

Ute E. Eisen

## »Ich vernichte die Streitwagen ...« – Aspekte paulinischer Herrschaftskritik und ihre alttestamentlichen Wurzeln

Der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes hat in seinen Heidelberger Paulusvorlesungen 1987, wenige Wochen vor seinem Tod, die Theologie des Paulus »eine politische Theologie, eine *politische* Kampfansage an den Cäsaren«<sup>1</sup> genannt. Das sind ungewöhnliche Töne innerhalb der deutschsprachigen Paulusforschung. Diese Aussage stammt sicher nicht zufällig von einem jüdischen Religionsphilosophen, der Paulus stärker aus alttestamentlich-jüdischen Traditionen heraus zu verstehen in der Lage war.

An diese Feststellung Taubes' möchte ich im Folgenden anknüpfen. Meine Ausführungen bewegen sich zudem innerhalb der Paulusforschungsdiskussion, die sich mit dem Stichwort *New Perspective* verbindet.<sup>2</sup> Den Auftakt für diese Auslegungsrichtung gab in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts der schwedische Harvard-Neutestamentler und Lutheraner Krister Stendahl mit einer harschen Kritik an der Denktradition des abendländischen Christentums von Augustin über Luther bis in die Gegenwart hinein. Stendahl formulierte – wohlgermerkt als Lutheraner und späterer lutherischer Bischof von Stockholm (1984-1988) – die schockierende These, dass Luther Paulus falsch verstanden habe und mit ihm die exegetische Auslegungsgeschichte seitdem.

Stendahls Hauptkritik protestantischer Auslegung ist es, dass sie die Paulusinterpretation auf die Frage nach dem »Heil des Einzelnen« beschränkte und Paulus einen sozialen Konservatismus attestierte.<sup>3</sup> Dieser im abendländischen Christentum ausgeprägten Konzentration auf eine am Individuum orientierte Interpretation der Rechtfertigungslehre stellte Stendahl die Überzeugung entgegen, dass es Paulus – gemäß seiner Berufung zum Apostel für die Völker – vor allem um die Frage des soteriologischen Status aller Völker ging, also um die Frage der Rettung auch nichtjüdischer Völker.

Stendahl zufolge war Augustin der Erste, der die Rechtfertigungslehre aus ihrem ursprünglich ethnisch-heilsgeschichtlichen Kontext in den des sog. »inneren Gewissens« transformierte. Stendahl

schreibt, dass Rechtfertigung nicht länger den Status »der Heiden als Juden ehrenhalber rechtfertigte«, sondern als zeitlose Antwort auf die Nöte und Qualen des ichbezogenen westlichen Gewissens verstanden wurde. Des Weiteren interpretierte Stendahl die paulinische Rechtfertigungslehre nicht länger als Attacke gegen ein angeblich »werkgerechtes« oder »legalistisches« Judentum. In Stendahls Gefolge wurde schließlich das Zerrbild jüdischen Gesetzesverständnisses durch eine gerechtere und angemessenere Charakterisierung antik-jüdischer Religiosität ersetzt.

Ich werde im Folgenden Überlegungen zur paulinischen Parusievorstellung vortragen, die insbesondere dem Forschungsbereich der antiimperialen Interpretation des Paulus zugeordnet werden können.<sup>4</sup> Meine Thesen lauten:

1. Die paulinischen Parusietexte sind als Kritik am Imperium Romanum, ja mehr noch, als Kritik an jedem menschlichen Herrschaftsanspruch interpretierbar.<sup>5</sup>

2. Diese Kritik ist nicht neu in alttestamentlich-jüdischer Tradition. Sie ist in der Hebräischen Bibel verankert.

Ich werde meine Thesen in drei Schritten entfalten: Erstens stelle ich das hellenistisch-römischen Parusieritual vor, das den zeitgeschichtlichen Hintergrund für das paulinische Parusieverständnis bildet. Zweitens korreliere ich das hellenistisch-römische Parusieritual mit den Paulustexten zur Parusie Christi. Und drittens zeige ich anhand von Sach 9,9f., dass die herrschaftskritischen Implikationen der paulinischen Parusietexte nicht neu, sondern in der Hebräischen Bibel verankert sind.

### 1. Was bedeutete Parusie in der hellenistisch-römischen Welt?

*Parousia* ist seit dem 4. Jh. v.Chr. Terminus technicus für den Besuch eines hellenistischen Königs oder einer Königin und später den eines Statthalters und schließlich in der Kaiserzeit den eines

Kaisers bzw. einer Kaiserin in einer Stadt.<sup>6</sup> Solche Besuche wurden von einem Ritual begleitet, das einem bestimmten Ablauf folgte. Die Quellen, die dies belegen, sind vielfältig: Inschriften, Papyrusbriefe, Ostraka, d.h. Tonscherben, die als Schreibmaterial dienten, Münzen, Staatsreliefs und literarische Texte, die den Zeitraum vom 4. Jh. v.Chr. bis zum 4. Jh. n.Chr. abdecken. Sie sind über das gesamte Imperium Romanum verstreut anzutreffen und enthalten bis ins Detail hinein frappierende Übereinstimmungen.<sup>7</sup> Voraus gingen solchen Parusien die Bekanntgabe des Termins, damit sich die Stadtverwaltung und -bevölkerung darauf vorbereiten konnte. Das Ritual sah folgendermaßen aus:

1. Zuerst erfolgte die sog. *apantesis*, d.h. die »Begegnung« bzw. »Einholung« der erwarteten Person.<sup>8</sup> *Apantesis* ist Terminus technicus dafür, dass dem Herrscher bzw. der Herrscherin, dem Statthalter oder dem Kaiser bei deren Besuch in einer Stadt die Bevölkerung ein Stück vor die Mauern der Stadt entgegenzog, die Person traf und in die Stadt geleitete. Das bedeutete konkret: Zum Empfang lief die gesamte Stadtbevölkerung, d.h. Stadtrat und Amtspersonen, Angehörige verschiedener Institutionen, Männer und Frauen, Schulkinder und Kleinkinder, Priester und Priesterinnen, geordnet nach Rang und Würde, bis zu einer gewissen Entfernung vor die Tore der Stadt, um die entsprechende Person einzuholen. Die Berichte der antiken Autoren belegen eine rege Beteiligung aller Bevölkerungsgruppen. Dabei trugen die Menschen weiße Kleider und waren bekränzt, die Posaune wurde geblasen, der Herrscher, Statthalter oder Kaiser, der in seinem Gefolge Truppen mit sich führte, wurde mit Akklamationen begrüßt. Bei der Begleitung des Introitus wurden hymnenartige Loblieder gesungen.

