



Die historisch-kritische Exegese und der jüdisch-christliche Dialog am Beispiel des Römerbriefes

30.04.2009 | Frankemölle, Hubert

Symposium zum 80. Geburtstag von Prof. Dr. Joachim Gnilka, München 12.12.08

Die historisch-kritische Exegese und der jüdisch-christliche Dialog am Beispiel des Römerbriefes

Symposium zum 80. Geburtstag von Prof. Dr. Joachim Gnilka, München 12.12.08

1. Historisch-kritische Exegese und ihre Akzeptanz

Das Thema meines Vortrages umspannt ein weites Feld. Die Doktoranden von Joachim Gnilka aus den 60er Jahren in Münster werden sich, was das erste Syntagma betrifft, vermutlich relativ einig sein. Wir diskutierten im Kolloquium in diesen Jahren die Multiperspektivität der Methoden, durften sie in unseren Dissertationen erproben und die gewonnenen Erkenntnisse kapitelweise nicht nur in den universitären Hallen, sondern gemäß der Praxis des Aristoteles peripatetisch auch samstags in der Telgter Heide vortragen und verteidigen.

Das ganze übliche methodische Instrumentarium der historisch-kritischen Methoden war zugelassen, wenn nur der gewählte Ansatz argumentativ begründet wurde. Jegliche Modelle von Texttheorien wurden durchgespielt. Die Rekonstruktion der schriftlichen und mündlichen Vorformen der ntl Texte - bis zur Rückfrage nach Jesus - wurde erprobt. Texte wie die Passionsgeschichte wurden aber auch als Handlungsmodell für ihre Leser interpretiert. Selbst die heute so genannte Endtext-Exegese (z.B. eines Evangeliums oder der Apostelgeschichte in ihrer übergreifenden Gestalt) oder die heute so genannte "kanonische Exegese", bei der die heiligen Schriften Israels nicht als Tradition, sondern als Basis des aktuellen jüdischen Glaubens der Verfasser der ntl Texte verstanden wird, wurden akzeptiert. Auch das Zweigespann "Methodik und Hermeneutik" war Gegenstand intensiver Diskussionen. Ich erinnere an das OS im WS 1971/72. Wir lernten zu unterscheiden: "Wie ein Bär zu brummen oder als Toter stillzuliegen" ist "eine hochentwickelte Aufführung, wogegen das Brummen des Bären und die Reglosigkeit des Toten naiv sind." Analog sei - so Joachim Gnilka 1974 - die Rede des Exegeten "zunächst immer indirekte Rede, und die Kunst bestünde darin, die indirekte in direkte Rede, in Anrede zu verwandeln." ¹ Bei aller gründlichen Reflexion und Anwendung der Methoden sei die Hermeneutik, das eigene Verstehen der alten, vorgegebenen Texte, das Geschäft des Exegeten: "Wer denn als der Exeget soll diese hermeneutische Reflexion vollziehen?" ² Die Geschichte der hermeneutischen Modelle in vorkritischer Zeit wie die seit der Entdeckung des geschichtlichen

Denkens, damals unter dem Stichwort "Wirkungsgeschichte" diskutiert, sind das Ackerfeld der Exegeten.

Mit der Dogmatischen Konstitution Dei verbum des Zweiten Vatikanischen Konzils³ von 1965 (Art. 12) lasen wir biblische Texte auch als Glaubenszeugnisse, aber aus der Situation ihrer Schreiber und verstanden sie aus den Bedingungen ihrer Zeit, gleichzeitig aber auch in deren aktueller Rezeption. Die beiden Perspektiven Diachronie und Synchronie, über die in der exegetischen und linguistischen Literatur lange kontrovers gestritten wurde, gehörten für uns nicht der Objekt-, sondern der Betrachtungsebene an. "Die Wahrheit", die "Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (Art. 11), diese theologisch hermeneutische Perspektive eröffnet nicht erst der Blick auf "die Einheit der ganzen Schrift" (Art. 12 Ende), wie in den vergangenen Jahren oft suggeriert wird; sie ist jedem Glaubenszeugnis der Bibel inhärent.

Der Exeget hat mit den ihm zur Verfügung stehenden Methoden die Intention des Autors jedes Textes zu erheben. d.h. das "was Gott mit ihren Worten kundtun" und "uns mitteilen wollte" (Art. 12 Anfang). Nicht erst der Kanon, auch nicht "die Synthese von Griechischem und Christlichem", die nach Papst Benedikt XVI. "wesentlich zum christlichen Glauben gehört", kann gegen die angeblich "einfache Botschaft des Neuen Testaments" und "die Rückkehr zum einfachen Menschen Jesus und zu seiner einfachen Botschaft"⁴ als norma normans non normata ausgespielt werden. Das hermeneutische Problem ist die vom Papst kritisierte "Enthellenisierung", die er in der Reformation und in der historisch-kritischen Wissenschaft ab dem 19. und 20. Jh. feststellt, aber auch in der Art der Rückfrage nach der Praxis und Botschaft Jesu durch Neutestamentler, "die zur Zeit umgeht".

Damit wird der Grundansatz der historisch-kritischen Exegese in Frage gestellt. Durch solche perspektivische Fokussierung der gesamten Theologie auf ein systemisches Konstrukt wird meiner Überzeugung nach der Glaube an den historischen Jesus als "Immanuel" (Mt 1,23), d.h. an die "Wirklichkeit der Menschwerdung" des Logos Gottes (Joh 1,1ff), "wie auch der eigentliche Sinn der Heilsgeschichte"⁵ zumindest nebulös.

Diese Hermeneutik prägt die Perspektive des theologischen Denkens Ratzingers seit je her.⁶ So sah er schon 1983 das Christentum als Verschmelzung der mit Athen und Jerusalem benannten Kulturkreise, wobei der Glaube aus dem Judentum, die Vernunft aus dem Griechentum käme: "Das Christentum ist [...] die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist."⁷ An dieser Überzeugung, dass die Vernunft des Glaubens "wesentlich" zum Christentum gehört (im Unterschied zum jüdischen Glauben?), hat sich bis zur Rede in Regensburg im September 2006 nichts geändert.

