

Der Christ und die staatliche Gewalt – Zum Verständnis der »Politischen« Paränese Röm 13,1–7 in der gegenwärtigen Diskussion

Von Franz Laub, München

Das Thema »Der Christ und die staatliche Gewalt« datiert, so oder ähnlich formuliert, in die ersten Anfänge christlicher Gemeinden. Mitte oder Ende der fünfziger Jahre des ersten Jahrhunderts wendet sich Paulus in einem umfangreichen Schreiben an eine nicht näher bekannte Gruppe Jesus-Gläubiger in der Hauptstadt des Imperium Romanum. In den Schlußkapiteln dieses theologisch wohl bedeutsamsten Dokuments christlicher Literatur gibt der Apostel u. a. Anweisung für ein nach seiner Meinung angemessenes Verhalten des Christen im politischen Bereich. Paulus konnte damals nicht ahnen, daß dies das Erste aus christlicher Feder sein würde zu einer Frage, die meist unter der Formulierung »Kirche und Staat«, die Geschichte mit wechselnder Intensität bis in die Gegenwart herein mitgestalten sollte. Allerdings haben sich die Überzeugungen inzwischen so verschoben, daß Röm 13,1–7 nicht mehr als die willkommene biblische Begründung für eine bestimmte Lehre über das Wesen des Staates und einer davon abgeleiteten politischen Ordnung und Praxis beigezogen wird, vielmehr ist man geneigt, auf dem Hintergrund modernen Demokratie-Denkens die Römerbriefstelle mit ihrer geradezu unbekümmerten Unterordnungsforderung eher als Peinlichkeit zu empfinden. Dahinter würde unausgesprochen der Anstoß laut, daß der Apostel sich zu einer derart geschichtsträchtigen Frage gerade so und nicht anders geäußert hat. Möglicherweise aber ist Paulus beide Male mißverstanden und überfordert zugleich: dort, wo er mit seinen Bemerkungen zum Thema »Christ und staatliche Gewalt« als christlicher Kronzeuge für obrigkeitsstaatliches Denken und Untertanengeist und als Initiator einer entsprechenden »Theologie des Staates« in Beschlag genommen wurde, mißverstanden und überfordert aber auch dort, wo man ihm wegen der nämlichen Bemerkungen nun mit Kategorien modernen politischen Denkens lieber einen Strick drehen möchte.

Aufgabe historisch-kritischer Fragestellung muß es demgegenüber sein, eine Aussage wie die von Röm 13,1–7 ohne vorschnelle Ableitung nach irgendeiner Seite hin zunächst in ihren eigenen geschichtlichen Bedingungen zu begreifen.

1. Textanalyse

V 1: Jeder ordne sich unter den übergeordneten Gewalten; denn es gibt keine Gewalt, wenn nicht von Gott, die vorhandenen aber, von Gott sind sie eingesetzt.

V 2: Daher der Sich-Widersetzende der Gewalt, der Anordnung Gottes widersetzt er sich. Die Sich-Widersetzenden aber ziehen sich selbst das Gericht zu.

V 3: Denn die Herrschenden sind nicht ein Schrecken dem guten Werk, sondern dem schlechten. Willst du aber nicht fürchten die Gewalt? Das Gute tue, und du wirst Lob haben von ihr.

V 4: Denn Gottes Dienerin ist sie, dir zum Guten. Wenn aber das Schlechte du tust, fürchte dich; denn nicht umsonst trägt sie das Schwert; denn Gottes Dienerin ist sie, Rächerin zum Zorn dem, der das Schlechte tut.

V 5: Daher ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht nur wegen des Zorns, sondern auch wegen des Gewissens.

V 6: Denn daher zahlt ihr auch Steuern; denn Diener Gottes sind sie, eben darum besorgt.

V 7: Gebt allen das Geschuldete, dem die Steuer, die Steuer, dem den Zoll, den Zoll, dem die Furcht, die Furcht, dem die Ehre, die Ehre.

Auf was Paulus mit diesem ganzen Argumentieren abzielt, ist schon mit dem ersten Satz (V 1) formuliert: Unterordnung unter die Organe staatlicher Gewalt¹ mit der Begründung, daß die Träger staatlicher Gewalt durch Einsetzung Gottes legitimiert sind. Was in den VV 2–7 folgt, ist lediglich Ausführung und Konkretisierung der lapidaren Gehorsamsforderung von V 1 mit ihrer nicht weniger lapidaren Begründung.

