



Protestantse  
Kerk

Faith, Law, and Redemption in Jesus and Paul:  
Reformation Themes and Christian-Jewish Relations

Geloof, wet en verlossing bij Jezus en Paulus:  
de Reformatie-thematiek en  
de christelijk-joodse verhouding

International Conference, November 7-8, 2016  
Luntenen / Netherlands

## Romeinen 9–11 gelezen als centrum van de brief: historische kritiek, Reformatie-theologie en de christelijk-joodse verhouding

Peter J. Tomson (KU Leuven)

### **1. De wereld van Paulus**

Voordat we ook maar iets anders doen, moeten we eerst proberen te bevatten dat Paulus in een heel andere wereld leefde dan die van ons. Ik bedoel niet dat wij in vliegtuigen reizen en smartphones gebruiken, terwijl hij de boot nam en brieven schreef. En gelukkig maar dat hij dat deed, want de emails en apps van deze wereld zullen voorbijgaan, maar zijn brieven blijven bij ons, eeuwenlang.

Wat ik bedoel is een wereld waarin het Jodendom onbekommerd gevestigd was in Judea of de diaspora met de tempel in Jeruzalem als centrum. Deze wereld verdween met de verwoesting van de tempel aan het eind van de eerste opstand van de Joden tegen de Romeinen in 70 n. Chr., evenals met de braaklegging en ontjoodsing van Judea na de tweede opstand die eindigde in 135/136 n. Chr. In de wereld die ervoor in de plaats kwam, werden het rabbijnse Jodendom en het niet-joodse christendom ideologisch tegengestelde gemeenschappen, ook al bleven Joden en christenen in het dagelijks leven op allerlei wijzen met elkaar omgaan. Joodse christenen waren nu een ideologische categorie die nergens paste, verworpen als ze waren door de Joden en niet echt aanvaard door de christenen. Dat

is onze wereld geworden, met boten en brieven dan wel vliegtuigen en smartphones. En het is erg moeilijk om ons die andere wereld van Paulus voor te stellen.

In de wereld van Paulus vormde de tempel in Jeruzalem met zijn heersende priesterlijke elite een stabiele basis, die een enorme diversiteit aan joods leven mogelijk maakte en daarom ook zeer uiteenlopende interpretaties van de Tora. Paulus' bekering hield in dat hij van een Jood vol ijver voor de wet veranderde in een Jood die Jezus beleed als messias, terwijl er tegelijkertijd vele Joden waren die niet op die manier 'ijverden' voor de wet of geloofden in Jezus. Intussen was voor hen allen op de ene of de andere manier de tempel het centrum van hun leven en de Tora de grondslag. Handelingen bericht dat dit ook gold voor de piepjonge kerk in Jeruzalem, evenals voor Paulus zelf, en uit de Dode-Zee-rollen blijkt dat het zelfs gold voor de Essenen, hoewel hun ijver voor de wet hun niet toeliet naar de tempel te gaan omdat die door Sadduceeën en Farizeeën werd gerund.

Toch lezen we halverwege Handelingen – ongeveer in de tijd dat Paulus de brieven moet hebben geschreven die wij kennen – dat het klimaat in Judea veranderde en dat aloude 'ijver voor de wet' sterk in opkomst was. Daarover straks.

## **2. Worstelen om een historisch perspectief**

De benadering genaamd 'historische kritiek' houdt in dat we de bijbel lezen als een verzameling historische documenten. Dit hoeft geen andere manieren van bijbellezen uit te sluiten, zoals biddend lezen of lezen in het kader van de liturgie. Maar op wetenschappelijk niveau is de historische kritiek de aangewezen benadering van de bijbel (ruim genomen, inclusief literaire analyse). Paulus' brief aan de Romeinen is geen uitzondering en moet in zijn historische context gelezen worden, niet in het kader van catechismus of systematische theologie. Aldus Ferdinand Christian Baur in een grensverleggende studie uit 1836.<sup>1</sup>

Alom loven exegeten Baur's benadering, en toch ze hebben moeite, zijn methode toe te passen op Romeinen. Dat is niet omdat zijn artikel bestaat uit ingewikkelde Duitse volzinnen in Gotische letters. Het is omdat we Romeinen zijn gaan zien als 'handboek van het christelijk geloof' en het erg moeilijk is, die zienswijze te laten varen. De uitdrukking 'handboek' werd gemunt door Luthers medewerker Melancthon, en het achterliggende idee is typerend voor de protestantse bijbelwetenschap.<sup>2</sup> We hebben hier te maken met een vicieuze cirkel: er blijven Romeinen lezen in het kader van de kerkelijke leer, omdat we de brief zien als de hoofdsom van het christelijke en vooral protestantse geloof. Als het erom gaat, Romeinen te lezen in een adequaat historisch perspectief, hebben protestanten het extra moeilijk.