Selbstverständlich kann man in patristischer Perspektive, d.h. in allegorischer, typologischer und spiritueller Lesart des Neuen Testaments, d.h. in der Bibelhermeneutik der Kirchenväter (vor allem die des Origenes) ein christlich-jüdisches Gespräch führen. Schließlich stimmt man hier mit der Hermeneutik rabbinischer Bibelausleger überein.⁸ Der jüdische Religionswissenschaftler Jacob Neusner bestätigt dies in seinem Buch "Ein Rabbi spricht mit Jesus" aus dem Jahre 1997.⁹ Nach ihm ist gemäß dieser Lesart der matthäische Jesus als Lehrer auf dem Berg "inkarnierter Gott" (so 3mal auf Seite 31). Die Folge: "Da steht ein Lehrer der Thora, der in seinem eigenen Namen sagt, was die Thora im Namen Gottes verkündet."¹⁰ Bekanntlich gehört Jacob Neusner mit dieser christologischen Lesart zu den Autoren, die Joseph Ratzinger in seinem Jesus-Buch am häufigsten zitiert (vgl. Kap. 4 zur "Bergpredigt"); auch er identifiziert die Botschaft vom Reiche Gottes im Sinne des Origenes als autobasileia (79): "er selbst ist die Ankunft von Gottes Reich" (120; ähnlich 226), folglich ist er nach Ratzinger "die Tora - als das Wort Gottes in Person"(143). Weder bei Ratzinger noch bei Neusner wird Jesus, der Jude aus Obergaliläa, zum Thema, auch wird bei Ratzinger dem Leser nicht die jüdische Frömmigkeit Jesu vermittelt; dies bestätigt etwa die Auslegung des Vaterunsers - unter absoluter Ausblendung der gesamten jüdischen Gebetspraxis und -frömmigkeit. Der theologische Eigenwert der heiligen Schriften Israels in

Hebräisch und Griechisch wird nicht gewahrt.

Sieht man von der christologischen Verzweckung des jüdischen Gesprächspartners durch Ratzinger ab, so ist - was den historischen Jesus betrifft - klar Neusners These zum christlich-jüdischen Verhältnis zu benennen: Neusner lehnt den christlich-jüdischen Dialog ab. Er ist überzeugt, "daß Judentum und Christentum gänzlich unabhängig voneinander zu sehen sind. Das Christentum ist nicht die 'Tochterreligion', und es gibt keine gemeinsame fortlaufende 'jüdisch-christliche Religion'."¹¹ Dies ist nach Neusner so, da es zwischen beiden Religionen "keinerlei Überschneidungen gibt, nicht einmal bei der gemeinsamen Lektüre der Bibel" (ebd.). Ist dies auch die Überzeugung von Ratzinger? In diesem Kontext ist der Presseartikel zum Jesus-Buch des Papstes von Jacob Neusner am 29. Mai 2007 in der israelischen Tageszeitung "The Jerusalem Post" zu lesen, wenn Neusner schreibt: "Mit seinem 'Jesus von Nazareth' treten die jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen in ein neues Zeitalter ein." Zenit, die offiziöse Internetseite des Vatikans macht diesen Satz am 11. Juni 2007 zur Überschrift - ganz im positiven Sinn.

Unter diesen Voraussetzungen redet man wie über fremde Religionen. Aber: Kann es einen christlich-jüdischen Dialog ohne den Juden Jesus geben? Neusner und Ratzinger setzen dies voraus. Andere jüdische Jesusforscher wie D. Flusser, Sch. Ben-Chorin, J.P. Meier, E.P. Sanders, G. Vermes, S. Sandmel sehen dies anders, ebenso die christlichen Exegeten des NT und zahlreiche Erklärungen der evangelischen und katholischen Kirche.

2. Der christlich-jüdische Dialog

Das zweite Syntagma "christlich-jüdischer Dialog" ist semantisch polyvalent. Es erstaunt daher nicht, dass er vor allem auf jüdischer Seite mit Zurückhaltung betrachtet oder abgelehnt wird.¹² Die Spannweite reicht von einer gedanklich harmlosen Verwendung bis hin zum "Dialog im engeren Sinn des Wortes". Diesen lehnt laut dem Vatikan-Internetdienst "Zenit" vom 27.11.08 Papst Benedikt im Vorwort zum Buch "Warum wir uns Christen nennen müssen" des italienischen Philosophen und ehemaligen Senatspräsidenten Marcello Pera, das am 23. November 2008 veröffentlicht wurde, ab. Demnach sei ein interreligiöser Dialog "nicht möglich, während der interkulturelle Dialog, der die kulturellen Folgen der zugrunde liegenden Glaubensentscheidung vertieft, umso notwendiger" ist. Hier bleibt vieles in einer Grauzone, wie auch die Botschaft des Papstes am 9.12.08 an den Präsidenten des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, Kardinal J.L. Tauran, sowie an den Präsidenten des Päpstlichen Rates für Kultur, Erzbischof G. Ravasi, bestätigt. Demnach betonte der Papst laut Zenit vom 9.12.08 "dass das zeitgenössische Europa das Ergebnis von Jahrtausenden an Kultur sei und sowohl im großen und antiken Erbe Athens und Roms als auch - und vor allem - im fruchtbaren Boden des Christentums wurzele." Von Judentum und Islam ist keine Rede.

Gibt es nicht ein besonderes Verhältnis von Christentum und Judentum? Geht es nur um die gemeinsame Anerkennung der Menschenrechte durch die Religionen, um ethische Probleme, um den gemeinsamen Einsatz für Freiheit, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung usw.? Gibt es keine Abstufungen im "Dialog" zwischen Christentum - Judentum - Islam? Können bzw. müssen bei einem theologischen Dialog nicht auch Übereinstimmungen und Differenzen in Formulierungen des jeweiligen Glaubens besprochen werden? Hat der Dialogpartner nicht das Recht zu erfahren, was der Andere glaubt und wie dieser Glaube in der Geschichte vielfältig - nicht nur in unterschiedlichen Sprachen - aktualisiert wurde?