Wenn jede Obrigkeit von Gott stammt, so folgert V 2 ohne Umschweife, dann bedeutet Widersetzlichkeit gegen staatliche Gewalt und ihre Anordnungen Widersetzlichkeit gegen Gott selbst, was eo ipso das Gericht (Gottes) nach sich zieht – eine für heutige Ohren erstaunlich unkomplizierte Beweisführung. Die Frage nach der Grenze staatsbürgerlichen Gehorsams kommt weder hier noch sonstwo in unserem Abschnitt in den Blick.²

In gleichbleibend geradliniger Argumentationsweise versucht Paulus dann weiter in den Versen 3 und 4 seine Unterordnungsforderung plausibel und schmackhaft zu machen. Die oft fragwürdige Konkretheit politischer Ordnungen gänzlich ignorierend, geht er von dem Idealfall aus, daß die Träger staatlicher Gewalt sich ganz selbstverständlich in den Dienst des »guten Werkes« stellen (V 3), und daher nur derjenige, der das Schlechte tut, Grund zur Furcht hat, während derjenige, der das Gute tut, von der Staatsgewalt Lob erwarten darf. Zweimal fällt in diesem Zusammenhang die Bezeichnung »Gottes Dienerin« als funktionale Bestimmung staatlicher Macht. »Gottes Dienerin ist sie, dir zum Guten« und »Gottes Dienerin ist sie, Anwalt zum Zorn dem, der das Schlechte tut« (V 4). »Gut« und »schlecht« sind hier nicht in einem allgemeinen ethischen Sinn zu verstehen, sondern meinen die bürgerliche Ordentlichkeit und ihr Gegenteil³.

V 5 zieht die Folgerung aus dem Vorhergehenden, indem die Grundforderung von V 1 wiederholt wird: »Daher ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht nur wegen des Zorns«, d. h. aus Angst vor der Strafgewalt staatlicher Macht als »Erscheinungsweise des Strafgerichtes Gottes«⁴, »sondern auch wegen des Gewissens«, womit Paulus wohl sagen will, daß die Christen in Rom aus kritischem Unterscheidungsvermögen zwischen bürgerlicher Rechtschaffenheit und ihrem Gegenteil ihre gehorsame Unterordnung im politischen Bereich leisten sollen.⁵

¹ Die dämonistische Deutung der *exousiai*, vor allem von O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, 1961, 37–51 u. 68–87, verfochten, darf man mit E. Käsemann, *Röm 13,1–7 in unserer Generation*, in *ZThK 56* (1959) 351, getrost als »Zwischenspiel« in der Erforschung von *Röm 13,1–7* bezeichnen.

² Es ist verständlich, wenn die Ausleger an dieser Stelle Überlegungen über die Grenzen des hier geforderten staatsbürgerlichen Gehorsams anstellen, so z. B. E. Käsemann, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*. In: *Exeget. Versuche u. Besinnungen II*, 1965, 220. Aus dem Text selber ist für diese Fragestellung jedoch nichts zu entnehmen. Vgl. dazu R. Walker, *Studie zu Röm 13,1–7*, *Theol. Existenz heute NF 132*, 1966, 14 f.

³ R. Walker, (s. Anm. 2) 33, möchte den Apostel über den Verdacht erhaben sehen, hier »auf die niedere und eingeschränkte Begriffs-Ebene der Legalität und Moralität« abzugleiten. Aber wenn nicht als bürgerlich-moralisch, wie soll man die Redeweise des Paulus an dieser Stelle dann bezeichnen?

⁴ P. Stuhlmacher u. a., *Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1–7*. In: *ZThK 73* (1976) 164.

⁵ Vgl. E. Käsemann, *An die Römer*, HNT 8 a, 1974, 346. Man wird O. Kuss, *Paulus über die staatliche Gewalt*. In: ders., *Auslegung u. Verkündigung I*, 252, allerdings zustimmen müssen, wenn er mit der Erwähnung des Gewissens an dieser Stelle die Pflicht zu staatsbürgerlichem Gehorsam zwar in der »innersten gottunmittelbaren Sphäre« des Menschen verankert, zugleich aber auch den Keim gelegt sieht, »aus dem sich der – religiöse – Widerstand gegen eine Staatsmacht entwickeln konnte, die Gottes Rechte entscheidend verletzte«. Vgl. dazu K.H. Neugebauer, *Das Gewissen. Ein Deutungsversuch in Anschluß an Röm 13,1–7*. In: *BiLe 12* (1971) 32–45.

V 6 konkretisiert den Grundgedanken des Ganzen im Blick auf die Steuerpflicht. Steuerzahlen ist eine gebotene Form staatsbürgerlicher Unterordnung, weil in den Steuerbeamten die von Gott eingesetzte staatliche Gewalt konkret begegnet und in diesem Punkt dann eben der Wille Gottes im Alltag der Welt konkret wird. Finanzbehörden und Steuereintreiber nennt Paulus aus dieser Perspektive »Liturgen«, Beamte Gottes. V 7 bildet mit der Aufforderung, jedem das Geschuldete zu geben, eine Art abschließende Zusammenfassung. Im Bereich politischer Obrigkeits-Untertanenverhältnisse – darauf ist das »jedem« zu beziehen – schuldet auch der Glaubende Steuer, Zoll, Furcht, Ehre.

