

STEFAN KRAUTER

Studien zu
Röm 13,1–7

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

243

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (München)

Mitherausgeber / Associate Editors
Friedrich Avemarie (Marburg)
Markus Bockmuehl (Oxford)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

243



Stefan Krauter

Studien zu Röm 13,1–7

Paulus und der politische Diskurs
der neronischen Zeit

Mohr Siebeck

STEFAN KRAUTER, geboren 1973; Studium der ev. Theologie und lateinischen Philologie in Tübingen und Helsinki; 2004 Promotion zum Dr. theol.; 2003–2006 Vikar/Pfarrer z. A. der Ev. Landeskirche in Württemberg; 2006–2008 Wiss. Angestellter an der ev.-theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München; 2008–2009 Wiss. Angestellter am Institut für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte der Universität Tübingen; 2009 Habilitation; ab September 2009 Pfarrer der ev. Münstergemeinde in Ulm.

e-ISBN PDF 978-3-16-151532-3

ISBN 978-3-16-150099-2

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

uxori et filiis
carissimis

Vorwort

Das vorliegende Buch ist in den Jahren 2006 bis 2008 entstanden und wurde im Sommersemester 2009 als Habilitationsschrift an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen. Für den Druck wurde es geringfügig überarbeitet.

Viele Menschen haben mich bei meiner Arbeit an dem schwierigen, ja zuweilen enervierenden Text Röm 13,1–7 begleitet und unterstützt.

Von Prof. Dr. Jörg Frey kam die Anregung zur Beschäftigung mit dem Thema, er betreute mich umfassend durch kritische Lektüre von Entwürfen und Beratungsgespräche, er verfasste als Mitglied des Habitationsmentoriums eines der Gutachten und er begleitete meine sonstige wissenschaftliche Tätigkeit. In seiner Eigenschaft als Herausgeber danke ich ihm zudem für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.

Die beiden anderen Mitglieder des Habitationsmentoriums, Prof. Dr. David S. du Toit und Prof. Dr. Klaus Koschorke, gaben mir je aus ihrer Perspektive wertvolle Hinweise und verfassten die weiteren Gutachten. Herrn Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn danke ich für die Abfassung des externen Gutachtens.

Die Mitglieder des Münchner neutestamentlichen Kolloquiums, von denen ich insbesondere meine Kollegen Dr. Carsten Claußen, Juliane Schelling und Jakob Spaeth sowie Sönke Finnern nennen möchte, hörten sich geduldig Semester für Semester die Vorträge zum neuesten Stand von Röm 13,1–7 an und diskutierten sie engagiert. Gelegenheit zum Vortrag meiner Thesen und zur kritischen Diskussion boten mir auch das Religionswissenschaftliche Graduiertenkolleg der Abteilung für Religionswissenschaft der Universität Erfurt und das Althistorische Kolloquium des Seminars für Alte Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Dafür geht mein herzlicher Dank an Prof. Dr. Joannis Mylonopoulos und Prof. Dr. Jörg Rüpke sowie an Prof. Dr. Monika Bernett und Johannes Bernhardt.

Für hilfreiche Gespräche und kritische Rückmeldungen zu den Entwürfen einzelner Kapitel danke ich Martin Bauspieß, Prof. Dr. Hubert Cancik, Prof. Dr. John G. Cook, Dr. Jan Dochhorn, Prof. Dr. Troels Engberg-Pedersen, Prof. Dr. Martin Hengel, Dr. Claudia Kemper, Antti Mustakallio, Dr. Christian Ronning, Dr. Pekka Särkiö und Prof. Dr. Oda Wischmeyer.

Mein besonderer Dank gilt meinen Arbeitgebern während der Zeit der Habilitation. Prof. Dr. Jörg Frey stand mir auch beruflich in jeder Hinsicht hilfreich zur Seite, auch – was noch immer keineswegs selbstverständlich ist – was meine Elternzeit betrifft. Am Tübinger Institut für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte war ich während der Schlussphase der Arbeit Wissenschaftlicher Angestellter bei Prof. Dr. Hermann Lichtenberger. Einem „fremden“ Habilitanden eine Stelle anzubieten ist ebenfalls nicht selbstverständlich, und noch weniger ist es selbstverständlich, dessen Arbeit in solchem Maße zu fördern. In meine Zeit als Pfarrer z. A. im Evangelischen Kirchenbezirk Ditzingen fallen die ersten Anfänge meiner Beschäftigung mit Röm 13,1–7. Mein herzlicher Dank gilt allen Kollegen und Kolleginnen, Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen dort sowie besonders Frau Dekanin Elisabeth Hege. Sie haben meiner wissenschaftlichen Tätigkeit immer Offenheit und Interesse entgegengebracht. Die Evangelische Landeskirche in Württemberg hat mich für meine wissenschaftliche Arbeit in großzügiger Weise beurlaubt. Auch dafür herzlichen Dank.

Für die aufwendige Herstellung der Druckvorlage danke ich meinem Bruder Dr. Peter Krauter – kein Layoutproblem, das er nicht in kürzester Zeit mit akribischer Genauigkeit gelöst hätte. Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Herrn Matthias Spitzner vom Verlag Mohr Siebeck danke ich für die überaus freundliche und kompetente Betreuung der Veröffentlichung.

Allen Genannten und noch einigen mehr gilt mein herzlicher Dank. In Liebe gewidmet ist dieses Buch freilich meiner Frau Heike und unseren beiden Söhnen Johannes und Jakob.

Stuttgart, im August 2009

Stefan Krauter

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1 Zur Forschungsgeschichte von Röm 13,1–7	4
1.1 Überblick über wichtige „klassische“ Forschungspositionen	5
1.1.1 Die katholische naturrechtliche Interpretation	5
1.1.2 Die lutherische ordnungstheologische Interpretation	8
1.1.3 Die angelologische Interpretation Oscar Cullmanns	9
1.1.4 Die situativ-paränetische Interpretation Ernst Käsemanns und seiner Schüler	12
1.1.5 Die theologische Interpretation Rolf Walkers	15
1.1.6 Modifikationen der lutherischen Interpretation	16
1.2 Neuere Entwicklungen	20
1.2.1 Röm 13,1–7 in der New Perspective on Paul	22
1.2.2 Röm 13,1–7 und der „New View of Paul“	25
1.2.3 Antiimperiale Paulusdeutung	28
1.2.4 „Konservative“ englischsprachige Forschung	32
1.2.5 Die südafrikanische Diskussion	34
1.3 Zentrale Probleme der Auslegung von Röm 13,1–7	39
1.3.1 Von „Kirche und Staat“ zu „Christen, Juden und Römer“	39
1.3.2 Röm 13,1–7 als Element eines Kommunikationsprozesses	44
1.3.3 Probleme der Einzelexegese	46
1.3.4 Röm 13,1–7 innerhalb der Theologie des Paulus	50
1.4 Schlussfolgerungen für das weitere Vorgehen	51
2 Die historische Situation von Röm 13,1–7	55
2.1 Das neronische Zeitalter	55
2.1.1 Nerobilder	56
2.1.2 Grundzüge der Regierung Neros	81
2.2 Paulus	88
2.2.1 Der Römer Paulus	90
2.2.2 Der Jude Paulus	98
2.2.3 Der Jude Paulus und die Römer	103

2.3	Die stadtrömischen Christen	125
2.3.1	Die stadtrömischen Christen als Römer	125
2.3.2	Die stadtrömischen Christen und die Juden in Rom	127
2.3.3	Die stadtrömischen Christen und Juden und die römischen Behörden	131
3	Röm 13,1–7 als Teil der Kommunikation zwischen Paulus und den stadtrömischen Christen	137
3.1	Epistolographische Aspekte des Römerbriefes	138
3.2	Der Römerbrief und die historische Situation von Autor und Adressaten	146
3.2.1	Was konnte Paulus über die Christen in Rom wissen?	146
3.2.2	Verschiedene Theorien zum Anlass von Röm 13,1–7	148
3.2.3	Röm 13,1–7 und der Abfassungszweck des Römerbriefes	154
3.3	Zusammenfassung	159
4	Röm 13,1–7 – Exegese	161
4.1	Annäherung an den Text	162
4.1.1	Übersetzung	162
4.1.2	Überblick über den Gang der Argumentation	162
4.2	Beherrschte und Herrscher	170
4.2.1	πάσα ψυχή	171
4.2.2	ἐξουσία ὑπερέχουσαι und ἄρχοντες	173
4.3	Herrschaftslegitimation	179
4.3.1	οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ	179
4.3.2	διαταγὴ θεοῦ	191
4.4	Die Normbindung von Herrschaft	192
4.4.1	Die Aufgabe von Herrschaft	193
4.4.2	ἀγαθόν – κακόν	195
4.4.3	ἔπαινος	201
4.4.4	μάχαιρα	204
4.4.5	θεοῦ διάκονος	208
4.5	Die grundlegenden Verhaltensoptionen der Beherrschten	215
4.5.1	ὑποτάσσεσθαι	215
4.5.2	ἀντιτάσσεσθαι	219
4.5.3	ὀργή und συνείδησις	221
4.6	Konkrete Zeichen der Unterordnung	228
4.6.1	ὀφειλή	228
4.6.2	φόρος und τέλος	229
4.6.3	φόβος und τιμὴ	235