2. Es erfolgte der Introitus in eine von Fackeln und Kerzen erleuchtete Stadt. Der Geruch von Weihrauch erfüllte die Straßen. Ehrungen erfolgten, etwa, dass dem König ein (goldener) Kranz oder eine Geldsumme überreicht wurde. Der Kaiser in Rom zog auf das Capitol.

3. Es wurden Opfer vollzogen.

4. Es wurden Spiele veranstaltet.

Davon, dass solche Besuche besonders einprä-

*»Die paulinischen Parusietexte sind als Kritik am Imperium Romanum, ja mehr noch, als Kritik an jedem menschlichen Herrschaftsanspruch interpretierbar...«*

sam waren und als zentrale Ereignisse galten, zeugen Bezeichnungen solcher Tage als heilige Tage, die teilweise sogar eine neue Ära einläuteten. Das lässt sich etwa für Kaiser Hadrian belegen. Mit seinem ersten Besuch in Griechenland im Jahr 124 n.Chr. hat eine neue Ära begonnen.<sup>9</sup>

Die Funktionen solcher Parusien waren vielfältig:

1. Sie hatten wirtschaftliche Funktionen, indem sie Bautätigkeit in die Städte brachten. Zudem führten sie zu Privilegierungen einzelner Städte während des Aufenthalts: Verringerung von Steuern, Schuldenerlass oder kaiserliche Spenden, bestehend aus Geld oder Getreide. Profit und Verlust gingen dabei oft Hand in Hand. Die Könige, Statthalter oder Kaiser kamen mit großem Gepräge und Truppen, was zu einer erhöhten Nachfrage an Versorgungsleistungen führte. Erwartet wurde die Bereitstellung von Kleidung, finanzieller Ausstattung, Transportmitteln und Unterkunft auf Basis von Gastfreundschaft. Das führte teilweise zu erheblichen finanziellen Engpässen in den Städten, zu Beschwerden und im schlimmsten Fall zum Bankrott der Aristokratie.<sup>10</sup>

2. Die Parusien hatten richterliche, notarielle und polizeiliche Funktionen. Insbesondere kam den Statthaltern die Aufgabe zu, während ihres Aufenthalts in der Stadt Petitionen und Briefe entgegenzunehmen sowie Gesandtschaften zu empfangen.

3. Vielfach begegnet das Parusieritual im Zusammenhang von Krieg und Frieden. So lässt sich etwa die spezifische Form der Parusie als Ergebnisritual nachweisen. Z.B. wird von der Parusie eines kriegerischen Diadochenherrschers in Athen berichtet (291/290 v.Chr.), bei der die Stadtbevölkerung ihn nach allen Regeln des Parusierituals empfangen hat mit der Botschaft: »Zuerst schaff Frieden, Liebster, denn Herr bist du.«<sup>11</sup> Es handelt sich hier um ein Parusieritual, das als freiwilliges Ergebnisritual gedeutet werden kann. Die Formulierung »zuerst schaff Frieden« kann dabei als Beschwichtigungsaussage gegenüber dem siegreichen Feldherrn gelesen werden. Auch Josephus berichtet aus dem Jüdischen Krieg Parusien dieser Art von Kaiser Vespasian in verschiedenen galiläischen Städten (Jos., bell.iud. 3,33; 3,459; 3,461).

## Ute E. Eisen

Prof. Dr. Ute E. Eisen, Jahrgang 1961, studierte Evangelische Theologie in Erlangen, Berkeley/California und Hamburg. 1989-1993 Wiss. Mitarbeiterin am Fachbereich Ev. Theologie in Hamburg. 1994 Promotion; 1994-2002 Wiss. Assistentin am Institut für Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität in Kiel; 2003 Habilitation. Seit 2004 Professorin für Bibelwissenschaften Altes und Neues Testament an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Forschungsschwerpunkte: Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte, Literaturwissenschaftliche Analyse der Bibel, Genderforschung, Geschichte des frühen Christentums, die Bibel in Bild und Film sowie in neuen Medien.

Diverse Veröffentlichungen: <http://www.uni-giessen.de/fb04/theologie/ev/BW/BW%20Eisen%20HP.htm>

für eine anhaltende Frieden Herrschaft interpretiert.

4. Der Kaiseradventus ist unter dem Stichwort »Kaisernähe« in die Forschung eingegangen.<sup>12</sup> So deutet Egon Flaig das Ritual des Kaiseradvents in einer groß angelegten Studie soziopolitisch.<sup>13</sup> Es bedeutete konkret die Nähe der Untertanen zu ihrem Kaiser. Im Adventus entfaltete sich die gesamte Gliederung der städtischen Gesellschaft, gestaffelt nach Rang, sozialem Status und Würde bis hin zum niederen Volk. Da alle, einschließlich der Kinder, anwesend und gefragt waren, wird darin die Pflege des gesellschaftlichen Konsenses, des *consensus universorum* deutlich. Es handelt sich also um ein »politisches Konsensritual« der Stadtbevölkerung und seiner Aristokratie. In diesem Ritual gewann die symbolische Einheit des sozialen Körpers der Stadt ihre eindringlichste Darstellung. Das Adventusritual war also gemeinschaftsfördernd und Herrschaft bekräftigend.

Angesichts der Masse der Quellen in dem Zeitraum vom vierten vorchristlichen bis zum vierten nachchristlichen Jahrhundert im gesamten Raum der hellenistisch-römischen Welt, die von Parusien von Königen, Statthaltern und Kaisern zeugen, ist davon auszugehen, dass dieses Ritual den meisten BewohnerInnen größerer Städte innerhalb des Imperium Romanum auch im 1. Jh., also zur Zeit des Wirkens des Paulus, plastisch vor Augen stand.