2. Der profangeschichtliche und religionsgeschichtliche Hintergrund von Röm 13,1–7

Die aufs erste befremdlich und antiquiert klingende Argumentationsweise des Paulus gewinnt erheblich an Profil und wird als zeitbedingte Paränese verständlicher, wenn man beachtet, wie sehr Paulus hier Anleihen bei seiner römisch- und jüdisch-hellenistischen Umwelt macht, so sehr, daß der Abschnitt, für sich genommen, mit keinem Wort die Vermutung aufkommen läßt, es handle sich um spezifisch christliche Mahnung. Was hier der Gemeinde in Rom als staatsbürgerliches Verhalten nahegelegt wird, könnte etwa auch in einer Diasporasynagoge in irgend einem Teil des römischen Imperiums gesagt sein. Zu einem der unbestrittensten Ergebnisse in der Auslegung von Röm 13,1–7 gehört es mittlerweile, daß Paulus bei seiner politischen Paränese in starkem Maß auf die staatsrechtliche Verwaltungssprache der hellenistisch-römischen Welt zurückgreift⁶. So redet etwa die Wendung *exousiai hyper echousai* = »vorhandene Gewalten« (V 1) nicht abstrakt von staatlicher Gewalt, sondern ist häufige Umschreibung für die zahllosen obrigkeitlichen Ämter des Verwaltungsapparates des römischen Imperiums, etwa das, was unser Begriff »Behörden« meint⁷. Die *archontes* (V 3) sind Inhaber magistraler Gewalt, während *leitourgos* (V 6) im profanen Bereich Bezeichnung ist für einen, der im Dienst einer Behörde steht. Liturgen in diesem Sinn wurden vornehmlich die Beamten der Stadt-, Dorf- und Finanzverwaltung genannt. Das Verhältnis des Bürgers zu all diesen konkreten Erscheinungsformen staatlicher Gewalt wird regelmäßig als *hypotassethai* = »untertan sein« formuliert, was ja dann auch der gemeinsame Nenner für Röm 13,1–7 ist. In diesem antiken Obrigkeitsdenken gehören Ausdrücke untertäniger Schuldigkeit, wie sie Röm 13,7 begegnen, zur üblichen Redeweise⁸. Daß Paulus den Christen in Rom die zunächst etwas merkwürdige Zusicherung machen kann, für das »gute Werk« dürften sie Lob von der staatlichen Gewalt erwarten (V 3), wird ebenfalls auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund verständlich. Es gehörte als ursprünglich griechische Sitte zur Gewohnheit Roms, einzelnen Städten und Bürgern »für untertäniges Verhalten, für treue politische Gesinnung und für ergebenen Diensteifer« offizielle Belobigungsschreiben zu senden⁹. Die Qualifizierung *agathos*, die auch in Röm 13,3 steht, bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht direkt einen moralischen Sachverhalt, sondern staatsbürger-

⁶ Bahnbrechend in dieser Richtung A. Strobel, Zum Verständnis von Röm 13. In: ZNW 47 (1956) 67–93. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf seine Ergebnisse, die durch umfangreiches Belegmaterial abgesichert werden.

⁷ P. Stuhlmacher, (s. A. 4) 136 ff, differenziert bei *diatage* gegenüber A. Strobel stärker und betont, daß es sich dabei um einen »staatsrechtlich neutralen« Begriff handelt (S. 139).

⁸ Zu »Furcht« vgl. A. Strobel, Zum profangriechischen Hintergrund von Röm 13,7. In: ZNW 55 (1964) 58–62.

⁹ A. Strobel, (s. A. 6) 83. Über Strobel hinausgehendes Material bringt W. C. van Unnik, Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu Röm 13,3–4. In: Jesus und Paulus, Festschr. f. W. G. Kümmel, 1975, 334–343.

liches »politisches Wohlverhalten«¹⁰. Dem steht auf der anderen Seite die Wendung vom »Tragen des Schwertes« (V 4) als einer juristischen Größe gegenüber, in der römisch-hellenistischen Rechtssprache Umschreibung für die Kapitaljustiz, die seit Augustus vom Kaiser auf die Statthalter in den Provinzen übertragen wurde¹¹. Und schließlich trifft Paulus mit den Termini *technici foros* und *telos* (V 7) eine sachkundige Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Steuer im römischen Finanzwesen.

Für eine sachgerechte Beurteilung der Position, die Paulus hier bezieht, ist ferner ein Blick auf den religionsgeschichtlichen Hintergrund erforderlich. Was Röm 13 immer wieder neu ins Gespräch gebracht hat und vermutlich noch eine zeitlang bringen wird, ist das Argument, daß es keine staatliche Gewalt, keine Obrigkeit gibt »außer von Gott« und daß alle Obrigkeiten, die es gibt, »von Gott eingesetzt« sind (V 1a). Dieses Argument bildet über den ganzen Abschnitt hin die Begründung für den geforderten staatsbürgerlichen Gehorsam. Aber Paulus hat es nicht ad hoc formuliert und es stammt auch nicht aus seiner theologischen Werkstatt, vielmehr handelt es sich um eine Anschauung mit einer breiten (alttestamentlich)-jüdischen vor allem jüdisch-hellenistischen Tradition. Über den Sachverhalt besteht in der Exegese ein derartiger Konsens, daß hier einige Hinweise zur Verdeutlichung genügen¹².

