

Auf dem Weg zu einer theologischen Würdigung von Röm 13,1–7

von

STEFAN KRAUTER

In sehr vielen, um nicht zu sagen: in fast allen aktuellen exegetischen Beiträgen zu Röm 13,1–7 wird dieser Text als schwierig, belastet oder problematisch charakterisiert. So einleuchtend sich das auf den ersten Blick liest, es ist eigentlich eher erstaunlich und in gewisser Weise anachronistisch. Denn Röm 13,1–7 ist heutzutage in der westlichen Welt¹ weniger schwierig als vielmehr irrelevant. In politischen Diskussionen, in kirchlichen Papieren und als Predigttext² kommt der Abschnitt praktisch nicht vor.³

Wenn man sich die Wirkungen des Textes in Zeiten, als er als relevant, ja autoritativ und von zentraler Bedeutung für eine christliche politische Ethik

¹ In anderen Kontexten, z. B. in Afrika, Südamerika und Asien, ist das teilweise anders. Darauf kann im Rahmen dieses Beitrages leider nicht eingegangen werden. Vgl. dazu z. B. A. A. BOESAK, *What Belongs to Caesar? Once again Romans 13* (in: DERS./C. VILLA-VICENCIO [Hg.], *A Call for an End to Unjust Rule*, Edinburgh 1986, 138–156); J. BOTHA, *Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13* (Emory Studies in Early Christianity, 4), Atlanta/GA 1994; DERS., *Creation of New Meaning: Rhetorical Situation and the Reception of Romans 13:1–7* (J TSA 79, 1992, 24–37); J. A. DRAPER, *»Humble Submission to Almighty God« and its Biblical Foundation. Contextual Exegesis of Romans 13:1–7* (J TSA 63, 1988, 30–38); B. L. EMSLIE, *The Methodology of Proceeding from Exegesis to an Ethical Decision* (Neotest. 19, 1985, 87–91); D. KROGER, *Paul and the Civil Authorities* (AJTh 7, 1993, 344–366); M. MIYATA, *Authority and Obedience: Romans 13:1–7 in Modern Japan* (AmUST.TR 294), New York u. a. 2009; A. T. MONERA, *The Christian's Relationship to the State according to the New Testament: Conformity or Non-conformity?* (AJTh 19, 2005, 106–142); W. MUNRO, *Romans 13:1–7. Apartheid's Last Biblical Refuge* (BTB 20, 1990, 161–168); L. TOGARASEI, *»Let Everyone be Subject to Governing Authorities«. The Interpretation of New Testament Political Ethics towards and after Zimbabwe's 2002 Presidential Elections* (Scriptura 85, 2004, 73–80); E. G. SINGGIH, *Towards a Postcolonial Interpretation of Romans 13:1–7*. Karl Barth, Robert Jewett and the Context of Reformation in Present-Day Indonesia (AJTh 23, 2009, 111–122).

² Innerhalb der EKD ist er als Text der Reihe IV für den 23. Sonntag nach Trinitatis vorgesehen, den es in den meisten Jahren nicht gibt.

³ Vgl. auch M. HÜNEBURG, *»Jedermann sei untertan ...« Röm 13,1–7. Zur Relevanz einer problematischen Paränese* (in: N. BOLIN/M. FRANZ [Hg.], *Im Klang der Wirklichkeit. Musik und Theologie*, 2011, 240–260), 240.

angesehen wurde, vor Augen führt,⁴ wird man zunächst kaum anders urteilen können als erleichtert: Für uns heute ist er größtenteils bedeutungslos, und das ist gut so. Das ist ein Verdienst der Exegeten des letzten Jahrhunderts, für die es tatsächlich ein schwieriger Text war, den sie in heftigen Diskussionen historisierten und dadurch relativierten und kritisch hinterfragten.⁵ Zugleich ist es wohl auch eine gar nicht zu umgehende Folge davon, dass die politische Realität in der postmodernen westlichen Welt und die im römischen Reich zu Lebzeiten des Paulus derart inkompatibel sind, dass ein Transfer des Textes gar nicht mehr möglich ist: In einer Situation, in der Staaten mit demokratisch legitimierten Regierungen in komplexe globale Zusammenhänge eingebunden sind, wird man kaum einen Referenten für die »von Gott eingesetzte Obrigkeit« finden können.⁶

Bei näherem Hinsehen kann man allerdings fragen, ob man es sich mit der schlichten Feststellung der weitgehenden Irrelevanz von Röm 13,1–7 nicht doch zu einfach macht. Die Kirche stiehlt sich, wenn sie Röm 13,1–7 zwar als kanonischen Text tradiert, aber faktisch ignoriert, aus der Verantwortung für die ungeheure Wirkung, die dieser Text über Jahrhunderte gehabt hat und in anderen Kontexten als dem unseren teilweise noch immer hat. Das wird besonders deutlich an der apologetischen Argumentationsfigur, der Text sei in seiner Auslegungs- und Wirkungsgeschichte »missbraucht« worden.⁷ Ihr gegenüber gelte es wahrzunehmen, dass das Potenzial, das der Text entfaltet hat, durchaus in ihm

⁴ Zu verschiedenen Aspekten der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von Röm 13,1–7 liegen zahlreiche Studien vor; hier sei nur auf den neuesten Überblick bei M. REASONER, *Romans in Full Circle. A History of Interpretation*, Louisville/KY 2005, 129–142, hingewiesen.

⁵ Eine zentrale Rolle nimmt dabei sicherlich Ernst Käsemann ein; vgl. E. KÄSEMANN, *Römer 13, 1–7 in unserer Generation* (ZThK 56, 1959, 316–376); DERS., *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13* (in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 1970, 204–222).

⁶ Ebenso HÜNEBURG (s. Anm. 3), 240. Dezidiert anders z. B. N. ELLIOTT, *The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire* (Paul in Critical Contexts), Minneapolis/MN 2010, der eine grundlegende strukturelle Äquivalenz zwischen der Situation im römischen Reich und in heutigen Entwicklungsländern unter dem »imperialen« Einfluss der USA annimmt. Für eine Kritik solcher Parallelisierungen vgl. wiederum P. BURTON, *Pax Romana/Pax Americana. Perceptions of Rome in American Political Culture, 2000–2010* (International Journal of the Classical Tradition 18, 2011, 66–104).

⁷ Gegen z. B. T. L. CARTER, *The Irony of Romans 13* (NT 46, 2004, 209–228), 228; N. ELLIOTT, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Sheffield 1995, 217; R. A. HORSLEY, *The First and Second Letters to the Corinthians* (in: F. F. SEGOVIA/R. S. SUGIRTHARAJAH [Hg.], *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings [The Bible and Postcolonialism, 13]*, London 2007, 220–245), 220–222; MONERA (s. Anm. 1), 107f.

steckt – auch wenn sich weder Paulus noch seine Adressaten das christianisierte römische Reich oder gar moderne Regimes und Diktaturen nur entfernt vorstellen konnten.⁸ Dann kann bzw. darf man ihn aber nicht einfach übergehen, sondern muss sich ihm kritisch stellen. Dies umso mehr, als es sein könnte, dass man mit Röm 13,1–7 wichtige oder zumindest bedeutsame Aspekte im Denken des Paulus insgesamt ausblendete.⁹ Der Text umfasst ja immerhin sieben Verse, ist klar strukturiert und zeichnet sich durch eine dichte und stringente Argumentation aus.¹⁰ Das kann man von manchem anderen, in der theologischen Diskussion ungleich prominenteren Abschnitt aus dem Römerbrief bzw. dem Corpus Paulinum nicht sagen.

Es gibt freilich gewichtige Einwände gegen den Versuch, Röm 13,1–7 als Baustein einer theologischen Gesamtdeutung des Römerbriefes (oder gar der paulinischen Briefe insgesamt) zu lesen – das heißt, die theologischen Aussagen des Textes in ihren Bezügen zu analysieren und zu verstehen: Der Text wird oft eher als »Einlage« (oder sogar als Interpolation) denn als integraler Bestandteil der Argumentation, eher als Traditionsstück denn als Ausdruck originär paulinischer Gedanken, eher als situativ bedingt denn als grundsätzlich gemeint und in einigen neueren Beiträgen eher als Verschleierung denn als Ausdruck der Absichten des Paulus angesehen. Auf derartige Einwände soll im Folgenden zunächst eingegangen werden. Dann werden theologische Kerngedanken von Röm 13,1–7 in ihrem Zusammenhang zu anderen Aussagen des Römerbriefes (bzw. der paulinischen Briefe) herausgearbeitet und kritisch gewürdigt.