Een sterk punt van Baur's artikel is zijn betoog dat de hst. 9–11 de kern van Romeinen vormen. Zo wijst hij op de retoriek van de beginverzen: 'Ik heb een grote smart en een voortdurend hartzeer ... ten behoeve van mijn broeders, mijn verwanten naar het vlees' (9:2, hier en in het vervolg NBG). Het is de meest emotionele passage in de hele brief, wat aangeeft dat de schrijver zijn belangrijkste thema aansnijdt, een inzicht dat wordt gedeeld door vooraanstaande hedendaagse exegeten.<sup>3</sup> Evenmin mogen we Baur's belangrijkste gebrek verzwijgen, namelijk zijn idee dat Rom. 9-11, in overeenstemming met hst. 1-8, gericht is tegen het 'joodse particularisme' uitgedragen door de joodse christenen in Rome.<sup>4</sup> Het is eerder andersom: het is gericht tegen heidenchristelijk particularisme.

De protestantse moeite met het lezen van Romeinen kwam exemplarisch naar voren in het debat tussen Stendahl en Käsemann in de jaren '60 en '70. Krister Stendahl, Zweeds bisschop en Harvard professor, publiceerde een artikel waarin hij uitlegt dat het typische 'slechte geweten' van het westers christendom niet op Paulus teruggaat maar op Luthers

lezing van Romeinen. Paulus had zwaar gezondigd als vervolger van de kerk maar had verder een 'robuust geweten'. Zijn overwegingen in Romeinen over 'wet', 'zonde' en 'rechtvaardiging' moeten we niet lezen als een algemene beschouwing over de toestand van de mens en als kern van zijn theologie, maar met het oog op het onderhavige thema: de verhouding tussen Joden en niet-Joden in de Romeinse kerk. Bezien in dat licht, schreef Stendahl, is 'Rom. 9-11 niet een aanhangsel bij hst. 1-8, maar het hoogtepunt van de brief'.<sup>5</sup>

Stendahls artikel lokte een levendige reactie uit van Ernst Käsemann, een belangrijk vertegenwoordiger van de school van Rudolf Bultmann. Een gepubliceerde lezing van Käsemann begint met de krijgshaftige woorden: 'De grootste vreugde van een Duits theoloog is de deelname aan de strijd der geesten', om zich daarna krachtig uit te spreken voor de protestantse rechtvaardigingsleer. Volgens hem zag Stendahl, in het spoor van Baur, Paulus' rechtvaardigingsleer in Romeinen slechts als een strijdmiddel tegen het Jodendom. Käsemann was zich bewust van zijn merkwaardige positie: 'Het is niet zonder ironie dat de radicale historische kritiek zoals die wordt vertegenwoordigd door de Bultmann-school het nu moet opnemen voor het reformatorische erfgoed.'<sup>6</sup>

Een paar jaar later kwam Käsemanns commentaar op Romeinen uit, en toen bleek de achtergrond van zijn allergische reactie op Stendahl. Voor Käsemann had Baur, de pionier van de historische kritiek, de brief aan de Romeinen in zijn historische context teruggeplaatst en er daarbij terecht op gewezen dat hst. 9-11 het belangrijkste gedeelte vormen. Maar terwijl hij dat deed, verdreef hij ook de leer van de rechtvaardiging uit geloof van haar centrale plaats in de protestantse theologie. Dit was voor de meesten een brug te ver, naar het schijnt ook voor Käsemann. Vandaar de 'schizofrenie' van het Paulusonderzoek: Baur's benadering wordt aangehangen, maar niet zijn inzicht dat hst. 9-11 het centrum van Romeinen vormen.<sup>7</sup>

In een antwoord aan Käsemann verduidelijkte Stendahl dat hij Paulus' leer over de rechtvaardiging niet zag als een 'strijdmiddel gericht tegen het Jodendom'. Paulus had juist een positieve houding tegenover de wet, en het doel van zijn rechtvaardigingsleer was het veiligstellen van 'het recht van niet-joodse christenen op het volwaardige lidmaatschap van het volk van God'.<sup>8</sup> Als we Paulus beter willen begrijpen vanuit een open relatie tot het Jodendom, kunnen we beter verdergaan met Stendahl dan met Käsemann, stel ik voor.

