dieter ; GREIF, Siegfried (Hg.): Sozialpsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen. München : BeltzPVU, 1994, 187-191.

LÜCK, Helmut E.: Prosoziales Verhalten. In HEIGL-EVERS, Annelise (Hg.): Sozialpsychologie. Bd. I, München : BeltzPVU, 1984, 311-315.

MARMET, Otto: Ich und du und so weiter. Kleine Einführung in die Sozialpsychologie. München : BeltzPVU, 1999.

McDAVID, John, W. ; HARARI, Herbert: Social Psychology. Individuals, Groups, Societies. New York [etc.] : Harper & Row, <sup>2</sup>1969.

MILLER, Neal E. ; DOLLARD, John: Social Learning and Imitation. New Haven : Yale University, 1946.

MITTSCHERLICH, Margarete: Das Ende der Vorbilder. Piper 183, München : Piper, 1986.

MONTADA, Leo ; OERTER, Rolf: Entwicklungspsychologie. München : BeltzPVU, <sup>3</sup>1995.

MOELLER, Michael Lukas: Anders helfen. Selbsthilfegruppen und Fachleute arbeiten zusammen. Konzepte der Humanwissenschaften, Stuttgart : Klett-Cotta, 1981.

MOELLER, Michael Lukas: Selbsthilfegruppen. Selbstbehandlung und Selbsterkenntnis in eigenverantwortlichen Kleingruppen. Reinbek b. Hamburg : Rowohlt, 1978.

MÜLLER, Günter F. ; MÜLLER-ANDRITZKY, Maria: Norm, Rolle, Status. In FREY, Dieter ; GREIF, Siegfried (Hg.): Sozialpsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen. München : BeltzPVU, <sup>3</sup>1994, 250-254.

NIJSTAD, Bernard A. ; KNIPPENBERG, Daan van: Gruppenpsychologie. Grundlegende Prinzipien. In STROEBE, Walter [et al.] (Hg.): Sozialpsychologie. Eine Einführung. Berlin : Springer, <sup>5</sup>2007.

PARGAMENT, Kenneth Ira: God Help Me. Advances in the Psychology of Religion and Coping. *Archiv für Religionspsychologie* 24 (2003), 48-63.

PARGAMENT, Kenneth Ira: The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice. New York [etc.] : Guilford Press, 1997.

PARSONS, Talcott, The Social System. New York : Free Press, <sup>7</sup>1964.

PEARLIN, L.I. ; SCHOOLER, C.: Structure of Coping. *Journal of Health and Social Behavior* 19 (1978), 2-21.

PIAGET, Jean: Nachahmung, Spiel und Traum. Stuttgart : Klett-Cotta, 1996.

PILIAVIN, I.M. ; PILIAVIN, J.A. ; RODIN, J.: Costs, Diffusion, and the Stigmatized Victim. *Journal of Personality and Social Psychology* 1975 (32), 429-438.

PILIAVIN, I.M. ; PILIAVIN, J.A. ; RODIN, J.: Good Samaritanism. An Underground Phenomenon? *Journal of Personality and Social Psychology* 1969 (13), 289-299.

REBELL, Walter: Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus. München : Kaiser, 1986.

REBELL, Walter: Psychologisches Grundwissen für Theologen. Ein Handbuch. München : Kaiser, <sup>2</sup>1992.

ROST, Friedrich: Art. *Vorbild*. In LENZEN, Dieter ; ROST, Friedrich (Hg.): Pädagogische Grundbegriffe. B. II, Reinbek b. Hamburg : Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1989, 1585-1589.

SADER, Manfred: Psychologie der Gruppe. München : Juventa Verlag, 1998.

SARBIN, T.R. ; ALLEN, V.L.: Role Theory. In LINDZEY, G. ; ARONSON, E. (Hg.): Handbook of Social Psychology. Bd. I, Reading : Addison-Wesley, 1968, 488-567.

SCHNELL, Monika ; WETZEL, Helmut: Krisenintervention und -therapie. In ASANGER, Roland ; WENNINGER, Gerd (Hg.): Handwörterbuch Psychologie. Digitale Bibliothek Band XXIII, Berlin : Directmedia Publishing, 2004, 1696-1719 (vgl. HWB Psych., Psychologie Verlags Union, 371-376).

SCHRAMM, Wilbur (Hg.): Grundfragen der Kommunikationsforschung. München : Juventa Verlag, 1968.

SCHRODER, Harold M. [et al.]: Conceptual Organization and Group Structure. In TAJFEL, Henry ; ISRAEL, Joachim: Context of Social Psychology. A Critical Assessment. London : Academic Press [etc.], 1972.

SCHWARTZ, Shalom H. ; HOWARD, Judith A.: A Normative Decision-Making Model of Altruism. In RUSHTON, J. Philippe ; SORRENTINO, Richard M. (Hg.): Altruism and Helping Behaviour. Personality and Developmental Perspectives. Hillsdale : Lawrence Erlbaum, 1981, 189-211.

SILVERMAN, Phyllis R.: Mutual Help Groups. In HERINK, Richie (Hg.): The Psychotherapy Handbook. New York : Meridian [etc.], 1980, 403-406.

