

Der Christ und die staatlichen Gewalten nach dem Neuen Testament

Autor(en): **Gaugler, Ernst**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **40 (1950)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404269>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Christ und die staatlichen Gewalten nach dem Neuen Testament

Von jeher hat sich die Kirche bei ihrer Stellungnahme zum Staat vor allem an den sieben Versen orientiert, in denen *Paulus in seinem Briefe an die römische Gemeinde (13, 1–7)* die Frage der Verpflichtungen der Christen gegenüber den gegebenen staatlichen Organen erörtert *).

Ich gebe zuerst eine Übersetzung der Verse und erkläre sie nachher im einzelnen:

1. Jedermann ordne sich den vorgesetzten (staatlichen) Gewalten (willig) unter.
Denn es gibt keine Gewalt ausser von Gott.
Die bestehenden sind (mithin) von Gott eingesetzt.
2. Wer sich also der (staatlichen) Gewalt widersetzt, widersteht der Anordnung Gottes.
Die aber, welche widerstehen, werden für sich ein Urteil (Gottes) empfangen.
3. Denn die regierenden (Beamten) sind ja nicht (ein Gegenstand) der Furcht für das gute Werk (= für die, die Gutes tun), sondern für das böse (= die, die Böses tun).
Willst du dich also vor der (staatlichen) Gewalt nicht fürchten (müssen),
so tue das Gute
und du wirst Lohn von ihr empfangen.
4. Denn Gottes Dienerin ist sie,
für dich zum Guten.
Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich,
denn nicht umsonst trägt sie das Schwert;

*) Die folgenden Ausführungen wurden als Vortrag gehalten an der fünfzigsten Sitzung der Aufsichtskommission der Fonds der Christkatholischen Fakultät der Universität Bern, die am 8. Dezember 1949 zugleich mit der fünfundsiebzigsten Gründungsfeier dieser Lehranstalt abgehalten wurde. Ich lasse hier die einleitenden Sätze, die diesem besonderen Anlass gewidmet waren, weg und ergänze den Vortrag an einigen Stellen, wo er mir die exegetische Situation noch nicht genügend zu klären schien.

denn Gottes Dienerin ist sie,
eine Rächlerin zum Zorngericht für den,
der das Böse tut.

5. Drum ist es angebracht, sich unterzuordnen,
nicht allein des Zorngerichtes wegen,
sondern auch um der Überzeugung willen.
6. Deshalb zahlt ihr ja auch Steuern.
Denn Beamte Gottes sind sie (= die, die Steuern einziehen),
eben hierauf beständig bedacht (, diesen Dienst zu erfüllen).
7. Gebet (also) allen, was ihr ihnen schuldet:
Wem Steuer, dem Steuer,
wem Zoll, dem Zoll,
wem Furcht, dem Furcht,
wem Ehre, dem Ehre!

Welche Gründe den Apostel zu diesen Anweisungen veranlasst haben, wissen wir nicht. Wir können nur vermuten, dass in Rom auch den «staatlichen Gewalten» gegenüber etwas von jener falschen «christlichen» Überheblichkeit und Selbstgenügsamkeit erkennbar wurde, die Paulus schon in den vorangehenden Ermahnungen hatte rügen müssen¹⁾. Auch hier gilt es, sich den von Gott gesetzten Grenzen unterzuordnen, «nicht höher von sich zu halten, als sich's zu halten gebührt» (12, 3). Weniger wahrscheinlich ist, dass der Apostel auch das Verhalten zum Staat dem allgemeinen Gesichtspunkt der Nächstenliebe, von der er 13, 9–10 spricht, unterordnen wollte. Eher könnte ihn noch die spezielle Ermahnung von 12, 17: «Seid bedacht auf das, was vor allen Menschen löblich ist!» veranlasst haben, hier beiläufig auch vom Verhältnis zu den staatlichen Machthabern zu reden.

«Jedermann (= jeder Mensch)», sagt er ganz allgemein, «ordne sich den übergeordneten (staatlichen) Gewalten unter!» Gerade in der Allgemeinheit dieser Grundforderung begründet er die besondere für den Christen.

Das Wort, das wir hier mit «die (staatlichen) Gewalten» übersetzt haben, bedeutet in der Einzahl vor allem «die Macht, die zu sagen hat», das heisst das, was wir «Autorität» heissen, dann aber eben auch das staatliche Amt, in der Mehrzahl ganz konkret «die

¹⁾ So *Alfred de Quervain* in einer mir freundlicher Weise im Manuskript zur Verfügung gestellten Vorlesung.

Amtsträger», die «Behörden». Dagegen lässt sich im ausserbiblischen Griechisch nirgends mit Sicherheit die Bedeutung «Obrigkeit», die uns aus den bekanntesten Übersetzungen vertraut ist, nachweisen.

Es darf auch nicht übersehen werden, dass Paulus nicht eigentlich vom «Staate» spricht. Der Staat als geordnetes Gemeinwesen ist ein antik-heidnischer Begriff, der aber streng genommen nur für die griechische Polis, den freien Stadtstaat, nicht für das hier gemeinte Gebilde des autoritären Machtstaates zutrifft. Der «Staat» im aristotelischen oder stoischen Sinne wird nicht von Gott her, sondern aus dem Wesen des Menschen begründet. Die komplizierten Verbindungen, die diese naturrechtliche Begründung des Staates später mit christlichen Gedankengängen, etwa in der mittelalterlichen Staatslehre eingegangen ist, können hier nicht besprochen werden ²⁾. Es soll nur um der Sauberkeit der Untersuchung willen vermerkt sein, dass wir, wenn wir im folgenden vom «Staate» sprechen, eigentlich immer nur von den regierenden Organen reden, deren Autorität nicht vom Volke hergeleitet wird, sondern in einer absoluten Beauftragung begründet ist.

In diesem Sinne redet hier Paulus ganz konkret von den Amtsträgern, Regierenden, Richtern, Steuerbehörden. Der Apostel ergeht sich nicht in akademischen Erörterungen über das Verhältnis von Kirche und Staat. Er gibt konkrete Anweisungen, wie sich die Gemeinde den Amtsträgern gegenüber zu verhalten habe. Er denkt auch nicht bloss an die höchsten Regierungsbeamten, sondern, wie die folgende Anweisung über die Steuerpflicht zeigt, an alle, die etwas zu fordern oder zu befehlen haben.

Schon damit ist einer zu plerophoren Staatstheologie ein Riegel vorgeschoben. Wir werden uns allerdings in der zusammenfassenden Besprechung des Abschnitts mit einer noch weiterreichenden Deutung auseinandersetzen müssen. Vorerst aber möchte ich den Text unter der Voraussetzung, dass diese schlichte Erklärung zutreffe, zu Ende besprechen.

Das Entscheidende, was Paulus über die staatlichen Gewalten zur Begründung seiner Forderung zu sagen hat, ist, dass sie alle «von Gott verordnet» sind, dass sie «Organe» der göttlichen Weltregierung seien. Das will kaum sagen, dass alles, was der damalige römische Staat anordnete und tat, für Paulus von vorneherein «gut» gewesen sei, vor Gottes Urteil bestehen konnte. Es meint

²⁾ Siehe jetzt Ernst Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, 1949, 104—153.

wohl nur, dass die staatliche Ordnung *prinzipiell* von Gott gewollt sei, so dass grundsätzlich die ausführenden Organe als von Gott zu ihrem Amte Ermächtigte zu betrachten seien, ob ihnen das nun bewusst war oder nicht. Weil er so grundsätzlich spricht, werden keine Ausnahmen genannt, wird auch mit keinem Wort über die Staatsform gesprochen. Es wird nur festgestellt: So hat auch der Christ grundsätzlich die staatliche Ordnung einzuschätzen. Der Christ ist also nicht von Evangeliums wegen Revolutionär, wie je und je die Schwärmer aller Nuancen meinten. Der Staat ist nicht an sich das Gegenreich, das es im Rahmen des Gottesreiches auf jeden Fall zu bekämpfen gälte.

