

Stefan Schreiber

Paulus als Kritiker Roms?

Politische Herrschaftsdiskurse in den Paulusbriefen

Kurzinhalt – Summary:

Ausgehend von der politischen Anspielung in 1 Thess 5,3 fragt der Beitrag nach den Voraussetzungen für eine politische Lektüre einzelner Paulustexte. Erörtert werden hermeneutische Bedingungen, die sozialgeschichtliche Stellung der Christen zur Zeit des Paulus, mögliche kritische Wahrnehmungen des Imperium Romanum und die methodische Schwierigkeit, verborgene politische Kritik zu erheben. Die Frage nach der Intention politisch kritischer Aussagen schließt sich an. Die daraus gewonnenen Einsichten werden abschließend an zentralen Texten des Römerbriefs (Röm 1,1–7; 8,18–30; 13,1–7) exemplarisch durchgespielt.

Starting at the political allusion in 1 Thess 5:3, the article asks for the requirements to read some Pauline texts as political statements. It discusses hermeneutical conditions, the social-historical position of Christians at the time of Paul, potential critical perception of the Roman Empire and the methodical problem to ascertain hidden political criticism. This is followed by the question about the intention in politically critical statements. The insight gained from that is finally applied to some exemplary texts from the epistle to the Romans (Rom 1:1–7; 8:18–30; 13:1–7).

Im Zusammenhang mit der Frage, wann der eschatologische „Tag des Herrn“ anbrechen wird, warnt Paulus in seinem ältesten erhaltenen Brief, dem 1. Thessalonicherbrief, die Adressaten vor vermeintlicher εἰρήνη και ἀσφάλεια („Friede und Sicherheit“, 1 Thess 5,3). Das Syntagma „Friede und Sicherheit“ wird in der exegetischen Literatur vielfach als Bezugnahme auf einen politischen Slogan des römischen Imperiums gedeutet, der die Segnungen der Pax Romana in einem Goldenen Zeitalter unter dem amtierenden Kaiser bezeichnet.¹ Damit ist aber noch lange nicht klar, ob in dieser spezifischen Begriffskombination für die Hörer/innen des Briefes eine politische Stoßkraft lag, und wenn ja, welche Wirkung diese erzielen sollte. Paulus bringt sogleich eine apokalyptische Falsifikation der Schlagworte ins Gespräch. Bedeutet das nun einen scharfen Angriff auf den Anspruch des Impe-

¹ Z.B. LUCKENSMAYER, DAVID: *The Eschatology of First Thessalonians* (NTOA 71), Göttingen 2009, 290–292 (mit weiterer Literatur in Anm. 60); WITHERINGTON, BEN: *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids 2006, 146f.; VOM BROCKE, CHRISTOPH: *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt* (WUNT II/125), Tübingen 2001, 170–184; SCHON BAMMEL, ERNST: *Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung*. In: *ThLZ* 85 (1960) 837–840.

rium Romanum,² oder eher eine Vergewisserung der Überlegenheit der christlichen Endzeithoffnung?³ Oder stellt das Syntagma überhaupt keine Anspielung auf den politischen Diskurs dar und verdankt seine Herkunft der Prophetie Israels oder der epikureischen Philosophie?⁴ Lässt sich überhaupt auf der Basis von zwei einschlägigen Begriffen auf eine politische Intention schließen?

Die Reichweite möglicher politischer Aktionen, die sich aus den Anspielungen ergeben könnten, scheint auch durch eine weitere Äußerung innerhalb des Briefes eingeschränkt. In 1 Thess 4,11f. liest man die Aufforderung an die Gemeinde in Thessaloniki, unauffällig zu leben und der eigenen Erwerbstätigkeit nachzugehen, „damit ihr anständig lebt gegenüber den Außenstehenden und niemanden nötig habt“ (4,12). Eine christliche Gemeinde ist durch ihren Rückzug von paganen kulturellen Aktivitäten gesellschaftlich schon auffällig genug (vgl. 1,9). Die dadurch entstehenden potentiellen Verdächtigungen gilt es nicht auch noch zu verstärken, was eine unauffällige und unabhängige Lebensweise erfordert. Eine Haltung politischer Opposition mit einem gewissen Grad an Öffentlichkeit scheint ausgeschlossen. Und doch bleiben die Anspielungen auf die politische Rhetorik Roms hörbar. Steht nun eine politische Kritik im Vordergrund oder die Anpassung an die gesellschaftlichen Verhältnisse?

In neuerer Zeit wurden die Paulusbriefe vermehrt vor dem Hintergrund der politischen Rhetorik Roms interpretiert, was innerhalb der Paulusforschung zu einer wachsenden Zahl an Veröffentlichungen führte, die eine kritische oder widerständige Haltung des Paulus gegenüber den politischen Institutionen des Imperium Romanum erkannten. Nach Anfängen in Deutschland in den 1980er Jahren⁵ profilieren besonders im Kontext der nordamerikanischen SBL-Gruppe „Paul and Politics“ seit Mitte der 1990er Jahre zahlreiche Studien die kritische, ja antiimperiale Haltung des Paulus gegenüber Rom.⁶ Die Diskussion über die Reichweite solcher Lesarten dauert an.⁷

² HARRISON, JAMES R.: Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki. In: JSNT 25 (2002) 71–96. Vgl. STILL, TODD D.: Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours (JSNT.S 183), Sheffield 1999, 261–266.

³ OAKES, PETER: Re-mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians. In: JSNT 27 (2005) 301–322, bes. 318.

⁴ So MALHERBE, ABRAHAM J.: The Letters to the Thessalonians (AncB 32b), New York 2000, 303–305. Die wenigen Belege zeigen freilich nur geringe Bezüge zum paulinischen Text.

⁵ WENGST, KLAUS: Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986; TAUBES, JACOB: Die politische Theologie des Paulus, hg. von Aleida und Jan Assmann, München 1993 (Vorträge von 1987).

⁶ Exemplarisch seien genannt: HORSLEY, RICHARD A. (Hg.): Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society, Harrisburg 1997; DERS. (Hg.): Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation, Harrisburg 2000; DERS. (Hg.): Paul and the Roman Imperial Order, Harrisburg 2004; ELLIOTT, NEIL: Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle, Sheffield 1995; DERS.: The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire, Minneapolis 2008.

⁷ Strikt gegen eine antiimperiale Paulusdeutung wendet sich z.B. KIM, SEYDOON: Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke, Grand Rapids 2008. Forschungsgeschichtliche Überblicke und Problematisierungen bei STRECKER, CHRISTIAN: Taktiken der Aneignung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen

Nachdem es sich bei den Paulusbriefen nicht um politische Traktate handelt und Paulus auch an keiner Stelle *direkt* das römische Imperium der Kritik unterzieht, stehen wir vor einer hermeneutischen Problematik: Auf welchen Voraussetzungen beruht eigentlich unsere Wahrnehmung der paulinischen Aussagen, die möglicherweise eine politische Kritik äußern? Daraus ergeben sich für die exegetische Lektüre zwei Grundfragen: (1) Wie lässt sich eine politische Dimension in den Aussagen des Paulus überhaupt wahrscheinlich machen? (2) Welche Wirkung wollen mögliche Anspielungen auf den politischen Diskurs im römischen Imperium bei den Hörer/innen erzielen? Auf diese beiden Fragen versucht mein Beitrag eine Antwort zu finden, bevor ich exemplarisch den Römerbrief mit erhöhter Aufmerksamkeit für politische Äußerungen lese.

1. Wie lässt sich eine politische Dimension bei Paulus wahrscheinlich machen?

1.1 Hermeneutik

Am Anfang steht wie immer die Frage der Hermeneutik. Dabei ist „unsere“ Perspektive – die des Großteils der gegenwärtigen exegetischen Community – als Bürger demokratischer Staaten in Europa oder Nordamerika zu bedenken, die eher zu einer grundsätzlich positiven Wahrnehmung des Staates als Garant von ziviler Ordnung, militärischer Sicherheit und sozialer Absicherung tendiert. An einer Grundsatzkritik an den staatlichen Systemen sind wir in der Regel nicht interessiert. Vielleicht ist uns aber im Bewusstsein des politischen Totalitarismus des deutschen Nazi-Regimes mit seinen katastrophalen Folgen eine Haltung absoluten bürgerlichen Gehorsams dem Staat gegenüber ebenso verdächtig. Wir müssen uns also unsere politischen Positionen bewusst machen, um mögliche Erwartungen von unserer Seite an einen politischen Paulus offenlegen zu können. Und wir müssen bereit sein, die grundlegend unterschiedlichen politischen Verhältnisse der ersten Christen im Rahmen des Imperium Romanum zu thematisieren, die eine Übertragbarkeit politischer Äußerungen eines Paulus in unsere Gegenwart erschweren. Entscheidend sind dabei die Fragen nach der Teilhabe der ersten Christen an der politischen Macht und nach ihrer Wahrnehmung des Imperium Romanum.