SLOBIN, Dan I.: Nachahmung und die Entwicklung der Grammatik bei Kindern. In BANDURA, Albert (Hg.): Lernen am Modell. Ansätze zu einer sozial-kognitiven Lerntheorie. Stuttgart : Ernst Klett Verlag, 1976, 169-180.

SPIEGEL, Yorick: Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung. München : Kaiser, 1973.

STAMM, Margrit: Vorbilder der Jugend - Jugend als Vorbild? Ein Begriff und seine vernachlässigte Bedeutung. Skript der Antrittsvorlesung an der Universität Fribourg am 20. Januar 2005.

STROEBE, Wolfgang ; HEWSTONE, Miles ; CODOL, Jean-Paul ; STEPHENSON, Geoffrey M. (Hg.): Sozialpsychologie. Eine Einführung. Berlin [etc.] : Springer-Verlag, 1990.

SUNDÉN, Hjalmar: Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit. Berlin[-West] : Alfred Töpelmann, 1966.

THEUNERT, Helga: Gewalt in den Medien. Opladen : KoPäd Verlag, 1996.

TUCKMAN, Bruce W.: Developmental Sequence in Small Groups. *Psychological Bulletin* 63 (1965), 384-399.

TUCKMAN, Bruce W. ; JENSEN, Mary Ann C.: Stages of Small Group Development Revisited. *Group and Organizational Studies* 2 (1977), 419- 427.

THEODORSON, Georg A.: Elements in the Progressive Development of Small Groups. *Social Forces* 31 (1953), 311-320.

WEITEN, Wayne: Psychology. Themes and Variations. Pacific Grove [etc.] : Brooks/Cole, 1995.

WILKE, Henk ; KIPPENBERG, August van: Gruppenleistung. In STROEBE, Wolfgang ; HEWSTONE, Miles ; CODOL, Jean-Paul ; STEPHENSON, Geoffrey M. (Hg.): Sozialpsychologie. Eine Einführung. Berlin [etc.] : Springer-Verlag, 1990, 333-368.

ZINNECKER, Jürgen [et al.]: Kindheit in Deutschland. Kindheiten 8, Weinheim : Juventa Verlag, 1996, Kapitel „Haben Kinder heute Vorbilder?“, 195-212.

### Zur Praktischen Theologie

ADAMS, Jay E.: Grundlagen biblischer Lebensberatung. Beiträge zu einer Theologie der Seelsorge ; ABC Team 324, Giessen : Brunnen, 1983.

ADAMS, Jay E.: Befreiende Seelsorge. Theorie und Praxis einer biblischen Lebensberatung. Giessen ; Basel : Brunnen-Verlag, 1972.

ADLOFF, Kristlieb: Paulus. In MÖLLER, Christian (Hg.): Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. I, Göttingen ; Zürich : Vandenhoeck & Ruprecht, 1994-1996, 55ff.

BAECK, Leo: Art. *Seelsorge*. In HERLITZ, Georg ; KIRSCHNER, Bruno (Hg.): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in 4 Bänden. Bd. IV, Königstein : Taunus, <sup>2</sup>1987, 328.

BAUMGARTNER, Konrad: Gottes Sorge um die Menschen. *ThPQ* 147 (1999), 371-381.

BAUMGARTNER, Konrad: In existentiellen Verlustsituationen. In BAUMGARTNER, Konrad (Hg.): Beraten und Begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch. Freiburg/Breisgau ; Basel ; Wien : Herder, 1990, 232-240.

BOBGAN, Martin ; BOBGSN, Deidre: Psychotherapie oder biblische Seelsorge. Bielefeld : CLV, 1991.

BOHREN, Rudolf: Bemerkungen zu einer Theologie des Vorbildes im Blick auf Predigt und Seelsorge. *CV* 12 (1969), 67-84.

BOHREN, Rudolf: Predigtlehre. Einführung in die evangelische Theologie 4, München : Chr. Kaiser, 1971.

BOHREN, Rudolf: Gemeinde und Seelsorge. In BOHREN, Rudolf: Geist und Gericht. Arbeiten zur Praktischen Theologie, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1979, 129-142.

BOHREN, Rudolf: Große Seelsorger - große Heilige. Von Jesus von Nazareth bis Hildegard von Bingen. Edition Bohren 6, Waltrop : Spinner, 2006.

BONHOEFFER, Thomas: „Seelsorge“ in Platos Apologie. Eine Richtigstellung. *PTh* 78 (1989), 285f.

BONHOEFFER, Thomas: Zur Entstehung des Begriffs Seelsorge. In GRÜNDER, Karlfried ; SCHOLTZ, Gunter: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. XXXIII, Bonn : Bouvier Verlag, 1990, 7-21.

BUKOWSKI, Peter: Ich werde mit dir sein. *PTh* 74 (1985), 426-435.

EBELING, Gerard: Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt. Tübingen : Mohr, 1997.

GESTRICH, Reinhold: Die Seelsorge und das Unbewusste. Ein Arbeits- und Lesebuch. Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1998.

