

Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit in Rom 4: 13–25: In Gespräch mit E P Sanders

AB du Toit

Abstract

Righteousness through the law and righteousness through faith in Rm 4:13–25: A reaction to EP Sanders

In his book *Paul and Palestinian Judaism* EP Sanders has presented us with a most stimulating approach. His main thesis that traditional New Testament research has misunderstood Paul as well as first century Palestinian Judaism, received positive comment from many quarters. According to Sanders first century Judaism should be understood within a context of gratuity rather than as a religion of works. A survey of Rm 4:13–25 shows, however, that at least Paul viewed righteousness through the law as an entrance requirement in Judaism. As far as the Jewish sources are concerned a preliminary investigation indicates that Sanders' usage and interpretation of these sources are questionable. It seems highly probable that Sanders has misinterpreted Palestinian Judaism and for that reason also Paul's criticism of it.

Von den in den letzten Jahren erschienenen Paulusstudien hat wohl keine die Paulusforschung stärker angeregt und bewegt als die grossartige Untersuchung von EP Sanders 'Paul and Palestinian Judaism'. Seine Hauptthese, dass die traditionelle neutestamentliche Exegese den Konflikt zwischen Paulus und dem Judentum durch die Brille der zwei Fronten in der kirchlichen Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts gelesen und so gewissermassen Paulus, vor allem aber das palästinische Judentum, völlig missverstanden habe (so auch Sanders 1983), hat weitgehend Zustimmung gefunden, und zwar nicht nur von jüdischer Seite (vgl aber Neusner 1978). Er charakterisiert die jüdische Religion im ersten Jahrhundert als einen 'covenantal nomism' (s schon Sanders 1976). Das impliziert, dass die jüdische Gesetzesgerechtigkeit in einem

* Nuutbepewking van 'n referaat gelewer by die Paulusseminaar van die Societas Novi Testamenti Studiorum in Trondheim, Noorweë 1985.

Gnadenkontext (context of gratuity) zu verstehen ist. Entscheidend ist also nicht der Gesetzesgehorsam, wie man auf christlicher Seite gewöhnlich meint, sondern Gottes Gnade.

Grundsätzlich kann man im Hinblick auf die von Sanders stimulierte Diskussion etwa acht mögliche Positionen (mit mehreren Kombinationsmöglichkeiten) feststellen (Ueberblicke über den Stand der Diskussion bei Klein 1984, Lambrecht 1986 und Barclay 1986):

1. Paulus hat das zeitgenössische palästinische Judentum (=Frühjudentum) missverstanden (zB Schechter 1909: 18).
2. Paulus hat in seinen Briefen das Wesen des Frühjudentums irgendwie verzeichnet (zB Parkes 1934: 13; Räisänen 1983: 178ff).
3. Es gab eine Spannung innerhalb des palästinischen Judentums (vgl etwa Longenecker 1976: 22ff).
4. Paulus richtet sich nicht gegen das palästinische Judentum, sondern gegen das hellenistische (zB Montefiore 1914: 81ff).
5. Die traditionelle Exegese hat Paulus irgendwie missverstanden (zB Dunn 1982–1983: 107ff; Gaston 1980: 53ff).
6. Die herkömmliche Forschung hat das palästinische Judentum missverstanden (zB Sanders 1981: passim; Dunn 1982–1983: 107ff).
7. Sanders hat Paulus nicht ganz richtig verstanden (Hübner 1984: 151–153; Dunn 1982–1983: 101ff; Gundry 1985: 7ff).
8. Sanders hat das palästinische Judentum *in toto* oder teilweise nicht richtig interpretiert.

Als Beitrag zu diesem Gespräch beschränke ich mich auf eine Charakterisierung der paulinischen Polemik in Kapitel 4: 13–25 vom Römerbrief und, dabei anschliessend, auf einige Fragen an Sanders.

