

Ökumenischer Rat der Kirchen
KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG

*Plenum der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung
Kuala Lumpur, Malaysia
28. Juli - 6. August 2004*

**Darum nehmt einander an, wie Christus euch angenommen
hat zu Gottes Lob.
(Röm 15, 7)**

(Judith E. McKinlay)

So hat Paulus an die Kirche in Rom geschrieben, und so vernehmen wir seine Worte bei unserer eigenen Zusammenkunft im 21. Jahrhundert. Doch da wir zustimmend dazu nicken, weil sie doch so ganz und gar auf jede christliche Gemeinschaft zu passen scheinen, sollten wir vielleicht innehalten und uns fragen, was hinter diesem Aufruf wohl eigentlich steckt. Denn wenn wir Paulus' Worte in ihrem ganzen Umfang verstehen wollen, wie sie im letzten großen Kapitel seines Briefes, direkt vor der Grußbotschaft im Kapitel 16, stehen, müssen wir ihn uns kurz bei seiner Arbeit vorstellen, wie er das Schreiben an die Kirche in Rom verfasst und darin seinen Aufruf an eine konkrete Versammlung richtet, die zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort existiert. Man stelle sich nun also Paulus vor: einst Pharisäer, weiterhin Jude, doch als Christ nunmehr – wie Daniel Boyarin ihn bezeichnet – ein radikaler Jude¹, der irgendwann in der Mitte des 6. Jahrzehnts n. Chr. an die Kirche in Rom schreibt. Und nun die Frage: Worum ging es, was hat ihn veranlasst, diese römische Gemeinschaft zu ermahnen, einander anzunehmen? Eine wichtige Frage; denn wie uns in unserer eigenen Zeit und unseren eigenen Lebensumständen besonders bewusst wird, ist das Umsetzen der Theologie und die Arbeit an ihr immer eine Funktion konkreter Umstände.

Wenn man an die frühchristliche Missionsbewegung denkt oder von ihr spricht, liegt es nahe, das Augenmerk auf das Wort „christlich“ zu lenken und die Tatsache zu vergessen oder zu vernachlässigen, dass alles als eine Bewegung innerhalb des Judentums begann und dass einige der frühesten christlichen Gemeinden überwiegend jüdisch waren. Dies scheint auch in Rom der Fall gewesen zu sein. Rom hatte eine traumatische Judenpolitik gekannt, da Kaiser Claudius im Jahr 49 n. Chr. viele Juden, einschließlich christlicher Juden, aus Rom vertrieben hatte. Doch es scheint – und ist wichtig für die Umstände des Briefes –, dass sie nach seinem Tode zurückkehren durften. Für die Gemeinde in Rom bedeutete dies, dass sich im Zeitraum zwischen Vertreibung und Rückkehr die Vorsteherschaft änderte und die Kirche überwiegend heidnisch wurde, so dass die jüdischen Christen in eine deutlich andere Gemeinde zurückkehrten. Wie James Dunn schreibt, „hatte Paulus es mit einem größeren gesellschaftlichen und theologischen Problem zu tun“². Es ging darum, wie jene ihren Glauben ausdrücken, wie sie sich organisieren und wo sie die Grenzen ziehen sollten, durch die sie sich als spezifisch christliche Gemeinde auswiesen, während sie eine Vermischung verschiedener Traditionen waren. Das klingt wie eine bemerkenswert moderne und aktuelle Frage – sie ist zutiefst ekklesiologisch³. Wir verspüren das Bedürfnis, uns mit Paulus zusammzusetzen und uns mit ihm auszutauschen⁴.

¹ Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the politics of identity*. University of California Press, Berkeley 1994.

² James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) & Cambridge UK 1998. S. 684. Ihm zufolge lautet die Fragestellung, „wie Glaube und Ausübung genau aufeinander einwirken, wie und wo der Glaube unerschrocken sein sollte, und wie und wo kirchlicher Kontext nicht nur den Ausdruck des Glaubens, sondern den Glauben selbst zügeln sollte.“ Krister Stendahl's Antwort auf seine eigene rhetorische Frage: „Um was geht es im Römerbrief?“ – nämlich es gehe „um Gottes Plan für die Welt und wie die Heidenmission von Paulus sich in diesen Plan einfügt“ – weist auf die theologische Untermauerung hin (*Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), p.27).

³ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Yale University Press, New Haven & London 1989. S. 86: „Paulus arbeitet mit *ekkesiozentrischer* Hermeneutik“ und verwendet die Schriften „um sein Verständnis der

Damit stellen wir die Ermahnung „einander anzunehmen“ in ihren Zusammenhang, auch wenn – wie in den meisten Punkten der Paulusstudien – vielleicht nicht alle Experten jedem Detail dieses Szenarios zustimmen. Aber was mahnt Paulus hier an? Das hier als „annehmen“ übersetzte griechische Wort bedeutet wörtlich „an seine Seite nehmen“ und somit „in die eigene Gesellschaft, Gemeinschaft oder Bekanntschaft aufnehmen oder einschließen“⁵. Wie die Ständige Kommission festgestellt hat, ist es stärker als das „willkommen heißen“, das in der NRSV verwendet wird, je nachdem natürlich, was man unter „willkommen heißen“ versteht. Es handelt sich um eine andauernde „rückhaltlose Annahme“⁶, und die Fragen waren beträchtlich, die sich daraus für diese römische Gemeinde ergaben: Was hieß es, eine Gemeinde sowohl jüdischer als heidnischer Christen zu sein? Das ist die Kernfrage; sie ist konkret, sie ist direkt und sie ist komplex. Aber die wahre Herausforderung, der sich diese Gemeinde in Rom gegenüber sah – und ich zitiere wieder James Dunn –, bestand darin

anzuerkennen, dass Gott *Menschen annahm, deren Ansichten und Gewohnheiten sie als unannehmbar betrachteten* ... Dies war der entscheidende Schritt in Paulus' seelsorgerischer Strategie: die Traditionalisten zum Einverständnis damit zu bringen, dass jemand sich von ihnen in einem Punkt unterschied, den sie selbst als grundlegend ansahen, und dass er dennoch authentisch an Gottes Christus glauben und von Gott angenommen werden konnte⁷.