Es kann nicht verkannt werden, dass der Apostel den Staat — es ist der römische Staat der fünfziger Jahre, schon unter Nero ³⁾ —, noch grundsätzlich als Rechtsstaat beurteilt, also als einen Staat, in dem das Recht auch die Herrschenden verpflichtet und der nicht von seinen Untertanen fordert, was gegen dieses Recht verstösst. Darum kann er rundweg erklären: «Wer sich der Autorität widersetzt, widersteht der Anordnung Gottes und hat mit Gottes Urteil zu rechnen.»

Sicher kämpft Paulus nicht gegen die Möglichkeit einer revolutionären Erhebung. Dazu wäre die Macht der ersten christlichen Gemeinden wohl zu unbedeutend gewesen. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, dass er an passiven Widerstand, etwa die Verweigerung von Steuern und Abgaben, denkt. Denn er argumentiert ja nachher ganz selbstverständlich mit der Tatsache, dass die Leser ihre Steuern zahlen. Es herrschte vermutlich nur da und dort eine gewisse Unklarheit darüber, wie sich die Gliedschaft in der messianischen Gemeinde mit dem Gehorsam gegenüber dem heidnischen Staate vertrage.

Paulus stellt solcher Unsicherheit gegenüber eindeutig fest: Widerstand gegen den Staat ist nicht Kampf gegen die Welt, sondern Widerstand *gegen Gott*.

Gott selber will den Staat. Er hat ihn eingesetzt als Schutzmacht des Rechts, als Wahrer des Guten. Der Apostel untersucht nicht, wieweit die Beamten des Kaisers dieser Rechtsnorm nachleben. Er setzt prinzipiell voraus, dass im Staate noch das allgemein als gut Erkannte Anerkennung, das allgemein als böse

³⁾ Der Römerbrief ist sehr wahrscheinlich im Jahre 56, also zwei Jahre nach dem Regierungsantritt Neros, geschrieben.

Erkannte Strafe fände. Natürlich ist das hier gemeinte Gute nicht die Liebe, die die Bergpredigt fordert, nicht das besondere Verhalten, das der Apostel von den Gliedern der Gemeinde als solchen erwartet, sondern sehr nüchtern: das, was als ehrbar auch in der heidnischen Gesellschaft gilt. In diesem, sehr allgemeinen Sinne, ist der Staat für jeden, auch den Christen, Gewähr für sein Wohl, wenn er «das Gute tut» und ein Gegenstand des Schreckens, wenn er sich dagegen verfehlt.

«Denn», so begründet Paulus die berechtigte Furcht, «nicht ohne Rechtsbefugnis von Gott her trägt der Staat das Schwert.» Wiewohl das Wort, das wir hier mit Schwert wiedergeben, ursprünglich nur ein kleines Schwert, eigentlich ein «Messer», bezeichnet, ist hier eindeutig das grosse Richtschwert gemeint, das die Behörden in den Provinzen zum Zeichen ihrer Macht über Leben und Tod vor sich hertragen liessen. Wir können hier nicht das damit gegebene Problem des Rechtes zur Todesstrafe eingehend erörtern. Unzweifelhaft setzt es hier Paulus voraus, und auch sehr feinfühlig Ausleger, wie der Neuenburger Exeget *Frédéric Godet*, haben sich dadurch verpflichtet gefühlt, für die Todesstrafe auch im heutigen Staate zu plädieren ⁴⁾. Ich glaube nicht, dass uns dieser gesetzliche «Biblizismus» verpflichtet. Wir werden den Gehorsam, der in solcher Auslegung laut wird, ehren können, wir werden auch nicht den biblischen Argumenten einfach philosophische entgegensetzen; aber wir werden auch als Glieder der Kirche fragen dürfen, ob von der Bestimmung des Menschen zum Ebenbilde Gottes aus nicht auch ein anderer Strafvollzug der Intention des Evangeliums gemäss sein könnte, besonders in einem Lande, wie dem unsern, in dem der einzelne Christ die Möglichkeit besitzt, selbst an der Gestaltung der Rechtsordnung mitzuwirken, was für die hier angeredeten Christen nicht der Fall war. Es geht dem Apostel nicht um die Frage des Wie im Strafvollzug, sondern um die Befugnis des Staates als Vollstrecker des göttlichen Gerichts, also um das Dass. Nicht der Staat ist eigentlich der Rächer des Bösen, sondern Gott. Das Zorngericht ist nicht die Rache der menschlichen Gesellschaft am Verbrecher, sondern Gottes unparteiisches Strafgericht.

Aber nicht nur den feigen Gehorsam aus Angst vor der Strafe, sondern den *einsichtigen*, der im Gewissen begründet ist, erwartet

⁴⁾ Commentar zu dem Brief an die Römer. Deutsch bearbeitet von E. R. Wunderlich. 1881, 253 f.

der Apostel von seinen Lesern. Auch diese Formulierung idealisiert den römischen Staat nicht. Paulus, der das schauerliche Sittengemälde von Röm. 1, 18 ff. entwerfen konnte, hat sich sicher keine Illusionen über die wirkliche Lage seiner Umwelt gemacht. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, dass die Formulierung von Vers 5 «die dankbare Stimmung der Provinzen» zum Ausdruck bringt, «die im Kaisertum den Hort des Friedens, das Prinzip des Kosmos gegenüber dem Chaos, die Gewähr der Rechtsordnung erblickten», wie noch Johannes *Weiss* diese Haltung begründen wollte⁵⁾. Nein, gerade der Hinweis auf das Gewissen zeigt, dass der Apostel grundsätzlich spricht, unbeeinflusst von irgendwelchen günstigen oder ungünstigen Erfahrungen mit einzelnen Organen.

Einfach, wie der Grundsatz, ist auch seine Begründung. Die römischen Christen zahlten ja Steuern. Wie könnten sie zu seiner Erhaltung beitragen, wenn der Staat an sich gottlos wäre? Aber, die Abgabe ist ganz in Ordnung, denn auch die Steuerbeamten sind «Beamte Gottes». Das Wort, das wir so übersetzen, hat heute allerdings einen andern Klang: «leiturgos», Liturge, führt uns unmittelbar in den Bereich des Kultischen. Damals aber bezeichnete es auch, und das ist das Ursprünglichere, jeden, der im Dienste der Allgemeinheit, besonders des Staates, einen Dienst versah. Es ist also durchaus wahrscheinlich, dass der Apostel nichts besonders Feierliches damit sagen will. Die religiöse Beziehung ist nur in dem beigefügten Genetiv «Gottes» gegeben. Auch sie sind Diener *Gottes*. Die, wohl auch damals nicht besonders beliebten, Steuerbeamten werden also nicht zu Priestern idealisiert und von den Steuern wird nicht als wie von Opfergaben gesprochen, es wird einfach festgestellt, dass sich auch in diesem Geschehen ein Stück der göttlichen Weltordnung verwirkliche.

Der ganze Abschnitt gipfelt in Vers 7. Es gilt: Gebt jedem, was ihr ihm nach der gegebenen Rechtsordnung schuldet!

«Steuer, wem Steuer.» Gemeint ist die direkte Steuer, die jährlich zu entrichtende Kopfsteuer, das tributum.

«Zoll, wem Zoll.» So heisst die indirekte Steuer, die Abgabe auf Waren.

«Furcht, wem Furcht.» Gedacht ist an die Furcht, die vor dem höchsten Beamten natürlich war, weil ihm der Liktor das Symbol der richterlichen Macht vorantrug.

⁵⁾ Das Urchristentum, 1917, 461.

«Ehre» endlich ist die Haltung, die Amtspersonen im allgemeinen gebührt.

Wie ist diese positive Wertung des Staates zu beurteilen? Vorerst fällt ein Negatives auf: Der ganze Abschnitt spricht mit keinem Wort von Christus. Es steht in ihm nichts, das nur in einem christlichen Texte denkbar wäre. Genau so könnte auch ein jüdischer Rabbi in der Synagoge die Gehorsamspflicht gegenüber den «vorgesetzten Gewalten» begründen. Das lässt vermuten, dass Paulus, wie so oft in seinen praktischen Ermahnungen, einer ältern Tradition über den Gegenstand folgt und nur sagen will, das gelte *auch* «en Christo», für die Christen. Das lässt sich tatsächlich nachweisen. Die dieser Tradition zugrunde liegende Anschauung ist sogar älter als die biblischen Texte. Sie wurzelt in der Vorstellung, dass die Herrschaft auf Erden nicht einfach das Resultat menschlicher Machtkämpfe sei, sondern von der Gottheit Menschen übertragen werde, um die Wohlfahrt des Kosmos zu gewährleisten, das Chaos durch Ordnung zu bändigen ⁶⁾.

