

## „ES IST KEINE GEWALT AUSSER VON GOTT“

### RÖM 13,1 IM KONTEXT DES POLITISCHEN DISKURSES DER NERONISCHEN ZEIT

Machte man ein Bibelstellenranking unter dem Aspekt der Wirkungsgeschichte, dann hätte Röm 13,1-7, und insbesondere die Aussage von Röm 13,1 οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ gute Aussichten auf einen der vordersten Plätze<sup>1</sup>. Über Jahrhunderte diente Röm 13,1 als das *dictum probans* für die Lehre vom „Gottesgnadentum“ legitimer monarchischer Herrschaft. Bis in die jüngste Zeit wurde (und wird) die Aussage politisch instrumentalisiert. So nimmt es nicht wunder, dass sie immer wieder Gegenstand exegetischer Untersuchungen wurde. Phasen besonders intensiver Diskussion waren bzw. sind dabei oft Zeiten während oder nach politischen Umbrüchen oder Kontroversen: so die Nachkriegszeit für die deutschsprachige Forschung<sup>2</sup>, die frühen siebziger Jahre, die Zeit kurz vor und nach dem Ende der Apartheid in Südafrika<sup>3</sup> und die aktuelle Debatte in Amerika über die Politik von G.W. Bush<sup>4</sup>.

Über lange Zeit war ein besonderer Schwerpunkt der Forschung die Suche nach den alttestamentlichen und antik-jüdischen Wurzeln der Vorstellung, dass Herrschaft von Gott gegeben sei. Erst in jüngerer Zeit ist

1. Vgl. (neben vielen anderen) M. REASONER, *Romans in Full Circle: A History of Interpretation*, Louisville, KY, Westminster John Knox, 2005, pp. 129-142 (pointierte aktuelle Darstellung); U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 3. Teilband: *Röm 12–16* (EKK, 6/3), Zürich, Benziger; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, <sup>3</sup>2003, pp. 43-66 (bislang bester Überblick).

2. Vgl. dazu v.a. den ebenso brillianten wie polemischen Forschungsüberblick von E. KÄSEMANN, *Römer 13,1-7 in unserer Generation*, in *ZTK* 56 (1959) 316-376.

3. Vgl. z.B. A.A. BOESAK, *What Belongs to Caesar? Once again Romans 13*, in Id. – C. VILLA-VICENCIO (eds.), *A Call for an End to Unjust Rule*, Edinburgh, Saint Andrew Press, 1986, 138-156; J. BOTHA, *Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13* (Emory Studies in Early Christianity), Atlanta, GA, Scholars Press, 1994.

4. Vgl. v.a. N. ELLIOTT, *Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda*, in R.A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, PA, Trinity Press, 1997, 184-204; Id., *Paul and the Politics of Empire: Problems and Prospects*, in R.A. HORSLEY (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*. FS K. Stendahl, Harrisburg, PA, Trinity Press, 2000, 17-39; Id., *Situer Paul à l'ombre de l'Empire: Pratique apostolique, idéologie impériale et cérémonial impérial*, in A. DETTWILER, et al. (eds.), *Paul, une théologie en construction* (Le monde de la Bible, 51), Genève, Labor et Fides, 2004, 157-186.

auch die Suche nach ähnlichen Aussagen in der griechischen und römischen Literatur verstärkt ins Blickfeld getreten. Von besonderem Interesse ist dabei, dass am Beginn der Regierungszeit Neros die Vorstellung, Herrschaft sei von Gott gegeben, an prominenter Stelle, im Fürstenspiegel *De clementia* von Neros Erzieher und Berater L. Annaeus Seneca erscheint, und zwar in einer Weise, die Röm 13,1-7 in mancher Hinsicht auffallend ähnlich ist<sup>5</sup>. Mit dieser Beobachtung tut sich neben der diachronen Frage, woher Paulus diese Vorstellung hat, eine synchrone Fragestellung auf: Wie positioniert er sich mit dieser Aussage im politischen Diskurs im römischen Reich der neronischen Zeit? Dieser Frage soll hier – nach einem Überblick über die alttestamentlichen und antik-jüdischen sowie griechischen und römischen Traditionen – nachgegangen werden.

## I. GOTTGEGEBENE HERRSCHAFT IM ALTEN TESTAMENT UND IM ANTIKEN JUDENTUM

Die Erhellung des jüdischen Traditionshintergrundes der Aussage οὐκ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ war, wie schon erwähnt, ein Schwerpunkt der exegetischen Forschung zu Röm 13,1-7. Der Verlauf der Forschungsdebatte lässt sich dabei grob folgendermaßen nachzeichnen: Am Beginn stand zunächst die Sammlung von „Parallelstellen“. Damit verband sich dann teilweise das Interesse, sozusagen zur Wurzel der Vorstellung von der Gottgegebenheit aller Herrschaft – nämlich der alttestamentlichen Prophetie – vorzudringen und von ihr aus eine geschichtliche Entwicklung nachzuzeichnen<sup>6</sup>, deren Ende eine relativ feststehende „Staatsparänese“ der hellenistischen Diasporasynagoge bildet. Paulus erschien als Tradent dieses Endergebnisses des jüdischen Traditionsprozesses<sup>7</sup>. Dieses Bild war nicht frei von – manchmal erstaunlich offen ausgesprochener – Apologetik<sup>8</sup>.

5. T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul's Stoicizing Politics in Romans 12–13: The Role of 13.1-10 in the Argument*, in *JSNT* 29 (2006) 163-172. Die Ähnlichkeit der beiden Texte wurde zuvor schon in dem leider wenig beachteten Beitrag von H. CANCEK, „Alle Gewalt ist von Gott“: Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatslehren, in B. GLADIGOW (ed.), *Staat und Religion*, Düsseldorf, Patmos, 1981, 53-74, dargestellt – und von Johannes Calvin in seinem Kommentar zu Sen. clem. 1,1,2!

6. O. ECK, *Urgemeinde und Imperium: Ein Beitrag zur Frage nach der Einstellung des Urchristentums zum Staat* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 42/3), Gütersloh, Bertelsmann, 1940, pp. 74-104.

7. E. KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT, 8a), Tübingen, Mohr-Siebeck, <sup>4</sup>1980, p. 342; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (KEK, 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>5</sup>1978, pp. 396f.

8. Vgl. die Behauptung bei M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, in Id., *Botschaft und Geschichte*. Bd. 2: *Zum Urchristentum und zur hellenistischen*

Entsprechend rasch wurde Kritik laut: Eine differenziertere Betrachtung des gesammelten Materials und des Verhältnisses des Paulus zu ihm sei notwendig. Am Ende dieser Diskussion stand ein relativ breiter Konsens, dass zwischen prophetischer, apokalyptischer, weisheitlicher und hellenistisch-diasporajüdischer Tradition zu unterscheiden sei und dass Paulus sich von diesen vor allem auf die weisheitliche beziehe<sup>9</sup>. Diese Beziehung wurde allerdings nicht mehr als eine bloße Weitergabe der Tradition angesehen, sondern als eine bewusste Akzentsetzung des Paulus, meistens in dem Sinne, dass er den herrschaftskritischen Aspekt, der der Aussage innewohne, gegenüber dem herrschaftslegitimierenden Aspekt in den Hintergrund stelle<sup>10</sup>. Dies wurde teilweise mit den gegenüber dem Judentum veränderten theologischen Rahmenbedingungen in Verbindung gebracht: Paulus habe nicht mehr das Interesse an einer Verbindung von Religion und Ethnos und sei darum zu einer vorbehaltlosen (nicht: kritiklosen) Anerkennung nichtjüdischer Herrscher fähig<sup>11</sup>.

Dieser relativ breite Konsens wird in der neuesten Paulusforschung wieder in Frage gestellt. Die sogenannte „antiimperiale Paulusauslegung“ interpretiert Paulus insgesamt apokalyptisch-geschichtstheologisch und daher auch die Aussage in Röm 13,1 auf dem Hintergrund der prophetischen und apokalyptischen Tradition, das heißt nicht als herrschaftslegitimierend, sondern nur als Herrschaft faktisch anerkennend, im Kern jedoch herrschaftskritisch<sup>12</sup>. Damit ist die Debatte neu eröffnet – und in

*Religionsgeschichte*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1956, 177-228, p. 183, Paulus sei „für die Formulierung von Röm 13 nicht in vollem Maß verantwortlich“.

9. U. DUCHROW, *Christenheit und Weltverantwortung: Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 25), Stuttgart, Klett, 1970, pp. 154f.; H. MERKLEIN, *Sinn und Zweck von Röm 13,1-7: Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes*, in ID., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT, 105), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1998, 405-437, bes. pp. 428f.

10. R. BERGMEIER, *Loyalität als Gegenstand paulinischer Paraklese: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 13,1ff. und Jos. B. J. 2,140*, in ID., *Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament* (WUNT, 121), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000, 131-143, bes. p. 133; MERKLEIN, *Sinn* (n. 9), pp. 428f.; W. SANDAY – A.C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), Edinburgh, T&T Clark, <sup>5</sup>1902, pp. 366f.

11. G. DELLING, *Römer 13,1-7 innerhalb der Briefe des Neuen Testaments*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1962, p. 12; J.D.G. DUNN, *Romans* (WBC, 38), Dallas, TX, Word Books, 1988, p. 769.

12. K. EHRENSPERGER, *A Subversive Reading of Paul*, in YEO KHIOK-KHNG (ed.), *Navigating Romans through Cultures: Challenging Readings by Charting a New Course* (Romans through History and Culture Series), London, T&T Clark, 2004, 198-202, bes. pp. 200f.; N. ELLIOTT, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, p. 224; ähnlich auch L. SCHOTTROFF, „*Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört*“: *Die theologische*

mancher Hinsicht scheinbar an ihren Ausgangspunkt zurückgekehrt<sup>13</sup>. Darum sollen im folgenden die einschlägigen Texte aus dem antiken Judentum und das Verhältnis des Paulus zu ihnen zumindest kurz noch einmal dargestellt werden.

Innerhalb der Traditionen Israels und des antiken Judentums ist grundsätzlich zwischen der Aussage der Gottgegebenheit der Herrschaft hinsichtlich eines „eigenen“ (also israelitischen bzw. jüdischen bzw. jüdischen) Herrschers und dieser Aussage hinsichtlich eines fremden Herrschers zu unterscheiden. Das bedeutet nicht, dass man diese beiden Traditionsstränge trennen könnte. Für Röm 13,1-7 ist freilich letzterer von größerer Bedeutung; doch darf man ersteren – in der Forschung weitgehend ignoriert – auch nicht ganz aus dem Blick verlieren. Dabei sind wir nur über die Jerusalemer Königsideologie, kaum hingegen über die im Nordreich informiert<sup>14</sup>. In der Jerusalemer Königsideologie spielte die Erwählung und Einsetzung des Königs durch Gott eine große Rolle, symbolisiert vor allem in der Salbung (1Sam 16,1-3; 2Sam 2,4; 5,3; 1Kön 1,39) und in der Adoption zum Gottessohn (Ps 2,7; 45,7; 89,27f.; 110; 2Sam 7,14). Damit verbunden ist die religiös-dynastische Legitimation: Der jüdische König hatte ein Davidide zu sein. Manche Aspekte dieser Königsideologie sind auf fremde Herrscher übertragbar, so eben die Vorstellung einer Einsetzung durch Gott, andere, wie die davidische Abstammung oder die Gottessohnschaft, aber schwer oder gar nicht. Bereits im Rückblick auf das untergegangene jüdische Königtum wird die Bindung des Königs an das ihm vorgeordnete Gesetz Gottes stark betont (Dtn 17,14-20)<sup>15</sup>. Die Hasmonäer scheinen verschiedene Möglichkeiten der Herrschaftslegitimation genutzt zu haben, zunächst die charakteristisch hellenistische des militärischen Erfolges<sup>16</sup>, sowohl im Befreiungskampf als auch später in Eroberungskriegen. Dazu kamen auch

*Antwort der urchristlichen Gemeinde auf ihre gesellschaftliche und politische Situation*, in EAD., *Befreiungserfahrungen: Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments* (Theologische Bücherei, 82), München, Kaiser, 1990, 184-216, bes. pp. 203f.

13. Die Position von E. KÄSEMANN, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*, in ID., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1970, 204-222, bes. pp. 206f., der an Röm 13,1-7 das „Christliche“, also insbesondere das „Apokalyptische“, vermisste, ist von derjenigen der Vertreter der „antiimperialen Paulusauslegung“ nur einen kleinen Schritt entfernt.

14. Vgl. zum folgenden J.R. FEARS, *Gottesgnadentum*, in RAC 11 (1981) 1103-1159, bes. cols. 1112-1114; H.M. NIEMANN, *Königtum in Israel*, in RGG<sup>4</sup> 4 (2001) 1593-1597, bes. cols. 1596f.

15. Vgl. dazu auch T. RAJAK, *Hasmonean Kingship and the Invention of Tradition*, in P. BILDE, et al. (eds.), *Aspects of Hellenistic Kingship* (Studies in Hellenistic Civilization, 7), Aarhus, Aarhus University Press, 1996, 99-115, bes. pp. 99-101.