1. ORT UND FUNKTION DER POLEMIK IN RÖMER 4

In seinem Artikel über 'Abraham and the righteousness of God' stellt Gaston die Frage: 'Why should we assume "opponents", against whom Paul's words must be understood as "polemic", where none is indicated?' (1980: 59). Schon eine Analyse der Gesamtstruktur von Römer 3: 21–4: 25, mit seinen starken Antithesen (Schneider 1970: 16ff, 49f, 95ff), stellt jedoch den polemischen Charakter dieses Abschnitts ganz klar heraus:

| | | |
|----------|---------------------------------------|--|
| 3: 21–26 | THESE | Ohne das Gesetz werden Sünder aus Gnade durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt |
| 3: 27–31 | AMPLIFIKATION | 1. Kein Ruhm 2. Gerechtfertigt durch den Glauben nicht durch das Gesetz 3. Nicht nur Juden sondern auch Heiden 4. Das Gesetz nicht aufgehoben sondern in Kraft gesetzt |
| 4: 1 | RHETORISCHE EINLEITUNG | Vater Abraham als Kronzeuge |
| 4: 2–8 | ALLGEMEINE BEGRÜNDUNG | Abraham wurde nicht aus den Werken gerechtfertigt, sondern durch den Glauben – also kein Ruhm |
| 4: 9–12 | AMPLIFIKATION I | Nicht als Beschnittener, sondern als Unbeschnittener, dh aus Glauben, wurde Abraham gerechtfertigt und zum Vater aller Gläubigen, nicht nur derjenigen aus dem Gesetz |
| 4: 13–17 | AMPLIFIKATION II | Nicht mittels des Gesetzes, sondern durch die Glaubensgerechtigkeit wurde Abraham Erbe der Verheissung |
| 4: 18–22 | QUALIFIZIERUNG DES GLAUBENS ABRAHAM'S | Unerschütterlich auf Gott gerichtet |
| 4: 23–25 | SCHLUSS | Für uns geschrieben |

Wie stark der kritische Zug ist, wird klar an den vielen Antithesen in der Oberflächen- beziehungsweise Tiefenstruktur dieses Abschnitts. Freilich ist die Polemik hier sachlicher, weniger angriffsfreudig als im Galaterbrief.

Auf der anderen Seite wäre es aber auch falsch, die Polemik als **Hauptanliegen** zu verstehen. Die paulinischen Rechtfertigungsaussagen sind nicht bloss Kampfeslehre. Es geht nicht um Polemik um der Polemik willen. Sie ist auch mehr als nur 'zentrales Mittel zur Interpretation des Evangeliums' (Goppelt 1966–1967: 32). Es geht um **Selbstdarstellung und Selbstverantwortung christlichen Glaubens**. Im Gegenüber zum Judentum – aber in Solidarität mit alttestamentlicher Vorgeschichte – will sie das Evangelium entfalten und den Christen die Legitimität ihres Glaubensstandes versichern. Soziologisch ausgedrückt: Es war ein 'struggle for identity in a period of crisis . . . In the conflict over the right to be called the true Israel or descendants of Abraham it was the creation and preservation of their "symbolic universe" that was at stake' (Moxnes 1980: 8).

Das schliesst aber nicht aus, dass wir, mit gebotener Vorsicht, doch gewisse Schlüsse über die Identität und die Überzeugungen der Gegner ziehen können und dürfen.

2. WER SIND DIE GEGNER IN RÖMER 4?

Paulus setzt sich hier, wie in 2: 1ff, mit der jüdischen Position auseinander. Die Kritik gegen die *érga nó mou* und die *peritomē* kann kaum anders verstanden werden. Anders als im Galaterbrief ist Christus nicht, wie Abraham, ein gemeinsamer Bezugsfaktor. Freilich werden die *tines* von 3: 8, die Paulus lästern, Judenchristen sein (Käsemann 1973: 79; s auch Stuhlmacher 1985). In 3: 31 denkt er vermutlich auch an judenchristliche Bedenken (Jeremias 1970: 51). Das gleiche wird auch in 4,1ff der Fall sein. Paulus disputiert also auf zwei Ebenen: Grundsätzlich polemisiert er mit einem fiktiven jüdischen Gesprächspartner damit er die Glaubensgerechtigkeit ganz klar von der jüdischen Position abzeichnen kann. Zugleich möchte er aber auch seine judenchristlichen Gegner entwaffnen. Diese Strategie ist möglich, weil die Soteriologie der Judenchristen im entscheidenden Punkt mit der jüdischen zusammenfällt.