1.2 Fehlende Teilhabe der ersten Christen an der politischen Macht

Politisches Handeln in den Städten Griechenlands und Kleinasien, in denen die paulinischen Gemeinden lebten, oder auf der Ebene des römischen Reiches war ausschließlich auf die gesellschaftliche Elite beschränkt. Zur Elite gehörten das Kaiser-

Wirklichkeit. In: Reinmuth, Eckart (Hg.): Neues Testament und Politische Theorie, Stuttgart 2011, 114–161, hier 116–132; OMERZU, HEIKE: Paulus als Politiker? Das paulinische Evangelium zwischen Ekklesia und Imperium Romanum. In: Logos – Logik – Lyrik (FS Klaus Haacker) (ABG 27), Leipzig 2007, 267–287; ferner OAKES: Re-mapping (s. Anm. 3), 301–307.

haus, die aus alten Adelsfamilien stammenden Senatoren und die Angehörigen des Ritterstandes in Rom sowie die führenden Aristokratenfamilien in den Städten der Provinzen und Klientelstaaten, die über den Großteil der wirtschaftlichen Ressourcen verfügten und die politischen Geschicke lenkten. Zur Elite lassen sich auch Reiche ohne politische Ämter und herausragende Gefolgsleute der Elite, die als Beauftragte ihrer Herren Führungspositionen in Politik und Verwaltung bekleideten, zählen. Zur Zeit des frühen Prinzipats war in Rom also nur eine schmale Machtelite an der Ausübung politischer Macht beteiligt. Sie monopolisierte Grundbesitz und Arbeitskräfte, profitierte vom aus Steuern und Eroberungen gewonnenen Reichtum des Staates, dominierte den Handel und entwickelte eine eigene kulturelle Identität. Diese Elite *war* der Staat.⁸

Zu den Christus-Gemeinden der ersten Generationen und speziell zu den paulinischen Gemeinden gehörten keine Mitglieder dieser gesellschaftlichen Elite.⁹ Die zeitgenössischen urchristlichen und hellenistisch-römischen Quellen enthalten keine Hinweise auf Christen aus der aristokratischen Oberschicht. Im besten Fall wäre denkbar, dass einige Mitglieder der Gemeinden wie der Hausbesitzer Gaius (Röm 16,23) oder die „Patronin“¹⁰ Phoebe (Röm 16,1f.) zu den Reichen ihrer Stadt und damit zur lokalen Elite zählten; der eigentlich machthabenden Aristokratie gehörten freilich auch sie nicht an. Angesichts ihrer gesellschaftlichen Stellung konnten die ersten Christen nicht als Akteure auf der politischen Bühne ihrer Lebenswelt tätig werden. Sie besaßen keine Möglichkeit zur aktiven Mitgestaltung politischer Prozesse. Es ist wichtig zu sehen, dass Paulus und seine Gemeinden die politischen Verhältnisse ihrer Zeit aus der Perspektive einer Nicht-Elite-Gruppe betrachteten und dass mögliche Äußerungen zur politischen Situation nicht den Bedingungen des politischen Diskurses der Elite entsprechen. An die Entwicklung einer eigenen christlichen Theorie des Politischen ist unter diesen Bedingungen nicht zu denken.¹¹

⁸ So als Ergebnis seiner sozialgeschichtlichen Studie MANN, MICHAEL: *Geschichte der Macht*. Zweiter Band: Vom Römischen Reich bis zum Vorabend der Industrialisierung (Theorie und Gesellschaft 20), Frankfurt/New York 1994, 24–45, bes. 38.44.

⁹ Zum antiken Gesellschaftsmodell und der Stellung der ersten Christen vgl. STEGEMANN, EKKEHARD W./STEGEMANN, WOLFGANG: *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart² 1997, 70–80.249–271; zur neuesten Forschung SCHMELLER, THOMAS: *Der erste Korintherbrief*. In: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart 2008, 303–325, hier 318. Speziell zu den römischen Gemeinden LAMPE, PETER: *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT II/18)*, Tübingen² 1989, bes. 135–153.

¹⁰ Dazu KLAUCK, HANS-JOSEF: *Junia Theodora und die Gemeinde von Korinth*. In: Ders., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152)*, Tübingen 2003, 232–247.

¹¹ LEPPIN, HARTMUT: *Politik und Pastoral – Politische Ordnungsvorstellungen im frühen Christentum*. In: Graf, Friedrich W./Wiegandt, Klaus (Hg.): *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt a.M. 2009, 308–338, zeigt, dass das Christentum in den ersten Jahrhunderten keine eigenen politischen Ordnungsvorstellungen kennt.

1.3 Mögliche Wahrnehmungen des *Imperium Romanum*

Was die einzelnen Christus-Anhänger/innen in den paulinischen Gemeinden über die politischen Verhältnisse ihrer Zeit und speziell über die Vorzüge der Pax Romana dachten, wissen wir mangels Quellenmaterial nicht. Es ist aber offensichtlich, dass es in der frühen Kaiserzeit nur unter Einsatz des eigenen Lebens möglich war, grundlegende Kritik am Kaiser und seiner Regierung öffentlich zu äußern.¹² Bezeichnenderweise hat die antike Rhetorik über eine spezielle Redeweise reflektiert, die in verdeckter Form kritische Anspielungen auf die politische Wirklichkeit enthält – das sogenannte *σχῆμα/schema*.¹³ Demetrios sieht diese „abgesicherte Redeweise“ als notwendig bei einer kritischen Äußerung gegenüber einem Tyrannen oder einer anderen gewalttätigen Person an; die Sicherheit des Sprechenden ist das Ziel.¹⁴ Quintilian beschreibt das *schema* als Redeweise, die hinter einem wörtlichen Verständnis weitere Verstehensdimensionen eröffnet, „nicht gerade das Gegenteil wie bei der Ironie, sondern etwas Verstecktes und dem Spürsinn des Hörers zum Suchen Überlassenes“, und empfiehlt das *schema* für Fälle, in denen eine offene Aussage politisch zu unsicher erscheint; die doppeldeutige Sprache dient der Sicherheit gegenüber Tyrannen.¹⁵ Freilich ist bei den Anwendern dieser Redeweise in erster Linie an die gesellschaftliche Elite in politischer Öffentlichkeit gedacht.

Kritik an den politischen Verhältnissen war aber nicht nur eine Angelegenheit der Oberschicht. Ein Spottgedicht auf Kaiser Tiberius, das offenbar in der Bevölkerung tradiert wurde, zeigt, dass keineswegs alle Bewohner des römischen Reiches das Goldene Zeitalter unter dem Nachfolger des Augustus als gewinnbringend erfuhren:

Die goldenen Jahrhunderte des Saturn hast du verdorben, Caesar: Denn solange du existierst, werden immer eisern sie sein.¹⁶

¹² Ich weise auf die Viten hin, die über die oppositionellen Senatoren Paetus Thrasea (unter Nero) und Helvidius Priscus (unter Vespasian) zur Zeit Domitians verfasst wurden und die Domitian sicher nicht ohne Grund als Angriff auf seine Alleinherrschaft las, was die Autoren Arulenus Rusticus und Herennius Senecio das Leben kostete; unsere Quelle für diese Vorgänge ist Tac. Agr. 2,1. Dazu MALITZ, JÜRGEN: Helvidius Priscus und Vespasian. Zur Geschichte der „stoischen“ Senatsopposition. In: Hermes 113 (1985) 231–246.

¹³ Grundlegend AHL, FREDERICK: The Art of Safe Criticism in Greece and Rome. In: AJP 105 (1984) 174–208; auch KLAUCK, HANS-JOSEF: Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20–23. In: Ders.: Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 251–267, hier 265f.; BARTSCH, SHADI: Actors in the Audience. Theatricality and Doublepeak from Nero to Hadrian, Cambridge 1994, 67.93–96.

¹⁴ Demetrios, Περὶ ἐρμηπειας („Über den Stil“) 287–294, Zitat 293. Die Datierung des Werkes ist umstritten (3. Jh. v. Chr. bis Anfang 2. Jh. n. Chr.). Edition: INNES, DOREEN C. (Hg.): Demetrius. On Style (LCL 199), Cambridge 1995, 309–525.

¹⁵ Quint. inst. 9,2,65–80, Zitat 65. Edition: RAHN, HELMUT (Hg.): M.F. Quintilianus. Ausbildung des Redners. Band 2 (TzF 3), Darmstadt²1988.

¹⁶ Suet. Tib. 59: *Aurea mutasti Saturni saecula, Caesar: / incolumi nam te ferrea semper erunt*. Edition und Übersetzung: MARTINET, HANS (Hg.): C. Suetonius Tranquillus. Die Kaiserviten/De Vita Caesarum. Berühmte Männer/De Viris Illustribus (Sammlung Tusculum), Düsseldorf³2006. Spottverse auf Nero tradiert Suet. Nero 39; vgl. Tac. ann. 14,48,1.

Mögliche Gründe für eine kritische Haltung gegenüber der als Pax Romana stilisierten Herrschaft Roms legt der Geschichtsschreiber Tacitus den Fürsten unterworfenen Volksstämme in den Mund.¹⁷ Dass die Anführer feindlicher Völker solche Kritik aussprechen, steht zu erwarten – Tacitus selbst ist damit vor dem Vorwurf politischer Insubordination geschützt. So benennt der Bataverfürst Civilis die Kehrseite des römischen Friedens aus der Perspektive Unterworfenen:

Zugleich erinnerte er sie in vertraulichen Gesprächen an die Leiden, die sie so viele Jahre ertragen hätten: und deshalb bezeichneten sie ihre armselige Knechtschaft mit falschem Namen als ‚Frieden‘.¹⁸

Und den Britannier Calgacus lässt Tacitus die totale Ausbeutung des britannischen Volkes durch die Römer unter dem Deckmantel des Friedens brandmarken:

Wegschleppen, morden, rauben nennen sie mit falschem Namen Herrschaft, und wo sie eine Einöde schaffen, sprechen sie von Frieden. Kinder und Angehörige (...) werden uns durch Aushebungen weggenommen, um anderswo als Sklaven zu dienen. Frauen und Schwestern werden (...) geschändet. Unser Hab und Gut wird für Abgaben, die Ackererträge für Getreidelieferungen, unsere Leiber schließlich und unsere Arbeitskraft beim Anlegen von Wegen (...) aufgezehrt. Zur Knechtschaft geborene Sklaven werden einmal verkauft und dann von ihren Herren selbst ernährt: Britannien dagegen kauft seine Knechtschaft täglich, ernährt sie täglich.¹⁹

Nicht alle Bevölkerungsteile profitierten in gleicher Weise von der römischen Herrschaft, und selbst wenn die als Pax Romana stilisierte militärische Errungenschaft des römischen Prinzipats insgesamt sicher eine Stabilisierung der innen- und außenpolitischen Verhältnisse und damit auch wirtschaftliche Prosperität mit sich brachte, so bedeuteten die Zwangsmaßnahmen und die Steuerpolitik Roms für Teile der Unterschicht schlicht wirtschaftliche Not. Steuern und Abgaben konnten für Ärmere zur existentiellen Bedrohung werden und im Extremfall sogar zur Versklavung führen.²⁰ Unter der Regierung Neros drohten Unruhen in der Bevölkerung Roms wegen der drückenden Steuerlast und der willkürlichen Übergriffe von Steuerpächtern, so dass der Kaiser sogar über eine Abschaffung der indirekten Steuern nachdachte.²¹ Auch die (römischen) Christen werden die Steuern als mehr oder weniger große Belastung empfunden haben.