16. *Ibid.*, pp. 112f.

religiöse Legitimationsformen, was allerdings offenbar nicht ganz unproblematisch war. Zwar konnten sie als Hohepriester auch Anspruch auf politische Führung erheben, aber als Nichtdavididen eigentlich nicht auf das Königtum<sup>17</sup>. Die Formel in 1Makk 14,41, mit der Simon zum Fürsten eingesetzt wird, ist denn auch in religiöser Hinsicht sehr zurückhaltend: Herrschaft beruht hier zumindest vorläufig auf dem Konsens des Volkes und der Priesterschaft<sup>18</sup>, der Aspekt der Erwählung und Einsetzung durch Gott wird sozusagen ausgeklammert und auf eine mögliche zukünftige Entwicklung verschoben.

Wichtiger für Röm 13,1-7 sind diejenigen Traditionen, in denen eine fremde, nichtjudäische bzw. nichtjüdische Herrschaft, als von Gott gegeben bezeichnet wird. Eine erste Gruppe von Texten findet sich in der prophetischen Literatur der hebräischen Bibel, bei Jeremia und Jesaja. Eine militärische Niederlage wird in ihnen als Strafe Gottes gedeutet, was den Gedanken, der siegreiche fremde Herrscher sei eine Art Werkzeug in der Hand Gottes, mit sich bringt (Jer 21,4-10; 22,24-27; 25,8-11; Jes 5,25-30; 8,6f.; 10,5-19). Auch hinsichtlich des Verhältnisses zweier fremder Länder findet sich diese Denkfigur (Jer 43,8-13). In all diesen Texten geht es um bestimmte einzelne Herrscher und einzelne militärische Unternehmungen, nirgends werden verallgemeinernde Schlüsse gezogen, weder in die Richtung, dass alle Herrscher von Gott eingesetzt seien, noch in die, dass die Herrschaft in all ihren Aspekten von Gott gewollt sei und zu seinen Zielen verwendet werde<sup>19</sup>. Einen besonderen Akzent setzt Jes 10,5-19, insofern hier der assyrische Herrscher dafür zur Verantwortung gezogen wird, dass er hochmütig mehr als das von Gott Vorgegebene zu erreichen versucht, und ihm dafür eine Bestrafung angedroht wird. In Jer 25,12-14 wird diese Linie noch weiter ausgezogen: Nach einer Frist von 70 Jahren wird Babylonien selbst in analoger Weise bestraft, das heißt von fremden Völkern verwüstet werden. Hier wird der Gedanke, dass Gott bestimmte Herrscher zu seinen Zwecken „einsetzt“, generalisiert. Die Vorstellung von einer gottgegebenen Abfolge von Reichen, die in den apokalyptischen Texten eine wichtige Rolle spielt, klingt an. Noch in eine andere Richtung wird die Vorstellung ausgeweitet, wenn in Jer 27,1-11 nicht nur punktuell von der gottgewollten militärischen Niederlage, sondern von dauerhafter Herrschaft – allerdings wiederum durch eine von Gott gegebene Abfolge von Reichen befristet – die Rede ist.

17. *Ibid.*, pp. 102-106.

18. Was der rechtlichen Konstruktion des römischen Principats erstaunlich ähnlich ist, s. dazu u. Abschn. 3.

19. W. SCHRAGE, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh, Mohn, pp. 15f.

Diese ist auch nicht nur negativ als Katastrophe zur Bestrafung des Ungehorsams geschildert, sondern es besteht die Möglichkeit, sich diesem göttlichen „Plan“ unterzuordnen und dann in Frieden zu leben. Ihren bekanntesten Ausdruck findet diese Aufforderung, sich in einer (befristeten) Fremdherrschaft einzurichten, in Jer 29,5-7.

Geht man von den aufgeführten Texten aus den Prophetenbüchern der hebräischen Bibel zu Texten aus der Apokalyptik, so zeigen sich manche Anknüpfungspunkte, aber auch charakteristische Unterschiede. Im Danielbuch kommt die Vorstellung von der Einsetzung der Herrscher durch Gott in drei Erzählzusammenhängen vor: dem Traum Nebukadnezars von den vier Weltreichen (Dan 2)<sup>20</sup>, Nebukadnezars Wahnsinn (Dan 3,31–4,34) und Belsazars Gastmahl (Dan 5). In Dan 2 wird die Vorstellung in Daniels Dankgebet für die Offenbarung des Traumes und seiner Deutung (2,21) und nochmals in Daniels Rede, in der er Nebukadnezars Traum auslegt, erwähnt (2,37f.). Dabei ist in dem Gebet (2,20-23) die theologische Grundstruktur der folgenden Erzählung vorweggenommen und explizit gemacht – und in ihrem Kontext, nicht etwa isoliert, ist die Aussage, dass Gott Könige einsetze, zu verstehen: Gott werden Ewigkeit, Weisheit und Stärke zugeordnet. Darum ändert er die Zeiten, setzt im Wandel der Zeiten Könige ab und ein und verleiht – worauf der Akzent liegt – den Weisen Weisheit<sup>21</sup>. Dementsprechend wird in 2,37f. Nebukadnezar eröffnet, dass er seine Herrschaft dem Gott des Himmels verdanke, dass aber Gott im Wandel der Zeiten eine (absteigende) Reihe von weiteren Reichen auftreten lassen werde, bevor er ein letztes, ewiges Reich aufrichte. Der Zielpunkt der Erzählung ist jedoch, dass Nebukadnezar die Überlegenheit der gottgegebenen Weisheit Daniels über seine eigene gottgegebene Macht anerkennen muss. Letztlich geht es also höchstens indirekt um die Begründung und Legitimation von Herrschaft, vielmehr um die Begrenzung von Macht durch Gott<sup>22</sup>. Dasselbe gilt für die Erzählungen in Dan 4 und 5: Dass „der Höchste über die Königreiche der Menschen herrscht und sie gibt, wem er will“ (4,14; 4,22; vgl. 5,18), ist weniger eine Herrschaftslegitimation, als vielmehr beinahe eine Drohung gegenüber den Herrschern. Dabei ist Nebukadnezar letztlich das Positivbeispiel des Herrschers, der aus seiner Bestrafung lernt und sich Gott unterwirft, Belsazar hingegen das Negativbeispiel des Herrschers, dessen halbherzige Reue (5,29) zu spät kommt. Im Unterschied zu Dan 2

20. Implizit auch in der Vision Dan 7, die dem Traum von Dan 2 sehr ähnlich ist (vgl. insbes. Dan 7,6).

21. K. KOCH, *Daniel*. 1. Teilbd.: *Dan 1–4* (BKAT, 22/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2005, p. 173.

22. DELLING, *Römer 13,1-7* (n. 11), p. 10.

geht es hier also nicht um eine zeitliche Begrenzung von Herrschaft aufgrund eines göttlichen Geschichtsplanes, sondern um eine Machtbegrenzung aufgrund einer ethischen und religiösen Verpflichtung des Herrschers gegenüber Gott.

Während also im Danielbuch trotz der grundsätzlichen Kritik eine – wenn auch in der fernen Vergangenheit angesiedelte – Möglichkeit gesehen wird, dass Herrscher den Gott Israels anerkennen und dass in begrenztem Umfang mit ihnen zusammengearbeitet wird, ist das Bild in anderen apokalyptischen Schriften nur negativ. In den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches wird in Visionen, die deutlich Dan 7 als Modell nehmen, der Sturz der Könige und Mächtigen durch den Menschensohn geschildert (äthHen 38; 46). Ihnen werden Götzendienst, Undankbarkeit gegenüber Gott, Ungerechtigkeit, Reichtum und Verfolgung der Glaubenden vorgeworfen, und in einer Reihe mit diesen Vorwürfen – also nicht ihre Macht legitimierend – steht die Aussage äthHen 46,5, dass sie nicht „demütig anerkennen, woher sie das Reich erhalten haben“<sup>23</sup>.

In der syrischen Baruchapokalypse findet sich einerseits die schon aus der prophetischen Tradition bekannte theologische Erklärung der Niederlage und Zerstörung Jerusalems noch einmal zugespitzt: Nicht nur hat Gott den Feinden die Macht zum Sieg gegeben, vielmehr hat er selbst den Tempel verlassen und Engel haben die heiligen Geräte fortgebracht und Jerusalem angezündet, so dass sich die fremden Machthaber ihres Sieges nicht rühmen dürfen (syrBar 6-8; 80,1-7). Andererseits wird wie im äthiopischen Henochbuch die Gottgegebenheit von Herrschaft nur noch negativ, als Vorwurf der Undankbarkeit, genannt, und zwar im Rahmen einer Gegenüberstellung von gegenwärtiger Pracht der Machthaber und zukünftigem Untergang (syrBar 82,9): „Und wir bemerken den Stolz ihrer Macht, indes sie die Güte Gottes, (die Güte) dessen, der sie ihnen gab, verneinen; verschwinden aber werden sie wie eine Wolke, die vorüberzieht“.

Deutlich andere Akzente als in den apokalyptischen Texten werden in weisheitlichen Werken gesetzt. Dort begegnet die Vorstellung von der Einsetzung der Herrscher durch Gott vor allem im Rahmen von „Fürstenspiegeln“<sup>24</sup>.

23. Obwohl manchmal genannt, gehört slavHen 44,1 nicht hierher, denn dort geht es um die Erschaffung und Gottebenbildlichkeit aller Menschen, nicht speziell um Herrscher.

24. Vgl. daneben die kurzen Erwähnungen Sir 17,17; 4Makk 12,11. Obwohl oft angeführt, gehören Prov 8,15f. und Prov 21,1 nicht hierher, denn dort geht es nicht um die Einsetzung von Herrschaft, sondern um ihre richtige Ausübung mit Hilfe der Weisheit.

Eine wohlstrukturierte Sammlung von Sprüchen zum Thema Herrschaft bietet Sir 10,1-4: 10,1 stellt die These auf, dass eine weise Herrschaft gut und dauerhaft sein werde. 10,2 erläutert dies mit Hilfe der Vorstellung, dass der Herrscher ein Vorbild<sup>25</sup> für seine Beamten und für alle sei, 10,3 führt dies zuerst nach der negativen Seite hin aus – ein ungebildeter König richtet sein Volk zugrunde –, dann nach der positiven – verständige Herrschaft baut eine Stadt auf. 10,4f. vertieft dies theologisch: Gott herrscht über die Erde und bestimmt das Geschick der Menschen, darum beauftragt er den jeweils Geeigneten mit der Regierung und verleiht ihm seine Autorität<sup>26</sup>. In eher lockerem Anschluss folgt paränetisches Material, das Angesichts der menschlichen Vergänglichkeit und der wechselhaften politischen Situation vor Stolz und Übermut warnt (Sir 10,5-18). Die Aussage von der Gottgegebenheit der Herrschaft erhält dadurch auch einen kritischen Akzent. Doch selbst dann, wenn von einer Abfolge verschiedener Reiche die Rede ist (Sir 10,15f.), unterscheidet sich die Gesamtkonzeption von der in apokalyptischen Werken: Es geht hier nicht um einen göttlichen Geschichtsplan, an dessen Ende ein ewiges Reich steht, sondern um den von Gott geordneten „Lauf der Dinge“, der zu weisem Handeln mahnt.

Die ausführlichste erhaltene Darlegung zum Thema Königsherrschaft aus dem antiken Judentum – und überhaupt aus der hellenistischen Zeit – bietet der Aristeasbrief<sup>27</sup>. Rechte Königsherrschaft ist der Gegenstand der Tischgespräche (Arist 187-294) bei dem siebentägigen Bankett<sup>28</sup>, das Ptolemaios II. Philadelphos für die 72 Übersetzer der Tora abhält<sup>29</sup>. Dass es sich dabei um die Umarbeitung einer Schrift *περὶ βασιλείας* in Dialoge bei gleichzeitiger Anpassung an jüdische Theologie handelt, ist möglich, die eventuelle Vorlage wäre aber nicht mehr rekonstruierbar<sup>30</sup>. Auf

25. Vgl. Arist 280; Ps.-Ekphantos, *Περὶ βασιλείας*, apud Stob. 4,7,64.

26. O. WISCHMEYER, *Macht, Herrschaft und Gewalt in den frühjüdischen Schriften*, in EAD., *Von Ben Sira zu Paulus: Gesammelte Aufsätze zu Texten, Theologie und Hermeneutik des Frühjudentums und des Neuen Testaments* (WUNT, 173), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, 39-53, bes. pp. 41f.; G. SAUER, *Jesus Sirach / Ben Sira* (ATD Apokryphen, 1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, pp. 103-106.

27. J.R. FEARS, *Princeps a diis electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Rom, American Academy, 1977, pp. 79-80; P. HADOT, *Fürstenspiegel*, in *RAC* 8 (1972) 555-632, bes. col. 587. Eine Datierung des Aristeasbriefs ins 2. Jh. v. Chr. scheint immer noch die plausibelste Möglichkeit zu sein; vgl. N. MEISNER, *Aristeasbrief* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, II/1), Gütersloh, Mohn, 1973, p. 43; G. VELTRI, *Aristeasbrief*, in *RGG*<sup>4</sup> I (1998) 726f., bes. col. 727.

28. Zur Bedeutung solcher Bankette vgl. O. MURRAY, *Hellenistic Royal Symposia*, in P. BILDE, et al. (eds.), *Aspects of Hellenistic Kingship* (Studies in Hellenistic Civilization, 7), Aarhus, Aarhus University Press, 1996, 15-27 (speziell zum Aristeasbrief: pp. 22f.).