4.7	Zusammenfassung	238
4.7.1	Römer 13,1–7 im politischen Diskurs der neronischen Zeit – Ergebnisse und Erträge	238
4.7.2	Zusammenfassende Auslegung von Röm 13,1–7	239
5	Röm 13,1–7 in der Theologie des Paulus	243
5.1	Röm 13,1–7 im Kontext	244
5.1.1	Röm 13,1–7 im Kontext von Röm 12f	244
5.1.2	Röm 13,1–7 im Kontext weiterer paulinischer Aussagen über Herrschaft	252
5.2	Versuche der Erklärung und Deutung	272
5.3	Ausblick: Was bleibt von Röm 13,1–7?	284
	Literaturverzeichnis	289
	Register	333
	Stellen	333
	Personen	353
	Sachen	354

Einleitung

Nach dem jüdischen und griechisch-hellenistischen ist in den letzten Jahren verstärkt der römische Kontext des Neuen Testaments in das Blickfeld der Exegese geraten. Dieser römische Kontext ist ein eminent politischer Kontext. Die Autoren der neutestamentlichen Schriften und ihre Adressaten erlebten Rom real als römische Herrschaft mit Militärpräsenz, provinzieller Administration und Steuerlast und ebenso, wenn nicht noch mehr, als diese Herrschaft begleitende und stützende Herrschaftsideologie in Texten, Inschriften, Bildern, Bauwerken, Kalendern und Kulturen.

Dem Einfluss dieser politischen Faktoren kann bzw. muss man selbstverständlich in allen Texten des Neuen Testaments nachspüren. Sich hinsichtlich des Themas „das Neue Testament im Kontext der römischen Herrschaft“ von vornherein auf die von der kirchlichen Tradition vorgegebenen „klassischen“ politischen Texte des Neuen Testaments, wie etwa das Zinsgroschenwort Mk 12,13–17, das Schwertwort Lk 22,36–38 oder das „Fürchtet Gott, ehrt den König!“ von 1Petr 2,13–17, zu beschränken, wäre falsch. Gilt es doch nicht, Ansichten neutestamentlicher Autoren zum römischen Reich zusammenzustellen oder gar aus derartigen Aussagen eine „neutestamentliche Staatslehre“ zu abstrahieren, sondern die Auswirkungen – gerade auch die weniger offensichtlichen – der römischen Herrschaft auf das Leben und die Vorstellungswelt der ersten Christen zu analysieren.

Dennoch ist es einleuchtend, dass auch diejenigen Texte des Neuen Testaments, die sich explizit und sozusagen programmatisch mit politischen Gegebenheiten, das heißt zu seiner Entstehungszeit konkret mit römischer Herrschaft, befassen,¹ noch einmal neu untersucht werden müssen. Will man den römischen Kontext des Neuen Testaments für dessen Exegese fruchtbar machen, muss daher auch – ja sogar insbesondere – „der“ politische Text des Neuen Testaments schlechthin in den Blick kommen: Röm 13,1–7.

¹ Oft – beinahe schon topisch – wird die Möglichkeit einer solchen Unterscheidung bestritten. Die Anwendung der modernen Kategorie „Politik“ auf die Antike sei – ebenso wie im Falle von „Religion“ – ein Anachronismus. Richtig daran ist, dass es in der Antike nicht die *modernen* Ausdifferenzierungen gab. Falsch ist jedoch, dass es überhaupt keine solchen Unterscheidungen gab. Mit dieser Behauptung projiziert man (ebenso anachronistisch) eine reine Negation der Moderne in die Antike, obwohl es doch darum geht, sie in ihrer relativen Andersheit wahrzunehmen. Vgl. dazu ENGBERG-PEDERSEN, *Rez. Blumenfeld*, 160; RÜPKE, *Religion*, 13f.

Mit der Untersuchung dieses Textes begibt man sich freilich auf ein „Minenfeld“². Röm 13,1–7 ist wie kaum ein anderer Text des Neuen Testaments mit einer äußerst problematischen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte belastet. Über Jahrhunderte hinweg war es gerade dieser Text, der zur Legitimierung und Stabilisierung des politischen Status quo diente, in der Neuzeit insbesondere zur Abwehr der Ideen von Volkssouveränität und Demokratie, kulminierend im 20. Jahrhundert, wo er die Unterwerfung unter oder gar die Kooperation mit Unrechtsregimes rechtfertigte. Wie soll man mit solch einem schwierigen Text umgehen?

Lange bevor die Beschäftigung mit der römischen Welt des Neuen Testaments innerhalb der Exegese auf größere Aufmerksamkeit stieß, formulierte Hubert Cancik in einem Aufsatz über den Gebrauch militärischer Titulaturen aus dem römischen Herrscherkult in der frühen christlichen Theologie als Fazit: „[...] die Moral aus der Geschichte des Christus Imperator [kann] meines Erachtens nicht darin bestehen [...], die römische Spur aus der christlichen Tradition zu tilgen, sich auf die griechische oder jüdische zurückzuziehen oder gar sich in radikaler Unmittelbarkeit der ‚Sache‘ der ‚Person‘ des Nazareners ‚an sich‘ hinzugeben. Könnte es nicht, so möchte ich fragen, [...] nützlich sein, die alten Römertugenden sorgfältig zu betrachten, sie im Modell ihrer Kultur zu analysieren und, natürlich, zu kritisieren? [...] Man wird bei dieser Betrachtung sich vor pauschaler Verdammung des Römertums ebenso hüten wie vor der naiven Affirmation der Macht der *Roma Aeterna* und vor der Versuchung zur eiligen Synthese des Römischen mit dem Christlichen.“³

Eben dies, den in der Geschichte des Christentums vielfach zu politischen Zwecken gebrauchten Text Röm 13,1–7 im Kontext der Herrschaft und der Herrschaftsideologie des römischen Reiches zu seiner Abfassungszeit sorgfältig historisch zu analysieren – kritisch und doch ohne vorschnelle, sei es positive, sei es negative Wertung –, ist das Ziel dieser Arbeit.

Diese Herangehensweise ist, obwohl es zunächst so scheinen mag, nicht selbstverständlich und sie ist angreifbar. Die in den letzten Jahren langsam mehr ins Bewusstsein gerückte Beschäftigung mit dem römischen Kontext des Neuen Testaments empfangt wichtige Impulse aus der Befreiungstheologie und der postkolonialen Exegese. Diese spüren mit an oft leidvoller Erfahrung geschultem Scharfsinn nicht nur machtpolitische Implikationen der Texte, sondern auch der die Texte auslegenden Exegese auf. Dass Exegese nie in einem politischen Vakuum stattfindet und Neutralität daher eine Illusion ist, dass „Wissenschaftlichkeit“ Machtinteressen verschleiert, ja selbst eine Form von Machtausübung ist, muss man sich von ihr sagen lassen. Gerade die Auslegungsgeschichte von Röm 13,1–7 ist voller Beispi-

² Vgl. VOLLENWEIDER, Theologie, 468.

³ CANCIK, Christus Imperator, 278.

le von Interpretationen, die sich als streng wissenschaftlich verstehen und sich doch bei nur etwas genauerem Hinsehen als interessengeleitet entpuppen.

Daraus nun den Schluss zu ziehen, dass man eine im Urteil zurückhaltende, auf wissenschaftliche Distanz setzende Herangehensweise gar nicht erst versuchen solle, scheint jedoch nicht generell richtig. Gewiss, es gibt Situationen, in denen die Exegese eines Textes wie Röm 13,1–7 nicht nur Partei sein kann, sondern es muss. Allen Auslegern, die den Mut aufgebracht haben und aufbringen, dies dann auch tatsächlich und öffentlich zu tun, schuldet man Bewunderung. Man kann dies jedoch nicht einfach verallgemeinern. Es gibt nämlich auch Situationen, in denen eine historisierende, aktuelle Fragen zurückstellende, von der eigenen Interessensperspektive Abstand nehmende Herangehensweise sinnvoll und nützlich ist – Situationen, die es, glücklicherweise, erlauben, soweit möglich einen Schritt von sich selbst weg zu tun.