## 2. Die paulinischen parousia-Texte im Vergleich mit dem hellenistisch-römischen Parusieritual

Das eschatologische Ereignis des Kommens Christi bezeichnet Paulus ebenfalls mit dem Begriff *parousia*.<sup>14</sup> Immer häufiger wird in der exegetischen Sekundärliteratur betont, dass *parousia* kein Terminus technicus aus der Septuaginta ist, sondern aus dem hellenistischen Sprachgebrauch stammt.<sup>15</sup> Wie oben gezeigt werden konnte, ist er vielmehr Terminus technicus für den Besuch eines hellenistischen Königs oder einer Königin, eines Statthalters oder eines Kaisers oder einer Kaiserin in einer Stadt. Dass auch für Paulus diese Vorstellung bei seiner Parusieentfaltung Pate gestanden hat, zeigt seine Kombination der Begriffe *parousia* und *apantesis* in 1Thess 4,15-17, denn dieses Begriffspaar war für das hellenistisch-römische

Das zeigt: Mit Parusie und *Apantesis* verband sich häufig der Wunsch nach Frieden. Das machen die Ergebungsszenen deutlich. Parusien wurden aber insbesondere auch für eigene erfolgreiche Könige, Feldherren und Kaiser anlässlich erfolgreicher militärischer Leistungen ausgerichtet. Für die frühe Prinzipatszeit, d.h. um die Zeitenwende, ist die mit dem Adventus verbundene Friedensidee am Beispiel des Augustus sehr gut zu illustrieren. Augustus zog insgesamt dreimal, in den Jahren 29, 19 und 13 v.Chr. unter großer Anteilnahme der Bevölkerung in Rom ein. Anlässlich des Adventus des Augustus im Jahre 13 v.Chr. wurde der sog. Altar des Augustusfriedens, die Ara Pacis, errichtet. Auffallend ist auch hier, ähnlich wie in den hellenistischen Parusietexten, die Verbindung mit dem Friedensgedanken. Die Parusie der jeweiligen Person wird als Bürgschaft

Parusieritual charakteristisch (s.o.). Darüber hinaus weisen Einzelzüge seiner Argumentation auf seine Anknüpfung und zugleich Abgrenzung vom hellenistisch-römischen Parusieverständnis.

Paulus bezeichnet das eschatologische Kommen Christi insgesamt fünfmal in seinen Briefen mit dem griechischen Begriff *parousia* (1Thess 2,19; 3,13; 4,15-17; 5,23; 1Kor 15,23). Neben diesen expliziten Thematisierungen der Parusie Christi finden sich noch zahlreiche weitere Hinweise auf seine Erwartung des eschatologischen Kommens Christi (etwa 1Kor 16,22; 2Kor 1,14; Phil 3,20f; 4,5; Röm 13,11f.). Die ausführlichste Schilderung der *parousia* Christi durch Paulus findet sich in seinem ältesten Brief, dem Thessalonicherbrief (1Thess 4,13-5,11).

Anlass für die paulinische Erörterung der Parusiefrage war die in Thessaloniki virulent gewordene Frage, was mit den Verstorbenen bei der Parusie Christi geschehe (1Thess 4,15-17):<sup>14</sup>

»Dieses nämlich sagen wir euch mit einem Wort des Herrn, dass wir, die Lebenden, die Übriggebliebenen bis zum Kommen (*parousia*) des Herrn den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden. Denn er selbst, der Herr, wird mit einem Befehlswort, mit der Stimme des Erzengels und der Posaune Gottes vom Himmel herabkommen, und die Toten in Christus werden zuerst auferstehen, danach werden wir, die Lebenden, die übrigbleiben, zugleich mit ihnen auf Wolken in die Luft entrückt werden zur Einholung (*apantesis*) des Herrn. Und so werden wir bei dem Herrn sein alle Zeit.«

Die Antwort des Paulus ist eindeutig: Die Verstorbenen werden zuerst auferstehen und danach zusammen mit den noch Lebenden entrückt zur »Einholung« (*apantesis*) des Herrn. Hier begegnet der für das hellenistisch-römische Parusieritual typische Begriff der *Apantesis*. Dieser Vorgang wird in den Quellen häufig auch durch Verben des Wortstammes *ago* beschrieben, daher erklärt sich auch der Gebrauch dieses Verbes kurz vor der zitierten Passage in 1Thess 4,14. Diese terminologischen Parallelen zeigen, dass Paulus die Parusie Christi in die Begrifflichkeiten und die Vorstellungswelt des hellenistisch-römischen Parusierituals fasst. Er stellt klar, dass, wie bei der politischen Parusie, auch bei der Parusie Christi alle beteiligt sind. Die Verstorbenen werden nicht fehlen und auch nicht hintanstehen. Das markiert aber zugleich auch den Unterschied zur politi-

schen Parusie, wo eine deutliche Einhaltung von Rang und Würde als Ausdruck der hierarchischen Ordnung bei der Einholung anzutreffen ist. Eine solche gibt es bei der Parusie Christi nicht: Die Auferstandenen und die Lebenden werden zusammen dem Herrn entgegen gehen.

In unmittelbarem Anschluss an diese Ausführungen fährt Paulus mit seiner Entfaltung der Parusiethematik fort (1Thess 5,1-3):

»Über Zeiten und Stunden (*chronoi kai kairoi*), Geschwister, ist es nicht nötig, euch zu schreiben, denn ihr selbst wisst genau, dass der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht. Wenn sie sagen: Friede und Sicherheit! (*irene kai asphaleia*), kommt plötzlich Verderben über sie wie die Wehen über eine schwangere Frau, und es gibt kein Entrinnen.«

Paulus fährt hier mit der Erörterung der Frage nach dem Wann der Parusie fort, also der Terminfrage. Für die politischen Parusien war es signifikant, dass sie angekündigt wurden, damit entsprechende Vorbereitungen auf Seiten der Stadtbevölkerung getroffen werden konnten. Paulus greift ebenfalls die Terminfrage auf, betont aber die Andersartigkeit der Parusie Christi. Diese Parusie kommt »wie ein Dieb in der Nacht«, also unerwartet und überraschend. Vorbereitungen dafür können dann nicht mehr getroffen werden. In den folgenden Versen betont Paulus vielmehr, dass die Vorbereitungen der Gemeinde schon jetzt erfolgen müssen. Er schreibt: »Also lasst uns nicht schlafen wie die anderen, sondern wach und nüchtern sein« (1Thess 5,6). Seine Ermahnungen zu Wachsamkeit und Nüchternheit münden schließlich in seine berühmte Rede von der geistlichen Wafferrüstung: Die Glaubenden sollen den Brustpanzer des Glaubens und der Liebe und den Helm der Hoffnung auf Rettung anlegen (1Thess 5,8).