### **3. Gebeurtenissen in Rome en Judea**

Laten we nu proberen een beeld te krijgen van de historische context van Romeinen, ong. 58 n. Chr. De meeste verklaarders gaan ervan uit dat joodse christenen rond die tijd hun weg terug zochten naar Rome, omdat het edict waarmee keizer Claudius hen rond 10 jaar eerder uit de stad verbannen had, aan kracht inboette.<sup>9</sup> Van belang is dat Romeinen expliciet en formeel aan heidenchristenen in Rome gericht is (Rom. 11:13, vgl. 1:15). In het licht daarvan valt op dat de lezers, die als 'sterken' aangesproken worden, de 'zwakken' in hun midden moeten verwelkomen, ondanks hun eigenaardige gewoonten qua dieet en kalender (Rom. 14:2-6). Hierin hebben verklaarders sinds de kerkvaders een oproep gelezen om de joodse christenen te verwelkomen.<sup>10</sup> Het lijkt er dus op dat de heidenchristenen sinds het edict van Claudius een eigen bestaan hadden opgebouwd waarin het moeilijk leek om de joodse broeders en zusters her op te nemen.<sup>11</sup>

Tegelijkertijd moet de situatie die zich in Judea ontwikkelde haar invloed hebben doen gelden. Midden jaren 50 n. Chr. heerste daar een klimaat van groeiende onrust en geweld. Het verhaal van Josephus met die strekking wordt zowel bevestigd door Paulus' relaas in Gal. 1 en 2 als door Handelingen.<sup>12</sup> Handelingen en Josephus gebruiken zelfs deels dezelfde

informatiebronnen over deze tijd: beiden vermelden de opstanden geleid door Judas en Theudas en de moorden door de *sicarii*, terroristische joodse 'dolkmannen'. Het schijnt dat daaronder een diepe weerzin schuilging tegen de Romeinse bezetters en hun religieus uitgedoste machtsuitoefening en, in reactie daarop, een hernieuwde 'ijver voor de wet' en de besnijdenis. Uit Handelingen en Galaten maken we op dat deze ontwikkeling grote problemen schiep voor Paulus' apostolaat aan de niet-Joden, in zoverre joodse christenen die hierin betrokken raakten, gingen aandringen op besnijdenis van niet-joodse gelovigen.

Deze situatie moet in Rome zijn doorgedrongen. Hoewel volgens Hand. 28:21 de plaatselijke joodse leiders tegen Paulus zeggen dat zij geen bezwarende informatie over hem hebben ontvangen, was nieuws over de ontwikkelingen in Judea waarschijnlijk doorgedrongen in de hoofdstad. In Rom. 15:30-32 betoont Paulus zich, terwijl hij naar Jeruzalem onderweg is met het geld van de collecte, bezorgd over de 'weerspanningen in Judea', zonder dit uit te leggen. Zijn lezers schijnen er te weten van te hebben dat er in Judea een klimaat opkwam van geweld en ijver voor de wet.

Het lijkt er dus op dat Paulus, toen hij aan Rome schreef, een complexe situatie voor ogen had die een ingewikkeld betoog vereiste. Enerzijds moest hij de heidenchristenen overtuigen, de joodse christenen weer op te nemen inclusief hun omslachtige gewoonten. Anderzijds moest hij zich distantiëren van de 'zelotische' Joden en joodse christenen, door zijn heidenchristelijke lezers te verzekeren dat 'allen gezondigd hebben en de heerlijkheid Gods derven' en dat 'verdrinking en benauwdheid (zal komen) over ieder levend mens, die het kwade bewerkt, eerst de Jood en ook de Griek' (Rom. 3:23; 2:9). Naar mijn inschatting valt het lange en zorgvuldig uitgebalanceerde betoog van Romeinen te verklaren vanuit deze dubbele uitdaging. In die zin is Romeinen de 'minst normale brief' van Paulus.

