

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 10 (1954)  
**Heft:** 5

**Artikel:** Zur neuesten Diskussion über die in Röm. 13,1.  
**Autor:** Cullmann, Oscar  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877473>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Zur neuesten Diskussion über die ΕΞΟΥΣΙΑΙ in Röm. 13,1.

Seit einigen Jahren ist — besonders in Deutschland — unter den Theologen eine Art Konsensus über die Ablehnung der gleichzeitigen Deutung der ἐξουσίαι in Röm. 13, 1 auf den Staat und die Engelmächte entstanden: diese stelle eine gänzlich widersinnige, verschrobene, phantastische, abenteuerliche, groteske Erklärung dar; und so glaubt man, sich damit begnügen zu können, sie in einem tadelnden Satz an die Adresse ihrer Vertreter mit den genannten Eigenschaftswörtern abzutun, deren Liste übrigens verlängert werden könnte.<sup>1</sup>

*Martin Dibelius* hatte jene Deutung zum ersten Mal in «Geisterwelt im Glauben des Paulus» im Jahre 1909 beiläufig vorgeschlagen; später aber, als *Günther Dehn* und andere in den Jahren 1936 ff. sie näher ausführten und biblisch-theologische Folgerungen aus ihr zogen, hat er sie selbst wieder fallen lassen. Daß sie gerade zwischen den Jahren 1936 und 1944 in Arbeiten über den Staat im Neuen Testament entwickelt worden ist<sup>2</sup>, hat verschiedene ihrer neuesten Bekämpfer veranlaßt, ihr Aufkommen aufs Konto der damaligen politischen Ereignisse zu setzen und damit zu erledigen. Es stimmt, daß das Interesse für diesen Fragenkomplex damals naturgemäß besonders wach war. Aber man könnte daher auch umgekehrt die so leidenschaftliche Bekämpfung jener These, die ja auch in den Kriegs-

---

<sup>1</sup> Im Hinblick auf die gegenwärtig allgemeine Verbreitung dieses Konsensus ist es um so bemerkenswerter, daß *W. Künneth* in seinem soeben erschienenen großen Werk «Politik zwischen Dämon und Gott (Eine christliche Ethik des Politischen)», 1954, sich ihm nicht anschließt und die Frage der politischen Weltordnung im Neuen Testament in den Rahmen der Herrschaft Christi «über alle Gewalten und Mächte der unsichtbaren Dimensionen der kosmischen und der geschichtlichen Sphäre» (S.40) stellt.

<sup>2</sup> Zur Bibliographie und zur Diskussion jener Jahre siehe *O. Cullmann*: Christus und die Zeit, 2. Aufl. 1948, S. 169 ff.

jahren in Deutschland einsetzte, auf solche Weise erklären.<sup>3</sup> Jedoch scheint der Zeitpunkt nun gekommen, wo derartige Erwägungen völlig und endgültig aus dieser exegetischen Debatte verschwinden sollten. Dies ist schon auf Grund der Tatsache angezeigt, daß der Gedanke, wie gesagt, zum ersten Mal im Jahre 1909 aufgetaucht war.

So begreife ich einen gewissen gereizten Ton nicht, in den auch heute noch die Gegner der sogenannten «dämonistischen» Deutung — eine übrigens ganz irreführende Bezeichnung — verfallen, sobald sie diese Erklärung erwähnen. Wenn ich in der Ueberschrift des vorliegenden Aufsatzes von der neuesten «Diskussion» spreche, so ist dies ein Euphemismus. Denn die Diskussion beschränkt sich größtenteils auf jene summarischen Verdikte, die, weil ohne Begründung, weder für den Leser noch den erledigten Gegner interessant sind. Nur beispielsweise zitiere ich hier einen Satz aus *Bultmanns* Besprechung meines Buches «Christus und die Zeit»<sup>4</sup>, weil er für den genannten Konsensus und die Art seines Vorgehens kennzeichnend ist: «Schmerzlich, daß [in «Christus und die Zeit»] die groteske Mißdeutung von Röm. 13, 1 auf die Engelmächte wiederkehrt.» Warum es sich um eine groteske Mißdeutung handelt, wird nicht mitgeteilt.

Wenn ich im folgenden nun noch einmal das Wort zu dieser Frage ergreife, so geschieht dies nicht in der Absicht, diese Erklärung als allein möglich hinzustellen, wohl aber in der Hoffnung, ihre Gegner möchten sie in Zukunft, wenn sie sie erwähnen, als eine jedenfalls durchaus erwägenswerte Hypothese ernst nehmen und sich der Mühe unterziehen, sie wirklich zu bekämpfen, anstatt sie überlegen abzutun.

Ferner aber äußere ich mich nochmals dazu, weil in der Nachkriegszeit wenigstens *eine* Widerlegung jener Deutung erschienen ist, die eine rühmliche Ausnahme gegenüber dem vorhin gekennzeichneten Vorgehen bildet, insofern sie wirklich einen Beitrag zur Diskussion liefert und daher eine Entgegnung verdient: der in der Festschrift für A. Bertholet 1950 erschienene Aufsatz *H. von Campenhausens*: «Zur Auslegung

<sup>3</sup> Siehe besonders *G. Kittel*: Christus und Imperator, 1939, S. 48 ff.

