

Imperium Romanum und römische Gemeinden

Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13

Stefan Schreiber
(Münster)

1. Begriffsklärung: Was ist „Politik“?

Gegenwärtige Definitionen von „Politik“ greifen gerne auf die griechische Herkunft des Lexems zurück: τὰ πολιτικά sind die auf die πόλις bezogenen öffentlichen Angelegenheiten, die alle Bürger betreffen und verpflichten. Der (engere) Politikbegriff der griechischen Antike „zielt auf die Verwirklichung der dem Wesen des Menschen angemessenen guten und gerechten politischen Ordnung, die apriorisch vorgegeben ist“.¹ In der Moderne ist der Politikbegriff stärker strittig: Was liegt im öffentlichen Interesse, was soll allgemeinverbindlich sein, wer soll entscheiden und auf welche Weise? Die beobachtete Abhängigkeit des Politischen von Raum, Zeit und Kultur hat zur Folge, dass keine Letztbegründungen mehr akzeptiert werden; eine Pluralität von Wert- und Ordnungsvorstellungen wird leitend. Das zeigt der „politische Realismus“ bei Max Weber, der eine handlungstheoretisch ausgerichtete Politikdefinition bietet: „Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er einschließt.“² Macht versteht Weber als Chance, seinen Willen gegen Widerstände durchzusetzen; das funktioniert unter der Prämisse der Wertfreiheit, die die Politik von letzten Fragen nach sittlichen Werten löst. Die Mittel verselbständigen sich, Maßstab des politischen Handelns wird allein der Erfolg.

¹ R.-O. SCHULTZE, Art. *Politik/Politikbegriffe*, in: *Lexikon der Politikwissenschaft* 2 (2000), 657f., 657; vgl. auch H. MAIER, Art. *Politik I. Geschichte und Systematik*, *Staatslexikon* 4 (⁷1988), 431–435.439,431.434. Das Gegenstück zum Bürger ist der *idiótes*, der in die *idia*, also das Private, Lokale, Partikuläre verfangen ist.

² M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), Tübingen ³1972, 822; DERS., *Politik als Beruf*, in: DERS., *Gesammelte politische Schriften*, hrsg. v. J. WINCKELMANN, Tübingen ⁴1980, 506.

Politik wird also in der Moderne (in Ausdehnung der Bedeutung über die Polis hinaus) zur Bezeichnung für „jede Form von Regierung und Herrschaft, jedes Handeln zur Erreichung öffentlicher Zwecke“; der moderne Politikbegriff ist bestimmt „durch die Frage nach den Mitteln zur Durchsetzung seiner Ziele“, dann auch als rein technisch-instrumentaler Begriff mit der Folge einer zunehmend pejorativen Konnotation (Inhalte und Ziele treten zurück).³

Eine verbreitete terminologische Differenzierung des „Politischen“ unterscheidet zwischen *Polity* (das politische System, politische Ordnungen und Institutionen, z. B. Verfassungen, Organe), *Politics* (das prozeßhafte Austragen von Konflikten, Entscheidungsfindung, Durchsetzung des politischen Willens) und *Policy* (inhaltliche Ziele und Werte des Politischen).

Im Hinblick auf die in metaphysischer Begründbarkeit des Staates angelegten antiken Verhältnisse wähle ich die einfachere Unterscheidung eines *horizontalen* (Ebenen der Gesellschaft, Öffentlichkeit, „Soziales“) und eines *vertikalen* (Herrschaft, Struktur, „Staatsgewalt“) Politik-Begriffs.⁴ Leitend für die folgenden Überlegungen soll der vertikale Politik-Begriff sein, also das Verhältnis der „christlichen“ Gemeinschaften zum Staat (Imperium Romanum).⁵ In der Antike existieren für das Gebilde „Staat“ andere, semantisch je eigen besetzte Begriffe wie *πόλις*, *res publica*, *civitas*, *imperium*. Polis und Oikos begegnen als prägende gesellschaftliche Strukturen. Die gerechte, dem Menschen und der Welt entsprechende Ordnung des Staates ist Gegenstand staatstheoretischer (philosophischer) Reflexionen, deren prominenteste Entwürfe Plato, Aristoteles, Cicero und später Augustinus bieten.⁶

Ein Vergleich zeigt auf den ersten Blick, dass Paulus in Röm 13 an solchen Überlegungen überhaupt nicht interessiert ist! Und

³ H. MAIER, a.a.O. 431f. Die moderne Politikwissenschaft „verzichtet auf abgrenzende Definitionen und umgreift statt dessen das gesamte Feld von Ordnungsverbürgung, Machtkampf und verwaltungsförmiger Politikimplementation“, so H. MÜNKLER, Art. *Politik/Politologie*, TRE 27 (1997), 1–6,2; zur Entwicklung des Politik-Begriffs ebd. Vgl. F. NUSCHELER, Art. *Politik*, LThK³ 8 (1999), 387f.: „Es gibt keinen eindeutigen [und] allgemein akzeptierten P[olitik]-Begriff.“ (387). Eine systemtheoretische Definition lautet: „das Politische System ist das Teilsystem der Gesellschaft, in dem die kollektiv verbindlichen Entscheidungen gefällt werden“, so R.-O. SCHULTZE, a.a.O.

⁴ Vgl. das Nachwort der Herausgeber in J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, hrsg. v. A. und J. ASSMANN, München 1993, 178–180.

⁵ „Staat“ im engen Sinne bezeichnet die Einrichtungen (Ämter und Funktionen) oberrichterlicher Herrschaft; vgl. M. FORSCHNER, Art. *Staat I. Sozialphilosophisch*, LThK³ 9 (2000), 890–892, 890.

⁶ Dazu A. NESCHKE, Art. *Politische Philosophie*, in: *Der Neue Pauly* 10 (2001) 27–33; H. MÜNKLER, a.a.O. 1–3.

doch wurden seine Aussagen in der Geschichte des Christentums immer wieder im Sinne eines theoretischen Politik- oder Staatsverständnisses gedeutet. Angesichts der damit begründeten unkritischen Einordnung christlicher Autoritätsträger in Unrechtsregime wie die deutsche Nazi-Herrschaft stellt sich dringlich die Frage nach einer sachgemäßen Interpretation.

2. Zum Stand der Forschung

Bis ins vergangene Jahrhundert hielt die kirchliche Tradition unter Verweis auf Röm 13 prinzipiell die von Gott gegebene Autorität des Staates fest, wobei u. a. die „Schwertgewalt“ des Staates und sein Verhältnis zur Kirche („Zwei-Schwerter-Theorie“) diskutiert wurden.⁷ Die exegetische Forschung hingegen ist zunehmend von einem staatsrechtlichen Ansatz abgerückt.⁸ Ein entscheidender Fortschritt in der Forschung bestand m.E. in der zeitgeschichtlichen Einordnung der Röm 13 beherrschenden hellenistischen Terminologie, die August Strobel, Willem C. van Unnik und zuletzt Thomas M. Coleman vorgenommen haben.⁹

Von grundlegender Bedeutung für das Verständnis von Röm 13

⁷ Vgl. den Überblick bei U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 43–66, und E. KÄSEMANN, *Römer 13,1–7 in unserer Generation*, ZThK 56 (1959) 316–376. Speziell zum Problem staatsmetaphysischer Äußerungen in der ehemaligen DDR W. SCHENK, *Römer 13, ‚Obrigkeit‘ und ‚Kirche im Sozialismus‘*, in: T. FORNBERG / D. HELLMHOLM (eds.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, FS L. HARTMAN, Oslo 1995, 979–999. Einen kleinen Einblick in Deutungen der alten Kirche und des 20. Jh. gibt M. REASONER, *Ancient and Modern Exegesis of Romans 13 under Unfriendly Governments*, SBL.SP 135 (1999) 359–374.

⁸ Den gegenwärtigen Stand der Forschung rekapitulieren M. THEOBALD, *Der Römerbrief*, EdF 294, Darmstadt 2000, 307–310; die monographisch angelegten Arbeiten von V. RIEKKINEN, *Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion*, AASF 23, Helsinki 1980, und – freilich mit stark systematischem Interesse – L. POHLE, *Die Christen und der Staat nach Römer 13. Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung*, Mainz 1984; unter primär methodologischer Fragestellung auch J. BOTHA, *Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13*, Atlanta 1994. – Die wichtigste Literatur nennen U. WILCKENS, *Römer III 28f.*; K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Leipzig 1999, 261–263; E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, KEK IV, Göttingen 2003, 350f.; auch die Ertragssicherung von M. THEOBALD, *Der Römerbrief* 306f.

⁹ A. STROBEL, *Zum Verständnis von Röm 13*, ZNW 47 (1956) 67–93; DERS., *Furcht, wem Furcht gebührt. Zum profangriechischen Hintergrund von Röm 13,7*, ZNW 55 (1964) 58–62; W.C. VAN UNNIK, *Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3–4*, in: *Jesus und Paulus*, FS W.G. KÜMMEL, Göttingen 1975, 334–343; T.M. COLEMAN, *Binding Obligations in Romans 13,7. A Semantic Field and Social Context*, TynB 48 (1997) 307–327.

ist die heuristische Rekonstruktion der historischen Situation, in die der Text hineinsprechen will; wesentlich daran ist die Einsicht in die Situationsgebundenheit des Textes. Ernst Käsemann erkennt eine Frontstellung gegen christliche Enthusiasten in Rom, die den Gehorsam gegenüber den irdischen politisch-sozialen Strukturen für Christen als Bürger der himmlischen Polis als irrelevant erachten.¹⁰ Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher berufen sich in ihrer wiederholt rezipierten These auf zeitgeschichtlich bezeugte Mißbräuche im Steuerwesen vor dem Jahr 58, die zu Unruhen innerhalb der römischen Bevölkerung führten, wovon auch die dortigen Christen stark betroffen waren.¹¹ Marcus Borg vermutet einen jüdischen Nationalismus vor dem Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges auch in Rom, wobei möglicherweise von radikal-nationalistischen Juden in Rom ein politischer Messianismus propagiert wurde; von diesem Konflikt mit den Römern seien auch die eng mit den Juden verbundenen Christen betroffen.¹² Walter E. Pilgrim und viele Ausleger vor ihm sehen die ruhigen ersten Regierungsjahre Neros als Hintergrund, auf dem Paulus die römische Herrschaft als stabile soziale Ordnung zur Ausbreitung des Evangeliums nach Spanien betrachte.¹³ Ganz anders rekonstruiert Luise

¹⁰ E. KÄSEMANN, *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen ⁴1980, 338.344–347. Aufgenommen bei H. MOXNES, *Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans*, in: *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, FS H.C. KEE, Philadelphia 1988, 207–218, 212.

¹¹ J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHLMACHER, *Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1–7*, ZThK 73 (1976) 131–166, 153–159. Vgl. V.P. FURNISH, *The Moral Teaching of Paul*, Nashville 1985, 133f.; J.D.G. DUNN, *Romans 9–16*, WBC 38B, Dallas 1988, 766 (allgemeines Problem der Besteuerung angesichts des zunehmenden Konflikts der Juden mit Rom und der Verletzlichkeit der Christen); H. MERKLEIN, *Sinn und Zweck von Röm 13,1–7. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes* (1989), in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus II*, WUNT 105, Tübingen 1998, 405–437, 431–434; J.I.H. McDONALD, *Romans 13,1–7. A Test Case for New Testament Interpretation*, NTS 35 (1989) 540–549, 546f.; M. GIELEN, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik*, BBB 75, Frankfurt 1990, 451f.; A.J.M. WEDDERBURN, *The Reason for Romans*, Minneapolis 1991, 62; M. THEOBALD, *Römerbrief*, SKK 6/2, Stuttgart 1993, 91–93; DERS., *Der Römerbrief* 309.

¹² M. BORG, *A New Context for Romans XIII*, NTS 19 (1973) 205–218. Der Kontext des römischen Verdachts gegenüber Juden spielt auch für die Deutung von J.D.G. DUNN, *Romans 9–16*, 759.766–768, und W.E. PILGRIM, *Uneasy Neighbors. Church and State in the New Testament*, Minneapolis 1999, 11f., eine Rolle. Als Apologie gegen zelotische Verdächtigungen deutet E. BÄMMEL, *Romans 13*, in: DERS./C.F.D. MOULÉ (Hrsg.), *Jesus and the Politics of His Days*, Cambridge 1984, 365–383.

¹³ W.E. PILGRIM, *Neighbors* 28f. Von einem „insgesamt positiven Erfahrungshorizont des Paulus“ mit der römischen Herrschaft spricht M. THEOBALD, *Römer II* 88. Zur Verbindung von missionsstrategischer und (kirchen- und staats-)politischer Intention vgl. K. HAACKER, *Der Römerbrief als Friedensmemorandum*, NTS 36 (1990) 25–41. Nach D. ALVAREZ CINEIRA, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulini-*

Schottroff den Sitz im Leben von Röm 13 in Verfolgungserfahrungen in Verbindung mit staatlichen Maßnahmen (wozu sie freilich auf Texte des 2. Jh. zurückgreifen muß), worauf Paulus durch die Loyalitätsforderung und das Exempel der Passion Christi vorbereite.¹⁴ Nach Klaus Wengst schließlich könnte sich Paulus gegen den möglichen Vorwurf der Disloyalität gegenüber dem römischen Imperium verteidigen.¹⁵

Exemplarisch für den aktuellen exegetischen Umgang mit Röm 13 mag die Thematisierung von Walter E. Pilgrim (1999) stehen.¹⁶ Er artikuliert wiederholt ein Unbehagen über die unkritische Haltung Pauli gegenüber dem Staat, z. B. mit den Worten von Klaus Wengst (*Pax Romana*, ET, 83f.; deutsch 105): Paulus „exposes himself to the danger of providing theological legitimation for de facto power no matter how it may come into being, and how it may be used“ (28). Offensichtlich paßt die paulinische Aussage nicht mehr in *unser* Weltbild, worin sich ein grundlegendes hermeneutisches Problem ausdrückt. Die Auslegung Pilgrims ist im Grunde eine Relativierung der pointierten Textaussage. Dies geschieht durch eine theologische Einordnung im Kontext (29):¹⁷ Das Liebesgebot (Röm 12; 13,8–10) wird auf die öffentliche Sphäre angewendet; angesichts der eschatologischen Erwartung (13,11–14) ist die Regierung nur eine zeitlich begrenzte menschliche Institution.

Es folgen weitere relativierende Beobachtungen (30–35): (1) Röm 13 stellt keine entwickelte Staatslehre dar, sondern bleibt situationsbezogen; es handelt sich um ethische Unterweisung, nicht um eine politische Theorie; im Hintergrund steht freilich Pauli „con-

sche Mission, HBS 19, Freiburg 1999, 403, dient die Vermeidung politischer Konflikte mit der Justiz den Verkündigungsmöglichkeiten Pauli.

¹⁴ L. SCHOTTROFF, „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört.“ *Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation*, in: DIES., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, TB 82, München 1990, 184–216, 185–192. Vgl. N. ELLIOTT, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Sheffield 1995, 225f.

¹⁵ K. WENGST, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986, 104.

¹⁶ W.E. PILGRIM, *Neighbors* 8–12, 27–36. Vgl. z. B. auch K. WENGST, *Pax Romana* 101–106.