3. HAUPTZÜGE DER JÜDISCHEN SOTERIOLOGIE WIE SIE IN RÖMER 4: 13–25 ERKENNBAR WIRD

Wir werden uns auf das absolut Notwendige beschränken. Mit Vater Abraham als Kronzeugen wird die Alternative, ob die Abrahamverheissung *dià nó mou* oder *dià dikaiosúnēs pisteōs* ist (V 13), von vornherein zugunsten der zweiten Möglichkeit entschieden. Dies wird in Vers 14f motiviert. In Vers 16f wird auf den göttlichen Heilsplan angespielt: Die verheissene Erbschaft ist an den Glauben gebunden, erstens damit alles aus Gnade sei, zweitens damit sie unerschütterlich fest stehe, nicht nur für das historische Israel, sondern auch für den Samen Abrahams 'aus Glauben'. Landverheissung (vgl schon bei Jesus Sirach 44: 19ff) und Samenverheissung nehmen jetzt weltweite Dimensionen an: Es geht um den *kósmos* (Landverheissung: V 13), um die ganze Völkerwelt (Samenverheissung: V 16f).

Entscheidend wichtig ist die Frage, wie *nó mos* hier zu verstehen ist. Es ist kaum zu bezweifeln, dass das Stichwort *nó mos*, das hier fünfmal vorkommt, durchgehend auf den Willen Gottes, wie er vor allem im Dekalog ausgedrückt ist, zu beziehen ist. Hätte man mit Vers 9–12 noch fragen können, ob Paulus sich nicht bloss gegen das Zeremonialgesetz richte, so ist es hier nicht der Fall. Die Verbindung von *nó mos* und *pará basis* figuriert schon in 2, 17–29. An keinem Punkt wird der Jude dort der Übertretung des Zeremonialgesetzes beschuldigt. Es geht

ganz klar um den Dekalog. Es wird dort sogar von der *akrobustía* gesagt, dass sie das Gesetz halten kann (V 26). *Nómos* ist in Vers 13ff nicht anders zu verstehen. Freilich gibt es zwischen Vers 13 und Vers 14–16 eine Nuancierung: Im ersten Fall geht es um den Gesetzesgehorsam, im zweiten um das Gesetz als Institution.

In Vers 18–25 tritt die positive Absicht des Apostels, nämlich die Darstellung seines Evangeliums, ganz klar zutage. Der Duktus dieser Verse ist nicht so sehr die wunderbare Qualität des Abrahamsglaubens. Es geht vielmehr um die entscheidende und alles ermöglichende Wirklichkeit des Gottesglaubens in Abrahams Leben (V 18–21) und in der Existenz der Gemeinde (V 23–25). Im Kontext enthält aber gerade diese positive Betonung eine scharfe latente Zurückweisung derjenigen, die dem Gesetz diese entscheidende Rolle zuweisen. Dieser Abschnitt ist stark theozentrisch. In 11 von 24 Fällen ist Gott direktes oder indirektes Subjekt des Verbuns. Es geht also nicht bloss um den Gottesglauben. Es geht vor allem um den Gott des Glaubens, um eben diesen Gott, der Sünder aus Gnade rechtfertigt. Dieser Gott, der Leben aus dem toten Leib Abrahams (vgl *tò sōma edē nenekrōménon* V 19) und dem abgestorbenen Mutterschoss Saras (vgl *tēn nékrōsin tēs mētras Sárras* V 19) hervorgehen liess, hat auch Jesus *ek nekrōn* auferweckt. Er ist ja eben der Gott, 'der die Toten lebendig macht' (V 17).