GESTRICH, Reinhold: Hirten füreinander sein. Seelsorge in der Gemeinde. Stuttgart : Quell Verlag, 1990.

GREGORIUS: Regula pastoralis. In KUBIS, Georg (Hg.): Gregor der Grosse. Regula pastoralis. Wie der Seelsorger, der ein untadeliges Leben führt, die ihm anvertrauten Gläubigen belehren und anleiten soll. Graz [etc.] : Styria, 1986.

GRIMM, Jakob und Wilhelm: Art. *Seelsorge-Seelwartung*. In GRIMM, Jacob und Wilhelm (Hg.): Deutsches Wörterbuch : [PC-Version] [Elektronische Daten], Trier : Universität Trier ; Frankfurt a.M : Zweitausendeins, 2004, XVI, 53-57.

GYÖKÖSSY, Endre: Bevezetés a paraklétikus lelkipódozásba. Budapest : Klinikai Lelkipódozók Ökumenikus Egyesülete, 1983.

GYÖKÖSSY, Endre: Életápolás. Budapest : Kálvin Kiadó, 1993.

GYÖKÖSSY, Endre: Magunkról magunknak. Budapest : Kálvin Kiadó, <sup>7</sup>1992.

HARSCH, Helmut (Hg.): Seelsorge als Lebenshilfe. Studien zu Fragen der praktischen Theologie. BPT 4, Heidelberg : Quelle & Meyer, 1965.

HUNTER, Rodney J. (Hg.): Dictionary of Pastoral Care and Counseling. Nashville : Abingdon Press, 1990.

HILTNER, Seward: Pastoral Counseling. New York : Abingdon Press, 1949.

JACOB, W.: Art. *Jewish Literature in Care and Counseling*. In HUNTER, Rodney J. (Hg.): Dictionary of pastoral care and counseling. Nashville : Abingdon Press, 1990, 611-612.

JOCHHEIM, Martin (Hg.): Bibliographie zur evangelischen Seelsorgelehre und Pastoralpsychologie. Pthl Sonderband, Bochum : Dieter Winkler, 1997.

JOSUTTIS, Manfred: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1996.

JOSUTTIS, Manfred: Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge. Gütersloh : Kaiser ; Gütersloher Verlagshaus, 2000.

KARLE, Isolde: Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1996.

KLESSMANN, Michael: Aggression in der Seelsorge. *WzM* 38 (1986), 410-421.

KLESSMANN, Michael: Pastoralpsychologie. Neukirchen-Vluyn : Neukirchen, 2004.

KOHLER, Eike: Mit Absicht rhetorisch. Seelsorge in der Gemeinschaft der Kirche. APTh, Liturgik und Hymnologie 47, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

LANGENHORST, Georg: Trösten lernen? Profil, Geschichte und Praxis von Trost als diakonischer Lehr- und Lernprozess. Ostfildern : Schwaben, 2000.

LUTHER, Henning: Die Lügen der Tröster. *PrTh* 33 (1998), 163-176.

LUTHER, Martin: Die schmalkadischen Artikel. In Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss (Hg.): Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK). Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1930, 405-468.

MALHERBE, Abraham J.: Art. *Traditions and Theology of Care in New Testament*. In HUNTER, Rodney (Hg.): Dictionary of Pastoral Care and Counseling. Nashville : Abingdon Press, 1990, 787-792.

MAYER-SCHEU, Josef: Seelsorge im Krankenhaus. Mainz : Matthias-Grünwald-Verlag, 1977.

MORGENTHALER, Christoph: Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis. Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 2005.

MÖLLER, Christian: Seelsorglich predigen. Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

MÖLLER, Christian: Kirche, die bei Trost ist. Plädoyer für eine seelsorgliche Kirche. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

NAUER, Doris: Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium. PTE 55, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 2001.

NAUER, Doris: Seelsorge. Sorge um die Seele. Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 2007.

NICOL, Martin: Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

RAMSAY, Nancy J.: Pastoral Diagnosis. A Resource for Ministries of Care and Counseling. Minneapolis : Fortress Press, 1998.

RIEDEL-PFÄFFLIN, Ursula: Pastoralpsychologische Aspekte feministischer Seelsorge. *WzM* 39 (1987), 226-235.

RIEDEL-PFÄFFLIN, Ursula ; STRECKER, Julia: Flügel trotz allem. Feministische Seelsorge und Beratung. Konzeption, Methoden, Biographien. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1998.

ROLF, Sibylle: Vom Sinn zum Trost. Kritik einer an grundsätzlicher menschlicher Autonomie orientierten Poimenik unter der Perspektive der theologischen These des *servum arbitrium*. Heidelberg : Univ. Diss., 2002.

RÖSSLER, Dietrich: Grundriss der Praktischen Theologie. Berlin ; New York : Gruyter, 1994.

SCHARFENBERG, Joachim: Einführung in die Pastoralpsychologie. UTB 1382, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph: Trost in der Seelsorge, Stuttgart [etc.] : Kohlhammer, 1989.