29. Vgl. daneben auch Arist 15f.

30. So MEISNER, *Aristeasbrief* (n. 27), p. 40; ID., *Untersuchungen zum Aristeasbrief*, Berlin, diss. masch., 1972, Bd. 1, pp. 145-161.

jeden Fall ist eine große Nähe zu Gedanken zu beobachten, die sich in den spärlichen Resten hellenistischer Fürstenspiegel<sup>31</sup> und vor allem auch in Senecas *De clementia* finden. Dass Gott den Herrscher eingesetzt habe, wird an drei Stellen gesagt (Arist 196; 219; 224). Diese Vorstellung ist im Zusammenhang mit zwei weiteren Ideen zu sehen, die einen Bezug zwischen Herrscher und Gott herstellen: Sehr häufig ist von der *imitatio Dei* die Rede (z.B. Arist 188; 190; 205; 210; 211; 254; 281), insbesondere soll der Herrscher Gottes Milde (Arist 188; 192; 207; 253f.) und Wohltätigkeit (Arist 190; 205) gegenüber allen Menschen nachahmen<sup>32</sup>. Dadurch wird er wiederum zum Vorbild für seine Beamten (Arist 280). Anders als in den neupythagoreischen Fürstenspiegeln – doch ebenso wie bei Seneca – findet sich jedoch nicht der Gedanke, der Herrscher sei als Nachahmer Gottes selbst in gewisser Hinsicht göttlich, vielmehr wird zweimal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass er als Mensch über Menschen herrsche (Arist 211; 263)<sup>33</sup>. Neben der Vorstellung von der Nachahmung Gottes steht die, dass dem Herrscher von Gott seine Herrschertugenden gegeben werden (Arist 225; 240; 288-290; 292)<sup>34</sup>. In allen drei Zusammenhängen wird die Beziehung des Herrschers bzw. seiner Herrschaft zu Gott paränetisch ausgewertet – hinsichtlich der Vorstellung von der Gottgegebenheit der Herrschaft zur Warnung vor Hochmut (Arist 196), zur Verpflichtung auf das Herrscherideal (Arist 219) und zur Warnung vor Neid (Arist 224) –, nicht aber kritisch. Die Äußerungen über den König sind vielmehr stets positiv, ja panegyrisch (vgl. z.B. Arist 234; 279; 280; 290; 292) – wie es ja auch unter den gegebenen Umständen, also im direkten Dialog mit ihm bei einem Festbankett – allein möglich ist. Doch nicht nur innerhalb der literarischen Fiktion gilt dies, auch die

31. FEARS, *Princeps* (n. 27), pp. 81f.; MEISNER, *Untersuchungen* (n. 30), Bd. 1, p. 138 (er versucht die Möglichkeit literarischer Abhängigkeit des Aristeasbriefes von solchen Schriften zu plausibilisieren); W. SCHUBART, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri*, in *Archiv für Papyrusforschung* 12 (1937) 1-26, bes. p. 4. S. dazu u. Abschn. II.

32. Vgl. MEISNER, *Untersuchungen* (n. 30), Bd. 1, pp. 89-99.105-144; R.L. PARROTT, *Paul's Political Thought: Rom 13:1-7 in the Light of Hellenistic Political Thought*, Ann Arbor, MI, diss. mikrofilm, 1985, p. 62.

33. Als zweiten wichtigen Unterschied nennt PARROTT, *Political Thought* (n. 32), p. 61, zu Recht, dass die jüdischen Schriften aufgrund der zentralen Rolle der Tora nie die Vorstellung vom König als νόμος ἐμψυχος aufnehmen (vgl. dazu auch RAJAK, *Kingship* [n. 15], pp. 99-101). Diese ist freilich auch in der griechisch-hellenistischen Tradition nicht als unkritische Legitimation aller beliebigen Anordnungen des Königs als Gesetz zu verstehen, sondern als Bindung des Königs an das Gesetz (nicht: „an die Gesetze“); vgl. etwa Archytas, Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης (Stob. 4,1,135).

34. Vgl. HADOT, *Fürstenspiegel* (n. 27), cols. 587f.; MEISNER, *Untersuchungen* (n. 30), Bd. 1, pp. 78-82.

Schrift selbst hat zwar durchaus paränetische Züge, ist aber nicht kritisch, sondern vielmehr in weiten Teilen (fiktive) Panegyrik auf Ptolemaios<sup>35</sup>.

Ein ausführlicher „Fürstenspiegel“ findet sich schließlich auch in *Sapientia Salomonis* (SapSal 6,1-21). Er ist darum besonders interessant, weil diese Schrift wohl in augusteischer Zeit<sup>36</sup> – also bereits unter immerhin grob vergleichbaren politischen Umständen wie denjenigen zu Lebzeiten des Paulus und seiner Adressaten – entstanden ist und man zwar nicht beweisen, aber doch mit guten Gründen annehmen kann, dass Paulus sie gekannt hat<sup>37</sup>. In scharfem Kontrast zu dem (zumindest potentiell) sehr positiven Bild von Herrschaft im *Aristeasbrief* und auch deutlich abweichend von der nur leicht kritischen Darstellung bei Jesus Sirach ist der Fürstenspiegel der Weisheit Salomos in seinem ersten Teil (6,1-8) eine Abrechnung mit den Herrschern, die durchaus in die Nähe der Herrschaftskritik in apokalyptischen Schriften kommt<sup>38</sup>. Der Hinweis darauf, dass die Herrschaft<sup>39</sup> von Gott gegeben sei, dient hier nicht der Legitimierung der Herrscher, sondern begründet das besonders strenge Urteil über ihr Versagen. Ob allerdings schon dieser Gedanke selbst, verbunden mit der betonten Aussage, die Herrscher seien Gottes Diener (ὀπηρέται; SapSal 6,4) Kritik an oder zumindest eine gewisse Nüchternheit gegenüber den Herrschern impliziert<sup>40</sup>, ist nicht klar ersichtlich. Immerhin betont die Selbstvorstellung Salomos in SapSal 7,1-6 sehr stark die Menschlichkeit

35. Vgl. insbesondere die Erzählung über den Freikauf jüdischer Sklaven (Arist 12-27) und über die Anfertigung der Geschenke für Eleazar (Arist 51-82). Etwas zu vorschnell scheint der Schluss bei MEISNER, *Untersuchungen*, Bd. 1 (n. 30), pp. 179-197, das Ziel der Schrift sei es, in einer für die Juden Alexandrias bedrängenden Situation den Herrscher zu einem dem Ideal entsprechenden Verhalten zu bewegen. Gewiss könnte die Verpflichtung des Herrschers auf das Herrscherideal eine Absicht der Schrift sein (so auch VELTRI, *Aristeasbrief* (n. 27), col. 727, der darüberhinaus auch eine Empfehlung der Tora als Grundlage für dieses Herrscherideal annimmt). Aber man darf kaum durch einfaches „mirror reading“ dazu einen historischen Anlass konstruieren, sondern man müsste genauer bedenken, wer die impliziten Adressaten der Schrift sind und was sie bei ihnen erreichen möchte.

36. Mit großer Wahrscheinlichkeit in Alexandria; vgl. H. HÜBNER, *Die Weisheit Salomos: Liber Sapientiae Salomonis* (ATD Apokryphen, 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 16-19; D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon* (AB, 43), New York, Doubleday, 1979, pp. 20-25 (allerdings erwägt er eine noch spätere Datierung in die Herrschaftszeit des Gaius); anders D. GEORGI, *Weisheit Salomos* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, III/4), Gütersloh, Mohn, 1980, pp. 395f.

37. HÜBNER, *Weisheit* (n. 36), p. 15; N. WALTER, *Sapientia Salomonis und Paulus: Bericht über eine Hallenser Dissertation von Paul-Gerhard Keyser aus dem Jahre 1971*, in H. HÜBNER (ed.), *Die Weisheit Salomos im Horizont Biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1993, 83-108, bes. p. 105.

38. GEORGI, *Weisheit* (n. 36), p. 419.

39. Κράτησις (SapSal 6,3) ist wohl ein Hinweis auf die Einnahme Alexandrias am 1.8. 30 v. Chr.; HÜBNER, *Weisheit* (n. 36), p. 17; WINSTON, *Wisdom* (n. 36), p. 153.

40. HÜBNER, *Weisheit* (n. 36), p. 83: „reductio ad realitatem“.

des Herrschers, was gegen ägyptische Herrscherverehrung gerichtet sein könnte<sup>41</sup>, und auch in SapSal 14,17-20 wird gegen den Kult der (römischen?) Herrscher polemisiert<sup>42</sup>. Neben der harschen und anscheinend endgültigen Kritik und in gewissem Widerspruch zu ihr steht allerdings im zweiten Teil des Textes (SapSal 6,9-21) eine Paränese, die den Herrschern als Lohn der Suche nach Weisheit dauerhafte und stabile Herrschaft verheißt. Insgesamt ist also trotz des Akzents auf der Herrschaftskritik auch hier mit der Vorstellung von der Einsetzung der Herrscher durch Gott Herrschaftslegitimation und Herrscherparänese verbunden<sup>43</sup>.

Recht ähnliche Gedanken wie in diesen weisheitlichen Texten findet man bei Philo. In spec. IV 183-188 werden im Rahmen eines kleinen Fürstenspiegels Herrscher ermahnt, Gottes Handeln nachzuahmen und ihre Macht zum Guten zu nützen, wenn sie als Gott ähnlich gehen wollen. In spec. IV 157 wird Dtn 18,15 so ausgelegt, dass man Herrscher nicht auslösen solle, sondern das Volk sie prüfen und wählen solle. Gott bestätige diese Wahl, indem er sozusagen noch dazu abstimme und damit sein Siegel unter das Ergebnis drücke – eine deutliche Parallele zu der römischen Vorstellung, der Princeps habe sein Amt aufgrund des Konsenses des Volkes und der Götter.

Im Werk des Josephus spielt der Gedanke, dass Herrschaft von Gott gegeben sei, in vier Zusammenhängen eine Rolle. Am wenigsten Probleme für die Interpretation wirft eine legendenhafte Erzählung über den jungen Herodes auf: Der Essener Manaemos prophezeit ihm die Königsherrschaft, denn Gott habe ihn dieser gewürdigt (Ios. ant. 15,374). Das wird verbunden mit einem kleinen Fürstenspiegel, in dem er Herodes zu Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Milde mahnt, und – ein *vaticinium ex eventu* – mit einem Vorausblick auf das schlimme Ende des Herodes als Strafe dafür, dass er sich an diese Ratschläge nicht halten werde. Das vor allem aus der weisheitlichen Literatur bekannte Motiv, dass Erwählung durch Gott besondere Verantwortung vor Gott nach sich ziehe, wird hier zu einer erbaulichen Geschichte über die im voraus angekündigte Bestrafung eines Übermütigen. Ebenso konventionell ist die Aussage in Ios. bell. 1,390, der Sieg Octavians über Antonius und damit seine Herrschaft sei von Gott geschenkt<sup>44</sup>. Viel diskutiert ist hingegen der Schwur der

41. *Ibid.*, pp. 93-95; WINSTON, *Wisdom* (n. 36), pp. 162f., weist zu Recht darauf hin, dass sich der Gedankengang auch in *περί βασιλείας*-Traktaten findet.

42. Allerdings ist bezeichnend, dass das Hauptproblem die dabei verwendeten Bilder sind, nicht die Ehrung des Herrschers an sich.

43. Vgl. zu diesem Grundmuster WISCHMEYER, *Macht* (n. 26), pp. 43-47.

44. Herodes sagt freilich von sich selbst politisch klug, er sei durch Antonius König geworden (*ὅτῳ Ἀντωνίου βασιλεὺς γινόμενος*), und vermeidet eine religiöse Legitimation.