Die Kritik des Apostels in Vers 13–25 an die Soteriologie seiner Gegner spitzt sich auf zwei Punkte zu: erstens auf den **Zugang** zum Heil, und zweitens auf das **Objekt** der Heilzusage. Nach seinen Gegnern – so setzt seine Polemik voraus – ist das eschatologische Heil (darum geht es in der Verheissung) an die Ausführung des Gesetzes gebunden. Das ist aber prinzipiell ein Irrweg. Was an der Gesetzesgerechtigkeit falsch ist, ist nicht bloss, dass sie nicht der christliche Weg ist (so Sanders 1981: 482ff), sondern dass sie als solche aussichtslos ist. Sie ist ein weg des Urteils (*orgē* V 15), weil sie ständig in *parábasis* endet. Was das Objekt der Verheissung betrifft, meint der Jude offenbar, dass die *epangelía* auf Israel als die *hoi ek nóμου* beschränkt sei. Diese Überzeugung wird im ganzen Abschnitt vorausgesetzt (vgl die vierfache polemische Betonung der Universalität der Glaubensgerechtigkeit: 3: 22ff, 27ff; 4: 9ff, 16f).

Stimmt nun diese doppelte paulinische Typisierung des Judentums seiner Zeit, dass es einerseits das Gesetz als Heilsweg verkündet und andererseits das Heil auf Israel beschränkt, mit dem historischen Befund überein? Wir halten den ersten und entscheidenden Punkt vorläufig zurück. Was die Behauptung der jüdischen Exklusivität

betrifft, so ist ihre wesentliche Richtigkeit unangefochten. Zwar konnten auch Nicht-Juden das Heil erhalten. Das war aber nur möglich über das Volk Israel, indem man Proselyt wurde. (Auch im hellenistischen Judentum galt unverkürzt die Regel: *extra Israel nulla salus est* (so auch Sanders 1976: 23ff). In dieser Hinsicht stimmt die paulinische Charakterisierung des palästinischen Frühjudentums mit dem historischen Befund überein. Die Frage ist: Hat Paulus, der Ex-Pharisäer, sich hinsichtlich der Gesetzesgerechtigkeit als *entrance requirement* geirrt?

4. FRAGEN AN SANDERS

Von den acht am Anfang festgestellten Positionen muss die fünfte jetzt ausscheiden. Paulus wollte in der Tat eine jüdische Richtung bekämpfen, deren Soteriologie er als einen nomistischen Irrweg verstand. Was die vierte Position angeht, so ist es eine ernste Frage, ob man an diesem Punkt so scharf zwischen dem palästinischen und dem hellenistischen Judentum unterscheiden darf. Schon deshalb muss auch diese Position ausscheiden. Es ist auch bezeichnend, dass sie in dieser Form keine neuen Vertreter gefunden hat. Position 7 muss erhalten werden. Paulus kritisiert, wie wir gesehen haben, die Gesetzesgerechtigkeit nicht bloss, weil sie nicht der christliche Weg ist, sondern weil sie als solche falsch ist. Positionen 1–3 und 6+8 hängen sachlich zusammen. Der entscheidende Punkt bleibt die Frage, ob die jüdische Soteriologie in der Tat nomistisch bedingt war oder nicht. Dies muss an den jüdischen Quellen entschieden werden. Das bedeutet aber ein ausgedehntes Forschungsprogramm. Ein solches scheint mir notwendig. Inzwischen kann man jedoch sinnvoll mit einer vorläufigen Überprüfung der Sanderschen Arbeitsmethode anfangen.