#### **4. 'Reformatiethema's' zoals Paulus ze bedoelt**

In het licht van het voorgaande is het onjuist, het bekende motto van Romeinen op te vatten als een universele regel van Paulus: 'het evangelie ... is een kracht Gods tot behoud voor een ieder die gelooft, eerst voor de Jood, maar ook voor de Griek' (Rom. 1:16). De precisering 'eerst voor de Jood' is uitzonderlijk en komt nergens anders in zijn brieven voor. Het is geen verrassing dat Marcion, die een eeuw later met succes een anti-joodse Paulus verkondigde, dat gehate zinnetje 'eerst voor de Jood' wilde schrappen. Ironisch genoeg lijkt hij het onaangeroerd te hebben gelaten in hoofdstuk 2, zojuist aangehaald, waar Paulus het motto herhaalt. Je kunt niet aldoor een ketter zijn!

We moeten ook niet over het hoofd zien dat het sleutelbegrip van Romeinen dat in de volgende zin klinkt, 'rechtvaardiging uit geloof', evenmin kenmerkend is voor Paulus' denken als geheel. Zeker, het staat centraal in de protestantse theologie, maar niet in Paulus' brieven. Dat lijkt alleen maar zo, omdat we Romeinen als zijn belangrijkste brief hebben bestempeld en lezen als een algemeen geloofshandboek. Paulus gebruikt het begrip 'rechtvaardiging' nauwelijks in zijn andere brieven, afgezien van een paar keer in Galaten, waar hij een andere situatie voor ogen heeft.<sup>13</sup> Het is niet eens een theologisch begrip in strikte zin. Eerder is het een geconcentreerde verwijzing naar de Schrift.

Paulus heeft het nodig in zijn tweefrontenstrijd in Romeinen, zodat hij 'eerst de Jood maar ook de Griek' kan aanspreken, vanaf het begin, direct na dat motto: 'Want (in het evangelie) wordt gerechtigheid Gods geopenbaard uit geloof tot geloof, gelijk geschreven staat: "De rechtvaardige zal uit geloof leven"' (1:17). Hier hebben we de Schrift achter het begrip: Hab 2:4, een door Joden veelgebruikt vers vanwege de overkoepelende strekking. De mensen van Qumran gebruikten het ter aanduiding van de trouw aan hun geestelijk leider

bij het doen van de Tora, en de rabbijnen om alle geboden van de Tora samen te vatten in één woord.<sup>14</sup> Paulus gebruikt dus een bekende schriftverwijzing, terwijl hij deze op unieke wijze toepast op zijn motto 'eerst de Jood, maar ook de Griek'.

Van hieruit loopt een rode draad door de brief heen.<sup>15</sup> Hij duikt weer op aan het eind van hst. 3: '(Er is) één God ... die de besnedenen rechtvaardigen zal uit het geloof en de onbesnedenen door het geloof' (3:30). Dit wordt vervolgens uitgewerkt in het grote hoofdstuk over Abraham met behulp van een ander vers dat de woorden 'geloof' en 'gerechtigheid' bevat: 'Abraham geloofde God en het werd hem tot gerechtigheid gerekend' (Gen. 15:6; Rom. 4:3). Abraham werd besneden nadat hij tot geloof was gekomen, en zo kon hij zowel 'een vader zijn van alle onbesneden gelovigen ... en een vader van de besnedenen ... die niet alleen uit de besnijdenis zijn maar ... ook treden in het voetspoor van het geloof dat onze vader Abraham ... bezat' (Rom. 4:10-12). Na een samenvatting – 'Wij dan, gerechtvaardigd uit het geloof, hebben vrede met God door onze Here Jezus Christus' – volgen vier hoofdstukken die de verhouding uitwerken tussen Adam en Christus, zonde en dood, wet en zonde, vlees en geest. In de traditie van Luther worden deze gedeelten onvermijdelijk gelezen als algemene beschrijving van de menselijke staat voorafgaand aan de verlossing.<sup>16</sup> Dat is niet geheel onjuist, maar we moeten inzien hoe deze hoofdstukken in hun context fungeren: als uitweiding tussen de fundamentele hoofdstukken 3-4 en 9-11.