In der Schrift des Alten Testaments ist diese «Staatstheologie» eingebaut in den Gedanken der «Heilsgeschichte».

Jeremia schreibt den Verbannten in Babylon (27, 5 ff.):

«Ich (Gott) bin es, der die Erde gemacht. . . ,
und ich gebe sie, welchem ich will.
Und nun bin (wiederum) ich es,
der all diese Länder gegeben hat
in die Hand Nebukadnezars,
des Königs von Babel, *meines Knechtes.*»

Und ebenso schreibt Deutero — Jesaja von Cyrus, dem grossen Eroberer des babylonischen Reiches (45, 1–2):

«So spricht der Herr zu Cyrus, seinem Gesalbten:
Du, den ich bei deiner Rechten ergriffen,
dass ich Völker vor dir niederwerfe
und den Königen das Schwert abgürte. . .
Ich will vor dir hergehen. . . !»

Also, auch der *heidnische* Grosskönig ist *Gottes* Knecht, wenn Er ihn einsetzt, ihm die Herrschaft übergibt.

⁶⁾ Siehe zu dieser «Tradition» *Ethelbert Stauffer*, Die Theologie des Neuen Testaments, 4.–5. Auflage, 1948, 17. Zu den heidnischen Vorstufen die besonders aufhellenden Textstellen der Anmerkungen 198 f., 249 f.

Auch die Weisheitsliteratur der späteren Zeit kennt bei aller Kritik am Verhalten der einzelnen Machthaber diese grundsätzliche Verantwortung der Mächtigen gegenüber dem göttlichen Urheber aller Herrschaft (Weish. Sal. 6, 1–11).

Vers 3 heisst es:

«Vom Herren ward die Herrschaft euch verliehen,
die Macht vom Allerhöchsten.
Er ist's, der eure Taten prüft,
und eure Pläne durchforscht.»

Und noch der Seher des äthiopischen Henochbuches kann 46, 5 schreiben:

«Er wird die Könige von ihren Thronen stossen
und aus ihren Reichen (vertreiben),
weil sie Ihn nicht erheben, noch Ihn preisen,
noch dankbar anerkennen,
woher ihnen das Königtum verliehen ward.»

Und in der syrischen Baruch-Apokalypse schildert der Verfasser in Kapitel 82 die unheimliche Festigkeit der Macht der Völker, die Israel überherrschen, mit beredten Worten und schliesst mit dem Satz, der wieder die Doppelsicht dieser Herrschaft aufdeckt:

«Und wir betrachten ihre prahlerische Macht,
indessen sie die Güte Gottes, *der sie ihnen gab*, verleugnen,
und doch vergehen sie
wie eine Wolke, die vorüberzieht» (Vers 9).

Auch die Pharisäer hielten gegenüber der kollaborationistischen Haltung der Sadduzäer und dem terroristischen Vorgehen der Zeloten an dieser Überlieferung fest. Noch kurz vor dem jüdischen Aufstand von 66–70 fordert der letzte Vorsteher der Priester, Chananja, auf: «Bete für das Heil der Herrschaft, denn ohne die Furcht vor ihr würde einer den andern lebendig verschlingen!» (Aboth 2, 3 a). Die «Herrschaft» ist hier die römische Kaisermacht. Das Wort des Chananja ist rund zehn Jahre nach unserer Römerbriefstelle gesprochen.

Und noch nach dem Zusammenbruch zeigt sich in der selbstkritischen Reflexion der Vertreter des Lehrhauses, in der sie ihr Unglück nicht einfach auf die dämonischen Gewalten abwälzen, der gleiche Grundgedanke, dass auch in der «vorläufigen» Situation, in der Rom gesiegt hat und das Kommen der Gottesherr-

schaft verzögert wird, *Gott* regiert. Der furchtbare Ausgang des Befreiungskrieges wird dadurch «gerechtfertigt», dass die Lehrer sagen: «Die Tora wurde zwar gelehrt und Gebote wurden geübt, aber grundloser Hass der Menschen gegeneinander entwertete die fromme Betätigung» (b. Joma 9 b) ⁷⁾. «Gott sitzt im Regimente», auch da, wo die eigentliche Gottesherrschaft noch aussteht.

In diese, nicht schematische, aber im Wesentlichen eindeutige Tradition ist die paulinische Ermahnung einzureihen. Aus ihr allein wird sie in ihrer schlichten Selbstverständlichkeit und Ungebrochenheit verständlich. Aus ihr ergibt sich aber auch, dass Paulus gleichzeitig so bestimmt und doch auch wieder wie beiläufig vom Gehorsam gegen die bestehenden staatlichen Gewalten reden kann.

Anders wäre die Frage nach dem Sinn von Röm. 13, 1–7 zu beantworten, wenn die neueste Erklärung der schwierigen Stelle im Rechte wäre. Eine Reihe von Forschern ⁸⁾ will nämlich das Wort, das wir mit «übergeordnete Gewalten» übersetzt haben, nicht einfach auf die staatlichen Behörden beziehen, sondern auf

⁷⁾ Zur ganzen Situation vgl. *Nahum Norbert Glatzer*, Geschichte der talmudischen Zeit, 1937, 17 f.

⁸⁾ Als eine Möglichkeit erwog diese Auslegung erstmals (abgesehen von den Gnostikern bei Irenäus), *Martin Dibelius* in seiner Schrift «Die Geisterwelt im Glauben des Paulus», 1909, 200. In seiner spätern Arbeit «Rom und die Christen im ersten Jahrhundert», Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1941/42, 2. Abhandlung, bezeichnet er sie allerdings als «sprachlich schwierig und sachlich überflüssig» (7 und Anmerkung 7 ²⁾). *Heinrich Schlier* wies in «Mächte und Gewalten im Neuen Testament», Theologische Blätter, 9. Jahrgang 1930, 292, und in seinem spätern Aufsatz «Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament», Zwischen den Zeiten, 10. Jahrgang, 1932, 323 nur undeutlich in die Richtung dieser Erklärung. Erstmals umfassend begründet hat die These *Günther Dehn* in seiner Abhandlung «Engel und Obrigkeit». Ein Beitrag zum Verständnis von Römer 13, 1–7. Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag, 1936, 90–109. Hier ist noch stark die Ambivalenz des Begriffs betont, also nicht eine schlechthin positive Wertung des Staates aus der These erschlossen. *Karl Ludwig Schmidt* nahm diese Deutung denn auch in seiner Basler Antrittsvorlesung «Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments», Theologische Blätter, 16. Jahrgang, 1937, in einem Exkurs (Spalte 14 f.) nur in dem sehr limitierten Sinne auf, dass damit die Engel als «Zwischenmächte» bezeichnet seien, und dass darum Staatsvergötterung im Sinn des Neuen Testaments falscher Engeldienst sei (Spalte 15). Positiver wertet die Gleichsetzung von Obrigkeit und Engelmächten *Walter Bieder* in seiner Dissertation «Ekklesia und Polis im Neuen Testament und in der Alten Kirche», 1941, 28 ff. Reich entfaltet und umfassend begründet haben diese Auslegung *Karl Barth* in seiner Schrift «Rechtfertigung und Recht», Theologische Studien, Heft 1, 1938, und *Oskar Cullmann*, «Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen

die hinter diesen stehenden «Engelmächte», die Völkerfürsten, von denen in der spätjüdischen Tradition an vielen Stellen die Rede ist. Diese Deutung stützt sich vor allem auf die Tatsache, dass dort, wo das Wort, mit dem hier die staatlichen Organe bezeichnet werden (*exusia*), im Plural verwendet wird (*exusiai*), diese «Gewalten» immer bestimmte Engelmächte bezeichnen. Das ist vor allem in den Spät paulinen der Fall, so Kol. 1, 16, wo diese *exusiai* am Schluss einer Engelgruppenaufzählung (*thronoi*, *kyriothetes*, *archai*) erwähnt werden, ebenso Kol. 2, 15, wo sie neben den *archai* erscheinen. Eph. 3, 10 sind ebenfalls *archai* und *exusiai* zusammen erwähnt. Im ersten Petrusbrief (3, 22) stehen sie mitten zwischen «Engeln» (*angeli*) und *dynameis*. Zu diesen Stellen kommen noch diejenigen hinzu, wo der «pluralische Singular» vorliegt: «jede Gewalt» (*pasa exusia*), so I. Kor. 15, 24, Kol. 2, 10.