Was an der gesamten Parusieerörterung in 1Thess 4,13-5,11 vor allem auffällt, ist die apokalyptische Diktion. Typische apokalyptische Motive enthält die Rede von den Übriggebliebenen (vgl. 4Esr 6,25; 7,27f.; 9,8; 12,31-34; 13,24.48), der Stimme des Erzengels (vgl. Dan 12,1 LXX; Apk-Mos 22; AssMos 10,2), der Posaune Gottes (Jes 27,13; Sach 9,14; 4 Esra 6,23; 1Kor 15,51f., Mt 24,31), dem Herabkommen des Kyrios (etwa Mi 1,3; Jes 26,21; AssMos 10,3.7; 12,13; PsSal 18,5; äthHen 1,3f.; 100,4; Sib 3,286.308), der Entrückung (Apg 8,39; 2Kor 12,2.4; Offb 12,5), den

Zeiten und Stunden (Dan 2,11; 7,12; Weish 8,8; Apg 1,7), dem Kommen wie ein Dieb in der Nacht (vgl. QLk 12,39 par.; Offb 3,3; 16,15), dem Wehe der Schwangeren (vgl. Hen 62,1-6; 4 Esra 4,40-42). Auch ist die Vorstellung des Tages des Herrn biblisch verankert und mit dem Gericht Gottes verknüpft (vgl. LXX Am 5,18.20; Joel 2,1; Jes 13,6.9; Ez 7,10; 13,5).

Es kann festgehalten werden: Die Einzelmotive der Argumentation sind vorrangig apokalyptisch und damit alttestamentlich-jüdisch. Innerhalb der apokalyptischen Motive tauchen jedoch Begriffe auf, die den imperialen Kontext als Deutungshintergrund der paulinischen Rede nahe legen. Das ist zum einen das Begriffspaar *parousia* und *apantesis* wie oben bereits gezeigt. Hinzu kommt die Wendung »Friede und Sicherheit«, wie sie Paulus im oben zitierten Text gebraucht (1Thess 5,3). Diese Wendung ist mittlerweile als römischer Slogan erkannt worden, der als Programm der frühprinzipalen Zeit gilt: die römische Formel »Friede und Sicherheit« (*pax et securitas*).<sup>15</sup> Mit dieser exegetischen Entdeckung ging die Einsicht einher, dass diese Wendung nicht von der alttestamentlichen Losung der Falschpropheten, »Friede, Friede«, obwohl doch kein Friede ist (Jer 6,14; 8,11; Ez 13,10)«, stammen könne, da Schalom in der Septuaginta niemals mit dem griechischen Begriff *asphaleia* (Sicherheit), wie er hier begegnet, übersetzt wurde.<sup>16</sup> Damit schied die Herkunft dieser Begriffskombination aus dem alttestamentlich-jüdischen Kontext aus. Zahlreiche pagane Quellen, vor allem auch Inschriften belegen, dass es sich eindeutig um einen zeitgenössischen politischen Slogan handelt. Daraus kann geschlossen werden, dass die Wortkombination »Friede und Sicherheit«, wie sie Paulus hier gebraucht, eine für paulinische Zeitgenossinnen und Zeitgenossen deutliche Anspielung auf den imperialen politischen Lebenskontext war und zugleich eine Kritik an diesem implizierte.

Paulus gebraucht den Begriff der Parusie noch drei weitere Male im 1. Thessalonicherbrief. In 1Thess 2,19 bezeichnet Paulus die Gemeinde Thessalonikis als »unsere Hoffnung«, »unsere Freude«, »unseren Ruhmeskranz« angesichts der Parusie Jesu. Für Paulus ist die von ihm gegründete Gemeinde offensichtlich ein Kranz, den er seinem Herrn überreichen kann am Tage der *parousia*, also möglicherweise nicht oder nicht nur, wie es in der Regel verstanden wird, ein Kranz,

mit dem er selbst als Apostel bei der *parousia* geschmückt wird. Beide Aspekte konnten bei der hellenistisch-römischen Parusie eine Rolle spielen.

Eine weitere paulinische Erwähnung der Parusie Christi folgt in 1Thess 3,13. Paulus nimmt die Parusie hier in zweifacher Weise in den Blick: Erstens thematisiert er die »Stärkung der Herzen der Gläubigen, damit sie untadelig seien in Heiligkeit vor Gott beim Kommen des Herrn«. Hier klingt die Gerichtsthematik an. Sie ist auch virulent bei den politischen Parusien. Zu deren Funktionsbereich gehörten unter anderem das Gerichthalten und die Verfolgung politischer Gegner. Auch bei Paulus ist ein Gerichtsgedanke anzutreffen, wenn er in 1Thess 5,4ff. die Gemeinde ermahnt, sich beständig auf den Tag vorzubereiten. Insgesamt herrscht aber in 1Thess 5,9f. und 1Thess 3,13 der zuversichtliche Grundton, dass Gott die ChristInnen aufgrund des Kreuzestodes Christi nicht für sein Zorngericht bestimmt hat.