¹⁷ Eine solche Relativierung durch den Kontext nehmen auch N. ELLIOTT, *Liberating Paul* 223–225, und H.-J. VENETZ, *Zwischen Unterwerfung und Verweigerung. Widersprüchliches im Neuen Testament? Zu Röm 13 und Offb 13*, BiKi 43 (1988) 153–163, 154–158, vor. O. WISCHMEYER, *Staat und Christen nach Römer 13,1–7. Ein neuer hermeneutischer Zugang*, in: *Kirche und Volk Gottes*, FS J. ROLOFF, Neukirchen-Vluyn 2000, 149–162, 160f. neutralisiert die Brisanz von 13,1–7, wenn sie darin nur allgemein den lebensweltlichen Hintergrund für die spezifisch christliche Paränese (*agape*) in 13,8–10 sieht.

viction that governments have been divinely instituted to preserve order and peace and justice in the human community“ (30). Auch die Frage nach der Erlaubtheit von Krieg ist nicht Thema (11). (2) Die Haltung gegenüber einer Regierung, die dem Guten entgegensteht und ihre Gewalt mißbraucht, bleibt offen. (3) Andere paulinische Aussagen sind kritischer gegenüber dem Staat und sehen auch dessen unrechtes Verhalten, z. B. 1 Kor 2,6–8 (die göttliche Weisheit wird von den Herrschern dieses Äons nicht erkannt) oder 2 Kor 11,23–33 (Pauli negative Erfahrungen mit den Behörden).¹⁸ Paulus drückt eine Distanz zu den staatlichen Strukturen aus, wenn er in 1 Kor 6,1–8 den christlichen Verzicht auf die Anwendung der staatlichen Gerichtsbarkeit fordert.¹⁹ Das Christentum „both honors the political structures for the common good as well as places them under divine authority“ (34). Diese Ausweitung des Kontextes wird m.E. problematisch, wenn sie über Röm hinausgeht und den Brief von anderen Gemeindesituationen her auslegt.²⁰ Pilgrim schließt, dass die exklusive Konzentration auf Christus einen Loyalitätskonflikt mit dem Staat möglich mache. Darüber hinaus stelle die Anmahnung der Loyalitätspflicht nur *einen* Traditionsstrom im NT dar.

Die Arbeit von Jan Botha²¹ schließlich erlaubt eine forschungsgeschichtliche Einordnung meines Ansatzes. Sie erprobt verschiedene moderne methodologische Zugänge zum Text, nämlich eine linguistische, eine literarische (bzw. epistolographische), eine rhetorische und eine sozialwissenschaftliche Perspektive. Im letzten (und kürzesten) Kapitel (189–218) wendet Botha umfassendere soziologische Modelle zum Verständnis von „Gesellschaft“ auf Röm 13 an, wobei er auf Ausführungen von Leo G. Perdue²² zurückgreift: Nach einem „paradigm of order“ dient die Paränese als Sanktionierung der gesellschaftlichen Ordnung, des status quo, was man in Röm 13 erkennen kann, sofern man den Text isoliert vom Kontext betrachtet (203–206). Integriert man den Kon-

¹⁸ Vgl. 1 Thess 5,3 gegen den Slogan der römischen Propaganda „Friede und Sicherheit“; 1 Kor 12,3; 8,5f.; Röm 10,9 u.ö. nur „Jesus Christus ist Herr“.

¹⁹ Vgl. 1 Kor 2,6 die Herrscher dieses Äons vergehen; Phil 3,20 Politeuma im Himmel. – W. SCHRAGE, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971, 50–62, hält sowohl diese Distanz zum Staat bei Paulus als auch grundsätzlichen Respekt und verantwortliche Bejahung fest; der Staat sei Ort der Bewährung des Evangeliums im Alltag.

²⁰ Pilgrim faßt den Kontext freilich noch weiter: Die Kreuzigung Jesu (1 Kor 2,3; Gal 3,1 u. a.) erinnere an das durch die Römer geschehene Unrecht; er verweist noch auf das christliche Leiden (2 Kor 1,7; Röm 8,17) und die paulinische theologia crucis (1 Kor 1,18–25).

²¹ Siehe Anm. 8.

²² L.G. PERDUE, *The Social Character of Paraenesis and Paraenetic Literature*, Semeia 50 (1990) 5–39,6–11.

text, läßt sich ein „paradigm of conflict“ anwenden, das innerhalb der engeren christlichen „Gemeinschaft“ den sozialen Konfliktfall gegenüber dem Staat erkennbar macht (206f.). Victor Turner's „structure/anti-structure“-Modell kann auf der Basis der soziologischen Differenzierung von „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“ beide Ansätze integrieren (207–212): Zum Fortbestand der neuen christlichen Gemeinschaft ist es notwendig „to conform to *some* of the values of the Gesellschaft, in particular those regarding conduct towards the people in positions of authority“; zu diesem Zweck werden die sozialen Werte der christlichen Gemeinschaft transformiert (217). – Das soziologische Lesemodell, das ich im Anschluß vorschlage, bietet demgegenüber einen stärkeren Textbezug und kann am Text selbst festmachen, was Botha nur am Kontext gelingt; eine eindeutige Beziehung und Bewertung beider Haltungen wird sichtbar.

Weitgehend im Rahmen eines horizontalen Politik-Begriffs bewegen sich zwei neue Arbeiten, die Paulus im Zusammenhang antiker politischer Theorie zu begreifen suchen. Holger Sonntag²³ untersucht den Begriff νόμος in paganen Texten der Antike: Er ist in philosophischen Schriften die Instanz, die den Menschen zum (freien) Bürger und damit zum Menschen im Vollsinn macht, der gerecht handelt und ist (106). Paulus liefert in seiner Umwelt einen „Beitrag zur gemeinantiken politischen Diskussion, an der Heiden, Juden und Christen beteiligt sind und die sich um die Frage dreht: τὶ οὖν νόμος ἀγαθός;“ (108). Nach Paulus ist das Evangelium gegenüber dem jüdischen Gesetz bzw. der heidnischen Gesetzlosigkeit eine Norm, was ein für beide Adressatengruppen „verständliches und so anstößiges politisches Konzept“ darstelle (271). Weiter meint der Begriff δικαιοσύνη „das zivilisierte, durch Gesetze humanisierte Verhalten des Polis-Bürgers gegenüber Gott und seinesgleichen, (...) ist also in diesem Zusammenhang ein politischer Begriff“; bei Paulus gilt wie „auch im politischen Bereich“: Die Orientierung an der grundsätzlich richtigen Norm ist entscheidend, die „im relevanten Staatswesen“ gültig ist (300). Was das für das Verhältnis zum Staat heißt, bleibt offen; Röm 13 wird nicht besprochen. – Bruno Blumenfeld²⁴ versteht die paulinische Gemeindeftheologie als politische Reflexion auf dem Hintergrund antiker Staatstheorie (Plato, Aristoteles, bes. hellenistischer

²³ H. SONNTAG, *Nomos Soter. Zur politischen Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext*, TANZ 34, Tübingen/Basel 2000.

²⁴ B. BLUMENFELD, *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*, JSNT.S 210, Sheffield 2001.

Pythagoreismus); entsprechend läßt seine Erörterung zum Röm (302–414) die konkrete Situationsbindung außer acht und erklärt die paulinischen Aussagen, insbesondere zur δικαιοσύνη, als Entwurf einer politischen Gemeinschaft (auf der Basis der *polis*), der Anleihen beim popularphilosophischen Denken der Zeit nimmt und die Berechtigung des Staates – Rom! – ausdrücklich bestätige und fördere; ein längerfristiger Wandel zum christlichen Staat nach dem Bild göttlicher *basileia* bahne sich an (bes. 411–414). Für Röm 13 betont er einseitig den griechisch-römischen Denkhintergrund und folgert die Anerkennung und Förderung des Staates durch Paulus (389–396). Seine Untersuchung verbleibt ganz auf der hellenistischen Sprachoberfläche des Textes. Gegenüber solchen Voraussetzungen einer *theoretischen* Diskussion bei Paulus wird zu zeigen sein, dass Paulus für eine konkrete Gruppe angesichts einer bestimmten Situation schreibt.

3. Eine soziologische Theorie politischer Sprechweisen

Die Differenzierung von public und hidden transcript, die der Soziologe James C. Scott begründet hat, stellt ein praktikables Theoriemodell zur Verfügung.²⁵ Sie betrifft Äußerungen im Verhältnis von Abhängigen und Machträgern, von Unterdrückten und Unterdrückern, die im Raum institutioneller Formen sozialer und politischer Unterordnung, wie sie z. B. anhand von Erzählungen schwarzer Sklaven aus den amerikanischen Südstaaten im 19. Jh. zu beobachten sind, stattfinden. Öffentliche Äußerungen der Abhängigen passen sich dabei den Erwartungen der Machthabenden an. Eine solche für die Öffentlichkeit taugliche Ausdrucksweise nennt Scott *public transcript*. Dieses spiegelt nur die gültigen und vorherrschenden Werte und Sichtweisen der Mächtigen, läßt aber die wirklichen Ansichten der Abhängigen ungesagt.

Wenn sich dagegen die Abhängigen unter ihresgleichen, in einem dem Zugriff der Mächtigen entzogenen, vertrauten Raum äußern, spricht Scott von *hidden transcript*. Diese „verborgenen“ Äußerungen relativieren oder negieren das public transcript an entscheidenden Stellen und geben die eigentlichen Ansichten der Abhängigen wieder. Im hidden transcript werden die psychischen Folgen der

²⁵ J.C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven 1990, dort die einführende Begriffsfindung 1–16; vgl. meine Darstellung: S. SCHREIBER, *Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments*, BZ 48 (2004) 65–85.

durch Unterdrückung und Gewalt bewirkten Verletzungen der Menschenwürde teilweise aufgearbeitet und kompensiert. Die gemeinsame Unterdrückungserfahrung einer ganzen sozialen Gruppe oder eines ganzen Volkes führt zur Entwicklung einer eigenen kollektiven Sprachkultur, eines eigenen Diskurses innerhalb der Gruppe, der politische Relativierungen bereithält und dabei u. a. auf religiöse Sprachformen zurückgreift.²⁶ Meist ist das public transcript der Unterdrückten so gestaltet, dass in verschleierter Form Aspekte des hidden transcript hörbar sind. Die dabei angewandten Techniken der Verschleierung bedienen sich häufig polyvalenter Elemente der Sprache wie Symbolik, Metaphorik und Anspielung, so dass zwei mögliche Lesarten erkennbar werden.²⁷

Techniken der Verschleierung politisch gefährlicher Aussagen lassen sich auch an frühjüdischen Schriften studieren, so wenn in apokalyptischen Entwürfen das Imperium Romanum symbolisch verschlüsselt kritisiert wird, oder das 4. Makkabäerbuch den Eindruck erweckt, lediglich Vergangenes zu schildern (unter Antiochos IV. Epiphanes) und eine hellenistisch-populärethische Diskussion über Tugenden und Leidenschaften zu führen, gerade darin aber politisch brisante Aussagen verbirgt; Philo von Alexandriens allegorische Deutung des Traums Josefs (Gen 37,7) schließlich changiert zwischen individuellethischer Mahnung zur Vorsicht gegenüber den Wechselfällen des Lebens und Kritik an der willkürlichen Gewaltanwendung der Mächtigen (Som 2,78–92).²⁸ – Eine Anwendung der Theorie Scotts auf politische Äußerungen des NT läßt sich in einem methodisch umsetzbaren Dreischritt durchführen.²⁹

(1) Wesentliche Verstehensvoraussetzung eines politischen Textes ist die sozialgeschichtliche Erfassung seiner außertextlichen Situation. Es ist dabei auf die Stellung der Textträger als Abhängige bzw. Randgruppen unter der (potentiell gewaltbereiten) Herr-

²⁶ Der Versuch einer Umsetzung von Scotts Theorie bei W.R. HERZOG, *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, scheitert an der Mißachtung des Binnendiskurses. Entsprechend bleibt seine Beschreibung von Täuschungsstrategien in Röm 13 (354–359) an der Oberfläche. In Fortführung von Herzog will M.A. STUBBS, *Subjection, Reflection, Resistance. A Three Dimensional Process of Empowerment in Romans 13 and the Free-Market-Economy*, SBL.SP 135 (1999) 375–404, das hidden transcript im unmittelbaren Kontext von 13,1–7 finden; sie bleibt damit weit hinter den Möglichkeiten der Theorie zurück.

²⁷ Vgl. J.C. SCOTT, *Domination* 136–156.

²⁸ Dazu N. ELLIOTT, *The „Patience of the Jews“*. *Strategies of Resistance and Accommodation to Imperial Cultures*, in: *Pauline Conversations in Context*, FS C.J. ROETZEL, JSNT.S 221, Sheffield 2002, 32–41; S. SCHREIBER, *Caesar* 76–78.

²⁹ Vgl. auch S. SCHREIBER, *Caesar* 79.

schaft des römischen Imperiums zu achten; eine *staats-theoretische* Textinterpretation wird verdächtig.

(2) Eine am Text aufzuweisende Unterscheidung von public und hidden transcript erlaubt eine methodisch geleitete Betrachtung seiner Sprechpragmatik. Voraussetzung dafür ist eine grundsätzliche Sensibilität für im public transcript verborgene politische Angriffe. Dabei sind die sprachlichen Formen und Vorgehensweisen des „öffentlichen“ und des „verborgenen“ Sprechens zu untersuchen.

(3) Das auf diese Weise erkennbare hidden transcript gewährt Einblick in Wahrnehmung und Bewertung des Staates durch die Trägergruppe des Textes, zugleich in den internen kulturell-religiösen Diskurs der Gruppe. Darin gründet die (kritische) innere Haltung gegenüber dem Staat, und darin geschieht Situationsbewältigung.

Liest man Röm 13 auf diesem Hintergrund, treten die politischen Intentionen differenziert und kritikbewußt hervor. Nach einer kurzen Betrachtung von Text und Kontext wird meine Untersuchung anhand der entwickelten drei Arbeitsschritte vorgehen.

4. Text und Kontext

Eine Strukturierung der Argumentation von Röm 13,1–7 kann wie folgt aussehen:³⁰

- 1a Allgemeine Weisung
- 1b.2 Begründung 1 (γάρ 1b): staatliche Macht ist von Gott
- 3.4 Begründung 2 (γάρ 3): staatliche Macht dient zum Guten
- 5 Zusammenfassung: kurze Wiederholung der Weisung und der beiden Begründungen
- 6 Konkrete Begründung bzw. Folgerung: Steuern und Zölle (entsprechend der Brief-Situation)
- 7 Allgemeine Folgerung und zusammenfassende Schlußmahnung

Formal verbindet der Text Weisung und Begründung (Argumentation, vgl. häufiges γάρ [7x], ὡστε V. 2, διό V. 5, διὰ τοῦτο V. 6); er benutzt den Stil einer popularphilosophischen Erörterung.

³⁰ Eine Klärung der Argumentationsstruktur liefert R.H. STEIN, *The Argument of Romans 13,1–7*, NT 31 (1989) 325–343. – Eine textlinguistische Untersuchung bieten H. MERKLEIN, *Sinn*, und P. ARZT, *Über die Macht des Staates nach Röm 13,1–7*, SNTU.A 18 (1993) 163–181.