Man hat gegen diese Erklärung eingewendet, dass in der Grosszahl der Fälle, wo *exusia* im Neuen Testament erscheint, das

Testament», *Theologische Studien*, Heft 10, 1941, Exkurs 44 ff. *Derselbe* bringt eine zusammenfassende Erörterung des ganzen Problems in seinem Buche «Christus und die Zeit», 1946, 169–186. *Wolfgang Schweitzer*, «Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament» (Beiträge zur Evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen, herausgegeben von E. Wolf), 1949, setzt sich erneut mit dem ganzen Fragenkomplex auseinander, will aber die These von der Verbindung zwischen Staat und Engelmächten wieder nur in dem Sinn des oben genannten Aufsatzes von Dehn vertreten. Siehe vor allem 12 und 20 ff.

Bestritten haben die Deutung *Gerhard Kittel* in seiner Schrift «Christus und Imperator», 1939, die die erweiterte Form eines Aufsatzes über «Das Urteil des Neuen Testamentes über den Staat» in der Zeitschrift für systematische Theologie, 14. Jahrgang, 1937, 651–680, darstellt; *Franz-J. Leenhardt*, «Le chrétien doit-il servir l'Etat?», 1939, 36 ff.; *Otto Eck*, «Urgemeinde und Imperium». Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 42, 3, 1940, 35, Anmerkung 3; *Emil Brunner*, «Zur christologischen Begründung des Staates». Kirchenblatt für die reformierte Schweiz. 99. Jahrgang, 1943, Nrn. 1–3; *Johann Koch-Mehrin*, «Die Stellung des Christen zum Staat nach Römer 13 und Apokalypse 13», Evangelische Theologie 1948, Heft 11/12, 378–401; *Werner Georg Kümmel* in seinem umsichtigen Forschungsbericht über «Das Urchristentum» IV, Theologische Rundschau, Neue Folge, 17. Jahrgang 1948, Heft 2, 136 ff.; *Hans von Campenhausen*, Zur Auslegung von Röm. 13: Die dämonitische Deutung des *exusia*-Begriffs. Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet, 1950, 97–113.

Das Problem der Herrschaft Christi über den Staat, das hinter der Deutung der «Gewalten» auf die Engelmächte steht, behandelt in systematischer Darstellung *Alfred de Quervain* in seiner Ethik, 2. Band: Kirche, Volk, Staat, vor allem 210–229. In diesem Abschnitt finden sich auch sehr beachtliche exegetische Hinweise zu den Stellen, die die Engeldeutung berühren.

Wort nur den Sinn von «irgendeine Macht, die jemand hat», habe ⁹⁾. Das ist an und für sich richtig, beweist aber nichts. Sprachlich könnte an sich, wenn in Röm. 13 durchgehend der Plural *exusiai* gebraucht würde, kaum etwas gegen die Deutung nach den andern *exusiai*-Stellen eingewandt werden. Schwerer wiegt die Tatsache, dass gleich in 1 *b* *exusia* in der Einzahl gebraucht wird. Man könnte dem entgegenstellen, dass aber sogleich in der zweiten Satzhälfte von 1 *b* wieder der Plural erscheint. Aber in den Versen 2 und 3 steht wieder der Singular.

Jedoch, wenn die Deutung sonst zwingend wäre, könnte hier wohl ein aussergewöhnlicher Sprachgebrauch angenommen werden. Es wäre prekär, die These nur wegen dieser Unstimmigkeiten bestreiten zu wollen.

Es ist auch kaum schon alles damit entschieden, dass der ausserbiblische Sprachgebrauch *exusia* im übertragenen Sinne die staatliche Machtstellung, das Amt, und im Plural vielfach geradezu die Behörden, die Amtsträger, bezeichnet ¹⁰⁾. Es wäre ja durchaus denkbar, dass Paulus dennoch, eben aus seiner christlichen Grundhaltung heraus, diese staatlichen Organe in einem tieferen Sinn *deutete*. Die Vertreter der neuen Auslegung sind ja keineswegs so einseitig eingestellt, dass sie behaupteten, Paulus rede hier überhaupt nicht von den staatlichen Organen. Das Neue an ihrer Auffassung ist vielmehr, dass der Terminus *exusiai* bei Paulus im Sinne der neuen Situation «in Christus» eine «Doppelbedeutung» erhalte, dass zugleich die Staatsgewalt *und* die hinter ihr unsichtbar waltenden Engelmächte gemeint seien ¹¹⁾.

Die konsequente Durchführung der These bei *Barth* und *Cullmann* ist gar nicht an irgendwelchen Kuriositäten der paulinischen Engellehre interessiert. Ihr Interesse gilt, wie dies für die Barthsche Konzeption durchgehend kennzeichnend ist, der Frage nach der *christologischen* Bedeutung der paulinischen Aussagen. *Barth* illustriert «das Wesen des Staates» ¹²⁾ gerade unter dem Gesichtspunkt, dass in Christus diese «Mächte», die «durch ihn und auf ihn hin erschaffen worden sind» (Kol. 1, 15), ihm durch seinen Sieg auch wieder unterworfen sind, «so dass sie in ihm ihr Haupt haben» (Kol. 2, 10). Die in der Kreuzigung Christi vollzogene Friedens-

⁹⁾ *Kittel*, Christus und Imperator 50.

¹⁰⁾ *Foerster*, Theologisches Wörterbuch zum NT II 560.

¹¹⁾ *Cullmann*, Christus und die Zeit 173.

¹²⁾ *Barth*, Rechtfertigung und Recht 14 f.

stiftung (Kol. 1, 20) gilt auch ihnen¹³⁾. «Wir befinden uns, wenn das Neue Testament vom Staate redet, . . . grundsätzlich im *christologischen* Bereich»¹⁴⁾. Daher gehört nach *Cullmann* «auch der Staat, . . . auch wenn er es nicht weiss, unter die Königsherrschaft Christi»¹⁵⁾. Das Bekenntnis *Kyrios Jesus Christos* umfasst nicht nur den Bereich der Kirche, sondern auch den des Staates. Darum bedeutet, «weil . . . der Christ dies weiss, . . . ein solcher Staat für ihn etwas Höheres als für irgendeinen andern Bürger»¹⁶⁾. Die Vertreter dieser christologischen Staatsdeutung sehen also im Staate nicht eine fragwürdige Grösse, sondern vielmehr eine bedeutsame Zwischenmacht, ein Stück des *regnum Christi*, ein Stück der göttlichen Ordnung, nur mit andern Aufgaben, als sie die Kirche hat.

Es ist auch nicht so, dass die Vertreter dieser christologischen Staatstheologie die Problematik der staatlichen Situation übersehen. «Eine Engelsmacht kann . . . verwildern, entarten, sich verkehren und so zur Dämonenmacht werden¹⁷⁾.» «Die Grenzüberschreitung des Staates . . . bedeutet für den Christen einen viel schrecklicheren Abfall als für andere: *er* sieht darin das Herausfallen aus dem *Regnum Christi*, die Entfesselung der dämonischen Macht, das Aufsteigen des ‚Tieres‘¹⁸⁾.»

Aber *grundsätzlich* wertet diese neue Deutung den Staat viel positiver, als es die alte Auslegung, selbst die konservative Deutung von Römer 13, tat. Für sie ist der Staat seit dem Siege Christi und der Schöpfungsintention nach von uran eine Macht, die mit «Christus verkündigt». Das Bild rundet sich. Auch die andern Stellen, die von Engelmächten handeln, so I. Kor. 2, 8, wo von den «Beherrschern dieser Weltzeit» (*den archontes tu aionos tutu*) gesagt ist, dass sie «den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt hätten», wenn sie die darin verborgene Weisheit Gottes, seinen Heilsplan, erkannt hätten, spricht nun nicht bloss von Pilatus und Herodes, sondern von den Völkerengeln und diesen irdischen Gewalthabern zugleich¹⁹⁾. Die Unterordnung, die in immer neuen Unterstreichungen den Christen ans Herz gelegt wird, ist nicht mehr befremdlich, sondern ein Teilstück der Ordnung, der *taxis*,

¹³⁾ *Barth*, a. a. O. 17.