Essener, Herrschenden zu gehorchen (Ios. bell. 2,140). Innerhalb des Textzusammenhanges ist klar, dass sich das auf den Gehorsam innerhalb der Gemeinschaft der Essener bezieht: Der ganze Text handelt von internen Angelegenheiten und vor allem wäre sonst die Regelung für den Fall, dass der Schwörende selbst einmal leitende Funktionen einnimmt, nicht erklärbar. Die Begründung οὐ γὰρ δίχρα θεοῦ περιγενέσθαι τινὶ τὸ ἄρχειν ist freilich nicht auf Leitung innerhalb der Gemeinschaft begrenzt. Man kann also berechtigterweise annehmen, dass hier eine allgemeine Maxime aufgegriffen oder sogar zitiert werde<sup>45</sup>. Festzustellen ist jedenfalls, dass hier das Motiv, dass Gott Herrscher einsetze, als Begründung für eine Gehorsamsforderung eingesetzt wird. Allerdings tritt der schon vielfach beobachtete paränetische Aspekt gleich hinzu – Herrschaft bedeutet besondere Verantwortung –, hier freilich in einer sehr spezifischen Abwandlung, nämlich dass die abwechselnde Ausübung von Leitungssämtern als Argument gegen Überheblichkeit dient. Der vierte und wohl schwierigste Zusammenhang, in dem Josephus das Motiv der Gottgegebenheit von Herrschaft einsetzt, ist die Deutung des römischen Sieges über die aufständischen Juden. In Ios. bell. 3,293 wird die Niederlage in der Schlacht theologisch erklärt. In der Rede Agrippas II. wird die Herrschaft der Römer insgesamt als von Gott gewollt dargestellt (Ios. bell. 2,390) und damit die Sinnlosigkeit eines Aufstandes begründet. In der Rede des Josephus wird dies zu einer in manchen Zügen an die Apokalyptik erinnernden Geschichtstheologie ausgebaut<sup>46</sup>: Gott lasse die Herrschaft von einem Volk zum anderen wandern, in der Gegenwart liege sie bei den Römern (Ios. bell. 5,367), darum sei Widerstand zwecklos. Die intradiegetische Kommunikationssituation dieser Reden ist jeweils klar: Der Redner nimmt die Vorstellung, dass Herrschaft von Gott gegeben sei, als Argument, um Widerstand zu delegitimieren und Unterordnung zu fordern. Umstritten ist hingegen, wie die extradiegetische oder gar die reale Kommunikationsabsicht dieser Aussagen zu bestimmen ist, also was der Erzähler von *De bello Iudaico* dem impliziten Leser sagen will bzw. was Josephus seinem Publikum sagen wollte. Nimmt man an, dass Josephus ein römisches Publikum anvisierte, genauer gesagt: ein flavisches, das den Sieg über die rebellischen Juden als Legitimation für die Herrschaft des Kaiserhauses ansah, dann bekommen die Aussagen eine gewisse Doppelbödigkeit. Oberflächlich bleiben sie innerhalb des durch die Herrschaftsideologie vorgegebenen Rahmens, eigentlich unterlaufen

45. BERGMEIER, *Loyalität* (n. 10), pp. 134-136.

46. H. LINDNER, *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum: Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage* (AGJU, 12), Leiden, Brill, 1972, pp. 43f.

sie ihn jedoch, weil sie eine spezifisch jüdische Deutung des Sieges der Römer bieten<sup>47</sup>. Nach allem, was man über das Publikum des Josephus wissen kann, scheint er sich aber vor allem an den griechischen Osten und griechischsprachige Juden gewandt zu haben<sup>48</sup>. Dann ist die reale Kommunikationsabsicht ähnlich wie die innerhalb der Textwelt – mit dem Unterschied freilich, dass im Nachhinein der Ausgang des Krieges bekannt ist: Widerstand wird mit dem Hinweis auf Gott delegitimiert und zugleich wird die Niederlage theologisch rationalisiert<sup>49</sup>.

Wie ist nun das Verhältnis der Aussage in Röm 13,1 zu den vorgestellten Texten zu bestimmen?

a) Es ist nicht möglich, eine direkte Linie von den prophetischen Texten, also insbesondere von Jeremia, zu Röm 13 zu ziehen<sup>50</sup>. In diesen hat die Vorstellung von der Gottgegebenheit von Macht die Funktion, eine einschneidende militärische Niederlage theologisch zu bewältigen, und ist daher strikt auf bestimmte Herrscher und ein einzelnes negatives Ereignis bezogen. Röm 13,1 hingegen ist so allgemein wie nur irgend möglich gefasst und bezieht sich nicht auf ein bestimmtes, negativ qualifiziertes Ereignis.

b) Zwischen Röm 13,1 und entsprechenden Aussagen in apokalyptischen Texten bestehen eine Reihe signifikanter Differenzen<sup>51</sup>: Erstens steht in apokalyptischen Texten die Aussage, dass Gott Herrschaft verleihe, im Kontext eines Geschichtsbildes, das eine absteigende Reihe verschiedener Reiche annimmt, an deren Ende dann die Errichtung eines guten, ewigen Reiches steht. Diese Vorstellung findet sich in Röm 13,1-7 nicht. Allerdings finden sich apokalyptische Gedanken im Kontext von Röm 13,1-7, insbesondere in Röm 13,11f. Dieser Befund führte schon M. Dibelius zu der Überlegung, Paulus verstehe die „vorhandenen Obrigkeiten“ als „die *noch* vorhandenen“<sup>52</sup> und relativiere damit deren

47. So S. MASON, *Of Audience and Meaning: Reading Josephus' Bellum Judaicum in the Context of a Flavian Audience*, in J. SIEVERS – G. LEMBI (eds.), *Josephus and Jewish History in the Flavian Rome and Beyond* (SJSJ, 104), Leiden – Boston, Brill, 2005, 71-100, bes. pp. 99f.

48. J.J. PRICE, *The Provincial Historian in Rome*, in J. SIEVERS – G. LEMBI (eds.), *Josephus and Jewish History in the Flavian Rome and Beyond* (SJSJ, 104), Leiden – Boston, Brill, 2005, 101-118, bes. p. 102.

49. Die Kommunikationsabsicht wäre also mit „prorömische Propaganda“ unterbestimmt; vielmehr hält Josephus an der Erwählung der Juden (und nicht der Römer) durch Gott fest und versucht unter dieser Voraussetzung Niederlage und Tempelzerstörung zu deuten und Grundlinien für das weitere Leben unter römischer Herrschaft aufzuzeigen; LINDNER, *Geschichtsauffassung* (n. 46), pp. 40-42; PRICE, *Provincial Historian* (n. 48), pp. 114-117.

50. Gegen ELLIOTT, *Liberating Paul* (n. 12), p. 224; R. WALKER, *Studie zu Römer 13,1-7* (Theologische Existenz Heute. Neue Folge, 132), München, Kaiser, 1966, pp. 41f.

51. So zu Recht schon F. NEUGEBAUER, *Zur Auslegung von Röm. 13,1-7*, in *Kerygma und Dogma* 8 (1962) 151-172, bes. pp. 152-159.

52. DIBELIUS, *Rom* (n. 8), p. 184.

Geltungsanspruch entscheidend. Allerdings lässt sich dieser Schluss am Text nicht belegen: Röm 13,11f. ist eng an die direkt vorausgehenden Ausführungen zum Gebot der Nächstenliebe geknüpft (als deren Begründung) und an den folgenden Lasterkatalog (eine Explikation), nicht aber an Röm 13,1-7. Zweitens wird die Vorstellung der Gottgegebenheit aller Herrschaft in apokalyptischen Texten argumentativ eingesetzt, um die Adressaten zum Ausharren und zur Standhaftigkeit trotz Anfeindungen zu motivieren, aber nicht wie in Röm 13,1-7 zur Begründung von Unterordnung. Insbesondere wird nicht der Schluss gezogen, Widerstand gegen die Herrscher sei Auflehnung gegen Gott. Drittens wird der von Gott gegebenen Herrschaft in den apokalyptischen Texten keine positive Funktion zugeschrieben – jedenfalls nicht der letzten Herrschaft vor dem Eschaton, um die es sich für Paulus beim römischen Reich ja handelt. Röm 13,3f. spricht aber explizit davon, dass die Herrschaft dem Guten diene. Dem steht allerdings gegenüber, dass Paulus in seiner Theologie insgesamt und auch in seiner Paränese – wie ja Röm 13,11f. zeigt – durchaus von apokalyptischen Vorstellungen geprägt ist. Man kann diese Spannung entweder zunächst, also wenn es um die Erhebung des Textsinnes von Röm 13,1-7 geht, stehen lassen und erst auf einer anderen Ebene, nämlich bei der Reflexion über Röm 13,1-7 im Kontext der paulinischen Theologie insgesamt, bearbeiten oder man kann – wie es in Beiträgen aus der „antiimperialen Paulusdeutung“ oft der Fall ist<sup>53</sup> – versuchen, schon den Textsinn in einer Linie mit der apokalyptischen Tradition zu verstehen, das heißt nicht als Herrschaftslegitimation, sondern nur als faktische Anerkennung bei gleichzeitiger fundamentaler Kritik. Das geht aber letztlich nur um den Preis, dass man mit dem Konzept eines „verborgenen“ Textsinnes arbeitet, also versteckter Kritik bzw. Ironie, und postuliert, dass dieser für die Erstadressaten erkennbar war. Konkrete Textsignale, die in diese Richtung weisen, gibt es freilich nicht, und daher gibt man sich hier in den Bereich exegetischer Unwägbarkeiten.

c) Näher kommen Röm 13,1 Äußerungen in weisheitlichen Texten. Bei einem Vergleich ist allerdings die unterschiedliche Sprechrichtung zu beachten: Die Adressaten von Röm 13,1-7 sind „Untertanen“, allenfalls mögen einige wenige in untergeordneten Stellen im Dienste der römischen Herrschaft tätig gewesen sein. Dass neben diesen direkten Adressaten auch an andere Leser gedacht ist – insbesondere an römische Amtsträger, so dass der Text eine apologetische Absicht hätte<sup>54</sup> –, scheint

53. EHRENSPERGER, *Reading* (n. 12), pp. 200f.

54. So z.B. B. BYRNE, *Romans* (Sacra Pagina, 6), Collegeville, MN, Liturgical Press, 1996, pp. 386f.

eher zweifelhaft. In den besprochenen weisheitlichen Texten ist jeweils innerhalb der Textwelt ein Herrscher der Adressat, es handelt sich um Fürstenspiegel. Anders als bei Röm 13,1-7 ist hier aber fraglich, ob dies erstens auch der reale Adressat des Textes ist und ob es zweitens der implizite Leser ist. Dass tatsächlich einer der Ptolemäer den Aristeasbrief oder einer der römischen Principes die Sapientia Salomonis las, ist eher unwahrscheinlich, ja letzteres ist auszuschließen. Sind diese Schriften also gescheiterte Kommunikationsversuche? Wohl kaum, sondern die impliziten Leser sind von vornherein andere: Die Fürstenspiegel sind in Wahrheit (vor allem) an die Untertanen, und zwar an die jüdischen Untertanen, gerichtet. Bei einem Vergleich mit Röm 13,1 ist also darauf zu achten, was diesen Lesern mit der Aussage, dass Herrschaft von Gott gegeben sei, vermittelt werden soll. In allen Texten wird Herrschaft mit dem Hinweis auf Gott als ihren Urheber prinzipiell gegenüber den Beherrschten – oder auch: von den Beherrschten, denn die Autoren gehören ja selbst dazu – legitimiert. Das schließt Kritik nicht aus, die dann ebenfalls religiös begründet wird: mit der Verantwortung gegenüber einem von Gott gegebenen Maßstab oder als Abweichung vom göttlichen Vorbild. Welcher Akzent auf der Kritik liegt, wechselt von Text zu Text, weil die Notwendigkeit von Kritik von Entstehungssituation zu Entstehungssituation wechselt. Ebenso wechselt die Form, in die die Kritik gefasst wird: Das Spektrum reicht von Panegyrik mit leichtem paränetischem Unterton über Paränese bis zu sehr offener und scharfer Kritik. Die Grenze zu grundsätzlicher Ablehnung – die Paränese sinnlos machen würde – wird dabei aber nicht überschritten. Daher bleibt auch immer der Gedanke impliziert, dass Widerstand oder gar gewaltsame Auflehnung gegen von Gott eingesetzte Herrschaft sinnlos sei. Der Abstand zu Röm 13,1 ist nicht groß: Die unterschiedliche Sprechrichtung des Textes bedingt, dass die Möglichkeit wegfällt, Kritik an Herrschaft in Form von Herrscherparänese zu äußern. Dass der Text jegliche Maßnahme eines Herrschers als gottgewollt und nicht kritisierbar darstelle, ist allerdings nicht der Fall. Ein Maßstab für gute Herrschaft ist in Röm 13,3f. durchaus vorhanden. Das Schwergewicht des Textes liegt freilich auf dem, was in den weisheitlichen Texten nur impliziert ist: dass nämlich die Einsetzung von Herrschaft durch Gott Widerstand delegitimiert. Es handelt sich also um eine Akzentverschiebung, nicht aber um eine grundlegende Differenz<sup>55</sup>.

55. DUCHROW, *Christenheit* (n. 9), pp. 154f.; MERKLEIN, *Sinn* (n. 9), pp. 428f.; SCHRAGE, *Christen* (n. 19), p. 25.

d) Eine große Nähe zu Röm 13,1 zeigen manche Aussagen bei Josephus. Wie bei Paulus wird auch bei ihm die Maxime, dass jede Herrschaft von Gott gegeben sei, explizit argumentativ eingesetzt, um Widerstand zu delegitimieren und Unterordnung zu fordern. Die theologische Herrschaftslegitimation hat freilich bei ihm klare Grenzen: Gott bleibt auf Israel als sein erwähltes Volk bezogen, nirgends wird die römische Herrschaft religiös überhöht. Sie ist ein Teil des göttlichen Geschichtsesplanen und darum anzuerkennen und so positiv wie möglich zu gestalten – mehr nicht. Eine durchaus vergleichbare Haltung wird man auch bei Paulus erkennen können. Die großen Differenzen in der historischen Situation und im theologischen Kontext der Aussagen darf man jedoch nicht vergessen: Josephus hatte im Nachhinein Kenntnis von Entwicklungen und Ereignissen, die Paulus höchstens als möglich erahnen konnte, und Paulus fasst die Bezogenheit Gottes auf sein erwähltes Volk sicherlich sehr anders auf als Josephus. Festzuhalten ist zudem, dass die – unter den gegebenen geschichtlichen Umständen verständliche – Bewertung dieser Haltung durch Exegeten der Nachkriegszeit als „Nüchternheit“<sup>56</sup> zu einseitig ist: Paulus wie Josephus kennen zwar durchaus eine Grenze religiöser Herrschaftslegitimation, dennoch setzen sie Gott in massiver Weise als Argument ein, um Unterordnung zu fordern und Widerstand als illegitim erscheinen zu lassen.

e) Nicht überzeugend ist die Argumentation, da in der jüdischen Tradition die Aussage, dass alle Herrschaft von Gott gegeben sei, stets einen gewissen herrschaftskritischen Akzent habe, könne Paulus sich nicht auf sie beziehen, sondern nehme hier Gedanken aus der griechisch-römischen, insbesondere stoischen politischen Philosophie auf. Das ist schon prinzipiell falsch, denn in einer Tradition zu stehen heißt ja nicht, sie unverändert zu übernehmen. Angesichts der Vielfalt von Kontexten, in denen die Aussage in der jüdischen Tradition vorkommt, und angesichts der vielfältigen Überschneidungen mit der griechisch-römischen Tradition, die der folgende Abschnitt aufzeigen wird, ist es vollends unplausibel<sup>57</sup>.