1. Einwände

1.1. Röm 13,1–7 als nachpaulinische Interpolation

Die mit Sicherheit radikalste Anfrage an jeden Versuch, Röm 13,1–7 im Kontext einer theologischen Deutung des Römerbriefes zu verstehen, ist die Behauptung, der Text sei eine nachpaulinische Interpolation. Diese Ansicht wurde im-

⁸ Gegen B. BLUMENFELD, *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (JSNT.S 210), Sheffield 2001, 282f, der behauptet, Paulus gebe in seiner Theologie bewusst dem römischen Reich ein neues ideologisches Fundament.

⁹ Es ist durchaus bezeichnend, dass – um nur drei aktuelle und gewichtige Publikationen zu nennen – bei U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, 2003, 394f, R. FELDMEIERS/H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (Topoi Biblischer Theologie, 1), 2011, 197. 360, sowie M. WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, 2011, 313f, Röm 13,1–7 nur ganz am Rande als ethische Anweisung, als theologischer Text hingegen letztlich gar nicht wahrgenommen wird.

¹⁰ Vgl. zur Struktur des Textes S. KRAUTER, *Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit* (WUNT 243), 2009, 162–170.

mer wieder vertreten,¹¹ konnte sich jedoch nie in der Forschung durchsetzen.¹² Das mag auch daran liegen, dass der Annahme einer Interpolation immer der Anschein anhaftet, man wolle den Text »loswerden« und den Apostel Paulus »reinwaschen«.

Eine aufgrund ihrer hermeneutischen Umsicht über diesen Verdacht erhabene Neuauflage der Interpolationshypothese stellte jüngst Martin Hüneburg vor.¹³ Er argumentiert mit der seines Erachtens unüberbrückbaren und auch aus der Situation des Paulus und seiner Adressaten nicht irgendwie erklärbaren inhaltlichen Spannung zwischen Röm 13,1–7 und seinem direkten Kontext Röm 12,1–21 und 13,8–14. Dort entfalte Paulus den Zusammenhang von Evangelium und Ethos, und zwar so, dass der aus dem Evangelium folgende christliche Lebensstil in striktem Gegensatz zum Lebensstil des alten Äons stehe. Demgegenüber fordere 13,1–7 mit massiven theologischen Argumenten unbedingten Gehorsam gegenüber einer Institution dieses alten Äons.¹⁴

Die von Hüneburg herausgestellte Spannung prägt in der Tat das Verhältnis zwischen Röm 13,1–7 und seinem direkten literarischen Kontext. Die Frage ist nur, ob sie so absolut und nicht vermittelbar ist, wie er meint.

Ausgangspunkt für eine Klärung kann der Übergang Röm 13,7f sein. Die beiden Verse sind durch die Stichworte *ὀφειλίη/ὀφείλω* miteinander verbunden. Hüneburg will freilich die Wendung *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε* in Röm 13,8a nicht von Röm 13,7, sondern von Röm 8,9–12 her verstehen. Dort legt Paulus dar, dass die Christen als von Gottes Geist Bewegte nicht Schuldner des Fleisches sind. Analog wäre dann Röm 13,8a so zu verstehen, dass die Christen gegenüber niemandem irgendeine Verpflichtung im Bereich des alten Äons haben,¹⁵

¹¹ Vgl. E. BARNIKOL, Römer 13. Der nichtpaulinische Ursprung der absoluten Oberrigkeitsbejahung von Röm 13,1–7 (in: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. FS für E. Klostermann [TU 77], 1961, 65–133); J. KALLAS, Romans XIII,1–7: An Interpolation (NTS 11, 1964/65, 365–374); W. MUNRO, Authority in Paul and Peter. The Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus and 1 Peter (SNTS.MS 45), Cambridge u. a. 1983, 150; DIES., Romans 13:1–7 (s. Anm. 1), 164f; J. C. O'NEILL, Paul's Letter to the Romans, Harmondsworth 1975, 207–214; A. PALLIS, To the Romans. A Commentary, Oxford 1920, 141; W. SCHMITHALS, Der Römerbrief. Ein Kommentar, 1988, 456–470.

¹² Ausführliche Darlegung der Gegenargumente bei R. JEWETT, Romans. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis/MN 2007, 782–784; L. E. KECK, What Makes Romans Tick? (in: D. M. HAY u. A. [Hg.], Pauline Theology III. Romans, Minneapolis/MN 1995, 3–29), 14–16; W. O. WALKER, Interpolations in the Pauline Letters (JSNT.S 213), Sheffield 2001, 221–231.

¹³ Vgl. HÜNEBURG (s. Anm. 3).

¹⁴ Vgl. aaO 244–249.

¹⁵ So auch B. J. MALINA/J. J. PILCH, Social-Science Commentary on the Letters of Paul, Minneapolis/MN 2006, 281.

vielmehr nur zur Liebe verpflichtet sind, die das aus dem Evangelium folgende Ethos prägt. Wäre dies der Fall, nähme Röm 13,8 den vorangehenden Vers trotz des Stichwortanschlusses inhaltlich nicht auf, sondern widerspräche ihm in aller Härte. Denn Röm 13,7 sagt ja, dass man gegenüber jedem die gesellschaftlichen Verpflichtungen erfüllen soll.¹⁶

Die Frage ist allerdings: Muss bzw. kann man Röm 13,8aa so verstehen? Dagegen spricht meines Erachtens die imperativische Formulierung. In Röm 8,12 wird indikativisch festgestellt, dass derjenige, in dem der Geist wohnt, keine Verpflichtung gegenüber dem Fleisch hat. Das ist aber etwas anderes, als wenn in Röm 13,8 gefordert wird, keine Verpflichtungen schuldig zu bleiben, bzw. positiv gewendet: alle Verpflichtungen zu erfüllen.¹⁷ Daneben wird freilich in einer gewissen Spannung eine ganz andere Forderung gestellt, die Verpflichtung zur Liebe.

Geht man nun von hier aus zurück zu Röm 12, kann man erkennen, dass auch dort nicht einfach ein strikter Gegensatz zwischen den Verpflichtungen dieses Äons und dem Lebensstil aus dem Geist des Evangeliums herrscht, sondern vielmehr ein spannungsvolles Nebeneinander: Die Glaubenden wenden sich von dieser Welt ab und tun das Gute, das Gottes Wille ist (12,2). Doch zugleich sollen sie auf das bedacht sein, was *allen* als gut gilt (12,17b).¹⁸

Es ist also nicht so, dass man durch Streichung von Röm 13,1–7 einen in sich kohärenten und stimmigen Text erhielte – zumal Röm 13,8 nur äußerst holprig an 12,21 anschließt. Vielmehr ist der ganze Abschnitt Röm 12,1–13,14 von einem Nebeneinander allgemeiner gesellschaftlicher Verpflichtungen und der Normen eines spezifisch christlichen Lebensstils geprägt, die die Glaubenden *beide* aus religiöser Überzeugung erfüllen.

Ausschließen kann man eine nachpaulinische Interpolation natürlich mit diesen Argumenten nicht. Falls man sie annehmen möchte, dann darf man freilich, wie Hüneburg zu Recht betont, nicht den hermeneutischen Kurzschluss ziehen, der Text sei damit »erledigt«, da nicht von Paulus und deshalb nur von minderer Autorität und theologischer Relevanz. Vielmehr muss man ihn auch dann als eine Stimme in einem innerneutestamentlichen theologischen Diskurs wahrnehmen, einordnen und würdigen.¹⁹

¹⁶ Vgl. HÜNEBURG (s. Anm. 3), 247f.

¹⁷ So W. BAUER/K. ALAND/B. ALAND, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, ⁶1988, s. v. ὀφείλω.

¹⁸ Vgl. zur Deutung dieser Wendung KRAUTER (s. Anm. 10), 199.

¹⁹ Vgl. HÜNEBURG (s. Anm. 3), 257f.