Für das AT hat es geradezu den Rang eines Glaubenssatzes, daß alle in Israel ausgeübte Macht von Jahwe ausgeht und sich auch so zu verstehen hat. Später, in hellenistischer Zeit, wird auch die heidnische Staatsmacht als von Gott eingesetzt anerkannt. So heißt es etwa bei Sir 10,4,5: »In Gottes Hand ruht die Herrschaft über die Welt, und er setzt über sie zur rechten Zeit den rechten Mann. In Gottes Hand ruht der Erfolg eines Mannes, und dem Herrscher verleiht er seine Würde.« Ähnliche Aussagen aus der jüdisch-hellenistischen, apokalyptischen¹³ und rabbinischen¹⁴ Literatur ließen sich in großer Zahl anreihen. Am nächsten nach Sprache und Inhalt dürfte Flavius Josephus an Röm 13,1b herankommen, wenn er das Gehorsamsgelübde der Essener-Mönche mit dem allgemeinen Satz begründet: »Denn nicht ohne Gott kommt jemanden die Herrschaft zu« (BellJud II 140)¹⁵.

In der hellenistischen Synagoge war bei dieser theologischen Herleitung staatlicher Gewalt im Blick auf Rom und seine Statthalter sicher auch ein Stück Opportunismus und so etwas wie »theologischer Zweckoptimismus« im Spiel¹⁶ – ein Motiv, das auch für Röm 13 nicht auszuschließen ist. Nach dem Zeugnis des Philo von Alexandrien waren gerade die Diasporajuden bestrebt, als zuverlässige loyale Untertanen des Imperiums dazustehen, wohl in der Absicht, als geduldete Minderheit ihren religiösen Sonderstatus nicht unnötig in Gefahr zu bringen¹⁷.

Damit kann ein vorläufiges Fazit gezogen werden: Paulus behilft sich in diesem Stück urchristlicher Mahnung mit der hellenistisch-römischen Amts- und Verwaltungssprache und redet mit dem profanen Hintergrund, dem er sich hier verpflichtet zeigt, dem antiken Ideal

¹⁰ E. Käsemann, (s. Anm. 5) 341.

¹¹ P. Stuhlmacher, (s. Anm. 4) 140f, hält es mit A. Strobel, (s. Anm. 6) 88f, zwar für wahrscheinlich, daß Paulus hier von der Kapitaljustiz spricht, verweist aber zugleich auf die Schwierigkeit, die Ausdrucksweise von Röm 13,4 in der römischen Rechtssprache nachzuweisen.

¹² Str-Bill III 303–305; vgl. W. Schrage, *Die Christen und der Staat im Neuen Testament*, 1971, 14–28.

¹³ In der Apokalyptik dient das Motiv allerdings weniger der Begründung zum Gehorsam, als vielmehr der Warnung an die Herrschenden, so etwa *syrApkBar* 82,9; *Hen* 46,5.

¹⁴ Bezeichnend dafür ist das Wort, das von Rabbi Jochanan überliefert wird: »Selbst einen Brunnenaufseher setzt man vom Himmel aus ein« (Str-Bill III 304).

¹⁵ Vgl. dazu R. Bergmeier, *Loyalität als Gegenstand paulinischer Paraklese. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 13,1 ff und Jos. B.J. 2,140*. In: *Theokratia* 1 (1967–69) 51–63.

¹⁶ H. Goldstein, *Die politischen Paränesen in 1 Petr 2 und Röm 13*. In: *BiLe* 14 (1973) 90.

¹⁷ Vgl. etwa die positiven Aussagen *Flacc* 94.99.103; *LegGaj* 263.279

des rechtschaffenen Staatsbürgers im Sinn des loyalen und gehorsamen Untertan das Wort¹⁸. Mit dem traditionellen Motiv, daß es keine Obrigkeit gibt außer von Gott, versucht er, seine Forderung zu staatsbürgerlicher Unterordnung einsichtig und vollziehbar zu machen. Solches Verhalten im politischen Bereich wäre dann ein Stück jenes »vernunftgemäßen Gottesdienstes«, von dem Paulus einleitend zum paränetischen Teil seines Schreibens in 12,1 als der Überschrift über die konkreten Einzelmahnungen in den Kapiteln 12 und 13 spricht.

Mit diesem Ergebnis verbindet sich die Einsicht, die für eine sachgerechte Beurteilung von Röm 13,1–7 ausschlaggebend ist, daß die Anschauung von der Einsetzung staatlicher Gewalt durch Gott nicht um ihrer selbst willen, d. h. aus Interesse an einer bestimmten Theologie des Staates aufgegriffen wird, sondern um der paränetischen Zielsetzung willen¹⁹. Mit dieser paränetischen Zielsetzung und angesichts der Profanität des Hintergrundes, wie er in der dürren Verwaltungssprache sich zu Wort meldet, sind dem staats theologischen und staatsmetaphysischen Interesse, das die Auslegung von Röm 13 seit eh und je aktuell gemacht, aber ebenso sehr auch belastet hat, zunächst einmal deutliche Grenzen gesteckt. Aber zugegeben, das Argument: »Es gibt keine Obrigkeit außer von Gott« und »die es gibt, sind von Gott eingesetzt«, steht da, und Paulus geht damit so unbekümmert massiv um, daß er sich im Sinn einer auf ihn sich berufenden Obrigkeitstheologie und davon abgeleiteten Gehorsamsethik zumindest der Mißdeutbarkeit ausgesetzt hat. Dieser Gesichtspunkt, an dem sich die heutige Auslegung vor allem reibt, muß daher etwas schärfer beleuchtet werden.