56. So z.B. noch immer bei E. LOHSE, *Der Brief an die Römer* (KEK, 4), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 354.

57. Das gilt natürlich insbesondere, wenn damit eine Interpolationshypothese (J.C. O'NEILL, *Paul's Letter to the Romans*, Harmondsworth, Penguin, 1975, p. 208) oder eine massive Umdeutung des Textes (M.D. NANOS, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis, MN, Fortress, 1996, pp. 299f.) verbunden ist.

## II. GOTTGEBEBENE HERRSCHAFT IN GRIECHENLAND, DEN HELLENISTISCHEN KÖNIGREICHEN UND ROM

Während der jüdische Traditionshintergrund der Aussage οὐκ ἔστιν ἔξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ in der Exegese umfassend untersucht und diskutiert wurde, blieb die griechisch-hellenistische und römische Tradition weitgehend unbeachtet, ja zuweilen wurde sogar explizit behauptet, ihre Untersuchung sei unergiebig und irrelevant<sup>58</sup>. Tatsächlich sind pauschale Vergleiche zwischen Röm 13 und griechischer oder römischer politischer Philosophie eher unbefriedigend<sup>59</sup>. Was jedoch – wie sich in der neueren Exegese von Röm 13 zunehmend herausgestellt hat – für das Verständnis des Textes von großer Bedeutung ist, das ist die Untersuchung, welche Möglichkeiten von Herrschaftslegitimation im griechisch-hellenistischen und römischen Kulturbereich vorhanden waren und wie sich Paulus auf sie bezieht.

Die Vorstellung, dass Herrschaft gottgegeben sei, ist wesentlich breiter bezeugt und vor allem im Principat wesentlich aktueller, als die Stellenhinweise in den meisten theologischen Arbeiten zu Röm 13 vermuten lassen<sup>60</sup>. Bei Homer und Hesiod lässt sich ein klares Konzept der göttlichen Erwählung des Königs, der dann als Stellvertreter herrscht, nachweisen<sup>61</sup>. In der klassischen griechischen Literatur tritt es allerdings völlig in den Hintergrund bis auf wenige Reminiszenzen in Tragödien, die

58. DELLING, *Römer 13,1-7* (n. 11), p. 10; DUCHROW (n. 9), *Christenheit*, p. 155. Die ausführlichste, aber aufgrund der Veröffentlichungsform kaum beachtete Untersuchung dazu ist PARROTT, *Political Thought* (n. 32). Eine umfassende, jedoch sehr problematische Aufarbeitung der hellenistischen staatsphilosophischen Traktate in ihrer Bedeutung für Paulus bietet auch B. BLUMENFELD, *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework* (JSNT SS, 210), Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.

59. Ein Beispiel dafür sind die Ausführungen bei V. ZSIFKOVITS, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13, 1-7 mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung* (Wiener Beiträge zur Theologie, 8), Wien, Herder, pp. 28-34.

60. Verbreitet ist der Hinweis auf einige Homerstellen (Hom. Il. 1,279; 2,203-206; 9,38.96-99; Hom. Od. 1,386f.); vgl. z.B. MICHEL, *Römer* (n. 7), p. 400. Der Neue Wettstein nennt neben Hom. Il. 2,196f.203-206 noch Hes. theog. 81-96 und schol. Hom. Il. 1,279, dazu Ov. met. 15,857-860 und Suet. Iul. 6,1. Calvin allerdings bringt in seinem Kommentar zu *De clementia* als Parallelen zu Sen. clem. 1,1,2; Hom. Od. 7,49; Hom. Il. 9,229; Plin. paneg. 80,4; Plut. mor. 780D; Plut. Numa 6,2 (diese beiden Stellen passen eher zu Röm 13,3f.); Plut. Themist. 27,3 (hier geht es um den König als Bild Gottes); Pers. sat. 3,71f. (hier geht es allgemein darum, dass jedem sein Stand zugewiesen ist) und Röm 13,1. Falsch ist die Behauptung bei M. GIELEN, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafel-ethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB, 75), Frankfurt, Hain, 1990, p. 461, die Vorstellung, Herrscher seien von Gott eingesetzt, sei „geradezu als exklusiv-jüdisch zu bezeichnen“.

61. Hes. theog. 29-32; 94-97; zu Homer s. die vorangehende Fußnote.

literarische Fiktion sind und nicht politische Wirklichkeit spiegeln<sup>62</sup>. In hellenistischer Zeit ändert sich dies grundlegend. In den neuen politischen Formationen der hellenistischen Monarchien stellte sich dringlich das Problem der Herrschaftslegitimation. Am Vorbild Alexanders entwickelte sich eine Ideologie des Sieges. Der König ist legitimer Herrscher aufgrund seines – tatsächlichen wie auch in Denkmälern, Riten und Texten symbolisierten – militärischen Erfolges<sup>63</sup>. In dieser Ideologie des Sieges ist auch eine religiöse Argumentationsfigur enthalten, eine Theologie des Sieges, die den Erfolg als Ausdruck göttlicher Erwählung und Hilfe deutet. Dieses „charismatische“ Element des Königtums blieb immer erhalten und war ein Grund für die zahlreichen militärischen Auseinandersetzungen zwischen den hellenistischen Reichen. Doch zur militärischen Legitimation traten die Legitimation durch Euergetismus und Versuche der Verstetigung durch Dynastiebildung, Anknüpfung an indigene Herrschertraditionen und religiöse Überhöhung durch verstärkte kultische Verehrung des Herrschers hinzu<sup>64</sup>. Diese komplexe hellenistische Königs-ideologie, die in Denkmälern, Inschriften, Urkunden etc. greifbar ist<sup>65</sup>, wurde in den zahlreichen philosophischen Traktaten *περὶ βασιλείας*<sup>66</sup>

62. Aischyl. Ag. 42-44; Pers. 762; Soph. Phil. 135-143; vgl. L. DELATTE, *Les Traités de la Royauté d'Éphante, Diotogène et Sthénidas* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 97), Liège – Paris, Droz, 1942, pp. 126f.; FEARS, *Princes* (n. 27), pp. 31-37; PARROTT, *Political Thought* (n. 32), p. 43.

63. Vgl. z.B. Diotogenes (Stob. 4,7,61): Das erste Werk des Königs ist Heerführung; Suda, s.v. βασιλεία. FEARS, *Gottesgnadentum* (n. 14), p. 119; H.-J. GEHRKE, *Geschichte des Hellenismus* (Oldenbourg Grundriß der Geschichte, 1A), München, Oldenbourg, 32003, pp. 47-49.

64. GEHRKE, *Hellenismus* (n. 63), pp. 49-52; zur Herrscherverehrung immer noch grundlegend C. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte* (Zetemata, 14), München, Beck, 1956.

65. Vgl. den Überblick bei SCHUBART, *Königsideal* (n. 31). Zu den verschiedenen Rollen, die die hellenistischen Könige gegenüber verschiedenen Publika einnahmen, vgl. E.S. GRUEN, *Hellenistic Kingship: Puzzles, Problems, and Possibilities*, in P. BILDE, et al. (eds.), *Aspects of Hellenistic Kingship* (Studies in Hellenistic Civilization, 7), Aarhus, Aarhus University Press, 1996, 116-125, bes. p. 119; J. MA, *Kings*, in A. ERSKINE (ed.), *A Companion to the Hellenistic World* (Blackwell Companions to the Ancient World), Oxford, Blackwell, 2003, 177-195, bes. pp. 179f., spricht sogar von „chameleon quality“.

66. Neben den hier besprochenen sind folgende Werke belegt bzw. fragmentarisch erhalten (vgl. den Überblick bei T. ADAM, *Clementia principis: Der Einfluß hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca* [Kieler historische Studien, 11], Stuttgart, Klett, 1970, pp. 12-18; E.R. GOODENOUGH, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, in *Yale Classical Studies* 1 [1928] 55-102, bes. pp. 58f.): Antisthenes, Κῦρος ἢ περὶ βασιλείας (Diog. Laert. 6,16; Athen. 5,220c); Antisthenes, Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας (Diog. Laert. 6,18); Archytas, Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης (Stob. 4,1,135-138; 4,5,61); Aristoteles, Περὶ βασιλείας (Diog. Laert. 5,22; Cic. Att. 12,40,2; 13,28,2); Chryssippos (SVF III Nr. 617-622.685f.691.693); Euphantos Olynthios, Περὶ βασιλείας (Diog. Laert. 2,110); Kleantes, Περὶ βασιλείας (Diog. Laert. 7,175; SVF I Nr. 481); Persaios, Περὶ βασιλείας (Diog. Laert. 7,36; SVF I

unter Rückgriff auf Modelle der klassischen politischen Philosophie<sup>67</sup> systematisiert und vertieft.

Dies illustrieren die drei einzigen in nennenswertem Umfang erhaltenen Schriften<sup>68</sup>, die neupythagoreischen Traktate des Diotogenes<sup>69</sup>, des Sthenidas<sup>70</sup> und des Ps.-Ekphantos<sup>71</sup>. Die Aussage, dass dem König seine Herrschaft von (einem) Gott verliehen wurde, findet sich bei Diotogenes (Stob. 4,7,62: τὸ πλᾶθος ὃ δέδωκεν ὁ θεὸς αὐτῷ τὰν ἀγεμονίαν). Sie ist allerdings in einen größeren Zusammenhang weiterer Aussagen über das Verhältnis des Königs zu Gott (bzw. zu den Göttern) eingebettet: Zentral ist die Vorstellung, dass der König göttliche Herrschaft und vor allem göttliche Herrschertugenden nachahme bzw. – in paränetischer Wendung – nachahmen solle. Zusammenfassend kann gesagt werden: θεόμιμόν ἐντι πρᾶγμα βασιλῆα (Stob. 4,7,62). Bei Sthenidas ist damit die Vorstellung vom König als Diener (eines) Gottes verbunden (Stob. 4,7,63): μιματὰς ἄρα καὶ ὑπηρέτας ἐσσεῖται νόμιμος τῷ θεῷ ὁ σοφός τε καὶ βασιλεύς. Die Nachahmung (eines) Gottes kann als Analogieverhältnis ausgesagt werden: Wie (ein) Gott zur Welt, so verhält sich der König zur Stadt (Stob. 4,7,61). Dies kann schließlich zu der Vorstellung führen, der König erscheine als Gott unter Menschen

Nr. 435); Philodemos, Περὶ τοῦ καθ' Ὀμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως; Sphairos, Περὶ βασιλείας (Diog. Laert. 7,178; SVF I Nr. 620); Theophrastos, Πρὸς Κασσάνδρον περὶ βασιλείας (Athen. 4,144ef = POxy XIII 1611, Z. 38ff; Dion. Hal. ant. 5,73); Theopompos, Συμβουλευτικός πρὸς Ἀλέξανδρον (Cic. Att. 12,40,2); Xenokrates, Πρὸς Ἀλέξανδρον περὶ βασιλείας δ' (Diog. Laert. 4,14).

67. In der politischen Philosophie hatte sich etwa bei Platon oder Aristoteles eine positivere Einstellung zur Monarchie angebahnt; vgl. DELATTE, *Traités* (n. 62), pp. 131-136; GOODENOUGH, *Philosophy* (n. 66), pp. 62f.; MA, *Kings* (n. 65), pp. 180f. Eine positive Einstellung zur Monarchie zeigt auch die Rede des Isokrates an Nikokles (Isokr. or. 2), ein Fürstenspiegel, der prinzipielle Regeln für die Königsherrschaft aufstellen will.

68. Zum Aristeasbrief s. o. Abschn. I.

69. Stob. 4,7,61f. Name und Datierung sind unsicher (M. FREDE, *Diotogenes*, in *Der Neue Pauly* 3 [1997] 679). Alle drei Autoren wurden von DELATTE, *Traités* (n. 62), p. 119, aufgrund einer sprachlichen Analyse ins 1. oder 2. Jh. n. Chr. datiert, in der nachfolgenden Forschung jedoch eher wieder der hellenistischen Zeit zugewiesen (ADAM, *Clementia* [n. 66], pp. 13f.; HADOT, *Fürstenspiegel* [n. 27], p. 589 [zurückhaltend]; MEISNER, *Untersuchungen*, Bd. 1 [n. 30], pp. 109-138; H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* [Acta Academiae Aboensis Humaniora, 24/3], Åbo, Åbo Akademi, 1961, p. 115). Im Falle des Diotogenes ist dies plausibel (FREDE, *Diotogenes*, p. 679).