Den Kontext bildet die *Paränese*³¹ des Röm, die in Röm 12,1 explizit beginnt (παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς). Dabei artikuliert Paulus in 12,2 die Aufforderung an die AdressatInnen, sich nicht diesem Äon gleichzugestalten, sondern sich durch Erneuerung des Verstandes zu verwandeln. Impliziert dies nicht auch politische Konsequenzen? Die Antwort erfolgt in 13,1–7. Der ganze Abschnitt läßt sich gliedern in 12,3–16 (Zusammenleben innerhalb der Gemeinde) und 12,17–13,7 (Außenbeziehungen), letzterer wieder in 12,17–21 „horizontaler“ und 13,1–7 „vertikaler“ Aspekt von „Politik“. Die Kohäsionsfaktoren innerhalb des Textes erlauben es den LeserInnen, die Kohärenz des Textes herzustellen.³² Die unmittelbar vorangehende Weisung zum Verzicht auf Rache (12,17–21) bedeutet einen „Überschuß des Guten“ in den Umwelt-Beziehungen der römischen Christen. Passend schließt sich die Haltung gegenüber dem Staat an. Röm 13,1–7 fügt sich also durchaus stimmig in die Paränese, die die gemeindlichen Innen- und Außen-Beziehungen thematisiert und dabei – gerade in der Metropole Rom – die Frage der Beziehungen zur staatlichen Gewalt als eigenen Aspekt behandelt. Da dieser Aspekt ganz eigengeartete Qualität besitzt, ändern sich Ton und Argumentation, also der literarische Charakter, hier signifikant.

Zwei Hauptfragen an den Text, die eine Auslegung stimmig zu beantworten hat, drängen sich schon beim ersten Lesen auf: Warum ist Paulus so wenig kritisch gegenüber dem Staat?³³ Warum begegnet hier so wenig spezifisch Christliches?³⁴

³¹ J. BOTH, *Subject* 90–92, differenziert Röm 13,1–7 innerhalb der Paränese als Protreptikos (charakterisiert durch breitere Argumentation und thematische Konzentration).

³² 13,1–7 erweist sich als ursprünglicher Bestandteil des Kontextes: Die Terminologie von „Gut“ und „Böse“ (13,3f.) schafft Verbindung zum Kontext, wo häufig davon die Rede ist (12,2.9.17.21; 13,10); weitere Verbindungen bestehen über die Stichworte τὸς ὀφειλάς (V. 7) / ὀφείλετε (V. 8), ἐκδίκησις (12,19) / ἐκδικος (13,4), τιμή (12,10; 13,7) und das göttliche Zorngericht (12,19; 13,4.5). Heute wird diesem Sachverhalt entsprechend die Hypothese der nach-paulinischen Interpolation von 13,1–7, wie sie z. B. nachdrücklich von J. KALLAS, *Romans XIII 1–7. An Interpolation*, NTS 11 (1964/65) 365–374, formuliert wurde, weitgehend abgelehnt. Dazu tendiert jetzt wieder W.O. WALKER, *Interpolations in the Pauline Letters*, JNTS 213, Sheffield 2001, 221–231; seine Argumentation mit der Annahme unkritischer Obrigkeitsbejahung in Röm 13 läßt sich, wie die folgende Untersuchung zeigen wird, nicht halten.

³³ H. MERKLEIN, *Sinn* 426–431, hebt pointiert die textimmanent fehlende Differenzierung hinsichtlich der Haltung zum Staat heraus; Röm 13 sei so „ein höchst fragwürdiges Beispiel persuasiver Rede“ (431).

³⁴ Dies wurde schon von M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, in: DERS., *Botschaft und Geschichte II*, Tübingen 1956, 177–228,183, beobachtet. Vgl. z. B. auch M. THEOBALD, *Römer* II 96.

5. Ad (1): Sozialgeschichtliche Verhältnisse

Unter heutigen staatspolitischen Bedingungen in der westlichen Welt ist eine Vorstellung von den politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen einer überwiegend sozial schwächeren, aus Nicht-Bürgern bestehenden Gruppe innerhalb des Imperium Romanum nicht einfach zu gewinnen. Daher scheint mir ein primär sozialgeschichtlicher (bzw. soziologischer) Methodenansatz sachgemäß, ja gefordert.³⁵

Rom als Ort der im Brief Angeschriebenen ist die Hauptstadt des römischen Weltreiches, Sitz des Kaisers und der Regierung, militärisches, wirtschaftliches und kulturelles Zentrum. Das bedeutet für die römischen Gemeinden eine ständige Konfrontation mit der staatlichen Macht. Die Geschichte der römischen Christengemeinden ist aufs engste mit der der jüdischen Synagogen verbunden, mit denen sie anfänglich im Verband lebten. Einschneidende gesetzliche Maßnahmen seitens der Behörden belasteten deren Verhältnis zur Synagoge (und den Gemeinden):

- Vertreibungen von römischen Juden fanden statt 19 n. Chr. unter Tiberius³⁶ und 49 n. Chr. unter Claudius durch das sog. Claudius-Edikt (Sueton, Claud 25,4), dessen Anlaß Auseinandersetzungen innerhalb der jüdischen Gruppen, d. h. zwischen Juden und „Christen“ in Rom bildeten.³⁷ Die Folge war vermutlich

³⁵ R. BERGMEIER, *Die Loyalitätsparänese Röm 13,1–7 im Rahmen von Römer 12 und 13*, ThBeitr 27 (1996) 341–357, sieht hingegen völlig von einem situativen Hintergrund des Textes ab (vgl. L. POHLE, *Christen* 172) und gewinnt sein Verständnis rein auf der Basis eines (frühjüdisch und christlich) traditionell vorgegebenen Katalogs der Paränese; das Ergebnis ist eine einseitige Betonung der von Paulus in Röm 13 geforderten Loyalitätspflicht (unter Hinweis auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre!); Die staatlichen Gewalten seien von Gott bestellt, das (öffentliche Ehrung verdienende) Gute sei für die Christen die Praxis der Liebe; so sei staatliches Handeln Gottesdienst (bes. S. 356f.). – Auch O. WISCHMEYER, *Staat* 153–155 blendet die geschichtliche Situation in Rom weitgehend aus; sie erkennt die Sozialgestalt der Gemeinden, wenn sie die Christen „als Bürger einer Polis“ (an Sklaven sei „hier nicht gedacht“) betrachtet (S. 157).

³⁶ Tacitus, Ann II 85; Sueton, Tib 36; Dio Cassius LVII 18,5.

³⁷ Vielleicht wegen der Stellung zu den Heiden, z. B. Aufnahme in die Gruppe ohne Beschneidung. Zur Datierung des Claudius-Edikts vgl. Orosius, *Historia adversum paganos* VII 6,15 (5. Jh.); im 9. Regierungsjahr des Claudius = 49 n. Chr. Anders datiert G. LÜDEMANN, *Paulus, der Heidenapostel I. Studien zur Chronologie*, FRLANT 123, Göttingen 1980, 183–195, auf das Jahr 41 unter Gleichsetzung mit dem von Dio Cassius LX 6,6 berichteten Versammlungsverbot, durch das Dio Cassius seine Vorlage abgewandelt habe. Aber: Dio Cassius korrigiert keine Quelle, sondern nimmt LVII 18,5 (Vertreibung durch Tiberius) kontrastierend wieder auf; das Datum 49 paßt außerdem zu Apg 18,1–17; vgl. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen 2002, 33f. Vgl. zum Problemkreis des Claudius-Edikts auch D. ALVAREZ CINEIRA, *Religionspolitik* 194–216, der zugunsten der *interpretatio christiana* argumentiert (S. 201–210). Diese Annahme scheint mir immer noch die plausibelste

eine Förderung des Trennungsprozesses zwischen Juden und Christen in Rom,³⁸ bei Ausbruch der Verfolgung unter Nero 64 jedenfalls waren die Christen von den Behörden als eigene soziale Gruppe identifizierbar. Damit verlieren die römischen Christen allmählich den Schutz unter den rechtlichen Privilegien der Synagoge.³⁹ Mißtrauen und Antipathie seitens der römischen Kaiser (und wohl auch des nachgeordneten Beamtenapparats) zeichnen sich ab.

- Dies bestätigt auch ein Versammlungsverbot für römische Juden 41 n. Chr. wegen ihrer großen Zahl (Dio Cassius LX 6,6).
- Inwieweit die in Palästina im Vorfeld des jüdisch-römischen Krieges auftretenden Spannungen auch in Rom wirksam waren, bleibt dunkel.
- Unter Nero fand ab 64 eine große Anzahl von Christen den Tod (Tacitus, Ann XV 44 überliefert diese numerisch höchst ungenaue Angabe). Welcher Art Spannungen – politisch oder eher sozial – dabei vorausgingen, wird nicht ersichtlich. Auch Sueton, Nero 16 berichtet von Todesstrafen an Christen unter Neros Regierung; er bewertet die Christen als neuartigen und schädlichen Aberglauben (*superstitio*, 16,2)⁴⁰ und ordnet diese

zu sein, wenn auch die Kürze und terminologische Unschärfe der Notiz Anlaß für abweichende Deutungen bietet. So lehnt H.D. SLINGERLAND, *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome*, South Florida Studies in the History of Judaism 160, Atlanta 1997, bes. 151–245, die *interpretatio christiana* ab und sieht eine Anspielung auf eine Vertreibung der Juden in Folge der kaiserlichen Antipathie unter dem Einfluß eines Sklaven oder Freigelassenen des Claudius namens Chrestus.

³⁸ U. SCHNELLE, *Einleitung* 134, denkt an eine endgültige Loslösung und beurteilt die Judenchristen nur noch als Minderheit innerhalb der Gemeinden. Aber: Der Trennungsprozeß verlief kaum glatt und in einem Zug. I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, NEB.Erg II/2, Würzburg 2001, 457, weist auf 1 Clem (um 95) und den Hirt des Hermas (Mitte 2. Jh.) hin, die beide in Rom verfaßt wurden und eine enge Vertrautheit mit jüdischen/judenchristlichen Traditionen zeigen; offenbar bestanden noch längere Zeit Verbindungen, eine klare Trennung ereignete sich erst ab Mitte des 2. Jh. M. THEOBALD, *Der Römerbrief* 35, gibt zudem zu bedenken, dass faktisch kaum alle Juden – wie Apg 18,2 voraussetzt – ausgewiesen wurden; freilich ist Theobald der Meinung, dass das Trauma der Ausweisung bei der Trennung zwischen Synagoge und Gemeinden weiterwirkte.

³⁹ Zu den geschichtlichen Ereignissen und Folgen von 49 bzw. 64 vgl. auch H. LICHTENBERGER, *Josephus und Paulus in Rom. Juden und Christen in Rom zur Zeit Neros*, in: *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*, FS H. SCHRECKENBERG, SIJD 1, Göttingen 1993, 245–261, bes. 257–260. Zur sozialen Zusammensetzung der römischen „Christen“ L. GASTON, *Romans in Context. The Conversation Revisited*, in: *Pauline Conversation in Context*, FS C.J. ROETZEL, JSNT.S 221, Sheffield 2002, 125–141, 131–135 (der freilich das Claudius-Edikt nicht mit der christlichen Bewegung in Verbindung sieht).

⁴⁰ Zu dieser Bewertung vgl. auch Tacitus, Ann XV 44,4; Plinius, Ep X 96,8.

Maßnahmen den aner kennenswerten Leistungen Neros zu. *Superstitio* bedeutet die Mißachtung der *religio*, des richtigen rituell-kultischen Verhaltens; eine gesellschaftliche Isolierung der Christen deutet sich an.

Paulus selbst gibt in der Paränese des Röm einen Hinweis auf ein gespanntes Außenverhältnis der römischen Gemeinden. In 12,14 spricht er von „Verfolgenden“ (διώκοντες), denen die LeserInnen freilich mit Segen, nicht mit Fluch begegnen sollen.⁴¹ Diese Verfolgungen sind kaum gesetzlich angeordnete und institutionell ausgeführte systematische Nachstellungen durch die staatliche Gewalt, sondern verdanken sich mit Michael Theobald⁴² der „prekäre(n) Lage“ der Christen, die „in der Sicht der Römer Anhänger eines ausländischen orientalischen Kultes“ waren und so „zunehmend heidnischen Verdächtigungen und Anfeindungen“ unterlagen, zumal sie bei der Trennung von der Synagoge keinen öffentlichen Rechtsschutz mehr besaßen. Gemeint sind also soziale Spannungen zwischen Bevölkerungsteilen Roms, die u. a. religiös begründet sind und in sozialer Ächtung und Diskriminierung kulminieren. Auf diesem Hintergrund wird auch die Aufforderung in 12,18 verständlich, „mit allen Menschen in Frieden zu leben (εἰρηνεύοντες)“, die in der ohnehin gespannten Lage jede Provokation vermeiden will.

Ergebnis: Schon das Verhältnis der Juden und dann (später) der „Christen“ in Rom zu den Behörden war also nicht ohne Spannungen, war fragil. Es handelt sich bei den römischen Gemeinden (vgl. Röm 1,7) um kleine Subgruppen innerhalb der dominierenden hellenistischen Gesellschaft,⁴³ die sich im Prozeß der Ablösung von der Synagoge, des Verlustes der mit dieser verbundenen rechtlichen Privilegien und damit der Neukonstituierung „christlicher“ Identität befinden und so besonderer Gefährdung ausgesetzt sind, da sie keinen „gesellschaftlichen Ort“ besitzen.⁴⁴ Damit bieten die Ge-

⁴¹ Vgl. auch die in Röm 8,35f. formulierte Erfahrung. Zum urchristlichen Motiv der Segnung der Feinde vgl. Lk 6,28. – Eine Konflikte vermeidende soziale Außenwirkung empfiehlt Paulus auch 1 Thess 4,11f.

⁴² M. THEOBALD, *Römer* II 71. Vgl. K. HAACKER, *Römer* 264f.

⁴³ Die Gemeinde ist aus Heiden- und Judenchristen zusammengesetzt, wahrscheinlich mit heidenchristlicher Dominanz; Paulus spricht im Röm von der Herkunft aus den Heiden (1,5f.13; 11,13.17; 15,15f.18) und gibt Hinweise auf Judenchristen (4,1; 9,24; 16,7.11). Ausgewiesene Judenchristen konnten mit der Aufhebung des Claudius-Edikts spätestens beim Regierungsantritt Neros 54 nach Rom zurückkehren. Auf Minoritätssituation und Fremdheit verweist auch M. THEOBALD, *Römer* II 93. N. ELLIOTT, *Liberating Paul* 222f., zeigt die Gefährdetheit jüdischer Bevölkerungsteile unter dem Imperium Romanum anhand der Situation der Juden in Alexandrien im 1. Jh.

⁴⁴ Ganz überwiegend gehörten die Mitglieder zu den unteren sozialen Schichten. K. HAACKER, *Römer* 263f., denkt an *peregrini*, da nur diese tributpflichtig (so Röm 13,6)

meinden zwar (noch) keine direkte, wohl aber eine potentielle Angriffsfläche für die römische Gesellschaft, von der Mißtrauen und eine omnipräsente Bedrohung ausgeht. Einzelheiten, die die Beziehungen der römischen Gemeinden zum Imperium Romanum betreffen, sind nicht bekannt. Somit wird nicht ersichtlich, dass Paulus mit Röm 13,1–7 auf aktuelle Informationen eingeht, die ein spezielles Problem zu den römischen Behörden spiegeln. Er scheint eher allgemein Stellung zur gefährdeten Situation der bedeutenden Gemeinden in der Hauptstadt des Imperiums zu nehmen.