Und Paulus war es hiermit sehr ernst!

Gleichzeitig betont Paulus aber auch die Kontinuität zum Vorgegangenen. Die Vergangenheit wird nicht weggewischt. Er beginnt seinen Brief mit dem Hinweis auf das Evangelium Gottes, *das er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der heiligen Schrift* (Röm 1, 2) und fährt nach dem Aufruf, einander anzunehmen, in Kap. 15 mit einer Aussage über Christus fort, mit der die Verheißungen der Väter bestätigt werden. Unmittelbar darauf folgt eine Reihe von Zitaten aus den hebräischen Schriften, dem Gesetz, den Propheten und zweimal aus den Psalmen; Paulus greift auf alle wichtigen Schrifttraditionen zurück, um seinen Standpunkt zu untermauern⁸. Es ist auch klar erkannt worden, dass Paulus „einen roten Faden durch den ganzen Brief zieht“, um zu „zeigen, dass Gott in den Schriften tatsächlich im Voraus das Evangelium für die gesamte Menschheit versprochen hat (Röm 1, 2)⁹“. Daraus folgt, dass die in Rom verlangte Einheit „lediglich eine örtlich begrenzte Anwendung von Gottes Heilsplan in Christus“ ist¹⁰. Das Einzelne und Spezifische fügt sich als Teil in das Ganze und Allgemeingültige.

Natürlich ist dieser Satz – „Gottes Heilsplan in Christus“ – die Kernaussage für Paulus wie für die gesamte christliche Tradition. Schwenken wir also unser Objektiv von Paulus und den Komplexitäten der Römer Kirche weg und auf Jesus Christus selbst. Auch wenn Paulus die

Glaubensgemeinschaft zu formulieren“, während seine „Erfahrung der christlichen Gemeinschaft – gleichzeitig aus Juden und Christen zusammengesetzt – sein Verständnis der Schrift bestimmt“.

⁴ Im Gesamtkontext des Briefes gibt es jedoch noch einen weiteren Punkt. Zum Beispiel setzt N. T. Wright in seinem Essay „Romans and the Theology of Paul“, in D. M. Hay, E. E. Johnson (Hrsg.), *Pauline Theology*, Band III: *Romans*. Fortress Press, Minneapolis 1995. S. 30-67 (35), hier die Spannung in Beziehung zu Paulus' „Missionsstrategie“, dahingehend, dass Paulus befürchte, eine „antijüdische Stimmung“ in Rom – seiner geplanten neuen Basis für seine Mission im westlichen Mittelmeer – vermöchte „eine Mission zu marginalisieren, der auch Juden angehören würden“. Wrights These besagt (S. 60), dass „die große Hoffnung von Paulus beim Verfassen des Römerbriefes (negativ) darin besteht, jeglicher heidenchristlichen Überheblichkeit zuvorzukommen und (positiv) sich der enthusiastischen und umfassenden Unterstützung der Gemeinde in Rom für das weltweite Missionsprogramm zu versichern ... sowohl in der Hauptstadt selbst als auch im gesamten westlichen Mittelmeer“.

⁵ Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1996. S. 835. Das Zeitwort wird in gleichem Sinn auch verwendet Röm 14, 1. 3; Apg 28, 2 und Philem 17.

⁶ Leon Morris, *The Epistle to the Romans*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) & InterVarsity Press, Leicester UK beide 1988). S. 502. Anm. 36 fügt er bei „es trägt auch die Bedeutung eines warmen Willkommens“.

⁷ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, S. 686.

⁸ 5. Mos 32, 43; Ps 117, 1; Jes 11, 10.

⁹ Leander E. Keck, „Christology, Soteriology, and the Praise of God (Romans 15:7-13),“ in Robert T. Fortna und Beverly R. Gaventa (Hrsg.), *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*. Abingdon Press, Nashville 1990. S. 85-97 (93-94).

¹⁰ Keck, „Christology, Soteriology, and the Praise of God (Röm 15, 7-13),“ S. 93. Wright, „Romans and the Theology of Paul“. S. 36, spricht davon, dies sei ein bestimmter Ort auf dem „großangelegten Atlas der Gerechtigkeit Gottes“.

Betonung auf die Gnade der Versöhnung durch Christi Tod und Auferstehung legt, stellt seine Diskussion der Speiseverbote in Kap. 14 doch gleichzeitig eine Verbindung zum Wirken Jesu her. Wir sehen hier aktive Aufnahme und Gastfreundschaft; wir sehen, wie Jesus die starke jüdische Überlieferung der Tischgemeinschaft fortsetzt, ja sie erweitert und neu fasst.

Damit stellen wir die Ermahnung „einander anzunehmen“ in ihren Zusammenhang, auch wenn – wie in den meisten Punkten der Paulusstudien – vielleicht nicht alle Experten jedem Detail dieses Szenarios zustimmen. Aber was mahnt Paulus hier an? Das hier als „annehmen“ übersetzte griechische Wort bedeutet wörtlich „an seine Seite nehmen“ und somit „in die eigene Gesellschaft, Gemeinschaft oder Bekanntschaft aufnehmen oder einschließen“¹¹. Wie die Ständige Kommission festgestellt hat, ist es stärker als das „willkommen heißen“, das in der NRSV verwendet wird, je nachdem natürlich, was man unter „willkommen heißen“ versteht. Es handelt sich um eine andauernde „rückhaltlose Annahme“¹², und die Fragen waren beträchtlich, die sich daraus für diese römische Gemeinde ergaben: Was hieß es, eine Gemeinde sowohl jüdischer als heidnischer Christen zu sein? Das ist die Kernfrage; sie ist konkret, sie ist direkt und sie ist komplex. Aber die wahre Herausforderung, der sich diese Gemeinde in Rom gegenüber sah – und ich zitiere wieder James Dunn –, bestand darin

anzuerkennen, dass Gott *Menschen annahm, deren Ansichten und Gewohnheiten sie als unannehmbar betrachteten* ... Dies war der entscheidende Schritt in Paulus' seelsorgerischer Strategie: die Traditionalisten zum Einverständnis damit zu bringen, dass jemand sich von ihnen in einem Punkt unterschied, den sie selbst als grundlegend ansahen, und dass er dennoch authentisch an Gottes Christus glauben und von Gott angenommen werden konnte¹³.