STEIGER, Johann A.: Art. *Seelsorge I*. In MÜLLER, Gerhard (Hg.): TRE, Bd. XXXI, Berlin : Gruyter, 2000, 7-31.

SMOLÍK, Josef: Pastýřská péče. Praha : Kalich, 1991.

STOLLBERG, Dietrich: Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik. Mit einer Dokumentation. SPTH 6, München : Kaiser, 1969.

STOLLBERG, Dietrich: Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis. GTBS 293, Gütersloh : Mohn, 1978.

TACKE, Helmut: Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1993.

THURNEYSEN, Eduard: Die Lehre von der Seelsorge. München : Kaiser, 1948.

THURNEYSEN, Eduard: Seelsorge im Vollzug. Zürich : EVZ-Verlag, 1968.

WINKLER, Klaus: Seelsorge. Berlin : Gruyter, 2000.

ZERFASS, Rolf: Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst. Freiburg : Herder, 1985.

ZIEMER, Jürgen: Die Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger. In BECKER, Ingeborg (Hg.): Handbuch der Seelsorge. Berlin [-Ost] : Evangelische Verlagsanstalt, 1990, 143-157.

ZIEMER, Jürgen: Art. *Seelsorge I.+II*. In BETZ, Hans Dieter (Hg.): RGG<sup>4</sup>, Bd. VII, Tübingen : Mohr Siebeck, 1998-2007, 1110-1114.

ZIEMER, Jürgen: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis. UTB 2147, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

#### **Bildquelle:**

<http://www.learninglab.de> [05-01-14].

<http://arbeitsblaetter.stangl-taller.at/LERNEN/Modelllernen.html> [07-03-07].



# STELLENREGISTER

## Altes Testament

<i>Gen</i>		<i>2Sam</i>	
14,18 .....	216	12,24 .....	245
14,20 .....	205	13,17 .....	251
22,17 .....	135		
24,67 .....	193, 245	<i>2Kön</i>	
32,13 .....	135	7,9 .....	198
37,35 .....	245	13,17 .....	256
38,12 .....	245		
50,21 .....	245	<i>1Chr</i>	
		7,22 .....	245
<i>Ex</i>		<i>2Chr</i>	
1,21 .....	135	15,3 .....	85
4,31 .....	73		
6,9 .....	263	<i>Hi</i>	
15,26 .....	27	2,11-13 .....	183
25,40 .....	81	4,3 .....	257
34,6 .....	85	15,24 .....	73
34,6f. ....	268	21,2 .....	194
		21,34 .....	191, 194, 216
<i>Lev</i>		29,25 .....	245
19,17 .....	55, 247	23,15 .....	257
		30,1 .....	257
<i>Num</i>		34,16 .....	257
14,28 .....	85	36,12 .....	257
21,4 .....	263	37,14 .....	257
		38,18 .....	257
<i>Dtn</i>		40,4 .....	257
4,29 .....	73	42,3.5f. ....	185
7,12-14 .....	135		
7,7f. ....	27	<i>Ps</i>	
10,18 .....	63	13,6 .....	189
32,40 .....	85	21,28 .....	84
		23,4 .....	216
<i>Ri</i>		30,3 .....	27
16,16 .....	263	34,20 .....	208
		37,39 .....	73

40,14	205
50,15	73
54,9	263
71,21	216
73,1	27
73,17	189
77	200
77,2	73
77,12	189
83,3	85
85,15	85
86,17	216
94,19	208, 216
102,8	268
118,40	199
118,93	199
119	191, 216, 217
119,50	200
119,52	200
127,3	135
128,3	135
137,7	199
146,9	63

<i>Spr</i>	
1,20	127
10,10	127
13,5	127
14,21	257
14,29	263
18,14	263
22,8a	257
23,5	256
26,17	256

<i>Jes</i>	
6,9f.	83
8,22	73
19,22	84
25,5	263
30,6	73
35,4	263

35,4a	263
38,16	199
40,1	27, 130, 206
40,1-11	188, 208
40,6-11	191
40,29-31	27
41,10	27
49,13	188
51,3.12.19	206
51,12	206
51,12f.	188
51,18-20	188
53	208
54,6	263
54,11-17	188, 216
57,15	263
57,18	27, 191, 216
61,2	191, 217
65,16	85
66,10-12	207
66,13	27

<i>Jer</i>	
1,5	130
6,27	130
11,20	130
12,3	130
16,7	216
18,8	84
18,11	84
20,2	127
22,18	63
24,6	247
26,8f.	127
29	55
29,1-23	211
31,18-20	191
37,15f.	127
38,4	247
38,4-6	127
40,7	247

<i>Klgl</i>	
1,12-17	182
1,18-22	182
2,8-11	182
2,13	206
5,1-22	185

<i>Ez</i>	
33-37	191

<i>Dan</i>	
3,19-23	127
6,17	127
7,18ff.	204
12,1	214

<i>Hos</i>	
5,4	84
6,1	84

<i>Jo</i>	
2,13	84

<i>Am</i>	
5,2	206
5,26	81

### Neues Testament

<i>Mt</i>	
4,21	271
6,2-4	256
6,24	264
10,8	265
10,38f.	69
11,30	273
13,41	204
16,27	204
18	19
20,12	271
23,4	273
24,13	187