Die meisten literarischen und epigraphischen Zeugnisse aus der frühen Kaiserzeit stammen aus dem Umkreis der Eliten und geben entsprechend keine „objektive“

¹⁷ Zur römischen Inszenierung der Pax Romana in der frühen Kaiserzeit vgl. SCHREIBER, STEFAN: Friede trotz Pax Romana. Politische und sozialgeschichtliche Überlegungen zum Markusevangelium. In: *Inquire Pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens* (FS Viktor J. Dammertz), Augsburg 2004, 85–104, hier 85–92.

¹⁸ Tac. hist. 4,17,2. Übersetzung: VRETSKA, HELMUTH (Hg.): P. Cornelius Tacitus. Historien, Stuttgart 1984.

¹⁹ Tac. Agr. 30,4–31,2. Übersetzung: STÄDELE, ALFONS (Hg.): P. Cornelius Tacitus. Agricola. Germania (Sammlung Tusculum), München 1991.

²⁰ Vgl. z. B. Plut. Galba 4.

²¹ Tac. ann. 13,50–51; vgl. Suet. Nero 10.

Einschätzung der Strukturen der römischen politischen Ordnung. Je nach der Beteiligung an der politischen und gesellschaftlichen Macht und nach der Zugehörigkeit zu politisch einflussreichen Gruppen werden die Urteile tatsächlich sehr verschieden ausgefallen sein. Bedeutende Errungenschaften der römischen Politik im frühen Prinzipat werden von unterdrückten, randständigen oder unterprivilegierten Bevölkerungsgruppen unter Umständen als einschränkend und bedrohlich wahrgenommen worden sein. Die ideologische Einheit des Reiches,²² die sich vielleicht am umfassendsten in den vielfältigen Formen der Kaiserverehrung und des Kaiserkults manifestierte,²³ hatte auch ihre kaum literarisch artikulierten Schattenseiten: Ausgrenzung, Unterdrückung und Gewalt angesichts Devianz-Phänomenen in einzelnen Bevölkerungsgruppen, die ihrerseits wieder Taktiken der Anpassung bzw. der Abgrenzung und des inneren Widerstands praktizierten.²⁴

Je mehr die Christus-Gemeinden im Laufe des 1. Jh. zu eigenständigen gesellschaftlichen Gruppen wurden, umso fragiler wurde ihr Verhältnis zur römischen Gesellschaft und zu den Behörden. In den Augen eines Römers aus der gesellschaftlichen Elite waren Juden und „Christen“ (sofern er beide Gruppen überhaupt differenzierte) Anhänger eines orientalischen Aberglaubens (*superstitio*), die die traditionellen Werte der römischen Gesellschaft missachteten und insofern politisch verdächtig waren.²⁵ Tacitus z. B. wirft denen, die zum Judentum übertreten, vor: Sie lernen, die Götter zu verachten, das Vaterland zu verleugnen, Eltern, Kinder und Geschwister gering zu achten (hist. 5,5,2); dem Kaiser verweigern sie die Huldigung durch Götterbilder (5,5,4). Konstitutive Elemente römischer Gesellschaft sind verletzt. Der negative Höhepunkt der Entwicklung wurde einstweilen im Jahr 64 erreicht, als Nero im Zusammenhang mit dem Brand Roms eine stadtrömische Christenverfolgung initiierte.²⁶ Bereits im Jahr 49 ließ Kaiser Claudius Juden, die Unruhe stifteten, aus Rom ausweisen; den Anlass bildeten wohl heftige Auseinandersetzungen zwischen Juden und Judenchristen in Rom um die Bedeutung Jesu und die Frage der Heidenmission, und faktisch mussten wohl die führenden Köpfe

²² Dazu ANDO, CLIFFORD: *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley 2000; LOBUR, JOHN A.: „Consensus, Concordia“, and the Formation of Imperial Ideology, New York/London 2008.

²³ Einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zur Frage des römischen Kaiserkults bietet STRECKER: *Taktiken* (s. Anm. 7), 134–141.

²⁴ Vgl. auch ELLIOTT: *Arrogance* (s. Anm. 6), 27f.33–36. – Fundamentale Kritik an der Regierung Neros entfaltet in aller Offenheit – freilich erst nach Neros Tod – die (Seneca sekundär zugeschriebene) Tragödie „Octavia“; dazu MANUWALD, GESINE: *Fabulae Praetextae*. Spuren einer literarischen Gattung der Römer (Zetemata 108), München 2001, 259–339.

²⁵ Misanthropie wirft Tacitus Juden (hist. 5,5,1) wie Christen (ann. 15,44,4) vor; beide Bewegungen bewertet er als *superstitio* (hist. 5,13,1; ann. 15,44,3f.). Zur *superstitio* der Christen auch Plin. ep. 10,96,8; Suet. Nero 16,2. Zur negativen Bewertung der Juden bei Tacitus SCHREIBER, STEFAN: Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments. In: BZ 48 (2004) 65–85, hier 74f.; SCHÄFER, PETER: *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge 1997, 31–33.39–41.185–192.

²⁶ Tac. ann. 15,38–44.

der Judenchristen die Stadt verlassen.²⁷ Zunehmend werden sich die Christen dem Misstrauen der römischen oder hellenistischen Bevölkerung ihrer Heimatstädte und Prozessen der sozialen Ausgrenzung ausgesetzt erfahren haben, was wiederum kaum ohne Folgen auf ihre eigene Wahrnehmung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse geblieben sein dürfte.

1.4 Verborgene politische Kritik – eine methodische Ermöglichung

Die vorgestellten Überlegungen erlauben m. E. die Schlussfolgerung, dass eine kritische Wahrnehmung der politischen Verhältnisse seitens der ersten Christen durchaus wahrscheinlich ist. Damit ist auch die Suche nach möglichen Niederschlägen einer politisch kritischen Haltung in den urchristlichen Schriften berechtigt, ja gefordert. Zugleich wird man sich vor Augen halten müssen, dass aus Gründen der eigenen Sicherheit kaum mit einer direkt und offen geäußerten Kritik am Kaiser oder an der Herrschaft Roms zu rechnen ist. Dies bringt die methodische Schwierigkeit mit sich, auf Anspielungen und versteckte Äußerungen hören zu müssen, die sich nur mittelbar als politische Kritik verifizieren lassen. Die Suche nach lediglich angespielten und daher weithin verborgenen Tönen in den Texten droht in die methodische Aporie zu führen, das Nichtgesagte behaupten zu müssen. Aber genau diese Ambivalenz zwischen offenen und verborgenen Aussagen entspricht der politischen Lage der ersten Christen. Bezieht man die sozialgeschichtlichen Voraussetzungen der Textentstehung als wesentlichen Faktor in das methodische Instrumentarium ein, wird das Auffinden verborgener politischer Kritik nicht zur exegetischen Willkür, sondern ist gerade im Rahmen der konstruierbaren Kommunikationssituation der Briefverfasser bzw. -adressaten gefordert. Dass man auf der Basis dieser hermeneutischen Option mit Hypothesen arbeiten muss, liegt ebenso auf der Hand wie es unvermeidlich ist. Die Aufgabe der exegetischen Arbeit besteht dann darin, politische Interpretationen als *sprachlich möglich* und *historisch wahrscheinlich* zu erweisen.

Die hermeneutische Option für eine politische Kontextualisierung der Paulusbriefe muss freilich auch die Grenzen einer politischen Interpretation ausloten. Ob die zentrale Intention der Paulusbriefe sachgerecht erfasst ist, wenn man sie von Anfang bis Ende als oppositionelle Schriften gegenüber der Politik Roms liest, scheint mir fraglich. Richard Horsley z. B. folgert nach einem kurzen Durchgang durch die Paulusbriefe: „In Paul’s Letters, Christ and Gospel events stand opposed to Caesar and the Roman imperial order“.²⁸ Damit verschiebt Horsley

²⁷ Das sogenannte Claudius-Edikt überliefert Suet. Claud. 25,4. Zu Rekonstruktion und Bedeutung SCHREIBER, STEFAN: Der Römerbrief. In: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (KSStTh 6), Stuttgart 2008, 277–302, hier 289f.; ALVAREZ CINEIRA, DAVID: Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (HBS 19), Freiburg i.Br. 1999, 194–216.

²⁸ HORSLEY, RICHARD A.: Introduction. In: ders. (Hg.), Roman Imperial Order (s. Anm. 6), 1–23, Zitat 4. Vgl. auch ELLIOTT, NEIL: Paul and the Politics of Empire. Problems and Prospects. In:

in forschungsgeschichtlicher Hinsicht den Fokus von der Frontstellung des Paulus gegenüber dem Judentum seiner Zeit hin zur Opposition gegenüber der politischen Macht.²⁹ Diese Entgegensetzung der beiden Stoßrichtungen der Paulusbriefe ist aber kaum gerechtfertigt, da Paulus sowohl eine Auseinandersetzung um das rechte Tora-Verständnis und die Anwendung der jüdischen Tradition führt als auch die Stellung des Evangeliums von Christus innerhalb der politischen Wirklichkeit seiner Zeit in den Blick nimmt. Einzelbegriffe der urchristlichen Sprache wie *Evangelion*, *Kyrios* oder *Soter* werden auch in der politischen Rhetorik Roms in Bezug auf den Kaiser verwendet. Aber haben sie deswegen die zeitgenössischen Hörer/innen der Paulusbriefe sogleich als politisch kritisches Gegenmodell verstanden?