Und Paulus war es hiermit sehr ernst!

Gleichzeitig betont Paulus aber auch die Kontinuität zum Vorgegangenen. Die Vergangenheit wird nicht weggewischt. Er beginnt seinen Brief mit dem Hinweis auf das Evangelium Gottes, *das er zuvor verheißten hat durch seine Propheten in der heiligen Schrift* (Röm 1, 2) und fährt nach dem Aufruf, einander anzunehmen, in Kap. 15 mit einer Aussage über Christus fort, mit der die Verheißungen der Väter bestätigt werden. Unmittelbar darauf folgt eine Reihe von Zitaten aus den hebräischen Schriften, dem Gesetz, den Propheten und zweimal aus den Psalmen; Paulus greift auf alle wichtigen Schrifttraditionen zurück, um seinen Standpunkt zu untermauern¹⁴. Es ist auch klar erkannt worden, dass Paulus „einen roten Faden durch den ganzen Brief zieht“, um zu „zeigen, dass Gott in den Schriften tatsächlich im Voraus das Evangelium für die gesamte Menschheit versprochen hat (Röm 1, 2)¹⁵“. Daraus folgt, dass die in Rom verlangte Einheit „lediglich eine örtlich begrenzte Anwendung von Gottes Heilsplan in Christus“ ist¹⁶. Das Einzelne und Spezifische fügt sich als Teil in das Ganze und Allgemeingültige.

Natürlich ist dieser Satz – „Gottes Heilsplan in Christus“ – die Kernaussage für Paulus wie für die gesamte christliche Tradition. Schwenken wir also unser Objektiv von Paulus und den Komplexitäten der Römer Kirche weg und auf Jesus Christus selbst. Auch wenn Paulus die Betonung auf die Gnade der Versöhnung durch Christi Tod und Auferstehung legt, stellt seine Diskussion der Speiseverbote in Kap. 14 doch gleichzeitig eine Verbindung zum Wirken Jesu her. Wir sehen hier aktive Aufnahme und Gastfreundschaft; wir sehen, wie Jesus die starke jüdische Überlieferung der Tischgemeinschaft fortsetzt, ja sie erweitert und neu fasst.

¹¹ Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1996. S. 835. Das Zeitwort wird in gleichem Sinn auch verwendet Röm 14, 1. 3; Apg 28, 2 und Philem 17.

¹² Leon Morris, *The Epistle to the Romans*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) & InterVarsity Press, Leicester UK beide 1988). S. 502. Anm. 36 fügt er bei „es trägt auch die Bedeutung eines warmen Willkommens“.

¹³ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, S. 686.

¹⁴ 5. Mos 32, 43; Ps 117, 1; Jes 11, 10.

¹⁵ Leander E. Keck, „Christology, Soteriology, and the Praise of God (Romans 15:7-13),“ in Robert T. Fortna und Beverly R. Gaventa (Hrsg.), *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*. Abingdon Press, Nashville 1990. S. 85-97 (93-94).

¹⁶ Keck, „Christology, Soteriology, and the Praise of God (Röm 15, 7-13),“ S. 93. Wright, „Romans and the Theology of Paul“. S. 36, spricht davon, dies sei ein bestimmter Ort auf dem „großangelegten Atlas der Gerechtigkeit Gottes“.

Wir sehen, wie er Tausende speist (Mat 15, 32-39; Mark 8, 1-9; Luk 9, 10-17; Joh 6, 1-15); wir hören, wie er die Gleichnisse vom großen Fest und vom Hochzeitsmahl verkündet, das mit den Armen geteilt wird, mit den Krüppeln, den Blinden und den Lahmen und den auf den Straßen Aufgelesenen, anstelle der eingeladenen Gäste, die ihrer Einladung nicht gefolgt sind (Luk 14, 5-24; Mat 22, 1-14); wir sehen ihn in Levis Haus beim Nachtmahl, zusammen mit Zöllnern und anderen, „Sünder“ Genannten (Mark 2, 15) und hören die Pharisäer und Schriftgelehrten *murren und sprechen: Dieser nimmt die Sünder an und ißt mit ihnen* (Luk. 15, 2). Es wird uns bewusst, dass das, was wir sehen, das Reich Gottes ‚in Aktion‘ ist. In Jesus sehen und hören wir Gott als den Gastgeber, der all denen Gastfreundschaft anbietet, die bereit sind, sie anzunehmen. Und ebenso, wie Paulus die Verbindung zu früheren Schrift-Traditionen herstellt, prophezeit Jesus selber, dass *viele werden kommen von Osten und von Westen und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen*. (Mat 8, 11). Dies ist die endzeitliche Hoffnung – dass die Gäste kommen, ihren Einladungen folgen und willkommen geheißen werden von Gott, dem Gastgeber des messianischen Gastmahles.

Aber wenn wir an dieser Stelle, sanft angestoßen von Jesus, unser Objektiv wieder zurück auf Israel richten, hören wir ein Israel, das von Gott singt, der *Brot aus der Erde hervorbringt, und Wein, der erfreue des Menschen Herz* (Ps 104, 14-15), ein Israel, dem Gott in Seiner Weisheit *einen Tisch bereitet* (Ps 23, 5) und die Einladung ausspricht, sich dem lebenspendenden Fest zuzuwenden (Spr 9, 1-6; Sir 24, 19-22), ein Israel, das von einer zukünftigen Zeit träumt, wenn *die Berge werden von süßem Wein triefen und alle Hügel werden fruchtbar sein* (Am 9, 13). Mir gefällt Walter Brueggemanns Kommentar, dass „Israel überwältigt ist“ von solch göttlicher Generosität¹⁷. Aber Israel weiß, daß es seinerseits aufgefordert ist, Gastfreundschaft zu zeigen, sogar denen gegenüber, die von ihm als verschieden und in jeder Hinsicht anders eingestuft werden.