Auf die allgemeine politisch-gesellschaftliche Situation der römischen Bevölkerung fällt von einer Notiz bei Tacitus (Ann XIII 50f.; vgl. Sueton, Nero 10) ein bezeichnendes Schlaglicht. Tacitus weiß von spürbarer Unzufriedenheit und Protesten im Volk wegen hoher Steuerlast und Bereicherung (Übergriffe/Habgier) der Steuerpächter:

In demselben Jahr [58] dachte Nero infolge der häufigen Beschwerden des Volkes über die Übergriffe der Steuerpächter schon ernstlich daran, ob er nicht alle indirekten Abgaben abschaffen und damit der Menschheit ein überaus großes Geschenk machen solle. ... dass es zu einer Auflösung des Reiches führen müsse, wenn man die Einkünfte verringere, auf denen die Existenz des Staates beruhe. Eine Abschaffung der indirekten Steuern werde nämlich zur Folge haben, dass ebenso auch die Abschaffung der direkten Steuern gefordert würde. ... Allerdings müsse man gegen die Habgier der Steuerpächter einschreiten, damit nicht die durch so viele Jahre geduldig getragenen Lasten infolge der neuen Härte ein Anlaß der Unzufriedenheit [des Volkes] würden. ...

Zur Vermeidung von Unruhen werden unter Nero 58 Maßnahmen ergriffen: Veröffentlichung der Gesetze (Rechtssicherheit), Verjährungsfrist, Beschwerdemöglichkeit.⁴⁵ Man darf berechtigt an-

waren. Auch Freigelassene (*liberti*) sind anzunehmen. P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, WUNT II/18, Tübingen ²1989, 65f., schließt aus den Kreuzigungen unter Nero, dass es sich nicht um römische Bürger handelte, und ermittelt durch prosopographische Untersuchungen (S. 135–153) einen hohen Prozentsatz aus den untersten Bevölkerungsschichten. – Möglicherweise erfährt Paulus bei seinem Aufenthalt in Korinth (wo er Röm wahrscheinlich abfaßte) selbst Brüchigkeit und Willkür (bzw. Desinteresse) im Verhältnis zu den römischen Behörden, wie es die Gallio-Episode in Apg 18,12–17 erzählt. – Eine (aussichtslose) Rebellion, von der D. ALVAREZ CINEIRA, *Religionspolitik* 402, spricht, ist hingegen nicht im Horizont der Aussagen.

⁴⁵ Auf diesem Hintergrund beruht die These von J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHLMACHER, *Situation* 156–159: Paulus rät den römischen Christen in der Situation

nehmen, dass Paulus über die Lage durch Bekannte in Rom informiert war (vgl. Röm 16). Demnach besaßen Paulus und die römischen Christen wohl keine völlig unterschiedliche Perspektive auf die aktuelle Situation in Rom – die hermeneutische Differenz zwischen impliziten und realen Lesern wird so ansatzweise überbrückt. Genau die Problematik von Steuern und Zöllen (direkten und indirekten Abgaben) behandelt Paulus in 13,6. Sicher war das auch ganz allgemein ein Problem für die römischen Christen. Spezifische Probleme, etwa Widerstände gegen die Steuererhebung, werden nicht sichtbar. Hatte Paulus Sorge, die Christen könnten ihre Existenz durch Widersetzlichkeiten gefährden?

Die rechtlich unsichere und potentiell gefährdete Stellung der römischen Gemeinden bietet keine Position, von der aus oder auf die hin Paulus eine Staatslehre entwickeln könnte, die das Wesen des Staates metaphysisch begründet und daraus das rechte sittliche Verhalten ihm gegenüber ableitet. Das alleinige Ziel des Paulus kann konkrete Situationsbewältigung sein.⁴⁶

6. Ad (2): Differenzierung von public und hidden transcript

6.1 Hinweise auf ein public transcript

Formal bedient sich die paulinische Paränese gewöhnlich der 2. Pers. Pl. (direkte Anrede). In Röm 13,1–5 jedoch stehen 3. Pers. bzw. 2. Pers. Sg. (V. 3b.4), wodurch der Text den Charakter einer hellenistischen ethischen Erörterung gewinnt.⁴⁷

Terminologisch verdanken sich die zentralen Begriffe der hellenistisch-römischen Staats- und Verwaltungssprache,⁴⁸ womit eine

öffentlicher Rechtlosigkeit und Mißgunst sowie des Ausgeliefertseins an die erpresserischen Forderungen der Steuerpächter zu christlichem Gehorsam. Vgl. M. TELLBE, *Paul between Synagogue and State*, CB.NT 34, Stockholm 2001, 176–181.

⁴⁶ Anders freilich die Einheitsübersetzung, die die Perikope überschreibt: „Der Christ und die staatliche Ordnung“; damit ist ein allgemein-lehrhaftes Verständnis angezeigt und insinuiert. Schwierig ist dann auch die staatstheoretische Einordnung von Röm 13 bei H. CANCIK, „Alle Gewalt ist von Gott“. *Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren*, in: B. GLADIGOW (Hrsg.), *Staat und Religion*, Düsseldorf 1981, 53–74.

⁴⁷ M. THEOBALD, *Römer* II 90, spricht von popularphilosophischem Vortragsstil, W.C. VAN UNNIK, *Lob* 342f., und H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, HThK VI, Freiburg 1977, 389, sprechen vom Stil der Diatribe. U. WILCKENS, *Römer* III 40, erkennt „den allgemeinen Rechtsstil in der 3. Person“.

⁴⁸ Nach A. STROBEL, *Verständnis* 84 (vgl. 90), ist Röm 13,1–7 in seiner Begrifflichkeit „ein profaner Text“. – Die „Staatsprache“ widerstrebt dem Ansatz von M.D. NANOS, *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis 1996,

der römischen Kultur entsprechende Sprachoberfläche entsteht; Einzelnachweise verdeutlichen dieses Referenzsystem der einschlägigen Begriffe:

V. 1 ἐξουσία: Äquivalente aus dem lateinischen Lexikon sind die amtlichen Begriffe *imperia* bzw. auch *potestates*, die die vielen „obrigkeitlichen Ämter des umfangreichen Staatsapparates“ des römischen Imperiums bezeichnen,⁴⁹ also die Inhaber der öffentlichen Gewalt, die Behörden, Magistrate etc. Der Fokus liegt auf den Personen, die ein Amt ausüben, nicht auf den Institutionen.⁵⁰ – ὑποτάσσεσθαι: Das Verb „spiegelt die sozialen Strukturen der hellenistisch-römischen Antike“,⁵¹ meint also die „wirkliche Unterordnung unter Respektspersonen“.⁵² – τεταγμένα: (προ)τεταγμένος dient häufig als griechische Umschreibung verschiedener römischer Staatsämter und läßt sich z.T. als *praefectus* wiedergeben.⁵³

V. 3 ἔπαινος: Das „Lob“ klingt an die römische *laudatio*, eine offizielle Belobigung für Wohlverhalten, an. Den im Hellenismus geläufigen Motivzusammenhang von Lob/Ehre oder Tadel als Reaktion der übergeordneten Instanz auf gutes oder schlechtes Verhalten hat W.C. van Unnik anhand einer ganzen Reihe von Belegen

289–336, der Röm 13 als Aufforderung an die Heidenchristen zur Unterordnung unter die Autoritäten der *Synagoge(n)* in Rom liest. Zu stark *e silentio* argumentiert M. TELLBE, *Paul* 187f., wenn er eine implizite Ablehnung der Tempelsteuer in den Text einträgt. Die auf finanztechnische Semantik konzentrierte Übersetzung von Röm 13 bei W. SCHENK, *Römer 13*, 994f., beruht auf einer unsachgemäßen Einengung der griechischen Terminologie.

⁴⁹ A. STROBEL, *Verständnis* 75–79, Zitat auf S. 79.

⁵⁰ Zu dieser Einsicht gelangt auch J. BOTHA, *Subject* 40f., unter Anwendung linguistischer Methodik; vgl. schon E. KÄSEMANN, *Römer* 341f. Diese personale Sichtweise tritt auch in V. 6 zutage, wo die Steuer sofort von den an ihrer Erhebung beteiligten Personen her betrachtet wird.

⁵¹ R. BERGMEIER, *Ag. υποτάσσω*, *EWNT* III (²1992), 975f., 976; vgl. M. THEOBALD, *Römer* II 86. Zum paulinischen Gebrauch vgl. Röm 8,7 (Unterordnung unter Gottes Gesetz); 10,3 (unter Gottes Gerechtigkeit); 1 Kor 16,16 (im sozialen Binnenraum unter Gemeindeleiter).

⁵² W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, hrsg. v. K. ALAND und B. ALAND, Berlin/New York ⁶1988, 1689f.; nach U. WILCKENS, *Römer* III 33, ist bzgl. der staatlichen Gewalten „konkret deren Anordnungs-kompetenz im Blick“. Bei Paulus bezeichnet das Verb die freiwillige Unterwerfung einer Person, so D. ALVAREZ CINEIRA, *Religionspolitik* 401.

⁵³ Belege bei A. STROBEL, *Verständnis* 85f. – Weniger deutlich zeigt sich der Gebrauch des Substantivs διαταγή (V. 2), das v.a. in privatrechtlichen Zusammenhängen begegnet; vgl. J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHLMACHER, *Situation* 136–138. Mit den genannten Autoren daraus den Schluss zu ziehen, Paulus vermeide „den Gedanken an jene hierarchische Ämterpyramide (...), an deren Spitze Gott, in deren Zentrum die staatlichen Behörden und an deren Basis die Bürger oder Christen zu setzen wären“ (139), und damit Anklänge an die „Herrscherideologie und Staatsverherrlichung unter dem Ordnungsgedanken“ (140), scheint mir zu weitreichend.

aufgewiesen;⁵⁴ demnach ist es eine grundlegende Aufgabe der Obrigkeit, die Guten zu loben und die Schlechten zu strafen.⁵⁵ Dabei werden Lob/Ehre sowohl verbal (ἐπαινέω / τιμάω) als auch substantivisch (ἔπαινος / τιμή) artikuliert;⁵⁶ zwei Beispiele:

Diodorus Siculus, Hist XV 1,1: Die Aufgabe des Historikers bestehe darin, τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἀνδράσιν ἐπὶ τῶν καλῶν ἔργων τὸν δίκαιον ἐπιλέγειν ἔπαινον, τοὺς δὲ φαύλους, ὅταν ἐξαμαρτάνωσιν, ἀξιοῦν δικαίας ἐπιτιμίας (vgl. XI 46,1). – Dio Chrysostomus, Or 39,2: Die Götter (!) als Stadtgründer intendieren u. a. πολιτεῖαν νόμιμον καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν πολιτῶν τιμῆν, τῶν δὲ κακῶν ἀτιμίαν.

In kaiserlichen Schreiben an verschiedene Städte des Imperiums wird solches „Lob“ ausgesprochen, das nicht nur einigen ausgewählten Männern, sondern der gesamten Einwohnerschaft gilt.⁵⁷ Anlaß für das Lob können u. a. Ehrenbezeugungen gegenüber dem Kaiser sein, für die der Begriff τιμαί verwendet wird (vgl. Röm 13,7), oder allgemein das gute (ἀγαθός; καλός) Verhalten im Sinne des ordentlichen Staatsbürgers. Gerade zu letzterem Gedanken existiert zahlreiches Material aus Schreiben und Inschriften, das den Einfluß auf das öffentliche Verhalten demonstriert. Der ἀνὴρ καλός καὶ ἀγαθός, der sich seinem gesellschaftlichen Ort entsprechend verhält, wird als Ideal gezeichnet. – Allgemein zählt τιμή (vgl. V. 7) sozialgeschichtlich zu den zentralen Werten der römischen Gesellschaft. „Ehre“ gebührt den öffentlichen Wohltätern, besonders auch von Seiten der Begünstigten (z. B. Seneca, Ben 4,21,2; Plutarch, Philop 21,12,6), aber ebenso allen Machthabern, dem Kaiser (z. B. Philo, LegGai 10,140) und den

⁵⁴ W.C. VAN UNNIK, *Lob* 336–340. Vgl. ferner inschriftliches und literarisches Material bei B.W. WINTER, *The Public Honouring of Christian Benefactors. Romans 13,3–4 and 1 Peter 2,14–15*, JSNT 34 (1988) 87–103, 88–92.

⁵⁵ W.C. VAN UNNIK, *Lob* 341. Damit dient der Staat zum Guten der Bewohner. Nach J.C. SCOTT, *Domination* 18, ist die ideologische Behauptung, zugunsten der Untergebenen zu regieren, charakteristischer Bestandteil eines public transcript.

⁵⁶ Lysias, Or 31,30; Xenophon, Cyrop I 6,20; Mem III 4,8, Oec 9,14; Demosthenes, Or 20,504; Diodorus Siculus, Hist I 70,6; V 71,1,6; Plutarch, Mor 779b; Philo, SpecLeg 4,77; Sacr 131,133; VitMos 1,153f.; Virt 227; Josephus, Bell 6,134; Ant 6,267. Vgl. ferner die späteren christlichen Belege 1 Petr 2,14; Aristides, Apol 13,7; Athenagoras, Suppl 24; Tatianus, OrGraec 7,1f.; Eusebius, PraepEv VI 6,16,18. Auch PsLysias, Or 2,17–19. – Den paulinischen Unterschied zu dieser hellenistischen Regel charakterisiert W.C. VAN UNNIK, *Lob* 343, so, dass hellenistisch die Obrigkeit autonom, also aus eigener Gesetzlichkeit urteile, Paulus hingegen die Obrigkeit als von Gott eingesetzt und von ihm abhängig betrachte.

⁵⁷ Vgl. A. STROBEL, *Verständnis* 81–85.

untergeordneten Amtsträgern; Städte geben Ehrenbezeichnungen an ihre Wohltäter.⁵⁸

V. 3 ἄρχοντες könnte man lateinisch mit *magistratus* wiedergeben.⁵⁹

V. 4 μάχαιρα (vgl. noch Röm 8,35; Mt 26,47) bezeichnet das Schwert als Waffe, im Unterschied zu ξίφος (Schwert als Amtssignie). Im römischen Ägypten werden bewaffnete Polizisten als μαχαιροφόροι bezeichnet, die z.T. in Begleitung von Steuereintreibern auftreten (vgl. Philo, SpecLeg 2,92–95; 3,159–163, der gewalttätige Übergriffe bewaffneter Steuereintreiber schildert).⁶⁰ Damit liegt wahrscheinlich ein Hinweis auf die staatliche Polizeigewalt vor. – ἔκδικος wird häufig in der Bedeutung von „Rächerin“ wiedergegeben, vielleicht läßt sich die Bedeutung aber eher im Sinne von „Staatsanwalt/Gerichtsvollstrecker im Hinblick auf den Zorn“ erfassen.⁶¹

V. 6 λειτουργοί sind (eher untergeordnete) staatliche Beamte.⁶²

V. 7 ἀποδιδόναι wird gern für die Erfüllung von Untertanenpflichten verwendet, auch in Bezug auf „Ehre“ (τιμή) gegenüber den Machthabenden und Zahlung von Geldern (u. a. Steuern/τέλος).⁶³ – τὰς ὀφειλάς: Der Begriff ist bei der Rede über die Pflichten von Untergebenen gebräuchlich. – φόρος und τέλος sind gängige Begrifflichkeit für direkte und indirekte Steuern, der in etwa die lateinischen Vokabeln *tributum* und *vectigal* entsprechen.⁶⁴ – φόβος wird als Furcht (im Sinne von Respekt oder Ehrfurcht) vor den Vorgesetzten (Kaiser, Beamte) verwendet; vgl. Aelius Aristides, Or 26,31f.; (Ps)Aristot, Oec III 3.⁶⁵

Ein Beispiel für eine Äußerung des römischen public tran-

⁵⁸ Zum hohen Stellenwert der „Ehre“ vgl. weiter T.M. COLEMAN, *Obligations* 318–325. H. MOXNES, *Honor* 210–212, versteht Röm 13 im umfassenden Kontext „of a society that holds honor as its most prominent value“ (S. 210); aufgegriffen von J. BOTHA, *Subject* 213–215.