70. Stob. 7,63. Name und Datierung sind unsicher (H. DÖRRIE, *Sthenidas*, in *Der Neue Pauly* 11 [2001] 989), eine Einordnung in die hellenistische Zeit ist immerhin möglich (s. vorangehende Fußnote).

71. Stob. 4,7,22.64-66. Die Abhandlung ist auf den Namen des Pythagoreers Ekphantos gefälscht. Eine Datierung in hellenistische Zeit wirft bei ihr die größten Probleme auf, eher gehört sie ins 2. Jh. n. Chr. (M. FREDE, *Ekphantos* [2], in *Der Neue Pauly* 3 [1997] 941f.). Sie wird darum im folgenden nur zurückhaltend herangezogen.

(Stob. 4,7,61: θεός ἐν ἀνθρώποις παρεσχαμάτισται). Noch weiter ausgeführt wird dieser Gedanke allerdings erst in dem vermutlich deutlich später zu datierenden Traktat des Ps.-Ekphantos: Der König ist dort Teil einer umfassenden kosmischen Harmonie. Nach dem Bilde Gottes geschaffen, hat er – obwohl mit seinem Leib ein Mensch – Anteil an der göttlichen Natur und kann allein Gott betrachten und so zum tugendhaften Mittler zwischen Gott und den Menschen werden (Stob. 4,7,64)<sup>72</sup>.

Soweit die fragmentarischen Überlieferungen und Erwähnungen sowie die Äußerungen in späteren Werken derselben Tradition Rückschlüsse erlauben, wurde in den stoischen Schriften περὶ βασιλείας eher betont, dass der König als Mensch über Menschen herrsche und dass seine Herrschaft ein „ruhmvoller Sklavendienst“ (ἔνδοξος δουλεία) sei<sup>73</sup>.

Die Vorstellung der hellenistischen Königsideologie, Herrschaft werde dem Herrscher von (einem) Gott verliehen, fand ihren Weg auch nach Rom, und zwar bereits in spätrepublikanischer Zeit. In seiner Rede *De imperio Cn. Pompei* aus dem Jahre 66 v. Chr. kommt Cicero ihr schon ziemlich nahe, wenn er die außerordentliche Machtfülle, die Pompeius verliehen werden soll, damit legitimiert, dass dieser von den Göttern für die zum Wohle Roms zu vollbringende Aufgabe erwählt sei (Cic. Manil. 14,42; 15,45; 16,49). Allerdings bekommt Pompeius seine Vollmachten per Gesetz, nicht von den Göttern, und er ist für eine bestimmte Aufgabe erwählt, nicht zur Herrschaft allgemein. In seinen philippischen Reden geht Cicero noch weiter: Octavianus ist von einem Gott Rom zu Hilfe gesandt worden und selbst *divinus* (Cic. Phil. 5,16,43), er wurde aufgrund des Wohlwollens der Götter für den Staat geboren (Cic. Phil. 14,9,25).

Im frühen Prinzipat finden sich Spuren dieser Vorstellungswelt vor allem in literarischen Werken. Wenn Livius bei seiner Schilderung der Königszeit den Streit zwischen Romulus und Remus um die Herrschaft

72. Vgl. dazu HADOT, *Fürstenspiegel* (n. 27), pp. 589f.; GOODENOUGH, *Philosophy* (n. 66), p. 68, schreibt diese Weiterführung bereits Diotogenes zu. Dass das Königtum eine Nachahmung Gottes ist, kann auch Ausgangspunkt für kritische Überlegungen im Rahmen der Lehre vom Verfassungskreislauf sein, nämlich dass es den Menschen überfordert und darum über kurz oder lang entartet; vgl. etwa Hippodamos, *Περὶ πολιτείας* (Stob. 4,1,95): βασιλεία μὲν γὰρ θεομίματον πρᾶγμα καὶ δυσφύλακτον ὑπὸ ἀνθρώπινος ψυχᾶς· ταχέως γὰρ ὑπὸ τρυφᾶς καὶ ὕβριος ἀλλάσσεται. Ähnlich sind vielleicht auch schon die Äußerungen des Aristoteles über das Königtum (Aristot. pol. 1284a) zu verstehen; vgl. dazu GOODENOUGH, *Philosophy* (n. 66), p. 63.

73. So der mit Zenon befreundete König Antigonos Gonatas bei Ail. var. 2,20; Plut. Is. 24, 360c; vgl. ADAM, *Clementia* (n. 66), pp. 12f.; DELATTE, *Traitées* (n. 62), pp. 140f.; HADOT, *Fürstenspiegel* (n. 27), p. 585.

durch Einholung von Augurien als Zeichen göttlicher Erwählung regeln lässt (Liv. 1,6,4) oder die Wahl des Numa zum König durch ein Zeichen Iuppiters bestätigt wird (Liv. 1,18,9), dann spiegeln sich darin wohl in gewissem Maße politische Ansichten aus seiner Gegenwart<sup>74</sup>. Explizit auf Octavian bzw. Augustus bezogen wird die Idee göttlicher Erwählung zur Herrschaft etwa bei Horaz (Hor. *carm.* 1,2; 1,12<sup>75</sup>; 4,2), und Properz (Prop. 4,6,23.39-54). Bei Ovid (Ov. *met.* 15,843-870) findet sich die mit dem Gedanken göttlicher Einsetzung des Herrschers eng verbundene Analogie zwischen dem höchsten Gott und dem Herrscher (*pater est et rector uterque*; 15,860) zusammen mit weiteren Vorstellungen der Königs-ideologie: Divinisierung nach dem Tod (15,870), göttliche Abstammung (15,843-851), Fürsorge der Götter (15,861-870).

Zahlreiche Aspekte der hellenistischen Herrscherideologie sind auch in Senecas Schrift *De clementia* eingegangen. Gegen Anfang der Herrschaft Neros verfasst<sup>76</sup>, ist diese Schrift über das hinausgreifend, was der Titel als Thema angibt, der Versuch einer philosophischen Fundierung der *de facto* monarchischen bzw. einer Monarchie ähnlichen Herrschaftsform des Principats<sup>77</sup>. Seneca redet Nero zwar nirgends als *rex* an, doch in Anbetracht der römischen Aversionen gegen dieses Wort benutzt er es in erstaunlicher Häufigkeit und Offenheit, ohne es gegenüber dem „richtigen“ Titel *princeps* abzugrenzen<sup>78</sup>. Aus dem Fundus der hellenistischen Herrscherideologie ist neben Topoi wie dem Argument mit dem „Bienenkönig“ (Sen. *clem.* 1,19,2) und der Auffassung des Königtums als *ἔνδοξος δουλεία* (Sen. *clem.* 1,8) vor allem der Gedanke der *imitatio* der Milde der Götter für Senecas Argumentation wichtig (Sen. *clem.* 1,7,1f.; 1,19,8f.). Dass Nero von den Göttern in sein Herrscheramt eingesetzt sei,

74. FEARS, *Princeps* (n. 27), pp. 117f.; vgl. etwa die Aussage über Tiberius bei Val. Max. 1 prooem. *penes quem hominum deorumque consensus maris ac terrae regimen esse uoluit*; Tac. *hist.* 1,15,1: *me [scil. Galbam] deorum hominumque consensu ad imperium uocatum*.

75. Hier wird auffällig die Stellung des Herrschers als zweiter nach Iuppiter betont; vgl. *tu secundo Caesare regnes* (1,12,51f.), *te minor laetum reget aequus orbem* (1,12,57). Derselbe Gedanke auf die römische Herrschaft generell bezogen findet sich z.B. in Hor. *carm.* 3,6,5: *dis te minorem quod geris, imperas*.

76. Die Datierung der Schrift ist mit einem inhaltlichen Problem verknüpft: Wenn die Angabe in Sen. *clem.* 1,9,1 stimmt, wurde *De clementia* nach der Ermordung von Neros jüngerem Adoptivbruder und möglichen Konkurrenten Britannicus verfasst und man kommt kaum umhin, Teilen der Schrift ein problematisches Maß an Unehrlichkeit zu bescheinigen.

77. Die Schrift in zwei Büchern, von denen das zweite auffällig kurz ist, ist, wie die *dispositio* in Sen. *clem.* 1,3,1, die drei Teile ankündigt, zeigt, entweder unvollendet oder unvollständig überliefert.

78. M.T. GRIFFIN, *Nero: The End of a Dynasty*, New Haven, CT, Yale University Press, 1984, p. 95.

wird allerdings nur recht vage in dem ihm selbst in den Mund gelegten Panegyricus angedeutet (Sen. clem. 1,1,4: *Egone ex omnibus mortalibus placui electusque sum, qui in terris deorum uice fungerer?*)<sup>79</sup>. Überhaupt bleibt Seneca im Vergleich zu der ihm vorgegebenen hellenistischen Tradition hinsichtlich der Beziehung des Princeps zu den Göttern mit seinen Aussagen zurückhaltend. Die naheliegende Weiterführung, der Herrscher sei durch diese göttliche Erwählung selbst irgendwie göttlich, wird immer vermieden, ja durch die Betonung der Menschlichkeit Neros ausgeschlossen<sup>80</sup>. Darin ist seine teilweise erstaunliche Nähe zur jüdischen Tradition, insbesondere zum Aristeasbrief begründet<sup>81</sup>. Andererseits besteht gerade darin ein wichtiger Unterschied zur jüdischen Tradition, denn in dieser ist immer völlig klar, welche Instanz den Herrscher eingesetzt hat, so dass er nun ihr gegenüber verantwortlich ist, nämlich der Gott Israels.

Zum ersten Mal in einem offiziellen Text breit ausgeführt<sup>82</sup> wird die Figur der göttlichen Erwählung des Herrschers in dem Panegyricus, den C. Plinius Caecilius Secundus am 1.9. 100 n. Chr. als Consul auf Kaiser Traian hielt. Gleich zu Beginn seiner Rede hebt Plinius in immer deutlicheren Wendungen hervor, dass Traian nicht durch Zufall, sondern *aliquo numine* Herrscher geworden, ja *divinitus constitutus*, ja *ab Iove ipso coram ac palam repertus electus* sei (Plin. paneg. 1,4f.). Ähnlich wie bei Seneca verbindet sich damit eine entschiedene Abwehr der Vorstellung, der Princeps sei ein Gott<sup>83</sup>, wobei selbstverständlich Domitian als Negativfolie

79. Sen. clem. 1,1,4. FEARS, *Princeps* (n. 27), pp. 136-141, sieht hier die Einsetzung durch die Götter ausdrücklich behauptet; anders zu Recht G. MANUWALD, *Der Fürstenspiegel in Senecas De clementia und in der Octavia*, in *Museum Helveticum* 59 (2002) 107-126, bes. pp. 111f.; und ADAM, *Clementia* (n. 66), pp. 49-53. Die Verantwortung gegenüber den Göttern ist ebenso wie die gegenüber den Gesetzen nur eine Art „Gedankenexperiment“.

80. Z.B. wenn er die *imitatio* der Götter so fasst, dass der Herrscher gegenüber den Beherrschten so milde sein solle, wie er sich die Götter gegenüber sich (scil. einem fehlbaren Menschen) wünsche (Sen. clem. 1,7,1). Vgl. dazu auch PARROTT, *Political Thought* (n. 32), pp. 114f. Zu Senecas Einstellung zur kultischen Herrscherverehrung insgesamt, die je nach Argumentationssituation sehr unterschiedlich sein kann, vgl. M. ALTMAN, *Ruler Cult in Seneca*, in *Classical Philology* 33 (1938) 198-204. Eine prinzipielle Ablehnung lässt sich nicht feststellen, wohl aber eine Betonung des Leistungsgedankens, d.h. wenn der Princeps in irgendeiner Weise göttlich ist, dann aufgrund seiner Tugenden und Errungenschaften, nicht aufgrund seines Amtes.

81. DELATTE, *Traité*s (n. 62), p. 141, führt dies auf stoische Beeinflussung des Aristeasbriefes zurück; das ist möglich, aber aufgrund des Verlustes aller stoischen Texte *περι βασιλείας* der hellenistischen Zeit eine bloße Vermutung.

82. FEARS, *Princeps* (n. 27), p. 141, weist darauf hin, dass die (seiner Ansicht nach bei Seneca vorausgesetzte, hier im Anschluss an andere Forscher eher als vorsichtig angedeutet aufgefasste) Idee in der offiziellen Kaiserpropaganda der neronischen Zeit nicht nachzuweisen ist.

83. Plin. paneg. 2,3f.: *nusquam ut deo, nusquam ut numini blandiamur; unum 'ille se' ex nobis putat nec minus hominem se quam hominibus praeesse meminit.*

herhalten muss<sup>84</sup>. Schließlich wird die Aussage kombiniert mit der Vorstellung, Traian habe seine Herrschaft widerstrebend – erst nach einer *recusatio imperii* – aufgrund des allgemeinen Wunsches des Volkes und des Heeres durch die Adoption durch Nerva erhalten (Plin. paneg. 5).

Wie ist nun das Verhältnis von Röm 13,1 zu dieser doch recht breiten Tradition zu beurteilen? Hier sind zwei Aspekte zu unterscheiden: Erstens ist zu fragen, wo sich besondere Ähnlichkeiten oder auch Kontraste zwischen den Texten feststellen lassen. Zweitens ist zu klären, ob bzw. welche Texte real den Hintergrund für die Ausführungen des Paulus gebildet haben können, das heißt dass er sie oder ähnliche oder von ihnen beeinflusste Texte gelesen oder von ihnen gehört und sich auf sie bezogen hat.