1.2. Röm 13,1–7 als Traditionsstück bzw. Standardparänese

Gewissermaßen spiegelbildlich zur Interpolationshypothese wird von einigen Exegeten die Ansicht vertreten, Röm 13,1–7 sei ein von Paulus übernommenes Traditionsstück. Auch diese Ansicht wird oft dergestalt vorgebracht, dass suggeriert wird, Paulus sei für diesen Text nicht wirklich verantwortlich.²⁰ Das wird besonders deutlich, wenn er als Topos der jüdischen Synagogenpredigt bezeichnet wird – will heißen als »mitgeschlepptes« Erbe, als nicht »echt« christlich.²¹

Von den grundsätzlichen Problemen dieser Argumentationsweise einmal abgesehen – inwieweit hier etwa eine antijüdische Wertung durchscheint oder ob man für die Zeit des Paulus die Begriffe »christlich« und »jüdisch« überhaupt in dieser Weise verwenden kann, ohne einen groben Anachronismus zu begehen –, sprechen zwei Beobachtungen am Text deutlich gegen sie:

Erstens ist Röm 13,1–7 über eine Vielzahl von Stichwortbezügen mit seinem Kontext verknüpft.²² Es ist zwar umstritten, wie diese Stichwortverbindungen im Einzelnen zu verstehen sind, aber sie sind jedenfalls nicht nur Verknüpfungen an der Textoberfläche, sondern haben eine inhaltliche Bedeutung. Eben diese Bezüge bewirken, dass die oben genannte Spannung zwischen Trennung von der alten Welt und Erfüllung von sozialen Verpflichtungen in dieser alten Welt den gesamten Abschnitt Röm 12f prägt.

Zweitens kann man zwar zu jeder Aussage in Röm 13,1–7 »Parallelen« finden, besser gesagt: lässt sich der Text gut im politischen Diskurs seiner Entstehungszeit verorten. Dennoch hat er dadurch, dass gerade diese Aussagen aus dem Pool des griechischen, römischen und antik jüdischen politischen Denkens ausgewählt und in genau dieser Form zusammengestellt worden sind, sein ganz eigenes Gesicht. Er ist davon gekennzeichnet, dass die Machtverhältnisse eindeutig aus der Perspektive von Menschen in den Blick kommen, die nicht zur Elite gehören,²³ dass die Notwendigkeit der Unterordnung unter die Herr-

²⁰ Immerhin muss man ihm aber die Aufnahme dieses traditionellen Textes in seinen Brief an die Römer und die Platzierung an dieser Stelle im Argumentationsgang zuschreiben.

²¹ So etwa bei M. DIBELIUS, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert (in: DERS., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2: Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte, hg. von G. BORNKAMM, 1956, 177–228), 183.

²² ἀγαθόν (13,3f/12,2.9.21) und κακόν (13,3f/12,17.21; 13,10), ἐκδικος/ἐκδικούντες/ἐκδίκησις (13,4/12,19) und ὀργή (13,4f/12,19), τιμὴ (13,7/12,10) und πάντες/πάντες ἄνθρωποι (13,7/12,17f). Vgl. T. C. DE KRUIJF, The Literary Unity of Rom 12,16–13,8a. A Network of Inclusions (Bijdr 48, 1987, 319–326).

²³ Durchaus treffend bezeichnet H. CANCIK, »Alle Gewalt ist von Gott«. Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren (in: B. GLADIGOW [Hg.], Staat und Religion, 1981, 53–74), 55f, den Text als »Untertanenspiegel«.

schenden noch stärker betont wird als in den meisten anderen antiken Texten zu ähnlichen Themen²⁴ und dass diese Unterordnung als ein theologisch begründeter, aus Einsicht und Überzeugung vollzogener Akt dargestellt wird (13,5).²⁵ Dieses individuelle Profil des Textes gilt es in seinen Querbezügen wahrzunehmen.

1.3. Röm 13,1–7 als Reaktion auf die Situation in Rom

Dieser Herangehensweise steht allerdings eine weit verbreitete andere Herangehensweise gegenüber: Das Profil des Textes wird aus einem speziellen situativen Anlass heraus erklärt. Auch hier sollte das *Movens*, den Text zu entschärfen, indem er nun zwar Paulus zugeschrieben, aber als momentane, pragmatische Äußerung von begrenzter Reichweite bestimmt wird, nicht unterschätzt werden. Dennoch ist die Frage, ob es dafür, dass Paulus in Röm 13,1–7 – im ganzen Corpus Paulinum nur dort – auf das Thema Herrschaft eingeht, einen Anlass auf Seiten seiner Adressaten gegeben hat, natürlich sinnvoll.

Allerdings sind die bisher in der Forschung vorgeschlagenen Rekonstruktionen eines solchen Anlasses allesamt unbefriedigend.²⁶ Die Hypothesen, »Enthusiasten« in der römischen Gemeinde hätten sich der weltlichen Ordnung enthoben gefühlt und durch ihr Verhalten Konflikte mit römischen Amtsträgern provoziert²⁷ oder es habe in Rom »zelotische« Strömungen, d. h. judenchristliche Kreise, die der Aufstandsbewegung in Iudaea nahestanden, gegeben,²⁸ fanden in der Forschung zu Recht wenig Anklang.²⁹ Doch auch die verbreiteten Hypothesen, Paulus warne die kleine und angefeindete christliche Gemeinde in Rom vor einer sie möglicherweise in ihrer Existenz gefährdenden Beteiligung an Unruhen wegen zu hoher Steuerforderungen und Missverhaltens von Steuerpächtern³⁰ bzw. Paulus habe die (schlechten) Erfahrungen mit dem römischen Staat im Jahre 49 n. Chr. vor Augen, als Juden und insbesondere Judenchristen

²⁴ Vgl. dazu KRAUTER (s. Anm. 10), 215–219.

²⁵ Vgl. dazu aaO 221–228.

²⁶ Vgl. dazu ausführlich aaO 151–154.

²⁷ Vgl. E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), ⁴1980, 338, 344f.

²⁸ Vgl. M. BORG, A New Context for Romans XIII (NTS 19, 1972/73, 205–218), 214–217.

²⁹ Die Quellenbelege sind dürftig (Röm 12,3; Acta Scilitanorum 6 für »Enthusiasten«; Suet. Claud. 25,4 für »Zeloten«), die Kategorien sind an sich verfehlt; vgl. zu den »Enthusiasten« J. FREY, Paulinische Perspektiven zur Kreuzestheologie (in: K. GRÜN-WALDT [Hg.], Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend, 2007, 53–97), 78–80.

³⁰ Vgl. O. MICHEL, Der Brief an die Römer (KEK 4), ^{14/5}1978, 397; aufgenommen und ausgearbeitet von J. FRIEDRICH/W. PÖHLMANN/P. STUHLMACHER, Zur historischen Situation und Intention vom Röm 13, 1–7 (ZThK 73, 1976, 131–166), 158f.

von Kaiser Claudius aus Rom vertrieben wurden, sind weit weniger plausibel als angenommen.³¹

Wenig besser steht es um eine jüngst von Neill Elliott neu in die Diskussion eingebrachte These. Im Anschluss an H. Dixon Slingerland³² bestreitet er jeden Zusammenhang der Ausweisung unter Claudius mit dem Aufkommen von christlichen Gemeinden und daraus folgenden Konflikten mit den bzw. innerhalb der Synagogengemeinden. Claudius habe aus anderen Gründen die Juden (und nicht auch Judenchristen) aus Rom vertrieben. Nero habe bei seinem Herrschaftsantritt die Juden als Demonstrationsobjekt seiner Milde benutzt und ihnen die Rückkehr erlaubt, freilich als Gedeütigte, die ständig neuen Anfeindungen (vor allem auch vonseiten der nichtjüdischen Christen) und dem Risiko einer erneuten Ausweisung ausgesetzt waren. Paulus ermahne die Christen zu strikter politischer Ruhe, um die bedrohten Juden vor einem derartigen Übergriff zu schützen.³³

Der Reiz dieser These liegt wohl darin, dass sie es erlaubt, Paulus in Röm 13,1–7 als Fürsprecher der Bedrängten wahrzunehmen. Historisch plausibel ist sie nicht.³⁴ Die von Elliott kritiklos übernommene Deutung von Suet. Claud. 25,4 durch Slingerland ist sprachlich unmöglich. Der Text kann auf keinen Fall bedeuten, dass Claudius auf Anraten eines Chrestus die Juden aus Rom vertrieben habe.³⁵ Dass Nero das Vertreibungsedikt als Demonstration seiner Milde aufgehoben habe, hat keine Quellenbasis. Es ist nicht einmal klar, ob das Edikt überhaupt je aufgehoben wurde oder einfach mit der Zeit außer Gebrauch kam. Dass Paulus in Röm 13,1–7 politische Zurückhaltung empfehle, um eine von

³¹ Die Hypothese von FRIEDRICH/PÖHLMANN/STUHLMACHER (s. Anm. 30) scheidet v. a. an ihrer ungenauen Interpretation von Tac. ann. 13,50: In dem Bericht des Tacitus (und in Suet. Nero 10,1) ist von Protesten wegen der *vectigalia* bzw. *portoria* die Rede, d. h. wegen der Abgaben, die Paulus (vermutlich) mit τέλος meint. Ein Bezug zu den *tributa*, also den Abgaben, die Paulus wohl mit φόρος meint und deren (weitere) Zahlung das primäre Ziel des Textes wäre, wird nur in einem Gedankenexperiment der Senatoren hergestellt: Falls Nero alle *vectigalia* abschaffte, dann käme es bestimmt zu noch weitergehenden Forderungen wie der nach der Abschaffung der *tributa*. Ob dieses Gedankenexperiment überhaupt in der betreffenden historischen Situation wirklich angestellt wurde (und falls ja, von wem) oder nur eine Interpretation des Tacitus ist, lässt sich kaum sagen.