Der jetzige Papst formuliert: "ein wirklicher Dialog ist nicht möglich, ohne dabei den eigenen Glauben auszuklammern". Keine Frage: die eigene Glaubensentscheidung und die des Dialogpartners ist ein existentieller Vorgang, der auch nach Papst Johannes Paul II. - so in seiner Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986 - zu achten ist. Er sagte "Das ist der Grund dafür, warum wir bereit sind, den Dialog unter uns in Loyalität und Freundschaft

sowie in der Achtung vor den inneren Überzeugungen der einen und der anderen zu vertiefen".¹³ Wenn er diese Aussage mit der von Juden unterscheidbaren "Zustimmung der Katholiken zur Person und zur Lehre Jesu von Nazaret" verbindet (ebd.), so vergleicht er keine ungeschichtlichen, abstrakten Glaubenssysteme miteinander. Hier wird Glaube im Rückbezug auf Jesus von Nazareth in Geschichte und Gesellschaft eingebunden, sprachlich und sozial geerdet. Eben dieses Geschäft betreibt auch die historisch-kritische Exegese, eben diese Fragen haben auch Gegenstand des christlich-jüdischen Gespräches zu sein.

Dies jedenfalls ist in Deutschland die Prämisse in der theologischen Arbeit des Gesprächskreises "Juden und Christen" beim ZdK, in dem seit Jahren (ca. 14) jüdische und (ca. 17) katholische Mitglieder theologische Erklärungen, die von allen getragen werden, erarbeiten. 1979 wurde die Erklärung "Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs" veröffentlicht.¹⁴ Wurden in ihr primär die Übereinstimmungen betont, so in der Erklärung von 2005 "Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in pluraler Gesellschaft"¹⁵ auch die strittigen Fragen angesprochen. Zur Zeit wird eine weitere Erklärung vorbereitet mit dem Sachtitel "Nein zur Judenmission". Dass Juden und Christen auf Dauer gemeinsame theologische Erklärungen erarbeiten, ist in Europa einzigartig.

Natürlich gibt es von den großen christlichen Kirchen, von Bischofskonferenzen und vom Vatikan sowie von Synoden und Gremien hervorragende Stellungnahmen zum erneuerten Verhältnis von Christen und Juden nach der Schoa. Für die katholische Kirche wird zu Recht Art. 4 in Nostra aetate im Vaticanum II von 1965 auch von päpstlicher Seite "als entscheidende Wende" angesehen¹⁶. Die beiden Dokumentenbände "Die Kirchen und das Judentum" mit Erklärungen von 1945-2000 umfassen 1730 Seiten.¹⁷ Es gab Begegnungen und starke symbolische Gesten. Auf der Ebene Deutschlands ist auch auf die seit 2006 vom Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit¹⁸ angeregten und organisierten jährlichen Treffen der beiden Bischofskonferenzen (DBK, EKD) mit den beiden Rabbinerkonferenzen (ARK, ORD) hinzuweisen. Nach den guten Erfahrungen in Berlin, Mannheim und Düsseldorf ist es jedoch der Wunsch der christlichen Kirchen, dass diese "Begegnungen öffentlicher Art ... in Zukunft in größeren Zeitabständen ... stattfinden ... sollen" (Protokoll vom 17.9.08). Warum, ist mir nicht ersichtlich.

Juden und jüdische Organisationen nehmen die zahlreichen Erklärungen der christlichen Kirchen zur Neubesinnung ihres Verhältnisses zu ihren "älteren Brüdern"¹⁹ sehr wohl wahr. In der US-amerikanischen Erklärung "'Dabru emet' [= Sprecht Wahrheit!]. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 11. September 2000", am Anfang bereits von mehr als 200 Frauen und Männern der jüdischen Wissenschaft und des synagogalen Lebens unterzeichnet, heißt es: "In den Jahrzehnten nach dem Holocaust hat sich die Christenheit [...] dramatisch verändert", es hat sich ein "unvorhersehbarer Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen."²⁰ Anschließend werden 8 zentrale theologische Thesen formuliert, über die seit der Veröffentlichung kontrovers diskutiert wird.

Was hier zu den USA gesagt wird, gilt auch für Europa. Jedoch: Die theologischen Diskussionen werden in kleinen, abgeschlossenen Gremien geführt. Was Michael Signer, einer der jüdischen Verfasser von Dabru emet in einer Mail vom 18. November schreibt, kann ich aufgrund eigener Erfahrungen bestätigen: "whenever I would give lectures to Catholic groups they knew nothing about any Church documents"; ich schließe ausdrücklich Religionslehrer und Gemeindeleiter ein. Ohne Zweifel hat der Besuch von Synagogen durch christliche Gruppen zugenommen, man will sich kennenlernen. Die Unterrichtshilfen für alle Schulstufen zum Judentum und Jesus waren noch nie so hervorragend wie heute; ich erinnere nur an die seit Jahren von Werner Trutwin immer wieder aktualisierten Hefte zum Thema "Weltreligionen" oder an das gerade erschienene, neu bearbeitete Arbeitsbuch Christologie für die Sek II mit dem Titel "Jesus" in der Reihe "Neues Forum Religion". Gibt es eine analoge Erneuerung bei den Bischöfen im Sinne des Vaticanums II.

und Johannes Pauls II.?