⁵⁹ Vgl. A. STROBEL, *Verständnis* 79 mit Anm. 71.

⁶⁰ Zu diesem Hintergrund vgl. J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHLMACHER, *Situation* 140–145, bes. 144 mit Anm. 75 und 77. Anders deutet noch A. STROBEL, *Verständnis* 88f., im Sinne des *ius gladii*, der römischen Kapitalgerichtsbarkeit.

⁶¹ Vgl. den Überblick über die profanen Bedeutungen bei G. SCHRENK, s.v. ἔκδικος, ThWNT II (1935) 442f. A. STROBEL, *Verständnis* 89f., schlägt als Äquivalent *defensor* („Anwalt“) vor.

⁶² A. STROBEL, *Verständnis* 86f.

⁶³ A. STROBEL, *Verständnis* 87f. Als terminus technicus für das Steuerzahlen bei Josephus, Ant 12,159; Philo, Op 85.

⁶⁴ A. STROBEL, *Verständnis* 88; T.M. COLEMAN, *Obligations* 309–315. Gebräuchlich ist das Syntagma φόρους τελῶ. H. MERKLEIN, *Sinn* 418 Anm. 39, weist darauf hin, dass neben dem *tributum* noch andere direkte Steuern wie Erbschafts-, Verkaufs- und Freigelassenensteuer existierten.

⁶⁵ In der LXX kann das Verb φοβέω Furcht vor menschlichen Autoritäten bezeich-

script⁶⁶ bietet Aelius Aristides, Or 26 (ΕΙΣ ΡΩΜΗΝ / Romrede; Mitte 2. Jh. n. Chr.).⁶⁷

31. *Alles wird auf Befehl und auf bloßen Wink hin ausgeführt, leichter, als wenn man eine Saite anschlägt, und wenn etwas geschehen soll, genügt es, einen Beschluß zu fassen, und es ist getan. Die Statthalter (ἄρχοντες), die zu den Städten und Völkern ausgesandt werden, haben allesamt Herrschergewalt über die, welche ihnen unterstehen. Was sie aber selbst angeht und ihr Verhältnis untereinander, so gehören sie alle in gleicher Weise zu den Beherrschten. Daher könnte man auch sagen, sie unterscheiden sich darin von den Beherrschten, dass sie zuerst zeigen, wie man sich beherrschen lassen soll. Eine so große Furcht (φόβος) ist sämtlichen Menschen eingeflößt vor dem großen Herrscher (τοῦ μεγάλου ἄρχοντος) und „Prytanen“ des ganzen Reiches [also eine „Hierarchie der Herrschaft“!]. 32. Daher glauben sie, dass jener über ihre Tätigkeiten besser Bescheid weiß als sie selbst, und so fürchten und scheuen sie ihn mehr als mancher Sklave seinen Herrn, wenn dieser zugegen ist, ihn bewacht und ihm Befehle gibt.*

38. [Kontext Berufungsmöglichkeit bei Gerichtsverfahren] ... *Es bleibt ja noch ein anderer machtvoller Richter, dem niemals irgendein Rechtsanspruch verborgen bleibt. 39. Hier gibt es eine umfassende und rühmliche Gleichheit des Geringeren mit dem Mächtigen, des Unbekannten mit dem Bekannten, des Bedürftigen mit dem Reichen, des Einfachen mit dem Adligen, ... Ihn lenkt die Gerechtigkeit (τὸ δίκαιον) ...*

65. ... *denn weil es nur eine gemeinsame staatliche Ordnung (πολιτεία) gibt, gleichwie in einer einzigen Stadt, ist es natürlich, dass eure Statthalter so regieren, als seien sie nicht über Fremde, sondern über Landsleute gesetzt. Außerdem hat die gesamte breite Masse, welche in dieser Ordnung lebt, Sicherheit vor ihren ei-*

nen: Lev 19,3 vor Vater und Mutter; Num 12,8 vor Mose; Spr 24,21 vor (Gott und dem König.

⁶⁶ Für den Historiker M. ROSTOVZEFF, *The Social and Economic History of the Roman Empire*. Bd. 1, Oxford ²1957, 131, ist die Romrede „one of the most important sources of information ... on the political ideas current at the time [sc. of the Antonines].“

⁶⁷ Text und Übersetzung bei R. KLEIN, *Die Romrede des Aelius Aristides*. Herausgegeben, übersetzt und mit Erläuterungen versehen, TzF 45, Darmstadt 1983; englisch C.A. BEHR, *P. Aelius Aristides. The Complete Works II. Orations XVII-LIII*, Leiden 1981. – Manches spricht für die Datierung ins Jahr 143, die R. KLEIN, *Die Romrede des Aelius Aristides. Einführung*, Darmstadt 1981, 76f., vornimmt. Anders votiert C.A. BEHR, *Aristides* 373, für das Jahr 155.

genen Amtsträgern ... [bzgl. römischer Bürger!] 66. So sind die bestehenden Verhältnisse naturgemäß sowohl für die Armen als auch für die Reichen befriedigend und nützlich ... So hat sich eine einzige Harmonie staatlicher Ordnung (μία ἁρμονία πολιτείας) entwickelt ... Ihr seid fähig zugleich die Macht über ein Reich, und dazu über ein gewaltiges, auszuüben und es nicht ohne Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) zu beherrschen. 67. ... Wenn aber irgendwo eine Stadt wegen ihrer übermäßigen Größe aus eigener Kraft die Ordnung nicht aufrechterhalten konnte, so habt ihr auch dieser die Leute, die sie regieren und schützen sollen, nicht vorenthalten. So kommt es nämlich, dass alle ihre Abgaben (τοὺς φόρους) lieber an euch zahlen, als manche sie von anderen eintreiben würden – und dies zu Recht.⁶⁸

89. Wenn ein einziger über so viele Menschen herrscht und seine Beauftragten und Gesandten (διάκονοί τε καὶ πρέσβεις) zwar weit unter ihm stehen, aber weit höher als die, über welche sie die Aufsicht haben, und alles in Ruhe durchführen, ohne Lärm und Erregung, und wenn kein Neid im Wege ist, sondern überall völlige Gerechtigkeit und Achtung herrschen, und keinem der Lohn für seine Leistung (καρπὸς δὲ ἀρετῆς) vorenthalten wird ...

91. ... denn ihr allein seid sozusagen Herrscher von Natur aus (κατὰ φύσιν). ... Da ihr von Anbeginn frei und gewissermaßen unmittelbar zum Herrschen geboren wart, sorgtet ihr für alles trefflich vor, was diesem Ziele dient, fandet eine Staatsform, wie sie noch niemand zuvor besaß, und stellet für alle feste Gesetze und Regeln auf.

103. [Nach dem Beginn der römischen Herrschaft] Überall kehrte Ordnung (τάξις) ein und helles Licht⁶⁹ im Leben und im Staat, Gesetze (νόμοι) kamen auf und den Altären der Götter vertraute man sich an (πίστιν ἔλαβον). 104. ... denn die Götter (οἱ θεοί), wie es scheint, sehen auf euch herab, erhalten gnädig euer Reich (συγκρατορθοῦν ... τὴν ἀρχήν) und verleihen euch die Gunst, es

⁶⁸ Die Steuer als Gegenleistung für die *pax Romana* nennt auch Cicero, Quint I 1,34; vgl. Tacitus, Hist IV 74 (der römische Feldherr Cerialis 69 n. Chr. gegenüber den aufständischen Batavern); Dio Cassius LII 29 (Maecenasrede). – Bei der Bevorzugung der Zahlung gegenüber der Erhebung der Steuer mag Aristides an die ehemaligen Königreiche Pergamon, Kyrene und Bithynien gedacht haben, die sich (133 bzw. 74 v. Chr.) freiwillig Rom übergaben; vgl. R. KLEIN, *Romrede* (1983), 96.

⁶⁹ Das Bild von Rom als Licht des Erdkreises wird gern gebraucht (z. B. Cicero, Imp-Pomp 14,41; Plinius, NatHist 27,3); vgl. R. KLEIN, *Romrede* (1983), 118. Nach C.A. BEHR, *Aristides* 378, besitzt φῶς „primarily a religious significance“ (unter Verweis auf Tacitus, Agr 44,5).

beständig zu besitzen: 105. Zeus ... Hera ... Athene und He-
phaistos etc.

107. [Bzgl. des Kaisers] Man kann wohl sagen, dass in Wahrheit
Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Gesetz (νόμιμον) ist, was im-
mer er entscheidet. Dies aber kann man vor allem deutlich sehen,
dass es eine größere Anzahl von Männern gibt, die an seiner
Herrschaft teilhaben (τῆς ἀρχῆς κοινωνοῦς), als sie jemals ein
Kaiser vor ihm hatte, die er wie eigene Söhne hält, welche ihm
selbst ähnlich sind.

109. [In der Form eines Gebets] Alle Götter und Söhne der Göt-
ter⁷⁰ wollen wir anflehen: Sie mögen ihre Gunst gewähren, dass
dieses Reich und diese Stadt in Ewigkeit gedeihen ... und dass
der große Herrscher und seine Söhne wohlbehalten bleiben und
das Reich zum Nutzen aller leiten (ἄρχοντά τε τὸν μέγαν ...
πρυτανεύειν πᾶσι τὰ ἀγαθὰ).⁷¹ (vgl. 29. ... läßt der ganze Erd-
kreis ... nur einen einzigen Ton erschallen, nämlich das gemein-
same Gebet, dass euer Reich ewig bestehen möge.)

Religionsgeschichtlich vielfach nachweisbar ist der alttestament-
lich-frühjüdische Gedanke, die staatliche Gewalt ist von Gott ein-
gesetzt.⁷² So ermächtigt nach Jes 41,2.4.25; 45,1–6 Gott den König
Kyros als Werkzeug seines Willens.⁷³ Weitere Belege sind Spr
8,15f.; 21,1; Weish 6,3f. (V. 4 Könige als ὑπηρέται der Königsherr-
schaft Gottes); Sir 10,4; 17,17 („Für jedes Volk bestellte er einen
Herrscher. Israel aber ist der Erbesitz des Herrn.“); Dan
2,21.37f.; 5,18.21; äthHen 46,5; syrBar 82,9; 4 Makk 12,11; Arist
196.219.224 (vgl. 15). Josephus, Bell 2,140 steht im Kontext der
Beschreibung der Essener; wer unter diese neu aufgenommen
wird, schwört einen Eid, u. a. „stets allen die Treue zu halten, aller-
meist aber der Obrigkeit (τοῖς κρατοῦσιν), denn ohne Gott er-
wache niemandem eine Herrscherstellung (τὸ ἄρχειν)“.⁷⁴ Vgl.

⁷⁰ Vgl. Or 2,454 (Plato, Resp 391d); zu denken ist an Männer wie Aeneas, Theseus
oder Achilles. Dazu C.A. BEHR, *Aristides* 379.

⁷¹ Einer der bedeutendsten Topoi der Rompanegyrik ist der göttliche Schutz des Impe-
rium Romanum von Beginn seiner Geschichte an; Frömmigkeit und der Besitz religiö-
ser Unterpfänder (z. B. Vestafeuer, Penaten, Palladium, heilige Schilde des Mars) si-
chern diesen Status Roms; vgl. R. KLEIN, *Romrede* (1983), 118f. (mit Belegen).

⁷² Belege führen auf W. SCHRAGE, *Staat* 14–28; J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHL-
MACHER, *Situation* 145f.

⁷³ Jer 21,7.10; 22,25 u.ö. nennen die Beauftragung Nebukadnezars durch Gott, Jer
25,9; 27,6f.; 43,10 erscheint dieser als „Knecht“ JHWHs. Die Aussagen finden sich
nicht in der LXX! Vgl. 2 Sam 12,7f.

⁷⁴ Übersetzung O. MICHEL / O. BAUERNFEIND, *Flavius Josephus. De Bello Judaico.*

Bell 1,390; 2,390; Ant 15,374–376; auch Joh 19,11. Die breite Streuung der Belege zeigt die Bekanntheit des Gedankens.⁷⁵ Paulus sagt etwas „Bekanntes“, nahezu Selbstverständliches.

Weitere Motive sind frühjüdisch nachweisbar: Die Gehorsamsforderung gegenüber den staatlichen Instanzen bei Philo, LegGai 69 („Es ... ist des Princeps alleiniges Recht ... zu befehlen, des Untertanen Pflicht aber zu gehorchen“); LegGai 152.236.312; Flacc 84; Josephus, Bell 2,350.433; Ant 11,43–48; ferner Sir 4,27; Arist 254. Die Furcht vor dem König Spr 24,21, vor Strafe Philo, LegGai 7. Ehre bzgl. der Herrscher Philo, Flacc 49; LegGai 86.133.140.149.153f.305; später 1 Petr 2,17 („Fürchtet Gott und ehrt den Kaiser“).

Inhaltlich beginnt Paulus in Röm 13,1 – akzentuiert durch die Anfangsstellung – mit $\pi\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha$ $\psi\upsilon\chi\eta$ und verallgemeinert damit seine Ausführungen über seine Leserschaft hinaus (vgl. das Syntagma auch in 2,9). Was er jetzt sagt, gilt in gleicher Weise für alle Bewohner des römischen Imperiums. Das fällt um so mehr auf, als Paulus in 12,2 zu Beginn der Paränese die Aufforderung formulierte, sich *nicht* diesem $\text{\AA}\text{o}\text{n}$ gleichzugestalten – und nun eine undifferenzierte Aussage für *alle*! Die unmittelbar hintereinander erfolgende Variation der Präfixe $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ – $\acute{\upsilon}\pi\omicron$ – lässt die faktisch bestehenden Verhältnisse von Über- und Unterordnung sprachlich vor Augen treten. Das Partizip $\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ deutet auf das real existierende Staatsgefüge, das als von Gott gesetzt den Ausgang der Überlegungen bildet. Mit diesen sprachlichen Details gibt Paulus seinen Leserinnen und Lesern zu Beginn der Darlegungen zum Verhalten im Raum des Staates die Absicht zu erkennen, „public“, also für die Öffentlichkeit gedacht zu sprechen.⁷⁶ Daher verzichtet Paulus auch auf jede spezifisch christliche Argumentation. Paulus führt das selbst durch, wozu anzuleiten er beabsichtigt.

Die ganze folgende Erörterung ist dann so gehalten, dass sie römischem public transcript, der Ideologie einer römischen „Welt-

Der Jüdische Krieg I, München ²1962, 209. Die „Treue“ bedeutet eine Loyalitätspflicht; gemeint ist die staatliche Obrigkeit (denn gegenüber den Vorgesetzten ist dies ohnehin klar, vgl. 2,126).