³² Vgl. H. D. SLINGERLAND, *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome* (South Florida Studies in the History of Judaism, 160), Atlanta/GA 1997, 159–168.

³³ Vgl. ELLIOTT, *Liberating Paul* (s. Anm. 7), 221–223; DERS., *Arrogance* (s. Anm. 6), 96–100.

³⁴ Vgl. die harsche Kritik bei L. E. KECK, *Romans* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville/TN 2005, 324.

³⁵ Dann müsste es zwingend »impulsore Chresto Iudaeos assidue tumultuantis Roma expulit« oder »Iudaeos assidue tumultuantis impulsore Chresto Roma expulit« heißen.

den Römern bedrängte Minderheit zu schützen, liest in den Text Zusammenhänge hinein, die sich an seinen einzelnen Aussagen, seinem Argumentationsgang und seinen Bezügen zum Kontext nicht verifizieren lassen.

Die Durchsicht der in der Forschung gemachten Vorschläge, was der Anlass für Röm 13,1–7 gewesen sein könnte, ist also insgesamt eher ernüchternd. Über Mutmaßungen kommt man nicht hinaus. Dies freilich hat seinen Grund im Text selbst: In ihm findet man eben keine Deixis auf Ort, Zeit oder spezifische Personen.³⁶ Von daher relativiert sich nun allerdings die Bedeutung der Frage nach einem situativen Anlass für den Text. Natürlich ist Röm 13,1–7 nicht die vielbeschworene zeitlose »Staatslehre« oder gar »Staatsmetaphysik« des Apostels Paulus. Dennoch ist festzustellen, dass Paulus innerhalb des zeitgenössischen Diskurses sehr grundsätzlich argumentiert. Der Text legitimiert *prinzipiell* Herrschaft und fordert die Beherrschten *grundsätzlich* zur Unterordnung, d. h. konkret zum Gehorsam gegenüber Herrschenden auf.

1.4. Röm 13,1–7 als ironischer Text bzw. als semi-public transcript

Als Ergebnis lässt sich bislang festhalten, dass man Röm 13,1–7 mit einiger Wahrscheinlichkeit als von Paulus selbst unter Aufnahme von Elementen des zeitgenössischen politischen Diskurses bewusst formulierten, nicht nur auf eine spezifische aktuelle Situation in Rom gemünzten Text lesen sollte. Damit ist freilich noch nicht geklärt, wie die Aussagen des Textes zu verstehen sind. Die von manchen konservativen oder evangelikal geprägten Exegeten vertretene Ansicht, seine Bedeutung liege damit sozusagen »auf der Hand«³⁷, ist hermeneutisch naiv. Auch sehr »eindeutig« klingende Aussagen können aufgrund ihres Äußerungskontextes doppelbödig sein.

Eben dies behaupten für Röm 13,1–7 Exegeten, die der sogenannten »anti-imperialen Paulusauslegung«³⁸ zuzurechnen sind. Dabei lassen sich zwei Argumentationsweisen unterscheiden.

³⁶ Abgesehen von 13,6. Daraus folgt aber gegen FRIEDRICH/PÖHLMANN/STUHLMACHER (s. Anm. 30), 165, nicht unbedingt, dass dieser Vers als Aufforderung zu verstehen ist, auf die der ganze Text hinzielt (»So zahlt doch deshalb auch eure Steuern!«). Die Deutung als der Argumentationslinie untergeordnetes Beispiel (»Deshalb zahlt ihr ja auch Steuern.«) ist mindestens ebenso plausibel.

³⁷ D. J. Moo, *The Epistle to the Romans* (NIC.NT), Grand Rapids/Cambridge 1996, 806: »plain meaning«.

³⁸ Die Rezeption dieses in Amerika durchaus prominenten Ansatzes der Paulusauslegung ist im deutschsprachigen Raum bislang sehr verhalten; vgl. z. B. H. OMERZU, *Paulus als Politiker? Das paulinische Evangelium zwischen Ekklesia und Imperium Romanum* (in: V. A. LEHNERT/U. RÜSEN-WEINHOLD [Hg.], *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes* [Arbeiten zur Bibel und

T. L. Carter³⁹ und Robert Hurley⁴⁰ haben unabhängig voneinander die These aufgestellt, Röm 13,1–7 sei ein ironischer Text. Er sei als ins Groteske übertriebene Zustimmung zur römischen Herrschaft eine verborgene Kritik an ihr. Das Grundproblem an dieser Deutung ist, dass sie auf einer Theorie von Ironie beruht, die diese *ausschließlich* in der Wahrnehmung des Lesers verortet, der eine unüberbrückbare Diskrepanz zwischen Aussage und Realität bemerkt.⁴¹ »Realität« – zumal wenn es um eine soziale und politische Situation geht – gibt es freilich nicht »an sich«, sondern immer nur die erlebte und subjektiv bewertete Realität. Um auf dieser Basis zu einem Urteil über eventuelle Ironie in Röm 13,1–7 zu gelangen, müsste man also sicher wissen können, wie Paulus und seine Adressaten das römische Reich erlebten und beurteilten. Die negative Bewertung (mancher) moderner Historiker darf man nicht einfach auf sie projizieren. Hinzu kommt, dass Ironie oft einen gewissen Grad an Vertrautheit – ein augenzwinkerndes Einverständnis – zwischen den Kommunikationspartnern voraussetzt. Eben dies ist aber im Römerbrief, in dem sich Paulus an eine ihm fremde Adressatenschaft wendet, nicht gegeben. Die These, Röm 13,1–7 sei ironisch zu verstehen, ist also insgesamt unplausibel.⁴²

Eher weiterführend könnte eine Lektüre des Textes sein, die Impulse postkolonialer Exegese und insbesondere James C. Scotts Theorie von »public« und »hidden transcripts« aufnimmt.⁴³ In einer Situation asymmetrischer Machtverteilung entwickeln sich laut Scott verschiedene öffentliche und verborgene Diskurse unter bzw. zwischen Herrschenden und Beherrschten. Im public transcript der Herrschenden wird deren Herrschaft als eine auf Konsens basierende Herrschaft zum Wohle aller dargestellt, während sich in ihrem hidden transcript Hinweise auf Motive und Methoden wie Eigennutz und Gewaltanwendung finden lassen. Im public transcript der Beherrschten wird die Herrschaft vorbehaltlos anerkannt, im hidden transcript findet man hingegen codierte Hinweise auf Kritik und Widerstand.

ihrer Geschichte, 27], 2007, 267–287); W. POPKES, Zum Thema »Anti-imperiale Deutung neutestamentlicher Schriften« (ThLZ 127, 2002, 850–861); S. VOLLENWEIDER, Politische Theologie im Philipperbrief? (in: D. SÄNGER/U. MELL [Hg.], Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur [WUNT 198], 2006, 457–469).

³⁹ Vgl. CARTER (s. Anm. 7).

⁴⁰ Vgl. R. HURLEY, Ironie dramatique dans la mise en intrigue de l'empire en Romains 13,1–7 (SR 35, 2006, 39–63).

⁴¹ Vgl. aaO 47.

⁴² So sogar trotz grundlegender Nähe des Ansatzes ELLIOTT, Arrogance (s. Anm. 6), 154–156.

⁴³ Vgl. J. C. SCOTT, Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts, New Haven/London 1990.

Wenig hilfreich ist es, einen Text wie Röm 13,1–7 einfach in die »Schubladen« dieser Theorie einzusortieren, ihn als von Paulus »nicht wirklich so gemeintes« public transcript zu verstehen und ihm »decodierte« andere Aussagen⁴⁴ als »eigentliche« Ansicht des Paulus gegenüberzustellen.⁴⁵ Damit gerät man recht schnell auf die abschüssige Bahn einer »Hermeneutik der Insinuation«⁴⁶.