<sup>4</sup> *R. Bultmann*: Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit (Theologische Literaturzeitung 1948, S. 659 ff.).

von Röm. 13: Die dämonistische Deutung des ἐξουσία-Begriffs». Der Heidelberger Kirchenhistoriker ist freilich in seiner Ablehnung der neu untersuchten These ebenso entschieden wie die Vertreter des genannten Konsensus, und auch in diesem Artikel verspürt man eine leichte bei dem Verfasser sonst ungewohnte Gereiztheit. Aber seine Einwände sind durchaus sachlich gehalten und teilweise weiterführend<sup>5</sup>, und auch der Humor hat den Verfasser doch nicht verlassen, so wenn er die Vertreter der von ihm bekämpften Auffassung der Einfachheit halber «die Dämonisten» heißt.

Allerdings ist mit dieser Bezeichnung wie mit der Qualifikation «dämonistische Deutung» von vornherein Anlaß zu einem Mißverständnis gegeben. Für die Auslegung, die ich mit andern verteidige, ist ja charakteristisch, daß sie die ἐξουσία gerade nicht einseitig auf die Engelmächte bezieht, sondern eben auf *beides*: den empirischen Staat und die Engelmächte. Uebrigens hat H. von Campenhausen dies richtig erkannt. Denn auch darin bildet er in der Behandlung dieser Frage eine rühmliche Ausnahme, daß er die gegenteilige Ansicht und ihre Begründung nicht vereinfacht, sondern korrekt wiedergibt.

Die Aufregung über die vorgeschlagene Deutung ist mir schon deshalb nicht recht begreiflich, weil diese ja keineswegs ein radikal neues Verständnis der paulinischen Staatsauffassung von Röm. 13, 1 ff. gegenüber der auch *abgesehen* von den ἐξουσία üblichen Erklärung der Perikope einführt, sondern diese nur in den theologischen Zusammenhang des ganzen paulinischen Denkens stellt und auf diese Weise zu vertiefen meint. Gerade H. von Campenhausen gibt in seinem Aufsatz — und zwar trotz seiner energischen Ablehnung der Doppeldeutung von ἐξουσία — positiv letzten Endes die gleiche theologische Erklärung des *ganzen* Abschnitts wie ich. Was er auf S. 107 sagt, könnte ich nicht nur trotz, sondern auf Grund meines Verständnisses der ἐξουσία *wörtlich unterschreiben*. Er weist darauf hin, daß die Unterwerfung unter die Obrigkeit von Paulus mit der Eschatologie begründet wird und daß das Kap. 13 des Römerbriefs nicht zufällig mit einem Blick auf die große kom-

<sup>5</sup> Besonders dankenswert sind die patristischen Ergänzungen, vor allem der Hinweis auf Origenes, S. 102, der allerdings nicht gegen die von H. von Campenhausen bekämpfte These spricht.

mende Zukunft Christi und seines Reiches abschließe, von der her alles begriffen werde: die Nacht ist vorgerückt. Wörtlich fährt H. von Campenhausen fort: «damit ist zunächst das so eindringlich unterstrichene Gewicht der Obrigkeit ohne viel Worte in seiner Vorläufigkeit, in seiner Begrenzung deutlich geworden: es sind ‚noch‘ bestehende, vergehende Gewalten, an die der Christ für diese Zeit gewiesen wird, um deren individuelles Gerech- oder Ungerechthein kein Streit mehr lohnt». <sup>6</sup> Genau dies sage ich auch. Denn der Verfasser gibt hier also nicht etwa eine naturrechtliche, sondern eine heilsgeschichtliche Begründung der paulinischen Ausführungen über den Staat. Es stimmt daher nicht, wenn er behauptet, die Erklärung der ἐξουσία, die ich mit andern verteidige, «passe nicht zu den klar erkennbaren Absichten, die Paulus an dieser Stelle verfolgt».

Mit der Doppelbeziehung der ἐξουσία wird im Gegenteil die von dem Heidelberger Theologen betonte eschatologische Verankerung unserer Stelle, die *ohnehin* durch den Kontext gegeben ist, philologisch und zeitgeschichtlich bestätigt. Besonders der Begriff der «Vorläufigkeit» des Staates wird auf diese Weise in die paulinischen heilsgeschichtlichen Kategorien gekleidet, die der Apostel wie das ganze Urchristentum mit seiner Zeit teilt. Daher ist nicht recht einzusehen, warum die Ablehnung der genannten Erklärung mit einem gewissen Pathos erfolgt, als ob mit der Doppeldeutung der ἐξουσία dem Paulus die größte Gewalt angetan und seine Meinung über den Staat völlig verdreht würde! <sup>7</sup>

Aber wie steht es nun mit dieser Doppelbedeutung? Mit

---

<sup>6</sup> Schwach scheint mir dagegen, was H. von Campenhausen S. 109 ff. über die Parallele zwischen unserer Römerbriefstelle und 1. Thess. 5, 1 bis 15 schreibt, der er offenbar eine besondere Bedeutung beimißt. Gewiß ist der Gebrauch der Bilder parallel. Aber die Gemeindevorsteher von 1. Thess. 5, 12 in Parallele zu den staatlichen Obrigkeiten zu setzen, geht doch nicht an. Der Gehorsam den Gemeindevorstehern gegenüber braucht doch nicht mit dem Hinweis aufs Ende *begründet* zu werden. Der Gehorsam dem Staat gegenüber muß den Gemeindegliedern besonders ans Herz gelegt werden, denn *er versteht sich nicht von selber*. Zum Gehorsam gegenüber den προϊστάμενοι der Gemeinde muß zwar Paulus offenbar auch auffordern, aber zu rechtfertigen braucht er ihn doch nicht!

<sup>7</sup> Auch H. von Campenhausen spricht von «Verwirrung», «gequälten Auslegungskünsten».