Israels Erzählung selbst beginnt mit Abraham, von Paulus hier als der gemeinsame Stammvater aller – sowohl der Juden wie der Heiden – hervorgehoben (Röm 4), und schon 1. Mos 18 sieht man diese Gründerfigur drei Fremden, heimlichen Engeln, bei den Eichen von Mamre seine Gastfreundschaft anbieten. In einer kleinen, sketchartigen Szene von „numinöser Wechselseitigkeit“¹⁸ gewährt Abraham Gastfreundschaft und vernimmt von den Engeln ihre göttliche Botschaft von der kommenden Geburt eines Kindes (vgl. Röm. 9, 9), eine Botschaft, die gleichzeitig die Verheißung dafür ist, dass *alle Völker auf Erden in ihm gesegnet werden sollen* (1. Mos 18, 18). Ist dies das Vorbild, so muss dies auch Israels Berufung bedeuten; so singt Jesaja von des Knechts Berufung zum *Licht der Heiden* (Jes 49, 6), und in 3. Mos steht in den Anweisungen an die Priester, dass der Fremdling (ger) *bei euch wohnen [soll] wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremdlinge (gerim) gewesen in Ägyptenland* (3. Mos 19, 34); dies wird bekräftigt durch die göttliche Formel „*Ich bin der HERR, euer Gott*“¹⁹. In seiner Vision der von Gott geplanten Zukunft singt Jesaja, dass die Fremden (*ben nekar*) zu Gottes heiligem Berg gebracht werden (Jes 56, 6-7), während Ezechiel von einem Befehl Gottes an die Israeliten zu träumen wagt, demzufolge die unter ihnen wohnenden Fremdlinge *mit euch ihren Erbbesitz erhalten sollen unter den Stämmen Israels* (Ez 47, 21-23)²⁰.

Doch während dies alles sehr schön und ermutigend ist, gibt es eine andere biblische Überlieferung, die sich der damit verbundenen Schwierigkeiten erinnert. Auf Abrahams gastfreundliche Tat in 1. Mos 18 folgte unmittelbar Sodoms Versagen. Das Thema der Aufnahme ist ausgesprochen zentral in der Rückkehr aus dem Exil. Während das Buch Rut einen Moabiter vorstellt, der durch die Bewohner Bethlehems aufgenommen wurde,

¹⁷ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, Minneapolis 1997, S. 530.

¹⁸ John Koenig, „Hospitality,“ in David Noel Freedman (Hrsg.), *The Anchor Bible Dictionary*, Band 3. Doubleday, New York 1992. S. 299-301 (299).

¹⁹ Vgl. ebenf. 2. Mos 22, 20; 23, 9; 3. Mos 23, 22; 5. Mos 14, 29; 24, 14-15. 17-22.

²⁰ Zwar heißt es auch noch, sie müssten in Israel wohnhaft sein und Kinder aufziehen; doch selbst so ist diese Vorschrift, wie Jon D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*. HSMS 10. Scholars Press, Missoula (Montana) 1976, S. 123, feststellt, „sehr viel radikaler als alles andere in sämtlichen Gesetzessammlungen in der hebräischen Bibel“. Vgl. ebenf. Jes 66, 18-21. Trotzdem stellt Levenson in „The Universal Horizon of Biblical Particularism“, in Mark G. Brett (Hrsg.), *Ethnicity & the Bible*. E. J. Brill, Leiden 1996, S. 143-169 (162), fest: „Der Integrationsgrad eines Fremden im alten Israel bleibt in Dunkel gehüllt“.

ungeachtet der Tora-Vorschrift, nach der *Moabiter nicht in die Gemeinde des HERRN kommen [sollen], auch nicht ihre Nachkommen bis ins zehnte Glied* – eben weil sie es unterlassen hatten, Israel Gastfreundschaft zu gewähren auf seinem Weg aus Ägypten (5. Mos 23, 3) –, geht die Esra-Nehemia-Überlieferung so weit, ein Volk, das derselben israelitischen Abstammung ist, praktisch zu Fremdlingen zu degradieren. Weit entfernt davon, von den *Völkern des Landes* Gastfreundschaft anzunehmen und sie ihnen zu gewähren, sollen die Rückkehrer jene Völker vielmehr als Schmutz betrachten, nicht anders als Kanaaniter und Moabiter; das ging so weit, dass wer immer unter diese heiratete und daraus Kinder hatte, als Bedrohung des *heiligen Volks* betrachtet wurde (Esra 9, 2)²¹. Die Liste der vertriebenen Völker, wie *Amoriter, Kanaaniter, Hetiter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter*, so wie sie in 2. Mos. 34, 11 und anderswo aufgeführt sind und die Neh. 9, 8 etwas abgewandelt wiederholt, hält das Gedächtnis an die fehlende Duldung gegenüber den ursprünglichen Bewohnern des Landes Israels wach. Es scheint, dass – wie Daniel Smith-Christopher anmerkt – „in den meisten Perioden israelitischer Geschichte ... Ausschlusshaltungen mit idealistischen Gesetzen koexistierten²²“. Denn das Problem der Gruppenidentität – was erlaubt die Annahme und wer wird aufgenommen – ist komplex; wir hören durch die ganze Heilige Schrift hindurch, wie darüber verhandelt und wiederverhandelt wird.