Die Frage, ob es jenseits aller Theologie einen Dialog als Gespräch zwischen qualitativ sowie quantitativ vergleichbaren Partnern, einen immer wieder geforderten Dialog auf gleicher Augenhöhe gibt, ist wohl angesichts der Wirklichkeit in Deutschland zu verneinen. Dies liegt nicht nur am bedrückenden Schatten der Geschichte. Dialog erfordert die Anerkennung der Gleichberechtigung der beteiligten Partner, das Hören auf das Selbstverständnis des Anderen, die Offenheit, vom Anderen lernen zu wollen, aber auch die Freiheit zum ungekürzten Zeugnis der eigenen Glaubensüberzeugung vor dem Anderen - im Wissen um die unaufhebbaren Differenzen. Zwischen christlichem und jüdischem Glauben liegen sie bekanntlich in der Christologie. Welchen Beitrag können die Exegeten des NT leisten?

Dies unter der hermeneutischen Voraussetzung, dass die gesamte kirchliche Theologie und Verkündigung sich aus der Schrift "nähren und sich an ihr orientieren muss" (DV 21), da die Schrift gemäß den zwei unmissverständlichen Metaphern "das bleibende Fundament" und "die Seele" der ganzen Theologie ist (DV 24). Kardinal Karl Lehmann erklärte am 16./17. Juni 2008 in der Katholischen Akademie in München: "Nach DV 21 ist die Schrift also unbeschadet der Durchdringung mit der Tradition und der Kirche die 'höchste Richtschnur' des kirchlichen Glaubens. Es gibt also durchaus in diesem Sinne eine Vorordnung der Heiligen Schrift gegenüber den übrigen kirchlichen Glaubenszeugnissen."²¹ Mit dieser hermeneutischen Rückbesinnung verwirklichen wir das, was Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz "die erste Dimension dieses [christlich-jüdischen] Dialoges" genannt hat: "Die erste Dimension dieses Dialoges, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel. Hierzu sagen die Richtlinien für die Durchführung der Konzilerklärung 'Nostra aetate': 'Man muss bemüht sein, besser zu verstehen, was im Alten Testament von eigenem und bleibendem Wert ist, ... da dies durch die spätere Interpretation im Licht des Neuen Testamentes, die ihm seinen vollen Sinn gibt, nicht entwertet wird, so dass sich vielmehr eine gegenseitige Beleuchtung und Ausdeutung ergibt' (II.)."²²

Damit ist die ureigene Aufgabe von uns Neutestamentlern angesprochen hinsichtlich der Frage nach dem vorgegebenen jüdischen Glaubenshorizont der neutestamentlichen Theologen und nach einer biblischen Theologie.

3. Zur Konzeption einer nicht-antijüdischen Christologie im Röm

In meinem Vortrag muss ich mich im gewünschten zeitlichen Rahmen auf einige Thesen beschränken. Ich fokussiere sie noch einmal auf den Röm des Paulus, zumal ich zur weiteren Begründung auf eigene Veröffentlichungen in den letzten Jahren verweisen kann²³ und vor allem, weil sich die kirchlichen Erklärungen im katholischen Raum zum erneuerten Verhältnis von Christentum und Judentum in besonderer Weise auf Röm 9-11 beziehen - und zwar von Nostra aetate Art. 4 aus dem Jahre 1965 bis zur umstrittenen Karfreitagsfürbitte für den außerordentlichen Ritus von Papst Benedikt XVI. im Jahre 2008. Zunächst einige allgemeine Thesen.

3.1 Im Kontext der zwei-einen christlichen Bibel entwickelten die neutestamentlichen Autoren in ihren biblisch und frühjüdisch vorgegebenen Gottesbildern diese nicht neu, sondern integrierten in sie ihren neuen Glauben aufgrund ihrer Erfahrungen mit Jesus. Daraus folgt: Der neue Glaube an Jesus Christus durchbricht diesen Monotheismus nicht. Christliche Exegeten der Bibel haben diesen "axiomatischen Charakter der monotheistischen Voraussetzungen im frühen Christentum" für ihre Kirchen wach zuhalten.²⁴

3.2 Voraussetzung ist die Erkenntnis und Anerkenntnis des theologisch vielfältigen Judentums zur

Zeit Jesu und der Verfasser der ntl Schriften. Zu ihrer Zeit gab es kein normatives Judentum, keine Orthodoxie. Ihre Normativität fand jede Richtung in der eigenen Glaubensgemeinschaft, in der bestimmte Texte als vom Geist Gottes inspiriert geglaubt wurden (vgl. Dtn 4,2; 5,32 u.ö.; 2 Tim 3,16; 2 Petr 1,21).²⁵

3.3 Bei einer historisch-kritisch-theologischen Exegese ist diese glaubensmäßige theologischen Eigenwert bei allen Differenzen zu würdigen. Die Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission "Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" vom 24. Mai 2001 formuliert angemessen, auch auf die heutige Zeit bezogen: "Die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar." (Nr. 22) Der Gesprächskreis "Juden und Christen" beim ZdK in der Erklärung "Juden und Christen in Deutschland" vom 13. April 2005 konkretisierte: "Das verweigerte Ja Israels zu Jesus von Nazaret kann auch von Christen als Treue zur jüdischen Tradition gewertet werden." (15)

Der missverständliche, so genannte Absolutheitsanspruch des Christentums bzw. die von Christen geglaubte "universale Heilsbedeutung Jesu Christi" wäre im Kontext dieser hermeneutischen Prämissen auch von Exegeten des NT tiefer zu reflektieren²⁶ - auch im Kontext wichtiger hermeneutischer Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (zur Offenbarung, zu den nichtchristlichen Religionen, zur Kirche in der Welt von heute, zur Religionsfreiheit sowie zur Ökumene). Die Antwort darauf ist für Juden der Lackmustest für den christlich-jüdischen Dialog.