¹⁴⁾ *Barth*, a. a. O. 20.

¹⁵⁾ *Cullmann*, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament 34 f.

¹⁶⁾ *Cullmann*, a. a. O. 35.

¹⁷⁾ *Barth*, a. a. O. 16.

¹⁸⁾ *Cullmann*, a. a. O. 35.

¹⁹⁾ *Cullmann*, Christus und die Zeit 175 f.

die Gott durch sein ganzes Erlösungswerk aufrichtet, der taxis, die eben das heimliche Regiment Christi meint ²⁰).

Im übrigen lässt auch nach *Cullmann* der Abschnitt Römer 13, 1–7 viele Fragen, die uns das Problem Staat und Kirche stellt, offen ²¹). Wir dürfen also nicht deshalb die neue Lösung ablehnen, weil sie nicht alle Fragen beantworten kann. Es ist im Gegenteil zuzugestehen, dass sie einer gewissen Geschlossenheit nicht entbehrt.

Dennoch kann sie kaum als unausweichliche Interpretation unserer Stelle betrachtet werden.

Werner Georg Kümmel stellt in seinem kritischen Forschungsbericht über die neueste Literatur zu unserer Frage zwei Postulate auf, die allein eine überzeugende Erklärung gewährleisten würden. Er fordert, dass zuerst der religionsgeschichtliche Hintergrund der urchristlichen Aussagen über den Staat geklärt sein müsse ²²) und dann, dass «die Problematik von Römer 13 im Gesamtrahmen der urchristlichen Staatsauffassung» deutlich gemacht werde ²³). So besehen erheben sich aber gegen die «christologische» Deutung des Staates bei Paulus sehr ernste Bedenken.

Wir haben gesehen, dass Paulus in diesem Abschnitt gerade nicht sehr akzentuiert «christlich» redet, sondern religionsgeschichtlich in einer grossen Tradition drin steht, die er mit Propheten, Apokalyptik und Weisheitslehre teilt. Diese Tradition sagt aber nicht in erster Linie, dass die Herrscher, die den Staat führen, Vertreter von Engelmächten sind, sondern, dass ihnen die Macht von Gott selbst verliehen ist. Daraus wird der Gehorsam gegen die bestehende Gewalt abgeleitet. Es ist zwar keineswegs zu bestreiten, dass im Spätjudentum die Vorstellung, dass die Völker unter Engelfürsten stehen, eine grosse Rolle spielt ²⁴). Es ist auch durchaus richtig, dass die guten und bösen Geistermächte in der Theologie des Paulus nicht bloss an der Peripherie erscheinen, sondern für die umfassende Herrschaft Christi eine zentrale Bedeutung haben. Die Christologie des Apostels hat wirklich diese kosmischen Ausmasse nicht erst in den spätern Briefen, sondern auch schon Röm. 5, Röm. 8, I. Kor. 15, um nur einige Hauptstellen zu nennen. Aber, es kann nicht übersehen werden, dass einerseits die jüdische Vorstellung von den Völkerengeln im einzelnen eine ganz andere Sicht erkennen lässt, als sie in der geschilderten Hypothese voraus-

²⁰) *Cullmann*, a. a. O. 178 f.

²¹) *Cullmann*, a. a. O. 179 f.

²²) *Kümmel*, a. a. O. 135.

²³) *Kümmel*, a. a. O. 137.

²⁴) S. die Belege bei *Strack-Billerbeck*, I, 141 ff., 153, 603, 606, 1041; II 360; besonders III 48–51 zu Röm. 1, 23.

gesetzt wird. Wenn Sammael, d. h. der Satan selbst, als der Völkerengel Esaus oder Edoms (= Roms) erscheint ²⁵), so bedeutet das, dass eben dieser Völkerfürst der Ankläger des Gottesvolkes ist. Von hier aus wäre es undenkbar, dass Israel seine Unterwerfung unter die Besatzungsmacht als Unterwerfung unter ihren Engelfürsten verstände. Es unterwirft sich Rom, weil Gott jetzt noch diese Herrschaft will, weil die Zeit des Reiches noch nicht gekommen. Natürlich meint die christologische Deutung, dass der Sieg Christi dies alles geändert habe. Aber meint Paulus wirklich, dass auch der Satan selbst unterworfen sei? Dazu kommt, dass diese Völker-Engel nirgends einfach mit einem Namen bezeichnet werden, der durch ein einfaches *exusiai* wiedergegeben werden könnte. Sie heissen mit klarer Kennzeichnung «(Engel-)Fürsten der Völker der Welt» (*sare ummoth haolam*). Es ist sehr fraglich, ob die *archontes* von I. Kor. 2, 8 speziell solche Völker-Engel meinen und noch fraglicher, ob dies speziell an den Stellen der Fall sei, wo *exusiai* für Engelmächte erscheint. Eine blosse Annahme ist auch, dass *exusiai* gleichzeitig die Engelfürsten und die staatlichen Organe bezeichnen könne.

Noch gewichtiger aber scheint mir die Beobachtung zu sein, dass nirgends im ganzen paulinischen Schrifttum eine Andeutung zu finden ist, dass der Apostel voraussetzte, dass die Gemeinde solchen Mittelwesen, und speziell den ehemals feindlichen, jetzt aber unterworfenen, Dienst zu leisten hätte. An den wenigen Stellen, wo diese Möglichkeit ins Auge gefasst ist, wird sie geradezu schroff abgelehnt. Der Apostel weiss auch, dass es «sogenannte Götter» gibt, ja, viele «Götter» und «Herren», aber für die Gemeinde gilt: «Einer ist Gott, der Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm, und einer ist Herr, Jesus Christus, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn» (I. Kor. 8, 6). Es ist gerade das Kennzeichen der Freiheit der Gemeinde, dass sie es nicht mehr mit dem Gesetz zu tun hat, «das durch Engel erlassen wurde, durch die Hand eines Mittlers» (Gal. 3, 19). Der Neigung der kolossischen Irrlehrer zu «Engeldienst», diesem Dienst am «Schatten», stellt er den *Christus*-Dienst entgegen (Kol. 2, 17–18) ²⁶). Sollte wirklich

²⁵) Gen. R. 78 (50 a) bei *Strack-Billerbeck*, I 141; II 707.

²⁶) Es ist übrigens sehr zu fragen, ob der «Engeldienst» der Irrlehrer von Kolossä als wirklicher «Engelkult» zu verstehen sei. Es besteht durchaus die Möglichkeit, dass Paulus selbst ihre «Elementargeister»-Spekulation im Sinne von Gal. 3, 19 und 4, 3. 9 als solchen «Engeldienst» im abwertenden Sinne *kennzeichnet*. Diese Auffassung vertritt *Ernst Percy* in seinem Buche «Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe», 1946, vor allem 163 ff.

derselbe Apostel den Römern ans Herz gelegt haben, *deshalb* den staatlichen Gewalten untertan zu sein, weil sie unterworfenen Engelmächte repräsentieren? Sie sollen gehorchen, weil *Gott* die staatliche Ordnung geschaffen, weil er sie jetzt noch, da das Reich noch nicht offenbar ist, bejaht. Aber die Engelmächte spielen gerade dabei keine Rolle. Gewiss, dass Christus die Engelmächte überwunden, ist ein Teil seines Sieges. Aber, die Gemeinde lebt gerade deshalb nicht diesen «Mächten», sondern Gott.