Tentativ können kritische Fragen wie die folgende an seine Arbeitsweise gestellt werden:

In seiner Einleitung erklärt er als eines seiner Hauptanliegen 'to destroy the view of Rabbinic Judaism which is still prevalent in much, perhaps most, New Testament scholarship' (1981: 12). Das ist sein gutes Recht. Die wissenschaftlich berechnete Frage ist jedoch, ob diese Absicht nicht auch als hermeneutischer Schlüssel gedient hat, der seine Interpretation und Ergebnisse von vornherein präjudizierte. Wenn Sanders dann auch noch zum Beispiel den eklektischen Charakter seiner Darstellung tannaitischer Dokumente betont (1981: 69ff), wird die Frage um so drückender. Bei einer solchen Materialfülle ist diese

Arbeitsweise gut begreiflich. Sie kann aber verhängnisvoll werden, wenn die Auswahl eben von jenem hermeneutischen Schlüssel bestimmt wird. Als vorläufige Indizien für das Recht solcher Fragen möchte ich folgende Beispiele erwähnen:

Als erster und schlagender Beleg für das 'theme of gratuity' wird Berakot 2: 2 angeführt. Aus dieser Stelle kann man aber gerade nicht folgern, dass 'the acceptance of God's kingship always precedes the enjoining of the commandments' (Sanders 1981: 86). Schon der Ausdruck 'Joch des Himmelreiches' hätte Sanders stutzig machen sollen. Nur einige Zeilen weiter wird ja deutlich, dass dieses Joch auf das Rezitieren des 'Schema' (Ber 2: 5) zu beziehen ist, das als religiöse Pflicht galt, deren gewissenhafte Befolgung schon früh als verdienstlich angesehen wurde (Billerbeck 1961: 205). Die anderen Belege von Sanders sind alle Sifra- oder Mekilta-Stellen. Meistens ist die Reihenfolge: Anerkennung der Königsherrschaft Gottes und danach die Befolgung der Gebote. Diese ist aber durch die Reihenfolge im Dekalog bedingt. Folglich dürfte sie kaum etwas über die jüdische Soteriologie als solche beweisen. Die rabbinische Basis, die Sanders für sein 'theme of gratuity' anbietet, scheint in der Tat sehr schmal. Kein Wunder, dass er zum Schluss nur sagen kann: 'Thus we see that the view that God has first chosen Israel and only then given commandments to be obeyed is not lacking (Sperrung von mir) in Rabbinic literature' (1981: 98). Trotzdem argumentiert er dann weiter, als ob seine Hypothese schon erwiesen sei. **Ein zweites Beispiel:** Wenn Sanders (1981: 87ff) die Frage zu beantworten sucht, weshalb Gott Israel erwählt habe, findet er im Grunde drei Antworten, von denen die ersten zwei die Erwählung Israels ganz klar auf dessen Verdienst gründen. Er empfindet auch kein Problem, Belegstellen für diese Auffassung zu finden, wohl aber hat er grosse Schwierigkeit, mit diesen Stellen fertig zu werden. Dies, und besonders sein Kunstgriff mit den *zekut*-Stellen, zeigt zumindest, dass es andere und vielleicht bessere Interpretationsmöglichkeiten gibt.

Im Geiste von Römer 4 bringen wir als weitere Beispiele noch zwei Abrahamstellen:

In der bekannten Jesus Sirachstelle 44: 19ff lesen wir folgendes:

Abraham, der Vater einer Menge von Völkern –
nicht ist seinem Ruhm gegenüber ein Tadel gestattet!
Denn er beobachtet die Gebote des Höchsten
und trat in den Bund mit ihm ein.

Hier geht menschliche Leistung der Bundesschliessung voran. Sie ist,

im Sinne Sanders, deutlich *entrance requirement*. Einige Zeilen weiter heisst es von Mose (45: 4):

Wegen seiner Treue und wegen seiner Demut
Wählte er ihn von allen Menschenkindern aus.

Die Reihenfolge ist: Verdienst – Erwählung. Obwohl es sich hier nicht um Erwählung zum Heil handelt, ist die Reihenfolge doch bemerkenswert. Ebenso bemerkenswert ist, dass Sanders wohl Jesus Sirach behandelt, diese zwei Stellen aber nicht erörtert.