3.4 Den Trennungsprozessen zwischen Christentum und Judentum voraus gingen Trennungsprozesse im Judentum, aus der sich die bekannten religionspolitischen Richtungen bildeten. War für Jesus von Nazareth in häuslicher und synagogaler Frömmigkeit der hebräisch-aramäische Überlieferungsstrom bestimmend, so für die Verfasser der ntl Schriften der griechische. Diese innerjüdische Vielfalt als Brücke für ein christlich-jüdisches Gespräch ist von allen Beteiligten vertieft zu wahrzunehmen; hier haben Exegeten eine unverzichtbare Aufgabe. Es existiert nicht nur - wie oft suggeriert wird - singularisch "Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum"²⁷ Zu erinnern ist an die biblischen Weisheitsaussagen wie auch an die Logos-Theologie Philos von Alexandrien, insgesamt an die Hypostasen-Vorstellungen Griechisch sprechender und schreibender jüdischer Theologen seit dem 4. Jh. v.Chr.²⁸ Ohne diese vielfältigen Differenzierungen im Gottesbild sind ntl Christologien nicht nachzudenken.

3.5 Die biblischen Verfasser pflegen einen kreativen Umgang mit den vorgegebenen Traditionen; dieser freie Umgang wird auch noch von den frühesten

Synoden und Konzilien belegt. Die ntl Glaubensgeschichte ist nicht Kommentar zu den jüdischen heiligen Schriften,²⁹ ebenso ist die Dogmengeschichte nicht Geschichte der Schriftauslegung.³⁰ Wie gewalttätig z.B. Paulus mit Schriftziten umgeht, ist hinlänglich bekannt und kürzlich noch vom Kollegen Wehr anhand von Röm 10,5-10 demonstriert worden.³¹ Nach ihm liegt "auf der Neudeutung vom Christusereignis her [...] eindeutig das Gewicht." (204) Mit Otto Kuss meint er feststellen zu können, "dass für Paulus 'richtige' Schriftauslegung immer in der Interpretation von Christus her besteht.(ebd.) Dies sehe ich für Paulus anders.

3.6 Eine letzte allgemeine Vorbemerkung. Nach der "Heimholung Jesu" (Schalom Ben-Chorin)³² ins Judentum durch Juden³³, die das Anerkennen von Jesu Judesein in allen christlichen Kirchen förderte, fand fachwissenschaftlich parallel eine ebenso intensive "Heimholung des Ketzers", d.h. des Paulus, statt (um den Forschungsbericht von Stefan Meißner zu zitieren).³⁴ Für den christlich-

jüdischen Dialog ist damit eine neue Basis gelegt, auch wenn die Behauptung, Paulus sei der erste und einzige Stifter des Christentums, mit diesem u.a. Büchern bei Juden und Christen nicht aus der Welt geschafft wurde. Exegeten haben hier noch eine vertiefte Elementarisierungsarbeit zu leisten. Meißner stellt am Ende zu Recht fest: "Die meisten jüdischen Ausleger sind sich heute einig, dass sich Paulus nicht vom Judentum zum Christentum 'bekehrte', [...] sondern dass er auch als Apostel Jude blieb." (303 unter Berufung auf Baeck, Ben-Chorin, Dean, Segal u.a.)³⁵. Die Erklärung "Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche" der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum vom 24. Juni 1985 stellt das Judesein Jesu wie das des Paulus unmissverständlich fest (Nr.12 und 17), ist aber an der Basis, d.h. bei den im Titel ausdrücklich genannten Adressaten unbekannt.

Was folgt aus der These: Paulus war Jude und ist es immer geblieben? Kann man den Röm unter dieser Prämisse angemessen verstehen? Was besagt eine solche Leseweise für den christlich-jüdischen Dialog?

3.7 Als jüdischer Theologe hält Paulus am "axiomatischen Charakter" (s.o. 3.1) des monotheistischen jüdischen Glaubens fest. Folglich vertritt er auch im Röm eine streng theozentrische Konzeption. Subjekt allen heilsgeschichtlichen Handelns ist immer der Gott Israels.³⁶ Er ist durchgehend Subjekt der Verben und Partizipien, es sei denn, dies wird expressis verbis ausgeschlossen (10,4) Die paulinische Theologie ist erfahrungstheologisch und handlungsorientiert; entsprechend zeigt sich Gottes "Wesen" im Handeln (theos ho egeiras u.a.). Entsprechend richtet sich die Doxologie in 9,5 ("Gott, der über allem ist, er sei gepriesen in Ewigkeit. Amen"), an Gott, wie immer häufiger gedeutet wird. Wie hier ein selbständiger Nominalsatz anzunehmen ist, so auch entgegen Jahrhunderte langer kirchlicher Tradition in 11,26, wo der Vers mit dem viel diskutierten "kai hutos: und so" beginnt und auf das folgende Zitat verweist.³⁷ Ersetzt man das übliche Komma durch einen Punkt (woran nur das Vorverständnis der Herausgeber hindern kann), ist Gott gemäß dem Zitat aus Jes 59,20f und dem auch sonst formelhaft belegten Bekenntnis zum Erlöser Israels das Subjekt; er ist der "Retter (ryómenos), der aus Zion kommt". Die Doxologie in Röm 16,27 spricht nicht dagegen, da hier "Gott Ehre sei durch Jesus Christus" (vgl. Phil 2,11).

3.8 Die paulinische Christologie ist als Rede von Gott und seinem Handeln konzipiert; entsprechend entfaltet Paulus sie, wie seit langem bekannt ist, mit Hilfe der Präpositionen diá und en als Mittler-Christologie.³⁸ Allerdings nicht in anthropologischer Perspektive gemäß einem Buchtitel "Per Christum in deum"³⁹ Es geht nicht um "das Handeln Christi" (ebd. 188f), sondern theozentrisch um das Handeln Gottes: theós diá Iású Christú, deus per Christum. In diesem heilsgeschichtlichen Ansatz wird Jesus Christus in 5,2 "Zugang" (prosagogá) genannt: im Hinblick auf das neue Handeln Gottes ist diese Funktion exklusiv (gebunden an Kreuz und Auferweckung Jesu; vgl. 3,24), im Hinblick auf Gottes heilsgeschichtliches, in der Bibel bezeugtes Handeln aber keineswegs singulär und absolut neu. Vielmehr eröffnet er einen alten Heilsweg, wie auch 3,21-22a bestätigt: "Jetzt aber ist unabhängig vom (Sinai-)Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbar geworden (pephanérotai: Perfekt!), bezeugt vom Gesetz und den Propheten [...] durch den Glauben an Jesus Christus." Am Nichtjuden Abraham erläutert er in Röm 4, welche Theologie er vertritt.⁴⁰