Recht bemerkt H. von Campenhausen, daß das Wort ἐξουσία im Profangriechischen nur *eine* Bedeutung hat: es bezeichnet die empirische Obrigkeit. Die Auffassung von unsichtbaren «Engelmächten» ist ja in jenem Bereich nicht bekannt. Dies ist auch für mich bedeutsam.<sup>8</sup> Hätten wir es also in Röm. 13 mit einem profangriechischen Text zu tun, so wäre die Notwendigkeit, nur den eindeutigen Sinn «Staat» anzunehmen, offensichtlich. Nun gehört aber Röm. 13 nicht in einen profangriechischen, sondern in einen *jüdisch-hellenistischen*, und zwar *theologischen*, präziser: paulinischen Zusammenhang. Auf diesem Boden bedeutet aber nun einmal die Vokabel ἐξουσία beides. Nicht nur ist die Bedeutung «Engelmächte» jedem urchristlichen Leser geläufig, sondern mehr noch: bei Paulus jedenfalls bedeutet der Plural ἐξουσία und der pluralisch gebrauchte Singular πᾶσα ἐξουσία an *allen* andern Stellen überhaupt nur «unsichtbare Mächte». Wenn H. von Campenhausen auf S. 99 schreibt, «Paulus habe die Vokabel ἐξουσία in anderm Zusammenhang *auch*<sup>9</sup> für gewisse Engel gebraucht», so ist dies zwar nicht falsch, aber doch mißverständlich. Nein, Paulus hat das Wort ἐξουσία nicht «auch» für gewisse Engel gebraucht, sondern er hat es, wie die Konkordanz zeigt, an allen andern Stellen überhaupt *nur* in jenem andern Zusammenhang gebraucht. Das mag Zufall sein, beweist aber zumindest, worauf es mir hier ankommt, daß meine Behauptung, die Bedeutung «Engelmächte» sei in einem Paulusbrief beim Schreiber und Leser des Wortes ἐξουσία *mit* in Betracht zu ziehen, nicht so «grotesk» ist, wie dies nun immer wieder dekretiert wird. Freilich ist dem Apostel auch der profane Sinn bekannt. Wie sollte er es auch nicht sein! Und ebenso fest steht, daß er an *dieser* Stelle, wie der ganze Kontext beweist, auch diesen profanen Sinn «staatliche Obrigkeit» im Auge hat.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Aber ich füge gleich hinzu, daß auch die ἀρχοντες von 1. Kor. 2, 8, von denen gesagt ist, sie hätten Christus gekreuzigt, und die H. von Campenhausen, wie wir sehen werden (siehe unten S. 330), nun im Gegenteil nur im Sinne dämonischer Mächte verstehen will, für einen profanen Leser nichts anderes als «empirische Herrscher» bedeuten.

<sup>9</sup> Von mir unterstrichen.

<sup>10</sup> Und wiederum füge ich hinzu: ebenso wie er sich in 1. Kor. 2, 8 auch Rechenschaft darüber ablegt, daß im Profangriechischen ἀρχοντες weltliche Herrscher sind, und ebenso wie dort der Kontext, der von der römischen

Ich weiß nicht, auf Grund welchen wissenschaftlichen Prinzips H. von Campenhausen die Regel aufstellt, wir müßten in einem Falle wie Röm. 13 «normalerweise» das Wort so verstehen, wie es in der *profanen* Gräzität allein verstanden werden könne. Als ob der Apostel hier aufhörte, als Theologe zu sprechen.<sup>11</sup> Würde es sich bei der Verwendung von ἐξουσία im Sinne von «Engelmächten» bei Paulus um eine nur zufällige und gelegentliche Randerscheinung handeln, so könnte man in der Tat allenfalls sagen, der profane, d. h. eindeutige Sinn «staatliche Obrigkeit» komme allein in Betracht, obwohl es in den Paulusbriefen keinen andern Beleg dafür gibt.

Nun steht aber auch abgesehen von der erwähnten Wortstatistik die Vorstellung von den Engelmächten, und zwar von ihrer Besiegung durch Christus, ganz und gar im *Vordergrund* nicht nur allen paulinischen, sondern des gesamten urchristlichen Denkens. In den ältesten Glaubensformeln, in denen es doch gilt, sich kurz zu fassen und nur das Allerwichtigste zu erwähnen, kommen diese Mächte fast regelmäßig vor. Dieses Argument scheint mir besonders wichtig, und ich möchte auf Grund gegenteiliger Erfahrungen die Vertreter jenes ablehnenden Konsensus bitten, gerade über die folgenden Ausführungen nicht hinwegzulesen. Denn für die Frage der Möglichkeit, ob Paulus in Röm. 13 bei der Verwendung des Ausdrucks ἐξουσία im Rahmen einer Belehrung über den Staat noch an einen andern als den profangriechischen Sinn gedacht haben kann, sind diese für mich entscheidend.

Nichts zeigt besser, wie sehr der Gedanke der gegenwärtigen Todesstrafe der Kreuzigung spricht, beweist, daß Paulus auch Herrscher von Fleisch und Blut im Auge hat.

Für mich ist es auch nach wie vor gar nicht so sicher, daß die von Irenaeus adv. haer. V, 24, 1 zitierten Gnostiker überhaupt nicht an den Staat gedacht haben sollten. Daß Irenaeus bei der Wiedergabe ihrer Meinung nur von «angelicis potestatibus» und «invisibilibus principibus» spricht, beweist noch nicht das Gegenteil. Man vergleiche nur, in welcher Weise heute die meisten Gegner unserer Deutung diese charakterisieren, als ob sie die ἐξουσία *nur* auf die dämonischen Engelmächte bezöge (siehe oben!).