Das Thema bildet den Kern von Jesu Begegnung mit der syro-phönizischen Frau, wie sie bei Markus und Matthäus erwähnt wird (Mt 15, 21-28; Mark 7, 24-30). Dass Matthäus das K-Wort - Kanaaniterin - verwendet, unterstreicht das Problem. Und so sehen wir ihn, Jesus, wie er dieser nichtjüdischen Frau gegenübersteht und sie nicht einmal, sondern dreimal zurückweist. Der Leser soll nicht im Zweifel gelassen werden: auch hier ist die Mission an den Heiden ein Thema, ein Thema sogar für Christus. Müssen Heiden als *Hunde* betrachtet werden? Ist das Evangelium ausschließlich für die *verlorenen Schafe des Hauses Israel*? Wir hören, wie dieser harte Ausspruch scharfe Abgrenzungen errichtet; wir warten und sehen zu, wie die Frau diesem Gesalbten Paroli bietet, indem sie sich scheinbar mit ihrem Platz unter den Hunden abfindet, und entdecken, wie Christus sie deswegen für ihren Glauben lobt. Ein anderer in diesem Evangelium, ebenfalls ein Nichtjude, ein römischer Hauptmann, wird mit denselben Worten gepriesen (Mat 8, 5-13; ebenfalls Luk 7, 1-10). Der Sinn bei Matthäus ist klar: Die Heiden brauchen sich nicht länger mit den vom Tisch gefallenen Krümeln zu begnügen; von nun an soll der messianische Überfluss ohne Ansehen der Person vor allen ausgebreitet werden, wer sie auch seien²³. Der Missionsbefehl in Mtt 28, 18-20 kann mit glaubwürdiger Legitimierung erfolgen. Aber der Leser hat den Kampf mitbekommen und entdeckt hinter Jesu Zögern, wie die frühe Christengemeinde mit den von ihr errichteten Grenzen ringt. Wer soll in die neue Gemeinschaft des Evangeliums aufgenommen werden?

Die Paulusbriefe, vor allem derjenige an die Galater, in dem an die Konfrontation mit den Vorstehern in Jerusalem erinnert wird, zeigen, dass es das gleiche Ringen um die christliche Identität und Annahme in den frühesten christlichen Gemeinden gegeben hat. Paulus wird nicht müde zu betonen, dass da Platz für beide sei, Juden wie Christen. Für die Judenchristen stand keineswegs eine Verleugnung ihres Erbes zur Diskussion; denn Paulus „sah seinen Auftrag nicht darin, Israel seinen (oder Gottes) Rücken zuzukehren, sondern er sah ihn als Erfüllung von Israels eigener Aufgabe²⁴“. Diese Aufgabe, wie er ebenfalls seinen galatischen Lesern in Erinnerung rief, war vor sehr langer Zeit in der Verheißung an Abraham festgelegt worden, nämlich dass *in dir alle Heiden gesegnet werden* (Gal 3, 8). Und wie wir

²¹ Daniel L. Smith-Christopher in „The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology or the Post-Exilic Judaeon Community“, in Tamara C. Eskenazi und Kent H. Richards (Hrsg.), *Second Temple Studies 2. Temple and Community in the Persian Period*. JSOTSup, 175. JSOT Press, Sheffield 1994. S. 243-265 (247): „Immerhin bleibt die Möglichkeit, dass diese ‚Mischehen‘ nur von Esra und seinen Anhängern – und im ersten Fall nicht von den Verheirateten selber – als ‚gemischt‘ betrachtet wurden.“ Die aufgeführten Völkernamen sind weniger ethnische Etikettierungen jener Zeit als „alte Bezeichnungen, die fast mit Sicherheit zu klischeemäßig herabsetzenden Schmähungen geworden sind“ (257).

²² Daniel L. Smith-Christopher, „Ezra and Isaiah: Exclusion, Transformation, and Inclusion of the ‚Foreigner‘ in Post-Exilic Biblical Theology“, in Brett, *Ethnicity & the Bible*. S. 117-142 (119).

²³ So bei Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad, New York 1983. S. 138. „Die gnädige Güte des Gottes Jesu ist reich genug, um nicht nur den ‚Kindern‘ Israels nach ihren Bedürfnissen zu spenden, sondern auch der Frau-Kind, die – als Frau und als Heidin – doppelt unrein ist.“ Vgl. ebenf. Sharon H. Ringe, „A Gentile Woman’s Story“, in Letty Russell (Hrsg.), *Feminist Interpretation of the Bible*. Basil Blackwell, Oxford 1985. S. 65-72, und Gail R. O’Day, „Surprised by Faith: Jesus and the Canaanite Woman“, in Amy-Jill Levine (Hrsg.), *A Feminist Companion to Matthew*. Sheffield Academic Press, Sheffield 2001. S. 114-125.

²⁴ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, S. 719.

gesehen haben, stellt Paulus hier im Römerbrief mit Schriftziten den Fall abschließend klar: was die Schriften vorausgesagt haben, ist nun Wirklichkeit geworden; worauf sich Moses²⁵, der Psalmist und Jesaja²⁶ gefreut haben, ist nun im Begriff zu geschehen. Man lese Röm 15, 7-13 in Verbindung mit Kap. 14, und die Botschaft ist, dass „alle, die an das christliche Evangelium glauben, zusammen an denselben Tisch gehören²⁷“. Doch das bedeutete nicht, dass nun alle Meinungsunterschiede umgehend aus der Welt geschafft oder unter den Teppich gekehrt gewesen wären. Es ging schließlich um die Achtung unterschiedlicher Meinungen, solange dabei die Glaubensgrundlagen nicht berührt oder missachtet wurden. Und genau hier lag der Haken (um nochmals Dunn zu zitieren): „Wie brachte man die Traditionalisten zum Einverständnis, dass jemand anderer Meinung sein mochte in einer Sache, die sie selbst als grundlegend betrachteten, und er dennoch authentisch an Gottes Christus glauben und von Gott angenommen werden konnte²⁸?“

Was sagt uns dies nun? Paul Achtemeier sieht es sehr klar in seiner Interpretation mit Kommentar zum Römerbrief: gefordert ist „christliche Toleranz gegenüber denjenigen, deren Glaubensverständnis in ihrem täglichen Leben zu einer unterschiedlichen Antwort auf die Herrschaft Christi führt“, und diese Toleranz

hat teil und ist Teil von Gottes eschatologischem Plan für Eintracht und Frieden in seiner Schöpfung. Dies ist die Tragweite des Gebotes der Einheit unter den Christen, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Antwort auf Christi Herrschaft.