3.9 Paulus setzt eine zeitlich strukturierte Geschichte des Handelns Gottes an der Welt, an alle Menschen und an Israel voraus. Er kennt eine Zeit des Wirkens Gottes "bis zum Gesetz" und "ohne Gesetz". (5,13) In Aufnahme der 430 Jahre Zwischenzeit zwischen dem mit Abraham geschlossenen Bund und dem mit Israel am Sinai geschlossenen Bund in Gal 3,17 in Rezeption von Ex 12,40 formuliert er auch in Röm 5,20: "Der Nomos (= die Tora) ist dazwischen hineingekommen (pareisálthen)".⁴¹ Die theologischen Folgerungen hat er dem Leser bereits in Kap. 4 an der Figur Abrahams klargemacht: Bevor Abraham beschnitten war, wurde ihm sein

Glaube gemäß dem Zitat von Gen 15,6 als Rechtfertigung angerechnet (vgl. 4,3.10).

3.10 Was man in diesem Kontext der Rechtfertigungstheologie feststellen kann, läßt sich generalisieren: Biographisch bedingt und durch eine spezielle Offenbarung durch Gott (vgl. Gal 1) begründet, verwertet Paulus biblische Zitate und Motive nicht nur auf die eigene Theologie hin, sondern rezipiert auch unterschiedliche theologische Konzepte, selbst aus der Tora.⁴² So sehr er als "Knecht Jesu Christi, berufen zum Apostel" (Röm 1,1) im universalen Ansatz den *nómos* soteriologisch abgewertet hat, so wenig ist der spezielle Bund Gottes mit Israel davon betroffen: er ist unverbrüchlich und nicht aufgekündigt, wie 9,4 und 11,27 bestätigen. Begründet ist dies in seinem Glauben an die Treue Gottes: In 9,6 formuliert Paulus einen Basissatz seiner Theologie: "Es ist aber keineswegs so, dass Gottes Wort hinfällig geworden ist" (vgl. 11,1). Daher gilt für Israel: "Denn unwiderrüflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt" (11,29). Auch wir Christen haben die Treue Gottes zu den Juden ernst zunehmen, auch wir haben zu glauben, dass sie als Volk des Bundes das Heil erhoffen dürfen, wir haben nicht darum zu beten, dass sie es erst und allein im Glauben an Jesus Christus gewinnen können (so die Karfreitagsfürbitte im außerordentlichen Ritus von 2008⁴³).

3.11 Entsprechend dem biblisch vorgegebenen Konzept mit den beiden Brennpunkten "alle Völker - Israel" versteht Paulus im Röm von Beginn an seinen Dienst als Dienst an der Einheit von Juden und Nichtjuden (vgl. die *propositio*, die Grundthese, in 1,16f). Er reflektiert zudem in biblisch vorgegeben Kategorien das Verhältnis vom wahren "Rest" (*hypóleimma*)-Israel (in 11,27 als Zitat von Jes 10,22f) und verstocktem Teil-Israel ("einige": 3,3; 11,14.17; vgl. auch 10,16: "nicht alle"). Dazu greift er in Kap. 9 und 11 auf den Abraham-Bund, auf die Vorstellung von "ganz Israel" (11,26), in Kap. 10, um die Verantwortung der Juden zu beschwören, auf den Sinai-Bund mit seinen Verpflichtungen zurück.⁴⁴

3.12 Aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich für mich seit Jahren die Grundthese: Das Evangelium des Paulus ist Evangelium aus den heiligen Schriften Israels. In ihm hat der Glaube an Jesus, den Christos Israels, eine unersetzliche Funktion, allerdings nicht für den Glaubensweg der Juden, die weiter in Treue zur Tora ihr Heil erlangen können.

"Was in 9,6a und 11,28f. zunächst ohne Bezugnahme auf Christus im Blick auf Israel über Gott und die Gültigkeit seines Wortes gesagt wird, wird in eine Deutung des Christusgeschehens umgesetzt. Diese ist nur zu verstehen im Gefälle der Verheißungen, die am Beginn der Geschichte Israels stehen. Damit ist das Alte Testament die hermeneutische Voraussetzung des Neuen. Ob in irgendeinem Sinne auch das Umgekehrte gilt, wird hier nicht verhandelt".⁴⁵ Daher kann Paulus in 15,8 zu Recht formulieren: "Christus ist um der Wahrhaftigkeit Gottes willen Diener der Beschnittenen geworden, damit die Verheißungen an die Väter bestätigt werden (*bebaiosai*).". Mit Zitaten aus allen drei Gruppen der heiligen Schriften Israels, Tora, *Nebiim* und *Ketubim* (Ps 17,50 LXX; Dtn 32,43 LXX; Ps Ps 117,1; Jes 11,10 LXX), gilt auch für die Heiden, "sich mit seinem Volk zu freuen" und: "alle Völker sollen ihn (den Gott Israels) preisen".⁴⁶ Dies unter der Überschrift: "Nehmt einander an!" (15,7). Die bleibende Erwählung Israels ist davon nicht betroffen; sie ist nicht Sache der (Heiden-)Christen: wir haben sie anzuerkennen. Unsere Sache ist es, den durch Jesus als den Messias Israels neu eröffneten Weg zum Heil zu gehen.