Da dies selbstverständlich niemals so geschehen kann, dass man einfach für sich wissenschaftliche „Neutralität“ postuliert, sondern immer nur so, dass man die eigene Position in ihrer geschichtlichen Bedingtheit kritisch reflektiert, steht am Beginn dieser Arbeit die Aufarbeitung der jüngeren und jüngsten Forschungsgeschichte von Röm 13,1–7 (Kapitel 1). Zunächst wird dabei chronologisch nach verschiedenen Auslegungstypen vorgegangen (Abschnitte 1.1 und 1.2), dann thematisch nach immer wiederkehrenden Fragestellungen und Problemmustern geordnet (Abschnitt 1.3). Aus den Ergebnissen dieses Kapitels werden dann Schlüsse für das weitere Vorgehen bei der Untersuchung von Röm 13,1–7 gezogen (Abschnitt 1.4).

Kapitel 1

Zur Forschungsgeschichte von Röm 13,1–7

Die Ausleger von Röm 13,1–7 lebten in unterschiedlichen politischen Systemen – vom römischen Prinzipat über Monarchien, Diktaturen und totalitäre Regime bis hin zu modernen Demokratien. Sie nahmen in diesen unterschiedliche Rollen ein, waren Vertreter einer geduldeten oder verfolgten Minderheit oder der tonangebenden Mehrheit, Sprachrohr der Herrschenden oder Widerständler, Untertan oder Bürger. Abhängig davon unterscheiden sich ihre Auslegungen und vor allem ihre Schlussfolgerungen für das Verhalten der Christen beträchtlich, ja stehen einander teilweise in scharfer Polemik gegenüber.

Nicht wenigen von ihnen ist ein gewisses Unbehagen gegenüber dem abzuspüren, was beim ersten Lesen der Sinn des Textes zu sein scheint, eine gewisse Mühe, ihn in den Griff zu bekommen und zu zähmen. Freilich gibt es auch zahlreiche Ausleger und Anwender des Textes, deren politischer Agenda er nur allzu gut zupasskommt.

Weite Teile der Auslegungsgeschichte von Röm 13,1–7 lesen sich daher wie eine „chronique scandaleuse“ der neutestamentlichen Exegese. Die Geschichte der Auslegung und darüber hinaus auch noch der Wirkung von Röm 13,1–7 nachzuverfolgen wäre also gewiss ein lohnendes Unterfangen,¹ im Rahmen dieser Arbeit ist es aber nicht möglich.

¹ An Gesamtüberblicken liegen vor: BAUER, Jedermann; KEIENBURG, Geschichte; REASONER, Romans in Full Circle, 129–142; WILCKENS, Römer, Bd. 3, 43–66. Die Darstellung von Keienburg – die einzige Monographie – ist allerdings kaum befriedigend, da er einerseits das von ihm gesammelte Material weder historisch oder theologiegeschichtlich einordnet noch analytisch durchdringt, andererseits als Doktorand O. Cullmanns einen zu starken Akzent auf die Suche nach Spuren von Vorläufern von dessen „angelogischer“ Deutung legt. Zur Kritik an Keienburg vgl. KÄSEMANN, Generation, 359f; PICCA, Romanos 13,1–7, 31–34. Obwohl sehr knapp, sind daher Bauer und Wilckens vorzuziehen.

Daneben gibt es zu verschiedenen Epochen Einzelstudien. Zur Alten Kirche: ALAND, Verhältnis; CLARK, Soul; DENIEL, Omnis potestas; PARSONS, Influence; REASONER, Exegesis; SCHELKLE, Staat und Kirche; TORTI, Romani 13,1–7; ZSIFKOVITS, Staatsgedanke; zum Mittelalter: AFFELDT, Weltliche Gewalt; DENIEL, Omnis potestas; PARSONS, Influence II; zu Reformation und Neuzeit: SCHARFFENORTH, Römer 13; STEINMETZ, Calvin and Melanchthon; WHITFORD, Duty; zahlreiche Hinweise zur Auslegung v. a. des 19. Jahrhunderts finden sich bei WALKER, Studie; zum 20. Jahrhundert: GRE-

Doch selbst eine Forschungsgeschichte im engeren Sinne, also eine Darstellung der wissenschaftlichen Exegese von Röm 13,1–7 im 20. Jahrhundert, kann hier nicht geleistet werden, stellte doch schon Ernst Käsemann in seinem Forschungsbericht aus dem Jahre 1959 fest, dass man dabei „in das sich fast unentwirrbar verschlingende Dickicht eines tropisch wuchernden Urwaldes“² gerate. Zudem gibt es hierzu drei beinahe gleichzeitig erschienene Monographien,³ die insbesondere die deutschsprachige Forschung bis 1980 abdecken. Im Folgenden soll daher über den dort sehr ausführlich dargestellten Zeitraum eher knapp referiert werden, und zwar in Anlehnung an die von Käsemann entworfene, von Lutz Pohle weiterentwickelte Typologie zu Hauptpositionen der Forschung gebündelt.⁴ Das Problem derartiger Typologien ist freilich, dass sie es kaum erlauben, der Argumentation einzelner Autoren gerecht zu werden. Darum werden jeweils ein oder mehrere wichtige Vertreter exemplarisch herausgenommen und eingehender gewürdigt, auf weitere wird verwiesen. Dann wird der zeitliche und vor allem auch der geographische Horizont geweitet, indem Entwicklungen der letzten 25 Jahre insbesondere in der englischsprachigen Forschung aufgezeigt werden.

1.1 Überblick über wichtige „klassische“ Forschungspositionen

1.1.1 Die katholische naturrechtliche Interpretation

Bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts bietet die katholische Exegese zu Röm 13,1–7 ein ziemlich einheitliches Bild: Eine Art „Standardauslegung“ wird in den Kommentaren und Aufsätzen immer wieder neu dargeboten, wenn auch in verschiedene Richtungen ausgeformt und vertieft – etwa durch Einbeziehung der Auslegungsgeschichte, in Verteidigung gegenüber evangelischer Interpretation oder in Abgrenzung gegen modernere Ansätze.

Der ausführlichste Beitrag aus dieser Position ist Valentin Zsifkovits' 1964 – also schon gegen Ende dieser Periode – veröffentlichte Studie „Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13, 1–7“. Zsifkovits' Schwerpunkt ist

SCHAT, DDR; SCHRÖDER, Frage; zu neueren katholischen Lehrdokumenten: DEBERGÉ, *Romains 13,1–7*, 300–314.

² KÄSEMANN, *Generation*, 316.

³ PICCA, *Romanos 13,1–7*; POHLE, *Christen*; RIEKKINEN, *Römer 13*.

⁴ Diese Typologie hat in Forschungsüberblicken zum Thema einige Verbreitung gefunden, vgl. z. B. ALVAREZ-CINEIRA, *Religionspolitik*, 397f; DUCHROW, *Christenheit*, 140–147. Gegen POHLE, *Christen*, 19f.23f, wird im folgenden Käsemanns Unterscheidung zwischen katholisch naturrechtlicher und lutherisch ordnungstheologischer Deutung aufrechterhalten. Zudem wird die originelle Interpretation von Rolf Walker eigens dargestellt.

einerseits – durchaus traditionell – die umfassende Verarbeitung der patristischen Auslegung, andererseits die Untersuchung der „Staatsauffassung“ in der griechisch-römischen und jüdischen Umwelt des Neuen Testaments. Dies ist innovativ, insbesondere was die Heranziehung von Qumrantexten betrifft, wie auch insgesamt ein neues Problembewusstsein und die vorsichtige Einbeziehung neuerer Ansätze zu beobachten sind.