Eine zweite Abrahamstelle, diesmal aus der Qumranliteratur, die Sanders auch untersucht hat:

Darin (sie hielten die Gebote nicht – ABdT) sind die Söhne Noahs und ihre Familien in die Irre gegangen, sie sind deswegen ausgerettet worden. Abraham wandelte nicht darin **und wurde als Freund geachtet, weil er die Gebote hielt** und nicht den Willen seines eigenen Geistes erwählte. Und er gab (sie) weiter an Isaak und Jakob, **die hielten (sie) und wurden aufgeschrieben als Freunde Gottes und Teilhaber am Bund für immer** (CD III: 1ff).

Wiederum geht menschlicher Gehorsam voran (vgl auch CD III: 12f und besonders III: 20). Und wiederum geht Sanders an diesem Zeugnis vorbei. Er findet wohl verschiedene anderen Aussagen, die einen legalistischen Eindruck wecken, fügt sie aber schnell in sein Gesamtschema ein: 'In the overall theology of the sect, the requirement of legal perfection is set within a context of gratuity' (1981: 293). Man hätte das Material aber auch ganz anders interpretieren können.

Die Fragen mehren sich: Hat Sanders den Kontext und die Eigenart seiner Dokumente genügend beachtet? Wieviel sonstiges Zeugnis für eine Soteriologie des Verdienstes ist seiner eklektischen Methode zum Opfer gefallen? Wird ein Spezialist wie Billerbeck, der 16 Jahre an diesem Material gearbeitet hat, sich wirklich so völlig geirrt haben? War Sanders Methode ausreichend, um die Grundstimmung (bzw Grundstimmungen) des palästinischen Judentums gründlich aufzufangen? Haben auch die Synoptiker, beziehungsweise ihre Quellen, diese Grundstimmung so völlig missverstanden? Wie ist die jüdische *kauchēsis* mit einem echt durchlebten Gnadenbewusstsein zu reimen? Oder müssen wir annehmen, sie sei eine Illusion des Paulus gewesen? Konnten nicht auch Erwähltheit aus Gnade und Zugehörigkeit zum Bunde zu Formeln erstarren oder sogar, wie auch aus der Kirchengenge-

schichte zu belegen ist, eventuell zu einem Status vor Gott werden? Hätte man den damaligen Inhalt dieser Begriffe nicht gründlicher analysieren sollen? Ist die Art des jüdischen Sündenbewusstseins im erstem Jahrhundert genügend untersucht? Sündenbewusstsein bestimmt ja weitgehend, wie man die Gnade versteht und erlebt.

Methodologisch gibt es aber noch eine andere ernste Frage: Die 'soteriologischen' Aussagen in den jüdischen Dokumenten sind, wie die christlichen, alle eschatologisch bestimmt, das heisst sie haben mit dem Zugang zum endzeitlichen Heil zu tun. Dann aber liegt der kritische Vergleichspunkt nicht zwischen den jüdischen Auffassungen über den Zugang zum Bund und dem paulinischen Erlösungskerygma, zondern zwischen den jüdischen und den christlichen Aussagen über den Zugang zum endzeitlichen Heil. Sobald das jedoch geschieht, kommen die *érga* jedoch wieder ganz neu in Spiel! (Die paulinische Rechtfertigung ist ja eine Vorwegnahme des eschatologischen Urteils des himmlischen Richters.) Selbstverständlich gab es im jüdischen Denken eine starke Korrelation zwischen dem Zugang zum Bund und zum endzeitlichen Heil. Prinzipiell waren sie aber keineswegs identisch. Paulus wäre mit der Behauptung, dass Israel aus Gnade zum Bunde erwählt wurde, völlig einverstanden (vgl Rm 11: 28f; 9: 4). Seine Kritik liegt anderswo.