6,10	256
7,10-13	127
9,11	206

<i>Jon</i>	
4,8	263

<i>Hab</i>	
2,13	263
3,13	206
3,16	73

<i>Zeph</i>	
1,15	73

<i>Sach</i>	
1,16	206
10,2	191, 216
14,5	204

<i>Mal</i>	
3,12	206

24,22-27	187
24,31	204
25,1	187
25,13	187
25,31	204

<i>Mk</i>	
1,19	271
13,13	63
13,27	204
6,56	265
7,24-30	18

8,35ff.....	18
8,38.....	204
<i>Lk</i>	
3,11.....	255
6,40.....	202
8,13.....	184
10,9.....	265
11,46.....	273
12,8f.....	204
14,27.....	69
17,33.....	18
18,9-14.....	272
19,38-42.....	18
21,19.....	63
22,32.....	192
23,43.....	18
24,19.....	65
<i>Joh</i>	
3.....	18
4.....	18
5,5.....	265
10,10.....	27
11,19.....	142
11,31.....	142
19,20f.....	18
20,25.....	81
<i>Apg</i>	
2,29.....	128
3,19.....	84
4,13.....	128
4,29.....	128
4,31.....	128
6,1f.....	255
7,22.....	65
7,43.....	81
9,28.....	128
9,35.....	84
9,36.....	256
11,21.....	84

13,46.....	128
14,3.....	128
14,15.....	84
14,22.....	192, 214
15,19.....	84
15,28.....	271
15,32.....	192
15,41.....	192
16,5.....	192
17,1.....	38
17,1-9.....	284
17,6-9.....	252
17,9.....	180
17,15.....	198
18,5.....	38
18,23.....	192
18,26.....	128
20.....	23
20,12.....	215
20,18-21.....	16
20,18-36.....	22
20,31.....	257, 258
20,35.....	250
23,25.....	81
26,18.....	84
26,20.....	84
26,26.....	128
27,10.....	273
28,9.....	265
28,27.....	84
28,31.....	128

<i>Röm</i>	
1,1.....	131, 151
1,11.....	198
1,11f.....	192
4,19.....	266
5,3.....	73
5,4f.....	215
5,14.....	82
6,8.....	284
8,6.....	260, 265

8,14-16.....	63
8,15.....	155
8,17.....	75
8,19.....	85
8,23.....	85
8,25.....	63, 85
8,32.....	138
9,15f.18.....	256
9,24.....	217
11,30-32.....	256
12.....	288
12,1-12.....	254
12,3-8.....	241
12,4-6.15.....	310
12,6-8.....	34, 254, 288
12,8.....	17, 30, 158, 215, 251, 254, 256, 275, 292
12,8.11f.17f.....	243
12,11.....	256
12,12.....	63
14,1.....	266
15,1.....	266
15,5.....	203, 204
15,13.....	203, 204
15,14.....	258
15,14-33.....	176
15,23.....	198
15,25.....	204
15,31.....	204
16,1.....	255
16,2.....	252, 256
16,15.....	204
16,20.....	185

<i>IKor</i>	
1,1.....	131, 151, 158
1,3-7.....	320
1,5-7.....	205
1,7.....	85
1,10.....	271
1,11-17.....	284
1,27.....	266

3.....	301
3,1f.....	132, 133, 315
3,6.....	171
3,10.....	171
4,9f.....	100, 311
4,14.....	79, 140, 257, 258
4,14-16.....	132
4,14-21.....	79, 176
4,15.....	140, 141, 171
4,16.....	34, 57, 58, 68, 70, 79, 95, 99, 102, 308, 309
4,21.....	271
5.....	301
5,2.....	158
5,3f.....	182
5,5.....	185
6.....	301
6,2.....	204
6,11.....	284
7,5.....	184, 185
7,25.....	256
8,7.....	266
8,10.....	266
8,12.....	266
10,6.....	82
10,32-11,1.....	312
11,1.....	68, 78, 81, 119
11,33.....	288
12.....	29, 254, 288
12,5.....	255
12,8-10.....	254
12,26.....	209, 310
12,28.....	158, 256, 288
13,4.....	268
13,13.....	62
14.....	29, 301
14,3.....	141, 142, 255
14,7.....	263
14,27.....	288
14,33.....	204
15,10.....	126
15,14.....	126

15,58.....126, 250  
 16,1-12.....176  
 16,17.....186  
 16,18.....248

*2Kor*

1,1.....131, 151, 158, 204  
 1,3.....7, 191, 211, 215, 216,  
 234, 237  
 1,3f.....30, 205  
 1,3ff.....219  
 1,3-7.....34, 205, 234, 238  
 1,3ff.8-11.....206, 215  
 1,4..158, 206, 207, 214, 234, 239  
 1,4f.....234  
 1,4ff.....73, 215  
 1,5.....214, 239  
 1,5-7.....208, 215  
 1,6.....63, 235  
 1,11.....62  
 2,4.....214  
 2,7.....216, 239  
 2,11.....185  
 3,12.....128  
 3,16.....84  
 4,1.....256  
 4,7ff.....208  
 4,8.....214  
 4,10.....75  
 4,10f.....215, 239  
 4,11.....208, 238  
 4,12f.....73  
 4,12-15.....238  
 4,14.....75  
 4,17.....215, 271, 319  
 5,2.....198  
 5,20.....17  
 6,1.....126  
 6,2.....217  
 6,4.....63  
 6,13.....79  
 7,3-7.....199