⁷⁵ Dies dient aber weniger dazu, dass sich die Leser mit Pauli Position identifizieren und so mit ihm bei seinen Zukunftsplänen (Spanien-Verkündigung) kooperieren, wie J. BOTHA, *Subject* 115, meint (vgl. ebd. 187: „The exhortation is primarily one of the strategies employed by the encoded author to enhance his credibility, and it serves as one more way to identify with the implied readers.“). Historisch gesehen bleibt die Aussage so situationsfremd – Paulus nimmt vielmehr die Bedrohlichkeit der Lage in den Blick und artikuliert in der dadurch geforderten Weise das christliche Wertesystem.

⁷⁶ A. STROBEL, *Verständnis* 92, verbleibt auf der Ebene des public transcript, wenn er Röm 13 „im Geiste des antiken Ideals des guten, rechtschaffenen Staatsbürgers geschrieben“ sieht. Vgl. noch E. LOHSE, *Römer* 352–359.

ordnung“ entspricht: die Staatsgewalt ist göttlich legitimiert (V. 1b); ein Widersetzen stört den göttlichen Willen (V. 2); die Herrschenden sind Diener Gottes und unterstützen die Durchsetzung des guten Tuns, bis hin zum Vollzug des göttlichen Strafgerichts; wer sich in die bestehende Gesellschaftsordnung eingliedert, ist lobenswert (V. 3.4);⁷⁷ Unterordnung ist eine innere Notwendigkeit (ἀνάγκη; V. 5); die Steuerzahlung ist nahezu selbstverständliche Gegenleistung für die staatliche Ordnung und *pax Romana* (V. 6). Auch der Schlußsatz (V. 7) fügt sich dieser Linie: Wieder sind ganz offen „alle“ (πάντες) Objekt der Zuwendung, deren Inhalte durch die geschickte Doppelung der Begriffe (Geminatio bzw. Anadiplosis) hervorgehoben sind: Steuern, Zölle, Furcht, Ehre – all dies schuldet man dem Imperium und seinen Vertretern.⁷⁸

Wer sein Verhalten daran orientiert, vermeidet Konflikte mit der Obrigkeit – dies den römischen Gemeinden ans Herz zu legen, spricht als Absicht aus den Erörterungen des Paulus.⁷⁹ In der an Spannungen und sozialem Konfliktpotential reichen Situation der Gemeinden in Rom soll so ihre Existenz grundlegend gesichert bleiben. Damit ist unmißverständlich klar, dass die christlichen Gemeinden unter dem Imperium leben können, ohne ihre Identität preiszugeben. Die Aussagen verfolgen eine Schutzfunktion,⁸⁰ sind also ganz pragmatisch orientiert. Im Rahmen der Paränese

⁷⁷ Das Einfügen in die bestehende Ordnung, die *iustitia civilis*, halten als Aussageziel fest W. SCHRAGE, *Staat* 57; H. MERKLEIN, *Sinn* 413f.; M. GIELEN, *Tradition* 445f.

⁷⁸ Meist werden alle vier „Schuldigkeiten“ auf den Staat bezogen; vgl. M. GIELEN, *Tradition* 453–455; H. MERKLEIN, *Sinn* 420f.

⁷⁹ Zu dieser Absicht auch M. THEOBALD, *Der Römerbrief* 309f. J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHLMACHER, *Situation* 165, reduzieren die Veranlassung auf die „Steuerbelastung“ und führen über die pragmatische Absicht hinaus eine metaphysische an: Weil „die auf Gottes Gericht zulaufende Welt einer ordnenden staatlichen Instanz bedarf, um nicht vorzeitig im Chaos zu versinken“. So denkt freilich Paulus gerade nicht.

⁸⁰ J.C. SCOTT, *Domination* 32, stellt allgemein fest, dass Sprache und Gesten der Unterordnung „serve also as a barrier and a veil that the dominant find difficult or impossible to penetrate“. Josephus (Bell 2,350f.) formuliert das so: „Man muß nämlich die Obrigkeit zu gewinnen suchen und sie nicht erzürnen. ... Nichts läßt die Schläge eher aufhören als geduldiges Tragen, und das Stillehalten der Opfer führt zu einer Wandlung der Peiniger.“ Die tatsächliche Wirksamkeit des public transcript belegt z. B. Velleius Paterculus, *HistRom* II 117f.: Die Germanen demonstrieren bereitwillige Unterordnung unter den römischen Feldherrn Varus, vermitteln ihm so falsche Sicherheit und bereiten dadurch seine Niederlage vor (vgl. K. HAACKER, *Römer* 269). – L. SCHOTTRUFF, *Gebt dem Kaiser* 206–216, verkennt die paulinische Absicht der Existenzsicherung: Die (ihm selbstverständliche) Grenze der Loyalität bestehe für Paulus in der die gesamte christliche Existenz prägenden Praxis des Widerstands gegen den Satan, der wesentlich im spezifischen Leben der Gemeinden bestehe und Konflikte mit der römischen Bevölkerung und den Behörden (bis zum Martyrium) freisetze; Röm 13,1 sei die „Radikalität der Apokalyptik“ (203). – Dass auch „eine

findet dabei weniger die Einführung einer neuen Verhaltensnorm als vielmehr die Bestätigung und Festigung einer wohl bereits gepflegten, gleichwohl ständig gefährdeten Praxis statt.⁸¹

6.2 Indikatoren für ein hidden transcript

Religionsgeschichtlich enthält die frühjüdische Vorstellung von der Einsetzung der staatlichen Gewalt durch Gott fast durchgängig eine zentrale Implikation: die Rückbindung der Herrscher an Gott, was zugleich eine Sicherung von Gottes universaler Herrschaft bedeutet. Die Vorstellung besitzt die Funktion der Herrscherkritik, ein Anspruch an die Herrschenden wird laut. Etliche Beispiele lassen sich anführen.

Spr 8,15f. nennt im Kontext die Weisheit als Gabe für die Könige und fordert zu ihrer Annahme auf; *mit ihr* entscheiden die Herrscher gerecht. Laut Spr 21,1 lenkt Gott das Herz des Königs, was einen Anspruch enthält, denn nach V. 2 prüft Gott die Herzen. Weish 6,3f. spricht für sich:

³*Der Herr hat euch [sc. den Königen] die Gewalt (κράτησις) gegeben, der Höchste die Herrschaft (δυναστεία), er, der eure Taten prüft und eure Pläne durchforscht. ⁴Ihr seid Diener seines Reichs, aber ihr habt kein gerechtes Urteil gefällt, das Gesetz nicht bewahrt und die Weisung Gottes nicht befolgt.*

Im Kontext erfolgen Mahnung zu Verständigkeit und Androhung der Strafe Gottes, was eine deutliche Kritikfunktion bedeutet. Nach Sir 4,27 steht das Verhalten gemäß der Weisheit über der Rücksicht auf den Herrscher; wenn in 10,4 der Herrscher eine Setzung Gottes ist, gilt für ihn der Anspruch an eine weise Herrschaft (V. 1–18); sein Leben liegt nicht in seinen Händen (V. 10: „heute König, morgen tot“), dem Stolzen stürzt Gott den Thron (V. 14).

Wenn Dan 2,21 festhält: Gott „setzt Könige ab und setzt Könige ein“, ist Gottes Macht übergeordnetes Korrektiv der Königsmacht. „Der höchste Gott gebietet über die Herrschaft bei den Menschen und gibt sie, wem er will“ (Dan 5,21) – das erkannte Nebukadnezar

gewisse politische Überwachung der literarischen Produktion“ (K. HAACKER, *Römer* 264) Paulus zur Vorsicht zwang, mag hinzukommen.

⁸¹ Nach J. ΒΟΥΝΑ, *Subject* 87, beabsichtigt die Paränese hinsichtlich der Adressaten u. a. „pressing them to continue a certain way of life rather than convincing them to adapt a new way of life“.

angesichts seines Sturzes! Gott gab dem König seine Macht (V. 18), was den Anspruch an eine gute Herrschaft impliziert. In der apokalyptischen Vorausschau äthHen 46,5 nimmt der (das Endgericht vollziehende) Menschensohn den Königen Throne und Reiche, weil sie ihn nicht erhöhen und preisen und nicht „demütig anerkennen, woher sie das Reich erhalten haben“. Nach syrBar 82,9 gab die Güte Gottes den Herrschern ihre Macht; die Vernichtung wird ihnen angekündigt wegen der Leugnung dieser Tatsache.

Die Aussagen von Aristeas 196.219.224 stehen im Kontext eines Regentenspiegels, der das rechte Verhalten eines Königs thematisiert und so kritische Töne anschlägt: Weil Gott dem König die Herrschaft verliehen hat, soll er nichts Unwürdiges tun (219); wer anerkennt, dass niemand von sich aus König ist, sondern es sich um eine Gottesgabe handelt, kann dem Neid anderer entgehen (224); der König kann seine Macht erhalten, wenn er sich bewußt ist, dass Gott die höchste Macht schenkt (196) (vgl. 15, wo die Einsicht genannt ist, dass Gott die Regierung des Königs leitet; die Folge ist die Freigabe der versklavten Juden). Bei Josephus, Ant 15,374f. verheißt der Essener Manaemos dem jungen Herodes, er sei von Gott der Königsherrschaft gewürdigt; mit kritischem Unterton schließt er einen kleinen Regentenspiegel an: Die Tugenden des Herrschers sind Liebe zu Gerechtigkeit und Frömmigkeit sowie Milde gegenüber den Untertanen. Neutestamentlich beurteilt Jesus in Joh 19,11 die Macht des Pilatus kritisch: Sie besteht nur deshalb, weil sie ihm „von oben her“ (ἄνωθεν) gegeben ist.

Wer die Tradition kennt, weiß um ihre herrschaftskritische Funktion. Auch wenn Paulus diese nicht direkt zur Sprache bringt, wird die Aufmerksamkeit der LeserInnen angesichts der Tradition geweckt.

Inhaltlich erweckt die einseitig positive Darstellung der staatlichen Gewaltenträger Anstoß und reizt zum Widerspruch, da die Rezipierenden mit ganz anderen Erfahrungen konfrontiert sind; das führt zur Suche nach verborgenen, den Staat relativierenden Nuancen. Man kann die zweimal verwendete Formulierung ὑπὸ θεοῦ in V. 1 mit kritischem Unterton lesen: ὑπό c. gen. enthält kausalen Sinn,⁸² d. h. Gott ist *causa* jeder Gewalt, was weniger eine frei verfügbare Legitimation denn eine einsichtige Rückbindung der Herrschenden an Gott andeutet.⁸³ Mit „Gott“ im Singular ist das biblisch-frühjüdische Gottesbild entgegen dem römischen Poly-

⁸² Im Unterschied zu ἄπό c. gen.: instrumental „von ... her/aus“.

⁸³ An einer Relativierung der irdischen Machtträger hält auch M. GIELEN, *Tradition* 443, fest.

theismus evoziert. – Die Staatsgewalt erscheint in V. 2.4 als Vollzugsorgan des göttlichen Gerichts;⁸⁴ anders übt in 12,19 Gott allein das Gericht (ὄργή) / die Rache aus.⁸⁵ Gott ist also die Ursache des Gerichts, dem alle, aber eben schließlich auch die Staatsträger selbst, unterstehen. – Paulus breitet in V. 3.4 die hellenistische Regel staatlicher Belobigung/Strafe sprachlich aus, um sie „unüberhörbar“ und damit zugleich die Zentralbegriffe interpretierbar zu machen. Die Frage stellt sich: Sind das „Gute“ und das „Böse“ für Christen (12,2.9.17.21; 13,10) und für „alle“ (13,3f.) dasselbe? Ist für Christen nicht wesentlich mehr damit verbunden (vgl. im Kontext die „Liebe“ als Bestimmung des Guten)? Weiter muß man fragen: Trifft es faktisch zu, dass Mitglieder der römischen Gemeinden mit einer offiziellen Belobigung (ἔπαινος V. 3) ausgezeichnet wurden? Bei Angehörigen der Unterschichten ist dies wenig wahrscheinlich; damit wird das „Lob“ seitens der Obrigkeit zu einer Größe, die zwar kulturell nachvollziehbar ist, aber keine Motivation bietet.⁸⁶ „hidden“ ist auf das *christlich* Gute allein verwiesen!

„Gott“ wird durch die zweimalige Voranstellung des Genitivattributs θεοῦ vor das Bezugswort διάκονος in V. 4 betont als Grund des Dienstes des Staates. Die Bezeichnung der Staatsmacht als διάκονος Gottes (V. 4) und der Steuereintreiber als λειτουργοί Gottes (V. 6) enthält die Unterordnung unter Gott und ein Kritikpotential:⁸⁷ Das Verhalten sollte dieser Rückbindung entsprechen; eine innere Distanzierung gegenüber davon abweichenden Funktionsträgern wird ermöglicht. – Im Begriff συνείδησις (V. 5) werden die beiden Ebenen von public und hidden transcript greifbar, wenn man die Differenzierung zwischen einem allgemeinen und einem

⁸⁴ J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHLMACHER, *Situation* 162, und R.H. STEIN, *Argument* 331f., sprechen vom κρίμα Gottes. Nach D. ALVAREZ CINEIRA, *Religionspolitik* 401f., hingegen deute der Kontext darauf, dass das Gericht in V. 2b „rechtlich-politische Maßnahmen der Machthaber“ (402) meine. Das ist kein Gegensatz, da gerade *darin* Gottes Gericht wirksam ist.

⁸⁵ Vgl. auch die Gerichts-Terminologie (κρίμα, ὄργή) in 2,1–5. In Röm bezieht sich κρίμα stets auf das Gericht Gottes (2,2.3; 3,8; 5,16; 11,33).

⁸⁶ Die allgemeine Bekanntheit der Praxis öffentlicher Ehrung von Wohltätern erlaubt noch nicht den Schluß, dass auch Christen davon profitierten (gegen B.W. WINTER, *Public Honouring* 92–95); sowohl die sozialgeschichtlichen als auch die textpragmatischen Erkenntnisse sprechen dagegen.

⁸⁷ Nach U. WILCKENS, *Römer* III 37, provoziere V. 6 damit die römische *Gemeinde*. – Vielleicht wird auch der Gedanke veranlaßt: Auch wenn den Staatsbeamten dies nicht bewußt ist, werden sie dennoch von Gott als Instrumente seines endzeitlichen Handelns herangezogen. – Wenig wahrscheinlich ist die Behauptung von N. RICHARDSON, *Paul's Language about God*, JSNT.S 99, Sheffield 1994, 187.196, die häufige Beanspruchung Gottes korrespondiere einem erwarteten Widerstand gegen Pauli Aussage.

hältnisses zum Staat von *Christus her*⁹⁴ – das müssen die Christen selbst leisten, aber nicht auf der politischen Bühne, sondern im Binnenraum der Gemeinden.