Want het hoofdthema van 'rechtvaardiging door geloof' komt veelzeggend terug in wat wij intussen hebben leren zien als het centrale gedeelte van Romeinen: hst. 9-11, over de vraag van Israëls redding in verhouding tot die van de niet-Joden. Het heeft een karakteristieke driedeling die ook elders bij Paulus voorkomt:<sup>17</sup>

A. algemene inleiding op het thema (9:1-29);<sup>18</sup>

B. uitweiding, in dit geval over de 'rechtvaardiging uit geloof' (9:30-10:2);

A'. frontale behandeling van het thema: Israëls redding en de niet-Joden (11:1-36).

[Normaal gesproken dient zo'n uitweiding in het midden om de horizon te verbreden en nieuwe beweegredenen aan te bieden, alvorens het onderwerp vierkant aan te pakken. In dit speciale geval komt de thematiek overeen met de voorgaande acht hoofdstukken. We hebben dus de uitzonderlijke situatie dat het hoofddeel van de brief, hst. 9-11, een motiverende uitweiding bevat die uitvoerig is voorbereid in hst. 1-8. Dit maakt enigszins begrijpelijk waarom velen 1-8 opvatten als hoofddeel van de brief en lezen als een theologische verhandeling over rechtvaardiging uit geloof, en 9-11 als een aanhangsel over het speciale onderwerp van Gods voorzienigheid. Zij zien dan echter de rode draad over het hoofd die loopt vanuit het uitzonderlijke motto.]

Zo worden wij vanuit het uitzonderlijke openingsmotto geleid naar 9-11 als het kerngedeelte, en met name naar de uitweiding in het midden. Deze opent met een serie beladen uitspraken over Israëls streven naar 'een eigen gerechtigheid' op basis van de wet, terwijl heidenen die niet naar rechtvaardigheid streefden, 'gerechtigheid uit het geloof' hebben verkregen. 'Want Christus is het einde der wet, tot gerechtigheid voor een ieder, die gelooft' (Rom. 9:30-10:4).

Nogmaals, deze zinnen moeten niet worden opgevat als tijdloze uitspraken over de aard van het Jodendom, maar gehoord worden in de bewegelijke context van Paulus' wereld. Wanneer we Rom. 9-11 als geheel lezen, krijgen we de indruk dat hij de actuele gebeurtenissen in Rome en Judea in het oog houdt, in het apocalyptisch perspectief van Gods geschiedenis met Israël en de volkeren. Wanneer hij dus schrijft dat Israël een eigen gerechtigheid heeft gevestigd op de wet, kunnen wij denken aan het groeiend aantal Joden die ijverden voor de wet en aandrongen op besnijdenis. Duidelijker met het oog op de

actuele situatie onthult Rom. 11:25v. het ‘geheimenis’ van Israëls ‘gedeeltelijke verharding’<sup>19</sup> en het toekomstige behoud van ‘gans Israël’ nadat ‘de volheid der heidenen’ is binnengegaan. Aldus gelezen lijken deze zinnen eerder een interpretatie van de gebeurtenissen van dat moment dan een tijdloze categorisering van menselijk gedrag.

## 5. Israël voor de Sinaï

We hebben gezien hoe bepaalde uitdrukkingen die wij kennen als ‘Reformatiethema’s’ op heel andere wijze functioneren binnen Paulus’ betoog in Romeinen. Een van de conclusies die we kunnen trekken is dat Paulus niet focust op het persoonlijk heil binnen een universeel kader, zoals de protestantse belijdenis en theologie plegen te doen. Hij focust op het volk Israël en het lichaam van Christus, en op de plaats die beide innemen in het bijbels perspectief van Gods heilsgeschiedenis, en pas in dat verband op het persoonlijke heil.<sup>20</sup> Dit wordt nog overtuigender wanneer we de ‘midrasjachtige’ verbinding herkennen die deze hoofdstukken als geheel verbindt en kleurt.

De beginverzen van zowel Rom. 9 als 11 verwijzen naar twee ingrijpende verhalen in het Oude Testament waarin het volk Israël vervalt in zware zonde terwijl de profeet voor God staat bovenop de Sinaï, ook genaamd Horeb. Het is een voorbeeld hoe Paulus zijn betoog kan structureren door middel van schriftverwijzingen.<sup>21</sup> En omdat hij een volleerd schriftgeleerde is, biedt hij tevens een diepgaand inzicht in de desbetreffende verhalen.