7,4.....128  
 7,4.6f.13.....245  
 7,4f.....214  
 7,5.....214  
 7,6.....206, 215  
 7,6f.....186  
 7,7.....198  
 7,8.....184  
 7,11.....198  
 7,11f.....256  
 8,1f.....139  
 8,2.....138, 283  
 8,5.....138  
 8,7f.16.....256  
 8,13.....214, 215  
 8,16-24.....176  
 9,7.....257  
 9,14.....198  
 10,1-6.....19  
 10,10.....186  
 10,13-18.....141  
 10-13.....301  
 11,14.....185  
 11,30.....266  
 12,7.....185  
 12,10.....266  
 12,13.....131  
 12,14.....79  
 12,15.....137  
 13,10.....158  
 13,11.....271  
 13,12.....204

*Gal*

1,1.....104, 131, 151  
 1,4.....138  
 1,11.....64  
 2,2.....126  
 2,5.....184  
 2,20.....138  
 3,16.....104  
 3,27.....284

3,28.....172  
 4,1.....133  
 4,3.....133  
 4,4-7.....63  
 4,6.....155  
 4,9.....84  
 4,12.....68  
 4,19..79, 132, 133, 140, 171, 315  
 5,5.....85  
 5,14.....272  
 5,15.....273  
 5,22.....260, 268, 271  
 5,22f.....271  
 5,23.....271  
 5,26.....270  
 6,1.....202, 247, 270, 271  
 6,1-5.....241, 269, 270, 276,  
 292, 304  
 6,1-6.....34, 269, 271  
 6,1a.....270  
 6,1b.....270  
 6,1f.....272, 310  
 6,2...30, 270, 271, 273, 274, 322  
 6,3.....272  
 6,3-5.....270, 272, 274  
 6,3f.....276, 322  
 6,4f.....271, 272  
 6,5.....273, 274  
 6,6.....271  
 6,17.....75

*Eph*

4,28.....255  
 5,1.....70  
 5,1f.....68  
 6,4.....79

*Phil*

1,1.....204, 255  
 1,8.....198  
 1,12.....77, 106

1,20.....128  
 1,26.....186  
 1,27.....78, 182  
 2,1.....142, 232  
 2,1-4.....78  
 2,12.....183, 186  
 2,16.....126, 186  
 2,19.....263  
 2,19-24.....176  
 2,2.....263  
 2,5-11.....78  
 2,20.....263  
 2,22.....79  
 2,25-30.....79  
 2,26.....198  
 2,27.....256  
 3,1.....77, 106  
 3,10.....75  
 3,12-16.....77, 78, 105  
 3,12-19.....77  
 3,13.....77, 106  
 3,17...34, 57, 58, 68, 70, 77, 78,  
 82, 95, 99, 102, 106, 308, 309  
 3,17f.....112  
 3,17-4,1.....77  
 3,18.....78, 109  
 3,18f.....77, 78, 105  
 3,20.....85  
 4,1.....77, 106, 198  
 4,2.....78  
 4,8.....77, 106  
 4,14.....73

*Kol*

1,4f.....62  
 1,26.....204  
 1,28.....258  
 3,16.....258  
 3,17.....65



*1Thess*

1,1.....20, 38, 44, 150, 154, 156, 285  
 1,1-3,13.....44  
 1,2.....61, 85, 108, 203, 244  
 1,2f.....61  
 1,2-10...21, 35, 44, 57, 58, 60, 61, 85, 104, 106, 158  
 1,2-2,16.....179  
 1,2-3,13.....44, 59, 61  
 1,2-4.....61, 161  
 1,2-5.....59, 60, 61, 65  
 1,3.....44, 59, 61, 108, 250  
 1,4.....61, 62, 63, 106, 156, 157, 285  
 1,4f.....61, 108  
 1,5...21, 64, 104, 105, 138, 166, 283  
 1,5f.....59  
 1,6.....43, 57, 59, 66, 68, 70, 71, 73, 76, 78, 81, 95, 99, 104, 109, 119, 127, 196, 214, 215, 282, 286, 294, 298, 309  
 1,6f.....215  
 1,6-10.....43  
 1,6-9a.....60, 65  
 1,7.....68, 73, 112, 196, 308, 309  
 1,7f.....155  
 1,7-9.....155  
 1,7-9a.....66, 81  
 1,8.....82, 108  
 1,8b-10.....283  
 1,9.....38, 84, 166  
 1,9a.....83, 125  
 1,9b-10.....60, 83, 282, 284  
 1,9f.....37, 85, 150, 160  
 1,10.....61, 85, 169, 187  
 2,1.....43, 59, 106, 123, 125, 143, 152, 155, 159, 160  
 2,1f.....108, 123, 124, 125  
 2,1-4.13-16.....43  
 2,1-10.....105, 165, 229