Das Evangelium des Paulus ist kein neues Evangelium, sondern Gott hat es gemäß 1,2 "durch seine Propheten im voraus verkündet / zuvor angesagt (*proepängeílato*) in den heiligen Schriften".⁴⁷ Zu dieser Grundbedeutung des Verbuns vgl. den Hinweis in 2 Kor 9,5 auf "die vorher angekündigte (*proepángelménän*) Spende"; zur Sache vgl. weiter Röm 15,4: "denn was zuvor geschrieben ist (*proegráphä*), ist zu unserer Belehrung geschrieben" und vor allem Gal 3,8: "und da die Schrift vorhersah (*proidúsa*), dass Gott die Heiden aufgrund des Glaubens gerecht macht, hat sie dem Abraham im voraus verkündet (*proeuángelísato*): ...".⁴⁸

Ein kurzes Fazit

Aus alledem folgt: Eine Abgrenzung gegen Israel zur Absicherung der christlichen Identität auf Kosten Israels ist gegen die Überzeugungen des Paulus. Die Besinnung auf die jüdischen Wurzeln müsste zum Wesen des christlichen Glaubens gehören, die Beziehung zu Israel ist im Heilsplan Gottes vorgegeben (vgl. Joh 4,22: "Das Heil ist [präsentisch durativ!] aus den Juden"). Nicht um Antisemitismus vorzubeugen (ein ehrenwertes Motiv!), sondern weil diese jüdischen Überzeugungen christliche zu sein haben.

Ob diese theologische Konzeption eine "einfache Botschaft des Neuen Testaments" ist, wie der jetzige Papst behauptet, sei dahingestellt. Nach den Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (Dei verbum, Nostra aetate), ganz zu schweigen von den Überzeugungen der Reformatoren, bilden sie aber den Maßstab, an dem sich jegliche christliche Glaubensformulierung zu messen hat. Diese Hermeneutik ist nach Paulus unumkehrbar. Historisch-kritische Exegese hätte dies gegenwärtiger christlicher Theologie und allen am christlich-jüdischen Dialog Beteiligten bewusst zu machen.

Der immer noch größtenteils systemisch konzipierten systematischen Theologie (auch des vatikanischen Lehramtes) wäre ein Paradigmenwechsel in der Perspektive der sprachlichen Vielfalt der Glaubenszeugnisse der Bibel zu wünschen. Dies könnte sie von den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese als theologischer Wissenschaft lernen; das heißt: Nicht die ungeschichtliche systemische Theologie ist Maßstab lebendigen Glaubens, sondern die Vielfalt der biblischen Glaubenskonzepte ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (s.o.) "das bleibende Fundament" und die "Seele" der gesamten gegenwärtigen und zukünftigen Theologie (DV 24).

ANMERKUNGEN

1. J. Gnllka, Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese, in: Ders. (Hg.), Neues Testament und Kirche. FS R. Schnackenburg, Freiburg 1974, 458-475, ebd. 458. Der Verfasser liefert einen auch heute noch lesenswerten Überblick über die vorherrschenden hermeneutischen Modelle.
2. Ebd. 471.
3. Zu den Konzilstexten vgl. K. Rahner / H. Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzisllkompndium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg 292002.
4. So in der umstrittenen Regensburger Vorlesung am 12.9.2006; zuerst veröffentlicht in: FAZ vom 13.9.2006.
5. Dies hält die Aussage von Jesu Menschwerdung und Judewerdung fest; so jedenfalls die vatikanische Erklärung "Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und Katechese der katholischen Kirche" vom 24. Juni 1985, Nr. 12, in: R. Rendtorff / H.H. Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn / München 1988, 92-103, ebd. 99 (im Folgenden zitiert als KJ I).
6. Zu seiner theologischen systemischen Grundstruktur im Denken vgl. H. Frankemölle, Quo vadis, Benedicte? Theologische Prinzipien des Papstes und ihre kirchlichen Folgen, in: Compass-Infodienst. Online-Extra Nr. 57 vom September 2007.
7. J. Kardinal Ratzinger, Europa - verpflichtendes Erbe für die Christen, in: F. König / K. Rahner (Hg.), Europa - Horizonte der Hoffnung, Graz 1983, 61-74, ebd. 68.
8. Vgl. H. Frankemölle, Methodik und Hermeneutik. Anfragen an die "kanonische Exegese", in: Th. Schmeller (Hg.), Neutestamentliche Exegese im 21. Jahrhundert. Grenzüberschreitungen. FS J. Gnllka, Freiburg 2008, 11-32, ebd. 29.
9. Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein christlich-jüdischer Dialog, München 1997 (engl. 1993).
10. Ebd. 47; ähnlich 48.52.
11. Ebd 12. Zu einem Gegenentwurf vgl. H. Frankemölle, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte - Verlauf - Auswirkungen (4. Jahrhundert v.Chr. bis 4. Jahrhundert n.Chr.),