Ich nehme an, dass wir alle mit seiner Folgerung übereinstimmen, dies zeige, „dass die ökumenische Bewegung kein Luxus ist, sondern ein notwendiger Bestandteil des mündigen Glaubens des Volkes Gottes auf Erden²⁹“. Wenn nun Einigkeit über die Fundamente herrscht, sind allerdings noch unterschiedliche Auslegungen, unterschiedliche Praktiken und unterschiedliche Organisationsformen zu respektieren, da wir Seite an Seite auf unserem christlichen Weg vorangehen und darin unsere christliche Berufung erkennen. Gerade die Besonderheit der Situation in Rom, mit ihren Fragen der Einhaltung von *kashrut* und bestimmter Tage (Röm 14, 3-6), zeigt die inhärente Kontingenz allen Theologisierens: die Arbeit ist niemals getan. Jede neue Situation verlangt nach Neudenken und Neuanpassung.

Beunruhigender ist die Frage, ob wir uns denn alle über das Fundament einig sind. Das Thema dieser Tagung stammt aus Paulus, aber lesen wir überhaupt Paulus alle in gleicher Weise³⁰? Und müssen wir nicht auch die Ansicht eines jüdischen Bibelwissenschaftlers zur Kenntnis zu nehmen, der aufgrund seines Verständnisses von Paulus schreibt, dass

was aus christlicher Sicht als Toleranz erscheint ... aus rabbinischer Sicht schlicht eine vollständige Zerstörung des gesamten Wertesystems darstellt, welches postuliert, dass unsere Aufgabe und Berufung in der Welt gerade in unserer kulturellen Praxis besteht und nicht aufgegeben werden darf³¹?

Daniel Boyarins ist der Ansicht, dass der „Aufruf zu menschlichem Einssein“, den er als Paulus' Haupttriebfeder ausmacht, „im gleichen Zug wie er ein mitreißender Aufruf zur Gleichheit ist, ebenfalls eine Bedrohung jüdischer (oder jeder anderen) Unterschiedlichkeit

²⁵ Eindeutig eine Interpretation von 5. Mos 32, 43 aus der LXX [Septuaginta], auffällig verschieden von den hebräischen MT „Heiden (*goyim*) preisen sein Volk“. Wie Hays, *Echoes of Scripture*, S. 72, bemerkt: „Für Paulus' Zwecke ist es wunderbar praktisch einen Text zu finden, in dem Moses, in der Steigerung seine großen Gesangs, ... Heiden in die Gesellschaft des Gottesvolks einbezieht.“

²⁶ Wie Hays, *Echoes of Scripture*, S. 73, anmerkt, gewinnt Jes 11, 10 seine „ganze Kraft“, wenn der Text in Zusammenhang mit den nachfolgenden Versen 11, 11-12 gebracht wird, wo nicht nur die Heiden nach dem Reis aus der Wurzel Isais fragen werden, sondern die Verjagten Israels und die Zerstreuten Judas gesammelt werden von den vier Enden der Erde.

²⁷ Wright, „Romans and the Theology of Paul“. S. 66.

²⁸ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*. S. 87.

²⁹ Paul Achtemeier, *Romans*. Interpretation Commentary. John Knox Press, Atlanta 1985. S. 225.

³⁰ Wright, „Romans and the Theology of Paul“, S. 30-31, merkt an, wie „sich in unterschiedlichen Auffassungsweisen des Römerbriefes gewöhnlich unterschiedliche Auffassungen von Paulus' gesamter Theologie widerspiegeln“, so dass zu erwarten ist, dass „das Hauptgewicht des Briefes jeweils dort gesehen wird, wo die Theologie des Auslegenden ihren *locus classicus* findet“.

³¹ Boyarin, *A Radical Jew*, S. 32.

darstellt³². Dies ist ein von demjenigen James Dunns sehr verschiedenes Verständnis von Paulus und es scheint die von Paulus in Röm 14, 3-6 für die Gemeinde empfohlene Mischform fast zu ignorieren. Davon abgesehen, wirft es aber ein Licht auf die Probleme, die mit dem Betreiben von Theologie und der Formulierung von theologischen Aussagen untrennbar verbunden sind; denn es kann ja unterschiedliche Arten des Lesens und der Auslegung selbst jener Quellen geben, auf die sich ein Großteil unserer Arbeit stützt³³. Gleichzeitig unterstreicht es die Tatsache, dass jede Erweiterung von Identitätsgrenzen denen Schwierigkeiten macht, deren Unverwechselbarkeit an ebendem hängt, was bei der Neudefinition verändert wird. Denn die Erweiterung von Israels Selbstverständnis zur Schaffung einer jüdisch/heidnischen, auf Christus gegründeten Gemeinde warf verständlicherweise Probleme für diejenigen auf, die ihre Eigenheit als durch die Befolgung bestimmter Gesetze und Gebräuche geprägt ansahen. Boyarins Auffassung weist auf die Wichtigkeit hin, denjenigen mit Offenheit zu begegnen, deren Sicht abweichend ist und die in einer Grenzverschiebung zumindest einen Druck zur Assimilation ausmachen, wenn nicht gar eine Preisgabe von etwas, das für einen Sektor oder eine Gruppe von grundlegender Bedeutung ist. Dies lässt uns diese Grundfrage stellen: Muss – oder in welchem Ausmaß muss – „Annehmen“ unbedingt „Einssein“ bedeuten, und welches sind die Implikationen? Sollten wir die geringsten Zweifel am Gewicht dieser Frage haben, sähen wir dieses durch Paulus' Aussage betont, in dieser neu definierten, auf Christus gegründeten Gemeinde geschehe gegenseitiges Annehmen *zu Gottes Lob*³⁴. Denn Paulus' Überzeugung von der Richtigkeit dieses Annehmens wird getragen von seiner Gewissheit, dass es unmittelbar Teil von Gottes Plan für die Welt ist, Gottes *tikkun olam*.