Richtig ist dagegen, daß jene Gnostiker des Altertums den Paulus trotzdem falsch interpretiert haben, insofern sie die Engelmächte nur in *malam partem* verstanden zu haben scheinen.

<sup>11</sup> Siehe dazu unten S. 328.

Herrschaft Christi und des damit verbundenen Sieges über die Engelmächte im Zentrum des urchristlichen Denkens steht, als die überaus häufige Zitierung des Psalms 110 nicht nur in einzelnen Schriften, sondern im ganzen Neuen Testament. Es gibt wohl keine alttestamentliche Stelle, die von allen neutestamentlichen Verfassern so oft zitiert wird wie gerade diese.<sup>12</sup>

Die Behauptung, Jesus habe sich in Erfüllung des Psalmworts «zur Rechten Gottes gesetzt», ist nur ein anderer Ausdruck für das Urbekenntnis «Kyrios Christos». Sie ist so geläufig geworden, daß sie auch abgesehen vom Hinweis auf den alttestamentlichen Psalm wiederholt wird. Aber die Erinnerung an ihre ursprüngliche Verbindung mit dem Psalm ist doch lebendig geblieben. Denn es ist nun charakteristisch, daß *gleichzeitig mit dem Sitzen zur Rechten Gottes der Sieg über die Engelmächte* erwähnt wird.<sup>13</sup> Dies stammt ebenfalls aus dem Psalm 110, wo es heißt, daß der Herr sich zur Rechten Gottes setzen soll, bis die Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht sind. Während der alttestamentliche Psalm hier an irdische Feinde Israels denkt, haben die ersten Christen *die «Feinde» mit diesen unsichtbaren Mächten identifiziert*. In ihrer Unterwerfung zeigt es sich, daß Christus jetzt der alleinige Herrscher ist. Auch wenn diese Mächte noch existieren, so ist ihnen doch alle selbständige Gewalt genommen.

Die Wichtigkeit dieses Glaubens für das Urchristentum geht daraus hervor, daß gerade in den alten Glaubensformeln, wie wir sie schon im Neuen Testament und bei den ältesten Vätern finden, mit einer erstaunlichen Häufigkeit die Aussage wiederkehrt, daß Christus zur Rechten Gottes sitzt und daß ihm alle «Mächte» untertan sind.<sup>14</sup> So schon 1. Petr. 3, 22, wo sich deutlich ein altes Bekenntnis als Formel vom Kontext abhebt: «er ist zur Rechten Gottes, nachdem er zum Himmel gefahren ist und die Engel, Gewalten und Mächte (ἐξουσία) ihm

<sup>12</sup> Röm. 8, 34; 1. Kor. 15, 25; Kol. 3, 1; Eph. 1, 20; Hebr. 1, 3; 8, 1; 10, 13; 1. Petr. 3, 22; Apg. 2, 34; 5, 31; 7, 55; Apok. 3, 21; Matth. 22, 44; 26, 64; Mark. 12, 36; 14, 62; 16, 19; Luk. 20, 42; 22, 69. Auch in den apostolischen Vätern begegnen wir diesem Zitat: 1. Klem. 36, 5; Barn. 12, 10.

<sup>13</sup> So Eph. 1, 20 καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας usw. Siehe besonders die im folgenden zitierten Bekenntnistexte.

<sup>14</sup> Siehe dazu O. Cullmann: Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, 2. Aufl. 1949, S. 53 ff.



unterworfen sind». So gipfelt ferner das wichtige christologische Bekenntnis in Phil. 2, 6 ff. im Glauben an die Beherrschung der ἐπουράνια, ἐπίγεια und καταχθόνια. Sie sind es hier, deren Knie sich vor Christus beugen und deren Zunge sich zu Jesus dem Kyrios bekennt. In der Formel von 1. Tim. 3, 16 lesen wir: «gesehen von den Engeln». Außerhalb des Neuen Testaments wird die Unterwerfung dieser Gewalten ausdrücklich in den von Ignatius von Antiochien und Polykarp zitierten Formeln erwähnt: Trall. 9, 1; Polykarpbrief 2, 1, und noch bei Irenaeus (adv. haer. 1, 10, 1) stellen wir fest, daß das Bekenntnis zu Christus dem Herrn ein Bekenntnis zu seiner Herrschaft über alle Gewalten der gesamten Schöpfung, der sichtbaren und der unsichtbaren, ist.

Demnach kann es sich hier nicht um eine periphere Aussage handeln, sondern es muß ein ganz zentraler Glaubensartikel gewesen sein, der aus den altkirchlichen Bekenntnissen erst verschwand, als die Mächtevorstellung nicht mehr geläufig war, so daß von der alten Aussage nur noch der erste Teil, das «Sitzen zur Rechten Gottes», übrig blieb.

Die große Wichtigkeit, die in der ältesten Zeit dem Glauben an die Besiegung der Mächte zukommt, zeigt sich auch darin, daß sie, abgesehen von Bekenntnisformeln, bei Paulus selber an so zentralen Stellen wie 1. Kor. 15, 25 erwähnt ist: sie werden besiegt werden; ferner im Kolosserbrief 1, 20; 2, 15: durchs Kreuz sind sie schon besiegt worden. Ueber die zeitliche Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft nachher.