In Rom. 11:1-16 geschiedt de verwijzing openlijk, met een standaard aanhalingsformule. Het verhaal gaat over Elia die zijn volk veroordeelt omdat het de profeten vervolgt en hij de enig overgebleven profeet is die de God van Israël dient. Paulus legt de ironie in Gods antwoord bloot: ‘Maar wat zegt de godsspraak tot hem? Ik heb Mij zeventuizend man doen overblijven, die hun knie voor Baal niet hebben gebogen’ (Rom. 11:4, vgl. 1 Kon. 19). Hoewel Paulus het vervolg niet citeert, missen we misschien de clou als we het niet meelesen: Elia krijgt niet alleen de opdracht om te vertrekken en twee koningen te zalven, maar ook om Elisja te zalven als profeet *in zijn eigen plaats*.

In Rom. 9:3-4 is de verwijzing bedekt en verloopt alleen via een toespeling op Mozes.<sup>22</sup> Paulus schrijft: ‘Zelf zou ik wel wensen van Christus verbannen te zijn ten behoeve van mijn broeders, mijn verwanten naar het vlees.’ Hier worden we herinnerd aan het Exodusverhaal, waar Mozes tot God zegt op de Sinaï: ‘Ach, dit volk heeft een grote zonde begaan ... vergeef toch hun zonde – en zo niet, delg mij dan uit het boek dat gij geschreven hebt’ (Ex. 32:31v.). Natuurlijk kon Paulus zich niet voordoen als een nieuwe Mozes, maar hij identificeert zich niet minder met Mozes’ positie. Mozes kwam tussenbeide voor Israël, en God veranderde van gedachten en schonk Israël redding.

We zien hoe Paulus zijn exposé over Israëls redding in Rom. 9-11 ensceneert als het volk Israël voor de Sinaï, een scène die veel voorkomt in de bijbel en in joodse midrasjim en gebeden. Zoals we ook in een midrasj vinden, nemen de profeten waar Paulus naar verwijst verschillende posities in: Elia staat tegenover Israël, Mozes ernaast.<sup>23</sup> Paulus staat net als Mozes naast Israël, vertrouwend op Gods genade, ook als zij zondigt.

Een rabbijns gezegde drukt iets dergelijks uit: ‘Elke vergadering terwille van de Hemel zal blijven voortbestaan, maar wanneer zij niet terwille van de Hemel is, zal zij niet blijven voortbestaan. – Wat is zo’n vergadering terwille van de Hemel? Dat is de vergadering van onze vaders voor de Sinaï...’<sup>24</sup> Zelfs als zij zondigen schenkt God hun genade, want hun hart is gericht op de hemel.

Nog een voorbeeld van zo’n inclusieve visie komt voor in Handelingen, waarschijnlijk geschreven door Paulus’ medewerker Lucas. We vinden hier de Farizeeër Gamaliël die pleit

voor de apostelen: 'Indien dit streven of dit werk uit mensen is, zal het vernietigd worden, maar indien het uit God is, zult gij hen niet kunnen vernietigen – het mocht eens blijken, dat gij tegen God strijdt' (Hand. 5:39v.). De Sinaï komt hier niet in voor, maar de kerk staat voor God op vergelijkbare wijze als Israël.

Staat u mij tenslotte toe, uit mijn professorale leerstoel te stappen en u een paar conclusies aan te bieden over de hedendaagse verhouding tussen Joden en christenen. De hoofdstukken 9-11 van Paulus' ongebruikelijke brief aan de Romeinen bergen diepgaande lessen in zich. Paulus roept in gedachten hoe Israël voor de Sinaï staat, terwijl hij appelleert aan de bijbels-afgeleide uitdrukking 'rechtvaardiging uit geloof' en de heidenchristenen waarschuwt, zich hier niet in te mengen. Zelfs indien Israël ten dele zondigt, staat God uiteindelijk naast haar. Omgekeerd verwijst dit ons naar Handelingen, waar Gamaliël de joodse leiders zegt, niet tussenbeide te komen: inzoverre het streven van de apostelen gericht is op God, zal het voortbestaan.