Durchaus fruchtbar für eine theologische Interpretation von Röm 13,1–7 kann es allerdings sein, den Text sozusagen als »semi-public transcript« in dem von dieser Theorie beschriebenen Spannungsfeld zu betrachten:⁴⁷ An welchem Ort innerhalb des politischen und sozialen Gefüges des römischen Reiches stehen Paulus und seine Adressaten? Welche Themen bestimmen den Diskurs (oder eher: die je nach Trägerkreis bzw. Zielpublikum verschiedenen Diskurse) über Herrschaft in der ersonischen Zeit? Was davon nimmt Paulus auf, was nicht? Wie nimmt er es aus seiner Position und Perspektive heraus auf? Wie offen kann er sich dabei in dem halböffentlichen Rahmen eines Briefes an eine ihm noch unbekannte Gemeinde äußern? Solche Fragen können helfen, die Aussagen von Röm 13,1–7 differenziert wahrzunehmen und beim Versuch einer theologischen Deutung dieses Textes vorschnelle Systematisierungen zu vermeiden.

2. Zentrale theologische Themen von Röm 13,1–7

Der Versuch einer theologischen Analyse und Würdigung von Röm 13,1–7 soll von einem oft übersehenen Befund seinen Ausgang nehmen: Der Abschnitt argumentiert im Wortsinn *theo*-logisch. Kommt in den 21 Versen von Röm 12 viermal *θεός* und zweimal *κύριος* vor, so in den nur 7 Versen von Röm 13,1–7 sechsmal *θεός*. Berücksichtigt man über diese bloße Zählstatistik hinaus, welche argumentative Funktion und welches argumentative Gewicht der Hinweis auf Gott jeweils hat, ist das Ungleichgewicht noch größer: *εὐάρεστον τῷ θεῷ* in 12,1 und *τῷ κυρίῳ δουλεύοντες* in 12,11 sind eher formelhaft. Alle Erwähnung

⁴⁴ Eine wichtige Rolle spielen hier 1Thess 5,3; Phil 2,6–11; 3,20; 1Kor 2,6.8; 15,23–28.

⁴⁵ Tendenz dazu bei ELLIOTT, *Liberating Paul* (s. Anm. 7), 223–226; DERS., *Romans 13:1–7 in the Context of Imperial Propaganda* (in: R. A. HORSLEY [Hg.], *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg/PA 1997, 184–204); W. R. HERZOG II, *Dissembling, a Weapon of the Weak. The Case of Christ and Caesar in Mark 12:13–17 and Romans 13:1–7* (PRSt 21, 1994, 339–360); S. SCHREIBER, *Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13* (in: U. BUSSE [Hg.], *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* [QD 215], 2005, 131–170).

⁴⁶ VOLLENWEIDER (s. Anm. 38), 468.

⁴⁷ Vgl. dazu J. W. MARSHALL, *Hybridity and Reading Romans 13* (JSNT 31, 2008, 157–178). Auch ELLIOTT, *Arrogance* (s. Anm. 6), 152–156, äußert sich in dieser Richtung (und damit zurückhaltender als in seinen früheren Publikationen).

gen von θεός in 13,1–7 hingegen sind stark betont und für die Argumentation grundlegend.

Gott erscheint dabei in drei verschiedenen Funktionen: erstens in Röm 13,1 in der Wendung ὑπὸ θεοῦ εἶναι und parallel dazu als Agens des Verbums τάσσω, d. h. als derjenige, von dem Herrschaft eingesetzt wird; zweitens in Röm 13,4.6 in dem Syntagma θεοῦ διάκονος/λειτουργός, d. h. als derjenige, in dessen Auftrag Herrschende handeln; drittens schließlich in Röm 13,2 als derjenige, gegen dessen Anordnung sich auflehnt, wer sich der Herrschaft widersetzt, und der darum die »Widerständler« (ἀνθεστηκότες) bestraft. Diesen drei Aspekten soll im Folgenden nachgegangen werden: Wie denkt Paulus politische Macht von Gott her, und was sagt umgekehrt das, was Paulus über Macht denkt, über sein Gottesbild?

2.1. Gottes Anordnung

Laut Röm 13,1 stammt Herrschaft von Gott. Diese Vorstellung ist in der antik jüdischen Tradition prominent, in der griechisch-römischen ebenfalls bekannt.⁴⁸ Gegen die teilweise immer noch, wenn auch meist abgemildert, zu lesende traditionell lutherische Deutung ist diese Vorstellung weder mit dem Thema Schöpfung noch mit dem Thema Gesetz verknüpft. Die Wortfelder κτίσις, φύσις und νόμος kommen in Röm 13,1–7 nicht vor.⁴⁹ Die Lehre vom Staat als Schöpfungsordnung,⁵⁰ vom Staat als naturrechtlicher Ordnung⁵¹ sowie die

⁴⁸ Vgl. v. a. Sir 10,1–4; Arist 196; 219; 224; SapSal 6,1–21; Ios. bell. 2,140; Sen. clem. 1,1,4. Ausführliche Darstellung der Quellen bei S. KRAUTER, Es ist keine Gewalt außer von Gott – Röm 13,1 im Kontext des politischen Diskurses der neronischen Zeit (in: U. SCHNELLE [Hg.], The Letter to the Romans [BETHL 226], Leuven 2009, 371–401).

⁴⁹ Selbstverständlich können diese Themen in Verbindung gebracht werden (vgl. etwa Dion. Chrys. 3,62; Sen. clem. 1,19,2 zu Herrschaft als einer von Gott gestifteten Naturordnung). Hinsichtlich des νόμος ist dies sogar die Regel; er spielt im antik jüdischen wie griechisch-römischen politischen Diskurs eine zentrale Rolle. In Röm 13,1–7 ist aber gerade dies nicht der Fall.

⁵⁰ Vgl. etwa G. KITTEL, Christus und Imperator. Das Urteil der Ersten Christenheit über den Staat, 1939, 4–6. 19–22; O. ECK, Urgemeinde und Imperium. Ein Beitrag zur Frage nach der Einstellung des Urchristentums zum Staat (BFChTh 42/3), 1940, 38–41; neuerdings z. B. SCHNELLE (s. Anm. 9), 443: »die schöpfungsgemäßen Strukturen der Welt«. Die Häufung von Begriffen mit dem Wortstamm ταν- in Röm 13,1f begründet nicht hinreichend die Rede von einer gottgegebenen Ordnung, geschweige denn von einer Schöpfungsordnung. Selbst in Passagen wie 1Kor 11, wo hinsichtlich der Geschlechterrollen tatsächlich mit τάξις, κτίσις und φύσις argumentiert wird, sollte man mit diesem Begriff zurückhaltend sein.

⁵¹ So v. a. die traditionell katholische Auslegung; vgl. z. B. V. ZSIFKOVITS, Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13, 1–7 mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung (WBTh 8), 1964, 73f.

Zwei-Regimente-Lehre samt der Vorstellung vom *usus politicus* des Gesetzes haben jedenfalls in Röm 13,1–7 keine biblische Grundlage. »Gottgegebenheit von Herrschaft« meint vielmehr in Hellenismus und frühem Prinzipat, dass Herrscher ist, wer sich aufgrund göttlicher Hilfe und Erwählung (militärisch) durchsetzt – eine »Theologie des Sieges«. ⁵²

Was bedeutet es, dass Paulus sie *an dieser Stelle* positiv aufnimmt? Die Vorstellung, Herrschaft sei von Gott gegeben, ist in der Antike verbreitet. Dennoch sollte man die Aussage von Röm 13,1 nicht einfach als »traditionell« oder als »rhetorischen Gemeinplatz« werten. ⁵³ Paulus hat sie – vermutlich zumindest teilweise bewusst – gewählt, und sie ist in der Antike nicht ohne Alternative.