Von da aus ist aber nun zu fragen: wenn wir bei Paulus in Röm. 13, 1 ἐξουσία lesen, können wir da annehmen, daß derjenige Sinn dieses Wortes hier vergessen sein sollte, der in so *betonter* Weise des Paulus und seiner Leser theologisches Denken beherrscht? Man wendet ein: bei der Behandlung einer so konkreten Frage wie der des Verhaltens der Christen gegenüber dem Staat sei es doch abwegig, diesen ganzen theologisch-christologischen Hintergrund zu postulieren; das sei nur in einem dogmatischen — oder mythologischen — Kontext am Platze. Aber wo hat sich Paulus mit einer konkreten Frage der individuellen oder sozialen Ethik auseinandergesetzt, ohne sie in den christologisch-heilsgeschichtlichen Zusammenhang seiner ganzen Theologie hineinzustellen? Wo hat er in solchen

Fällen rein «profan» geredet? Die moderne Unterscheidung zweier Bereiche kennt er nun einmal nicht. Ich habe schon erwähnt, daß gerade H. von Campenhausen richtig gesehen hat, daß alles, was hier über den Staat zu lesen ist, vom Standpunkt der Eschatologie gesagt ist. Nun ist aber für urchristliches Denken das Verhältnis von Eschatologie und Gegenwart, um das es sich hier handelt, nicht zu trennen von der Vorstellung des schon davongetragenen und noch nicht vollendeten Sieges Christi über die Engelmächte.

H. von Campenhausen erwidert — und diese Erwägung hindert auch viele andere, die vorgeschlagene Erklärung anzunehmen: der Gedanke an Engelmächte müßte doch irgendwie angedeutet sein. Dieser Einwand ist an sich berechtigt. Deshalb betone ich so stark die zentrale Stellung, die der spezifisch urchristliche Glaube an die schon erfolgte und nicht vollendete Besiegung der Mächte im ganzen Urchristentum einnimmt. Außerdem ist vieles, was sich auf diesen Glauben bezieht, auch anderwärts von Paulus stillschweigend nur vorausgesetzt und nicht einmal angedeutet. So sind gewiß auch die verschiedenen Ausdrücke, mit denen er die «Mächte» bezeichnet, für ihn nicht Synonyma. Aber er sagt uns in seinen Briefen nichts über die spezielle Funktion einer jeden von ihnen. Was erfahren wir bei ihm etwa über die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, die er doch auch mit *recht konkreten* Fragen zusammenbringt (Gal. 4, 3. 9)? Die *Art* ihrer Beziehung zu jenen konkreten Gegebenheiten ist nirgends angedeutet.

Ich vermute, das aufgestellte Postulat, ἐξουσία müsse in Röm. 13, 1 unter Absehung derjenigen Bedeutung verstanden werden, die das Wort an allen andern Paulusstellen hat, erklärt sich letzten Endes aus der uns von Kind auf allzu geläufigen Lutherübersetzung: «jedermann sei untertan der Obrigkeit». <sup>15</sup> Würden wir in engerer Anlehnung ans Griechische übersetzen: «jedermann sei untertan den Mächten», so würde der auf urchristlichem Boden notwendig schillernde Charakter des Wortes ohne weiteres auch hier ersichtlich, wo freilich vom Staate die Rede ist. Liegt nicht überhaupt einer allzu schnellen Ablehnung des Gedankens einer Beziehung zwischen Engelmächten

<sup>15</sup> Auch die Fortsetzung: «die Gewalt *über ihn* hat», ist vom griechischen Text aus nicht ganz korrekt.

und Staat die Schwierigkeit zu Grunde, die man empfindet, in spätjüdisch-urchristlichen Kategorien zu denken? So ist uns im Zeitalter der Entmythologisierung der Glaube an besiegte Engelmächte fern gerückt, und seine Erwähnung ist ja schon im christlichen Altertum bald aus dem Credo verschwunden.

H. von Campenhausen bestreitet nicht, daß Paulus an diesen Sieg geglaubt hat, wohl aber, daß diese Engelmächte bei ihm etwas mit den Staatsmächten zu tun haben sollen. Dafür gebe es doch keinen andern Beleg. Meinen Hinweis auf 1. Kor. 2, 8 f. will er nicht als solchen ansehen. Die ἀρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, die, ohne es zu wissen, den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben, seien hier nicht in einem Doppelsinn verwendet; hier will er vielmehr nun merkwürdigerweise *nur* die dämonistische («mythologische») Deutung gelten lassen, so wie er in Röm. 13, 1 für die ἐξουσία umgekehrt nur den empirischen Sinn anerkennt. Die Sache liegt aber trotz dem verschiedenen Zusammenhang ganz analog. Ἄρχοντες bedeutet für den nicht-jüdischen und nicht-christlichen Leser im Profangriechischen nichts anderes als *Herrscher* schlechthin. Mit den gleichen Argumenten, mit denen H. von Campenhausen jede Beziehung der ἐξουσία in Röm. 13, 1 auf unsichtbare Mächte ablehnt, könnte man die von ihm für 1. Kor. 2, 8 f. allein anerkannte Deutung auf die dämonischen Archonten ablehnen, und dieser Versuch ist denn auch in neuester Zeit wieder gemacht worden.

H. von Campenhausen weist allerdings auf den *Zusammenhang* der ganz «mythischen Schilderung» an dieser Stelle (1. Kor. 2, 8) hin.<sup>16</sup> Nun ist aber hier doch auch von etwas sehr Konkretem die Rede, was sich im ganz empirischen historischen Rahmen abgespielt hat: von der Kreuzigung Jesu, der römischen Todesstrafe, die an ihm vollzogen wurde. Wie sollte in diesem Zusammenhang *nur* an die Dämonen zu denken sein? Es ist kein Zufall, daß genau ebenso viele und ebenso triftige Gründe für die Beziehung der Archonten von 1. Kor. 2, 8 auf Dämonen wie für ihre Beziehung auf Pilatus und Herodes beigebracht worden sind.<sup>17</sup> Am energischsten vertritt zuletzt J.