7. Ad (3): Die Funktion des hidden transcript

7.1 Das hidden transcript ist bereits im Präskript des Röm (1,1–7) grundgelegt. In 1,3f. wird der „Sohn“ Gottes, „Jesus Christus, unser Herr“ in zweierlei Hinsicht näher bestimmt (wobei weithin angenommen wird, dass Paulus dabei auf Tradition zurückgreift): (1) „geboren aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch“ – eine Aussage, die um so mehr auffällt, als sie in den paulinischen Präskripten singular ist. Auf dem Hintergrund frühjüdischer Gesalbentraditionen ist hier die davidische Abstammung des Gesalbten mitzuhören, wie sie in den Texten PsSal 17,4.21 und 4Q174 III 10–13 (in Auslegung von 2 Sam 7,12–14 und Am 9,11) belegt ist. Damit ist u. a. die königliche, also national-politische Macht des Gesalbten grundgelegt. Der Gedanke klingt auch Röm 15,12 im Zitat aus Jes 11,10 (LXX) an: Der Sproß des Jesse (des Vaters Davids) wird sich erheben zur Herrschaft über die Völker. (2) In „eingesetzt als Sohn Gottes in Macht (ἐν δυνάμει) nach dem Geist der Heiligung aus der Auferstehung der Toten“ klingt der Königspсалm 2,7 an, der an eine Inthronisation denken läßt und in der königlichen Motivik eine Vollmachtsübertragung aussagt. Das Moment der „Auferstehung aus Toten“ relativiert zwar ein einseitig national-politisches Element, die Einsetzung in die himmlische Stellung eines Herrschers trägt jedoch universale Konnotation und verliert daher keineswegs eine politische Bedeutung.⁹⁵

Der jüdische Religionsphilosoph Jacob Taubes spitzt die Deutung auf eine politische Herausforderung, eine „politische Kampf-ansage an den Cäsaren“ zu:⁹⁶

Also handelt es sich um eine bewußte Betonung derjenigen Attribute, die imperatorisch sind, die königlich sind, die kaiserlich sind. Sie werden betont gegenüber der Gemeinde in Rom, wo der Imperator selber präsent ist, und wo das Zentrum des Cäsar-

⁹⁴ J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHLMACHER, *Situation* 165, sprechen von einer „erstaunlich undialektischen (und deshalb alsbald auch mißdeutbaren) Argumentation“.

⁹⁵ Die Auferstehung aus Toten (Plural!) besitzt endzeitliche Valenz. Zur Gesalbentradition in Röm 1,3f. vgl. S. SCHREIBER, *Gesalbter* 410–412.

⁹⁶ J. TAUBES, *Politische Theologie* (Vorträge von 1987), Zitate auf S. 24.26f.

Kultes, der Cäsarenreligion ist. ... und natürlich ist es das politische Genie des Paulus, dass er nicht irgendeiner Gemeinde schreibt, sondern der Gemeinde in Rom, dem Sitz des Welt-Imperiums. Er hatte Sinn dafür, wo die Macht zu finden ist und wo eine Gegenmacht zu etablieren ist. ... Ich will betonen, dass das eine politische Kampfansage ist, wenn an die Gemeinde nach Rom ein Brief, der verlesen wird, von dem man nicht weiß, in wessen Hände er fällt, und die Zensoren sind keine Idioten, mit solchen Worten eingeleitet wird, und nicht anders. ... Meine These ist deshalb: In diesem Sinne ist der Römerbrief eine politische Theologie, eine politische Kampfansage an den Cäsaren.

M.E. sieht Taubes hier etwas Richtiges, wenn er auch die Öffentlichkeitsform der Aussage völlig überbewertet – die Macht des Erhöhten ist universale Macht, die auch die politische Sphäre einschließt, doch wird diese hier in der Adresse nach Rom gerade nicht explizit genannt! Für die christlichen HörerInnen ist sie freilich klar gegeben, so dass die entsprechende Haltung der „Gehorsam des Glaubens“ (ὕπακοή πίστεως, Röm 1,5) ist: Ein neues „Machtgefüge“ wird paradigmatisch!⁹⁷

7.2 Paulus spricht in der Diktion der Öffentlichkeit auffallend positiv von den übergeordneten staatlichen Gewalten; er will, dass man das public transcript bemerkt. Darin zeigt sich ein Handlungsimpetus: In der *konkreten politischen Situation*⁹⁸ in Rom müssen die Gemeinden ihr Verhalten nach außen so organisieren, dass sie nicht aus dem Verhaltenskodex des römischen Imperiums herausfallen, sondern darin leben können. Es gibt aktuell keine politische Alternative, so dass Loyalität zur angemessenen Haltung wird. Daher verzichtet Paulus auch auf jede christliche Argumentation: Die Christen sollen als Staatsangehörige wie alle anderen erscheinen.

Das erlaubt eine Folgerung für das Verhältnis der Gemeinden

⁹⁷ Vgl. noch Röm 8,34, wo mit dem Sein „zur Rechten Gottes“ die Herrschaft des Christus angedeutet ist; ferner Phil 2,10: dem Namen Jesu müssen sich alle Mächte im Himmel, auf Erden (!) und unter der Erde unterordnen. Die Distanz ist auch in Jesu Tod am Kreuz durch die römische Besatzermacht unübersehbar.

⁹⁸ Hinweise auf einen konkreten Hintergrund geben auch U. WILCKENS, *Römer* III 36 („Tumulte“ im Kontext des Claudius-Edikts); M. THEOBALD, *Römer* II 88f. J. Botha, *Subject* (1994), praktiziert eine strikte Trennung von Textwelt und historischer Situation, was als grundlegender Kritikpunkt in den Besprechungen von J.H. ELLIOTT, E.R. THIBEAUX und D.F. WATSON (Neotest. 31/1 [1997] 195–217) angeführt wird. Dass ein (Gebrauchs-)Text nur als Bestandteil seiner Kommunikationssituation verstanden werden kann, muß trotz aller Schwierigkeiten der Rekonstruktion methodologisch präsent bleiben. – Aus ihrer veränderten Situation heraus wären die späteren Texte 1 Petr 2,13–17; 1 Tim 2,2; Tit 3,1, die auffallende motivliche Parallelen zu Röm 13 aufweisen, zu deuten.

zum Staat. Es ist nicht ersichtlich, dass Paulus gegen konkrete Widerstände schreibt. Vielmehr tritt die politische Übermacht des Imperiums zutage, die die Gesellschaft bestimmt und eine kleine, weitgehend rechtlose, des Sektierertums verdächtige religiöse Gruppe jederzeit vernichten kann. Faktisch findet kein Dialog miteinander statt, kein wirkliches Wahrnehmen der Gemeinden seitens des Staates.

Die praktischen Konsequenzen der genannten loyalen Haltung sind in der Steuerfrage sichtbar (V. 6f.). Die Steuern sind realer Ausdruck der Abhängigkeit und Unterdrückung, zugleich schmerzlich empfundener Eingriff des Staates. An dieser Stelle setzt Paulus selbst einen deutlichen Akzent, da die Aufforderung nicht in frühjüdischen oder hellenistisch-römischen Parallelen auftritt. Steuern und Zölle (direkte und indirekte Abgaben), so hoch, so schwer erträglich, so existenzbelastend sie sind, müssen bezahlt werden.⁹⁹ Zu dieser Loyalität demonstrierenden und symbolisierenden Haltung und Praxis gibt es keine Alternative.

Aber: Es gibt eine Perspektive, die tiefer sieht! Dies wird schon deutlich, wenn Paulus den Staat mit Gott in Verbindung bringt. Das bedeutet für die HörerInnen keine metaphysische Legitimation des Staates, sondern impliziert vielmehr den Rekurs auf die übergeordnete Instanz. Gott besitzt Macht auch über den Staat, ihm gegenüber müssen sich die Staatsträger verantworten, letztlich im Endgericht. Das gilt auch für die Staatsdiener, die die Abgaben eintreiben. Die Ohnmacht gegenüber deren Willkür wird für die Gemeinden erträglicher im Wissen um eine Verantwortlichkeit gegenüber Gott und eine endgerichtliche Abrechnung.

Eine Distanz dem Staat gegenüber deutet sich auch im Vokabular an. Sprach Paulus in 1,5 vom „Gehorsam (ὕπακοή) des Glaubens“, verwendet er für die Haltung gegenüber dem Staat das Verb ὑποτάσσω, womit die Unterordnung als gesellschaftlich übliches Verhalten erscheint. Die inhaltliche Bestimmung von „Gut“ und „Böse“ wird sich den christlichen LeserInnen im Kontext nach *christlichen* Maßstäben erschließen, für die die „Liebe“ als schlagwortartiger Oberbegriff verwendet wird (12,2.9f.17.21; 13,8–10). Die innere Autorität des Gewissens, gebildet an der Gestalt Christi, ist Entscheidungsinstanz.

Der Schlußsatz in V. 7 ist kunstvoll konstruiert. (1) Jedes der vier Substantive erhält durch die doppelte Nennung Gewicht. (2)

⁹⁹ Nach M. THEOBALD, *Römer* II 92f., will Paulus durch die uneingeschränkte Bereitschaft zu bezahlen vor unbedachten Schritten bewahren (mit Hinweis auf 1 Petr 2,15).

Mit den Substantiven φόρον – φόβον findet ein Wortspiel statt,¹⁰⁰ mit τέλος – τιμὴν eine Alliteration. Mit diesem Sprachspiel stehen sich zwei Wortpaare gegenüber, zwei Konkreta (Steuer, Zoll) und zwei Abstrakta (Furcht, Ehre). Während erstere semantisch eindeutig konnotiert sind, bleiben letztere offen. Dabei wird das Objekt des Schuldens nicht genannt: Was in bezug auf die Abgaben klar ist, ist für Furcht und Ehre ambivalent. Hier stellt sich die Frage nach einer traditionsgeschichtlichen Beziehung von V. 7 zur Jesus-Überlieferung in Mk 12,17 (parr). Formale Parallelen sind (neben dem gemeinsamen Ausgangsproblem der Steuerzahlung) die gleiche Verbform ἀπόδοτε, die Begriffsdoppelungen und die Struktur der Gegenüberstellung zweier Größen.¹⁰¹ Im Binnenraum der Gemeinde dürfte rasch deutlich sein, wem allein Furcht und Ehre gebühren: Gott bzw. seinem Christus – das ist die auch dem Staat letztlich übergeordnete Macht, der in all den unsicheren Verhältnissen – pragmatisch – Vertrauen geschenkt werden darf. Christus vermittelt die andere „Herrschafts-Dimension“ göttlichen Heils, die das römische Imperium an sich nahezu zur Bedeutungslosigkeit relativiert und die erfahrenen Unterdrückungsstrukturen grundsätzlich als Unrecht deklariert. Die imperiale Ideologie erfährt weitgehende Infragestellung. Loyalität besagt dann lediglich, dass kein Widerstand, keine Gewalt gegen den Staat erfolgt, sondern die Erwartung der Wandlung der Verhältnisse ganz auf Gott gesetzt wird; es handelt sich um eine Form der „inneren Distanz“, des „inneren Widerstands“,¹⁰² die zur Situationsbewältigung hilft.

In der konkreten Situation – so signalisiert das hidden transcript – ist es nicht Aufgabe (und Möglichkeit) der christlichen Ge-

¹⁰⁰ Man könnte von einer Parechese (vgl. BDR § 488,2: lautlicher Anklang verschiedener Wörter) oder einer Paronomasie (J. BOTH, *Subject* 182: ähnliche Formen mit unterschiedlicher Bedeutung; bei BDR § 488,1 anders definiert) sprechen.

¹⁰¹ Die Forschung beurteilt die Beziehung unterschiedlich. U. WILCKENS, *Römer* III 38, erkennt einen Einfluß auf die Formulierung in Röm 13,7, wodurch ein „gewisses Moment von Relativierung des Verhältnisses zur staatlichen Gewalt als Gottes Dienerin gegenüber dem Gottesverhältnis selbst“ sichtbar wird; für einen Anklang argumentiert M.B. THOMPSON, *Clothed With Christ. The Example and Teaching of Jesus in Romans 12,1–15,13*, JSNT.S 59, Sheffield 1991, 111–120. Andererseits lehnen J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHLMACHER, *Situation* 155f., und M. THEOBALD, *Römer* II 93, einen solchen Bezug ab.

¹⁰² Anders meint E. Käsemann, *Römer* 346: „Es gibt für den Christen keinen Scheingehorsam des bloß äußerlichen Verhaltens.“ Doch berücksichtigt diese Äußerung zu wenig die große hermeneutische Distanz, die zwischen heutigen und antiken Erfahrungen mit dem Staat besteht. Richtig sieht R. HEILIGENTHAL, *Strategien konformer Ethik im Neuen Testament am Beispiel von Röm 13,1–7*, NTS 29 (1983) 55–61: „Konformität nach außen schafft Freiheit zu verändernden innergemeindlichen Aktionen“ (S. 59).

meinden in Rom, die politischen Verhältnisse zu korrigieren oder zu wandeln, sondern dies bleibt allein der Macht Christi vorbehalten. Ausschließlich durch ein Leben gemäß der neuen Existenz in Christus nehmen die ChristInnen Einfluß auf den Staat!¹⁰³ Das führt zu einer grundsätzlichen Überlegung hinsichtlich der christlichen Lebensgestaltung und ihrer Wirkung auf die Öffentlichkeit.

7.3 Nach Röm 3,24–26 erfaßt die Erlösung durch Christus den ganzen Menschen und zeigt somit auch sichtbare Auswirkungen auf der sozialen und politischen Ebene – nämlich in der Gestaltung des Zusammenlebens innerhalb der Gemeinden.¹⁰⁴ Aufgrund dieser soteriologischen Basis besitzt das Zusammenleben der Gemeinden auch eine besondere Qualität, wie Röm 12,3–8 ausdrückt.¹⁰⁵ Die neue soziale Struktur wird von Paulus in den Binnenraum der eigenen Gemeinschaft verlegt, die so zur latent subversiven Gemeinschaft wird, gerade darin aber ihre Identität bewahrt; in der Abgrenzung gegenüber der „Welt“, die Paulus im Röm wiederholt artikuliert (12,2 „gestaltet euch nicht gleich diesem Äon“; vgl. 1,21–32; 6,19–23), etabliert er die nötige Identität der *communitas*.¹⁰⁶ Das Bild, das die Gemeinde abgibt, ist dann auch ihre entscheidende Außenwirkung! Ein Anspruch, der *mutatis mutandis* für Kirche heute unvermindert Gültigkeit besitzt!

Röm 10,9–13 zielt, ausgehend von einem Bekenntnissatz, auf „Rettung“ (σωτηρία) im ganzheitlich-umfassenden Sinn, was indirekt eine Alternative zur römischen Kaiserideologie vorstellt. Über Juden und Griechen, über „alle“ ist Christus κύριος (V. 12). Paulus weiß, dass die exklusive Hinwendung zu Jesus als χριστός und κύριος per se staatskritische Akzente enthält. Das christliche Leben als solches bedeutet eine Infragestellung imperial fixierter Machtausübung und jeglicher Struktur der Unterdrückung und der

¹⁰³ Daher relativiert sich die Auslegung von J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHL-MACHER, *Situation* 161, Paulus gebe Anweisung für ein „missionarisches Tatzeugnis“ (Original kursiv).

¹⁰⁴ Vgl. S. SCHREIBER, *Gesalbter* 418.

¹⁰⁵ Vgl. 1 Kor 12,12–27: Die Gemeinde als Leib Christi repräsentiert Christi Herrschaft, mit dem sie laut den inkludierenden V. 12,27 identifiziert wird. Ferner 1 Kor 6,1–11: Innergemeindliche Schlichtung von Auseinandersetzungen, die an einer „anderen“ Gerechtigkeit orientiert ist.