Röm 13,1–7 wird eine einleuchtende, geradezu selbstverständliche Stellung im Aufbau des Römerbriefes zugewiesen. Dieser wird wiederum als klar gegliederter theologischer Traktat verstanden: Nach dem dogmatischen Hauptteil Röm 1–11 behandelt der ethische Hauptteil Röm 12–15 nach einer prinzipiellen Einleitung (12,1f) zunächst die Pflichten des Christen gegenüber der Kirche (12,3–21), dann gegenüber dem Staat (13,1–7)⁵ und schließlich seine Pflichten betreffend Eigentum und Ehe (13,8–14). Der Staat steht also einerseits als gottgewollte, natur- bzw. schöpfungsgegebene Institution für das irdische Wohl des Menschen der Kirche als der Institution für das überirdische Heil gegenüber, andererseits in einer Reihe mit anderen, dem Menschen als *ens sociale*⁶ naturgemäßen Institutionen wie Eigentum und Ehe bzw. Familie.⁷

Mit dieser Einordnung von Röm 13,1–7 ist auch schon klar, dass der Text nicht nur als Anweisung für eine bestimmte historische Situation verstanden wird, sondern als Ausdruck fortwährend gültiger Prinzipien.⁸ Das schließt freilich nicht aus, dass die konkrete Gestalt des Textes einen Anlass in der Situation der römischen Gemeinde hatte – mit Thomas von Aquin wird ein sich über weltliche Dinge erhebender Enthusiasmus vermutet.⁹ Das heißt, Röm 13,1–7 wird trotz seines prinzipiell gültigen Inhaltes nicht einfach als ein zeitloser Traktat über den Staat verstanden, sondern als durch historische Umstände bedingt und auch geprägt.¹⁰

Im Einzelnen wird in der katholischen Auslegung dem Staat eine sehr starke Stellung zugewiesen: Die Lehre vom Gottesgnadentum der Herr-

⁵ ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 52; vgl. GAUGUSCH, Staatslehre, 529f; SICKENBERGER, Briefe, 279.

⁶ GAUGUSCH, Staatslehre, 530; LAGRANGE, Romains, 310.

⁷ ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 73f; vgl. GAUGUSCH, Staatslehre, 537. Bezeichnenderweise wird in vielen katholischen Kommentaren 13,1–14 (und eben nicht 13,1–7) als zusammenhängender Abschnitt besprochen; z. B. HUBY/LYONNET, Romains, 432–446.

⁸ ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 89.111; vgl. HUBY/LYONNET, Romains, 434; KOSNETTER, Vorsichtsmassregel; LAGRANGE, Romains, 312; POHLE, Christen, 40.

⁹ HUBY/LYONNET, Romains, 435; LAGRANGE, Romains, 311; ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 51f; vgl. Thomas, Epistola ad Romanos, 561. Anders GAUGUSCH, Staatslehre, 530; LAGRANGE, Romains, 311, die sich auf eine Nachricht des Hieronymus über den Einfluss jüdischer Zeloten auf die römischen Christen beziehen; vgl. Hieronymus, Epistola ad Titum, 626.

¹⁰ ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 73. Ausführliche Behandlung dieser Fragestellung bei KOSNETTER, Vorsichtsmassregel.

schen wird gegen die Idee der Volkssouveränität herausgearbeitet.¹¹ Auch bei Missbrauch bleibt die Gottgegebenheit der Macht bestehen,¹² so dass – zumindest aktiver oder gar gewaltsamer – Widerstand dem Christen verboten ist.¹³ Zsifkovits ist hier schon deutlich vorsichtiger. Er erkennt das Problem, das in der „überwiegenden Positivität“ von Röm 13,1–7 liegt,¹⁴ und betont darum das in der Auslegungstradition schon immer vorhandene Gegengewicht dazu: die Bindung des Staates an das Naturrecht.¹⁵ Im Text wird sie verankert in der von Paulus dem Staat zugeschriebenen Aufgabe, das Gute zu belohnen und das Böse zu bestrafen (13,3f),¹⁶ und vor allem in der Formulierung *σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν*, die im Sinne einer Förderung des *bonum commune* verstanden wird.¹⁷ Für den Christen bedeutet dies, dass er einem Staat, der der Natur des Menschen widersprechende Dinge von ihm fordert, keinen aktiven Gehorsam schuldet.¹⁸ Dass die Herrschaft von Gott (an)geordnet ist, legitimiert sie also, setzt ihr aber auch zugleich eine gewisse Grenze, weil man der niedrigeren Macht, also dem irdischen Herrscher, nicht gegen die höhere, also Gott, den Schöpfer, gehorchen darf (Apg 5,29).¹⁹

Die katholische naturrechtliche Interpretation von Röm 13,1–7 wurzelt in einer langen, schon in der Alten Kirche beginnenden Auslegungstradition. Sie bettet den Text einerseits in den Kontext des als theologisches Lehrschreiben verstandenen Römerbriefs ein, andererseits in eine aristotelisch geprägte Staatsphilosophie und gelangt so zu einer klaren und – angesichts der Härten des Textes – relativ ausgewogenen Gesamtaussage.²⁰ Die Studie von Zsifkovits zeigt freilich bei allem Bemühen um Öffnung, wie diese Art von philosophisch-dogmatischer Auslegung angesichts der Erkenntnisse

¹¹ GAUGUSCH, Staatslehre, 537f. Dabei dient der römische Staat zur Zeit des Paulus als negatives Beispiel für falsch verstandene Souveränität des Volkes (HUBY/LYONNET, Romaines, 436; LAGRANGE, Romaines, 311). Ebenso – allerdings sozusagen mit umgekehrtem Vorzeichen, nämlich für die Volkssouveränität und gegen ein wie auch immer verstandenes Gottesgnadentum – argumentiert auch CANCEK, Gewalt, 58–71.

¹² SICKENBERGER, Briefe, 280; ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 68–71.

¹³ GAUGUSCH, Staatslehre, 540.

¹⁴ ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 105–111.

¹⁵ ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 111–114.

¹⁶ ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 77–80.

¹⁷ ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 84f; vgl. GAUGUSCH, Staatslehre, 544; LAGRANGE, Romaines, 313.

¹⁸ ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 111–114; ebenso wenig einem Staat, der in das Gebiet der Kirche übergreift und religiöse Verehrung fordert; vgl. GAUGUSCH, Staatslehre, 533.

¹⁹ ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 66f; vgl. GAUGUSCH, Staatslehre, 540; LAGRANGE, Romaines, 313.

²⁰ Vgl. auch die – allerdings ironisch gebrochene – Würdigung bei KÄSEMANN, Generation, 328. ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 89–93, weist denn auch – wohl nicht ganz fair, aber auch nicht ganz zu Unrecht – deutlich auf die Schwächen der lutherischen Auslegung hin.

der historischen Exegese einerseits und angesichts der Herausforderungen moderner Gesellschaften andererseits an ihre Grenzen stößt.

Die nachfolgenden katholischen Exegeten haben sich denn auch von ihr gelöst, so dass sich der konfessionelle Unterschied in der Exegese von Röm 13,1–7 in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer mehr verwischt.²¹

1.1.2 Die lutherische ordnungstheologische Interpretation

Wie Zsifkovits in seiner Monographie die katholische Auslegungstradition von Röm 13,1–7 gebündelt hat, so ist Otto Ecks Dissertation „Urgemeinde und Imperium“ (1940) eine sorgfältig gearbeitete Summe der – in sich weit weniger einheitlichen – lutherischen Interpretation.²²

Röm 13,1–7 fordert nach Eck umfassenden Gehorsam gegenüber dem Staat: Niemand ist ausgenommen, kein Lebensbereich ausgespart, ungerechte Herrschaft, ja sogar Tyrannei sind kein Gegengrund, denn jeglicher Widerstand gegen diese Ordnung Gottes ist dem Christen verboten.²³ Der Staat hat als von Gott gegebene Ordnung allerdings auch eine „positive Sinnbestimmung“, nämlich durch Gewalt, d. h. letztlich durch die Todesstrafe, für äußere Ruhe und Ordnung zu sorgen und Gottes Zorngericht über die Bösen in dessen Dienst zu vollziehen.²⁴

Den theologischen Rahmen für diese Interpretation liefert deutlich die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, die Eck biblisch auf das Zinsgroschenwort Jesu in Mk 12,17 gründet. Der Christ ist Bürger zweier Welten mit doppelter Gehorsamspflicht.²⁵

Eck sieht nun allerdings doch den möglichen Konflikt zwischen Christ und Staat, nämlich wenn dieser fordert, was Gottes ist – wie etwa die römischen Kaiser mit ihrer Forderung nach kultischer Verehrung. In diesem Falle schulde der Christ selbstverständlich keinen Gehorsam. Widerstand leisten dürfe er aber nicht; es bleibe nur das Martyrium.²⁶

Eck weitet diesen Konflikt nun in eine geschichtstheologische Schau aus: Nach Apk 13 werde der Staat der Endzeit sich selbst vergotten, er werde dadurch vom Diener Gottes für das Gute zum Diener Satans für das Böse

²¹ Vgl. z. B. FITZMYER, *Romans*, 661–676; KUSS, *Briefe*, 98–100; DERS., *Paulus*; LAUB, *Christ*; LÉGASSE, *Paul*; DERS., *Romains*, 807–834; MALY, *Christ*, 273–275; PESCH, *Römerbrief*, 94f; SCHLIER, *Römerbrief*, 386–393; DERS., *Beurteilung*; THEOBALD, *Römerbrief*, Bd. 2, 80–97; ZELLER, *Römer*, 213–221.