Zur ersten Frage ist zu sagen, dass eine geradezu erstaunliche Nähe zwischen manchen Äußerungen Senecas in *De clementia* und denen des Paulus besteht. Man könnte geradezu von einer spiegelbildlichen Entsprechung<sup>85</sup> reden bzw. den Text des Paulus im Gegenüber zu Senecas Fürstenspiegel als „Untertanenspiegel“<sup>86</sup> bezeichnen – im doppelten Sinne: Während sich in Senecas Text der ideale Fürst wie in einem Spiegel sieht, sieht sich in Röm 13,1-7 der ideale Untertan; und während das Mitglied der höchsten Elite des römischen Reiches Seneca eine gewisse Herrschaftsideologie „von oben“ darstellt, findet sich in Röm 13,1-7 ein ähnliches Konzept „von unten“, aus dem Blickwinkel eines einfachen Einwohners dieses Reiches.

Insgesamt finden sich in Röm 13,1-7 mehrere Aspekte, die auch bei Seneca und in der seinen Ausführungen zugrunde liegenden Tradition der hellenistischen Schriften *περὶ βασιλείας* eine Rolle spielen, insbesondere die Funktion des Herrschers als Stellvertreter der ihn einsetzenden Gottheit, die auch mit dem Bild des „Dieners“ (Röm 13,3f.) bezeichnet werden kann. Bei Seneca und in Röm 13 findet sich jedoch – anders als in einigen der griechischen Texte – nicht die Weiterentwicklung des Gedankens dahin, dass der Herrscher (einem) Gott besonders nahe oder sogar göttlich sei. Bereits die in dieser Hinsicht ja noch sehr zurückhaltende Vorstellung, Herrschaft sei eine „Nachahmung“ Gottes, ist für Röm

84. Dieser Gegensatz zwischen göttlicher Erwählung und eigener Göttlichkeit wird hier von Plinius herausgestellt, aber das heißt natürlich nicht, dass er prinzipiell bestünde. Beides schließt sich nicht gegenseitig aus (so zu Recht FEARS, *Princeps* [n. 27], p. 131). Plinius selbst lässt Provinziale die Bilder von Göttern und ein Bildnis des Kaisers (oder: „die Bilder von Göttern einschließlich eines Kaiserbildnisses“?) kultisch verehren; vgl. Plin. epist. 10,96,5.

85. ENGBERG-PEDERSEN, *Politics* (n. 5), p. 168: „inverted similarity“.

86. CANKIK, *Gewalt* (n. 5), pp. 55f.

13 kaum vorstellbar. Während allerdings Seneca die Menschlichkeit des Princeps hervorhebt, ist sie in Röm 13 eher unbetont vorausgesetzt. Was in Röm 13, anders als bei Seneca, kaum explizit entfaltet wird, allerdings implizit eine Rolle spielt (Röm 13,3f.), ist die paränetische Auswertung der Vorstellung von der Einsetzung des Herrschers durch Gott. Das ist freilich – wie schon hinsichtlich der Texte aus der jüdischen weisheitlichen Literatur – durch die unterschiedliche Sprechrichtung bedingt: Röm 13,1-7 ist ja eben kein Fürstenspiegel, sondern an die Untertanen gerichtet. Auffällig ist schließlich, dass das in den griechischen Texten sehr wichtige und bei Seneca immer wieder angesprochene Thema „Gesetz(e)“ in Röm 13,1-7 überhaupt keine Rolle spielt. Nur indirekt wird eine Bindung des von Gott eingesetzten Herrschers an Maßstäbe von Gut und Böse vorausgesetzt.

Wie ist nun aber die zweite Frage zu beantworten, nämlich ob Paulus einige der genannten Texte aus der griechisch-römischen Tradition, eventuell gar den besonders ähnlichen Text des Seneca, gekannt hat? Letzteres kann man aus chronologischen und sprachlichen Gründen – Paulus konnte, wenn überhaupt, sicherlich nicht so gut Latein, dass er *De clementia* verstanden hätte – ausschließen. Aber auch für alle übrigen Texte ist es sehr unwahrscheinlich. Das bedeutet nun allerdings nicht, dass Paulus nicht eine in populärerem Fassungen verbreitete Version der Vorstellungen, die sich in den hellenistischen Texten und dann bei Seneca finden, eine Art allgemein verbreitetes Bild des Herrschers im römischen Reich in den fünfziger Jahren, gekannt und in seinen Ausführungen in Röm 13,1-7 herangezogen haben könnte<sup>87</sup>.

Man sollte hier im einzelnen vorsichtig sein und differenzieren. Die Vorstellung der göttlichen Einsetzung des Herrschers steht, soweit man ihn rekonstruieren kann, eher am Rande des politischen Diskurses unter der iulisch-claudischen Dynastie<sup>88</sup>. Erst bei Plinius findet sie sich, wie dargelegt, erstmals in einem offiziellen Text. In zwei Punkten freilich kann man eine spezifische Nähe der Aussage von Röm 13,1 zur hellenistischen und römischen Tradition feststellen und daher eine wie auch immer vermittelte Beeinflussung annehmen: Erstens kann man wohl tatsächlich im großen und ganzen sagen, dass in der hellenistischen Tradition die legitimatorische Funktion der Aussage von der Einsetzung des

87. ENGBERG-PEDERSEN, *Politics* (n. 5), p. 168. Eine Überschneidung zwischen *De Clementia* und dem popularisierten offiziellen Bild Neros stellt etwa die Sen. clem. 1,26,5 erwähnte *corona ob cives servatos* dar, die im Bildprogramm der Münzen zwischen 55 und 60 n. Chr. eine große Rolle spielt.

88. S. dazu u. Abschn. 3.

Herrschers durch Gott ihre Funktion als Maßstab für Paränese überwiegt, während in der jüdischen Tradition der Akzent eher umgekehrt ist. In diesem Punkt ist Paulus also der hellenistischen Tradition näher. Doch muss deutlich betont werden, dass es sich um eine Verlagerung des Akzents und nicht um einen Gegensatz – Legitimation hier, Kritik dort – handelt und folglich um unterschiedliche Grade von Nähe. Zweitens teilt Paulus mit den hellenistischen und auch mit den römischen Aussagen zur Herkunft von Herrschaft einen Zug, der in der Auslegungsgeschichte von Röm 13 immer wieder für Irritationen gesorgt hat, nämlich dass er nicht die Frage nach „legitimer Erlangung von Herrscherwürde“ stellt. Die schlichte Faktizität von Herrschergewalt in der Formulierung αἰ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν entspricht durchaus der Tatsache, dass im Hellenismus und auch im frühen Principat Herrscher ist, wer sich erfolgreich durchsetzt. Probleme wie die Frage nach legitimer Erbfolge, Dynastiewechsel oder Usurpation, die immer wieder an diesen Text herangetragen worden sind, liegen jenseits seines Horizontes.

Manche Übereinstimmung zwischen Paulus und Senecas *De Clementia* mag Koinzidenz sein. So wird man etwa die Zurückhaltung gegenüber der Idee, dass der Herrscher nicht nur von Gott eingesetzt, sondern selbst göttlich sei, bei Paulus mit seinem Judentum erklären, bei Seneca hingegen mit seiner Zugehörigkeit zur senatorischen Elite. Eine künstliche Alternative zwischen Herleitung der paulinischen Aussagen aus jüdischer oder aus griechisch-römischer Tradition verbietet sich – schon weil die beiden Traditionen gar nicht säuberlich zu trennen sind; der Aristeebrief ist hierfür das beste Beispiel. Insgesamt lässt sich also der Schluss ziehen, dass Paulus mit Röm 13,1 in einer breiten, sowohl jüdischen als auch griechisch-römischen Tradition steht, die zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes durchaus präsent und aktuell ist.

### III. RÖM 13,1 IM POLITISCHEN DISKURS DER NERONISCHEN ZEIT

Damit stellt sich aber nun die Frage, wo diese Tradition im politischen Diskurs der frühen neronischen Zeit ihren Platz hatte und wie sich derjenige, der sich auf diese Tradition bezog, in diesem Diskurs positionierte. Diese Frage wurde in der Exegese von Röm 13,1-7 bislang kaum behandelt. Es steht freilich vor allem seit O. Cullmanns<sup>89</sup> Beiträgen die These im Raum,

89. O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen, Mohr-Siebeck, <sup>2</sup>1961, pp. 37.39.47.

gegenüber der tendenziell „totalitären“ Herrschaftsideologie des römischen Principats, insbesondere gegenüber dem Kaiserkult, stelle Röm 13,1 eine deutliche Relativierung von Herrschaftsansprüchen dar<sup>90</sup>. Die „anti-imperiale Paulusauslegung“ nimmt diese Linie auf und verstärkt sie noch: Röm 13,1-7 sei trotz der Mahnung, politischen Aufruhr zu vermeiden, ein Widerstandstext, der die römische Ideologie und Propaganda unterlaufe, indem der sich selbst vergottende Kaiser als dem wahren, jüdischen Gott, dem Vater des Gekreuzigten, untertan dargestellt werde<sup>91</sup>. Die Entgegensetzung von „Kaiserkult“ und „Einsetzung durch und daher Verantwortung vor Gott“ von imperialer Ideologie und Widerstand im Namen des Gekreuzigten ist freilich allzu naheliegend und einfach. Um abschätzen zu können, wie sich Paulus mit seiner Aussage in Röm 13,1 positioniert, ist der politische Diskurs der neronischen Zeit in seiner ganzen Breite zumindest in Grundzügen zu erfassen.

Den Ausgangspunkt dafür soll hier die „römische Verfassung“ zur Zeit des Paulus bilden: Der (frühe) Principat war rechtlich eine Republik. Wie seine Vorgänger war Nero kein Monarch, sondern hatte seine Amtsvollmachten, wie es im Referat seiner Antrittsrede durch Tacitus heißt, *consensu militum et auctoritate patrum*<sup>92</sup>. Wurde dies noch von Mommsen als politische Realität, als Dyarchie zwischen Princeps und Senat, gedeutet, so später als bloße „Fassade“ für eine Militärdiktatur<sup>93</sup>. In der aktuellen Geschichtswissenschaft wird diese Deutung freilich zunehmend hinterfragt. Sicherlich verschob sich die reale Macht vom Senat zum Princeps und dem engen Kreis seiner Mitarbeiter und Berater. Dennoch konnte im frühen Principat keiner der Kaiser langfristig ohne oder sogar gegen die senatorische Elite herrschen. Die rechtliche Konstruktion der Ausstattung des Princeps mit Amtsvollmachten durch den Senat aufgrund des allgemeinen Konsenses ist als durchaus ernstgemeinte Form der politischen Kommunikation mit der senatorischen Elite zu deuten<sup>94</sup>. Zu beachten ist, dass in diesem Kommunikationskontext

90. Vgl. etwa GIELEN, *Tradition* (n. 60), p. 443; E.W. STEGEMANN, *Politischer Messianismus und römische Zivilreligion – Christlich-römische Konflikte über Religion und Politik in der frühen Kaiserzeit*, in ID., *Paulus und die Welt*, Zürich, Theologischer Verlag, 2005, 169-191, bes. pp. 182f.

91. In extremer Weise bei T.L. CARTER, *The Irony of Romans 13*, in *NT 46* (2004) 209-228; R. HURLEY, *Ironie dramatique dans la mise en intrigue de l'empire en Romains 13,1-7*, in *Studies in Religion 35* (2006) 39-63.

92. Tac. ann. 13,4,1.

93. Vgl. etwa L. WICKERT, *Princeps (civitatis)*, in *Pauly's Realenzyklopädie 22/2* (1954) 1998-2296, bes. col. 2070.

94. J. BLEICKEN, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches*, Paderborn, Schöningh, <sup>2</sup>1981, p. 23; J.A. CROOK, *Augustus: Power, Authority, Achievement*, in *Cambridge Ancient History*<sup>2</sup> 10 (1996) 113-146, bes. p. 117.

religiöse Sprachformen kaum einen Platz haben<sup>95</sup>. Der Princeps ist ebensowenig, wie es die Amtsträger der römischen Republik waren, von (einem) Gott eingesetzt, sondern von Volk und Senat.

Neuere Untersuchungen zum römischen Principat betonen, dass die kaiserliche Macht vor allem eine soziale Basis hatte. Die Zugehörigkeit zur iulisch-claudischen Dynastie und die Bindung von Militär und *plebs urbana* durch ein Klientelverhältnis bildeten die Grundlage für die Herrschaft des Princeps<sup>96</sup>. Er herrschte aufgrund des für die ganze Antike typischen Systems des Austausches sozialer Verpflichtungen: Patronage und Unterstützung gegen Prestige und Einfluss. Das lässt sich auch bei Nero beobachten: die sorgfältige Einbindung in das Sozialprestige der iulisch-claudischen Familie durch Adoption seitens Claudius, durch Heirat mit Octavia, durch gemeinsame Präsentation mit Agrippina – und durch Ermordung konkurrierender Familienmitglieder; die Stilisierung als Freund der *plebs*, Bewunderer und Gönner der Griechen – und schließlich misslungen: als Helfer und Wiederaufbauer nach dem Brand Roms. In diesen Kommunikationszusammenhang spielen auch religiöse Motive mit herein: Die *consecratio* von Vorgängern und weiteren verstorbenen Familienmitgliedern<sup>97</sup> überhöht das soziale Prestige der kaiserlichen Familie. Das Auftreten als universaler Wohltäter – sei es durch tatsächliche Hilfsaktionen, sei es durch symbolische Inszenierungen – ist auch im Kontext der kultischen Verehrung des Princeps von zentraler Bedeutung.