2,1-8.....123  
 2,1-12...21, 36, 37, 44, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 149, 151, 158, 159, 165, 170, 171, 289, 313, 314, 315, 316  
 2,2...37, 43, 123, 125, 126, 152, 156, 166, 168, 170, 214, 294, 313  
 2,2-6.....143  
 2,3.....21, 123, 128  
 2,3f.....123, 124  
 2,3-6.....128  
 2,3f.11.....17  
 2,4...29, 152, 156, 157, 168, 298  
 2,5...71, 108, 123, 125, 152, 155, 158, 196, 253, 313  
 2,5f.....105, 153, 156, 168  
 2,5-7a.....151  
 2,5-8.....123, 124  
 2,6-8.....112  
 2,7...20, 79, 123, 130, 131, 144, 151, 152, 153, 156, 158, 159, 160, 169, 170, 171, 181, 271, 315  
 2,7a.....130, 157  
 2,7b.....131, 132, 210  
 2,8..137, 143, 151, 159, 160, 169  
 2,8.17.19f.....20  
 2,9.....106, 123, 138, 155, 159, 160, 169, 198, 250, 253, 282, 283, 286  
 2,9-12.....123  
 2,10.....59, 71, 123, 124, 143, 152, 156, 158, 313  
 2,10-12.....123, 139  
 2,11.....79, 108, 123, 125, 140, 144, 152, 153, 159, 170, 171, 181, 210, 215, 247, 298  
 2,11f.....289  
 2,12.....123, 128, 142, 156, 159, 215, 262, 275, 292  
 2,13.....59, 244

2,13-16.....44, 180  
 2,14.....68, 70, 71, 72, 106, 160, 195, 263  
 2,14f.....43, 73, 282, 285, 286  
 2,14-16.....21, 284  
 2,15.....285  
 2,16.....229, 299  
 2,17.....41, 59, 106, 153, 176, 179, 182, 210, 214, 229, 230, 233, 319  
 2,17f.....43, 178  
 2,17-20.....37, 179, 180  
 2,17-3,10.....44, 236  
 2,17-3,13.....36, 173, 174, 176, 178, 179, 180, 209, 211, 213, 215, 228, 232, 238, 318  
 2,17a.....180, 235  
 2,17b-18.....184  
 2,18.....38, 179, 185, 230, 231, 233, 237  
 2,19...44, 59, 179, 186, 230, 236  
 2,19f.....179, 185, 217, 231, 234  
 2,20.....158, 236  
 3.....317  
 3,1.....43, 178, 189, 190, 198  
 3,1.5.8f.....20  
 3,1f.....233  
 3,1-4.....283  
 3,1-5.....179, 189, 211, 215  
 3,1-8.....37, 176  
 3,2f.....189  
 3,2-3a.....191  
 3,3.....43, 178, 197, 199, 211, 214, 233, 236, 286  
 3,3a.5b.....210  
 3,3b-4.....195  
 3,3f.....43, 73, 108, 169, 214  
 3,4.....160, 170, 211, 214, 230, 233, 294  
 3,5.....38, 126, 185, 189, 197, 234, 236, 250

3,6...41, 59, 108, 155, 159, 170, 198, 229  
 3,6-8.....155  
 3,6-10.....59, 179, 197  
 3,6-13.....283  
 3,7...73, 106, 201, 214, 215, 245  
 3,7f.....198  
 3,8.....199, 216  
 3,9.....41, 179, 201, 217  
 3,9f.....201, 230, 244  
 3,9-13.....179  
 3,10.....38, 41, 179, 201, 203, 230, 271, 294, 298, 299  
 3,11.....179, 203, 234  
 3,11-13...45, 179, 203, 231, 234  
 3,12...59, 68, 203, 204, 231, 234, 239, 259  
 3,12f.....231  
 3,13.....85, 179, 186, 187, 203, 204, 217, 231, 239  
 3,18.....214  
 3,21.....70, 175, 179, 197, 215, 229, 231, 233, 234, 236, 239  
 4,1.....106, 243, 244, 248, 261, 285, 292  
 4,1b.....110  
 4,1f.....259  
 4,2.....108  
 4,3.....158, 171, 243  
 4,3-5.....286, 289  
 4,3-6.....160  
 4,3-8.....261, 263  
 4,3-10.....143  
 4,4.....155  
 4,5.....294  
 4,5f.....285  
 4,6.....158  
 4,6.8.....299  
 4,6.9.....289  
 4,6b.....159, 161  
 4,8.....159, 285  
 4,9.....108, 160, 259