Die Suche nach politischen Anspielungen in den Paulusbriefen findet einen methodisch fassbaren Ansatz, wenn sie sich auf Texteinheiten konzentriert, die Herrschaftsdiskurse führen, d.h. Fragen globaler Herrschaftsstellungen und von Machtausübung berühren oder Motive enthalten, die in der politischen Rhetorik des römischen Imperiums konstitutiv für solche Diskurse sind. Es treten also weniger Einzelbegriffe denn Konzeptionen in den exegetischen Fokus. Grundlegend dürfte dabei die verbreitete urchristliche Konzeption von Christus als eschatologischem Herrscher und Richter sein, die sich apokalyptischer Kategorien bedient. Durch seine Erweckung gelangte Christus in die himmlische Herrscherstellung, und mit seiner Erweckung beginnt schon jetzt die Endzeit Gottes, die zukünftig eine politisch-kosmische Neuschaffung der irdischen Verhältnisse bringen wird. Christus fungiert dabei als eschatologischer Herr. Die Darstellung der mit Christus verbundenen Endzeitergebnisse in 1 Kor 15,20–28.51f. bildet ein anschauliches Beispiel dafür. Diese Konzeption bedeutet, zumindest theoretisch, tatsächlich einen weltanschaulichen Gegenentwurf zur römischen Kaiserideologie, denn sie verankert alle politisch-kosmische Macht allein im Gott Jesu Christi, dem Gott Israels, und versteht Christus als einzigen Repräsentanten dieser Macht – und nicht den Kaiser als irdischen Stellvertreter der römischen Götter.³⁰ Es bleibt die Frage, ob

Horsley (Hg.), *Paul and Politics* (s. Anm. 6), 17–39, hier 25f. Kritisch gegenüber einer politischen Überinterpretation OMERZU: *Paulus* (s. Anm. 7), 285f.; OAKES: *Re-mapping* (s. Anm. 3), 314f., 321f.; STRECKER: *Taktiken* (s. Anm. 7), 152–161.

²⁹ Horsley versteht diesen Ansatz als Weiterführung der so genannten *New Perspective on Paul*, die Paulus nicht länger *im Gegensatz* zum Judentum, sondern in einer Auseinandersetzung *innerhalb* des Judentums zu verstehen sucht. Zur *New Perspective* vgl. die Überblicke bei STRECKER, CHRISTIAN: *Paulus aus einer „neuen Perspektive“*. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung. In: *KuI* 11 (1996) 3–18; WOLTER, MICHAEL: *Eine neue paulinische Perspektive*. In: *ZNT* 14 (2004) 2–9; SCHREIBER, STEFAN: *Paulus und die Tradition. Zur Hermeneutik der „Rechtfertigung“ in neuer Perspektive*. In: *ThRv* 105 (2009) 91–102.

³⁰ Im römischen Kaiserkult findet dieser Zusammenhang rituellen Ausdruck. Die Paulusbriefe lassen freilich keine Konflikte um den Vollzug dieses Kultes erkennen. Die ersten Christen konnten direkten Konfrontationen mit dem Kaiserkult offenbar weitgehend aus dem Weg gehen. Näheres dazu bei OAKES: *Re-mapping* (s. Anm. 3), 311–314. Eine „innere“ kulturelle Distanz zum Kaiserkult war sicher grundlegend und bereits vom frühjüdischen Gottesbild gefordert; vgl. Röm 1,23–25 auf dem Hintergrund von Weish 14,8–31.

ein solcher theoretischer Gegenentwurf auch faktisch politisch intendiert und von den Briefadressaten rezipiert wurde.

In 1 Kor 15 wendet Paulus das Christus-Endzeit-Modell auf ein akutes Problem der Gemeinde in Korinth an: dem Dissens über Gegenwart bzw. Zukunft der Totenerweckung und deren konkrete Form; eine politische Stoßrichtung kann ich dabei nicht erkennen.³¹ Für die eingangs angesprochene Wendung „Friede und Sicherheit“ aus 1 Thess 5,3 lässt sich eine politische Intention jedoch wahrscheinlich machen. Drei Indizien sind dafür wesentlich: (1) Die Redeeinführung „wenn sie sagen“ in 5,3 erweist das Syntagma „Friede und Sicherheit“ als Zitat. (2) Nur in 5,3 steht die 3. Person Plural, während in den Sätzen davor und danach die Adressaten in der 2. Person Plural angesprochen werden – die Schlagworte „Friede und Sicherheit“ werden offenbar als typisch für außerhalb der Gemeinde stehende Bewohner Thessalonikis gekennzeichnet. (3) Die Begriffe begegnen, auch in Kombination, in der politischen Sprache des frühen römischen Prinzipats³² und bezeichnen dabei wesentliche Elemente der Konzeptionen von Pax Romana und Goldenem Zeitalter, die umfassende politisch-religiöse Wirklichkeitsdeutungen beinhalten:³³ Die von den Göttern legitimierte und in der Person des Kaisers konzentrierte Herrschaft Roms bedeutet politischen Frieden und Sicherheit für die Regierten.

In 1 Thess 5,1–11 werden die „Zeiträume und Stunden“ des „Tages des Herrn“ (5,1f.), also die Vollendung der Endzeit mit der Parusie Christi, und damit die grundsätzliche Frage nach der Berechtigung der eschatologisch ausgerichteten Lebensweise der Christen in Thessaloniki zum Thema.³⁴ Bereits in 4,13–18 behandelte Paulus die Totenerweckung im Kontext der Parusie Christi. Paulus stellt also die politischen Schlagworte Roms in einen christologisch-eschatologischen Horizont. Er ruft damit genau die christliche Basiskonzeption wach, die quer zum römischen Herrschaftskonzept der Pax Romana bzw. des Goldenen Zeitalters steht. Auf dieser Basis wird ein Grundpfeiler römischer Herrschaftsdiskurse als eschatologisch überholt und damit hinfällig dargestellt: Der Tag des Herrn wird erweisen, dass es sich um eine falsche, trügerische Sicherheit handelt. Auf der Grundlage des christlichen Weltbildes übt Paulus Kritik an politischen Konzepten Roms.³⁵

³¹ Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis gelangt OMERZU: Paulus (s. Anm. 7), 281–284.

³² Z. B. Vell. hist. 2,98,2; 2,103,5; 2,126,3; Sen. ep. 91,2; Clem. 1,19,8; Calp. ecl. 1,42; Tac. hist. 2,12,2; 2,21,2; 4,74,4; PsSal 8,18; Jos. ant. 14,158–160.247; OGIS 613; eine Inschrift aus Alexandria Troas (bei VOM BROCKE: Thessaloniki [s. Anm. 1], 179 Anm. 64). Weitere Belege bei KONRADT, MATTHIAS: Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor (BZNW 117), Berlin/New York 2003, 145 Anm. 672–673.

³³ Zu diesen Konzeptionen vgl. nur SCHREIBER: Friede (s. Anm. 17), 85–92; VOM BROCKE: Thessaloniki (s. Anm. 1), 172–182; SCHREIBER, STEFAN: Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009, 25–62.

³⁴ Vgl. auch KONRADT: Gericht (s. Anm. 32), 147f. An die Bildung von Gruppenidentität denkt LUCKENSMAYER: Eschatology (s. Anm. 1), 314–317.

³⁵ Weniger deutlich fassbar wird eine solche Kritik im Abschnitt zuvor (4,13–18), in dem die ebenfalls politisch besetzten Begriffe *κύριος*, *παρουσία* und *ἀπάντησις* eine eher beschreibende Funktion bei der Darstellung des kommenden Christus erfüllen. Auch dabei steht das christliche Weltbild (der

2. Die Intention politischer Anspielungen

In 1 Thess 5,3 nimmt Paulus eine konfrontative Haltung zu wesentlichen Schlagworten der römischen Politik ein. Damit findet eine *rhetorische* Konfrontation zweier Wahrnehmungen der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit statt. Doch welche pragmatischen Folgerungen sollen nun die Hörer/innen aus ihrer Lektüre ziehen? Soll das Fanal zum Aufstand („resistance“) geblasen werden, mit dem die eigenen christlichen Interessen vielleicht sogar unter Gewaltanwendung durchgesetzt werden?³⁶ Allein schon die besprochenen sozialgeschichtlichen Verhältnisse einer kleinen Christus-Gruppe in einer römischen Großstadt lassen diese Option als aussichtslos und undenkbar erscheinen. Paulus scheint genau diese Einschätzung der sozialen und politischen Lage der thessalonikanischen Gemeinde zu teilen, wie der erwähnte Aufruf zum gesellschaftlich unauffälligen Leben in 1 Thess 4,11 f. signalisiert. Dessen Intention stellt die Gewährleistung der Lebensmöglichkeit im Rahmen der von der römischen Politik geprägten städtischen Gesellschaft in Thessaloniki dar, in der die kleine Christus-Gruppe ihren Ort finden muss. Gewaltvoller Widerstand wäre dabei kontraproduktiv; im Gegenteil wird es für die Gemeinde geraten sein, Angriffsflächen für Verdächtigungen und Diskriminierung weitgehend zu vermeiden. Durch die Erwerbsarbeit fügen sich die Christen in den Rahmen ihrer Lebenswelt ein und bewahren zugleich ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit.

Das bedeutet freilich keine Abstriche bei der eigenen Gemeindeidentität. Vielmehr unterstützt Paulus die Selbstvergewisserung des eigenen eschatologischen Standorts der Gemeinde³⁷ als „Endzeit-Gruppe“, die durch Gottes Erwählung unter allen Völkern ausgezeichnet ist (1,9) und daher hohes Selbstwertgefühl besitzt. Wenn im Binnenraum der Gemeinde eine neue, eschatologische Ordnung, d. h. eine alternative soziale Praxis bereits anfanghaft umgesetzt ist, bedeutet dies in keiner Weise eine politische Revolution. Es bedeutet jedoch eine innere Distanz, eine kritische Haltung gegenüber der politischen und gesellschaftlichen Umwelt. Dabei stehen Wahrnehmungen des Politischen zur Debatte: Wie versteht man das Imperium, den Kaiser, seine Verbindung zu den Göttern, wenn man im Alltag ständig mit symbolischen Repräsentationen der römischen Weltsicht und Herrschaft konfrontiert ist, die bewusst oder unbewusst Einfluss auf die Stadtbewohner ausüben. Durch Bauten und Statuen, durch Inschriften und Münzen, durch Kaiserkult und

eschatologisch herrschende Christus) dem des römischen Imperiums entgegen. Es bleibt aber unsicher, ob hier eine bewusste Entgegensetzung gehört werden sollte. Zur Diskussion OAKES: Re-mapping (s. Anm. 3), 315–317. Eine politische Frontstellung betont hingegen DONFRIED, KARL P.: The Imperial Cults and Political Conflict in 1 Thessalonians. In: Horsley (Hg.): Paul and Empire (s. Anm. 6), 215–223, hier 217.