Zweitens stellt Paulus in 1Thess 3,13 die Parusie Christi als ein Ereignis vor, das Jesus mit Gefolge zeigt: mit allen seinen Heiligen. Hier könnte Sach 14,5 im Hintergrund stehen, wo die mit Gott kommenden Heiligen den himmlischen Hofstaat, also die Engel bedeuten. Begleitung war auch ein Charakteristikum der politischen Parusien. Herrscher kamen nicht alleine, sondern in Begleitung bewaffneter Soldaten. Das bedeutete im Zusammenhang hellenistisch-römischer Parusien immer auch eine Demonstration militärischer Macht. Konkret kann man sich vorstellen, was das bedeutete. Wenn die römischen Soldaten in den Provinzen in voller Bewaffnung einzogen, trugen sie große Schilde, Brustpanzer, Helme, Schwerter, Speere und Äxte. Auch das Motiv des Begleitewerdens findet sich bei der paulinischen Parusie Christi. So erwähnt Paulus, dass Jesus nicht allein kommt, sondern »mit allen seinen Heiligen«. Hier ist aber wohl an Engel als seine Begleitung gedacht. Dabei wird die Differenz zur politischen Parusie deutlich. Gefolge ja, Heilige, Engel, aber keine bewaffneten Soldaten. Die Bewaffnung, von der auch Paulus spricht, ist eine andere, es ist die geistliche Waffenrüstung (1Thess 5,8).

Die letzte Erwähnung der Parusie im 1Thess erfolgt im abschließenden Gebetswunsch in 5,23f. Paulus formuliert:

»Der Gott des Friedens heilige euch ganz und gar

und bewahre euren Geist, eure Seele und euren Leib unversehrt, damit ihr untadelig seid bei der Parusie unseres Herrn Jesus Christus. Treu ist der, der euch beruft, er wird es auch tun.«.

Auch hier steht also die Gewissheit im Zentrum, dass die Glaubenden bei der Parusie vor Gott bestehen können. Das Thema Frieden ist für Paulus zentral. So rekurriert er nicht nur hier auf den »Gott des Friedens«. Vielmehr haben wir es hier mit einer besonders von Paulus gebrauchten Wendung zu tun (Röm 15,33; 16,20; 1 Kor 14,33; 2 Kor 13,11; Phil 4,9). Sehr häufig begegnet der Begriff des Friedens in den Paulusbriefen in den Präskripten (Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,3; Phil 1,2; 1Thess 1,1 und Phlm 1,2) und in den Schlusswünschen. Vorrangig rekurriert Paulus hier auf den Schalom-Begriff, der in der Hebräischen Bibel von so großer Bedeutung ist. In 1Thess 5 parodiert Paulus mit der Formel »Friede und Sicherheit« die julisch-claudische Dynastie und ihre Rede vom Frieden. Paulus macht unmissverständlich deutlich, dass er den von diesen Machthabern verkündeten Frieden und ihre Sicherheit für scheinhaft hält.

Die letzte Erwähnung des Kommens Christi mit dem Begriff Parusie im Corpus Paulinum steht im ersten Brief an die Gemeinde in Korinth. Hier geht es um die »Ordnung« beim Kommen des Herrn. Paulus betont »Erster ist Christus« und spielt damit auf dessen bereits erfolgte Auferstehung an. Beim Kommen des Herrn schließlich folgen ihm alle, die zu ihm gehören. Hier liegt der Schwerpunkt darauf, dass erstens alle Christinnen und Christen dabei sind und dass es zweitens unter diesen keine Rangstufen gibt. Paulus operiert hier zwar mit dem Begriff und der Vorstellungswelt der politischen Parusie, die Rangstufen kannte, modifiziert diese aber im Hinblick auf die besonderen Bedingungen der Herrschaft seines Herrn, dessen Kommen er verkündigt: Rangstufen gibt es nicht mehr (vgl. Gal 3,28).

Abschließend kann festgehalten werden: Das hellenistisch-römische Parusieritual war der Enzyklopädie der RezipientInnen der Paulusbriefe eingepreßt. Indem Paulus Begriffe und Vorstellungen daraus aufgreift, knüpft er an die Vorstellungswelt seiner Rezipientinnen und Rezipienten an. Er fasst

das Kommen Christi aber mit eigenen Akzenten analog zu dem weltlicher Herrscher. Damit markiert er in provozierender, aber zugleich auch subtiler Weise, wer für ihn und seine Gemeinde der wirkliche Herrscher der Welt ist und welche Maßstäbe für diesen und dessen AnhängerInnen gelten.

### 3. Ist diese paulinische Herrschaftskritik neu oder gibt es dafür alttestamentliche Wurzeln?

Paulus knüpft in seiner Schilderung des eschatologischen Kommens Christi bildlich und begrifflich nicht nur an die hellenistisch-römische Parusievorstellung an, sondern ebenso an alttestamentlich-jüdische Königs- bzw. Herrscherkritik, die in der Hebräischen Bibel reich belegt ist.

Ich möchte aus der Fülle der Belege einen Text herausgreifen, der an die Vorstellung der hellenistischen Herrscherparusie anknüpft und diese zugleich kritisiert. Es ist ein ProphetInnenwort,<sup>17</sup> das im frühen Christentum rezipiert wurde und sicher auch Paulus bekannt war. Es handelt sich um Sach 9,9-10. Dieses ProphetInnenwort steht in der Traditionslinie einer theologischen Kritik herkömmlichen Herrscherverständnisses, hier insbesondere des hellenistischen Gottkönigtums.<sup>18</sup>

Es wird im frühen Christentum im Rahmen der Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem aufgegriffen. Diese Erzählung, die szenisch ebenfalls an die Vorstellungen der hellenistisch-römischen Herrscherparusien anknüpfte, wird von allen vier Evangelien aufgenommen. Das Matthäusevangelium (Mt 21,5) und das Johannesevangelium (Joh 12,15) deuten den Einzug Jesu in Jerusalem explizit mit dem alten ProphetInnenwort aus Sach 9,9. Explizit zitiert wird: »Siehe, dein König kommt und reitet auf einem Eselsfüllen.« Diese Anspielung auf eine königliche Einzugszene stammt aus Sach 9,9-10. Der gesamte Text lautet:

(9) Juble laut, Tochter Zion,  
jauchze, Tochter Jerusalem.  
Siehe, dein König kommt zu dir,  
ein Gerechter und einer, dem geholfen wurde,  
ist er,

demütig und auf einem Esel reitend,  
 auf einem jungen Esel, dem Fohlen einer  
 Eselsstute.  
 (10) Ich vernichte die Streitwagen aus Ephraim  
 und die Pferde aus Jerusalem  
 und ausgerottet wird der Kriegsbogen.  
 Er spricht Schalom zu den Völkern,  
 und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer  
 und vom Strom bis an die Enden der Erde.