<sup>16</sup> S. 100. Bei der hier von ihm als Parallele genannten Stelle Apok. 12 ist die historische Beziehung doch weniger eindeutig.

<sup>17</sup> Daß auch an irdische ἀρχοντες mitgedacht sein muß, zeigen die deutlichen Parallelen Apg. 3, 17: οἶδα ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε ὡς περ καὶ οἱ ἀρχοντες ὑμῶν; ebenso Apg. 13, 27 f.

*Schniewind* die nur historisch-empirische Deutung von 1. Kor. 2, 8.<sup>18</sup> Seine Argumente scheinen mir ebenso stichhaltig wie diejenigen der Exegeten, mit denen H. von Campenhausen hier *nur* an dämonische Mächte denken will. Ebenso stichhaltig — aber andererseits in ihrer *Einseitigkeit* ebenso unrichtig. Denn es handelt sich hier wirklich nicht um eine Alternative, sondern um die Engelmächte *und* ihre ausführenden Organe.

Gar nicht erwähnt H. von Campenhausen die für unsere Frage wichtige Stelle 1. Kor. 6, 1 ff., die doch gerade auch die von ihm hervorgehobene eschatologische Vorläufigkeit aller Unterwerfung unter den Staat aufzeigt. Die Glieder der Gemeinde sollen sich mit ihren Prozessen von den staatlichen Gerichtshöfen fernhalten, und dies trotz dem in Röm. 13, 1 ff. über den Staat Gesagten, der das Gute zu belohnen, das Böse zu bestrafen weiß. Besonders aber interessiert uns hier der in Vers 3 angegebene Grund: die Christen werden die ἄγγελοι richten! Warum gerade diese merkwürdige Begründung? Paulus hätte sich ja damit begnügen können, zu schreiben, die Christen werden dereinst am jüngsten Gericht sich selbst als Richter beteiligen. Warum am Gericht *über die Engel*? Wären die Engel hier nicht ausdrücklich erwähnt, so würde man gewiß auch hier sagen, die Annahme sei «grotesk», daß für Paulus bei der Behandlung einer so ganz konkreten Frage, wie der der Prozesse vor den staatlichen Gerichten, die Engel etwas zu tun haben sollten! In Wirklichkeit haben wir uns zu überlegen, ob nicht auch hier die Auffassung vorliegt, nach der die staatlichen Obrigkeiten ausführende Organe der Engelmächte sind.

Ich möchte nun aber weiter zugunsten der *Doppelbedeutung* der ἐξουσία in Röm. 13, 1 noch folgendes anführen: es ist gemein-christliche wie gemein-spätjüdische Anschauung, daß hinter allen irdischen Erscheinungen unsichtbare Mächte am Werke sind. Dies ist der Fall für die στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Es sind kosmische, wohl personifiziert gedachte Mächte, die den Lauf des Universums regieren. Andererseits hat jeder Mensch seinen Engel (Apg. 12, 15). Jesus scheint diese Meinung geteilt zu haben (Matth. 18, 10). In Eph. 6, 12 liegt die Vorstellung vor: wir haben nicht zu kämpfen gegen Fleisch und Blut (doch wohl zu

<sup>18</sup> *J. Schniewind*: Nachgelassene Reden und Aufsätze 1952, S. 104 ff. («Die Archonten dieses Äons»).

ergänzen: nicht *nur*), sondern gegen Gewalten, Mächte (ἐξουσίαι) usw. Nach 1. Kor. 4, 9 sind die Apostel zum Schauspiel geworden für Engel und Menschen. In Apok. 2—3 haben die Gemeinden ihre Engel.

Und hier kommt nun besonders die spätjüdische Vorstellung von den *Völkerengeln* in Betracht. Darüber wäre ein besonderer Artikel zu schreiben, um zu zeigen, wie wichtig dieser besonders im Danielbuch und in den Henochbüchern bezeugte Glaube für das spätjüdische Denken ist. H. von Campenhausen wendet ein, er sei jedoch auf *christlichem* Boden nirgends nachzuweisen. Explizit ist aber, wie schon erwähnt, bei Paulus und im Neuen Testament überhaupt nichts Näheres über die einzelnen Funktionen der verschiedenen unsichtbaren Mächte bezeugt, die der Apostel so oft zitiert; und doch müssen wir annehmen, daß er konkrete Gedanken mit jenen verschiedenen Bezeichnungen für die Mächte verbunden hat. Wo anders sollen wir aber Auskunft darüber finden, wenn nicht im Spätjudentum? Wiederum ist nicht einzusehen, auf Grund welchen wissenschaftlichen Prinzips hier die so *deutlich bezeugte spätjüdische* Völkerengelvorstellung als Beleg nicht in Betracht kommen soll. Besonders fällt hier ins Gewicht, daß gerade die gleichzeitige Verwendung desselben Wortes für dämonische *und* irdische Archonten auf jüdischem Boden belegt ist: das gleiche Wort מלך bezeichnet die Könige, die weltlichen Fürsten und die unsichtbaren Archonten.

Aber stimmt es denn überhaupt, daß im Neuen Testament die Auffassung, nach der unsichtbare Archonten die irdischen Weltreiche regieren, nirgends vorkommt? Lassen wir einmal 1. Kor. 2, 8 beiseite. Abgesehen von dieser Stelle, die für mich allerdings einen hohen Zeugniswert für diese Frage besitzt, ist doch wenigstens eine analoge Anschauung in der synoptischen Versuchungsgeschichte zumindest vorausgesetzt, wo der Teufel (Luk. 4, 6) die ἐξουσία über die Weltreiche hat, über sie verfügt und sie daher Jesus anbieten kann.