³⁶ SMITH, ABRAHAM: „Unmasking the Powers“. Toward a Postcolonial Analysis of 1 Thessalonians. In: Horsley (Hg.): Roman Imperial Order (s. Anm. 6), 47–66, interpretiert 1 Thess 5,1–11 als Kritik an der pro-römisch eingestellten Aristokratie in Thessaloniki (63–66); seine Behauptung, dass Paulus „the diction of resistance“ spricht (65), lässt die konkrete Umsetzung jedoch unerörtert.

³⁷ Von „reassurance“ spricht FEE, GORDON D.: The First and Second Letters to the Thessalonians (NICNT), Grand Rapids 2009, 190.

Kult der römischen Götter, durch die Präsenz von Militär und Amtsträgern, durch soziale Mechanismen wie öffentliche Ehrungen,³⁸ Patronage und Stathierarchien sind Repräsentationen der römischen Kultur und Herrschaft omnipräsent. Die politische Kritik des Paulus schafft demgegenüber symbolische Gegenmodelle, die das kritische Bewusstsein für die politische Ideologie schulen und dazu beitragen, dass die Gemeinde in ihrer sozialen Praxis nicht die Werte und Stathierarchien der römischen Gesellschaft übernimmt.

3. Politik im Römerbrief

Für eine Erprobung und Anwendung dieser Einsichten bietet sich die Lektüre des Römerbriefs erstens deswegen an, weil der Brief an die Christus-Gemeinden in der Hauptstadt des Reiches selbst gerichtet ist und so die politische Wirklichkeit, mit der die römischen Gemeinden täglich unmittelbar konfrontiert sind, kaum ausblenden kann. Und zweitens enthält der Römerbrief in 13,1–7 eine explizite Stellungnahme des Paulus zum politischen Verhalten der Menschen. Ein Bewusstsein für die in der christlichen Überzeugung angelegte Konfrontation mit der römischen Gesellschaft und Kultur spiegelt der Aufruf in Röm 12,2 in aller Deutlichkeit: „Und gestaltet euch nicht diesem Äon gleich, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung des Verstandes, auf dass ihr prüft, was der Wille Gottes ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“. Drei Probebohrungen an zentralen Stellen sollen aufweisen, wie der Römerbrief zu politisch besetzten Motiven Stellung bezieht. Dabei wähle ich das Briefpräskript (Röm 1,1–7), die Ausführungen zur Vorläufigkeit der gegenwärtigen Welt (8,18–30) und natürlich den Abschnitt über das Leben unter der politischen Herrschaft des Imperium Romanum (13,1–7) als Referenztexte. Zu allen drei Texten liegen Studien vor, die ihre politische Sprache und Intention untersuchen und auf die ich mich beziehen kann.

3.1 Ein alternatives Evangelium im Briefpräskript

Gerd Theissen hat mögliche Anspielungen auf Sprache und Ereignisse der politischen Zeitgeschichte im ersten Kapitel des Römerbriefs diskutiert.³⁹ Ich konzentriere mich auf das Präskript des Briefes, da dieses als Eröffnung der Kommunikation grundlegende Parameter des Briefdiskurses einspielt. Im Präskript Röm 1,1–7 stellt sich Paulus den Adressaten als „Paulus, Sklave des Christus Jesus, berufener Gesandter, ausgesondert zum Evangelium Gottes“ (1,1) vor. Das Evangelium Got-

³⁸ SMITH: Unmasking (s. Anm. 36), 54–58.

³⁹ THEISSEN, GERD: Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte. Über einige politische Anspielungen im ersten Kapitel des Römerbriefs. In: Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute (FS Hermann-Josef Venetz), Luzern 1998, 59–68. Vgl. ELLIOTT: Arrogance (s. Anm. 6), 44–46.62–72.

tes beschreibt er inhaltlich näher als „über seinen Sohn, der aus dem Geschlecht Davids entstand nach dem Fleisch, der eingesetzt wurde als Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit aus der Auferstehung der Toten, Jesus Christus, unseren Herrn“ (1,3f.). Diese Aneinanderreihung von Titeln und Attributen der Personen Paulus und Jesus erinnert an die Amtssprache kaiserlicher Edikte, die mit einer ausgesprochen plerophoren Rhetorik die Bedeutung des Kaisers hervorheben. Als Beispiel kann die Absenderangabe in einem Brief des Kaisers Claudius nach Ägypten dienen: „Tiberius Claudius Cäsar Augustus Germanicus Imperator, Pontifex Maximus, im Besitz der tribunizischen Gewalt, designierter Konsul, grüßt die Stadt Alexandria“. ⁴⁰ Die Autorität des Briefabsenders ist unüberhörbar.

Wenn Paulus das Christus-Ereignis als „Evangelium“ bezeichnet, könnten die Hörer/innen unwillkürlich an die Sprache römischer Kaiserpropaganda gedacht haben. Seit Beginn des Prinzipats wurde der Begriff εὐαγγέλιον (im Plural) in der politischen Sprache Roms als Terminus technicus für den Herrschaftsantritt bzw. den Geburtstag des neuen Kaisers verwendet. ⁴¹ Eine *andere* „Frohbotschaft“ bildet die Basis für die christliche Existenz, womit eine kulturelle Konfrontation angedeutet ist. ⁴² Und der „Friede“, den Paulus in der brieflichen Grußformulierung den römischen Christen zuspricht (Röm 1,7), hat in Gott und Christus andere Ursachen und Wirkungen als die Pax Romana.

Im Präskript des Römerbriefs finden sich über begriffliche und stilistische Anspielungen hinaus auch Ansätze eines Herrschaftsdiskurses, wenn man die Darstellung Jesu in 1,3f. als machtvolle Gestalt in eschatologischer Herrscherstellung berücksichtigt: ⁴³ Die davidische Abstammung Jesu weist ihn als Messias Israels aus, doch seine Inthronisation in eine Herrscherstellung findet erst *nach* seinem Tod und seiner Erweckung statt und modifiziert so frühjüdische Messiaserwartungen. ⁴⁴ Wenn Jesus nun „in Macht“ zum Sohn Gottes eingesetzt ist, besitzt er bereits in der Gegenwart eine (himmlische) Herrscherposition in der Vollmacht Gottes. Impli-

⁴⁰ CPJ 1,153 (PLond 1912). Deutsch bei BARRETT, CHARLES K./THORNTON, CLAUD-JÜRGEN (Hg.): Texte zur Umwelt des Neuen Testaments (UTB 1591), Tübingen ²1991, 52.

⁴¹ Vgl. das Kalenderdossier aus Kleinasien (sogenannte Inschrift von Priene) OGIS 458, mit Ergänzungen bei DREYER, BORIS/ENGELMANN, HELMUT: Augustus und Germanicus im ionischen Metropolis. In: ZPE 158 (2006) 173–182; Jos. bell. 4,618.655f.; verbal Phil. Legatio ad Gaium 18.99–102.231. Zur politischen Konnotation des Begriffs „Evangelium“ EBNER, MARTIN: „Evangelium“. In: Ders./Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 112–124.

⁴² Eine Konfrontation kultureller Maßstäbe wird dann in Röm 1,16 deutlicher hörbar, wenn Paulus sagt, er schäme sich des Evangeliums nicht. Nach römischen Maßstäben einer vom honor and shame-Prinzip durchwirkten Gesellschaft muss ein Evangelium von einem am Kreuz (als politischer Verbrecher) hingerichteten Retter als unsinnig und schändlich erscheinen. Paulus hält die Konfrontation aufgrund seiner Überzeugung aus.

⁴³ Paulus greift in Röm 1,3b.4a eine traditionelle Formel auf. Zum Nachweis vgl. JEWETT, ROBERT: Romans. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2007, 97f.103–108.

⁴⁴ Zu frühjüdischen Messiaserwartungen vgl. SCHREIBER, STEFAN: Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin/New York 2000; CHESTER, ANDREW: Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology (WUNT 207), Tübingen 2007.

zit wird Christus damit auf einer tieferen Wirklichkeitsebene zur Kontrastfigur zum römischen Kaiser, indem er die Herrschaft Gottes als Alternative zum so als vorläufig charakterisierten Imperium Romanum verkörpert. Die Herrschaft des Christus endet nicht mit seinem Tod – so wie dies beim römischen Kaiser (trotz aller Versuche einer Apotheose)⁴⁵ der Fall ist –, sondern beginnt damit erst richtig.

In Röm 1,5 erklärt Paulus seine „Gesandtschaft“ (ἀποστολή) mit dem Ziel, „Gehorsam im Sinne von Beziehungstreue“⁴⁶ unter allen Heidenvölkern für seinen (Christi) Namen“ zu bewirken. Der Gesandte des endzeitlichen Herrschers Christus greift auf alle Völker aus, um unter ihnen Menschen in eine existentielle Beziehung mit Christus zu führen; dabei wird das römische Modell umfassender, durch die göttliche Bindung an die Person des Kaisers garantierter Weltherrschaft⁴⁷ von diesen Menschen unterlaufen, die sich der Herrschaft des Christus über den Kosmos zugehörig wissen. Die Haltung des Gehorsams steht als Kennzeichen eines Untergeordneten oder Sklaven quer zum sozialen Wertesystem von Ehre und Geltung in der römischen Elite;⁴⁸ Paulus konnotiert „Gehorsam“ im Sinne der Beziehung zu Christus als dem eigentlichen Herrn der Welt positiv und definiert damit zentrale Werte der römischen Gesellschaft neu.