Es ist also nicht allein aus sprachlichen Gründen, sondern viel mehr aus theologischen wahrscheinlich, dass Paulus hier unter den «übergeordneten Gewalten» doch ganz schlicht die Staatsorgane versteht, dass also die Stelle so nüchtern, so eingebettet in die traditionelle Staatsdeutung, zu verstehen ist. Das erklärt alles, ohne dass wir dadurch zu Anleihen bei naturrechtlichen oder andern Fremderklärungen genötigt würden. Dass Gott den Cyrus berief, ist genau so biblische Offenbarung, wie dass er in Christus die Mächte besiegte. Ja, man darf wohl sagen, dass diese schlichte Deutung auch den vermeintlichen Gegenschlag in der Apokalypse noch eher verständlich macht als die komplizierte Hypothese vom christologisch gedeuteten Staat.

Denn diese Hypothese ist auch noch von andern Schwierigkeiten umlagert, die ich nur noch kurz andeuten will. Nach der Tradition, der der Apostel folgt, ist auch der «vorchristliche» Staat nicht einfach gottlos. Wenn aber erst der Sieg Christi diesen Gehorsam begründet, so ist nicht abzusehen, wie es vor ihm einen begründeten Anspruch der Herrschenden auf Gehorsam hätte geben können.

Umgekehrt ist auch jetzt, unter dem *regnum Christi*, nicht alle dämonische Gegenmacht besiegt. Dass speziell die Völker-Engel jetzt unter Christi Regiment stehen, wird nirgends deutlich gesagt. Die Erklärung ist also nicht wirklich so eindeutig geschlossen, wie sie auf den ersten Blick erscheint.

Es darf allerdings auch nicht verschleiert werden, dass ebenso *unsere* Erklärung nicht alle Probleme löst, ja, dass Paulus selbst in dem kurzen Abschnitt nicht alles sagt, was er vermutlich zu der ganzen Frage zu sagen *hatte*.

Vor allem wird hier nicht deutlich, was sonst das ganze paulinische Schrifttum durchzieht, dass Paulus eschatologisch denkt. Er rechnet nicht mit langen Fristen und einer fortschreitenden Entwicklung der staatlichen Ordnung. Ohne dass er dies hier

andeutet, wird durch andere Zusammenhänge vorausgesetzt, dass auch der gottgesetzte Staat sein Ende hat, ja er rechnet, wie gleich der Schluss von Kapitel 13 zeigt, sogar mit sehr kurzen Fristen. Von daher müsste bei geschlossener Darstellung auch der Staat das Gepräge einer *Notordnung* erhalten, die nur das Chaos einer gefallenen Welt aufhält, aber noch nicht seine wirkliche Überwindung bedeutet.

Es kann auch nicht übersehen werden, dass bei Paulus eine wesentliche Seite des Problems überhaupt nicht ins Blickfeld gerückt wird, die vor ihm und nach ihm eine grosse Rolle spielt, nämlich das Problem des totalitären Staates, der nicht mehr Diener ist, sondern sich selbst vergötzt, der nicht mehr das Gute schützt, sondern das Böse fordert.

Paulus hat zwar selbst schon die Staatsgewalt in ihrer ungerechten Anwendung am eigenen Leibe erfahren. In der ironischen Aufzählung seiner Leiden, in der er im zweiten Korintherbrief seine Gegner übertrumpft, spricht er nicht nur von dem Erleiden der jüdischen Auspeitschung, sondern auch von dreimaliger Geisselung durch die römischen Behörden (11, 24–25). Aber dies alles nahm er wohl als zu seinem Berufsleiden gehörend hin.

Fast bis zum Ende des ersten Jahrhunderts, im ersten Petrusbrief (2, 13 ff.), in den Pastoralbriefen (I. Tim. 2, 1 ff., Tit. 2, 3), im I. Clemensbrief tritt uns immer wieder die gleiche Grundhaltung entgegen.

Anders wurde die Lage für die Kirche in der Zeit, da die Kaiserverherrlichung ihren Höhepunkt erreichte, da die kultische Verehrung des Kaiserbildes zur Staatsreligion und zum Ausdruck der Loyalität dem Staate gegenüber erhoben wurde.

Schon in der vorchristlichen Apokalypse, die die gleiche Entwicklung in der Vergottung des hellenistischen Königs Antiochus IV. Epiphanes vor sich sieht, im Buche Daniel ²⁷⁾, liegt der Akzent auf dieser Möglichkeit. Der Grosskönig Nebukadnezar vermisst sich: «Ist das nicht das grosse Babel, das ich durch meine gewaltige Macht und zum Ruhme meiner Majestät als Herrscher-sitz gebaut habe?» (Dan. 4, 27). Er vergisst, dass seine Ehre Gottes Ehre ist und erwartet vom Volke eigentliche Anbetung (Apostelgeschichte 12, 22). Die Selbstvergötzung führt zur Verfolgung derer,

²⁷⁾ Das Buch Daniel stammt (wenigstens in seiner jetzigen Gestalt), nicht aus der exilischen Zeit, sondern der hellenistischen, 167–163 v. Chr. S. die Einleitungswerke, z. B. *Eissfeldt* 574 ff.

die Gott allein solche erweisen können. Der «Mensch-Gott» wird so zum Gottesbestreiter und damit zum Verfolger der Gemeinde Gottes. Diese Situation war in der jungen Kirche im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts wieder erreicht. Domitian begnügte sich nicht mehr mit der Vorstellung, Jupiters Sohn und Willensvollstrecker zu sein. Er beginnt seine Edikte, die er selber diktierte, mit der Einleitung: «Der Herr, unser Gott, befiehlt» und seine Bluturteile mit der Einführung: «Es hat dem Herrn, unserem Gott, in seiner Gnade gefallen. . . » Er lässt in Ephesus sein Kultbild in vierfacher Lebensgrösse aufstellen und sich eine eigene Liturgie zelebrieren ²⁸⁾).

Diese Vergottung des Herrschers musste früher oder später zu einer Auseinandersetzung der christlichen Kirche mit dem religiösen Totalitätsanspruche des Imperators führen. Diese Auseinandersetzung liegt vor in der vermutlich unter Domitian geschriebenen *Offenbarung des Johannes* ²⁹⁾).

Wir können hier nicht in der gleichen Ausführlichkeit wie bei Röm. 13 auf alle Einzelheiten eingehen. Die stark durch mythische Symbole gekennzeichnete Sprache würde bei einer Einzelauslegung auch sehr viele Spezialuntersuchungen nötig machen, die den Rahmen dieser kleinen Arbeit sprengen müssten. Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat stellt auch nur *eine* Sicht der prophetischen Botschaft dar. Im Grunde geht es in der Apokalypse nicht bloss um dieses Problem, sondern um die viel grössere Frage des «Endes der Geschichte» überhaupt. Zwar wird in den Kapiteln, die diese Auseinandersetzung ins Licht stellen, deutlich auf das römische Imperium und den mit dem Imperator getriebenen Kult angespielt, aber diese Perversion wird nicht als «Einzelfall» behandelt, hinter dem die Geschichte «weitergeht» wie zuvor. Es ist vielmehr damit gerechnet, dass damit eine radikale und endgültige Veränderung im Weltgefüge überhaupt eingetreten ist. Der Staat ist das geworden, was er wesentlich nach Gottes Setzung nicht sein soll. Er ist statt Ordnungsmacht Gottes

²⁸⁾ Siehe jetzt dazu die Darstellung von *Ethelbert Stauffer*, Domitian und Johannes in «Christus und die Caesaren», Seite 161 ff. Die kühne *Deutung* der Apokalypse, die in diesem Aufsatz vorgetragen wird, ist allerdings problematisch. Aber die Darstellung der Religionspolitik Domitians ist auch dann für das Verständnis der Apokalypse sehr wertvoll, wenn man nicht alle Schlussfolgerungen Stauffers unterschreiben kann.

²⁹⁾ Diese Datierung ist allerdings nicht unbestritten. S. dazu die Einleitungswerke, z. B. *Michaelis* 319–322.

in Seiner Schöpfung zu sein, zum Instrument der satanischen Macht entartet.

Dies wird in den mythischen Bildern von Kapitel 12 und 13 entfaltet.