Die ökumenische Bewegung und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung haben seit langem sowohl die Bedeutung der Achtung vor Verschiedenheit innerhalb der *Koinonia* als auch die dabei auftretenden Schwierigkeiten erkannt. Der Bericht der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela gibt dem Ausdruck:

Als Einzelne und als Gemeinschaften werden wir mit den anderen in ihrem Anderssein konfrontiert, z.B. theologisch, ethnisch und kulturell. *Koinonia* erfordert Achtung vor dem anderen und die Bereitschaft, auf den anderen zu hören und ihn zu verstehen zu suchen ... Die Begegnung mit dem anderen bei dem Bemühen um Verwirklichung von *Koinonia*, die in Gottes Gabe gründet, erfordert *Kenosis* ... Diese *Kenosis* weckt Angst vor Identitätsverlust und lässt uns verletzlich sein, doch dies ist nichts anderes als Treue gegenüber Jesu Dienst der Verletzlichkeit und des Todes, mit dem er danach trachtete, Menschen in die Gemeinschaft mit Gott und miteinander zu führen³⁵.

Die Worte in ihrer Botschaft an die Kirchen waren klar: „... unser Zusammenleben mit denen, die anderer Meinung sind, (wird) ein Prüfstein für unsere *Koinonia* sein³⁶.“ Ich denke, Paulus würde beifällig genickt haben. Und da er diesen Teil seines Briefes mit einem auf Hoffnung gegründeten Segen abschließt, mag derselbe Segen auch am Ende dieser Betrachtungen stehen:

Der Gott der Hoffnung aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, daß ihr immer reicher werdet an Hoffnung durch die Kraft des heiligen Geistes. (Röm 15,13).

FUSSNOTEN

¹ Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the politics of identity*. University of California Press, Berkeley 1994.

³² Boyarin, *A Radical Jew*, S. 32. Hays, *Echoes of Scripture*, S. 229, schlägt jedoch vor, dass „der Holocaust nach einem intertextlichen Verständnis von Paulus ruft, das die Kontinuität von Paulus' Verkündigung mit Israels Schriften wiederherstellt und so Gottes eigentliche Liebe für Israel erneut bekräftigt“; er meint, sein Buch sei ein „bescheidener“ Versuch dazu.

³³ Natürlich gilt dies für kleine Details so gut wie für die Theologie als Ganzes. Wo z. B. Wright, „Romans and the Theology of Paul“, S. 40, annimmt, das „wir“ in 4, 1 beziehe sich sowohl auf die Juden wie die Heiden, geht Richard Hays davon aus, es beziehe sich lediglich auf das jüdische Segment.

³⁴ Hier lässt sich vom Text her die Frage stellen, ob dieser Satzteil mit „nehmet einander an“ oder „wie Christus euch angenommen hat“ zu paaren ist. Es ist wahrscheinlich, dass Paulus beides gleichzeitig meint.

³⁵ Günther Gaßmann und Dagmar Heller (Hrsg.), *Santiago de Compostela – Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, (Sektion 1, Paragraph 20), Verlag O. Lembeck, Frankfurt a.M., 1994, S. 220-221.

³⁶ *Ibid.*, S. 215.

² James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) & Cambridge UK 1998. S. 684. Ihm zufolge lautet die Fragestellung, „wie Glaube und Ausübung genau aufeinander einwirken, wie und wo der Glaube unerschrocken sein sollte, und wie und wo kirchlicher Kontext nicht nur den Ausdruck des Glaubens, sondern den Glauben selbst zügeln sollte.“ Krister Stendahl's Antwort auf seine eigene rhetorische Frage: „Um was geht es im Römerbrief?“ – nämlich es gehe „um Gottes Plan für die Welt und wie die Heidenmission von Paulus sich in diesen Plan einfügt“ – weist auf die theologische Untermauerung hin (*Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), p.27).

³ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Yale University Press, New Haven & London 1989. S. 86: „Paulus arbeitet mit *ekkesiozentrischer* Hermeneutik“ und verwendet die Schriften „um sein Verständnis der Glaubensgemeinschaft zu formulieren“, während seine „Erfahrung der christlichen Gemeinschaft – gleichzeitig aus Juden und Christen zusammengesetzt – sein Verständnis der Schrift bestimmt“.

⁴ Im Gesamtkontext des Briefes gibt es jedoch noch einen weiteren Punkt. Zum Beispiel setzt N. T. Wright in seinem Essay „Romans and the Theology of Paul“, in D. M. Hay, E. E. Johnson (Hrsg.), *Pauline Theology*, Band III: *Romans*. Fortress Press, Minneapolis 1995. S. 30-67 (35), hier die Spannung in Beziehung zu Paulus' „Missionsstrategie“, dahingehend, dass Paulus befürchte, eine „antijüdische Stimmung“ in Rom – seiner geplanten neuen Basis für seine Mission im westlichen Mittelmeer – vermöchte „eine Mission zu marginalisieren, der auch Juden angehören würden“. Wrights These besagt (S. 60), dass „die große Hoffnung von Paulus beim Verfassen des Römerbriefes (negativ) darin besteht, jeglicher heidenchristlichen Überheblichkeit zuvorzukommen und (positiv) sich der enthusiastischen und umfassenden Unterstützung der Gemeinde in Rom für das weltweite Missionsprogramm zu versichern ... sowohl in der Hauptstadt selbst als auch im gesamten westlichen Mittelmeer“.

⁵ Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1996. S. 835. Das Zeitwort wird in gleichem Sinn auch verwendet Röm 14, 1. 3; Apg 28, 2 und Philem 17.

⁶ Leon Morris, *The Epistle to the Romans*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) & InterVarsity Press, Leicester UK beide 1988). S. 502. Anm. 36 fügt er bei „es trägt auch die Bedeutung eines warmen Willkommens“.

⁷ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, S. 686.

⁸ 5. Mos 32, 43; Ps 117, 1; Jes 11, 10.

⁹ Leander E. Keck, „Christology, Soteriology, and the Praise of God (Romans 15:7-13),“ in Robert T. Fortna und Beverly R. Gaventa (Hrsg.), *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*. Abingdon Press, Nashville 1990. S. 85-97 (93-94).

¹⁰ Keck, „Christology, Soteriology, and the Praise of God (Röm 15, 7-13),“ S. 93. Wright, „Romans and the Theology of Paul“. S. 36, spricht davon, dies sei ein bestimmter Ort auf dem „großangelegten Atlas der Gerechtigkeit Gottes“.

¹¹ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press, Minneapolis 1997, S. 530.