---

<sup>1</sup> F.C. Baur, 'Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung', *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1836 afl. 3, 59-178, herdr. in idem, *Ausgewählte Werke in Einzelausgaben* 1, ed. K. Scholder, Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann 1963, 147-266 (originele paginering: 59-178). Gedeelten van het huidige referaat verschijnen in meer uitgewerkte vorm in een artikel dat tevens in gesprek gaat met de systematische theologie: 'Romans 9–11 and Political Events in Rome and Judaea, with Some Thoughts on Historical Criticism and Theological Exegesis', *Zeitschrift für dialektische Theologie*.

<sup>2</sup> Zie over Melancthon en het doel van Romeinen de uitstekende uiteenzetting van J.A. Fitzmyer, *Romans; A New Translation with Introduction and Commentary*, (Anchor Bible 33) New York, Doubleday 1993, 74–80.

<sup>3</sup> Baur, 'Zweck', 160. Zie behalve Stendahl en Käsemann: J. Munck, *Christus und Israel*, (Acta Jutlandica 28.3) Copenhagen, Munksgaard 1956, 30; N.A. Dahl, 'The Future of Israel', in idem, *Studies in Paul; Theology for the Early Christian Mission*, Minneapolis, Augsburg 1977, 137-158; F.-W. Marquardt, *Die Juden im Römerbrief*, (Theol. St. 107) Zürich, Theol. Verlag 1971, 3; Fitzmyer, *Romans*, 541 (maar cf. zijn twijfels ibid. 76); S.K. Stowers, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven and London, Yale University Press 1994, 285-293. Anders: M.-J. Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, Gabalda 1950, 224; S. Légasse, *L'Épître de Paul aux Romains*, (Lectio divina commentaires 10) Paris, Cerf 2002, 574.

<sup>4</sup> Baur, 'Zweck', 174, 180. Dit kenmerk van Baur's werk werd blootgelegd door J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, (Acta Jutlandica xxvi,1) Copenhagen, Munksgaard 1954, hst. 3, 4 en 5.

<sup>5</sup> K. Stendahl, 'Paul and the Introspective Conscience of the West', *HTR* 56 (1963) 199-215, herdr. in idem, *Paul among Jews and Gentiles*, London, SPCK / Philadelphia, Fortress 1969, 78-96, citaat 85.

<sup>6</sup> E. Käsemann, 'Justification and Salvation History in the Epistle to the Romans', in idem, *Perspectives on Paul*, London, SCM 1969 and repr., 60-78 (Engelse vertaling van 'Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief', in *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, Mohr Siebeck 1969, 178-210).

<sup>7</sup> E. Käsemann, *An die Römer*, (Handbuch zum Neuen Testament 8a) 3rd ed. Tübingen, Mohr Siebeck 1974, 243-247. Zie over Käsemann ook W.S. Campbell, 'Ernst Kaesemann on Romans: The Way Forward or the End of an Era', in Daniel Patte and Christina Grenholm (eds.), *Modern Interpretations of Romans: Tracking Their Hermeneutical / Theological Trajectory*, London, Clark 2013, 161-189.

<sup>8</sup> Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, 129-132.

<sup>9</sup> Belangrijke bronnen zijn Acts 18:2 en Suetonius, Claudius 25.4, zie M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, dl. 2, Jeruzalem, Israel Academy of Sciences and Humanities 1980, 113-117.

<sup>10</sup> Lagrange, *Romains*, 324f. (patristische gegevens); Légasse, *Romains*, 858f.; Fitzmyer, *Romans*, 687f.

Käsemann, *Römer*, 354-356 is het oneens en verkiest ascetisme als verklaring.

<sup>11</sup> Zie m.n. A.J.M. Wedderburn, *The Reasons for Romans*, Edinburgh, Clark 1988, 44-65; en discussie in K.P. Donfried (ed.), *The Romans Debate; Revised and Expanded Edition*, Edinburgh, Clark 1991.