Angesichts dieses Textbefundes lässt sich die These aufstellen, dass das Präskript eine kritische Hintergrundfolie wachruft, auf der die politische Bedeutung des Christus-Ereignisses und der Christus-Gemeinden als solcher in der römischen Hauptstadt Konturen gewinnt. Die Frage, ob Christus (im Vergleich zum Kaiser) überhaupt mächtig ist, kann unausgesprochen im Hintergrund stehen. Der Text gibt eine eindeutige Antwort, indem er Christus als Kontrastfigur zum Kaiser zeichnet: Christus ist als Mitherrscher („Sohn Gottes“) der universalen Herrschaft Gottes im Zuge seiner Erweckung eingesetzt, so dass von ihm die endzeitliche Herrschafts-

⁴⁵ THEISSEN: Auferstehungsbotschaft (s. Anm. 39), findet einen konkreten historischen Haftpunkt im Tod des Kaisers Claudius im Jahr 54: Christus aber lebt – eine erneute Proklamation der Erweckung Jesu könnte die Folge sein. Theißen erkennt strukturelle Parallelen zwischen Kaiserapotheose und Erweckung Jesu (64); die große Skepsis im Volk gegenüber der Apotheose des Claudius (vgl. Sen. apocol.) könnte auch die Botschaft von der Erweckung Jesu betroffen haben, weswegen Paulus die *Wirklichkeit* der Erweckung betone („in Macht“). Freilich muss fraglich bleiben, ob die Apotheose des Claudius von den römischen Christen überhaupt als bedeutsam wahrgenommen wurde.

⁴⁶ Die Genitivverbindung ὑπακοή πίστewος wird hier als Genitivus epexegeticus aufgefasst, so dass die Pistis den Gehorsam semantisch eingrenzt und bestimmt. ‚Pistis‘ verstehe ich nach allgemeinem griechischen Sprachgebrauch im Sinne von ‚Beziehungstreue‘, ‚feste, verlässliche Beziehung‘, ‚Trauen‘; dazu SCHUMACHER, THOMAS: Der Begriff πίστις im paulinischen Sprachgebrauch. Beobachtungen zum Verhältnis von christlicher und profangriechischer Semantik. In: Schnelle, Udo (Hg.): The Letter to the Romans (BETHL 226), Leuven 2009, 481–495. Speziell an die römische Institution der *deditio in fidem*, im Kontext militärischer Operationen die völlige Unterwerfung der Besiegten im Vertrauen auf den zugesagten Schutz durch den Sieger gegenüber Dritten, denkt STRECKER, CHRISTIAN: Fides – Pistis – Glaube. Kontexte und Konturen einer Theologie der „Annahme“ bei Paulus. In: Bachmann, Michael (Hg.): Lutherische und Neue Paulusperspektive (WUNT 182), Tübingen 2005, 223–250, hier 244f.

⁴⁷ Zum Gedanken der Herrschaft über den ganzen *orbis terrarum*, die *oikoumene*, im politischen Diskurs des frühen Prinzipats vgl. SCHREIBER: Weihnachtspolitik (s. Anm. 33), 59f.63f.

⁴⁸ Vgl. JEWETT: Romans (s. Anm. 43), 110f.

übernahme berechtigt erwartet werden kann. Es geht bei diesem Gegenentwurf in erster Linie um eine kritische Wahrnehmung der Grenzen römischer Politik und Kultur und um eine Bewusstmachung des eigenen politischen Gewichts der römischen Gemeinden – gleichsam als „Vorposten“ der alternativen Herrschaft Gottes.

3.2 Die Vorläufigkeit der gegenwärtigen Welt – und der politischen Macht Roms

Mit dem Prinzipat des Augustus, das die unheilvollen Jahre der Bürgerkriege abschloss, trat für das römische Reich eine Zeit der politischen Stabilisierung und des Friedens ein, in der sich die Lebensverhältnisse weiter Bevölkerungsteile tatsächlich zum Besseren wandelten. Zur Beschreibung dieser neuen Zeit fand verschiedentlich die alte Vorstellung eines umfassend heilvollen, paradiesischen Goldenen Zeitalters (*aurea aetas*, *saeculum aureum*) Verwendung, das man als mit der Herrschaft des Augustus wiedergekehrt pries.⁴⁹ Dichtung und Literatur, symbolpolitische Inszenierungen (Säkularfeiern), mediale Präsentationen wie Münzabbildungen, künstlerische Darstellungen und große goldene Bauinschriften in Rom trugen erheblich zur Verbreitung der Idee eines „goldenen“ Neuanfangs als Interpretationsmuster des politischen Herrschaftswechsels bei. Auch nach Augustus lebte die Vorstellung vom Goldenen Zeitalter fort. Besonders unter Nero wurde sie wieder aufgegriffen und blieb dann Bestandteil der Herrscherpanegyrik bis in die Spätantike.⁵⁰ Das „Goldene Zeitalter“ wird zu einer politischen Leitidee.

Interessant ist für den Vergleich mit Röm 8,18–30 besonders der Sinnzusammenhang zwischen der tatsächlichen Erfahrbarkeit des Goldenen Zeitalters und seiner Rückbindung an den Willen der Götter über die Person des Princeps. Eine (rhetorisch übersteigerte) *Überfülle in der Natur* stellt ein wesentliches Kennzeichen des Goldenen Zeitalters dar;⁵¹ sie zeigt sich im paradiesischen Tierfrieden ebenso wie in einer üppigen Fruchtbarkeit, die schwere landwirtschaftliche Arbeit überflüssig macht. Die Voraussetzung für ein gefahrloses, idyllisches Landleben bildet umfassender politischer Friede, der Sicherheit vor Kriegen und Bürgerkriegen schafft. Dieser Neubeginn, diese Blütezeit des Glücks und der Freude hängt untrennbar mit der Person des *römischen Princeps* zusammen. Der Herrscher regiert nach dem

⁴⁹ Wichtige Belegtexte sind: Verg. ecl. 4; Aen. 6,788–807; Hor. carm. saec.; epod. 16; carm. 4,5; 4,15; Inschriften von Halikarnassos und von Priene; Vell. hist. 2,89.126. Darstellung und Texte bei SCHREIBER: Weihnachtspolitik (s. Anm. 33), 25–62, 106–129. Zur Ikonographie ZANKER, PAUL: Augustus und die Macht der Bilder, München 2003. Vgl. auch ALKIER, STEFAN: Leben in qualifizierter Zeit. Die präsentische Eschatologie des Evangeliums vom römischen Novum Saeculum und die apokalyptische Eschatologie des Evangeliums vom auferweckten Gekreuzigten. In: ZNT 22 (2008) 20–33, hier 20–27.

⁵⁰ Sen. apocol. 4,1f.; clem. 2,1,3f.; Calp. ecl. 1; 4; 7; Lucan. 1,33–66; carm. Einsid. 2; Suet. Aug. 94f. Texte bei SCHREIBER: Weihnachtspolitik (s. Anm. 33), 128–159.

⁵¹ Ein ikonographischer Ausdruck dafür ist das Motiv des Füllhorns. Vgl. GALINSKY, KARL: Augustan Culture. An Interpretive Introduction, Princeton 1996, 115–118; CASTRIOTA, DAVID: The Ara Pacis Augustae and the Imagery of Abundance in Later Greek and Early Roman Imperial Art, Princeton 1995, 126–132; zur Münzsymbologie ALFÖLDI, ANDREAS: Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils. In: Hermes 65 (1930) 369–385.

Willen der Götter, wird teilweise selbst als göttlich angesprochen, und bietet so die göttliche Garantie und Legitimation der Weltherrschaft.

Auf dem Hintergrund des römischen Goldenen Zeitalters liest Robert Jewett den Briefteil Röm 8,18–30.⁵² Mit 8,18 lenkt Paulus den Blick auf die Realität des Lebens: Die „Leiden der gegenwärtigen Zeit“ spiegeln die Alltagserfahrung der römischen Gemeinden in ihrer gesellschaftlich-politischen Umwelt. Wenn dieser Erfahrung die Hoffnung auf die kommende Herrlichkeit⁵³ gegenüber steht, spielt der Text implizit ein apokalyptisches Zwei-Äonen-Schema ein, das zwei Wirklichkeiten – politische Herrschaft und Gottesherrschaft – einander kontrastiert. Die in 8,19–22 zum Ausdruck gebrachte Sehnsucht der Schöpfung, mit der hier wohl die außermenschliche Schöpfung, die Natur, gemeint ist,⁵⁴ fängt die Erfahrung der Nichtigkeit und der Vergänglichkeit des Lebens ein; die Schöpfung ist „unterworfen“, sie steht in „Sklaverei“, sie „stöhnt und liegt in Wehen bis heute“ – ein krasses Kontrastbild zu den Freuden des Goldenen Zeitalters: Während hier die personifizierte „Mutter Erde“⁵⁵ ihr Glück genießt, bleibt nach Röm 8,19–22 die ebenfalls personifizierte Schöpfung bedrückt. Die als Hoffnung verheißene „Freiheit“ von aller Vorläufigkeit und Unterdrückung winkt den Christen, weil sie „Kinder Gottes“ sind. *Alle* Christen sind als Kinder Gottes Träger der endzeitlichen Befreiung; nicht mehr der als *dei filius*, als „Sohn Gottes“ gewürdigte Kaiser erscheint als Heilsbringer. Die in 8,23–25 angesprochene Hoffnung der Christen, die selbst (als Teil der Schöpfung) noch „stöhnen“ und die „Kindschaft“ und die leibhaftige, gesellschaftlich relevante „Befreiung“ erst noch erwarten, unterstreicht zugleich, dass die vorfindliche Wirklichkeit in Natur und Politik erst noch der Befreiung bedarf. Die Berufung der Christen durch Gott macht 8,28–30 am „Sohn“ fest – und das ist hier eindeutig Jesus Christus und nicht der römische Kaiser.

Die Wahrnehmung der Wirklichkeit, die hinter Röm 8,18–30 steht, lässt sich als Gegenbild zum Goldenen Zeitalter lesen. Statt paradiesischem Überfluss seufzt die Schöpfung und ist der Vergänglichkeit unterworfen, statt umfassendem Frieden steht die Befreiung aus den Gefährdungen der Existenz noch aus; ein Neuanfang zeichnet sich eher in „kleinen“ Erfahrungen, im Geist und im Gebet, ab (8,26f.). Und er steht auch in Zusammenhang mit einem neuen Herrscher, doch ist dieser nicht der Kaiser, sondern der von Gott zum endzeitlichen Herrscher eingesetzte Christus. Damit wird in gewisser Weise der im Präskript begonnene Herrschaftsdiskurs fortgesetzt und in einer politischen Utopiekritik entfaltet, die implizit die

⁵² JEWETT, ROBERT: *The Corruption and Redemption of Creation. Reading Rom 8,18–32 within the Imperial Context.* In: Horsley (Hg.): *Roman Imperial Order* (s. Anm. 6), 25–46; DERS.: *Romans* (s. Anm. 43), 508–520.