¹² John Koenig, „Hospitality,“ in David Noel Freedman (Hrsg.), *The Anchor Bible Dictionary*, Band 3. Doubleday, New York 1992. S. 299-301 (299).

¹³ Vgl. ebenf. 2. Mos 22, 20; 23, 9; 3. Mos 23, 22; 5. Mos 14, 29; 24, 14-15. 17-22.

¹⁴ Zwar heißt es auch noch, sie müssten in Israel wohnhaft sein und Kinder aufziehen; doch selbst so ist diese Vorschrift, wie Jon D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*. HSMS 10. Scholars Press, Missoula (Montana) 1976, S. 123, feststellt, „sehr viel radikaler als alles andere in sämtlichen Gesetzsammlungen in der hebräischen Bibel“. Vgl. ebenf. Jes 66, 18-21. Trotzdem stellt Levenson in „The Universal Horizon of Biblical Particularism“, in Mark G. Brett (Hrsg.), *Ethnicity & the Bible*. E. J. Brill, Leiden 1996, S. 143-169 (162), fest: „Der Integrationsgrad eines Fremden im alten Israel bleibt in Dunkel gehüllt“.

¹⁵ Daniel L. Smith-Christopher in „The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology or the Post-Exilic Judaeon Community“, in Tamara C. Eskenazi und Kent H. Richards (Hrsg.), *Second Temple Studies 2. Temple and Community in the Persian Period*. JSOTSup, 175. JSOT Press, Sheffield 1994. S. 243-265 (247): „Immerhin bleibt die Möglichkeit, dass diese ‚Mischehen‘ nur von Esra und seinen Anhängern – und im ersten Fall nicht von den Verheirateten selber – als ‚gemischt‘ betrachtet wurden.“ Die aufgeführten Völkernamen sind weniger ethnische Etikettierungen jener Zeit als „alte Bezeichnungen, die fast mit Sicherheit zu klischeemäßig herabsetzenden Schmähungen geworden sind“ (257).

¹⁶ Daniel L. Smith-Christopher, „Ezra and Isaiah: Exclusion, Transformation, and Inclusion of the ‚Foreigner‘ in Post-Exilic Biblical Theology“, in Brett, *Ethnicity & the Bible*. S. 117-142 (119).

¹⁷ So bei Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad, New York 1983. S. 138. „Die gnädige Güte des Gottes Jesu ist reich genug, um nicht nur den ‚Kindern‘ Israels nach ihren Bedürfnissen zu spenden, sondern auch der Frau-Kind, die – als Frau und als Heidin – doppelt unrein ist.“ Vgl. ebenf. Sharon H. Ringe, „A Gentile Woman's Story“, in Letty Russell (Hrsg.), *Feminist Interpretation of the Bible*. Basil Blackwell, Oxford 1985. S. 65-72, und Gail R. O'Day, „Surprised by Faith: Jesus and the Canaanite Woman“, in Amy-Jill Levine (Hrsg.), *A Feminist Companion to Matthew*. Sheffield Academic Press, Sheffield 2001. S. 114-125.

¹⁸ Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, S. 719.

¹⁹ Eindeutig eine Interpretation von 5. Mos 32, 43 aus der LXX [Septuaginta], auffällig verschieden von den hebräischen MT „Heiden (*goyim*) preisen sein Volk“. Wie Hays, *Echoes of Scripture*, S. 72, bemerkt: „Für Paulus' Zwecke ist es wunderbar praktisch einen Text zu finden, in dem Moses, in der Steigerung seine großen Gesangs, ... Heiden in die Gesellschaft des Gottesvolks einbezieht.“

²⁰ Wie Hays, *Echoes of Scripture*, S. 73, anmerkt, gewinnt Jes 11, 10 seine „ganze Kraft“, wenn der Text in Zusammenhang mit den nachfolgenden Versen 11, 11-12 gebracht wird, wo nicht nur die Heiden nach dem Reis aus der Wurzel Isais fragen werden, sondern die Verjagten Israels und die Zerstreuten Judas gesammelt werden von den vier Enden der Erde.

²¹ Wright, „Romans and the Theology of Paul“. S. 66.

²² Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*. S. 87.

²³ Paul Achtemeier, *Romans*. Interpretation Commentary. John Knox Press, Atlanta 1985. S. 225.

²⁴ Wright, „Romans and the Theology of Paul“, S. 30-31, merkt an, wie „sich in unterschiedlichen Auffassungsweisen des Römerbriefes gewöhnlich unterschiedliche Auffassungen von Paulus' gesamter Theologie widerspiegeln“, so dass zu erwarten ist, dass „das Hauptgewicht des Briefes jeweils dort gesehen wird, wo die Theologie des Auslegenden ihren *locus classicus* findet“.

²⁵ Boyarin, *A Radical Jew*, S. 32.

²⁶ Boyarin, *A Radical Jew*, S. 32. Hays, *Echoes of Scripture*, S. 229, schlägt jedoch vor, dass „der Holocaust nach einem intertextlichen Verständnis von Paulus ruft, das die Kontinuität von Paulus' Verkündigung mit Israels Schriften wiederherstellt und so Gottes eigentliche Liebe für Israel erneut bekräftigt“; er meint, sein Buch sei ein „bescheidener“ Versuch dazu.

²⁷ Natürlich gilt dies für kleine Details so gut wie für die Theologie als Ganzes. Wo z. B. Wright, „Romans and the Theology of Paul“, S. 40, annimmt, das „wir“ in 4, 1 beziehe sich sowohl auf die Juden wie die Heiden, geht Richard Hays davon aus, es beziehe sich lediglich auf das jüdische Segment.

²⁸ Hier lässt sich vom Text her die Frage stellen, ob dieser Satzteil mit „nehmet einander an“ oder „wie Christus euch angenommen hat“ zu paaren ist. Es ist wahrscheinlich, dass Paulus beides gleichzeitig meint.

²⁹ Günther Gaßmann und Dagmar Heller (Hrsg.), *Santiago de Compostela – Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, (Sektion 1, Paragraph 20), Verlag O. Lembeck, Frankfurt a.M., 1994, S. 220-221.

³⁰ *Ibid.*, S. 215.