- Stuttgart 2006 (Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 5).
12. Die erste Position vertritt Rabbiner H. Brandt, Ist der Dialog wirklich schon ein Dialog?, die zweite Rabbiner J. Berger, Zum Stand des christlich-jüdischen Gesprächs heute - Thesen und Klarstellungen, in: H. Erler / A. Koschel (Hg.), Der Dialog zwischen Juden und Christen, Frankfurt 1999, 75-80 und 80-88.
 13. KJ I, 110.
 14. Vgl. H. Heinz (Hg.), Um Gottes willen miteinander verbunden. Der Gesprächskreis "Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Münster 2004, 28-38.
 15. Bonn 2005.
 16. So Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986, in: KJ I 108f.
 17. Zu Bd. I vgl. Anm. 5; Bd. II: H.H. Henrix / W. Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn / Gütersloh 2001 (zitiert als KJ II).
 18. Zu dieser Dachorganisation von zur Zeit 83 Gesellschaften vor Ort vgl. Ch. Münz / R.W. Sirsch (Hg.), "Wenn nicht ich, wer? Wenn nicht jetzt, wann?" Zur gesellschaftspolitischen Bedeutung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR), Münster 2004.
 19. So Papst Johannes Paul II. am 13. April 1986; vgl. KJ I 109.
 20. Zum Text und zur Diskussion vgl. H. Frankemölle (Hg.), Juden und Christen im Gespräch über "Dabru emet - Redet Wahrheit", Paderborn / Frankfurt 2005, 39-44, ebd. 39. Vgl. auch R. Kampling / M. Weinrich (Hg.), Dabru emet - redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003; E. Dirscherl / W. Trutwin (Hg.), Redet Wahrheit - Dabru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog, Münster 2004.
 21. In: zur debatte 38, 2008, Nr. 5, 1-4, ebd. 4; im Kommentar zu Dei verbum Nr. 21-26 bestätigte J. Ratzinger im Jahre 1967 diese Deutung: LThK E II 571-583, bes. 576f.
 22. KJ I 75f.
 23. Vgl. H. Frankemölle, Studien zum jüdischen Kontext neutestamentlicher Theologien (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 37), Stuttgart 2005, 199-291; zu neueren Aufsätzen siehe unten suo loco.
 24. J.D.G. Dunn, Das Problem "Biblische Theologie", in: Ch. Dohmen / Th. Söding (Hg.), Eine Bibel zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, Paderborn 1995, 179-193, ebd. 187.
 25. Zur Begründung vgl. H. Frankemölle, Offenbarung / Inspiration, in: HGANT 2006, 328f.
 26. Vgl. H. Frankemölle, Was meint "universale Heilsbedeutung Jesu Christi" im Römerbrief? Ein Zwischenruf zur Hermeneutik, in: L. Hauser u.a. (Hg.), Jesus als Bote des Heils. FS D. Dormeyer, Stuttgart 2008, 237-259.
 27. K.Koch, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, in: JBTh 6(1991) 215-242; zu Differenzierungen vgl. W.Groß, Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?, in: F.-L. Hossfeld, Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie, Freiburg 2001, 110-149, ebd. 135-139.
 28. Vgl. Frankemölle, Frühjudentum (s. Anm. 11)169-200.
 29. H. Frankemölle, Das Neue Testament als Kommentar? Möglichkeiten und Grenzen einer hermeneutischen These aus der Sicht eines Neutestamentlers, in: Hossfeld, Systematik (s. Anm. 27) 200-278 (wieder abgedruckt in: Ders. Studien [s. Anm. 23], 28-90.
 30. Zu Belegen vgl. die bei Frankemölle, Kommentar 88 Anm. 201 genannten Studien von H.J. Sieben und A.M. Ritter.
 31. L. Wehr, "Nahe ist dir das Wort" - paulinische Schriftinterpretation vor dem Hintergrund frühjüdischer Parallelen am Beispiel von Röm 10,5-10, in: J.Hainz (Hg.), Unterwegs mit Paulus. FS O.Kuss, Regensburg 2006, 192-206.
 32. Sch. Ben-Chorin, Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 12; Ders., Jesus im Judentum, Wuppertal 1970, 45.
 33. Zu einem frühen Überblick vgl. W. Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher

- Sicht, Weimar 1988.
34. St. Meißner, Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus, Tübingen 1996.
 35. Anders z.B. M. Hengel, Der vorchristliche Paulus, in: Ders., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III, Tübingen 2002, 68-192; J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 34.81.211.369 u.ö.; J. Frey, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hg.), Paulus, Tübingen 2006, 5-43, ebd. 5.8f.
 36. Frankemölle, Frühjudentum (s. Anm. 11) 286-289.
 37. Vgl. K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1999, 239-242.
 38. Vgl. H. Frankemölle, Jesus Christus als "Zugang" zur Gnade Gottes (Röm 5,2), in: M. Theobald / R. Hoppe (Hg.), "Für alle Zeiten zur Erinnerung" (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur. FS F. Mussner, Stuttgart 2006, 181-201, ebd. 187-191.
 39. W. Thüsing, Münster 1965.
 40. M. Neubrand, Abraham - Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4, Würzburg 1997.
 41. H. Frankemölle, Völker-Verheißung (Gen 12-18) und Sinai-Tora im Römerbrief. Das "Dazwischen" (Röm 5,20) als hermeneutischer Parameter für eine lutherische oder nichtlutherische Paulus-Auslegung, in: M. Bachmann (Hg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive, Tübingen 2005, 275-307.
 42. Zur Begründung vgl. F. Watson, Paul and the Hermeneutics of Faith, London 2004.
 43. Zur Kritik vgl. W. Homolka, / E. Zenger (Hg.), "... damit sie Jesus Christus erkennen". Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg 2008.
 44. H. Frankemölle, "Bund/Bünde" im Römerbrief. Traditionsgeschichtlich begründete Erwägungen zur Logik von Röm 9-11, in: Ch. Dohmen / Ch. Frevel (Hg.), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel. FS F.-L. Hossfeld, Stuttgart 2007, 69-84. "Traditionsgeschichtlich" würde ich meinen Versuch einer Klärung der inneren Logik in Röm 9-11 heute nicht mehr nennen, da es in den unterschiedlichen theologischen Überzeugungen der Bibel zur Zeit Jesu und des Paulus um lebendige Glaubensrichtungen im damaligen vielfältigen Judentum geht, nicht um "Traditionen"; dieser Begriff ist als Fachterminus in der wissenschaftlichen Exegese festgelegt.
 45. Haacker, Römer (s. Anm. 37), 296, wobei allerdings die Begriffe "AT" und "NT" in der Perspektive des Paulus anachronistisch sind, ebenso hält der Begriff "Verheißung" den theologischen Eigenwert des Evangeliums an Israel zu wenig fest.
 46. Unter dieses Motto stellte Klaus Wengst sein Buch, das nach Fertigstellung meines Manuskriptes veröffentlicht wurde: vgl. Ders., "Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!" Israel und die Völker als Thema des Paulus - ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008. Ich freue mich über grundsätzlich übereinstimmende Lektürewesen des Römerbriefes.
 47. So schon H. Schlier, Der Römerbrief, Freiburg 1977, 22; Nachfolger für diese Deutung fand er nicht.
 48. Die Luther- und Einheitsübersetzung übersetzen die Verben nicht konkordant.