Auf der einen Seite konnte man zur Zeit des Paulus *relativ* »säkular« über Herrschaft reden: als Übertragung von Befugnissen auf einen Amtsträger durch das Volk bzw. ein dazu befähigtes Gremium. ⁵⁴ Dieser Diskurs hatte zumindest primär als Zielpublikum die stadtrömische Elite, in geringerem Maße die (stadt-)römischen Bürger. Dass Paulus nicht in dieser Weise über Herrschaft redet, zeigt, dass er und seine Adressaten zu diesem Zielpublikum nicht gehörten. Herrschaft ist für sie ein nicht diskutierbares Faktum und wird als der eigenen Kontrolle oder Beeinflussung entzogen erlebt. Dieses Erleben wird – was für das Gottesbild des Paulus durchaus aufschlussreich ist – als »Anordnung Gottes« (διαταγή θεοῦ) ausgedrückt. ⁵⁵

Auf der anderen Seite wahrt Paulus Distanz zu Weisen, politische Herrschaft so zu thematisieren, dass sie selbst als »göttlich« und der Herrscher als »Gott« oder »gottgleich« bezeichnet wird. Darin zeigt sich die spezifisch jüdische Perspektive des Paulus. Dass es *einen* Gott gibt, demgegenüber alle anderen als Götter verehrten Größen nur illusionäre bzw. dämonische »Götzen« sind, ist für ihn eine unhinterfragbare Prämisse. ⁵⁶ Wenn Paulus Herrschaft als von Gott eingesetzt beschreibt und nicht als göttlich, bedeutet dies allerdings nicht unbedingt eine Beschränkung oder gar religiöse Depotenzenierung politischer Macht.

⁵² Vgl. J. R. FEARS, *Principes a diis electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome* (PMAAR 26), Rom 1977, 44f.

⁵³ Dies tut z. B. vehement KÄSEMANN, *Römer* (s. Anm. 27), 338–342; im Anschluss an ihn z. B. auch ELLIOTT, *Liberating Paul* (s. Anm. 7), 223.

⁵⁴ Vgl. etwa Neros Antrittsrede vor dem Senat, die bei Tac. ann. 13,4 überliefert ist. Siehe dazu auch KRAUTER (s. Anm. 10), 119f.

⁵⁵ Ein ähnliches Vorgehen, Unabänderliches und nicht Diskutierbares auf einen Willensakt Gottes zurückzuführen, findet sich z. B. auch in Röm 9,14–21.

⁵⁶ Röm 3,30; 1Kor 8,5f; 10,20; 1Thess 1,9; Gal 3,20; 4,8. Letztgenannte Stelle könnte eine Polemik gegen die kultische Verehrung von Herrschern implizieren (vgl. B. KAHL, *Galatians Re-Imagined. Reading with the Eyes of the Vanquished* [Paul in Critical Contexts], Minneapolis/MN 2010, 220f). Ansonsten hält sich Paulus in Hinsicht auf den Kaiserkult – wie die meisten jüdischen Autoren seiner Zeit – mit Kritik zurück; vgl. dazu KRAUTER (s. Anm. 10), 113–124.

Denn religiöse Herrscherverehrung oder Herrscherkult sind keineswegs per se »totalitär«⁵⁷, sondern stellen auch Möglichkeiten der (indirekten) Herrschaftskritik bereit.⁵⁸ Paulus seinerseits nutzt die durchaus mögliche herrschaftskritische Pointe, dass ein Herrscher, der seine Macht von Gott bekommen hat, ihm für deren Ausübung verantwortlich ist, in Röm 13,1–7 gerade nicht.⁵⁹

Ebenfalls eine spezifisch jüdische Perspektive zeigt sich darin, dass es der Gott Israels ist, der Herrschaft verleiht. Inwieweit Paulus das bewusst *gegen* die ihm gewiss geläufige, da in allen von ihm bereisten Städten durch Monumente ausgedrückte Aussage stellt, dass die Götter des römischen Reiches dem römischen Prinzeps seine Macht verliehen hätten, lässt sich nur schwierig abschätzen. In apokalyptischen Texten ist dies häufig die Pointe: Es ist der *eigene* Gott, der den Unterdrückern ihre Macht gegeben hat – vor allem aber, der sie ihnen bald wieder nehmen wird.⁶⁰ In den sehr anders gearteten Text Röm 13,1–7 sollte man das aber wohl kaum hineinlesen.⁶¹ Eher ist es hier so, dass die Ansicht, dass der eigene Gott die Herrschaft eingesetzt hat, unter der man steht, ein *Movens* ist, sich ihr aus religiöser Überzeugung und Einsicht unterzuordnen. Das ist im folgenden Abschnitt zu vertiefen.

Zuvor aber ist noch darauf hinzuweisen, dass Paulus diese Ansicht hier nicht christologisch reflektiert. Gewiss ist für ihn der Gott Israels wie immer so auch hier der Vater Jesu Christi. Daraus scheint er aber keine Schlüsse zu ziehen. Die Spannung, dass der Gott, der in den Schwachen mächtig ist, hier dem Gott, der immer mit den stärkeren Bataillonen ist, zum Verwechseln ähnlich wird, bleibt bestehen.

2.2. Gottes Beauftragung

In Röm 13,3f wird Herrschaft als eine Instanz beschrieben, die Gutes belohnt und Böses bestraft. Diese Vorstellung ist – mit Unterschieden im Detail – in der gesamten griechisch-römischen Antike weit verbreitet,⁶² ebenso im helle-

⁵⁷ So v. a. O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, ²1961, 37. 39. 47. Er ist sich des Anachronismus dieser Bezeichnung zwar bewusst, verwendet sie aber trotzdem.

⁵⁸ Vgl. dazu M. PEPPER, *Gott oder Mensch? Kaiserverehrung und Herrschaftskontrolle* (in: H. CANKI/K. HITZL [Hg.], *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, 2003, 69–95).

⁵⁹ Das wird z. B. im Vergleich mit Texten wie SapSal 6,1–21 deutlich.

⁶⁰ Dan 2,21.37f; 4,14.22; 5,18; 7,6; äthHen 46,5; syrBar 82,9.

⁶¹ Gegen z. B. ELLIOTT, *Liberating Paul* (s. Anm. 7), 224.

⁶² Eine umfangreiche Sammlung von Quellentexten findet sich bei W. C. VAN UNNIK, *Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3–4* (in: E. E. ELLIS/E. GRÄSSER [Hg.], *Jesus und Paulus. FS für W. G. Kümmel*, 1975, 334–343), 336–340.

nistisch beeinflussten antiken Judentum.⁶³ Dennoch sollte man auch hier nicht einfach von einem für Paulus letztlich nur oberflächlich relevanten Topos sprechen. Paulus wählt auch diese Argumentationsfigur bewusst und setzt einen besonderen Akzent dadurch, dass er sie theologisch vertieft: Herrschaft belohnt Gutes und bestraft Böses im Auftrag Gottes, nämlich als θεοῦ διάκονος.⁶⁴

Die in der Forschung häufig vertretene Ansicht, Röm 13,3f sei – gegenüber der theologischen Begründung von Unterordnung unter die Herrschaft in 13,1f – eine rein »pragmatische« Begründung für Gehorsam,⁶⁵ ist von daher nicht richtig. Noch weniger trifft die Behauptung der anti-imperialen Paulusinterpretation, Herrschaft werde hier als Angst und Schrecken verbreitende Gewaltherrschaft dargestellt, vor der man sich durch äußerliche Unterordnung in Acht nehmen solle,⁶⁶ den Sinn des Textes. Die eine Seite der Argumentation – Herrschaft bestraft – wird hier überbetont, die andere – sie belohnt – aber ausgeblendet, vor allem jedoch die besondere paulinische Pointe übersehen, dass Herrschaft beide Male in Gottes Auftrag handelt.

Ziel dieser Argumentation ist vielmehr die Aussage in Röm 13,5, dass man sich der Herrschaft διὰ τὴν συνείδησιν unterordnen, d. h. ihr gehorchen⁶⁷ solle. Das ist hier am besten im Sinne von »aus Überzeugung« zu verstehen, d. h. aus der Einsicht heraus, dass Gott der Herrschaft einen sittlichen Zweck gegeben hat.⁶⁸

Paulus steht zwar auch hier in einer breiten antiken Tradition. Diese betont jedoch meist aus der Perspektive der Oberschicht die sozialen Unterschiede: Sich aus Einsicht unterzuordnen ist Sache einer Elite, »gewöhnliche« Menschen gehorchen zu ihrem eigenen Besten aus Furcht vor Strafe.⁶⁹ Aus der Perspektive des Paulus sieht das anders aus: Er erhebt für sich und seine Adressaten den hohen Anspruch, aus Überzeugung zu gehorchen. Das ist wohl kaum ein subversiver Anspruch,⁷⁰ und doch lässt sich Paulus seine politische Rolle nicht von außen zuschreiben.

⁶³ Vgl. Philo Mos. 1,153f; legat. 1,7; virt. 227.