3. Zum problem der theologischen Begründung staatlicher Gewalt in Röm 13,1–7

In der neueren Exegese ist ein spürbarer Trend vorhanden, die Erkenntnis, daß in Röm 13,1–7 primär Paränese, konkrete Weisung vorliegt und nicht eine theologische Lehre über das Wesen des Staates, nun nach der anderen Seite hin zu überziehen, d. h. das Theologoumenon »Obrigkeit von Gott« zugunsten des paränetischen Charakters des Abschnitts so sehr als traditionell und übernommen herunterzuspielen, daß Paulus möglichst wenig mehr damit zu tun hat. Diese Tendenz wird greifbar, wenn z. B. M. Dibelius sagt, der Hauptgedanke in Röm 13 stamme »nicht von Paulus, sondern aus der Tradition«, weshalb auch »Paulus für die Formulierung von Röm 13 nicht im vollen Maß verantwortlich« sei²⁰, bei einer Kapazität wie M. Dibelius um so bemerkenswerter. Das klingt deutlich nach Entschuldigung und gezielter Entlastung des Apostels, wohl um seiner Autorität zuliebe aus Röm 13 auch für heutiges Denken doch noch einen halbwegs vorzeigbaren Bibeltext zu gewinnen. Möglicherweise spielt auch die Scheu mit, zu sagen, Paulus habe das schon ganz ernst gemeint, – wenn auch nicht aus Interesse an einer bestimmten Staatslehre –, nur sei er in diesem Punkt eben nicht mehr übersetzbar. Wenn man die genannte Sache schon als Problem empfindet, dann entledigt man sich mit dem Hinweis auf ihre religionsgeschichtliche Herkunft dieses Problems zu schnell. Man wird viel eher sagen müssen: Paulus übernimmt diese Anschauung, weil er sich mit ihr identifiziert, wengleich im Rahmen seiner eigenen Zielsetzung, und er identifiziert sich mit ihr so unreflektiert und

¹⁸ A. Strobel, (s. Anm. 6) 92.

¹⁹ Paulus redet denn auch über den ganzen Abschnitt hin nie abstrakt vom Staat schlechthin, sondern immer nur von den konkreten Erscheinungsformen staatlicher Gewalt.

²⁰ M. Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, Sitzungsber. der Heidelberger Ak. d. Wiss./phil.-histor. Kl. 2, 1942, 7 u. 9. Eine ähnliche Tendenz ist bei E. Käsemann, (s. Anm. 5) 337–347, spürbar.

unproblematisch, daß »die Problematik der politischen Gewalt... überhaupt nicht ins Blickfeld« rückt²¹.

Daß auch in neutestamentlicher Zeit durchaus eine differenziertere Einstellung zur staatlichen Gewalt als die des Paulus denkbar und möglich war, beweist ein Blick auf 1 Petr²². Der unbekannt Verfasser des 1 Petr weiß sich bei seiner Mahnung zum rechten Verhalten des Christen im politischen Bereich (2,13–17), unabhängig von Röm 13, der gleichen Tradition verpflichtet wie Paulus. Auch hier steht oben an die Forderung zum »untertan sein« gegenüber Inhabern staatlicher Macht. Aber es fehlt jede Spur einer theologischen Herleitung staatlicher Gewalt als Begründung des geforderten Untertanenseins. Man gewinnt sogar den Eindruck, die Argumentation verlaufe in die gegenteilige Richtung: Der Autor des 1 Petr beginnt seine politische Paränese mit der generellen Mahnung: »Seid untertan jedem menschlichen Geschöpf«. Dann wird der König²³ genannt und seine Statthalter. Im Anschluß an diesen ganzen Abschnitt folgen ähnliche Stücke, in denen die Sklaven zur Unterordnung unter ihre Herren und die Frauen zur Unterordnung unter ihre Männer angehalten werden. Das heißt nichts anderes, als daß von diesem Gesamtzusammenhang her gesehen der römische Kaiser im Rahmen des antiken Patriarchalismus in eine Reihe mit anderen »menschlichen Autoritäten« (vgl. V 13) gestellt wird. Autorität hat er als der »Vorgesetzte« (V 14). Jede weitere Begründung fehlt. Die Statthalter, in denen die kaiserliche Gewalt für jedermann konkret wird, haben Autorität lediglich als die vom Kaiser »Geschickten« (V 14), nicht aber als Diener und Beamten Gottes.