¹⁰⁶ Dazu auch H. MOXNES, *Honor* 212–216. In einem anderen Beitrag (H. MOXNES, *The Quest for Honor and the Unity of the Community in Romans 12 and in the Orations of Dio Chrysostom*, in: T. ENGBERG-PEDERSEN [Hrsg.], *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis 1995, 203–230) stellt Moxnes fest, dass Paulus in 13,1–17 zwar die Einordnung in die Gesellschaft sucht und deren normierendes „system of honor“ akzeptiert (214–216), dieses aber in 12,1–16 zugleich transformiert im Sinne eines die Werte umorientierenden Lebens innerhalb der Gemeinde (216–230). Diesen Aspekt läßt mein Ansatz auch in 13,1–7 selbst hervortreten.

Unfreiheit.¹⁰⁷ Das eigengeartete Leben der Gemeinden wird dann freilich auch zum Anlass politischer Verdächtigungen und gewalt-samer Konfrontation mit dem Imperium. – Häufig wird noch die im Kontext 13,11–14 relevante endzeitliche Bestimmung der Gegenwart als Relativierung des Staates verstanden.¹⁰⁸ Die in der apokalyptischen Terminologie verborgene Sprechenebene macht den damit Vertrauten unmißverständlich klar, dass die Macht Gottes als bereits im Ausbruch begriffene die irdischen Verhältnisse schon jetzt bestimmt, so dass eine Hinwendung zu *dieser* Macht *eo ipso* den Staat als Machtgefüge in Frage stellt: „die Stunde ist schon“, „aufstehen vom Schlaf“, „nun ist näher eure σωτηρία“ (V. 11); „die Nacht ist vorgerückt, der Tag nahe“, „wir wollen die Taten der Finsternis ablegen und die Waffen des Lichts anlegen“ (V. 12).

8. Koordinaten einer Hermeneutik

Eine angesichts der Wirkungsgeschichte geforderte Hermeneutik, die nicht nur Ausdruck spontaner Ideen¹⁰⁹ sein will, findet im Wechselspiel von public und hidden transcript einen Ansatz. Diese im Text manifeste Spannung zwischen Widersprüchlichem bewegt sich im Raum zwischen zwei Polen, die *beide* für eine Aktualisierung notwendig sind. In der Verwendung beider wird eine Intention sichtbar, deren zentrale Anliegen bleibende Aufmerksamkeit erfordern. Am Anfang aller Überlegungen müssen dabei die Wahrnehmung und das Bewusstsein einer völlig veränderten Situation von Politik und Öffentlichkeit in der Gegenwart stehen. Ein ganz anders artikuliertes public transcript wird heute von Machtstrukturen bestimmt, die zwar einerseits (wenigstens in der westlichen Welt)¹¹⁰ eine Kontrolle der politischen Organe gewährleisten, andererseits jedoch neue Formen der „Beherrschung“ wie die Dominanz der Wirtschaft hervorbringen. Verändert hat sich auch die gegenüber der Zeit des Paulus bestehende Möglichkeit

¹⁰⁷ Das liegt dann auch auf der Linie der eher staatskritischen Texte 1 Kor 6,1–11; 2,6,8; Phil 3,20 („Politeuma im Himmel“); ferner 1 Thess 5,3.

¹⁰⁸ Z. B. M. THEOBALD, *Römer* II 97; DERS., *Der Römerbrief* 310; W. SCHRAGE, *Staat* 54. – Anders spricht U. WILCKENS, *Römer* III 40, von der eschatologischen Funktion des Staates als Organ des göttlichen Willens.

¹⁰⁹ Die persönliche politische Positionierung der Auslegenden ist dabei zu beachten und zu relativieren. Dies problematisiert J.L.H. McDONALD, *Romans* 13,1–7, 547–549.

¹¹⁰ Unterdrückte Christen in totalitären Staaten können aus vergleichbaren Situationen und Erfahrungen heraus einen direkteren, „intuitiven“ Zugang zu den Sprechenebenen von Röm 13 gewinnen; hier finden „befreiungstheologische“ Lesarten ihren Ansatz.

der Mitwirkung von Christen auf allen staatlichen Ebenen. Dann ergeben sich folgende „Koordinaten“:

(1) Die von Paulus in öffentlicher Rede praktizierte Pragmatik der Aussage zielt auf Sicherung und Gewährleistung der gesellschaftlichen Existenz der christlichen Gemeinden; wir sprechen heute von „Kirche im Staat“. Bei der Gestaltung dieses Verhältnisses gilt es, die Unterscheidung zweier Typen von Religion zu berücksichtigen: Während eine „Staatsreligion“, die als staatstragend für die gesamte politische Gemeinschaft verbindend und verbindlich ist, als ungute Verknüpfung zweier differenter Größen zu problematisieren wäre, kann die für den säkularen Staat charakteristische Trennung beider Größen mit der Verortung der Religion in einzelnen Gemeinschaften innerhalb des Staates Raum für religiöses Leben abstecken.

(2) In diesem Raum wird die Gewinnung eigener christlicher Identität von christlichem „Grundwissen“ und christlichen Erfahrungen her zur Aufgabe. Dabei läßt sich im Blick auf die eigenen Anfangstraditionen das gesellschaftliche Bewusstsein für Unterdrückung, soziale Ungerechtigkeit und Verletzungen der Menschenwürde wachhalten. Entwickeln so das Denken und die Gestalt der Gemeinden charakteristische Formen, werden „Lehre“ und Institutionen der Kirche in ihrer alternativen Gestaltung als (tröstende, beunruhigende und provozierende) *Zeichen* innerhalb der Gesellschaft hervortreten müssen. Hier einen Handlungsbedarf wahrzunehmen und umzusetzen, ist dringender Anspruch an die christlichen Gemeinschaften der Gegenwart!

Literatur

- D. ALVAREZ CINEIRA, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, HBS 19, Freiburg 1999.
- P. ARZT, *Über die Macht des Staates nach Röm 13,1–7*, SNTU.A 18 (1993) 163–181.
- E. Bammel, *Romans 13*, in: DERS./C.F.D. MOULE (Hrsg.), *Jesus and the Politics of His Days*, Cambridge 1984, 365–383.
- C.A. BEHR, *P. Aelius Aristides. The Complete Works II. Orations XVII–LIII*, Leiden 1981.
- R. BERGMEIER, *Die Loyalitätsparänese Röm 13,1–7 im Rahmen von Römer 12 und 13*, ThBeitr 27 (1996) 341–357.
- DERS., Art. ὑποτάσσω, EWNT III (21992), 975f.
- B. BLUMENFELD, *The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*, JSNT.S 210, Sheffield 2001.

- M. BORG, *A New Context for Romans XIII*, NTS 19 (1973) 205–218.
- J. BOTHA, *Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13*, Atlanta 1994.
- I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, NEB.Erg II/1.2, Würzburg 1998.2001.
- H. CANKIK, „Alle Gewalt ist von Gott“. Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren, in: B. GLADIGOW (Hrsg.), *Staat und Religion*, Düsseldorf 1981, 53–74.
- T.M. COLEMAN, *Binding Obligations in Romans 13,7. A Semantic Field and Social Context*, TynB 48 (1997) 307–327.
- M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, in: DERS., *Bot-schaft und Geschichte II*, Tübingen 1956, 177–228.
- J.D.G. DUNN, *Romans 9–16*, WBC 38B, Dallas 1988.
- N. ELLIOTT, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apo-
stle*, Sheffield 1995.
- DERS., *The „Patience of the Jews“. Strategies of Resistance and Accomoda-
tion to Imperial Cultures*, in: *Pauline Conversations in Context*, FS C.J.
ROETZEL, JSNT.S 221, Sheffield 2002, 32–41.
- M. FORSCHNER, Art. *Staat I. Sozialphilosophisch*, LThK³ 9 (2000), 890–892.
- J. FRIEDRICH / W. PÖHLMANN / P. STUHLMACHER, *Zur historischen Situation
und Intention von Röm 13,1–7*, ZThK 73 (1976) 131–166.
- V.P. FURNISH, *The Moral Teaching of Paul*, Nashville 1985.
- L. GASTON, *Romans in Context. The Conversation Revisited*, in: *Pauline
Conversation in Context*, FS C.J. ROETZEL, JSNT.S 221, Sheffield 2002,
125–141.
- M. GIELEN, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik*,
BBB 75, Frankfurt 1990.
- F. GRAF, Art. *Kaiserkult*, Der Neue Pauly 6 (1999) 143–145.
- K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, Leipzig 1999.
- DERS., *Der Römerbrief als Friedensmemorandum*, NTS 36 (1990) 25–41.
- R. HEILGENTHAL, *Strategien konformer Ethik im Neuen Testament am Bei-
spiel von Röm 13,1–7*, NTS 29 (1983) 55–61.
- W.R. HERZOG, *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.
- E. KÄSEMANN, *Römer 13,1–7 in unserer Generation*, ZThK 56 (1959)
316–376.
- DERS., *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen⁴ 1980.
- J. KALLAS, *Romans XIII 1–7. An Interpolation*, NTS 11 (1964/65) 365–374.
- H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, KStTh IX/2, Stutt-
gart 1996.
- R. KLEIN, *Die Romrede des Aelius Aristides*. Herausgegeben, übersetzt und
mit Erläuterungen versehen, TzF 45, Darmstadt 1983.
- DERS., *Die Romrede des Aelius Aristides. Einführung*, Darmstadt 1981.

- P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, WUNT II/18, Tübingen²1989.
- H. LICHTENBERGER, *Josephus und Paulus in Rom. Juden und Christen in Rom zur Zeit Neros*, in: *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*, FS H. SCHRECKENBERG, SIJD 1, Göttingen 1993, 245–261.
- E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, KEK IV, Göttingen 2003.
- G. LÜDEMANN, *Paulus, der Heidenapostel I. Studien zur Chronologie*, FRLANT 123, Göttingen 1980.
- H. MAIER, Art. *Politik I. Geschichte und Systematik*, in: *Staatslexikon* 4 (71988), 431–435.
- J.I.H. McDONALD, *Romans 13,1–7. A Test Case for New Testament Interpretation*, NTS 35 (1989) 540–549.
- H. MERKLEIN, *Sinn und Zweck von Röm 13,1–7. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes* (1989), in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus II*, WUNT 105, Tübingen 1998, 405–437.
- O. MICHEL / O. BAUERNFEIND, *Flavius Josephus. De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg I-III*, München²1962.
- H. MOXNES, *Honor, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans*, in: *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, FS H.C. KEE, Philadelphia 1988, 207–218.
- DERS., *The Quest for Honor and the Unity of the Community in Romans 12 and in the Orations of Dio Chrysostom*, in: T. ENGBERG-PEDERSEN [Hrsg.], *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis 1995, 203–230.
- H. MÜNKLER, Art. *Politik/Politologie*, in: TRE 27 (1997), 1–6.
- M.D. NANOS, *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis 1996.
- A. NESCHKE, Art. *Politische Philosophie*, in: *Der Neue Pauly* 10 (2001) 27–33.
- F. NUSCHELER, Art. *Politik*, LThK³ 8 (1999), 387f.
- L.G. PERDUE, *The Social Character of Paraenesis and Paraenetic Literature*, *Semeia* 50 (1990) 5–39.
- W.E. PILGRIM, *Uneasy Neighbors. Church and State in the New Testament*, Minneapolis 1999.
- L. POHLE, *Die Christen und der Staat nach Römer 13. Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung*, Mainz 1984.
- M. REASONER, *Ancient and Modern Exegesis of Romans 13 under Unfriendly Governments*, SBL.SP 135 (1999) 359–374.
- N. RICHARDSON, *Paul's Language about God*, JSNT.S 99, Sheffield 1994.
- V. RIEKKINEN, *Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion*, AASF 23, Helsinki 1980.
- M. ROSTOVZEF, *The Social and Economic History of the Roman Empire*. Bd. 1, Oxford²1957. [dt. Übersetzung: M. ROSTOWZEW, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, Leipzig 1931, ND Aalen 1985].

- W. SCHENK, *Römer 13, ‚Obrigkeit‘ und ‚Kirche im Sozialismus‘*, in: *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, FS L. Hartman, Oslo 1995, 979–999.
- H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, HThK VI, Freiburg 1977.
- U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen 2002.
- L. SCHOTTRUFF, „*Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört.*“ *Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation*, in: DIES., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, TB 82, München 1990, 184–216.
- W. SCHRAGE, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971.
- S. SCHREIBER, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften*, BZNW 105, Berlin/New York 2000.
- DERS., *Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments*, BZ 48 (2004) 65–85.
- G. SCHRENK, Art. ἑκδικος, ThWNT II (1935), 442f.
- R.-O. SCHULTZE, Art. *Politik/Politikbegriffe*, in: *Lexikon der Politikwissenschaft 2* (2000), 657f.
- J.C. SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven 1990.
- H.D. SLINGERLAND, *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression of Judaism at Rome*, South Florida Studies in the History of Judaism 160, Atlanta 1997, 151–245.
- H. SONNTAG, *Nomos Soter. Zur politischen Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext*, TANZ 34, Tübingen/Basel 2000.
- B. STEIMER, Art. *Herrscherkult IV. Alte Kirche*, in: LThK³ 5 (1996), 41f.
- R.H. STEIN, *The Argument of Romans 13,1–7*, NT 31 (1989) 325–343.
- A. STROBEL, *Zum Verständnis von Röm 13*, ZNW 47 (1956) 67–93.
- DERS., *Furcht, wem Furcht gebührt. Zum profangriechischen Hintergrund von Röm 13,7*, ZNW 55 (1964) 58–62.
- M.A. STUBBS, *Subjection, Reflection, Resistance. A Three Dimensional Process of Empowerment in Romans 13 and the Free-Market-Economy*, SBL.SP 135 (1999) 375–404.
- J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, hrsg. v. A. und J. ASSMANN, München 1993.
- M. TELLBE, *Paul between Synagogue and State*, CB.NT 34, Stockholm 2001.
- M. THEOBALD, *Der Römerbrief*, EdF 294, Darmstadt 2000.
- DERS., *Römerbrief*, SKK 6/1.2, Stuttgart²1998.
- M.B. THOMPSON, *Clothed With Christ. The Example and Teaching of Jesus in Romans 12,1–15,13*, JSNT.S 59, Sheffield 1991.
- W.C. VAN UNNIK, *Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu*

- Röm 13,3–4, in: *Jesus und Paulus*, FS W.G. KÜMMEL, Göttingen 1975, 334–343.
- H.-J. VENETZ, *Zwischen Unterwerfung und Verweigerung. Widersprüchliches im Neuen Testament? Zu Röm 13 und Offb 13*, BiKi 43 (1988) 153–163.
- W.O. WALKER, *Interpolations in the Pauline Letters*, JNTS 213, Sheffield 2001.
- M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), Tübingen ⁵1972.
- DERS., *Politik als Beruf*, in: DERS., *Gesammelte politische Schriften*, hrsg. v. J. WINCKELMANN, Tübingen ⁴1980.
- A.J.M. WEDDERBURN, *The Reason for Romans*, Minneapolis 1991.
- K. WENGST, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986.
- U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1–3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1978–1982.
- B.W. WINTER, *The Public Honouring of Christian Benefactors. Romans 13,3–4 and I Peter 2,14–15*, JSNT 34 (1988) 87–103.
- O. WISCHMEYER, *Staat und Christen nach Römer 13,1–7. Ein neuer hermeneutischer Zugang*, in: *Kirche und Volk Gottes*, FS J. ROLOFF, Neukirchen-Vluyn 2000, 149–162.