Nach H. von Campenhausen hätten aber die Engelmächte keinen Doppelcharakter: zugleich «gut», insofern sie seit Christi Tod und Auferstehung schon unterworfen sind, und doch «böse», insofern ihnen die Neigung zur Emanzipation aus dieser Unterwerfung und damit zu ihrer ursprünglich dämonischen

Unabhängigkeit immer anhaftet. Nun ist aber schon für die spätjüdische Engellehre ihr Doppelcharakter kennzeichnend. Schon der Singular ἐξουσία, also das Abstraktum, wird im Neuen Testament zugleich auf die göttliche Autorität und auf die teuflische angewandt.<sup>19</sup> Die ἐξουσία bezeichnet aber zugleich die abstrakte Autorität und die sie ausübenden Organe. So ist es im irdischen Bereich; aber ebenso bezeichnet die unsichtbare ἐξουσία Gottes und diejenige des Teufels zugleich abstrakt die Autorität und die unsichtbaren, aber personhaft vorgestellten Organe dieser Autorität.<sup>20</sup> Damit hängt es zusammen, daß schon von Haus aus schwer zu sagen ist, ob diese Mächte gut oder böse sind. Die jüdische Lehre vom Fall der Engel weist auf diese Unsicherheit hin und sucht sie teilweise zu erklären.

Aber erst recht ist nun auf *christlichem* Boden, im Zusammenhang mit dem, was ich die «zeitliche Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft» heiße, dieser Doppelcharakter — allerdings auf andere Weise — gegeben und geradezu konstitutiv für alles neutestamentliche Denken. Was ich in «Christus und die Zeit» hierüber für das ganze Neue Testament mich bemüht habe aufzuzeigen, findet gerade an diesem Punkt seine Bestätigung. Wir haben gesehen: in 1. Petr. 3, 22 ist die Besiegung der Mächte schon erfolgt, ebenso in Kol. 1, 16 ff., 2, 15, und wohl auch in Phil. 2, 10; in 1. Kor. 15, 25 und Hebr. 10, 13 dagegen steht sie noch aus.<sup>21</sup> Die Mächte sind besiegt, und doch müssen sie nochmals besiegt werden. Beides ist von den ersten Christen behauptet worden. Haben sie sich Gedanken über eine Verbindung der beiden Aussagen gemacht? Der Verfasser der Johannesapokalypse sicher. Er sieht — allerdings in der Anwendung aufs tausendjährige Reich — die Erklärung in der vorläufigen *Bindung* Satans. Ist nicht natürlicherweise anzunehmen, daß die ersten Christen auch über das gegenwärtige

<sup>19</sup> Die göttliche: Apg. 1, 7; Jud. 25; Mark. 1, 22; Matth. 7, 29; Mark. 2, 10; Matth. 21, 23; 28, 18; die teuflische: Luk. 22, 53; Eph. 2, 2.

<sup>20</sup> Siehe dazu meinen Artikel «Autorités» in Vocabulaire biblique, publié sous la direction de J. J. von Allmen, 1954, S. 28.

<sup>21</sup> Auch das Verbum καταργέω hat im Neuen Testament an dieser zeitlichen Spannung teil, so daß es in 2. Tim. 1, 10 mit Luther übersetzt werden muß: «er hat ihm die Macht genommen», während es sonst «vernichten» heißt.

Los der schon besiegt und doch noch zu besiegenden Mächte nachgedacht haben? Und da drängt sich dann der Gedanke einer Indienststellung unter Christi Herrschaft eben doch auf.

Es ist H. von Campenhausen und Emil Brunner<sup>22</sup> zuzugeben: wir haben keinen Text im Neuen Testament, wo *explizit* gesagt ist, daß die besiegtten Mächte «in Dienst gestellt sind», wie wir dies für Röm. 13, 1 voraussetzen haben, wenn ἐξουσία sich auf den Staat und die dahinter stehenden Engelmächte bezieht. Aber andererseits stimmt es nicht, daß im Neuen Testament die «Mächte» immer feindliche Mächte seien, wie H. von Campenhausen behauptet. Die himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen von Phil. 2, 10 sind, nach Kol. 1, 16<sup>23</sup>, nichts anderes als Engelmächte, und von ihnen hören wir, daß sie ihre Knie beugen und bekennen, daß Christus der Herr ist. In Eph. 3, 10 figurieren sie unter der Bezeichnung ἐξουσία als Objekte der Offenbarung. Soll diese Offenbarung nur ihrer Vernichtung dienen?

Entscheidend ist aber das Vorkommen des Ausdrucks λειτουργικά πνεύματα in Hebr. 1, 14. Im Kontext werden diese «Dienstgeister» als ἄγγελοι bezeichnet. Nun wird aber im vorhergehenden Vers der Psalm 110 zitiert, und hier sind die ἐχθροί erwähnt, die zum Schemel der Füße des Siegers gemacht werden sollen. Wir haben aber gesehen, wie geläufig im Neuen Testament und gerade auch im Hebräerbrief die Vorstellung ist, daß die ἐχθροί mit den Engelmächten gleichzusetzen sind. H. v. Campenhausen schreibt, es sei mir da ein seltsamer Irrtum unterlaufen. Denn die λειτουργικά πνεύματα von Hebr. 1, 14 seien «wahrhaftig nicht die einstigen ἐχθροί». <sup>24</sup> Ist dies wirklich so ausgeschlossen? Nachdem ich oben die kaum zu widerlegende Tatsache erneut erhärtet habe, daß die urchristliche Auslegung regelmäßig die ἐχθροί von Ps. 110 auf die unterworfenen Engel bezieht, ist es doch *mehr als naheliegend*, daß in diesem Rahmen, wo von den Engeln gerade im Zusammenhang mit Ps. 110

<sup>22</sup> Siehe «Kirchenblatt für die reformierte Schweiz» 1934, S. 2 ff.; 18 ff.; 34 ff., und meine Erwiderung in «Christus und die Zeit», S. 183 ff.