Die Qualität der zu leistenden Unterordnung beschreibt 1 Petr in der Dialektik zweier Begriffe, die für die antike hellenistisch-römische Gesellschaftsordnung konstitutiv waren: Freie und Sklaven. Wer in der Antike in diesem Gegensatzpaar redete, wußte, was er sagte, und wer es hörte, wußte, was gemeint war. Der Verfasser des 1 Petr sagt, der Glaubende soll staatlicher Gewalt untertan sein »als Freier« und »als Sklave Gottes« (V 16). Als Sklave, d. h. als Eigentum Gottes und damit zum Dienst Gottes Verpflichteter ist er jeder anderen Gewalt, auch der staatlichen gegenüber ein Freier. In dem Spannungsfeld, das mit den Begriffen »Freier« und »Sklave Gottes« markiert ist, ist daher die Mahnung zur Unterordnung unter die politische Gewalt zu realisieren. Die Gefahr, daß die Grenzen zwischen göttlicher und menschlicher Instanz verwischt werden – eine Gefahr, der Paulus mit Röm 13 sich aussetzt –, ist in 1 Petr 2,13–17 von vornherein ausgeschaltet. Letzte unverwechselbare Instanz für menschlichen Gehorsam ist der Kyrios (vgl. V 13)²⁴.

Liest man das alles im zeitgeschichtlichen Zusammenhang – 1 Petr wurde angesichts eines ins Maßlose sich steigenden Kaiserkultes unter Domitian (81–96) und angesichts drohender Verfolgung um das Jahr 95 abgefaßt –, dann offenbart sich in dem, was der Autor dieser neutestamentlichen Spätschrift in seiner politischen Paränese sagt, und noch mehr in dem, was er im Vergleich zum Paulus von Röm 13 nicht sagt, ein respektables Maß an Kritik und Versachlichung staatlicher Gewalt²⁵. Im Gegenüber von 1 Petr 2,13–17 und Röm 13,1–7 wird dann aber auch sichtbar, wie korrekturbedürftig die Position der gera-

²¹ E. Käsemann, (s. Anm. 5) 346.

²² Die konsequente Gegenüberstellung von Röm 13,1–7 und 1 Petr 2,13–17, wie H. Goldstein, (s. Anm. 16) 88–104, sie durchführt, läßt die jeweilige Paränese in der Tat schärfer in ihrer Eigenart erkennen.

²³ »König« dürfte hier wohl hellenistischer Sprachgebrauch für »Kaiser« sein. Vgl. J. Michl, Die katholischen Briefe, RNT 8/2, 1968, 127.

²⁴ Die Kyriosbezeichnung ist in V 13 wohl nicht auf Christus, sondern auf Gott zu beziehen.

²⁵ Noch eindeutiger fällt diese Kritik bekanntlich in der Joh-Apokalypse aus, auch hier bedingt durch eine konkrete Verfolgungssituation. Man mag daran erassen, wie wenig die neutestamentlichen Aussagen über den Staat von grundsätzlichen Überlegungen diktiert sind als vielmehr von den jeweiligen Verhältnissen, mit denen der Autor sich und seine Adressaten konfrontiert sieht.

dezu bedingungslosen staatsbürgerlichen Loyalität von Röm 13 prinzipiell ist, wird sie mit der Konkretheit politischer Macht konfrontiert²⁶.

Damit drängt sich die Frage auf, warum Paulus gerade so argumentiert, warum er die Tradition, in der die Inhaber staatlicher Gewalt theologisch qualifiziert werden und als »Funktionäre Gottes« erscheinen²⁷, so völlig ungebrochen und ohne jede christologische Modifizierung in seine Mahnung zu staatsbürgerlichem Verhalten aufgenommen hat. Letztlich ist das die Frage nach den besonderen Umständen und Gegebenheiten, die Paulus zu seinen Äußerungen Röm 13,1–7 veranlaßt haben könnten. Eine Antwort darauf würde natürlich ganz erheblich zum Verständnis des Abschnitts beitragen.

4. Zur historischen Situation von Röm 13,1–7

Die jetzt gestellte Frage muß von vornherein von der Einschränkung ausgehen, daß es im Römerbrief keinerlei Hinweise auf eine konkrete Gemeindesituation gibt, die mit 13,1–7 in einem direkten sachlichen Zusammenhang stünde. Deshalb begibt man sich mit dieser Frage notgedrungen auf hypothetischen Boden²⁸. Aber möglicherweise liegt in V 6 f, wo sich die ganze Sache auf die Steuerpflicht hin konkretisiert, ein verlässlicher Anhaltspunkt vor. Die Exegese stand immer schon etwas ratlos vor der Tatsache, daß die in geradezu idealen und utopischen Höhen sich bewegende staatsbürgerliche Paränese in V 6 und 7 sich plötzlich zuspitzt auf die Pflicht zum Steuerzahlen hin. Dabei fährt Paulus noch einmal mit dem schweren Geschütz seiner theologischen Begründung auf und nennt in einer für unsere Ohren fast banal klingenden Weise die Finanzbehörden und Steuerbüttel des römischen Imperiums »Beamte Gottes«. Die abschließende Zusammenfassung des ganzen Stückes konzentriert sich ebenfalls auf diese Frage hin, wobei eigens noch zwischen direkter und indirekter Steuer unterschieden wird. Dieses Hinwirken auf Steuerwilligkeit fällt um so mehr auf, als die Tradition, der Paulus sich sonst in Röm 13,1–7 verpflichtet zeigt, solches nicht kennt.²⁹ Der Diasporajude Philo von Alexandrien, Philosoph und Theologe, sonst durchaus bemüht, seine und seiner Glaubensbrüder Loyalität dem Reich gegenüber herauszustreichen, übt – wohlgermerkt als Zeitgenosse des Paulus – wiederholt scharfe Kritik an den rücksichtslosen und brutalen Praktiken der Steuereinzieher, die in manchen Teilen des Imperiums in Begleitung bewaffneter Polizisten ihren Forderungen Nachdruck verliehen³⁰.