«Das grosse Zeichen am Himmel», das dem Seher erscheint, «das Weib, mit der Sonne umkleidet, den Mond unter seinen Füßen», ist das Gottesvolk, dem der Messias entstammt (12, 1 ff.). «Der feuerrote Drache mit sieben Köpfen und zehn Hörnern», der dem Weibe entgegentritt, um sein Kind zu verschlingen, sobald es geboren wäre, ist die satanische Gegenmacht, die die Aufrichtung des Gottesreiches mit allen Mitteln verhüten will (12, 3 ff.). Der Kampf, den der Drache gegen «die Übrigen des Weibessamens» (12, 17) führt, ist der Entscheidungskampf zwischen Satan und Heilsgemeinde, der im folgenden konkretisiert erscheint im Kampf des aus dem Meere aufsteigenden Tieres (13, 1 ff.), das den im Dienste des Satans stehenden Gottkaiser symbolisiert, «dem gegeben ward zu streiten mit den Heiligen und sie zu besiegen» (13, 7). Es trägt die Züge des Gegen-Christus, das heisst der Herrschergestalt der Endzeit, die doch nicht der von Gott gesandte König des wirklichen Reiches, sondern nur sein teuflisches Widerspiel ist ³⁰).

Ganz deutlich ist auf den Kaiserkult angespielt durch «das andere Tier», den Pseudopropheten, der die Propaganda für den Gottkaiser übernimmt (13, 11). Es «bringt die Erde und alle ihre Bewohner dahin, dass sie das erste Tier, dessen tödliche Wunde geheilt ward, anbeten» (13, 12). Es «vollbringt gewaltige (Wunder-) Zeichen» und «verführt, die da auf Erden wohnen . . . , dem Tiere (zu Ehren) ein Bild anzufertigen . . . » Und es bringt es zustande, dass «alle, die Kleinen und die Grossen, die Reichen und die Armen, die Freien und die Sklaven, sich ein Malzeichen an ihrer rechten Hand oder an ihrer Stirne anbringen, und dass niemand kaufen oder verkaufen kann, er trage denn das Malzeichen, nämlich den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens» (13, 13–17).

Hier tritt uns eine völlig neue Haltung der Kirche zum römischen Reiche und seinen Organen entgegen. Dem Kaiserpriester

³⁰) Der Titel «Antichrist» erscheint allerdings nirgends in der Apokalypse. Aber die Nachäffung geht so weit, dass auch dem «Tier» eine «tödliche Wunde» zugeschrieben wird (13, 3. 14), wie dem Lamm (5, 6. 9. 12). Der groteske Zug ist kaum auf die Sage vom wiederkehrenden Nero (so viele), noch auf den Aufstand gegen Domitian von 88/89 (so *Stauffer*, Christus und die Caesaren, 178 f., 198 f.) zu deuten.

wird der Gehorsam verweigert, ja der vergöttlichte Kaiser, der solches heischt, erscheint nicht mehr als der Vertreter göttlicher, sondern teuflischer Gewalt.

Ist damit aber nicht die Tradition und die Sicht der paulinischen Weisung, die in den «übergeordneten Gewalten» die göttliche Ordnungsmacht sah, preisgegeben? Hat damit die Kirche nicht von einer uneingeschränkt positiven zu einer ebenso uneingeschränkt negativen Beurteilung des Staates hinübergewechselt? Es scheint so. Und doch ist diese Deutung ein exegetischer Kurzschluss.

Dass dem nicht so ist, lässt sich gerade an der Grundhaltung der Gemeinde, wie sie in der Apokalypse erscheint, aufzeigen: Die Gemeinde widersteht nicht durch offene Rebellion, sondern nur mit dem passiven Widerstand des Martyriums³¹⁾. Sie siegt in dem ungleichen Kampf, *indem sie untergeht*. Noch in ihrem Widerstand hält sie an der grundsätzlichen Haltung fest, dass der Staat nicht als solcher, sondern nur in seiner Perversion, eine widergöttliche Macht ist. Sie bezeugt durch ihr Zeugnis, dass die Macht Gott gehört. Aber ihr Widerstand gilt nicht dem Staate an sich, sondern dem dämonisierten Staat, der nicht mehr den Auftrag Gottes, sondern die Geschäfte des Drachen erfüllt³²⁾.

Dazu kommt ein Zweites. Die Prophetie des letzten Künders sieht in dieser Dämonisierung des Staates nicht einen «Einzelfall», sondern die letzte Zuspitzung des Kampfes zwischen Gott und gefallener Schöpfung überhaupt. Schon von hier aus wäre es verkehrt, in ihrer Entscheidung nur ein «Prinzip» zu sehen, das dem «Prinzip» der Staatsbejahung des Apostels entgegenstände. Der widergöttlich gewordene Staat der Apokalypse ist nicht nur ein «Fall», sondern das Ende der Geschichte selbst³³⁾, das die Schei-

³¹⁾ Für diese grundsätzliche Haltung ist es belanglos, ob in der Apokalypse *alle* Glieder der Kirche als «Blutzeugen» betrachtet werden (so Charles, Loisy, Lohmeyer, Peterson u. a.) oder ob auch Ausnahmen anzunehmen sind (so L. Brun).

³²⁾ Gut sagt Heinrich Schlier, Vom Antichrist. Theologische Aufsätze. Karl Barth zum 50. Geburtstag, 1936, 115 vom «ersten Tier»: «Es ist nicht ‚der Staat‘ an sich, und das heisst die politische Macht, die im Dienst der Ordnung dieser Welt steht, aber es ist die sich dem Auftrag der guten Ordnung entziehende, als irdische Ordnungsmacht daher *entartete politische Macht* in konkreter unmenschlicher Erscheinung.»

³³⁾ Dieser Sicht wird darum eine blosse Ausschnitterklärung von vorneherein nicht gerecht. Der Sache selbst entspricht nur die grundsätzliche Frage nach dem *Ende* der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung selbst. In diesem Sinne untersucht die Frage jetzt wieder die neue Schrift von Josef Pieper, Über das Ende der Zeit. München 1950.

dung zwischen der Gottesherrschaft und dem Regiment des Bösen im Kosmos selber bringt. Schon von daher ist aus der Apokalypse allein nicht *die* Stellung der Kirche zu *dem* Staate überhaupt ablesbar. Der Staat, der hier die Gegenmacht Gottes manifestiert, ist überhaupt nicht mehr der Staat, der Gottes Setzung ist, sondern sein Gegenbild.

Die beiden Situationen sind also eigentlich überhaupt nicht vergleichbar. Sie sind nicht gleichartig³⁴⁾. Die Anordnung des Apostels setzt die normale Situation voraus, in der der Staat grundsätzlich Rechtsstaat, und damit von Gott gewollter Staat, ist. Die Situation der Apokalypse ist nicht nur die einer degenerierten Staatsform, sondern die Endsituation der Geschichte überhaupt, in der alle Dinge zur Entscheidung drängen und keine Neutralität mehr möglich ist. Nicht die Kirche hat ihre Auffassung über den Staat geändert, sondern der in der Apokalypse gemeinte Staat hat sich selbst einer andern Herrschaft unterstellt und ist dadurch zum Feind Gottes und Verfolger seiner Gemeinde geworden.

Damit aber ist das Grundverhältnis zwischen Gottes Setzung und dem Gehorsam gegen Gott verrückt und die Schlichtheit des Gehorsams für die Glieder der Kirche unmöglich geworden. Wo die Loyalität dem Staate gegenüber nur noch durch Verleugnung des Glaubensgehorsams, also durch Lüge, möglich ist, da sind die Grundlagen der von Paulus vorausgesetzten Ordnung zerbrochen.

Diese wesentliche Antinomie erhält ihr volles Licht in einem Worte, das wir bis jetzt noch nicht behandelt haben, das aber beiden Situationen erst ihr richtiges Gewicht gibt. In der Diskussion *Jesu* mit seinen Gegnern spielt die Frage nach dem Kaisercensus eine kritische Rolle. Nach *Mk. 12, 13 ff.* versuchen diese ihn mit der Frage: «Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu zahlen oder nicht? Sollen wir zahlen oder nicht?» Jesus lässt sich einen Denar reichen, verweist auf das Kaiserbild, das er trägt, und erklärt:

«So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist,
Gott aber, was Gottes ist!»

³⁴⁾ Von hier aus sind auch alle Zwischenlösungen suspekt, wie sie die apologetische Haltung des zweiten Jahrhunderts versuchte. S. dazu *Martin Dibelius*, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1941/42. 2. Abhandlung, 52 f.