<sup>23</sup> Hier ist die Identität deutlich ausgedrückt.

<sup>24</sup> S. 106. Ich gebe allerdings zu, daß diese von mir vertretene und in «Christus und die Zeit» S. 181 nur ausgesprochene Auffassung an diesem Punkte einer kurzen Erklärung bedarf.

und den ausdrücklich genannten ἐχθροί die Rede ist, die πνεύματα λειτουργικά die *unterworfenen* Engel sind. Darin zeigt sich gerade die Ueberlegenheit des Sohnes über die Engel.

Endlich möchte ich jenem Einwand gegenüber, es sei nirgends mit einer Indienststellung der ehemaligen Feinde gerechnet, folgendes zu bedenken geben; wenn in den ältesten Bekenntnissen das «Sitzen zur Rechten Gottes» zusammen mit der Erwähnung der «besiegten Mächte» genannt wird, drängt sich da nicht von selbst die Frage auf: was sollen denn die besiegten Engelmächte für den zur Rechten Gottes sitzenden Christus, d. h. für den die Herrschaft ausübenden Kyrios, anderes zu bedeuten haben, als daß sie ihm dienen?

Zu Beginn dieser Ausführungen habe ich bemerkt, die Doppeldeutung der ἐξουσία führe nicht einen radikal neuen Gedanken in die paulinische Staatsauffassung ein, wie sie sich aus dem ganzen Abschnitt Röm. 13, 1 ff. ohnehin ergibt und wie sie gerade durch H. von Campenhausen richtig mit der Eschatologie begründet wird. Aber handelt es sich dann nicht um eine höchst unnütze Hypothese? Nein, insofern die *Gleichzeitigkeit* der durchaus positiven Rolle des Staates und seines doch nur provisorischen, also letzten Endes problematischen Charakters, m. a. W. die Gleichzeitigkeit von Röm. 13, 1 ff. und 1. Kor. 6, 1 ff. erst auf diese Weise mit dem ganzen paulinischen und darüber hinaus urchristlichen zeitlichen «Spannungsverhältnis» begründet wird. Denn diese scheinbar widerspruchsvolle Situation gehört eben wesentlich zum Sieg über die Engelmächte und wird hier sozusagen handgreiflich. Mit Recht macht H. von Campenhausen darauf aufmerksam, daß im Judentum analoge Texte zu Röm. 13, 1 ff. zu finden sind. Nirgends aber ist dort die für das Christentum bezeichnende Spannung vorhanden, nirgends sind jene jüdischen positiven Bewertungen des Staates mit einem letzten Fragezeichen des «Provisoriums» versehen, wie dies auf christlichem Boden der Fall ist.

Noch einen weitem Dienst kann die Doppelbeziehung der ἐξουσία leisten: das Zusammentreffen des Urteils des heidnischen Staates über Gut und Böse mit dem ethischen Urteil der Christen, von dem in dem Abschnitt Röm. 13, 1 ff. die Rede ist, läßt sich durch die Eschatologie allein nicht erklären. Will man es in den Rahmen der paulinischen Theologie stellen, so mag



man dies etwa auf Grund einer naturrechtlichen Theorie tun, die aber bei Paulus schwer zu belegen ist. Wieso der *heidnische* Staat, ohne es zu wissen, Diener Gottes sein kann, das wird nun, wenn wir die Beziehung der ἐξουσία auf die Engelmächte annehmen, christologisch begründet. Deshalb sollte man lieber von einer «christologischen» als von einer «dämonistischen» Deutung sprechen. Die Engelmächte sind nach Kol. 1, 16 schon in Christus, also auch auf Christus hin geschaffen, nach dem urchristlichen Credo sind sie von Christus unterworfen. Dann kommt aber der ganze Bereich der unsichtbaren Mächte, mithin auch des heidnischen Staates, unter die Herrschaft Christi. Diese ist dann zugleich Herrschaft über die Kirche und über den Staat.<sup>25</sup> Auf diese Weise erklärt sich dann im Zusammenhang mit einer urchristlichen Zentrallehre (der Herrschaft Christi über die Mächte), wieso es möglich ist, daß der heidnische Staat Diener Gottes sein kann und ein richtiges Urteil über Gut und Böse zu fällen imstande ist.

Ich komme zum Schluß: die Doppelbeziehung der ἐξουσία von Röm. 13, 1 ff. auf den Staat und die dahinter stehenden Mächte ist vom Standpunkt der Philologie, der Zeitgeschichte und der urchristlichen und der paulinischen Theologie als Hypothese durchaus gerechtfertigt. Freilich ist sie eine Hypothese. Denn wir werden natürlich nie mit *letzter* Gewißheit sagen können, daß Paulus hier neben dem profanen Sinn an die Bedeutung gedacht hat, die er selbst an sämtlichen übrigen Stellen dem Worte ἐξουσία beimißt. Aber ich wollte, es wären alle anderen Hypothesen, deren wir uns alle im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft bedienen und oft bedienen müssen, so gut begründet wie diese.

Basel.

Oscar Cullmann.

---

<sup>25</sup> Ich verweise hier auf mein Bild von den beiden konzentrischen Kreisen. Siehe «Christus und die Zeit» S. 166 und «Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament», 3. Aufl. 1950.