4,1-11.....	243
4,1-12.....	21, 45, 150, 243, 244, 258, 294
4,1-5,24.....	44, 45, 243
4,10.....	106
4,11.....	283, 286
4,11f.....	261, 289, 294
4,12.....	150, 160, 286
4,13.....	21, 44, 106, 289
4,13-17.....	245
4,13-18.....	43, 169, 187, 261, 263, 294
4,13-5,11.....	45, 243, 320
4,13ff.....	173
4,14-17.....	284
4,15.....	186
4,17.....	284
4,18.....	245, 255, 260
5,1.....	108
5,1-11.....	245, 263, 294
5,2.....	108
5,4-11.....	169
5,4-8.....	294
5,5-8a.....	160
5,8.....	44, 286
5,9.....	196
5,9f.....	159, 284
5,10.....	137
5,11.....	243, 244, 245, 248, 255, 259, 260, 274, 288
5,11-15.....	36, 240, 241, 243, 245, 255, 277, 278, 304, 322
5,12.....	106, 242, 243, 244, 248, 251, 252, 256, 260, 275, 278, 288, 289, 298, 299, 300, 305
5,12f.....	248, 261, 290
5,12-14.....	252
5,12-15.....	160, 244, 245
5,12-22.....	243, 244, 290, 294
5,12-24.....	45
5,12f.15-19.....	243
5,13.....	242, 248, 250, 259, 260, 276
5,13a.....	299
5,13b.....	290
5,14.....	30, 106, 142, 161, 171, 243, 252, 255, 258, 260, 262, 263, 264, 266, 275, 276, 278, 285, 288, 290, 300, 322
5,14f.....	260
5,14-22.....	258
5,14b.....	322
5,15.....	244, 269, 276, 285
5,16.....	244, 290
5,16-22.....	244
5,17.....	290
5,18.....	62, 243, 290
5,19f.....	284, 290, 292
5,23.....	139, 186, 204
5,25.....	106
5,25-28.....	45
5,26.....	284
5,27.....	38, 285
<i>2Thess</i>	
1,7.....	204
2,1.....	186
2,8f.....	186
3,6.....	262
3,6-12.....	262
3,6-13.....	259
3,7.....	70, 262
3,9.....	70
3,11.....	262
<i>1Tim</i>	
1,13.16.....	256
3,4f.12.....	252
5,17.....	252, 255
<i>2Tim</i>	
2,12.....	63

<i>Tit</i>	
1,9.....	264
3,8.12.14.....	252
<i>Phlm</i>	
7.....	245
8.....	128
10.....	79
15.....	184
21f.....	176

### Apokryphen

<i>Jdt</i>	
7,19.....	263
8,9.....	263

<i>Weish</i>	
3,18.....	142
8,9.....	191, 217
11,10.....	79, 257
12,2.26.....	257
19,12.....	142

<i>Tob</i>	
1,3.....	256
1,16.....	256
3,11.....	205
4,7f.....	256
4,19.....	205
8,5.....	205
13,11.....	205
13,16.....	205

<i>1Petr</i>	
5,10.....	192
<i>2Petr</i>	
1,6.....	63
<i>1Joh</i>	
3,18.....	65
<i>Off</i>	
2,22.....	214
2,24.....	271
21,4.....	232

<i>Sir</i>	
4,9.....	263
7,10.....	256, 263
8,17.....	191
18,1.....	85
30,21-23.....	193
38,17-23.....	193
49,10.....	191, 217
<i>1Makk</i>	
5,19.....	251

<i>2Makk</i>	
1,17.....	205
15,9.....	142, 191, 217

<i>AddDan</i>	
1,8.....	251, 256

<i>1Esr</i>	
4,40.....	205

<i>EpJer</i>	55
--------------	----



**Pseudepigraphen**

<i>1Hen</i>		<i>TestDan</i>	
1,9 .....	204	5,9a .....	84
5,1 .....	85	5,11 .....	84
<i>2Bar</i>		<i>TestNaph</i>	
25,1ff. ....	214	4,3 .....	84
30,1 .....	186	<i>TestAss</i>	
78,1-87,1 .....	55	4,3 .....	67
<i>4Esr</i>		<i>TestJos</i>	
7,7-16.....	208	2,6 .....	250
10,42.49 .....	217	12,1 .....	257
12,31ff. ....	186	<i>TestBen</i>	
<i>3Makk</i>		4,4 .....	257
1,19 .....	262	<i>EpArist</i>	
3,17 .....	186	1,34 .....	81
3,30 .....	81	1,210 .....	67
6,28 .....	85	1,280f. ....	67
<i>4Makk</i>		<i>AssMos</i>	
6,19 .....	81	8,1 .....	214
7,1 .....	80	<i>Jub</i>	
7,5 .....	80	21,3f. ....	85
7,9 .....	80	<i>JosAs</i>	
11,27 .....	251, 256	11,9f. ....	85
<i>TestJud</i>		11,10f. ....	84
22,2 .....	186	12,12 .....	75
<i>TestIss</i>		12,12-15 .....	63
5,2 .....	257	13,11 .....	75
6,3f. ....	84	<i>PsSal</i>	
<i>TestSeb</i>		13,9 .....	79, 257
7,2 .....	257	16,11 .....	263
8,1 .....	257		
9,7f. ....	84		