⁶⁴ Paulus nimmt dabei die Vorstellung von der Herrschaft als ἐνδοξος δουλεία auf. Es geht also weniger darum, Herrscher als Gott untergeordnete Diener denn als von ihm beauftragte Autoritäten darzustellen. Vgl. dazu KRAUTER (s. Anm. 10), 208–215.

⁶⁵ So z. B. U. WILCKENS, Der Brief an die Römer, Bd. 3 (EKK VI/3), ³2003, 29.

⁶⁶ Vgl. CARTER (s. Anm. 7), 222f; ELLIOTT, Romans 13:1–7 (s. Anm. 45), 192.

⁶⁷ ὑποτάσσεσθαι meint das willentliche Sich-Fügen in einer hierarchischen Beziehung, das sich vor allem darin ausdrückt, dass man tut, was der Höhergestellte fordert. Der Aspekt des Gehorsams ist also durchaus impliziert. Vgl. dazu G. DELLING, Römer 13,1–7 innerhalb der Briefe des Neuen Testaments, 1962, 49–52.

⁶⁸ So zu Recht WOLTER (s. Anm. 9), 314.

⁶⁹ Vgl. z. B. Plat. rep. 590c–d; Cic. rep. 1,2,3; 5,4,6; Hor. ep. 1,16,52f; Sen. Octav. 440–592; Vell. 2,216,2f.

⁷⁰ Gegen JEWETT (s. Anm. 12), 787–790; vgl. ELLIOTT, Arrogance (s. Anm. 6), 154.

Dadurch, dass Paulus in Röm 13,3f das antike Ideal der politisch-ethischen *καλοκαγαθία* in weitem Umfang rezipiert,⁷¹ entsteht wiederum eine deutliche Spannung: Das Ethos der Gemeinde, das Paulus in Röm 12 beschreibt, ist christologisch begründet. Die Gläubigen erkennen und tun aufgrund ihrer Verbindung zu Christus *im Kontrast* zu »dieser Welt« das Gute (Röm 12,1f). Dieser Kontrast ist – wie bereits in Abschnitt 1.1. angedeutet – schon innerhalb der Darlegungen von Röm 12 nicht als ein absoluter zu verstehen. Paulus geht (wie auch etwa in 1Thess 4,12; 1Kor 5,1; 10,32; 14,24.40) davon aus, dass Menschen außerhalb der Gemeinde ebenfalls wissen, was gut ist. Die Gläubigen sind »bedacht auf das, was vor *allen* Menschen als gut gilt« (Röm 12,17b). Die schon hier sichtbare Unklarheit des Maßstabs des Guten und seiner Erkennbarkeit wird freilich durch Röm 13,3f noch verschärft: Die Herrschenden erkennen ja nicht nur, was gut ist, sie fördern auch das Tun des Guten – auch bei den Gläubigen (Röm 13,4a: σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν, d. h. »damit du Gutes tust«) – und tun damit zumindest implizit selbst Gutes.⁷² Dies allerdings in einer Weise, die den Gläubigen, die auf Vergeltung verzichten und Böses mit Gutem überwinden (Röm 12,19–21), verwehrt ist.⁷³

2.3. Gottes Gericht

Damit kommt schon der dritte und letzte Aspekt in den Blick: Obwohl der Text in seinem Grundduktus auf Überzeugung, also Zustimmung aufgrund von Einsicht, aus ist, beruht seine argumentative Kraft zu einem guten Teil darauf, dass er eine Drohkulisse aufbaut: Die Widerständler ziehen sich selbst das Gericht zu (Röm 13,2), die Herrschenden bestrafen das Böse mit dem Schwert (13,4), vor allem aus Überzeugung, aber eben auch wegen des Zornes muss man gehorchen (13,5).

In der Forschung wurde viel diskutiert, wie diese Drohungen zu verstehen sind. Auch hier ist eine saubere Unterscheidung zwischen pragmatischer Argumentation mit Furcht vor weltlicher Strafe einerseits und theologischer Argu-

⁷¹ So sehr treffend A. STROBEL, Zum Verständnis von Rm 13 (ZNW 47, 1956, 67–93), 92.

⁷² Diese Spannung hat wie kaum ein anderer KÄSEMANN, Römer (s. Anm. 27), 341, erkannt und darum das »Gute« in Röm 13,1–7 dezidiert als etwas anderes als das Gute in Röm 12, nämlich als »politisches Wohlverhalten« verstanden. Diese Differenzierung scheidet aber sowohl an der Textstruktur von Röm 12f als auch an den kulturellen Vorgaben des Paulus. Denn die Antike versteht das im Staat verwirklichte Gut immer als das ethisch Gute (vgl. z. B. Polyb. 6,14,4f; Philo legat. 1,7; Cic. rep. 1,2,2f; Plut. mor. 779b).

⁷³ Darauf macht v. a. P. ARZT, Über die Macht des Staates nach Röm 13,1–7 (SNTU 18, 1993, 163–181), 173f, aufmerksam.

mentation mit göttlichem Gericht andererseits nicht plausibel.⁷⁴ Der Text lebt im Gegenteil davon, dass Gottes Zorn und der Zorn der Herrschenden zusammenhängen und beinahe verschwimmen.⁷⁵ Zwar wird das »du« des potentiellen Lesers in Röm 13,3f rhetorisch wirkungsvoll auf die Seite des Guten gestellt und vom »Übeltäter« dissoziiert, kann sich also zu denen rechnen, die sich nicht zu fürchten brauchen. Dennoch gehören die kognitive Motivation, den Herrschenden aus Einsicht in ihren göttlichen Auftrag zu gehorchen, und die affektive Motivation, ihren Zorn und den Zorn Gottes zu fürchten und darum zu vermeiden, eng zusammen.⁷⁶

Dieser Aspekt des Textes passt insofern zu zahlreichen weiteren Aussagen im Römerbrief und anderen paulinischen Briefen, als auch dort die Drohung mit Gottes Gericht eine wichtige Rolle in der Argumentation einnimmt, und zwar auch für die getauften Glaubenden, um bestimmte Verhaltensweisen als für sie ausgeschlossen darzustellen.⁷⁷ Es ergibt sich jedoch insofern wieder eine Spannung, als die Herrschenden, die in Gottes Auftrag das Zorngericht über das Böse durchführen, nach diesen anderen Passagen selbst zu denen gehören, über die wegen ihrer Bosheit Gottes Zorngericht ergeht. Selbst wenn man nicht wie mancher Vertreter der anti-imperialen Paulusdeutung davon ausgeht, dass in Röm 1,18–32 und vor allem gleich im Anschluss an Röm 13,1–7, nämlich in Röm 13,13, in einem hidden transcript das römische Kaiserhaus und die Mitglieder der senatorischen Reichselite und der mit Rom kollaborierenden lokalen Eliten dargestellt werden,⁷⁸ muss man doch erkennen, dass das dort beschriebene Verhalten keineswegs nur ein theologisches Konzept von Sünde als anthropologischer Grundbefindlichkeit illustrieren soll, sondern auch oder gar vor allem der Oberschicht als unmenschlich und unsozial vorgehalten wird. Das bedeutet aber, dass Paulus nicht nur aus Erfahrung wissen kann, dass Herrschende zuweilen nicht das ihnen Geschuldete fordern und Gutes belohnen und Böses bestrafen, sondern geradezu aus seinen Prämissen zwingend folgt, dass sie regelmäßig Böses fördern und Gutes unterdrücken. Zu dieser Möglichkeit schweigt Röm 13,1–7 allerdings vollständig, ja schließt sie, wie im vorangehenden Abschnitt gezeigt, aus.

⁷⁴ Gegen z. B. H.-J. ECKSTEIN, *Der Begriff Synecidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum »Gewissensbegriff«* (WUNT II 10), 1983, 290.

⁷⁵ So z. B. auch T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000, 271.

⁷⁶ Vgl. WOLTER (s. Anm. 9), 314.

⁷⁷ Vgl. z. B. 1Kor 6,9–11; 1Kor 10,1–6; Röm 1,18; 2,2; 2,6–11; vgl. WOLTER (s. Anm. 9), 139f.

⁷⁸ Vgl. ELLIOTT, *Arrogance* (s. Anm. 6), 77–83.

3. Schlussfolgerungen und Deutungsmöglichkeiten

Röm 13,1–7 »ist Paränese, nicht Dogmatik!«⁷⁹ Das ist wohl wahr. Daraus folgt aber keineswegs, dass die inhaltlichen theologischen Aussagen des Textes seiner textpragmatischen Absicht dergestalt untergeordnet wären, dass sie weniger ernst gemeint oder weniger relevant wären als Aussagen des Paulus über Gott an anderen Stellen. Im Gegenteil: Gerade weil diese Aussagen ein gefordertes Verhalten argumentativ begründen sollen, müssen sie relevant sein.