Nach allem scheint Position 8 jetzt nicht mehr so abwegig, auch wenn man nach Sanders nuancierter über das jüdische Denken urteilen wird.

Oder liegt die Wahrheit vielleicht irgendwo in der Mitte? Bietet Position 3 doch die Antwort? Nur eine umfassende neue Untersuchung der jüdischen Quellen kann hier weiterhelfen.

Ist es nötig zu betonen, dass diese Überlegungen wahrlich nicht aus anti-semitischen Motiven herrühren? Für die jüdische Religion und ihre Vertreter habe ich nach wie vor grossen Respekt.

Literaturhinweise

- BARCLAY, JMG 1986. Paul and the law: Observations on some recent debates. *Themelios* 12, 5–15.
- BILLERBECK, P [1926ff] 1961. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV 1. München: Beck.
- DUNN, JDG 1982–1983. The new perspective on Paul. *BJRL* 65, 95–122.
- GASTON, L 1980. Abraham and the righteousness of God. *HorBibTh* 2, 39–68.
- GOPPELT, L 1966–1967. Paulus und die Heilsgeschichte: Schlussfolgerungen aus Röm IV und 1 Kor X 1–13. *NTS* 13, 31–42.
- GUNDRY, R 1985. Grace, works and staying saved in Paul. *Bibl* 66, 1–38.
- HÜBNER, H 1984. Law in Paul's thought. Edinburgh: T and T Clark. Deutsche Original-

- ausgabe (1978): *Das Gesetz bei Paulus: Ein Beitrag zum Werden paulinischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck. (FRLANT 119.)
- JEREMIAS, J 1970. Zur Gedankenführung in Röm 4: Zum paulinischen Glaubensverständnis, in Barth M et al (eds), *Foi et salut selon S. Paul*, 51–58. Rome: Institut Biblique Pontifical.
- KÄSEMANN, E [1973] 1974. *An die Römer*. Tübingen: Mohr (HNT 8a.)
- KLEIN, G 1984. Art. Gesetz III Neues Testament 3 Paulus, in Balz, HR, Hall, S u a (Hrsg), *Theologische Realenzyklopädie* XIII, 64–72. Berlin: De Gruyter.
- LAMBRECHT, J 1986. Gesetzesverständnis bei Paulus, in Kertelge, K (Hrsg), *Das Gesetz im Neuen Testament*, 88–127. Freiburg: Herder.
- LONGENECKER, RN [1964] 1976. *Paul: Apostle of liberty*. Grand Rapids: Baker Book House.
- MONTEFIORE, CG 1914. *Judaism and St Paul: Two Essays*. London: Goschen.
- MOXNES, H 1980. *Theology in conflict: Studies in Paul's understanding of God in Romans*. Leiden: Brill. (NTSup 53.)
- NEUSNER, J 1978. Comparing Judaism: Review article of Sanders, EP, Paul and Palestinian Judaism: A comparison of patterns of religion. *HR* 18, 177–191.
- PARKES, J 1934. *The conflict of the church and the synagogue*. London: Soncino.
- RÄISÄNEN, H 1983. *Paul and the law*. Tübingen: Mohr. (WUNT 29.)
- SANDERS, EP 1976. The covenant as a soteriological category and the nature of salvation in Palestinian and Hellenistic Judaism, in Hamerton-Kelly, RG & Scroggs, R (eds), *Jews, Greeks and Christians*, 11–44. Leiden: Brill.
- SANDERS, EP [1977] 1981. *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of patterns of religion*. London: SCM.
- SANDERS, EP 1983. *Paul, the Law and the Jewish people*. Philadelphia: Fortress.
- SCHECHTER, S 1906. *Some aspects of rabbinic theology*. London: Adam and Charles Black.
- SCHNEIDER, N 1970. *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*. Tübingen: Mohr.
- STUHLMACHER, P 1985. Paul's understanding of the law in the Letter to the Romans. *SEA* 50, 87–104.