Möglicherweise ist in der Richtung der philonischen Steuerkritik die konkrete Veranlassung für Röm 13,1–7 zu suchen. Einen Anhaltspunkt bietet eine Stelle in den Annalen des Tacitus (13,50 f), die in der Vita Neronis des Sueton (10) ihre Bestätigung findet³¹. Danach

²⁶ Hier meldet sich schon die fundamentale Differenz an, die zur Auseinandersetzung auf Leben und Tod zwischen Christentum und Imperium führen wird.

²⁷ H. Goldstein, (s. Anm. 16) 95 f.

²⁸ Entsprechend vielgestaltig und zum Teil auch widersprüchlich sind die Antworten, die auf diese Frage gegeben werden. Genannt wird vor allem die Gefahr durch einen die irdischen Gegebenheiten überspringenden urchristlichen Enthusiasmus, das Aufkommen eines antirömischen Affekts in der Gemeinde oder auch das noch unbelastete Verhältnis zwischen jungem Christentum und Imperium. Aber so unbelastet kann Paulus dieses Verhältnis auch nicht gerade gesehen haben, bedenkt man, daß er nach eigener Aussage von römischen Behörden dreimal die Strafe der Auspeitschung verordnet bekam (2 Kor 11,25).

²⁹ Zum Folgenden vgl. P. Stuhlmacher, (s. Anm. 4) 153 ff. Was Stuhlmacher ausführt, bringt einen bisher kaum beachteten, aber sehr wohl weiterführenden Aspekt in die Diskussion um Röm 13,1–7.

³⁰ Zu positiven Äußerungen Philo's über die Staatsgewalt s. o. A. 17. Philo's Steuerkritik äußert sich z. B. in SpecLeg II 92; III 159; vgl. dazu P. Stuhlmacher, (s. Anm. 4) 154 f.

³¹ Text s. b. P. Stuhlmacher, (s. Anm. 4) 157.

wandten sich die Bürger Roms im Jahr 58 «unter häufigen Protest wegen der Unverschämtheit der Zollpächter» an Kaiser Nero, um eine Beseitigung der Mißstände zu erwirken. Noch im selben Jahr kam es nach Tacitus durch ein kaiserliches Edikt zu einer Neuregelung des Abgabewesens mit spürbaren Erleichterungen.

Auch wenn man die etwas unsichere Abfassungszeit des Römerbriefs einkalkuliert, bleibt es durchaus möglich, daß die sicher schon längere Zeit anhaltenden Steuermißstände und eine schwelende Unzufriedenheit darüber den historischen Hintergrund für Röm 13,1–7, speziell die VV 6 und 7 abgeben. Das Wissen um diese Situation – man wird sie sich übrigens kaum auf die Hauptstadt Rom beschränkt vorzustellen haben – mag Paulus veranlaßt haben, in den paränetischen Schlußteil seines Schreibens eine konkrete Weisung zum Verhalten des Glaubenden im politischen Bereich einzubringen und zwar so, daß das Ganze auf eine Mahnung zur Steuerwilligkeit hinausläuft. Darüber hinaus hat eine staatsbürgerliche Paränese für eine Gemeinde in der Hauptstadt des Imperiums, wo die Wirklichkeit staatlicher Gewalt und kaiserlicher Macht tagtäglich massiv vor Augen geführt wurde, in sich schon eine gewisse Aktualität auch ohne konkrete Veranlassung.

5. Abschließende Erwägungen

Alles in allem betrachtet hat Röm 13 den Charakter einer Orientierungshilfe für eine kleine Gruppe Glaubender und Getaufte in der Hauptstadt des Imperium Romanum. Paulus gibt ihr eine Überlebensregel zur Hand, die ihr helfen soll, in der politischen Wirklichkeit zurechtzukommen. Was der Philosoph Philo an berechtigter Kritik z. B. in der Frage des römischen Steuerwesens an seinem Schreibtisch riskieren konnte, das konnte zweckmäßigerweise nicht die Art sein, wie der Missionar und Seelsorger Paulus einer Gemeinde in Rom in dieser Angelegenheit zuredete. Das hätte den Bestand der Gemeinde nach außen bedroht. Wenn Paulus in der Frage, wie der Glaubende den politischen Gegebenheiten gegenüber sich zu verhalten habe, schon das Wort ergriff, blieb ihm im konkreten Fall der römischen Gemeinde gar nicht viel anderes übrig, als sich von Überlegungen einer zeitbedingten Zweckmäßigkeit leiten zu lassen, d. h. zu staatsbürgerlichem Wohlverhalten im Sinn des antiken Patriarchalismus »Obrigkeit – Untertan« zu raten. Das der Tradition entlehene Argument »Obrigkeit von Gott« verfolgt dabei kein eigenständiges Ziel im Sinn einer Lehre über das Wesen des Staates, sondern ist der paränetischen Zielsetzung dienstbar gemacht. Von Eigenart und Inhalt aus beurteilt, redet in Röm 13,1–7 nicht Paulus, der »Apostel Jesu Christi«, sondern der Diasporajude, der aus der Erfahrung und Praxis der hellenistischen Synagoge weiß, wie man als geduldete religiöse Minderheit im römischen Imperium am zweckmäßigsten sich verhält, um sein Eigentliches nicht unnötig zu gefährden. Mit einer Theologie des Staates, einer Staatsmetaphysik o. ä. hat das alles, aus der Intention des Paulus betrachtet, nichts zu tun. Die ungebrochene staatsbürgerliche Loyalität, die aus Röm 13 spricht, ist nicht die des Engagierten, dem es um eine so oder so beschaffene politische Ordnung geht, sondern die Loyalität, die aus Überlegungen pastoraltheologischer Zweckmäßigkeit resultiert. Man könnte dann auch sagen: Es ist die Loyalität des politisch Indifferenten³². Verstanden ist diese sogenannte »politische« Parä-