²² Zu nennen sind hier z. B. KITTEL, *Christus*, 4–6.19–22; NYGREN, *Römerbrief*, 303–306; SCHLATTER, *Gerechtigkeit*, 350–356. Zur Auslegung von Röm 13,1–7 in den verschiedenen Auflagen des Römerbriefkommentars von Paul Althaus vgl. MEISER, *Althaus*, 217–222. Zu Luther selbst vgl. WILCKENS, *Römer*, Bd. 3, 49–52.

²³ ECK, *Urgemeinde*, 38f; vgl. ALTHAUS, *Römer*, 121; KITTEL, *Christus*, 5.

²⁴ ECK, *Urgemeinde*, 40f; vgl. KITTEL, *Christus*, 5; SCHLATTER, *Gerechtigkeit*, 353.

²⁵ ECK, *Urgemeinde*, 47f; vgl. KITTEL, *Christus*, 19–22; NYGREN, *Römerbrief*, 305f; ähnlich SCHLATTER, *Gerechtigkeit*, 355.

²⁶ ECK, *Urgemeinde*, 56.

werden. Am Ende der Welt stehe der Sieg Christi über diesen Staat.²⁷ Aus der Antinomie zwischen den Polen Röm 13 und Apk 13 gebe es keinen Ausweg; nach 2Thess 2,3–12 sei zugleich das Imperium das κατέχον und der vergottete Kaiser der ἄνομος.²⁸

Eck versucht eine traditionsgeschichtliche Herleitung dieser spannungsgeladenen, zwischen Schöpfungs- und Geschichtstheologie beinahe zerrissenen Staatsauffassung aus der alttestamentlichen Prophetie in ihrer antik jüdischen Weiterentwicklung²⁹ und – sozusagen als krönenden Abschluss – eine Parallelisierung mit dem Kern reformatorischer Theologie, der Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium.³⁰

Ecks Studie treibt den lutherisch schöpfungs- bzw. ordnungstheologischen Deutungsansatz durch die Verknüpfung mit einer apokalyptischen Geschichtstheologie und mit der Dialektik von Gesetz und Evangelium auf eine beinahe schwindelerregende Spitze – und zeigt gerade dadurch, wo ihre zentrale Schwäche liegt. Sie hat der totalen Gehorsamsforderung, die sie aus Röm 13,1f herausliest, nichts entgegenzusetzen. Die theologische Konstruktion führt zu einer vollständigen Lähmung jeglicher Kritik oder gar jeder Form von Widerstand. Das unterscheidet sie von der katholischen Interpretation, die sich aufgrund von Röm 13,3f auf eine Bindung des Staates an das Naturrecht berufen kann.³¹

Die ethische Problematik einer Auslegung allein kann freilich kein Grund sein, sie exegetisch für falsch zu halten. Doch auch in dieser Hinsicht ist die lutherische Interpretation von Röm 13,1–7 kaum überzeugend. Mit der Zwei-Reiche-Lehre als Rahmen presst sie den Text ebenso wie die traditionelle katholische Exegese in ein dogmatisches Korsett. Und auch die durchaus gelehrten traditionsgeschichtlichen Studien Ecks können nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Art der Deutung letztlich ebenfalls unhistorisch ist, indem sie den Text zu einem zeitlos gültigen Lehrtraktat macht.

1.1.3 Die angelologische Interpretation Oscar Cullmanns

Oscar Cullmanns Auslegung von Röm 13,1–7 nimmt ihren Ausgangspunkt bei dem Unbehagen darüber, dass dieser Text immer wieder als Beleg missbraucht werde, dass Christen „jedem auch noch so totalitären Staatsanspruch“ gehorchen müssten.³² Dies stehe in völligem Gegensatz zu Je-

²⁷ ECK, Urgemeinde, 58–65.

²⁸ ECK, Urgemeinde, 67f.

²⁹ ECK, Urgemeinde, 74–104.

³⁰ ECK, Urgemeinde, 120–134; eine etwas anders akzentuierte Parallelisierung von Gesetz und Staat findet sich bei GALE, View, 411–414.

³¹ Von daher scheint es auch jedenfalls nicht ganz richtig, mit POHLE, Christen, 23, katholische und lutherische Interpretation zusammenzufassen, da sie sich „im wesentlichen nur durch den Grad der ‚Kausalität‘ Gottes in bezug auf den von ihm eingesetzten Staat“ unterscheiden.

³² CULLMANN, Staat, 40.

su gegen den Zelotismus gerichteter³³ *kritischer* Loyalität gegenüber dem Staat und zu anderen Aussagen des Paulus selbst (1Kor 6,1–8; 2,8). Dieser Missbrauch werde ermöglicht durch eine isolierte Betrachtung des Textes; für eine sachgemäße Exegese sei daher seine Einordnung in den Kontext gefordert.³⁴

Dieser Kontext besteht für Cullmann erstens im direkten literarischen Kontext Röm 12f. Das dort den Christen eingeschärfte Liebesgebot und die Erwartung eines nahen Weltendes relativierten deutlich den Anspruch des Staates: Er sei ein von Gott gewolltes Provisorium, aber nichts Absolutes, nichts Letztes. Jesu Haltung zum Staat, die im Zinsgroschenwort Mk 12,17 auf den Punkt gebracht sei, werde also zumindest implizit – in Röm 13,7 vielleicht sogar explizit – aufgenommen: Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gebührt – und gebt ihm nicht, was ihm nicht gebührt!³⁵

Zweitens sei Röm 13,1–7 im Kontext weiterer paulinischer Aussagen über den Staat zu betrachten. Cullmann zieht hier vor allem 1Kor 6,1–8 heran. Dort drücke sich keine prinzipielle Ablehnung des Staates und sicherlich keine Auflehnung aus, aber doch eine gewisse Distanz, ein Übergehen des Staates in manchen Belangen.³⁶

Ihren spezifischen Charakter bekommt Cullmanns Deutung nun dadurch, dass er drittens das bereits Dargelegte untermauern will, indem er Röm 13,1–7 in den Kontext der urchristlichen Vorstellung von der Heilsgeschichte einordnet. Cullmann deutet die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* in 1Kor 2,8 zugleich auf die irdischen Herrscher, die Jesus kreuzigten, und auf dämonische Mächte. Dazu tritt der Befund, dass *ἐξουσίαι* im Plural bei Paulus immer Engelmächte bedeute. Dies sind für ihn Hinweise, dass auch in Röm 13,1–7 *ἐξουσίαι* einen Doppelsinn haben könnten: Es meine die Machthaber des römischen Reiches und die hinter ihnen stehenden Engelmächte.³⁷

Der Gewinn dieser exegetischen Operation für Cullmann ist, dass sie ihm ermöglicht, eine Beziehung zwischen Röm 13,1–7 und einem seines Erachtens zentralen urchristlichen Theologumenon herzustellen: dem Sieg Jesu über die Engelmächte. Dieser sei schon jetzt vollbracht, zugleich stehe er aber noch aus.³⁸ In Aufnahme des Bildes von der Bindung des Satans in

³³ CULLMANN, Staat, 5–16.

³⁴ CULLMANN, Staat, 41.

³⁵ CULLMANN, Staat, 41–45.

³⁶ CULLMANN, Staat, 44f.

³⁷ CULLMANN, Staat, 48f; ausführlich 68–81 (in Verteidigung gegen CAMPENHAUSEN, Auslegung). Die Idee findet sich (in der Neuzeit; zur Alten Kirche vgl. KEIENBURG, Geschichte, 29–33) zuerst bei DIBELIUS, Geisterwelt, 200, wurde von diesem selbst aber später zurückgenommen (DERS., Rom, 180f). Aufgenommen wurde sie bei DEHN, Engel, 101–109; ebenso DERS., Leben, 73f.85; SCHMIDT, Briefwechsel, 332; DERS., Gegenüber, 186–189.