Damit kommt die kultisch-religiöse Legitimation der Principatsherrschaft in den Blick. Die umfangreiche althistorische und religionswissenschaftliche Forschung der letzten Jahrzehnte zur kultischen Verehrung der römischen Kaiser hat das Bild von dieser wesentlich geändert<sup>98</sup>. Alte Gewissheiten, etwa dass im griechischen Osten der lebende Kaiser Kult bekam, während im Westen verstorbene Kaiser konsekriert wurden,

95. Vgl. dazu L. DE LIBERO, *Princeps*, in *Der Neue Pauly* 10 (2001) 328-331, bes. col. 330.

96. CROOK, *Augustus* (n. 94), pp. 115f.

97. Bei Nero seine Frau und seine Tochter (Tac. ann. 16,6,2; 16,21,2) – was in einer gewissen Spannung zur *consecratio* seines Vorgängers Claudius steht; vgl. C. RONNING, *Der Konflikt zwischen Kaiser Nero und P. Clodius Thrasea Paetus: Rituelle Strategien in der frühen Römischen Kaiserzeit*, in *Chiron* 36 (2006) 329-355, bes. p. 343.

98. Vgl. grundlegend S.R.F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; dazu den Sammelband H. CANKI – K. HITZL (eds.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2003; in theologischen Beiträgen viel rezipiert, aber teilweise äußerst problematisch: M. CLAUSS, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart – Leipzig, Teubner, 1999.

lassen sich in dieser Form nicht mehr aufrecht erhalten. Andererseits haben sich neue Differenzierungen ergeben: Kultische Kaiserverehrung umfasste eine ganze Palette je nach Region, Zeit, Anlass und Personen verschiedener Möglichkeiten, von Götterkult für den Kaiser über Kult der Götter mit dem Kaiser bis hin zum Kult des Kaisers „wie ein“ Gott oder als Gott. Diese verschiedenen Möglichkeiten sind nach unserem Verständnis nicht immer logisch miteinander vereinbar, die uns naheliegende Frage, ob der Kaiser denn nun ein Gott „war“ oder nicht, geht an ihnen vorbei<sup>99</sup>.

Beinahe noch wichtiger ist die Erkenntnis, dass die kultische Kaiserverehrung und der Kaiserkult nicht als reine Unterwerfungsrituale verstanden werden dürfen, sondern als eine Form politischer Kommunikation<sup>100</sup>. Durch den Kult wurden konkrete politische Erwartungen an den Princeps und Zufriedenheit mit seinen Maßnahmen ausgedrückt. Der Kaiser wird nicht qua Amt, sondern qua Erfolg verehrt – oder eben auch nicht (mehr) verehrt. Das bedeutet, dass die kultische Verehrung den Kaiser durchaus einem gewissen Erwartungsdruck aussetzt<sup>101</sup>.

In diesem Kontext sind auch die bereits erwähnten Ausführungen Senecas in seiner Schrift *De clementia* zu sehen. Seneca nimmt darin wie oben gezeigt eine durch die hellenistischen Königreiche vorgegebene Möglichkeit religiöser Legitimation von Herrschaft auf: die Vorstellung, der König sei von (einem) Gott für sein Amt erwählt. Auch mit ihr verbindet sich freilich nicht nur Legitimation der herrscherlichen Macht, sondern zugleich eine massive Erwartungshaltung an den Herrscher. Wie ja schon der Titel der Schrift zeigt, ist sie eine Paränese. Das Ideal des tugendhaften, von den Göttern erwählten, beinahe gottähnlichen Princeps wird beschrieben mit dem Ziel, Nero dazu zu bewegen, ihm nachzueifern. Dass sich ein Mitglied der senatorischen Elite in Form von Panegyrik mit deutlichem paränetischem Unterton an den Princeps wendet, zeigt die Verschiebungen des Principats im Vergleich zur Republik. In dieser kontrollierten sich die Mitglieder der Oberschicht durch ein ausgeklügeltes System von politischen Instanzen und insbesondere durch die Verpflichtung auf von allen geteilte Werte und Normen gegenseitig. Jetzt hängt die

99. Zur „Paradoxie“ des antiken Herrscherkultes vgl. A. CHANIOTIS, *The Divinity of Hellenistic Rulers*, in A. ERSKINE (ed.), *A Companion to the Hellenistic World* (Blackwell Companions to the Ancient World), Oxford, Blackwell, 2003, 431-445, bes. p. 443.

100. Vgl. dazu M. PEPPEL, *Gott oder Mensch? Kaiserverehrung und Herrschaftskontrolle*, in H. CANKI – K. HITZL (eds.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2003, 69-95.

101. BLEICKEN, *Verfassungsgeschichte* (n. 94), pp. 81f.; FEARS, *Princeps* (n. 27), pp. 131f.

Qualität der Herrschaft – zumindest in der Wahrnehmung der damaligen Beteiligten – beinahe ausschließlich an der Person des Herrschers.

Dass die Vorstellung, der Herrscher sei von (einem) Gott eingesetzt, an so prominenter Stelle in einer Röm 13,1 so ähnlichen Form auftaucht, ist bemerkenswert. Man darf freilich nicht übersehen, dass insgesamt dieser Gedanke in der politischen Propaganda der iulisch-claudischen Zeit eher am Rande steht. Die anderen dargestellten Möglichkeiten kommen weitaus häufiger vor. Die Aufgabe eines Princeps bestand darin, diese verschiedenen Bereiche politischer Kommunikation, die verschiedenen, teilweise einander widerstrebenden Erwartungen verschiedener sozialer Schichten und verschiedener Reichsteile, in einer immer wieder prekären Balance zu halten<sup>102</sup>.

Sieht man auf diesem vielfältigen Hintergrund die Aussage von Röm 13,1, dann erscheint sie kaum als Relativierung römischer Machtansprüche. Vielmehr werden die politischen Umstände, wie sie sich aus dem Blickwinkel einer bestimmten sozialen Schicht zeigen, als gegeben dargestellt und religiös affirmiert<sup>103</sup>.

Verglichen mit der rechtlichen Konstruktion des Principats als Verleihung besonderer Amtsvollmachten an einen bewährten Einzelnen durch den Senat aufgrund des Konsenses aller, ist Röm 13,1 eine starre „theokratische Formel“<sup>104</sup>. Insbesondere in Hinblick auf die Wirkungsgeschichte ist dies festzuhalten: Durch Texte wie Röm 13,1 hat das Christentum jedenfalls nicht zur Vergrößerung politischer Freiheit beigetragen, und dies ist nicht – wie oft apologetisch behauptet – ein tragisches Missverständnis, sondern im Text selbst angelegt. Im Sinne einer fairen Einschätzung des Paulus ist freilich zu beachten, dass der „republikanische“ politische Diskurs der senatorischen Oberschicht ihm als sozial niedrigstehendem Juden aus dem griechischen Osten, wenn überhaupt, dann nur undeutlich und unverstanden bekannt gewesen sein wird<sup>105</sup>.

Blickt man von den sozialen Grundlagen der Principatsherrschaft her auf Röm 13,1-7, dann lässt sich erkennen, dass Paulus die zentralen Vorstellungen antiker Gesellschaftsordnung teilt: Austeilen von Lob und Strafe gemäß einer vorausgesetzten Werteordnung von „gut“ und „böse“

102. PRICE, *Rituals* (n. 98), p. 73.

103. Ähnlich O. WISCHMEYER, *Staat und Christen nach Römer 13,1-7: Ein neuer hermeneutischer Zugang*, in M. KARRER, et al. (eds.), *Kirche und Volk Gottes*, FS J. Roloff, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2000, 149-162.

104. CANCEK, *Gewalt* (n. 5), p. 64.

105. Auf die fundamentalen Unterschiede zwischen dem griechischen Osten, wo sich Paulus aufhielt, und der Stadt Rom (wo sich allerdings seine Adressaten aufhielten!), weist zu Recht S.R.F. PRICE, *Response*, in R.A. HORSLEY (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, PA, Trinity Press, 2004, 175-183, hin.

(Röm 13,3f.), soziale Verpflichtung, der Leistung Höhergestellter durch „Ehre“ zu antworten (Röm 13,6f.). Inwieweit Paulus mit seiner Botschaft vom Gekreuzigten, der über soziale und ethnische Grenzen hinweg Heil bringt, diese Vorstellungen in anderen Zusammenhängen durchbricht oder unterläuft, ist eine andere Frage. Hier, im politischen Kontext, tut er es jedenfalls nicht, und für einen Menschen seiner sozialen Stellung wäre das auch schwer vorstellbar. Ob bzw. wie man dies in einer Gesamtschau paulinischer Theologie und Ethik miteinander vereinbaren kann, ist zu klären<sup>106</sup>. Vielleicht muss man auch hier eine ungelöste Spannung im paulinischen Denken stehen lassen.

Die kultische Verehrung des Princeps in all ihren Spielarten ist Paulus auf seinen Reisen auf Schritt und Tritt begegnet. Keine Stadt, in die er kam, ohne Ehreninschriften für den Kaiser und das kaiserliche Haus, Weihungen, Kaiserbilder, Kaisergedenktage im Kalender, Tempel, die dem Kaiserkult teilweise oder ganz gewidmet waren. Vieles davon war ihm als Juden gewiss fremd oder sogar anstößig, vieles aber eben auch nicht. Denn aus unseren Zeugnissen zu schließen, begegneten ihm auch in allen Synagogen Weiheinschriften, Anathemata und Gebete für den Kaiser<sup>107</sup>, in Jerusalem auch Opfer für den Kaiser. Mit seinen Äußerungen in Röm 13,1 bleibt Paulus klar in dem Rahmen, den das Judentum vorgibt: Dem Kult des Kaisers wie oder als Gott, vor allem den dabei verwendeten Bildern, wird er sicherlich nichts abgewonnen haben. Der Text lässt freilich nirgends erkennen, dass dies in polemischer Weise betont würde. Gerade der Vergleich mit Seneca, der – anders als Paulus – mehrfach explizit den Princeps als Mensch unter Menschen anspricht, macht dies deutlich. Doch selbst wenn man annimmt, dass Paulus mit seinem Modell der Einsetzung des Herrschers durch Gott implizit einen Anspruch des Herrschers auf göttliche Verehrung ablehne, folgt daraus nicht, dass er die Machtansprüche des Herrschers relativiere. Wie vorhin dargelegt, ist kultische Kaiserverehrung kein einseitiges Unterwerfungsritual, sondern kommuniziert politische Erwartungen und Forderungen. Darum ist es

106. Dass Paulus ein stoisch inspiriertes Modell von „engagement in this world and disengagement from it but total engagement elsewhere“ vertrete (ENGBERG-PEDERSEN, *Politics* [n. 5], p. 164; vgl. auch F. PFITZMANN, *Paiement des impôts et obéissance aux autorités: Le défi d'une foi incarnée selon Paul (Romains 13, 1-7)*, in *ÉTR* 79 [2004] 411-423, bes. p. 414), ist ein erwägenswerter Vorschlag.

107. Ios. c. Ap. 2,68-78; Philo legat. 133, Flacc. 48f.97; außerdem die Synagogenweihinschriften aus dem ptolemäischen Ägypten (JIGRE 13; 22; 24; 25; 27; 28; 117) und die Namen der römischen Synagogen aus augusteischer Zeit (Agrippenses nach M. Vipsanius Agrippa: *JWE* II 130; 170; 549; Augustenses nach Augustus: *JWE* II 96; 169; 189; 194; 542; 547; Volumnenses vermutlich nach Volumnius, dem Tribun in der Provinz Syria zwischen 9 und 7 v. Chr.: *JWE* II 100; 163; 167; 577).

gewiss kein Zufall, dass lokale Eliten an seiner Einführung jeweils maßgeblich beteiligt waren. Paulus freilich, der auch zu dieser lokalen Oberschicht nicht gehört, formuliert politische Erwartungen höchstens indirekt in Röm 13,3f. Für ihn und für seine Adressaten ist die gesellschaftliche und politische Situation schlichtweg vorgegeben, und die Aufgabe besteht darin, mit ihr möglichst gut zurechtzukommen. Dem entspricht seine theologische Legitimation von Herrschaft in Röm 13,1. Um es abschließend etwas zugespitzt zu sagen: Der Status eines römischen Princeps als Gott war je nach Erfolg diskutierbar – und tatsächlich lagen die Chancen, langfristig ein Gott zu bleiben, für die Mitglieder der iulisch-claudischen Dynastie bei 50%. Die διαταγή τοῦ θεοῦ in Röm 13,1-7 hingegen ist, wie es dem sozialen Status des Paulus und seiner Adressaten gemäß zu erwarten ist, nicht diskutierbar, sondern vorgegeben.

Eberhard-Karls-Universität  
Institut für antikes Judentum  
und hellenistische Religionsgeschichte  
Liebermeisterstr. 12  
D-72074 Tübingen  
Deutschland

Stefan KRAUTER