⁵³ In prophetischen Verheißungen kann Gottes sichtbare „Herrlichkeit“ mit der Aufrichtung seiner zukünftigen Herrschaft verbunden sein, so in Jes 24,23; 40,5; 60,1–3. Vgl. JEWETT: *Corruption* (s. Anm. 52), 33.

⁵⁴ Vgl. WILCKENS, ULRICH: *Der Brief an die Römer. Band 2 (EKK VI/2)*, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980, 152f.

⁵⁵ Ein sprechendes Beispiel bietet das sogenannte Tellus-Relief an der Ara Pacis in Rom. Dazu SCHREIBER: *Weihnachtpolitik* (s. Anm. 33), 38f. (mit Abbildung).

universale Bedeutung des Kaisers radikal nivelliert und stattdessen die Christen in ihrer Bedeutung als Hoffnungsträger für die Schöpfung ins Zentrum rückt. Der Diskurs stärkt einerseits das Selbstbewusstsein der römischen Christen und fordert andererseits zu einer nüchternen und kritischen Perspektive auf die Wirklichkeit römischer Gesellschaft, Kultur und Politik auf der Basis des an Christus orientierten (und apokalyptisch grundierten) Weltbildes auf.

3.3 Unterordnung und kritische Distanz – die Diskussion um „Römer 13“

An der politischen Aussage in Röm 13,1–7 scheiden sich in der gegenwärtigen Auslegung die Geister.⁵⁶ Legitimiert Paulus an dieser Stelle ganz im Sinne des zeitgenössischen politischen Diskurses mit theologischer Überzeugung „prinzipiell“ Herrschaft und fordert die Beherrschten *grundsätzlich* zur Unterordnung, d. h. konkret zum Gehorsam gegenüber den Herrschenden, auf?⁵⁷ Verlangt Paulus in den ruhigen ersten Jahren der Regierung Neros die Erfüllung der legitimen Forderungen der Regierung?⁵⁸ Oder stellen die Verse ein situationsbedingtes Zugeständnis des Paulus an die christlichen Gruppen in Rom dar, die in der römischen Verwaltung tätig sind und deren Unterstützung Paulus für die geplante Spanien-Mission gewinnen will?⁵⁹ Oder schreibt Paulus mit Blick auf die politisch äußerst unsichere Situation der Gemeinden im Zentrum des Imperium Romanum und spielt dabei unterschwellig⁶⁰ kritische Töne ein? Die kirchliche Tradition entnahm dem Text bis ins 20. Jh. die von Gott gegebene Autorität des Staates, der sich Christen grundsätzlich unterzuordnen haben. Diskutiert wurden dabei die sogenannte „Schwertgewalt“ des Staates und das Verhältnis von Staat und Kirche („Zwei-Schwerter-Theorie“).

Beim ersten Lesen von Röm 13,1–7 kann sich unwillkürlich der Eindruck einstellen, Paulus fordere ohne jede Differenzierung die Unterordnung unter die staatliche Macht. Er begründet die staatliche Macht schlicht als (1) von Gott stammend (13,1b.2) und (2) dem Guten dienend (13,3.4). Als Konkretion des staatstragenden

⁵⁶ Zur Forschungsgeschichte SCHREIBER, STEFAN: Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13. In: Busse, Ulrich (Hg.): Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg i.Br. 2005, 131–170, hier 133–138; KRAUTER, STEFAN: Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der ersonnenen Zeit (WUNT 243), Tübingen 2009, 5–51. Zur älteren kirchlichen Tradition WILCKENS, ULRICH: Der Brief an die Römer. Band 3 (EKK VI/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 43–66.

⁵⁷ KRAUTER: Studien (s. Anm. 56), 238 (kursiv im Original), vgl. 272–283. Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt BLUMENFELD, BRUNO: The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework (JSNTS 219), Sheffield 2001, 389–396. 411–414, auf dem Hintergrund der griechisch-römischen politischen Philosophie.

⁵⁸ Für viele WITHERINGTON, BEN: Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids/Cambridge 2004, 312; vgl. HAACKER, KLAUS: Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig 2002, 264–270; LOHSE, EDUARD: Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 353, 358.

⁵⁹ So JEWETT: Romans (s. Anm. 43), 786–803.

⁶⁰ An Ironie denkt CARTER, T.L.: The Irony of Romans 13. In: NT 46 (2004) 209–228.

Verhaltens nennt er in 13,6.7 ausgerechnet das Steuerzahlen. Es fällt freilich auf, dass *kein* spezifisch christlicher Gedanke in die Argumentation eingeht. Ganz zufrieden ist man mit dieser Lektüre von Röm 13,1–7 nicht, setzt sie doch ein weitgehend unkompliziertes Verhältnis zwischen römischen Gemeinden und Imperium Romanum voraus. Genau das war aber keineswegs gegeben, wie verschiedene Maßnahmen der Behörden in Rom gegen die jüdischen Synagogen, mit denen die Christen anfangs im Verbund lebten, und dann auch direkt gegen Christen zeigen. Wir wissen von Vertreibungen römischer Juden unter Tiberius 19 n. Chr.,⁶¹ einem Versammlungsverbot für römische Juden im Jahr 41,⁶² Ausweisungen von Juden(christen) im Jahr 49 durch das sogenannte Claudius-Edikt (s. oben 1.3) und der stadtrömischen Christenverfolgung im Jahr 64 unter Nero.⁶³ Paulus selbst spricht in Röm 12,14 die Begegnung der Gemeinden mit „Verfolgenden“ (διώκοντες) an, was sich zwar kaum auf institutionelle Verfolgungen, wohl aber auf soziale Spannungen innerhalb verschiedener Bevölkerungsteile der Großstadt Rom beziehen dürfte. Und der bereits zitierte Aufruf in 12,2 unterstreicht noch einmal, dass die Distanzierung zwischen Gemeinden und römischer Gesellschaft durchaus bewusst vollzogen wurde.

Wir müssen also damit rechnen, dass die römischen Gemeinden den Schutz unter den rechtlichen Privilegien der Synagogen allmählich verloren, dass sie Misstrauen und Antipathie seitens der römischen Magistrate und vielleicht sogar des Kaisers auf sich zogen, dass sie gesellschaftlich isoliert, verdächtigt, angefeindet und diskriminiert waren, kurz: Es handelte sich um eine marginale, rechtlose Minderheit, die keine „staatsbürgerliche“ Stellung in Rom und keinen Rückhalt in der Elite besaß.

Um Röm 13,1–7 unter Berücksichtigung der sozialgeschichtlichen Verhältnisse der römischen Gemeinden angemessen interpretieren zu können, ist ein soziologisches Modell hilfreich, das der amerikanische Soziologe James C. Scott entwickelt hat.⁶⁴ Am Beispiel von Sklavenkulturen in den amerikanischen Südstaaten untersucht Scott das öffentliche Verhalten von Abhängigen gegenüber den Machthabenden und unterscheidet dabei zwei Sprechenebenen, die speziell in Kontexten politisch-sozialer Unterdrückung wirksam werden. Als *public transcript* bezeichnet er die „angepasste“, d. h. für die Öffentlichkeit taugliche Ausdrucksweise, von der sich das *hidden transcript*, die offene Meinungsäußerung in einem geschützten Raum des Vertrauens innerhalb der Binnengruppe, signifikant unterscheidet. Das *public transcript* entspricht den Erwartungen der Machthabenden und spiegelt

⁶¹ Tac. ann. 2,85; Suet. Tiberius 36; Cass. Dio 57,18,5.

⁶² Cass. Dio 60,6,6.

⁶³ Tac. ann. 15,44; ferner Suet. Nero 16.

⁶⁴ SCOTT, JAMES C.: *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven 1990. Vgl. meine Darstellung in SCHREIBER: *Imperium* (s. Anm. 56), 138–140. Eine Anwendung der Theorie auf neutestamentliche Schriften erproben die Beiträge in HORSLEY, RICHARD A.: *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul* (SBL.Semeia Studies 48), Atlanta 2004; für den Römerbrief ELLIOTT: *Arrogance* (s. Anm. 6), 21 f.30–43; er interpretiert 152–156 den Text jedoch so, dass sich darin die nicht auflösbaren Spannungen spiegeln, die sich aus dem ideologischen Zwang Roms ergeben.

deren Werte- und Organisationssystem. Dabei ist das *hidden transcript* teilweise subtil in das *public transcript* eingearbeitet und so latent mitzuhören. Man fühlt sich an die erwähnte Redeform des *schema* in der antiken Rhetorik erinnert. Die soziale Funktion der differenzierten Sprechweise besteht in der Bewältigung einer gesellschaftlich stark eingeschränkten oder bedrückenden Lebenssituation, zu der für die unterdrückte Gruppe keine politische Alternative besteht, so dass sie sich gezwungen sieht, sich an die äußeren Bedingungen anzupassen. Durch das *hidden transcript* erhält sich die Gruppe einen Raum der inneren Freiheit, in dem die eigene Identität „überleben“ und gruppenspezifischen Ausdruck finden kann.