³⁸ CULLMANN, Staat, 49f.

Apk 20,2f kann Cullmann nun in Hinblick auf den Staat folgern: „[D]ie Leine, an die sie [scil. die Mächte hinter den staatlichen Gewalten] gebunden sind, kann verlängert werden. [...] Dann aber wird ihre dämonische Natur wieder sichtbar. Solange sie in der Bindung an Christus bleiben, stehen sie in Gottes Ordnung. Darum gilt es, ihnen untertan zu sein [...]. Erst wenn sie sich wieder aus der schon erfolgten Unterwerfung zu lösen versuchen und ‘totalitär’ werden, um diesen modernen Ausdruck zu gebrauchen, verlangen sie, was Gottes ist.“³⁹

Man kann die angelologische Interpretation nur angemessen würdigen, wenn man sich ihre historische Entstehungssituation vergegenwärtigt:⁴⁰ Die Erfahrung mit dem Nationalsozialismus, der als „dämonisch“ empfunden wurde, wird in ihr verarbeitet.⁴¹ Zugleich wird versucht, eine theologische Grundlage für ein kritisch-distanziertes und doch loyales Verhältnis zum Staat zu gewinnen.

Eine wichtige Rolle spielt auch Cullmanns hermeneutischer Ansatz. In deutlicher Abgrenzung von der Bultmannschule lehnt er eine Trennung des existentiellen bzw. paränetischen Gehalts des Neuen Testaments von dessen „ontologischen“ Aussagen ab.⁴² Er will Röm 13,1–7 *ganz* ernstnehmen, einschließlich der uns fremden Aussagen, dass alle Gewalt von Gott stamme und dass die Machthaber Gottes Diener seien. Dies gelingt ihm freilich nur um den Preis einer dem heutigen Menschen nicht nur fremd, sondern geradezu grotesk anmutenden Konstruktion.⁴³

Diese ist exegetisch nicht haltbar: Neben textsemantischen Bedenken gegen die Behauptung einer nicht in irgendeiner Weise sprachlich markierten Doppeldeutigkeit von ἐξουσία ist das Hauptargument gegen die angelologische Auslegung, dass Paulus unmöglich zur Unterwerfung unter die von Jesus besiegten dämonischen Mächte aufrufen kann.⁴⁴

Die Debatte um die Auslegung der ἐξουσία als Engelmächte hat über längere Zeit die Exegese von Röm 13,1–7 geprägt, zunächst in Form ausführlicher, teilweise äußerst polemischer Widerlegungen⁴⁵ und Verteidigun-

³⁹ CULLMANN, Staat, 50f.

⁴⁰ So auch CULLMANN, Staat, 68f, selbst. Er wehrt sich allerdings gegen eine Reduktion darauf.

⁴¹ Dabei dient das römische Kaiserreich mit seinem Kaiserkult als Beispiel für einen „totalitären“ Staat; CULLMANN, Staat, 37.39.47. Cullmann ist sich des Anachronismus durchaus bewusst.

⁴² CULLMANN, Staat, 86f.

⁴³ Besonders deutlich wird dies, wenn DEHN, Leben, 73f, sie in einem populär ausgerichteten Werk Gemeindechristen nahezubringen versucht.

⁴⁴ MOO, Romans, 796; WILCKENS, Römer, Bd. 3, 32.

⁴⁵ Z. B. ALTHAUS, Römer, 118f; CAMPENHAUSEN, Auslegung; DELLING, Römer 13,1–7, 20–34; KÄSEMANN, Grundsätzliches, 212–214; DERS., Generation, 351–361; KITTEL, Christus, 48–54; NEUGEBAUER, Auslegung, 166–172; STROBEL, Verständnis, 68–72; ZSIFKOVITS, Staatsgedanke, 58–65.

gen,⁴⁶ schließlich in Form beinahe routinemäßiger Hinweise auf ihre Unmöglichkeit.⁴⁷ Ein prominentes Nachspiel hatte sie in der theologischen Ethik in der gegen die lutherische Zwei-Reiche-Lehre gerichteten christologischen Staatslehre Karl Barths.⁴⁸ In neueren exegetischen Beiträgen spielt sie so gut wie keine Rolle mehr.⁴⁹

1.1.4 Die situativ-paränetische Interpretation Ernst Käsemanns und seiner Schüler

Ernst Käsemann entwickelte seine Interpretation in einem großen Forschungsbericht, einem ergänzenden Aufsatz und in seinem Römerbriefkommentar.⁵⁰ Auch sie lässt sich nur aus den Erfahrungen des Nationalsozialismus und des Kirchenkampfes heraus erklären. Die Intention, die traditionelle lutherische Deutung, deren Versagen angesichts des totalitären Regimes als sozusagen mit Händen greifbar empfunden wurde, zu durchbrechen, teilt sie mit der angelologischen Interpretation.⁵¹ Was die exegetischen Einzelheiten angeht, lehnt sie diese jedoch in scharfer Polemik ab.⁵²

War für die katholische und die lutherische – und in gewisser Weise auch für die angelologische – Deutung klar, dass Paulus in Röm 13,1–7 trotz aller Bedingtheit dieses Textes durch seine Entstehungssituation prinzipiell und folglich für heute gültig rede, so steht für Käsemann fest, dass Röm 13,1–7 in keiner Weise eine paulinische Staatslehre ist, sondern Paränese: eine Anweisung für eine konkrete historische Situation.

Diese Situation wird von Käsemann als Frontstellung gegen Enthusiasten beschrieben, die sich der weltlichen Ordnung enthoben fühlten und dadurch die Gemeinde gefährdeten.⁵³ Derartige Vermutungen gab es durchaus schon zuvor,⁵⁴ doch werden sie von Käsemann auf dem Hintergrund

⁴⁶ MORGENTHALER, Roma; MORRISON, Powers (der allerdings trotz prinzipieller Zustimmung Cullmanns Thesen in zentralen Punkten revidiert); WRIGHT, New Testament, 14f; vgl. dazu auch BARRACLOUGH, Application, 16f; CARR, Angels, 115–118; WINK, Powers, 45–47.

⁴⁷ BAILEY, Paraenesis, 19; BARRACLOUGH, Application, 16f; ECKSTEIN, Syneidesis, 281.

⁴⁸ BARTH, Rechtfertigung, 17–23; DERS., KD III/3, 535f; vgl. KÄSEMANN, Generation, 361–365; POHLE, Christen, 149–156.

⁴⁹ Vgl. als eine der seltenen Ausnahmen MEGGITT, Poverty, 185f.

⁵⁰ KÄSEMANN, Generation, 374–376; DERS., Grundsätzliches; DERS., Römer, 337–347.

⁵¹ Vgl. die sehr positive Würdigung von Karl Barths Diskussionsbeiträgen bei KÄSEMANN, Generation, 364f. Auch CULLMANN, Staat, 85–87, sieht durchaus die politischen Gemeinsamkeiten.

⁵² KÄSEMANN, Generation, 358f.

⁵³ KÄSEMANN, Römer, 338.344f.

⁵⁴ S. o. S. 6; CAMPENHAUSEN, Auslegung, 95. Käsemann nimmt insbesondere die Thesen von LÜTGERT, Freiheitspredigt, auf.

seiner Auslegung der Korintherbriefe zugespitzt.⁵⁵ Auf die enthusiastische Gefahr reagiere Paulus mit einer konkreten Anweisung: sich den Amtsträgern, mit denen man jeweils zu tun habe, unterzuordnen.⁵⁶ Käsemann legt großen Wert darauf, dass hier nicht an „Obrigkeit“ in einem allgemeinen oder gar institutionellen Sinne gedacht sei, sondern tatsächlich nur situativ an den einzelnen römischen Magistrat. Die Beamten, Polizeibüttel und Steuereinnahmer würden von Paulus gänzlich profan und nüchtern, ohne jeden Anflug von Staatsmetaphysik zur Kenntnis genommen. Käsemann beruft sich hier auf die Ergebnisse der Untersuchung zentraler Begriffe von Röm 13,1–7 durch August Strobel⁵⁷ und entwickelt diese weiter. Strobel hatte umfangreiches Material aus antiken literarischen Texten und Inschriften zu diesen Begriffen gesammelt. Gegen Cullmanns angelogische Deutung versucht er nachzuweisen, dass die Begrifflichkeit von Röm 13,1–7 aus der „Verwaltungssprache“ im griechischen Osten des römischen Reiches stamme. Käsemann geht allerdings über ihn hinaus, indem er dieses Ergebnis zu einem Schlüssel für die theologische Interpretation und Bewertung des Textes macht.

Ein weiterer zentraler Stützpfeiler für Käsemanns Deutung des Textes ist seine Analyse der Argumentation in Röm 13,1–7. Paulus begründe die Anweisung zur Unterordnung – durchaus einseitig, ja geradezu gezwungen⁵⁸ – mit Hilfe verschiedener, nicht systematisch aufeinander bezogener, zum großen Teil traditioneller Argumente,⁵⁹ so dass insgesamt ein Text entstehe, der ein „Fremdkörper“ in seinem Kontext sei: nicht christologisch oder eschatologisch argumentierend und nur durch lose Stichwortverknüpfungen eingebunden.⁶⁰

Aus diesem Konglomerat verschiedenster traditioneller Argumente und Begründungen, das dem eigentlichen Schwerpunkt des Textes, nämlich der konkreten Ermahnung, gänzlich untergeordnet sei, lasse sich – wie bereits erwähnt – keine Staatslehre ableiten.⁶¹ Die Ermahnung aber sei ihrerseits fest in ihrer spezifischen historischen Situation verankert. Als bleibender

⁵⁵ Deutlich zurückhaltender bleibt trotz prinzipieller Zustimmung und Nähe z. B. MICHEL, Römer, 397. Eine andere Argumentation, mit der die Geltung von Röm 13,1–7 stark an eine besondere Situation gebunden und so relativiert wird, findet sich bei DIBELIUS, Rom, 184: Er versteht auf dem Hintergrund von 13,11 den Text als eine Art „Interimsanweisung“ für die Zeit bis zum nahen Weltende.

⁵⁶ KÄSEMANN, Römer, 341f; DERS., Grundsätzliches, 209; vgl. POHLE, Christen, 99f.

⁵⁷ STROBEL, Verständnis.

⁵⁸ KÄSEMANN, Römer, 346f.

⁵⁹ KÄSEMANN, Römer, 338.342.347; DERS., Grundsätzliches, 218. Als Parallele dient ihm dabei immer wieder die Argumentation des Paulus in 1Kor 11,2–16. Vgl. auch POHLE, Christen, 54–61.

⁶⁰ KÄSEMANN, Römer, 339f; DERS., Grundsätzliches, 206f; ähnlich zuvor schon DIBELIUS, Rom, 181–184; vgl. dazu auch POHLE, Christen, 30–34.

⁶¹ KÄSEMANN, Römer, 341.343f; DERS., Grundsätzliches, 205; ähnlich MICHEL, Rö-

Gehalt des Textes kann also letztlich kaum mehr als der Ruf zum charismatischen Gottesdienst in der profanen Welt – anstelle der enthusiastischen Flucht aus der Welt – festgestellt werden.⁶² Tue in der jeweiligen politischen Situation das, was deinem Stand als begnadeter Christ entspricht!⁶³

Käsemann kommt das Verdienst zu, in seinem Forschungsüberblick die durch die politischen Ereignisse geprägten Debatten der deutschsprachigen Exegese in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gebündelt und analytisch durchdrungen zu haben und wichtige Anstöße für eine neue Herangehensweise an Röm 13,1–7 gegeben zu haben, die von einer starken Bindung an dogmatische Prämissen weg- und zu einem historischen Verständnis des Textes hinführten. Eine „naive“ Benutzung von Röm 13,1–7 als Grundlage für eine „paulinische Staatslehre“ ist seit Käsemann nicht mehr möglich. Seiner wohl allzu engen Eingrenzung auf die rein situative Paränese ist die weitere Forschung allerdings in großen Teilen nicht gefolgt.⁶⁴ Vor allem aber hat sich seine Beschreibung der konkreten historischen Umstände dieser Ermahnung – der Kampf des Paulus an der „antienthusiastischen Front“ – als stark von eigenen kirchenpolitischen Erfahrungen geprägt und exegetisch revisionsbedürftig erwiesen.⁶⁵

Eine nicht unwesentliche Modifikation⁶⁶ erfuhr Käsemanns Interpretation durch Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann und Peter Stuhlmacher. Sie versuchten – mit großer Wirkung auf die weitere Forschung⁶⁷ – die wichtigste Schwachstelle in Käsemanns Argumentation zu beheben, nämlich die nicht verifizierbare Beschreibung der Entstehungssituation von Röm 13,1–7 als Gefährdung der Gemeinde durch „Enthusiasten“ durch eine Beschreibung zu ersetzen, für die es Quellenbelege gibt und die sich auch im Text selbst widerspiegelt: Sie arbeiten als Spezifikum bei Paulus gegenüber der von ihm aufgenommenen antik-jüdischen Tradition die Betonung

mer, 400; sehr kritisch zur Trennung von Ermahnung und Begründung: POHLE, Christen, 163f; vgl. CULLMANN, Staat, 86f (s. dazu o. S. 11).

⁶² KÄSEMANN, Grundsätzliches, 207; vgl. POHLE, Christen, 142–145.

⁶³ KÄSEMANN, Grundsätzliches, 221f. Ähnlich, aber vorsichtiger: FRIEDRICH/PÖHLMANN/STUHLMACHER, Situation, 166; STUHLMACHER, Römer, 182f.

⁶⁴ Doch vgl. die Aufnahme dieser Idee z. B. bei ELLIOTT, Romans 13:1–7, 187.

⁶⁵ Vgl. auch den Hinweis von DUNN, Charter, 55, dies sei ein Nachklang der reformatorischen Täuferpolemik. Bei LÜTGERT, Freiheitspredigt, auf den Käsemann zurückgreift, ist die Anknüpfung an die Angriffe der Reformatoren gegen die „Schwärmer“ eindeutig.

Aufgegriffen und – in systematisch-theologisch sicherlich fruchtbarer Weise – weitergedacht wird Käsemanns Enthusiasmushypothese bei JÜNGEL, Jedermann, 21–24.

⁶⁶ Am nächsten bleibt der Käsemannschen Auslegung die seines Schülers Wolfgang Schrage; vgl. SCHRAGE, Christen, 50–62; DERS., Ethik, 244–248. Allerdings hebt er – wie etwa auch Wilckens, s. u. S. 18 – mehr die Einordnung des Textes in seinen durch das Liebesgebot geprägten Kontext hervor. Sehr ähnlich ist auch der Umgang mit dem Text bei MARXSEN, Ethik, 166f.233.

⁶⁷ S. dazu u. S. 153.

der Pflicht zum Steuerzahlen heraus (also Röm 13,6f). Dies korrespondiere mit der Angabe bei Tac. ann. 13,50f und Suet. Nero 10, dass in den Jahren, als der Römerbrief entstanden sein muss, in Rom gewalttätige Unruhen wegen der hohen Abgaben und Steuern ausbrachen.⁶⁸ Eine wie auch immer geartete Beteiligung daran hätte die kleine, rechtlich ungesicherte christliche Gemeinde in Rom in ihrer Existenz gefährden können – darum die eindringliche Mahnung des Paulus zur Unterordnung und zum Zahlen der Abgaben.

1.1.5 Die theologische Interpretation Rolf Walkers

Eine Sonderstellung in der neueren Geschichte der Auslegung von Röm 13,1–7 nimmt Rolf Walker mit seiner im Jahre 1966 veröffentlichten „Studie zu Röm 13, 1–7“ ein.⁶⁹ In scharfer Polemik gegen jede Art von früherer Exegese⁷⁰ und letztlich ohne Nachfolger gibt er dem Text eine steile theologische Deutung.

Walker versteht Röm 13,1–7 als „Gegenbewegung“ zur Schilderung der neuen charismatischen Wirklichkeit im Kontext: Der Text hole den in Christus Befreiten hart zurück in die unerlöste Welt, in der Gottes unerbittlicher Zorn herrsche.⁷¹ Mit Fragen der politischen Ethik hat er für Walker nichts zu tun; auf Exegeten, die ihn „spießbürgerlich“ als Aussage über die *iustitia civilis* auslegen, sieht Walker in beißender Ironie herab.⁷²

Im Einzelnen versucht Walker diese Interpretation plausibel zu machen, indem er für die im Text genannten Instanzen eine ausschließlich theologische Deutung nachweist: So sind die ἐξουσία nicht von Gott eingesetzte Amlleute und Obrigkeiten, sondern – im Anschluss an Vorstellungen bei Jeremia – übermächtige Gewalten wie etwa Heerführer oder Herrscher als Werkzeuge von Gottes Zorn.⁷³ Der φόβος (13,3) hat nichts mit Strafe für böse Taten zu tun, sondern mit dem Gottesschrecken des Alten Testaments,⁷⁴ ἔπαινος (13,3) meint Gottes Lob für das Gute, nicht die Be-

⁶⁸ FRIEDRICH/PÖHLMANN/STUHLMACHER, Situation, 156–159; zuvor findet sich die Idee schon sehr knapp angedeutet bei MICHEL, Römer, 397.

⁶⁹ Walker war Assistent bei Käsemann. Er wurde 1966 über „Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium“ promoviert, seine Habilitationsschrift wurde von Käsemann abgelehnt. Er war später Dekan im Kirchenbezirk Nürtingen und Mitglied der konservativen Evangelischen Sammlung. (Für diese Informationen danke ich Herrn Dr. K. W. Müller.)

⁷⁰ Insbesondere allerdings gegen Strobel und Käsemann (dem das Werk „in Dankbarkeit und Verehrung zum 60. Geburtstag“ [!] gewidmet ist). Eine scharfe Gegenpolemik gegen den ehemaligen Schüler findet sich bei KÄSEMANN, Römer, 342.

⁷¹ WALKER, Studie, 57.

⁷² WALKER, Studie, 37. Auch später noch hat sich Walker scharf gegen jede Art von politisch interessierter Exegese gewandt; vgl. DERS., Politisierung; DERS., Evangelium.

⁷³ WALKER, Studie, 16–20. DUCHROW, Christenheit, 146f, erkennt hier das „deuteronomistische Geschichtsbild“ wieder.

⁷⁴ WALKER, Studie, 29–31.

lobigung für bürgerliche Anständigkeit,⁷⁵ ebenso hat das Schwert (13,4) nichts mit Justiz oder gar Berechtigung der Todesstrafe zu tun, sondern ausschließlich mit Gottes Zorn.⁷⁶

Walkers „Studie“ blieb in der nachfolgenden Forschung weitgehend unbeachtet – dies sicher nicht ganz zu Recht, denn sie ist wohl die bislang gründlichste Auseinandersetzung mit der reformatorischen Auslegung von Röm 13,1–7 und mit den großen Kommentaren des 18. und 19. Jahrhunderts und sie enthält eine Fülle präziser philologischer Beobachtungen.⁷⁷ Insgesamt jedoch wirkt Walkers Auslegung gekünstelt, ja stellenweise gequält.⁷⁸ Sie ist ein gescheiterter Versuch, gegen den unaufhaltsamen Trend zur historischen Auslegung von Röm 13,1–7 eine rein theologische Deutung vorzulegen. Freilich weicht diese von der durch die Geschichte desavouierten theologischen Tradition radikal ab.

1.1.6 Modifikationen der lutherischen Interpretation

Käsemanns Thesen zu Röm 13,1–7 waren – gerade in ihrer Zuspitzung und Polemik – ein wichtiger Impuls für die exegetische Forschung an diesem Text. Dennoch konnten sie in dieser Form nicht einfach übernommen werden, sondern sie wurden, wie bereits dargestellt, von seinen Schülern modifiziert – und sie provozierten Antworten von Seite der von Käsemann heftig kritisierten eher traditionell lutherischen Exegese.⁷⁹ Hier sind v. a. Ulrich Duchrows Arbeit über die Zwei-Reiche-Lehre,⁸⁰ Gerhard Dellings Forschungen im Zusammenhang mit seiner Arbeit für das ThWNT⁸¹ und Ulrich Wilckens' Römerbriefkommentar⁸² zu nennen.

Ulrich Duchrow will die lutherische Zwei-Reiche-Lehre gegenüber ihrem Missbrauch in der NS-Zeit einerseits und ihrer polemischen Kritik durch Karl Barth und andere Vertreter einer politischen Ethik der „Königsherrschaft Jesu Christi“ andererseits⁸³ so neu interpretieren, dass sie mit „Weltverantwortung“, also politischem Engagement der Christen vereinbar ist. In diesem Rahmen ist seine knappe – von ihm selbst ausdrücklich nicht

⁷⁵ WALKER, Studie, 36f.

⁷⁶ WALKER, Studie, 40f.

⁷⁷ Einer der wenigen, die Walker immerhin in letzterer Hinsicht würdigen, ist LÉ-GASSE, Romains, 826–834.

⁷⁸ DUCHROW, Christenheit, 147; LAUB, Christ, 258; POHLE, Christen, 27f.

⁷⁹ Allerdings sah sich *auch* Käsemann selbst als dezidiert lutherischer Theologe, jedoch eben als – um des Evangeliums willen – politisch „links“ stehender Lutheraner.

⁸⁰ DUCHROW, Christenheit.

⁸¹ DELLING, Römer 13,1–7; DERS., s. v. τᾶσσω.

⁸² WILCKENS, Römer, Bd. 3, 28–66; dazu als Vorarbeit: DERS., Römer 13.

⁸³ Zu deren exegetischer Verankerung in der angelologischen Interpretation von Röm 13,1–7 s. o. S. 12.

als exegetisch vollständig und philologisch detailliert bezeichnete⁸⁴ – Auslegung von Röm 13,1–7 zu sehen.⁸⁵

Duchrow versucht in reflektierter Aufnahme Käsemanns, aber doch in zentralen Punkten sehr kritisch ihm gegenüber, die Angemessenheit der lutherischen ordnungs- bzw. schöpfungstheologischen Interpretation darzulegen. Gegen Käsemanns Verständnis als situative Paränese stellt er fest, dass sich Paulus nicht auf eine spezifische Situation in Rom beziehe.⁸⁶ Es gehe also weder nur um die konkrete Bezogenheit auf Weltverhältnisse noch um zeitlose theologische Wahrheiten, sondern um eine Verbindung von beidem, wobei allerdings der Schwerpunkt auf den theologischen Prinzipien liege.⁸⁷ Sehr scharf lehnt er die Vorstellung ab, es seien nur personale Beziehungen zu jeweiligen Amtsträgern das Thema des Textes, betont vielmehr den institutionellen Aspekt.⁸⁸ Damit hängt zusammen, dass Duchrow darauf beharrt, dass der Text – in Einklang mit anderen Paulustexten – schöpfungstheologisch argumentiert. Diese Argumente und Begründungen könnten nicht zugunsten einer einseitigen Betonung des paränetischen Gehaltes als aus der Tradition übernommen und nebensächlich abgetan werden.⁸⁹

Auf diesen exegetischen Beobachtungen baut Duchrow seine hermeneutischen und systematisch-theologischen Überlegungen auf: Die Neuschöpfungsziele von der Christologie und Pneumatologie her auf die eschatologische Vollendung hin. Dennoch dürfe sie nicht „weltlos“ verstanden werden und auch nicht im bloßen Gegenüber zu einer Welt, die nur negativ als „alter Äon“ aufgefasst werde. Vielmehr müsse sie auf Gottes Schöpfung, auf sein *bleibendes* Herrsein über die „alte“ Welt bezogen werden.⁹⁰

Während also Duchrow das Ziel, über Käsemann hinaus- und damit zugleich zum Wahrheitsgehalt der lutherischen und in mancher Hinsicht auch der traditionell katholischen Interpretation zurückzukommen, auf einer prinzipiellen, theologischen Ebene verfolgt, tut dies Gerhard Dellling in seinen Beiträgen auf der Ebene der exegetischen Details. Mit großer philologischer Akribie arbeitet er heraus, dass Paulus in Röm 13,1–7 keineswegs einfach jüdische Traditionen übernimmt, sondern diese absichtsvoll adaptiert.⁹¹ Das zweite wichtige Ergebnis seiner Forschung ist, dass der Wort-

⁸⁴ DUCHROW, *Christenheit*, 148.

⁸⁵ DUCHROW, *Christenheit*, 137–180.

⁸⁶ DUCHROW, *Christenheit*, 148.

⁸⁷ DUCHROW, *Christenheit*, 149f.

⁸⁸ DUCHROW, *Christenheit*, 156f; sehr skeptisch ist er daher auch gegenüber den von Käsemann übernommenen Ergebnissen von Strobel (DERS., op. cit., 151.157f).

⁸⁹ DUCHROW, *Christenheit*, 153–157. Er bezieht sich dabei auf die seit Käsemann erschienenen Studien von NEUGEBAUER, *Auslegung*, und DELLING (s. dazu im Folgenden).

⁹⁰ DUCHROW, *Christenheit*, 171.

⁹¹ DELLING, *Römer 13,1–7*, 8–20.