Die beiden Aussagen klingen an sich gleichwertig. Man hat denn auch immer wieder so gedeutet, als ob hier die beiden Grössen, Gehorsam gegen die Obrigkeit und Gehorsam gegen Gott, einander gleichgestellt würden oder, anders ausgedrückt, dass Jesus hier beides nebeneinander stelle, das Eigenrecht des Staates und das Eigenrecht der Kirche. Der grosse Weltgeschichtslehrer *Leopold von Ranke* hat im Sinne dieser Erklärung von diesem Worte Jesu gesagt, dass «von allen herrlichen Worten (Jesu) keines wichtiger und folgenreicher (wäre) als diese Weisung»³⁵⁾. Aber, es ist ernsthaft zu fragen, ob diese Deutung richtig sei. Das Wort muss aus der Situation Jesu und aus dem Gesamtzusammenhang seiner Predigt heraus verstanden werden. Seit der Zeit der hellenistischen Diadochenherrschaft spielte in Israel die Frage eine entscheidende Rolle, ob der absolute Gehorsam gegenüber Gott, als dem eigentlichen König des Gottesvolkes, überhaupt eine Gehorsamshaltung einem irdischen Herrscher gegenüber zulasse. In der Zeit Jesu vertrat eine militante, terroristische Gruppe, die sogenannten Zeloten, d. h. Eiferer, die strenge Unvereinbarkeit solchen Gehorsams. Sie stellte sich deshalb ausserhalb der gegebenen Rechtsordnung und verweigerte jede Entrichtung eines Census an die römische Besatzungsmacht. Dieser revolutionäre Widerstand hatte sich neu an eben dem Census entzündet, von dem die lukanische Weihnachtsgeschichte berichtet. Würde Jesus also mit einem Nein geantwortet haben, so hätte er sich auf die Seite der radikalen Bejahung der zelotischen Theokratie gestellt. Indem er resolut die Steuerentrichtung bejaht, scheidet er sich ebenso resolut von diesem Ideal. Es geht also wirklich um alles.

Dennoch liegt, wie die übrige Verkündigung Jesu zeigt, der Akzent nicht auf dem Ja zur Steuerzahlung. Er schildert die Frager Heuchler. Es geht ihnen nicht ehrlich um die Gottesfrage, sondern um die Vernichtung Jesu. Ihm aber geht es wirklich um die Gottesherrschaft, neben der die Steuerfrage nur ihr relatives Recht besitzt. Betont ist also nicht: Ja, gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist. Beides ist gleichwertig, der Gehorsam gegen den Kaiser und der Gehorsam gegen Gott. Sondern betont ist: Gebet Gott, was ihm gehört, nämlich die Ganzheit des Gehorsams, neben der die staatliche Verpflichtung von bloss relativer Bedeutung ist. Es ist die gleiche Haltung, die Jesus nach dem Johannesevangelium

³⁵⁾ Weltgeschichte III, 1, 160 f.

Pilatus gegenüber einnimmt, wenn er das relative Recht der Macht des römischen Statthalters anerkennt: «Du hättest keine Macht, wenn sie Dir nicht von oben gegeben wäre», wenn er aber gleichzeitig sein Königtum als völlig anderer Ordnung von dieser Macht abhebt (Joh. 18, 37).

Von hier aus aber fällt auf unsere ganze Darstellung erst das richtige Licht. Es ist nicht wahrscheinlich, wie immer wieder behauptet wird, dass Paulus sich in seiner Weisung von Röm. 13 von diesem Jesuswort leiten liess. Es wird aber auch nirgends sichtbar, dass dieses Wort für die Botschaft der Apokalypse eine Rolle gespielt hat. Aber unabhängig von der geschichtlichen Herleitung der beiden Entscheidungen darf wohl gesagt werden, dass es, in den Gesamtzusammenhang der Reichspredigt Jesu gestellt, die entscheidende Lösung enthält. Auch Jesus anerkennt die Ordnungsmacht des Staates, soweit sie nicht die Erfüllung der Reichsbotschaft tangiert. Aber deutlich stellt er «das, was Gottes ist», den Gehorsam gegen die göttliche Forderung, als das Wesentliche hin. Die Gemeinde Jesu hat sich nicht von ihm getrennt, als sie den revolutionären Weg der Steuerverweigerung ablehnte, als sie den eigenmächtigen Weg der terroristischen Beschleunigung verwarf. Aber, Seine Kirche hatte auch Sein Zeugnis für sich, als sie mit den Aposteln bekannte: «Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apostelgeschichte 5, 19) und als sie diese Forderung im Konflikt mit dem sich selbst vergötzenden Gottkaiser bis zum Martyrium befolgte und so sich in der Entscheidungssituation radikal für Gottes Herrschaft entschied. Auch da hat sie nicht zum eigenmächtigen Bürgerkrieg aufgerufen. Aber sie hat die Gottesherrschaft bejaht, auch als dies Widerstand gegen den Staat bedeutete. Sie ist auch da nicht einfach zu den Staatsfeinden übergelaufen, aber sie hat den Gehorsam verweigert, wo dieser Ungehorsam gegen Gott gewesen wäre.

Es ist nicht möglich, in zwei Sätzen die Konsequenzen auszusprechen, die sich aus dieser Sachlage ergeben. Aber klar hat sich wohl auch aus dieser rein exegetischen Darlegung ergeben, dass auch wir heute als Bürger unseres Staates und unserer Zeit und als Glieder der heutigen Gemeinde diese Dinge nicht unabhängig von diesem Vorbild betrachten können. Zwar werden wir nicht tun wollen, was immer wieder versucht worden ist, aus diesen Ansätzen in gesetzlichem Biblizismus einfach eine Idealordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche abzuleiten. Das könnte

nur zu künstlichen Scheinlösungen führen. Alles ist ja anders in unserer Situation. Wir leben nicht unter einer Regierung, die nur befiehlt, sondern in einem Staate, der unsere Mitarbeit fordert. Es ist aber nicht zu verkennen, dass eben für diese freiheitlich-demokratischen Ordnungen keine direkten Anweisungen im biblischen Zeugnis vorliegen. Wir können solche nur indirekt aus dem neutestamentlichen Freiheitsgedanken ableiten.

Der Staatsgedanke der Schweizerischen Eidgenossenschaft steht dem der griechischen Polis viel näher als dem, den Paulus voraussetzt. Es ist nicht ohne einen gewissen Reiz, zu sehen, dass dort, wo die griechische Polis bei Paulus bildhafte Verwendung findet, er nicht vom konkreten Staat seiner Zeit, sondern von der zukünftigen «Gottesstadt» spricht, in der die Glieder der Kirche schon jetzt «Bürgerrecht» (*politeuma*) haben (Phil. 3, 20).

Aber auch unsere staatlichen Ordnungen sind heute nicht mehr unangefochten. Wir werden, solange uns die Freiheit geschenkt ist, auch als Glieder der Kirche, in der Eidgenossenschaft freier Bürger, viel intensiver an allen staatlichen Aufgaben bejahend, wo es nötig und möglich ist, verbessernd, wo unverbogenes Recht lebendig ist, gehorchend, aktiv Anteil nehmen, als dies wohl die ersten Christen taten. Sollte aber, was dem heutigen Geschlecht nicht mehr so illusorisch klingt, wie dem fortschrittsgläubigen des 19. Jahrhunderts, eine Situation eintreten, in der wir plötzlich apokalyptischen Verhältnissen gegenüberständen, so würde auch für uns die Entscheidungsfrage gestellt sein, wieweit wir den Gehorsam gegenüber den «übergeordneten Gewalten» noch durchführen könnten. Die Weisung von Römer 13 und die Sicht von Apokalypse 13, so gegeneinander abgewogen, haben auch für uns den nicht gesetzlichen, aber sachlichen Sinn, dass wir Gottes Setzung hinter dem Staate solange als möglich bejahen, dass wir aber nicht den Staat als solchen vergotten dürfen, sondern dass, wo er die Preisgabe des Gehorsams gegen Gott fordert, wir uns entscheiden müssen, im Sinne des Jesuswortes:

*Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist,
Gott aber, was Gottes ist.—*

Bern.

Ernst Gaugler