Die Verse stammen aus dem Sacharjabuch, hier aus der deuteriosacharjanischen Sammlung (Sach 9-11). Das ist eine Sammlung anonymer Prophet-Innensprüche, die an Sacharja 1-8 aufgrund gewisser inhaltlicher Konvergenzen angeschlossen wurde. Sie sind wahrscheinlich in hellenistischer Zeit formuliert worden.

Sach 9,9-10 steht einerseits den Psalmen und andererseits prophetischen Vorstellungen nahe.<sup>19</sup> Die Verse stellen eine Kritik am hellenistischen Herrscherverständnis dar und bieten gewissermaßen einen theologischen Gegenentwurf dazu, schon weit über 300 Jahre vor Paulus.<sup>20</sup>

Die Verse heben sich formal und inhaltlich vom Kontext ab. Die Gattung des Stückes bildet der »Aufruf zur Freude«, eine Form des Heroldsrufes,<sup>21</sup> »und richtet sich an das wie häufig (vgl. Jes 1,8; 10,32; 16,1; 23,12; 52,2; Jer 4,31 u.ö.) als ›Tochter‹ personifizierte Zion/Jerusalem.«<sup>22</sup> Mit der Aufforderung an Zion/Jerusalem zur Freude wird in der Regel die Ankunft eines Herrschers bzw. einer Herrscherin oder eines sonstigen hochgestellten Gastes angekündigt. Die Szene selbst ist der herkömmlichen Parusie eines hellenistischen Herrschers nachgebildet. Das Besondere ist hier, dass nicht irgendwelche BotInnen die Folgen dieses Ereignisses verkünden, sondern Gott selbst spricht: »Ich vernichte die Streitwagen aus Ephraim und die Pferde aus Jerusalem und ausgerottet wird der Kriegsbogen« (Sach 9,10a), womit die Sicherheit des Eintreffens garantiert wird.<sup>23</sup>

Inhaltlich unterscheiden sich die Verse von ihrem Kontext, indem hier die Weltherrschaft angekündigt wird und diese zugleich durch die Gestalt des einziehenden Königs sowie das Handeln Gottes, nämlich die Abrüstung, inhaltlich qualifiziert ist. Es wird ein eigenwilliges Herrscherideal entworfen, das sich wie folgt darstellt:

1. In Z.4 heißt es, dass der König zum einen gerecht ist und zum anderen ›Hilfe erfahren hat‹. Der Aspekt der Gerechtigkeit des Königs ist alt-

testamentlich breit überliefert (vgl. 2Sam 23,3f.; Jer 22,3.15; 23,5; Ps 72,2.4.7.12-14), ebenso die Gerechtigkeit des künftigen Messias (Jes 9,6; 11,4f.; 32,1). Das Erfahren von Hilfe heißt, dass dieser König Gottes Beistand genießt. Damit wird unterstrichen: Der kommende König verdankt es seiner Gerechtigkeit und der göttlichen Gnade und Hilfe, wenn er nun in Jerusalem seinen Einzug halten kann.

2. In Z.5 heißt es, dass er auf einem Esel reitet, nämlich auf einem jungen Esel, dem Fohlen einer Eselsstute. Hier soll betont werden, dass es sich um ein edles, königliches Reittier handelt (vgl. Gen 49,11; Ri 10,4; 12,14). Es kann als Anspielung auf die ältere Messiastradition (Gen 49,11) interpretiert werden. Diese Art von Esel ist das Tier des Messias, wie es auch sonst das Reittier der Vornehmen ist. Der Esel bildet hier vor allem auch den Kontrast zum Pferd in seiner Funktion als Kriegsgross (V.10, Z.8) und kann somit als Symbol des Friedens gedeutet werden. Der Messias kommt eben nicht auf einem Pferd, das hier und in anderen Texten mit Krieg in Verbindung gebracht wird. Das Pferd ist seit Salomo Zugpferd für Streitwagen und seit den Persern Reitpferd der Kavallerie. Das Pferd hat im Umfeld dieser Tradition sowohl militärische als auch politisch-elitäre Konnotationen. In V.10 heißt es, dass JHWH das Pferd, welches militärisches Potenzial repräsentiert, beseitigt.

Die Bedeutung des Adjektivs demütig (*ani*), das sowohl »sanftmütig, demütig« als auch »arm, gering, niedrig« bedeuten kann, ist nicht mehr mit Sicherheit bestimmbar. Somit ist die gesamte semantische Breite des Adjektivs virulent: ›Demut‹ markiert in Verbindung mit dem Ritt auf dem Esel die Geisteshaltung dieses Königs; ›Armut‹ betont die mangelnde Pracht des Einzuges, wie es für solche üblicherweise charakteristisch war.

Festzuhalten ist: Der Einzug des Königs auf einem Esel soll zeigen, dass dieser nichts Kriegerisches, nichts militärische Macht Demonstrierendes mehr an sich hat. Krieg soll künftig kein politisches Mittel mehr sein, und zwar beginnt Gott selbst mit der Abrüstung im eigenen Volk: Gott selbst sorgt dafür, dass Streitwagen, Streitrosse und der Kriegsbogen, der hier für alle Waffen steht, aus dem Territorium Israels verschwinden. Hier knüpft Sach 9,10 an die alte prophetische Tradition aus Mich 5,9 an.