- 
- <sup>12</sup> Deze kwestie en de relevante bronnen worden besproken in mijn ‘Sources on the Politics of Judaea in the Fifties CE – A Response to Martin Goodman’, *Journal of Jewish Studies* (in druk).
- <sup>13</sup> Gal. 2:16; 3:6-11, 24; Phil. 3:9; cf. 1 Thess. 2:10.
- <sup>14</sup> 1QpHab 7:17-8:3; b.Makkot 24a; cf. het gebruik van het vers in de ‘lofzang op het geloof’, Mekhilta de-R. Yishmael, beshallah 6 (ed. Horovitz p. 114f.) en Mekhilta de-R. Shimon ben Yohai 24:31 (ed. Epstein-Melamed p. 70).
- <sup>15</sup> Cf. Dahl, ‘Future’, 139
- <sup>16</sup> Cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 5e dr. Tübingen, Mohr Siebeck 1965, dl. 2.1., ‘Die Theologie des Paulus’. Enzo J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans 1998, hst. 3, ‘Humankind under Indictment’, 4, ‘The Gospel of Jesus Christ’.
- <sup>17</sup> Ook voorkomend in bv. 1 Kor. 8-10 and 12-14. Fitzmyer noteert het patroon zonder het te benoemen: *Romans*, 576, 603. Baur, ‘Zweck’, 176v. noemt het Paulus’ ‘eigenthümliche Entwicklungs-Methode’, d.w.z. het benaderen van een thema vanuit een algemeen gezichtspunt alvorens de concrete kwestie aan te snijden.
- <sup>18</sup> Rom. 9:30-33 gelezen als voorspel tot 10:1vv.: Käsemann, *Römer*, 247; Fitzmyer, *Romans*, 576f.; Sanders, *Paul, the Law*, 37. Dahl, ‘Future’, 147 leest 9:30-33 als overgang naar het nieuwe begin in 10:1-3.
- <sup>19</sup> BDGA μέρος 1.c geeft Rom. 11:25, πῶρως ἀπὸ μέρους, weer als ‘a partial hardening’.
- <sup>20</sup> Cf. Pamela Eisenbaum, *Paul was not a Christian: The Original Message of Misunderstood Apostle*, New York, HarperCollins 2009, 252f. Het inzicht drong door tot Käsemann, *Römer*, 244.
- <sup>21</sup> Fitzmyer 542, met citaat van J.W. Aageson, ‘Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11’, *CBQ* 48 (1986) 265-289, zie m.n. *ibid.* 282f.: Paulus’ betoog wordt gestructureerd door zijn citaten en toespelingen op de Schrift, aldus een verband leggend tussen Rom. 9:24-26, Moses op de Sinai (Ex. 32-33) en 11:1-6, Elia (1 Kon. 19). Het verband tussen Rom. 9:1-5 (Ex. 32-33, Sinai) en 11:1-6 (1 Kon. 19, Horeb) wordt toegelicht in P.J. Tomson, ‘Als dit uit de Hemel is...’: *Jezus en de schrijvers van het Nieuwe Testament in hun verhouding tot het Jodendom*, Hilversum, B. Folkertsma Stichting voor Talmudica (1997) 4e dr. 2002, 180-185, ‘De blijvende roeping van Israël’ (Engels: ‘If This be from Heaven...’: *Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism*, The Biblical Seminar 76, Sheffield Academic Press 2001, 208-213).
- <sup>22</sup> Lagrange, *Romains*, 225; Munck, *Christus und Israel*, 18, 27f.; Fitzmyer, *Romans*, 544. Anders Käsemann, *Römer*, 248. Légasse, *Romains*, 576 vindt het ‘mal inspiré’ om Paulus’ houding te vergelijken met het ‘argument tactique’ van Mozes (!). Maar het Sinaïverhaal uit Exodus komt vaker voor: Ex. 33:19 wordt formeel geciteerd in Rom. 9:15 en Ex. 32:21 in Rom. 10:19.
- <sup>23</sup> Cf. Munck, *Christus und Israel*, 18 voor vergelijkbare ideeën. Zie de midrasj over de drie soorten profeten: Elia die aan Gods kant stond tegenover zijn volk, Jona die aan de kant van het volk stond tegenover God, en Jeremia die zowel aan Gods als aan Israëls kant stond, Avot de-Rabbi Natan B46, ed. Schechter p. 127.
- <sup>24</sup> Avot de-Rabbi Natan, A40/B46, ed. Schechter p. 126v.; vgl. Misjna Avot 5:17.