³² Ob das eschatologische Motiv von Röm 13,11–14 im Sinn des eschatologischen Vorbehalts der bestehenden staatlichen Ordnung gegenüber für Röm 13,1–7 so selbstverständlich in Anschlag gebracht werden darf, wie das seit M. Dibelius, (s. Anm. 20) 10f, immer wieder geschieht, wird man mit guten Gründen in Frage stellen können. Keinesfalls darf das eschatologisch einschränkende »solange noch« in der Weise verstanden werden, daß von dem Nachdruck, mit dem die Unterordnung gefordert wird, etwas zurückgenommen werden soll, vielmehr bekommt die Gehorsamsforderung von 13,1–7, wenn sie mit 13,11–14 zusammengesehen wird, eine zusätzli-

nese daher erst, wenn sie in ihrem letztlich ganz unpolitischen Charakter erkannt ist. Wenn allerdings ein Text wie Röm 13,1–7, losgelöst von seiner historischen Bedingtheit, in einem Kanon heiliger Schriften überliefert wird, dann liegt bei entsprechenden geistesgeschichtlichen Voraussetzungen die Versuchung nahe, einen solchen Text zur Begründung eines staats theologischen Dogmas, einer staats theologischen Abstraktion zu mißbrauchen und den darin geforderten staatsbürgerlichen Gehorsam in den Rang einer allgemeingültigen Norm zu erheben. So gesehen ist das größere Problem nicht der Text selbst, sondern die Geschichte seiner Auslegung, die »die allgemeine politische Geschichte« der jeweiligen Zeit widerspiegelt³³.

che Dringlichkeit. Das Nebeneinander von Röm 13,1–7 und 13,11–14 ist im übrigen kein Sonderfall in den paulinischen Briefen. Etwas Ähnliches liegt vor, wenn Paulus die Gemeinde in Thessalonike einerseits wiederholt in ihrer Parusieerwartung bestärkt (1,10; 2,19; 3,13; 4,13–5,11; 5,23), sie andererseits aber ermahnt, in Ruhe der täglichen Arbeit nachzugehen, »damit ihr (bürgerlich-)anständig lebt vor denen draußen« (4,11 f), oder wenn er der Gemeinde in Korinth sagt, daß die Zeit zusammengedrängt und die Gestalt dieser Welt schon im Vergehen sei (1 Kor 7,29 ff), und wenn er zugleich – auch hier wie in Röm 13 und 1 Thess ohne direkte Bezugnahme auf das eschatologische Motiv – den Sklaven empfiehlt, in ihrem Stand zu bleiben, selbst wenn sie frei werden könnten (1 Kor 7,20 ff). Die Position des Paulus in diesem Fragenkomplex ist demnach nur dann sachlich richtig zu bewerten, wenn gesehen wird, daß der Apostel an beidem zugleich festhält: an der Überzeugung von der bevorstehenden Vollendung des eschatologischen Heils und an der Respektierung der bestehenden gültigen Ordnungen als dem Feld der Bewährung. Eine aktive Auseinandersetzung aus der Sicht des neuen Glaubens mit den sozialen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen der Umwelt, in denen sich das Urchristentum vorfand, hat in dieser Phase der Entwicklung ganz gewiß noch nicht stattgefunden – wann hat sie eigentlich erstmals stattgefunden? –. Der Begriff »urchristliche Rezeptionsethik« hat daher in diesem Zusammenhang wenigstens ein Stück weit seine Berechtigung.

³³ K. H. Schelkle, Staat und Kirche nach Röm 13,1–7 in der patristischen Auslegung. In: ZNW 44 (1952/53) 236. Zur Auslegungsgeschichte in der Väterzeit einschließlich Mittelalter s. vor allem W. Affeldt, Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm 13,1–7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 22, Göttingen 1969. Zur Auslegungsgeschichte in der jüngsten Vergangenheit s. E. Käsemann, Römer 13,1–7 in unserer Generation. In: ZThK 56 (1959) 316–376.