3. In Z.10 ist vom Wort des messianischen Königs die Rede. Er spricht Schalom zu allen Völkern. Schalom verbürgt hier Friedenswirkung und Gerechtigkeit und zwar nicht nur für Israel, sondern explizit für die ganze Völkerwelt. Wilhelm Rudolph nennt diesen König einen »wortgewaltigen Schiedsrichter«, der die Gegensätze zwischen den Völkern schlichten wird. Sein bloßes Wort, das ja im Auftrag JHWHs gesprochen ist, hat die Wirkung, dass die Völker nicht mehr zu den Waffen greifen, weil dieser wortgewaltige König sie davon überzeugen wird, dass Kriege keine Lösung sind.<sup>24</sup>

4. Die Verheißung endet damit (Z.11-12), dass diese Methode Erfolg haben wird. Der kommende König wird die Herrschaft über die Welt erlangen. Es ist eine auf friedlichem Wege erzielte Herrschaft, die für alle Völker Schalom bedeutet. »Von Meer zu Meer« ist Ausdruck des antiken Weltbildes, es bedeutet die von Wasser umspülte Erdscheibe. Das ganze Traditionsstück macht die unbedingte Friedensliebe des Königs und Gottes deutlich. Es ist ein universalistischer Frieden, der allen Völkern gilt.

Es kann festgehalten werden: Die Aussagen über JHWH als abrüstenden Gott<sup>25</sup> und über den König, der mit den Attributen der Niedrigkeit und Hilfebedürftigkeit versehen wird und Frieden schafft, sind der theologische Gegenentwurf zum zeitgenössischen hellenistischen Königsbild. Dieser Gegenentwurf erfreute sich im frühen Christentum offensichtlich großer Aktualität, indem in der Erzählung von Jesu Einzug in Jerusalem auf dem Esel darauf angespielt wird (Mt 21,1-11; Mk 11,1-10; Lk 19,29-38; Joh 12,12-19) und indem Paulus in seiner Parusieschilderung implizit daran anknüpft.

#### 4. Fazit

Die Parusietexte des Paulus – insbesondere 1Thess 4,13-5,11 – und der ProphetInnenspruch Deuteriosacharjas (Sach 9,9f.), der in den Evangelien rezipiert wird (Mt 21,5; Joh 12,15), sind theologische Konzepte, die deutliche Herrscher- und Imperiumskritik beinhalten.<sup>26</sup> Diese Texte beschreiben das Kommen des messianischen Königs

und relativieren damit nicht nur jegliche weltliche Herrschaft als vorläufig und vorübergehend, sondern entwerfen zugleich auch eine Perspektive auf die Gestalt der von Gott gewollten Herrschaft. Sie formuliert sich unter Verzicht auf militärische Macht, ihr Ziel ist Abrüstung und ein die Völker vereinender Friede, der durch Schlichtung hervorgerufen wird. Paulus steht mit seinen Parusietexten – und nicht nur hiermit<sup>27</sup> – in dieser Tradition der Hebräischen Bibel.

*»Die Aussagen über JHWH als abrüstenden Gott und über den König ... sind der theologische Gegenentwurf zum zeitgenössischen hellenistischen Königsbild.«*

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> J. Taubes, Die Politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987, nach Tonbandaufzeichnungen red. Fassung von Aleida Assmann, hrsg. v. A. und J. Assmann in Verb. mit H. Folkers, W.-D. Hartwich und Ch. Schulte, München 1993, 27 (Hervorhebung im Original).
- <sup>2</sup> Vgl. dazu die zusammenfassende Darstellung der Forschungsdiskussion von Ch. Strecker, Paulus aus einer »neuen Perspektive«. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, KuI 11 (1996), 3-18.
- <sup>3</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden im Wesentlichen den Aufsatzband: K. Stendahl, Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum, aus dem Amerikanischen von U. Berger (Kaiser-Traktate 36), München 1978 (Orig.: Paul among Jews and Gentiles and other Essays, Philadelphia 1976).
- <sup>4</sup> Zum gesamten Themenkomplex der antiimperialen Interpretation vgl. den instruktiven Forschungsüberblick von W. Popkes, Zum Thema »Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften«, ThLZ 127 (2002), 850-862.
- <sup>5</sup> Siehe dazu auch den ausführlichen Beitrag: U.E. Eisen, Die imperiumskritischen Implikationen der paulinischen Parusievorstellung, in: Bekenntnis und Erinnerung. FS für Hans-Friedrich Weiß, hrsg. v. E. Reinmuth und K.-M. Bull, Münster 2004 (erscheint im Herbst 2004).
- <sup>6</sup> Es kann im sakralen Bereich auch die Epiphanie eines Gottes oder einer Göttin im Kult oder in Wundern bezeichnen, allerdings wird aber hierfür gewöhnlich der Begriff Epiphanie und seltener Parusie gebraucht, vgl. A. Baumstark, Advent, in: RAC I, 1950, 112-125; E. Pax, Epiphanie, in: RAC V, 1962, 832-909; O. Nussbaum, Geleit, in: RAC IX, 1976, 908-1049; Ch. Aufarth, Art. Parusie, RGG 6. Aufl. 2003, Bd. 6, 962.
- <sup>7</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden J. Lehnen, Adventus Principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Ritual der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum (PRISMATA 7), Frankfurt am Main u.a. 1997 (s. hier den Forschungsüberblick: 17-27); P. Dufraigne, Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'an-



tiquité tardive (Collection des Études Augustiniennes; Série Antiquité 141), Paris 1994; H. Halfmann, *Itinera Principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich* (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 2), Stuttgart 1986; D. Stutzinger, *Der Adventus des Kaisers und der Einzug Christi in Jerusalem*, in: Spätantike und frühes Christentum. Katalog der Ausstellung im Liebighaus, Museum alter Plastiken Nr. 224, Frankfurt am Main 1983, 284-307; A. Alföldi, *Die monarchische Repräsentation im Kaiserreiche, mit einem Register von Elisabeth Alföldi-Rosenbaum*, Darmstadt 1980; E. Peterson, *Die Einholung des Kyrios*, ZSTh 7 (1930), 682-702; A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, 4., völlig neubearb. Aufl. Tübingen 1923, 314ff. S. dazu noch immer Peterson, *Einholung*, 682-702.

<sup>8</sup> Vgl. Belege bei Deissmann, *Licht*, 318f.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. diesbezügliche Dokumente und ihre Kommentierung in P. Stoffel, *Über die Staatspost, die Ochsenespanne und die requirierten Ochsenespanne. Eine Darstellung des römischen Postwesens auf Grund der Gesetze des Codex Theodosianus und des Codex Iustinianus* (EHS III/595), 29-155.

<sup>10</sup> Vgl. den gesamten Text bei Stutzinger, *Adventus*, 284f., 196.

<sup>11</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden ausführlich Lehnen, *Adventus*, 65ff.

<sup>12</sup> Vgl. E. Flaig, *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich* (Historische Studien 7), Frankfurt am Main u.a. 1992; vgl. auch Flaigs Selbstanzeige seiner Monographie: *Den Kaiser herausfordern*, in: *Historische Zeitschrift* 253 (1991), 371-384.

<sup>13</sup> Vgl. zu *parousia* bei Paulus W. Radl, *Die Ankunft des Herrn. Zur Bedeutung und Funktion der Parusieausagen bei Paulus* (BET 15), Frankfurt am Main 1981; J. Plevnik, *The Parousia of the Lord According to the Letters of Paul. An Exegetical and Theological Investigation*, Würzburg 1971; zu 1Kor 15: J. Holleman, *Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15* (Suppl. N.T. 84), Leiden u.a. 1996.

<sup>14</sup> Etwa G. Haufe, *Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher* (ThHNT 12/I), Leipzig 1999, 54; pointiert schon Radl, *parousia*, in: *EWNT* <sup>2</sup> III, 103.

<sup>15</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden vor allem M. Dibelius, *An die Thessalonicher I.II. An die Philipper* (HNT 11), 2. völlig neubearb. Aufl. Tübingen 1928, 21-24; Radl, *Ankunft des Herrn*, 1981, 113-156; A. Lindemann, *Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer »Entwicklung« im paulinischen Denken*, NTS 37 (1991), 376ff. Haufe, *Thessalonicher*, 77-88.

<sup>16</sup> Vgl. K. Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986, 32-34; 97ff.

<sup>17</sup> So Haufe, *Thessalonicher*, 93.

<sup>18</sup> Die alttestamentlichen Prophetenworte, die erst sekundär einem Propheten zugeordnet wurden, sind zahlreich. Daher kann bei allen Prophetenworten, die nicht eindeutig einem männlichen Propheten zugeordnet werden können, hypothetisch angenommen werden, dass dieses Wort auch von einer Prophetin gesprochen worden sein kann. So erklärt sich meine inklusive Schreibweise: ProphetInnenwort. Außer Frage steht, dass es alttestamentliche Prophetinnen gegeben hat, vgl.

I. Fischer, *Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfahnen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel*, Stuttgart 2002, sowie K. Butting, *Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie* (Erev-Rav-Hefte: Biblisch-feministische Texte 3), Witten 2001.

<sup>19</sup> Vgl. zu dieser These ausführlich vor allem A. Kunz, *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10* (HBS 17), Freiburg i. Breisgau u.a. 1998, 121ff. passim; ders., *Zions Weg zum Frieden. Jüdische Vorstellungen vom endzeitlichen Krieg und Frieden in hellenistischer Zeit am Beispiel von Sacharja 9-14* (Beiträge zur Friedensethik 33), Stuttgart/Berlin/Köln 2001. Zu Sach 9,9-10 und zum Folgenden vgl. ferner N. Ho Fai Tai, *Prophetie als Schriftauslegung in Sacharja 9-14. Tradition- und kompositionsgeschichtliche Studien* (CThM A/17), Stuttgart 1996, 43-51; H. Graf Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25,2), Göttingen 1993 (z.St.); W. Rudolph, *Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi. Mit einer Zeitafel von Alfred Jepsen* (KAT 13,4), Gütersloh 1976 (z.St.).

<sup>20</sup> Vgl. im Einzelnen Tai, *Prophetie als Schriftauslegung*, 43-51.

<sup>21</sup> So auch Kunz, *Zions Weg zum Frieden*, 16; ders., *Ablehnung des Krieges*, 121ff. passim; E. Bosshard-Nepustil, *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit* (OBO 154), Freiburg/Göttingen 1997, 428.

<sup>22</sup> F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969, 55-65.

<sup>23</sup> Vgl. Reventlow, *Propheten*, 95. Er charakterisiert das Traditionsstück wie folgt: »Es besteht aus Doppelversen (Bucola) im Dreiermetrum mit synonymem Parallelismus.«

<sup>24</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Rudolph, *Sacharja*, 178-180.

<sup>25</sup> Vgl. dazu ausführlich Rudolph, *Sacharja*, 181f.

<sup>26</sup> Vgl. dazu etwa auch I. Baldermann, *Der Gott des Friedens und die Götter der Macht. Biblische Alternativen, Neukirchen-Vluyn 1983*, oder: H.-W. Wolf, *Schwerter zu Pflugscharen – Mißbrauch eines Prophetenwortes?*, *EvTh* 44 (1984), 280-292. Wolf zeigt, dass die Hebräische Bibel in vielfältiger Weise dem Vertrauen auf Waffen entgegentritt (vgl. Jes 31,1ff.; Hos 14,5; Ps 46,7ff.).

<sup>27</sup> Das ist sicher auch der Grund, warum die eher imperiumskonformen Pastoralbriefe nicht den politisch aufgeladenen Begriff der Parusie für das eschatologische Kommen Christi und damit seinen imperiumskritischen Akzent rezipierten, sondern den Begriff der Epiphanie benutzten (1Tim 6,14; 2Tim 4,1,8; Tit 2,13).

<sup>28</sup> So formuliert Paulus auch als höchstes Prinzip des Zusammenlebens die gegenseitige Liebe, die im Dienst der Versöhnung steht, Vergeltung wird von Gott erwartet und nicht selbst vollzogen (2Kor 5,17ff.; 1Kor 13; Röm 12f. passim). Zu weiteren Aspekten der Imperiumskritik des Paulus vgl. etwa R.A. Horsley (Hg.), *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, Harrisburg 2000; ders. (Hg.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg 1997; oder beispielsweise N. Elliot, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Maryknoll/New York 1994, vgl. auch Anm. 4.