Selbstverständlich lässt sich aus Röm 13,1–7 nicht eine »Staatslehre des Apostels Paulus« erheben – hier gibt es kein Zurück hinter die Einsichten der Exegeten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, v. a. Ernst Käsemanns. Doch die Aussagen von Röm 13,1–7 macht Paulus bewusst und grundsätzlich und bezieht mit ihnen aus einer ganz bestimmten sozialen und politischen Position heraus Stellung im politischen Diskurs seiner Zeit. Darum kann man durchaus – wie in den vorangehenden Abschnitten versucht – Röm 13,1–7 entnehmen, wie Paulus Herrschaft theologisch gedeutet hat und wie sein Erleben von Herrschaft seine Theologie beeinflusst hat.

Dabei darf man diesen Text keinesfalls isolieren, als ob er die eine umfassende Äußerung des Paulus zum Thema Herrschaft wäre, sondern man muss ihn im Gesamtduktus des Römerbriefes und zusammen mit weiteren Passagen aus dem Corpus Paulinum sehen. Dabei zeigen sich, wie dargelegt, durchgehende Linien, aber auch enorme Spannungen.

Diese Spannungen als Inkonsistenz im paulinischen Denken zu werten, d. h. letztlich auf einen individuellen Mangel an denkerischer Klarheit bei Paulus zurückzuführen, mag möglich sein, ist aber wenig befriedigend. Sie aufzulösen, indem man im Rahmen eines Modells von hidden und public transcript den einen Pol als »authentisch«, den anderen als »taktisch« bewertet, ist ebenfalls unplausibel. Man wird Paulus weder gerecht, wenn man ihn als durch und durch reaktionär verurteilt⁸⁰ noch wenn man ihn zum Wegbereiter einer Befreiungstheologie macht.⁸¹ Es gilt vielmehr, sein spannungsreiches Denken als Ausdruck seines

⁷⁹ SCHNELLE (s. Anm. 9), 394.

⁸⁰ So mit dem Label »kyriarchal« Teile v. a. der feministischen Exegese; vgl. etwa E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis/MN 1999, 5f; DIES., *Paul and the Politics of Interpretation* (in: R. A. HORSLEY [Hg.], *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in honor of K. Stendahl*, Harrisburg/PA 2000, 40–57).

⁸¹ So in Auseinandersetzung mit den in Anm. 80 genannten Positionen KAHL (s. Anm. 56), 4f; ELLIOTT, *Liberating Paul* (s. Anm. 7); doch siehe dagegen die differenziertere Position bei DEMS., *Arrogance* (s. Anm. 6), 14f.

Agierens in einer spannungsreichen sozialen und politischen – und religiösen – Situation wahrzunehmen.⁸²

Diese Situation lässt sich ungefähr folgendermaßen beschreiben: Die von Paulus gegründeten Gemeinden lösen sich in einem konfliktreichen Prozess organisatorisch und ideell von den jüdischen Synagogengemeinden und deren Umfeld. Diese Einsicht – und damit die Einsicht, dass es Paulus in seinen Briefen grundlegend um »ekklesiologische« Fragen, um die Gemeinschaft von Juden und Nichtjuden in einer Gemeinde, geht – ist seit dem Aufkommen der New Perspective on Paul nicht mehr neu.⁸³ Neu ist aber die Erkenntnis, dass man diesen Prozess mit seinen Konflikten nur dann in vollem Umfang verstehen kann, wenn man die römische Herrschaft als Rahmenbedingung in die Betrachtung einbezieht. Es geht Paulus nicht nur um ein innerjüdisches Ringen um eine neue, nicht mehr von bestimmten Geboten der Tora, sondern von der Beziehung zu Christus geprägten Identität des Volkes Gottes, sondern auch um ein neues Ausrufen der Stellung der von ihm gegründeten Gemeinden in der Gesellschaft. Die diese Gesellschaft entscheidend prägende Größe ist Rom. Sie ist von römischer Herrschaftsideologie durchdrungen und steht unter sozialem und politischem Druck, der die Konflikte zwischen Paulus und seinen Kontrahenten und auch seine Art, die Konflikte theologisch zu erfassen und zu bearbeiten, erst verständlich werden lässt. Darauf weist die sogenannte anti-imperiale Paulusdeutung völlig zu Recht hin, auch wenn sie den Akzent dabei sehr einseitig auf die Auseinandersetzung des Paulus mit Rom legt, seine Auseinandersetzung mit anderen jüdischen Positionen weitgehend ausblendet und ein recht undifferenziertes Bild der römischen Herrschaft voraussetzt.⁸⁴

Grob kann man sagen, dass Paulus innerhalb der Gemeinde ein Verhalten fordert, das im Konflikt mit bestehenden sozialen Normen steht, nach außen hingegen empfiehlt, sich in vorgegebene Strukturen zu fügen. Dieses zugleich gesellschaftskritische und gesellschaftskonforme Verhalten ist für eine Minderheitensituation typisch.⁸⁵ Die teilweise Anpassung ist sozusagen der Preis, den

⁸² MARSHALL (s. Anm. 47), 170–174, zeigt dies mit Hilfe von Homi Bhabhas Konzept der »Hybridität« bzw. der »interstitial agency«. In eine ähnliche Richtung äußert sich ELLIOTT, Arrogance (s. Anm. 6), 156.

⁸³ Prägnante Zusammenfassung z. B. bei WOLTER (s. Anm. 9), 28f.

⁸⁴ Als Beispiel mögen die religionshistorisch nicht haltbare Konstruktion eines »imperial monotheism« im Kaiserkult, ja eines »clash of monotheisms« zwischen Kaiserkult und Christusglauben bei KAHL (s. Anm. 56), 129–164, und die einseitig auf neo-marxistischen Theorien basierende Darstellung des römischen Reiches bei ELLIOTT, Arrogance (s. Anm. 6), 25–57, dienen.

⁸⁵ Vgl. dazu R. HEILIGENTHAL, Strategien konformer Ethik im Neuen Testament am Beispiel von Röm 13. 1–7 (NTS 29, 1983, 55–61); H. MOXNES, Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans (in: J. NEUSNER u. a. [Hg.], The Social

man – willig! – bezahlt, damit man als abweichende Minderheit überleben und die eigenen Ziele verfolgen kann.⁸⁶

Paulus fordert darum zugleich aus religiöser Überzeugung die Unterordnung unter die von Gott gegebene Autorität der Herrschenden dieser Welt und er verkündet aus religiöser Überzeugung das Ende dieser Welt und ihrer Herrschaft und den Anbruch des ganz Neuen. Das ist ein Kompromiss, der aus seiner Position innerhalb der Gesellschaft im römischen Reich resultiert, einer Position, die seinen Handlungs- und Äußerungsspielraum, aber auch seine Denkmöglichkeiten und seinen Vorstellungshorizont beeinflusst. Geht man mit der Erwartung einer »reinen«, stringenten Theologie an seine Texte heran, ist dieser Kompromiss enttäuschend: Der Glaube an Jesus Christus bringt für Paulus nicht »die Umwertung aller bisherigen Werte«⁸⁷, sondern nur die Umwertung einiger Werte. Andere Werte, selbstverständlich aus der antik jüdischen Tradition stammende, aber auch von der griechischen und römischen Kultur geprägte, bleiben daneben bestehen.

Das Ergebnis dieses »hybriden« Denkprozesses ist für uns, wie eingangs erwähnt, weitgehend irrelevant. Von Röm 13,1–7 führt kein Weg zu einer heute verantwortbaren christlichen politischen Ethik. Die Analyse des Denkprozesses selbst mag freilich den Blick dafür schärfen, wo und wie theologische Reflexion heute Kompromisse eingeht.

Summary

Rom 13:1–7 is not the apostle Paul's "doctrine of state". But neither is it an advice for the Roman Christians to avoid political turmoil. The text should be taken seriously as a theological reflection on power. Paul's arguments are influenced by his religious convictions as well as by the political and social circumstances in the Roman Empire.

World of Formative Christianity and Judaism. Essays in tribute to H. C. Kee, Philadelphia/PA 1988, 207–218).

⁸⁶ Vgl. MARSHALL (s. Anm. 47), 172; ähnlich auch BOTHA, Subject to Whose Authority (s. Anm. 1), 210f.

⁸⁷ SCHNELLE (s. Anm. 9), 491.