Diese Theorie lässt sich nun auf Röm 13,1–7 anwenden, indem sie für eine potentiell verborgene Sprechenebene sensibilisiert. Zunächst lässt sich der Text unschwer im Sinne des römischen *public transcript* lesen. Wenn er pointiert gleich zu Beginn $\pi\alpha\sigma\sigma\ \psi\upsilon\chi\eta$ /„jeden Menschen“ anspricht, wird klar, dass die anschließenden Ausführungen tatsächlich für *alle* Bewohner des römischen Reiches gelten – und nicht speziell für Christen.⁶⁵ Dann entfaltet der Text eine römische „Weltordnung“, indem er Terminologie und soziale Muster aufgreift, die im politischen, gesellschaftlichen und verwaltungstechnischen Denken Roms prägend sind: Unterordnung unter die Machthabenden ($\acute{\epsilon}\xi\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\iota$), Magistrate ($\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$) und untergeordnete „Beamte“ ($\lambda\epsilon\iota\tau\upsilon\rho\upsilon\rho\omicron\iota$) ist die Norm, schließlich sind diese göttlich legitimiert; Lob, vielleicht in Form einer offiziellen *laudatio*, erhält man für öffentliches Wohlverhalten, indem man z.B. ein öffentliches Projekt finanziert; die Diskussion um das gute bzw. schlechte öffentliche Verhalten festigt soziale Rollen; das „Schwert“ verkörpert die berechnete staatliche Gewalt; Steuern und Zölle ($\phi\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma/\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) fordert das Imperium zur Deckung seiner Ausgaben für den Erhalt der Ordnung und der Pax Romana; Ehrfurcht ($\phi\acute{\omicron}\beta\omicron\varsigma$) und Ehre ($\tau\iota\mu\acute{\eta}$) gebühren nach dem honor-shame-Prinzip denen, die die gesellschaftlichen Normen, z.B. als öffentliche Wohltäter, vorbildlich erfüllen.⁶⁶ Alle diese Verhaltenselemente tragen zur Stabilisierung der römischen Gesellschaftsordnung bei.

Bedenkt man nun, wer in Röm 13,1–7 spricht und wer den Text liest, werden die leisen Töne eines *hidden transcript* hörbar. Vielleicht werden sich die römischen Christen beim Hören der Zeilen gefragt haben, was dieser Aufruf zur Eingliederung in das politische System eigentlich speziell mit ihnen zu tun hat – und wurden so aufmerksam für Zwischentöne. Sie könnten daran gedacht haben, dass die Einsetzung der Herrschenden durch Gott (13,1f.4) auch eine Kehrseite besitzt, nämlich die Rückbindung der Herrschenden an Gott verlangt und so offen für

⁶⁵ Formal fällt auf, dass die Verwendung der 3. Pers. bzw. der 2. Pers. Singular dem Text den Charakter einer allgemeinen ethischen Erörterung verleiht – anders als andere paränetische Stellen bei Paulus, die gewöhnlich eine direkte Anrede in der 2. Pers. Plural praktizieren.

⁶⁶ Zu den terminologischen und sozialgeschichtlichen Hintergründen vgl. SCHREIBER: Imperium (s. Anm. 56), 146–155; ferner JEWETT: Romans (s. Anm. 43), 787–803 passim; KRAUTER: Studien (s. Anm. 56), 170–237.

eine kritische Perspektive auf die Herrscher ist. Weish 6,3f. ist ein sprechendes Beispiel.⁶⁷

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

Für die gemeindlichen Binnengruppen werden weitere kritische Töne hörbar. Der Gott, von dem in Röm 13,1–7 im Singular (!) die Rede ist, kann nur der Gott Israels sein – und nicht die römischen Götter.⁶⁸ An öffentlichen Belobigungen hatten die Christen keinen Anteil, da sie mehrheitlich nicht zur Elite zählten. Über Gut und Böse und die Maßstäbe ihres „Gewissens“ (13,5) dürften die Christen anders geurteilt haben als die (elitäre) römische Gesellschaft. Wenn die politischen ausführenden Organe als „Diener Gottes“ (13,4.6) bezeichnet werden, drängt sich die Frage auf, ob sie diesem Anspruch auch gerecht werden – oder eher gewaltbereit und zur eigenen Bereicherung vorgehen. Die „Notwendigkeit“ (ἀνάγκη), sich unterzuordnen, könnte auch schlicht in den militärischen Machtverhältnissen begründet liegen. Die Berechtigung der Steuerzahlung könnten die Christen aus ihrer Erfahrung mit dem römischen Steuersystem heraus hinterfragt haben. Und die Begriffe „Ehrfurcht“ und „Ehre“ lassen das Objekt offen: Gebühren sie dem Kaiser – oder allein dem Gott Israels?

Wenn die römischen Christen die „doppeldeutige“ Sprache in Röm 13,1–7 wahrgenommen haben, impliziert die Sprachform bereits die Wirkabsicht des Textes: Er stellt für die praktische Umsetzung bei der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens der Gemeinden eine doppelte politische Handlungsanweisung bereit. (1) Im Verhältnis der Gemeinden nach außen muss das Ziel die Vermeidung von Konflikten mit den Behörden und von Reibungsflächen mit der umgebenden Bevölkerung sein. Dies dient dem Schutz ihrer Lebensmöglichkeiten. Ihre „Loyalität“ wird sichtbar, wenn die Gemeindeglieder anstandslos ihre Steuern bezahlen. (2) Die eigene gruppenspezifische Wahrnehmung blendet freilich die staatliche Willkür und die eigene Ohnmacht nicht aus. Dagegen setzt die Gemeinde einen inneren Widerstand, eine innere Distanz, die Gott als letzte Instanz auch der politischen Elite wahrnimmt und von ihm die Durchsetzung politischer Gerechtigkeit erhofft. Wenn die Wandlung der politischen Verhältnisse von Gott erwartet wird, ist kein gewaltsamer Widerstand im Blick. Im geschützten Binnenraum der Gemeinden sind andere Strukturen des Zusammenlebens als die in der römischen Gesellschaft üblichen möglich, wie Röm 12,2–8 veranschaulicht: Wenn die Gemeinde eine besondere Qualität des sozialen Zusammenlebens pflegt und damit ihre Identität entfaltet, wirkt sie längerfristig auch politisch subversiv.

Die differenzierte Sprechweise in Röm 13,1–7 will also die theologisch gebotene kritische Perspektive auf das Imperium Romanum mit der für das Überleben der

⁶⁷ Vgl. Sir 4,27; 10,1–18; Dan 5,21; äthHen 46,5; ferner Arist 196, 219, 224; Jos. ant. 15,374f.

⁶⁸ Das sehen z. B. auch JEWETT: Romans (s. Anm. 43), 789f.; HAACKER: Brief (s. Anm. 58), 266.

Gruppe notwendigen Einordnung in die Gesellschaft (zumindest an der Oberfläche) verbinden – als Bedingung der Möglichkeit, im Binnenraum der Gemeinden eine Lebensweise zu praktizieren, die der Beziehung zum erweckten Christus entspricht.

4. Unser Verstehen politischer Paulus-Texte

Der Ort des Verstehens politischer Texte aus den Paulusbriefen sind die heutigen Leser/innen. Sie entscheiden darüber, ob sie die Texte im Sinne einer Kritik an den politischen Zeitverhältnissen des 1. Jh. verstehen wollen. Es ist wichtig, sich diese an sich einfache Tatsache bewusst zu machen: Textverstehen bedeutet nie eine „objektive“ Lektüre von Texten, sondern ist immer von individuellen oder kollektiven Voraussetzungen abhängig. Es ist die Aufgabe einer biblischen Hermeneutik, die Wechselwirkungen zwischen dem geschichtlich interpretierten Text und den heutigen Interpret/innen mit ihren je eigenen kulturell bedingten Voraussetzungen zu reflektieren. Grundlegend für eine politische Lektüre ist die Voraussetzung unserer eigenen Wahrnehmung von Politik: die Einsicht, dass wir in den westlichen Demokratien unserer Gegenwart politische Strukturen, die zumindest grundsätzlich in breiten Bevölkerungsschichten verankert sind und verschiedene Partizipationsmöglichkeiten am politischen Geschehen besitzen, und dass durch die gesetzlich festgeschriebene Religionsfreiheit und das Recht auf freie Meinungsäußerung die christliche Existenz politisch gesichert ist. Damit sind die politischen Verhältnisse heute gegenüber der Antike wesentlich verändert.

Mein Beitrag hatte die Absicht, ein politisches Verstehen der Paulus-Texte plausibel zu machen. Eine historische Lesart politisch diskursiver Texte der Paulusbriefe im Rahmen der politischen Bedingungen und Sprechmöglichkeiten ihrer Zeit eröffnet neue Sinndimensionen in bekannten Texten. Die Strategien der Paulusbriefe zur Artikulation von politischen Haltungen werden wir heute nicht mehr nutzen. Doch die geschichtliche Fremdheit der Paulus-Texte kann Veränderungen in unserem Textverstehen und Anregungen für unsere politische Wahrnehmung bewirken. Die so interpretierten Texte können uns herausfordern, die politisch-gesellschaftlichen Geschehnisse in unserer Gegenwart kritisch zu beobachten und die Möglichkeiten öffentlicher Kritik wahrzunehmen. Sie konfrontieren uns mit der Frage, auf der Basis welchen Gottesbildes, welchen Menschenbildes wir Politik heute beurteilen. Sie können uns beispielsweise sensibel machen für die Wahrnehmung von Unterdrückung von Minderheiten, sozialer Ungerechtigkeit und Verletzungen der Menschenwürde. Es ist sicher schwierig, dabei auch heute noch Christus als endzeitlichen Herrscher über alle Wirklichkeit zum Maßstab zu machen, denn zu sehr sind heutige Menschen gegen Alleinherrschaften und absolute Autoritäten allergisch. Und dennoch ist es wesentlich für das christliche Gottesbild, dass Gott die endgültige Herrschaft über alle Wirklichkeit in Händen hält und dass diese Herrschaft eine gute Herrschaft ist, geprägt von Gottes Gerechtigkeit, die alle Strukturen von Unterdrückung und Unheil letztlich überwindet. In Christus findet

dieses Gottesbild seinen Repräsentanten. Christliche Gemeinschaften könnten die politische Relevanz dieses Gottesbildes glaubwürdiger verkünden, wenn sie – orientiert am Vorbild der paulinischen Gemeinden – in der Gestaltung ihrer sozialen Ordnungs- und Leitungsstrukturen einen alternativen Umgang miteinander praktizieren würden. Damit innerhalb der Gesellschaft eine Vorreiterrolle einzunehmen, ist vielleicht die bleibende politische Aufgabe der Jesus-Anhänger/innen.

Dr. Stefan Schreiber ist Professor für Neutestamentliche Wissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg