Lei no Pensamento de Paulo

Uma tradução e comentário

HANS HÜBNER

TRANSLATED BY JAMES C.G. GREIG

'Professor Hübner . . . sustains his interpretation with careful and exact exegesis. This is a book which will have to be taken into account in all future writing on Paul.'

[illegible]

LEI NO PENSAMENTO DE PAULO

Uma Contribuição para o Desenvolvimento da teologia paulina por

HANS HÜBNER traduzido por JAMES C. G. Greig edited by JOÃO

RIQUEZAS

Publicado por T & T Clark International A marca Continuum O Edifício Tower, 11 York Road, London SE1 7NX 15 East 26th Street, Suite 1703, New York, NY 10010

www.continuumbooks.com

Autorizado Inglês tradução © T & T Clark Ltd, 1984. Edição original em alemão, Das Gesetz bei Paulus; Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie, © Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978

Publicado pela primeira vez em Inglês 1984 Reimpresso (com correções) 1986 Esta edição publicada 2004

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia, gravação ou qualquer armazenamento de informação ou sistema de recuperação, sem a permissão por escrito dos editores.

British Library Catalogação-na-fonte Um registro de catálogo para este livro está disponível na Biblioteca Britânica

ISBN 0567080595 (paperback)

Conteúdo

Prefácios

Introdução

0.1 O Problema

0,2 Adenda ao Introdução
1 Nomos em Gálatas

1.1 Primeira Abordagem: Abraão

1.2 linha A segunda abordagem: o Sínodo sobre a missão aos gentios. Um mal-entendido da parte de Paulo?

1.3 A função dos nomos

1.4 Cumprimento da Lei 'todo'

2 Nomos em Romanos

2.1 Abraão e circumsion em Romanos 4

2.1.1 A "história de Israel e da Lei

2.2O Sínodo sobre a missão dos gentios um equívoco corrigido?

2.2.1 A questão da integridade de Romanos

2.3a nova função dos nomos

2.4 cumprimento da Torá

3 Elaboração

Com 3,1 e abstendo-se de vanglória

3.1.1 Gozando em Gálatas

3.1.2 Gozando em 1 e 2 Coríntios

3.1.3 Gozando em Romanos

3.2a justiça de Deus ea justiça

3.3statuimus legem! (Romanos 3:31)

3.3.1 Notas sobre um ensaio de Fernando Hahn

3.3.2 Notas sobre livros de E.P. Sanders e H. Räisänen

Bibliografia

Índice de Autores Índice

de Referências Prefácio à

Edição Inglês

Primeiro lugar, gostaria de expressar minha grande satisfação com a decisão do T. & T. Clark, Edinburgh a publicar uma tradução em Inglês do meu livro Direito no pensamento de Paulo. Para isso os meus sinceros agradecimentos, especialmente para o editor da série, John Riquezas da Universidade de Glasgow. Agradeço também à tradução, que, tanto quanto eu sou capaz de julgar como um alemão, funciona muito bem.

Eu, claro, gostaria de ver a decisão de fazer uma tradução em Inglês como um sintoma da grande simpatia com que um número de estudiosos do Novo Testamento na Grã-Bretanha se envolveram na discussão do meu trabalho na teologia de Paulo e têm de fato em formas diferentes, declararam-se acordo com os elementos fundamentais da minha hipótese. Se eu não estou totalmente equivocado, é, acima de

tudo na Grã-Bretanha o que há para ser encontrado disponibilidade para aceitar a idéia de algum desenvolvimento no pensamento de Paulo.

Gottingen, abril 1984 Hans Hübner

Prefácio à edição alemã

A tese que gostaria de avançar nessa monografia, que houve uma evolução no entendimento de Paulo sobre a Lei e, em conseqüência, em sua teologia, baseia- se, acima de tudo, como é que poderia, em um trabalho exegético, ser de outra forma?- On a interpretação dos enunciados pertinentes do apóstolo. Por conseguinte, deve ficar claro que, para o autor, é os argumentos filológicos juntamente com os argumentos teológicos que surgem os que têm o maior peso (por exemplo, para Gal 5,14), ao contrário, por exemplo, para as tentativas de derivar histórico reconstruções de tais argumentos. As tentativas de reconstrução histórica, acima de tudo, nas Seções 1.2 e 2.2, estão no caminho das coisas as camadas mais hipotéticas do livro. Eles em nada reivindicar a fornecer as bases para a apresentação geral. Assim, gostaria de pedir o leitor crítico a ler o livro com a consciência de que, para o autor, a reconstrução histórica de suposições a respeito de porque o pensamento de Paulo desenvolveu desta maneira e não de outra não é o cerne da questão. Minha preocupação é que o leitor deve perceber como toda a argumentação acima na Seção 1.4 representa uma fase crucial para o desenvolvimento do meu caso.

Meus sinceros agradecimentos são devido a meu aluno Hannelore Hollstein para a preparação da bibliografia e, finalmente, e acima de tudo, a minha esposa para seu cuidado na digitação do manuscrito.

A intenção original era que o livro deveria ter aparecido em outubro de 1976 e incluiu saudações para o aniversário de 70 anos do Prof Heinrich Greeven DD No entanto, como é frequentemente o caso com filhos espirituais, o nascimento foi adiada. Assim, o livro é dedicado tardiamente ao meu colega, o Prof Greeven.

Natal 1977 Hans Hübner

INTRODUÇÃO

0.1 O Problema

Será que Paulo passam por um desenvolvimento em seu entendimento da lei? Esta questão não é nova. Já em 1850, Albrecht Ritschl tinha dito, na primeira edição de sua monografia, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, uma que as duas concepções da lei em Gálatas e Romanos não eram inteiramente compatíveis uns com os outros-não totalmente contagem: em Gálatas Paulo equiparado elementos do Direito com o paganismo, o fator governante ser a preocupação dominante para as ordenanças cerimoniais, enquanto as declarações em Romanos, por outro lado, tinha um interesse predominantemente ética, para que haja a lei cerimonial parece ser deixado de fora da conta. O ponto é novamente feita, mas de forma mais clara, na segunda edição, em 1857. 2 Ritschl mantém o mesmo ponto de vista tão tarde quanto a segunda edição (1882) do seu principal trabalho sobre a dogmática, Die Lehre von der christliche Rechtfertigung und Versöhnung : 3 uma digressão em Gal 3:13 "serve de passagem para fazer o ponto como forma diferente em momentos diferentes Paulo avaliou a Lei de Moisés", pois "em Gálatas e Colossenses ele via a Lei Mosaica como um todo, de acordo com a predominante impressão causada pelos mandamentos cerimonial como material fora de sintonia com o cristianismo, enquanto que em Romanos ele a viu em termos de impressão predominante feita pelo material ético ". 4 Em Gálatas (3:21), Paulo declara a lei mosaica para ser intrinsecamente fora de sintonia com o propósito de salvação da vida, mas em Romanos (7:10), ele reconhece que, em si, a Lei é de fato dotado de tais características. 5 Em Romanos, onde é o conteúdo ético da Lei que é predominantemente em vista, não há nada a sugerir "que Paulo tanto anteriormente e, mais tarde derivou a Lei dos anjos e negou a sua solidariedade para com Deus." 6 Assim Ritschl pode falar das "duas correntes incompatíveis de idéias sobre a Lei Mosaica ’. 7 Ambos surgem de experiências pessoais de Paulo. Por um lado, as perseguições que emanam da Lei são em mente, como descrito por Paulo em Romanos 7 (que Ritschl entendido autobiograficamente): o ideal moral era inatingível, mas por outro lado, Paulo se considerava acima de qualquer suspeita na prática farisaica da lei. 8 ’alternância Paulo destas duas séries de avaliação da Lei mostra como individual, e de fato patológico, seus pontos de vista estão nesta área. 9

Isso, no entanto, Ritschl não postular qualquer desenvolvimento na teologia de Paulo da Lei é, provavelmente, não menos conectado com sua visão de que Colossenses foi uma carta autêntica de Paulo. Ele era, portanto, capaz de falar de Paulo "alternância" entre as duas séries de julgamentos, assim em Colossenses ele pega o que ele havia dito inicialmente em Gálatas, mas não

tinha então desenvolvido no intervalo, ou seja, em Romanos, por causa de uma mudança de perspectiva. Friedrich Sieffert, no entanto, fala do "desenvolvimento orgânico e avanço vivas" do pensamento paulino e do "desenvolvimento de Pauline doutrina" em sua dissertação, zum Bemerkungen paulinischen Lehrbegriff, namentlich über das Verhältniß des Römerbrief zum Galaterbriefs. 10

Em Gálatas a idéia dominante era a de independência da lei mosaica. Isso foi algo que o apóstolo teve que lançar mão de toda a sua força com depois de sua conversão, que tinha vindo como um raio do céu. É "ainda a fonte eo fundamento de todas as suas convicções. Consequentemente Paulo também procura orientar seus leitores para este objectivo, pois eles também devem vir 11 Assim, em sÀeu0epía Gálatas "é o conceito que domina 'para o reconhecimento da irrelevância completa da Lei de Moisés para a vida cristã (!)". .. todo o argumento "Em Romanos 12, por outro lado," o conceito fundamental é correspondentemente legitimidade do SiKaiooúv^ homem 0eoú como estabelecido por Deus "13 No entanto, isso leva Sieffert para sugerir a seguinte cronologia:" Se estamos em primeiro lugar considerar que em Pauline ensino sÀeu0epía é apenas a consequência da SiKaiooúv^ 0eoú vamos encontrá-lo totalmente compreensível que a exposição da doutrina que começa a partir 8Àeu0epía como seu conceito fundamental é o anterior. "14 Em outras palavras, Gálatas tem prioridade cronológica. Consequentemente, o conceito de SiKaioaúv^ 0eoú tem o seu lugar "só no caminho para a objetividade ética do cristianismo" e ", portanto, tem ligações muito mais positivas com religião do Velho Testamento que tem a idéia de Christian sÀeu0epía ', na medida em que o primeiro conceito indica "uma relação objetiva do homem com Deus, e um de um caráter tal como já tinha sido procurado dentro da religião do Antigo Testamento como o maior objetivo da vida moral e religiosa; só lá tinha sido procurado no caminho errado e, conseqüentemente, em vão . '15

Neste contexto Sieffert apelos para Ritschl, que, como já observamos, considerada a lei como sendo considerado em Gálatas, principalmente com referência às suas regras cerimoniais, e em Romanos, principalmente em relação ao seu lado ético. A partir deste Sieffert conclui o seguinte: "Mas isso é para dizer de fato que Paulo avaliou a Lei Mosaica como um todo diversas e de uma variedade de perspectivas ..." 16 É precisamente esta variação em perspectiva o que levou o apóstolo a estender o conceito de SiKaiooúv^ em Romanos, tanto positiva e, ao mesmo tempo em um sentido ético. Assim, em Romanos também há 'uma verdadeira Christian SiKaiooúv^ que é a expressão de uma relação não, mas de um modo de comportamento, e que é o fruto ético da SiKaioaúv^ 0eoú.' 17

Uma coisa Sieffert não procura fazer é afirmar que os pronunciamentos das duas letras são mutuamente incompatíveis. Seu ponto era simplesmente para indicar a direção em que o interesse teológico do apóstolo desenvolvido. Não foi, no mínimo o seu desejo de declarar todos aqueles conceitos que não estão em Gálatas, mas pode ser encontrado em Romanos ter sido ainda estranho para Paulo quando Gálatas foi escrita. 18 Essa conclusão é um tanto surpreendente. Em todo o caso, muitas das formulações Sieffert pode ser melhor compreendido se não pressupõem apenas um

processo de explicação pura e simples para o desenvolvimento teológico Paulo: isto é, se eles consideram o desenvolvimento, não apenas do ponto de vista de continuidade mas também do dos descontinuidade. Uma pergunta, no fim do ensaio, se Sieffert não abrandou o impulso real de seu argumento, sentindo-se obrigado, por qualquer motivo, a harmonização desta forma.

Carl Clemen assume a posição oposta. Ele coloca em ordem cronológica romanos antes Gálatas. Declarações como encontramos em 2 Coríntios 5:16 ou ponto Gal 5:11 a um período Judaistic em Paulo depois de sua conversão, um período em que sua abordagem foi em maior medida relacionada com a dos apóstolos originais. Paulinismo como sabemos que se desenvolveu a partir da posição anterior. 18a Onde Sieffert assumiu um desenvolvimento em Paulo para uma avaliação mais positiva da Torá, Clemen pensa em vez de um movimento a partir de uma relativamente moderada a uma avaliação relativamente mais intransigente do mesmo. Para ele, o resultado de sua investigação foi "reconheceu que a dependência de Gálatas sobre Romanos, afirmou em seu dia de Bruno Bauer (!) E depois por Steck, é inegável, especificamente, como acontece, na questão do status do lei. '19 Sieffert trata criticamente com este ponto de vista, o que mais tarde foi recolhido por Clemen si mesmo, em um ensaio de 20 mais 21. Isso também é allowably de tal importância para o nosso assunto que pode apropriadamente debruçar sobre ele para um pouco.

Sieffert concorda que seu primeiro ensaio não era inteiramente livre de exagero da idéia do avanço e desenvolvimento do ensino paulino nas quatro letras principais, no entanto esta visão agora lhe parece mais seguro do que nunca à luz de uma análise mais aprofundada. Ele saúda Clemen de "firmeza de toque e astúcia rara" em assumir este assunto, tanto mais que os outros colegas tinham "reagiu à afirmação de que havia vestígios de tal desenvolvimento ... só com a maior reserva. '22 Mas, talvez, não era apenas o assunto que levou Sieffert para entrar em discussão detalhada com Clemen, mas também a afinidade dos dois homens no seu modo de pensar, o que fez sensível aos processos de pensamento. Assim, pode muito bem ser significativo que Sieffert caracteriza hipótese Clemen, da seguinte forma, apesar de Clemen veio precisamente as conclusões opostas dele, e que ele certamente não o fez apenas por meio de envolver suas críticas em um disfarce educado, aqui é o que ele diz: (ver Clemen era) "de nenhuma maneira pouco atraente" é um 23 Por que, então, é assim mesmo 'indefensável' 24 'edifício deslumbrante, a execução discernimento de que é em todos os eventos extremamente estimulantes. "? Sua resposta é que não se pode inferir a partir de Gal 5:11 qualquer pregação judaico-cristã inicial da Lei da parte de Paulo, 25 para a sua conversão ao cristianismo levou, mais no seu caso do que com outros, de uma ruptura com tudo o legalismo. 26 A pesquisa moderna sobre Paul, naturalmente, considera essa noção quase como um axioma. Assim Gálatas está em um nível com a experiência de Damasco. Mas este, em seguida, tem a consequência para a relação de Gálatas com Romanos que "é provável que uma vez que a forte, formulação, dialético rígido de seu ensinamento sobre a liberdade da lei, como a encontramos em Gálatas, foram trazidos à existência por a luta do apóstolo se viu tendo que se envolver em contra o judaísmo-dentro-cristianismo, em seguida, seguiu

em Romanos em uma data posterior a mais abrangente e profunda, mas ao mesmo tempo de desenvolvimento mais moderado do que o ensino; 27, mas a razão para isso foi, sim, que Gálatas traz aquele círculo de idéias que está ligada a liberdade da lei mais como um elemento separado em si, enquanto Romanos representa mais um entrelaçamento dos dois grupos de idéias. '28 as modificações que Sieffert acha que pode discernir em Romanos, em comparação com Gálatas não podem ser listados aqui, mas pode referir-se os seguintes pontos que ele menciona. Em Romanos já não ouviu falar de origem, a lei como parte de uma fonte subordinada a Deus (Gl 3:19), ea expressão careca em Gálatas 3:19 que a finalidade da lei era provocar ofensas não se repete em Romanos. Por outro lado, os romanos não contêm a maioria dos pensamentos em Gálatas relativas ao Direito. 29 As naturezas diferentes das duas cartas também mostram-se no fato de que de acordo com Rm 7:10 a finalidade da lei é entendida em se levar como tal para a vida, enquanto Gal 3:21 expressamente nega que a lei tem o objetivo de levar a vida. 30

Sieffert explica as diferenças entre as duas cartas como um "aparente contradição ': em Gl uma cadeia de ideias predomina, a saber, a Lei visto em termos da sua expressão, para o exterior nacional, mas em Romanos é outra cadeia, a saber,.. Lei em termos de seu conteúdo, dentro moral. 31 'No entanto, como esta distinção, e, portanto, a resolução das contradições mencionadas, não foi plenamente realizado, a diferença entre Gálatas e Romanos sai bruscamente, com o diferente abordagens que predominam em 32 deles. "apesar de tudo, são as circunstâncias particulares no momento da escrita e não a alternância de humores momentâneos em Paulo que 'deram origem ao desenvolvimento conceitual real na doutrina de Paulo sobre a Lei, em uma direção específica. '33 Concretamente isto significa que surgiu uma "atitude de moderação que, juntamente com o anúncio da salvação concedido um certo status ao judaísmo e da lei.' 34

Aqui está um exemplo final do período anterior à Primeira Guerra Mundial. Paulo Wendland escreve em sua monografia sobre a civilização helenística- romana (segunda edição, 1912): "Em Romanos o conhecimento natural de Deus é o correlato dos judeus" posse da Lei, mas em Gálatas 4:8-10 o apóstolo é realizada afastado por seu zelo em fazer polêmica idolatria que, afinal, seguido da distorção de que o conhecimento, um fenômeno paralelo à religião mosaica da lei, e para lidar com ela sob a noção comum de adoração dos elementos. '35
Assim Wendland também observa que há uma diferença entre as duas letras, mas explica que não por um desenvolvimento no pensamento de Paulo, mas em termos psicológicos.

Na literatura recente, Ritschl e vistas Sieffert já não tem qualquer influência grande. Hoje exegese de Gálatas é amplamente realizada com base em Romanos, e que de Romanos, com base em Gl. No entanto, em muitos comentários e monografias ainda aprender a diferença entre Gálatas e Romanos em apartes. 36 Poucos autores, no entanto, ir para a questão em detalhe. Entre eles está Ulrich Luz. Ele resume seus detalhados estudos exegéticos da seguinte forma: "A oposição entre Gal f 3. e Rm 9:1-5 e 11:16-32 parece ser intransponível. '37 Mas como é que essa oposição surgiu? Será

que temos de contar com uma mudança básica no pensamento de Paulo? Luz não pensa assim. Na sua opinião Romanos e aos Gálatas não são tão distantes cronologicamente que seríamos obrigados a optar por uma solução tão radical. Ele explica a diferença na linha de argumentação nas duas cartas da diferença na situação em cada caso, para que as duas letras são abordados. 38 A partir daí, segue-se para ele que "temos visto até que ponto Paulo instruções exigem ser entendida em termos da situação para a qual eles dirigem-se, ou para o qual as cartas paulinas devem ser explicados não como exposições de itens que são correctas em si mesmos, mas como uma afirmação em e em termos da situação. 39 Ele continua com o comentário dialético: "ou, dito de outra forma, vimos que Paulo pode dizer coisas que são muito pelo contrário, em suas cartas, a fim de dizer, no entanto, a mesma coisa. '40

Quando olhamos para trás nesta bastante selectiva 41 revisão dos expositores das duas cartas paulinas, é surpreendente que não há uma conclusão que eles não têm atraído, ou seja, que Paulo em Romanos já não queria dizer o que ele disse uma vez em Gálatas . Ritschl explica a circunstância notável de sua diferença em termos de situação psicológica do apóstolo. Sieffert explica que por meio da categoria de "desenvolvimento", embora, naturalmente, usando a palavra simplesmente no sentido de um desenvolvimento explicativo de pontos já realizados. Luz explica que, em termos das diferentes situações a que Paulo se dirigia a si mesmo. É difícil escapar à impressão de que havia uma certa relutância em explorar a solução que tinha, pelo menos, foi considerado por todos os três autores, viz., Que se deve distinguir romanos de Gálatas em termos de seu conteúdo.

O presente ensaio é dirigida à questão de saber se a diferença entre Gálatas e Romanos como aos seus pronunciamentos sobre a Lei não é tão grave que não pode ser contabilizado tanto como uma explicação contínua com o que se passou antes, ou simplesmente em termos de diferentes situações dos destinatários, desconsiderando, entre outros, a interpretação Ritschl psychologising. Em todo caso, uma coisa é clara: a discrepância nas duas cartas como a suas idéias sobre o Direito se manifesta. Ele chama para uma solução exegética. E um segundo ponto deve ser igualmente claro: a questão abordada no século XIX ainda não foi claramente percebido, muito menos tratada, tanto quanto ele pode merecem, no século XX. A presente investigação foi escrito com a intenção de tomar-se essa questão. Digo deliberadamente 'ocupar' a questão. Por décadas tem sido uma espécie de Bela Adormecida, e tem sido pouco mesmo uma breve interrupção crepúsculo de que o sono. Por conseguinte, seria presunçoso fosse um exegeta tentem apresentar uma resposta definitiva (mesmo para além do fato de que cada pronunciamento histórico implicado em uma declaração exegética envolve presunção, na medida em que se está dizendo: 'Isso é como era na época ! "Talvez quem diz do passado, 'Isso é como era!", mesmo para o bem-razões deve ser apenas um pouco desconcertado por sua temeridade). Assim, aqui estamos nós em primeiro lugar e acima de tudo preocupado em lembrar à consciência dos estudiosos do Novo Testamento esta questão como uma questão.

Quando, portanto, lemos Gálatas ou romanos a partir da perspectiva de que cada um deles tem a dizer como uma contribuição única de seu próprio, que não deve ser

assim, talvez muito surpreso se nós experimentamos uma apreensão crescente, primeira vaga, em seguida, cada vez mais decidido, como nós observar como em todos os lados da carta um é explicado em função dos outros e vice-versa. 42 Não estamos dizendo que não poderia haver justificação para este procedimento em condições que exijam precisão especificação, mas em nenhum caso ele pode ser um pressuposto metodológico. O historiador deve contar com o fato de que a constelação histórica que está a lidar não em todas as vezes dizer a mesma coisa. Se entretanto não deixar que cada uma dessas duas cartas de Paulo dizer o que é exclusivo para ele isso também significa que nós temos que 'ouvir fora "este elemento característico em cada caso. A palavra "ouvir" está sendo usado tão literalmente quanto possível aqui, para Paulo realmente fez ditar suas cartas e assim o fez com a intenção de serem lidos e, portanto, "ouvido". Assim, o exegeta tem o dever de ouvir também os textos do Novo Testamento, se ele não quiser informar-se dos seus conteúdos apenas em um modo extremamente estranho. Qualquer um que 'ouve' Gálatas, ou que "ouve" Romanos, vão registrar algo que já foi dito de forma independente de outra letra, em cada caso. 43 É claro que a questão de saber se ainda pode "ouvir", desta forma, como infelizmente sempre associar a letra um com o outro de alguma forma. E o fato de que, novamente, no final, apenas o material escrito é estabelecido em uma investigação científica sobre o que é ser ou tenha sido lidas, simplesmente demonstra a inadequação de uma necessidade inadequação-in fundamentais tal empreendimento. Deve também notar-se que, naturalmente, não foi possível fazer o "ouvir" das cartas paulinas em um princípio metodológico neste estudo.

O título do estudo é a Lei no Pensamento de Paulo: Uma Contribuição para o Estudo do Crescimento da teologia de Paulo. Ao escrever o trabalho que foi necessário para evitar dois perigos possíveis. O primeiro foi o de ter um spread muito grande. Alguém escrever uma monografia envolvendo a teologia de Paulo tem de ter em conta as discussões amplas sobre, digamos, a sua doutrina da justificação, a sua cristologia, ou o problema da história e da história da salvação (heilsgeschichte) em Paulo. No entanto, como aqui não estamos preocupados com a apresentação da teologia paulina, como tal, mas sim com uma perspectiva específica a partir da qual esta teologia pode ser visto, alguma limitação de nosso campo era necessário. Muitas perguntas que o autor gostaria de ter considerado tiveram de ser excluídos. Para o sujeito era simplesmente trabalhar para fora que a contribuição particular que a "lei" como uma variável faz para os problemas que aqui aguardam tratamento. Por conseguinte, temos formulado "A Contribuição para o Estudo do Crescimento da teologia de Paulo" o título. A razão para falar no título da teologia de Paulo como uma entidade definível reside na convicção de que a doutrina da justificação que encontra expressão em Romanos é, de facto, constituem o núcleo da teologia de Paulo. No pensamento do apóstolo, a justificação certamente não é simplesmente um assunto individual entre outros. "A justificação pela fé" é o que Paulo está inevitavelmente causa a falar. Mas isso significa que o verdadeiro centro de sua teologia é para ser visto em seus esforços para pensar nisso, ou seja, em sua teologia da justificação. Certamente não é apenas 'cratera secundária' um! Mas se é assim, então é mais imperativo para tentar ver seus esforços intelectuais como um processo,

especificamente, como uma em que ele também está se esforçando para chegar ao sentido e significado da Lei de Moisés. A visão de que os esforços para entender a Lei que terminam finalmente em Romanos contribuiu a fortiori para a forma definitiva de sua doutrina da justificação é responsável pelo procedimento metodológico que tenho em grande parte seguido de comparar Gálatas e Romanos uns com os outros em pontos específicos em cada caso. (Assim, existe uma correspondência entre as secções
1.1 e 2.1, 1.2 e 2.2,. 1.3 e 2.3 e 1.4 e 2.4 do presente estudo apenas ocasionalmente foram de 1 e 2 Coríntios tidos em conta, por exemplo, na Secção 3.2.) No entanto, no quadro deste estudo em particular foi o suficiente para ter mostrado como doutrina definitiva do apóstolo da justificação recebeu a sua forma, como resultado de sua compreensão definitiva da Lei, sem ter dado tratamento extensivo a toda a gama de problemas teológicos relacionados com a justiça de Deus ou à questão de história e história da salvação em Paulo. Para repetir: o crescimento da teologia de Paulo, e não seu estado final, é o tema desta investigação 44.

O outro perigo é que, concentrando-se que a perspectiva particular que o autor presente parece mais correto, pode-se evitar discussões da literatura secundária, que embora necessária caiu fora do âmbito de uma perspectiva do escolhido. Por outro lado, uma perspectiva conscientemente escolhido, naturalmente, também significa que existe uma constrição conscientemente procurado do próprio campo de visão. Mas é só na busca metódica da apresentação para o seu fim de que podemos concretamente descobrir se esta constrição intencional foi justificada, ou seja, se, de facto, nada de essencial se perdeu a partir do campo de visão.

0,2 Adenda ao Introdução

Seção 0.1 se destina a levar-nos para o objecto deste estudo. Por esta razão, também, apenas alguns estudiosos foram mencionados, para quem a diferença de sentido entre diversos pronunciamentos de Paulo sobre a Lei foram ou são um problema real. Nunca houve qualquer questão de proporcionar um levantamento da literatura que seria bibliograficamente completa. No entanto, para esta edição em Inglês, eu gostaria de chamar explicitamente a atenção para dois estudiosos britânicos, cujas obras eu não tinha ainda tido em conta na conclusão da primeira impressão da edição alemã, mas que deve, sem dúvida, a ser mencionado aqui. Em 1974, apareceu o livro de Anthony Tyrrell Hanson, Estudos em Técnica de Paulo e Teologia. Hanson, é claro, não-como eu-assumir que houve uma modificação realmente substancial de vista de Paulo da Lei, mas, no entanto, ele não ir tão longe a ponto de permitir a aprendizagem de Paulo a partir da experiência que a sua linha de argumentação em Gálatas exigido correção. Assim, o autor traz a seguinte distinção: "... em Gálatas, Paulo escreve muito livremente da aliança que Deus fez com Abraão .... É ... realmente parte da nova aliança. Mas em Romanos, quando ele está lidando com essencialmente o mesmo material, ele deixa cair a língua aliança. '1 Hanson oferece duas sugestões em resposta à pergunta por que Paulo permitiu a linguagem da aliança a cair em Romanos. A primeira delas é que essa linguagem foi confuso, pois falou em primeiro lugar de uma nova aliança com Abraão, mas depois de uma antiga

aliança com Moisés! A segunda sugestão é que a experiência de discussão com os judeus mostraram Paulo que era difícil separar a celebração de um pacto em Gn 15 da instituição da circuncisão em Gn 17. "Então, ele decidiu em Romanos insistir em apenas dois convênios, tanto quanto os cristãos estavam em causa, o antigo no Sinai ea nova no Gólgota". 2 (Além disso, o problema da relação do Gen Gen 15 a 17, no âmbito da reflexão teológica de Paulo, não será de nenhum significado média, mesmo para as nossas deliberações, ver secção 1.1 e secção 2.1) Pp.70 ss.. do livro de Hanson também merecem atenção, especialmente a distinção de Vanapa ea figura da vítima pendurado em uma árvore em Gálatas "e" ílaon^piov ea figura do sacrifício no Dia da Expiação em Romanos. 3 Concordo com Hanson que "a fertilidade pura de espírito de Paulo" é mostrado no presente. 4 Mas faz Hanson não o excesso de harmonizar, sugerindo que as diferenças surgem de diferentes objecto nas duas cartas? "A figura da vítima" em Gálatas é considerada por ele, de fato, como regido pela vitória de Cristo sobre as potências, enquanto ele pensa que Paulo usa "a figura do sacrifício" em Romanos, porque ele é "talvez mais" preocupado em que a carta com o caráter universal da salvação. 5 Em todos os eventos, no entanto, o ponto deve ser observado que Hanson claramente distingue a natureza do problema, ele reconhece a questão aguardando solução com toda a clareza.
O livro que é da maior importância para o nosso tema e que não foi levado em conta na edição alemã é a tese de John W. Drane, que foi aluno de Bruce. Ela tem o direito Paulo, Libertine ou legalista? Um Estudo na Teologia das Epístolas Paulinas principais, e ela apareceu em 1975. Eu fiz naturalmente já citar com ensaio aprovação por um Drane (ver Nota 47 da Seção 2.2), mas seu livro é allowably ainda mais significativa do que a redação foi.

Drane leva realmente a sério a idéia de um desenvolvimento na teologia de Paulo. Totalmente em linha com a nossa própria abordagem metodológica ele escreve, "Se interpretarmos Gálatas em total independência de Romanos (como seus leitores originais tinham que fazer), parece mais provável que Paulo pretendia a menção de anjos para depreciar a Lei, e no base nesta passagem em particular, só podemos concluir que aqui ele estava querendo emitir uma negação categórica da origem divina da Torá ". 6 Dos Drane claro que não está a lidar especificamente com Romanos neste livro, ele toca sempre só em relação a outras cartas do apóstolo, como se fosse en passant. No entanto, a distinção entre Gálatas e Romanos que diz respeito à questão da lei é trazido para fora. Assim, sobre a diferença entre Gal 3:19 e 5:20 Rom ss. lemos (se o leitor vai permitir citação um tanto longa, devido à natureza do objecto): "Mas há uma grande diferença aqui do que Paulo diz em Romanos. Aqui, ele simplesmente faz uma declaração, nua factual sobre a função do Direito, enquanto que em Romanos ele continua a extrair as implicações positivas dessa função em termos da poupança finalidade última de Deus. Lá, ele deixa claro que, uma vez que o propósito de Deus era para vencer o pecado, e desde que a lei foi o meio pelo qual a transgressão inconsciente poderia ser mostrado-se como desafio à vontade de Deus, a introdução da lei foi uma ação graciosa e benevolente da parte de Deus . Mas aqui em Gálatas o mesmo pensamento se aplica para mostrar quase o oposto! O que se segue no resto do verso quase anula o que Paulo disse de função positiva da lei. '7

No entanto, o livro de Drane foi mencionada não, principalmente por causa da discussão relativa à Lei, mas porque ele profere uma tese que corre paralelo ao nosso em uma maneira interessante. Para Drane está preocupado em mostrar como Paulo altera atitude em relação ao complexo de questões sobre a "tradição, a liberdade, ea norma para a ação". Ele assume nesta mesma seqüência cronológica para as quatro letras principais como é feito no presente estudo: Gálatas, 1 Coríntios, 2 Coríntios, Romanos. Aqui, novamente são algumas citações relativas a este ponto:

"A atitude do diferente que Paulo apresenta aqui" (1 Coríntios scil.) 'para a questão da tradição "(Drane está pensando principalmente de 1 Coríntios 11:23 ss. 15:03 e ss.)" Diante da sua doutrina em Gálatas "(acima todos Gal 1:11 ss.) "é bastante claro. Mas quando olhamos para o ensino ético de Paulo em 1 Coríntios, nos movemos em que às vezes parece ser um mundo diferente do que de Gálatas. 8 Considerando que, em Gálatas o ponto é que a obra do Espírito é o que cria o perfeito caráter cristão, de acordo com Drane Paulo está preocupado em 1 Coríntios para formular de forma muito precisos como o princípio de uma ética cristã é para ser aplicada. 9 Drane encontra em 1 Coríntios (por exemplo, 7:10 ss.) uma tendência de se mover em uma "direção lei". 10 'Encontramos precisamente o mesmo padrão em 1 Coríntios 7:19, onde Paulo, na verdade, leva-se na primeira metade do verso uma declaração de que tinha feito grande capital espiritual contra os seus adversários em Gálatas, mas inesperadamente ele agora modifica-lo de tal maneira que ele parece estar dizendo exatamente o oposto do que ele disse em Gálatas! '11 "Nós não precisamos supor, é claro, que era necessariamente o Velho Testamento mandamentos que Paulo tinha em vista aqui. Mas o mínimo que podemos fazer é observar que, enquanto em Gálatas Paulo foi capaz de rejeitar o legalismo em todas as suas formas, aqui em
1 Coríntios, ele reintroduz a forma de linguagem jurídica, que por sua vez leva a uma posição em 1 Coríntios não muito muito diferente do legalismo tinha muito depreciado em Gálatas. '12

Correspondendo a isso, temos a idéia de que o comportamento intransigente de Paulo em relação a Pedro quanto à Antiochenum factum em Gálatas 2:11 ss. 'Corre bastante contrário às instruções de Paulo sobre a mesma coisa (!) Em 1 Coríntios 8:1-13, e sua declaração de seu próprio procedimento em 9:19-23. "13 No que diz respeito a esta passagem e depois também 1 Coríntios 10:32, lemos: "O contraste com a própria atitude de Paulo em um estágio anterior em seu ministério é óbvio. Quem quer que fosse, a não-comedores de Corinto tinham quase certamente foi influenciado pelo pensamento judaico. Eles podem até ter sido ex-judeus ou prosélitos. Isso significa que eles eram, precisamente a mesma situação que Cefas em Antioquia (Gl 2:11 e ss.), Embora o método de Paulo de lidar com eles era muito diferente. '14 Estou muito pronto para concordar com Drane aqui porque eu admito que estes eram precisamente as passagens que me levaram a investigar o assunto da lei em Paulo para ver se pode haver quaisquer vestígios de desenvolvimento em que, mesmo que eu entrei em 1 Coríntios apenas perifericamente no momento. Então a partir de Gálatas a 1 Coríntios há um desenvolvimento na direção da tolerância!

O ponto alto da tese Drane está no pressuposto de que os romanos deve ser encarado

como uma síntese da tese (Gálatas) ea antítese (1 Coríntios). 15 No momento, eu não gostaria de dar uma resposta pormenorizada a esta aqui, mas simplesmente observar brevemente que eu não encontrar a teoria síntese inteiramente plausível. Eu vejo Romanos sim na linha de desenvolvimento a partir de um Corinthians e tenho reservas quando em relação a um Corinthians Drane assume que 'Paul fez uma mudança significativa na direção de que, por falta de um termo melhor, podemos apenas (!) descrevem como "catolicismo primitivo". "16 No entanto, estas observações críticas não pode e não deve diminuir a grande importância que este livro deve ter para a pesquisa paulino.

Apêndice a 0,2
Comentário Hans Dieter Betz de 17 em Gálatas se distingue pelo fato de que Gálatas é cuidadosamente analisado, particularmente do ponto de vista da retórica greco-romana e epistolografia. Assim, ele atribui f Gal 2:15. ao Propositio, enquanto Gal 3:19-25 é uma "digressão sobre o (judeu) Torá 'dentro da probatio e Gal 5:14 pertence ao exhortatio. Betz também repetidamente observa diferenças entre Gálatas e Romanos, por exemplo, em Gl 3:13: "A passagem paralela em Romanos 7:7-12 revela uma posição diferente em comparação com Gálatas, em Romanos Paulo não repetir o que ele disse em Gálatas 3: 19-25, mas enfatiza o papel positivo da Torá. Em Gálatas, este papel positivo permanece implícita (cf. 5:14; 6:2). "18 Tal como eu, ele pergunta:" Como é a visão completamente negativo da lei, expressa até 5:12, relacionado com a interpretação positiva do conceito em 5:14-6:10? 19 No entanto, ele não vai tão longe como eu, porque ele conscientemente destaca-se da visão de que os anjos do Gal 3:19 são demônios-Evil 'Este doutrina pode começar com Cerinto ... "20 e, por outro lado, distingue Gal 5:03 e 05:14 como 'fazer' e 'cumprir' da Torá. 21 Em qualquer caso, no entanto, deve ser enfatizada como digno de nota que Betz está preocupado com a relação das duas passagens para o outro. Pauline pesquisa não será mais capaz de esquecer este excelente comentário na medida em que o objecto de Gálatas é de alguma forma ou de outra envolvidos. Betz, também, por suas análises penetrantes, levanta a questão, em parte e em parte explicitamente, implicitamente, da diferença entre Gálatas e Romanos, e, portanto, pelo menos implicitamente, também levanta a questão do desenvolvimento teológico em Paulo. (Veja a minha próxima revisão em ThLZ.)

Esperava-se que a tradução Inglês deste livro parece há alguns anos. O atraso, entretanto, tem suas vantagens, pois significa que agora é possível entrar em uma discussão de publicações que se envolveram de forma crítica com o meu estudo. Eu recomendaria, porém, que o leitor, antes de ligar para minha resposta a estas publicações, deve primeiro ler o relato completo de minha posição no próprio livro. Por esta razão eu me reservo a minha discussão de EP Sanders e obra de H. Raisanen até o fim do presente volume.

1 NOMOS em Gálatas

1,1 Primeira abordagem: Abraão

Em Gálatas, Paulo repreende as congregações da Galácia com estar a ponto de

colocar-se sob o domínio e da escravidão da Lei, ou, mais precisamente, de renovar a escravidão tal. Ele considera que os Gálatas estão em perigo de tentar ser justificado pelas obras da lei. Porque ele talvez assume, ou, que seja, foi informado, que o comportamento na Galácia Pedro e atitude foram sendo citados em apoio do caminho da lei, ele relata entre outras coisas sobre seu conflito com Pedro em Antioquia, durante o qual ele tinha que lembrar a todos aqueles que pertenciam ao partido contrário de sua base comum: a justificação não é algo que resulta das obras da Lei, mas unicamente pela fé em Cristo Jesus. Tudo para Paulo depende da exclusividade do contraste: não pode haver
nenhum tipo de justificação com base em obras da Lei, não uma única pessoa é justificada por estas (Gálatas 2:16: éÇ spywv vó^ou oú 8iKai«0^aexai nãoa aàpÇ, ou seja, , éàv 81a níaxewç Xpiaxou ’I^aou)! Mais uma vez o ponto essencial
para Paulo é que este pressuposto era algo que ele e Pedro teve que compartilhar (tanto como judeus!), Se viesse a crer em Jesus como o Messias: "mesmo nós (^κ£íÇ enfático!) Têm vindo a acreditar em Jesus Cristo, em ordem (iva!) a ser justificados pela fé em Cristo, mas não pelas obras da Law'-a que poderia muito bem ser adicionado ', porque nós tínhamos visto através da abordagem de falsa justificação através da Lei’ (cf. 2:16). A incapacidade da lei para justificar não é de fato diretamente enunciado aqui, mas é, no entanto, claramente pressuposto: não se justifica pelas obras da lei, pela simples razão de que a lei não é capaz de justificar.

Em Gl 3, a prova da Escritura é apresentado como a razão pela qual ninguém é justificado pela lei. No entanto, este argumento não é uma continuação direta da tese programático apresentado em 2:16 ss. sobre a justificação pela fé e não pelas obras da lei. É bastante incorporado no argumento de ordem superior que os crentes são filhos de Abraão. Devemos formular ainda mais precisamente, viz., Que somente aqueles que têm fé pode contar-se como filhos de Abraão. Observe a deriva sintática na frase: oí éK níoxewç, ouxoi uíoí eíoiv Aßpaap. (3:7). Que o terceiro capítulo termina com a conclusão, "se sois de Cristo, então (apa) sois descendentes de Abraão, vocês são herdeiros conforme a promessa" (03:29), pode muito bem revelar o que a principal preocupação dos Gálatas foi. Linha de Paulo de argumento nos leva a supor que eles estavam preocupados em garantir que o seu estado era de fato a de filhos de Abraão. Mas se é assim, então podemos assumir que foram os adversários de Paulo agitando nas congregações da Galácia que, no decorrer de suas polêmicas contra o apóstolo e sua pregação tinha incomodado os gálatas sobre as seguintes linhas: "Nós não vamos participar em ser filhos de Abraão, se não praticar a circuncisão. Mas aqueles que não têm partes em ser filhos de Abraão vai perder a salvação que é dado em Cristo. Por isso a fé em Jesus Cristo é de uso apenas se a base para tal fé é a circuncisão '1 A tendência do argumento de Paulo, portanto, leva-nos a supor que seus adversários na Galácia estavam dizendo:'. Somente aqueles poderiam ser filhos de Abraão, que, como o próprio Abraão, foram circuncidados, e que foram circuncidados juntamente com Abraão. "Afinal, eles poderiam apelar para Gen 17:09 ss.," E Deus disse a Abraão: "Quanto a você, você deve manter a minha aliança, você e seu descendentes no decurso das suas gerações. Esta é a minha aliança, que guardareis entre mim e ti ea tua descendência depois de ti: Todo macho entre vós será circuncidado ... e isso

será um sinal da aliança entre mim e vós "'Mas isso é afirmar de forma inequívoca. que a circuncisão é um elemento constitutivo de ser um filho de Abraão. Adversários de Paulo eram, portanto, em uma posição forte quando eles recorreram a esta passagem. Mas se o Antigo Testamento é o terreno comum de Paulo, seus adversários, e as congregações da Galácia, em seguida, seus adversários, de fato têm uma tarefa fácil: eles só tiveram que apontar para Gen 17 e dizer, 'Assim está escrito em Escritura, que Paulo também cita! '

Há, portanto, muito a ser dito sobre a sugestão de que não era Paulo que iniciou a discussão sobre Abraão, mas que ele tomou-se como uma questão premente que tinha sido levantado por outros. 2 Uma coisa não tem que se esforçar para a imaginação ver como a referência a Gen 17 poderia perturbar (xapàaaeiv 1:7) os Gálatas 3 Essa referência pode ser entendido como uma acusação contra Paulo neste ponto exato onde a salvação eterna e que acabou por ser decisivo estavam em jogo,., como se dizer, Ele nos enganou quanto aos fundamentos. Jost Eckert justamente chama a atenção, juntamente com Carl Holsten, aos Gálatas 'interesse em bem-aventurança eterna ". 4

Assim, Paulo admite que ser filho de Abraão é de importância decisiva. Ele especificamente não nega que a continuidade de Abraão que seus adversários afirmaram é decisivo. Nem há qualquer declaração que ele de alguma forma minimiza importância de Abraão. Mas tudo depende do que é que constitui ser um filho de Abraão. Como em toda a probabilidade, seus oponentes tinham feito anteriormente, Paulo também aponta para Gênesis, não é claro para o Gen 17, mas para o Gen 15: ele acreditava que o Senhor e ele imputou-lhe isto como justiça (Gn 15:06 = Gal 3:6) . 5 A partir disso ele conclui: "Então (apa) você vê que é" homens de fé ", que são os filhos verdadeiros de Abraão!" É escritura, para que de fato os seus opositores também apelou, que previa que Deus justifica pela fé os gentios. Esta escritura anunciado com antecedência a Abraão: "Em ti todas as nações sejam abençoados '. E mais uma vez, Paulo conclui: "Então (roore), são aqueles que são" homens de fé "'de novo o estereotipado oí sk níaxewç fórmula' que são abençoados com Abraão, que teve fé, que na verdade é abençoado" em comunidade com "a Abraão acreditar. '6

Argumentação de Paulo pode, portanto, ser brevemente resumido como se segue, como um silogismo:

1 premissa: Abraão foi justificado por causa de sua fé.

Premissa 2: Em Abraão todos os povos são abençoados.

Conclusão: Se todos os povos são abençoados em Abraão (no sentido de ser justificado), então isso só pode ser, como no caso de Abraão, por causa de sua fé.

Falha de Paulo mencionar a passagem programática em Gn 17 é digno de nota na medida em que o conceito de 8ia0^K^ introduzido em Gal 3:17 (mas entendido por Paulo no sentido de "vontade" ou "Testamento" e não "aliança") 7 é tratado não

apenas em Gen 15 (onde ocorre apenas uma vez), mas também especificamente em Gn 17 (nos versos 1-14 só ocorre 15 vezes). Acima de tudo, no entanto, em Gn 17 deste tratamento ocorre, como já foi dito, no contexto de circuncisão. A circuncisão é o sinal da 8ia0^K^ entre Deus e Abraão! E entre Deus ea posteridade de Abraão (àva kègov toü anép^anoç aou; Gen 17:10)! Paul não é claro interpretar o singular, 'a tua descendência ", de forma arbitrária:.. Teu descendente específico, a saber, Cristo é 8 Paul, portanto, da opinião de que a sua argumentação com base em Gn 15:6, com a sua referência a fé de Abraão que justifica, é tão convincente que ele pode pagar simplesmente para passar através da conexão mencionado em Gn 17 entre a aliança duradoura que abraça Deus e tudo posteridade de Abraão, e o sinal do pacto da circuncisão? 9

Há ainda um outro ponto marcante. A promessa feita a Abraão em Gn 18:18 (= Gal 3:8) está ligado na seção de Gal 3:15 e ss. com a entrega da Lei de Moisés, mas não, como se poderia esperar da situação, com a circuncisão. Isso mostra claramente que, para Paulo a procura de circuncisão imediatamente adquire relevância do ponto de vista da lei, que é, simplesmente, as exigências da lei. O 8ia0^K^, ou seja, a vontade de Deus ou testamento interpretado como promessas (énayyelíai) é imediatamente definido contra os nomos do mosaico. A lei não pode anular um testamento feito 430 anos antes por Deus. Assim, as promessas a Abraão adquirir prioridade temporal e, portanto, significativa em relação a contra os nomos. Portanto, não é Moisés, mas Abraão, que tem relevância para a salvação! Isto é o que Paulo está dizendo aos Gálatas, com o seu grande interesse em salvação.

Uma vez que a função da Lei Mosaica foi definido, em uma fase posterior no argumento no qual é mostrado para funcionar em conjunto com o poder escravizador do pecado (ver abaixo), e uma vez que, em contraste com esta situação o libertador de ser um filho de Deus em Cristo Jesus "tem sido enfatizada, a declaração é feita então que-eu-paráfrase todos vós sois um em Cristo Jesus, que é filho único de Abraão. Todos vocês que estão agora de Cristo são, portanto, (apa) (também) prole este único de Abraão, que é o herdeiro segundo a promessa (Gl 3:28 f.). 10 Em outras palavras, por que você, portanto, procurar tomar o caminho tortuoso através de circuncisão e, assim, por meio da lei, quando não é necessário no mínimo, mais, em que não é de modo algum possível?

No âmbito desta linha especial de argumentação 11 a questão agora é levantada por isso que a lei não pode justificar. (O que se segue destina-se como uma "abordagem" inicial, como indicado no título a esta seção. Assim, em grande medida é provisória e sugestivo. Os pontos decisivos serão tratados mais tarde.) Em f 3:9. aqueles que são "homens de fé" e "aqueles que dependem das obras da lei" são contrastadas. Os "homens de fé" são aqueles que como Schlier diz "tem seu modo básico de vida na fé e cuja pistis é o princípio pelo qual eles vivem". 12 Eles são, portanto, como a base de sua auto-compreensão sobre a fé, em sua própria existência. A fonte de sua existência é para eles fé. Em sua compreensão de si mesmos que não vêem a sua existência, como crentes, em última análise, condicionado por fatores imanentes. "Aqueles que confiam nas obras da lei", por outro lado são como compreender a sua existência no

cumprimento do total necessário de obras da lei que devem ser somados juntos. A base de sua existência não é constituído pelo seu enraizamento em Deus, mas, como eles entendem a si mesmos, pela quantidade de obras individuais (da lei) que tenham realizado. A sua existência é "em função de '(SK) quantidade. Mas desde que estes homens de lei consideram as obras da Lei, que são necessários deles como sendo capaz de realização, eles consideram como algo que é viável esta existência deles que foi estabelecida em uma base quantitativa. Existência torna-se algo que se encontra à disposição da pessoa existente. Seus elementos constituintes são reduzidos para que as coisas sejam feitas-facienda, que estão localizados na esfera da imanência e, como tal, são capazes de ser feito-facibilia- porque a esfera da imanência é a esfera que é a sua disposição. Paradoxalmente, no entanto, estas são imanentes facibilia disse a garantir absolvição no tribunal do Deus transcendente!

A prova bíblica 3:10 ss. faz suposição Paulo clara do que para aqueles que são dependentes da Lei há um fator quantitativo na sua auto-compreensão e que na verdade em seus olhos este fator quantitativo é o essencial e é o que realmente delimita ou define a sua auto-compreensão. Aqueles "que dependem das obras da lei" e cujo ser é, portanto, uma existência feita de atos individuais ou realizações estão debaixo da maldição. Ou seja, eles estão sob negação radical de Deus. Não uma bênção, mas uma maldição-estes são os antigos Antigo Testamento categorias de acordo com o que já na liturgia Shechemite velho de Deuteronômio 27 em Israel aqueles que são rejeitados pelo Senhor foram separados daqueles aceita por ele. Mas por que são aqueles que entendem a si mesmos e, portanto, o seu ser, com base em suas ações, e que concebem a seu ser constituída com base em trabalhos individuais, porque são eles sob a maldição? Paulo responde precisamente apelando para que a liturgia Shechemite velho: "Para (yàp) está escrito:" Maldito todo aquele (éniKaxàpaxoç nãç) que não cumprir todas as coisas (nãaiv) escritas no livro da lei, para fazê- las "" (Gl 3:10 = Dt 27:26 LXX). Mas se a base para a máxima em 3:10 a (todos os que dependem das obras da lei estão debaixo da maldição) é Dt 27:26 LXX, o pressuposto tácito é que não há uma única pessoa que segue a Lei em todos os seus prescrições. 12a Claro no uso de Dt 27:26 LXX 13 Paulo está expressando algo totalmente diferente do que o texto hebraico pretendido. Traduzido, isto corre: "Maldito aquele que não cumpre as palavras desta lei, para fazê-las" (concluir o dodecalogue Shechemite). No entanto, as exigências do presente dodecalogue são pensados como sendo totalmente capaz de conquista. Além disso, espera-se de todos em Israel que ele vai agir em conformidade. Se ele não faz, a maldição do Senhor irá ultrapassá-lo! No entanto, como no texto LXX das palavras gregas nãç e nãaiv foram introduzidas, Paul é capaz de deduzir a partir desta versão do theologoumenon que é importante para ele e de acordo com o que cada um é culpado porque não há nenhum indivíduo que tem feito tudo que é ordenado na lei. Assim também não é surpreendente que nenhum lugar para que eu saiba encontrar o ponto de vista com base em Dt 27:26 que alguém que transgride a Torá, mesmo apenas em um único ponto é amaldiçoado. 14

Gal 3:11 deve ser processado ", pois é evidente que ninguém é justificado diante de Deus pela Lei, para (que deve fornecer: está escrito)." Aquele que, através da fé é

justo, viverá "" 15 Este versículo constitui a prova para a suposição de que chegou ao considerar versículo 10 que o apóstolo está fazendo a suposição tácita de que ninguém percebe o ideal, extremo quantitativo exigido pela Lei, viz., realização sem resto de todas as prescrições da Lei, de modo que qualquer um que não mesmo apenas em uma conta de um único ponto como sendo completamente injusto. 16 Porque ninguém partidas até a exigência em questão, 17 e, portanto, porque ninguém se torna justo, desta forma, não deve ser necessariamente uma outra possibilidade de fazer uma pessoa justa: não justificação através de seus próprios atos, mas a justificação pela ação de Deus, que é colocado em espera de fé. Quando o versículo 10 afirma que "manifestamente" (õ^Àov) ninguém é justificado pela Lei, isso não é para ser entendido como discernimento de um conjunto de circunstâncias que pode ser verificada empiricamente. A pecaminosidade geral de que nenhum indivíduo é excluído não pode ser reconhecido, com base em uma análise do comportamento dos homens reais. 18 Paul, na verdade, baseia a idéia de õ^Àov na cotação bem conhecido de Habacuque, ou seja, em uma das escrituras citação: "pois só ele que pela fé é justo viverá." Por conseguinte, ele é capaz mais tarde (03:22) para fazer o juízo teológico que "a escritura expediu todas as coisas (na návna = todos os homens, oí nàvxeç) para o poder do pecado. "

3:12 uma vez contrasta a dupla intrinsecamente, mas na realidade não dual possibilidade de existência para o homem justo: ou a vida com base no que ele faz ou a vida na base de sua fé. Em princípio, uma vida baseada em suas obras seria concebível: de acordo com Lev 18:05 a pessoa que vai viver (^aenai como em hab 02:04, de modo que é o ^aenai comparationis tertium) é o que guarda a lei. Mas, na realidade este não é o caso. No entanto, esta impossibilidade real é deduzida a partir das escrituras. Ele pode ser reconhecido apenas na fé. Na Seção 1.4 essa idéia, a atenção que está aqui desenhado pela primeira vez no quadro de uma abordagem inicial, serão tratados em relação aos princípios em que se baseia.

Em 3:13, encontramos o passo final nessa linha especial de argumento: para que a justificação pela fé e não por obras para se tornar possível Cristo tomou sobre si a maldição que ultrapassa aqueles que têm sido incapazes de apresentar qualquer justiça com base na obras. Esta é mais uma vez comprovado a partir das escrituras: "Maldito (! 'EniKaxàpaxoç como em Dt 27:26) é todo aquele que é suspenso na cruz" (Dt 21:23). Assim, também no âmbito do argumento lidar com Abraão chegamos à conclusão final de que Cristo tomou sobre si a maldição, a fim de que mesmo os gentios em Cristo Jesus participar da 'bênção que era de Abraão ". 19

1,2 linha A segunda abordagem: o Sínodo sobre a missão aos gentios. Um mal-entendido da parte de Paulo?
Como é que Paulo em sua discussão com os Gálatas trata a Lei como se fosse o verdadeiro ponto de discórdia, embora em nenhum lugar aparece claramente em Gálatas que o que preocupado adversários de Paulo em sua missão ou suas polêmicas contra Paulo era a lei como tal? Em vista Schmithals de que os oponentes de Paulo não eram judaístas mas gnósticos, Gal 6:13 ainda dá prova de seu abandono fundamental da Lei 20. Vamos novamente tentar, por meio de uma resposta para

isso, para ver como o argumento do letra se encaixa.

Imediatamente após a introdução, Paulo repreende os gálatas de apostasia: "Estou admirado de que você está tão depressa ele (Deus) que vos chamou na graça de Cristo, e se voltando para um falso evangelho, que no entanto não é Evangelho" (1:6), ou seja, longe de Deus e para a esfera do que é ateu (ànó-eíç). Em conexão com esta censura, o apóstolo fornece os dados autobiográficos que depois seguem. 21 O que foi excesso de zelo pelas tradições dos pais (e, portanto, para a lei!) Foi chamado por Deus. Deus revelou-lhe seu filho (no contexto do argumento isso deve significar:! Filho, em vez da lei) para que ele possa anunciá-lo (mais uma vez: em vez da lei) para os gentios (1:12-16). O Evangelho, que é livre da Lei, ou ainda mais claramente o Evangelho de que o conteúdo é a liberdade da Lei (isso, claro, só surge a partir do argumento de Gálatas como um todo), origina-se de Deus. Ele, portanto, não tem necessidade de qualquer ser humano mediação, nem mesmo através das autoridades de Jerusalém. Pelo contrário, é ele quem convenceu-los na base de seu sucesso missionário (2:7-9:! ’Iõóvxeç, yvóvxeç) 22. Que o Evangelho implica essencialmente liberdade da Lei 22-A

A apostasia dos gálatas no legalismo é concretamente demonstrado em sua intenção de ter-se circuncidado (5:3; 6:13). Paulo, portanto, informa que no ’Apostólica Council’, que, de preferência, deve ser chamado o "Sínodo sobre a missão dos gentios", pois de um lado o sujeito da missão aos gentios foi o ponto de disputa que era para ser tratado pelo Sínodo 23 e, por outro lado, não se pode falar estritamente de um conselho dos apóstolos-Tito o grego não foi obrigado a ser circuncidado (2:3). Mas se Tito não foi obrigado, então ele permaneceu livre, isto é, livre da lei. No entanto, neste Sínodo havia "irmãos deitados", que tinha "se infiltraram em ’ilegitimamente (napeioàKxouç ^euõaõél^ouç, 2:4). Eles e só eles eram aqueles que queriam ’espião out (KaxaoKon^oai) a nossa liberdade que temos em Cristo Jesus, a fim de "levar-nos à escravidão" (KaxaõouÀáoouoiv) .... 24 Em seu argumento com os seus adversários na Galácia Paulo é, portanto, preocupado em enfatizar que não era os membros oficiais do Sínodo, nem as autoridades de Jerusalém (a quem, no entanto, estes adversários foram aparentemente atraente!) que tiveram a intenção de suprimir a liberdade. A Igreja oficial não era culpado disso. Foi pessoas que foram erroneamente que procuram de alguma forma ou de outra para ganhar uma audiência para seus pontos de vista bastante unauthoritative, e que o fizeram no Sínodo de uma forma que era totalmente fora de ordem. Esta foi a "oposição extra-sinodal", que como Paulo vi que estava apelando de forma reacionária a doutrina da idade de salvação. Não reconhecer os sinais dos tempos, eles estavam buscando artificialmente para manter vivo o que já havia realizado boa antes da ressurreição de Cristo, na "ex-aeon", e estavam tentando fazer isso suprimindo a liberdade. Paulo enfatiza que ele não tinha rendido por um momento sequer para esses inimigos da liberdade ", que a verdade do evangelho pode permanecer com você" (ou seja, com a Gálatas, que estão aqui a ser abordada! 25 02:05). 26 Paulo está enfatizando que no Sínodo sobre a missão aos gentios o que estava em jogo era a circuncisão como uma exigência da Lei, e, neste contexto, as autoridades em Jerusalém não tinha colocado qualquer liminar a

Paulo e Barnabé (oúõév). Para Paulo, esta oúõév significa 'não estipulação legal ".

No entanto Paulo não diz especificamente do Sínodo que a lei como tal era o ponto em questão. E ainda, onde Paulo menciona a circuncisão em conexão com o Sínodo, que é, naturalmente, a pensar nisso como pars pro toto legis-a parte pelo todo. Para a intenção que ele está aqui buscando é mostrar que uma vez que o cristão gentio, Tito, não foi obrigado a ser circuncidado, os cristãos gentios não deve ser obrigado a obedecer a Lei nem a observá-lo. Tito representa todos os cristãos gentios, 26a e circuncisão significa toda a lei. É claro que deve ser claro aqui que o perigo em que os Gálatas estavam, ou em que Paulo viu, não era a de ver o Direito como um factor de salvação. Inicialmente, na Galácia, apenas a circuncisão estava envolvido. Mas do ponto de vista de Paulo a circuncisão significa a fortiori a obrigação de obedecer toda a lei. Mas isso é o que ele está tentando deixar claro aos Gálatas, 5:3. Gálatas 27 é uma tentativa de conter os Gálatas de circuncisão. Teologicamente isso acontece não por sua argumentando da circuncisão como tal, mas das conseqüências da circuncisão, isto é, da Torá e escravização a ele. Assim, a circuncisão é rejeitado, a fim de rejeitar a Torá.

É perfeitamente evidente que em Jerusalém era difícil discutir liberdade da circuncisão sem ao mesmo tempo a discutir a lei. Em todos os eventos, a circuncisão é mencionado, não só em Gn 17, um livro atribuído a Moisés, mas também em Lv 12:3, ou seja, na Lei Mosaica real. Dificilmente se pode duvidar de que o debate no Sínodo tratado com a circuncisão como uma obrigação da Lei, e referência de Paulo a caminho de Pedro Gentile de vida em Antioquia antes da chegada de 'certos homens de Tiago (2:12) pode muito bem nos permitem supor que as leis alimentares de Levítico 11 também foram discutidos, do ponto de vista de Paulo, com sucesso. Sem dúvida, para Paulo a aceitação expressa no Sínodo sobre a Missão de Gentile de liberdade para os cristãos gentios do dever de ser circuncidados e guardar as leis alimentares foi uma ratificação solene, por todos aqueles que participam no Sínodo, da liberdade da lei como tal para os cristãos gentios. Mas talvez possamos perguntar se todos os participantes realmente entendeu a liberação dos cristãos gentios da circuncisão e as leis alimentares como a liberdade, em princípio da Torá. 28 Ele pode muito facilmente se supor que James e seu partido e, talvez, até mesmo Pedro também certamente não eram da opinião de que quando a questão da libertação de certas prescrições da Torá, embora muito central, foi levantado, a própria Torá estava sob debate. Por analogia, por exemplo, com a missão judaica, onde prosélitos, não só no sentido estrito da palavra foram conquistados, mas também "tementes a Deus" (ospó^evoi ou ^oPou^evoi nov 0eóv), 29 eles poderiam considerar os cristãos gentios não circuncidados como Christian ospó^evoi ou ^oPou^evoi nov KÚpiov ’I^ooüv Xpioróv 30 O que era bom para o ganso foi bom para o ganso:. que era certo para a missão judaica também deve ser aceitável para a missão cristã!

No entanto, Paulo, que vê os princípios implícitos em toda questão de detalhe e vê cada decisão em detalhes como o reflexo de uma decisão, em princípio, 31 tem um entendimento diferente deste (presumindo que sempre que as autoridades de Jerusalém pode não ter entendido o Sínodo como Paulo fez): se a liberdade da

circuncisão é concedido, este só pode ser entendida como a liberdade, em princípio da Torá. (Deixe-nos nesta fase em nossas reflexões deixar de lado por enquanto a questão de saber se, apesar da liberdade da Torá ou eliminação da Torá como um meio de salvação, esta Torá, no entanto, manteve-se o padrão de ligação para o comportamento moral. Mesmo se o que Schrage 32, geralmente de Paul-"liberdade da lei como meio de salvação é ao mesmo tempo a liberdade para a Lei no que diz respeito a sua ética content'-vale para Romanos, podemos, no entanto, perguntar se essa diferenciação é apropriado para o Circuncisão sentido do argumento em Gálatas.), em todos os eventos, está entre os mais importantes requisitos da lei. É especificamente a circuncisão, que implica a obrigação de obedecer toda a Torá. Mas, se a obrigação de obedecer essa receita cai, então o mesmo acontece com a condição de que se é obrigado a manter a Lei! Se houver a dispensa da circuncisão, em seguida, a própria Torá trata de falta de qualquer fundamento. E, inversamente, quem, no entanto, continua a considerar a circuncisão como ligação com ele é obrigado a guardar toda a lei. Assim Paulo pode positivamente conjuro Gálatas assim: 'eu depor novamente a todo homem que recebe a circuncisão que ele é obrigado a guardar toda a lei "(olov nov vó^ov noi^oai, Gal 5:3). Se Paulo, antes de sua chamada para ser um missionário para os gentios, realmente tinha sido um membro da escola farisaica rigorosa de Shammai, poderíamos facilmente atribuir a ele avisão de que o que fala da circuncisão é, ao mesmo tempo falando de toda a lei. 33 Pois a Lei é nesta visão de fato indivisível. Qualquer pessoa que tira mesmo apenas um item em particular com ele destrói totalmente. Mas no Sínodo não só um pouco, mas uma grande quantidade de fato, e de um carácter decisivo, tinha sido tirado da lei. Assim, o ex-Shammaite Paulo não poderia deixar de deduzir que a lei tinha sido deixada cair por seus interlocutores. Para quem foge do edifício da Torá a pedra fundamental da circuncisão traz sobre o colapso de toda a estrutura. Mas este não é de forma alguma dizerque os judeus cristãos no Sínodo, no entanto, teria necessariamente aceitos tais pressupostos como base para o seu próprio pensamento. Mesmo para James como um observador rigoroso da Lei 34 não precisa ser assumido que ele estava vivendo no mundo do raciocínio Shammaitic 35.

Quanto ao peso a ser dado a estas reflexões, podemos dizer que a nossa preocupação não era provar que Paulo e as autoridades de Jerusalém eram na verdade de propósitos no sentido indicado. O objetivo aqui foi apenas para levantar a questão de saber se Paulo poderia ter tomado as decisões do Sínodo e incorporou-los em um quadro teológico diferente, e se, portanto, a imagem do Sínodo dada em Gl 2, não pode exigir alguma correção, como consequência. O que está claro é a intenção do argumento em Gl 2. Ele pode ser sumariamente apresentados como se segue. Naquele tempo, isto é, no Sínodo sobre a missão dos gentios, foi acordado com as autoridades de Jerusalém que a circuncisão e, portanto, eodem obediência actu a Torá não eram necessárias para os cristãos gentios. Agora, porém, os cristãos judeus estão apelando para Jerusalém como a justificação para a circuncisão, e, como um concomitante necessário, a Lei obrigatórias para os cristãos gentios. Assim, eles, mas não Paul, estavam em desacordo com as decisões tomadas pelas autoridades de Jerusalém. Não

é Paulo, que era contra Jerusalém, mas os seus adversários, que procuravam transformar os Gálatas do Evangelho. Assim, o teor da carta é que Paulo está em um com os judeus reconhecidos autoridades cristãs. Seus adversários, de fato, repreendê-lo por estar em desacordo com as autoridades de Jerusalém, embora ele deve o seu apostolado para eles. Mas na realidade ele é um com eles, embora ele não deve de fato o seu apostolado com eles. 36 Este acordo com eles não consiste, por exemplo, apenas em uma disposição de fazer concessões para gentios que desejam tornar-se cristãos. Pelo contrário, Pedro e então seguramente James também!-Partes com Paul a convicção, a convicção de fé, nada menos, que a lei é impotente para justificar (Gl 2,16 ss.!). Infelizmente não temos informações se Pedro e Tiago realmente fez parte do juízo teológico de 2:16 ou se não em vez desejo de que a liberdade dos cristãos gentios da circuncisão (e da lei?) Deve ser entendida apenas como uma dispensação permitido, isto é, como uma concessão.

Uma coisa que de fato é motivo de reflexão: se os membros judeus cristãos do Sínodo de Jerusalém, incluindo James, teve com Paulo compreendeu a conversão a Cristo como, em princípio, um afastamento da Lei, por que eles vão praticar a Lei? Foi apenas por oportunismo para que não se saíram tão previamente os perseguidos "helenistas" em Jerusalém tinha saído (Atos 6FF.)? Poderia ter sido apenas para sociológicos e eclesiásticas razões políticas, e em nenhum sentido teológico-razões apenas para que estes se mantenham dentro da dobra de judaica judaísmo, que era uma necessidade da vida? Mas ao que tudo indica, não foi puro oportunismo, embora isso talvez não deve ser totalmente negado. Caso contrário, Paulo não teria que sustentar sua luta no Sínodo em tudo. As implicações fundamentais do juízo teológico que na verdade era formulada em termos fundamentais-oú õiKaiouxai avop«noç éÇ spywv vÓKOU, 2:16, ou mesmo éÇ spywv vó^ou oú 8iKai«0^aexai nãaa aàpÇ (não um único indivíduo!)-Dificilmente terá sido defendida em os círculos ao redor de Tiago e Pedro.

Mas mesmo no desenvolvimento do argumento de Paulo há uma quebra adicional neste ponto. Se de fato Paulo avalia como uma queda de graça (5:4) a intenção do Gálatas ter-se circuncidados e assim, como ele a viu, a colocar-se sob a lei, e se ele interpreta isso como separação de Cristo, e se ele entende a vida sob a Lei como a escravidão com a Lei, se, em breve, avalia a existência sob o poder escravizante da lei (e, portanto, do pecado!) como tendo o efeito de homens separando de Cristo (e, por implicação da Igreja), , a questão é necessariamente levantada, por que ele se vê como ainda unida, eclesiasticamente falando, com os cristãos judeus que, sem dúvida, se viam como limite a Lei (em seus olhos o poder escravizante da Lei!).

Na verdade, se, de acordo com o argumento teológico de Gálatas, estar em Cristo Jesus é idêntica à liberdade da lei, é verdadeiramente notável que Paulo não nega membros da Igreja de Tiago, e que, se refere à liberdade do Lei não como um passo tático para a missão aos gentios, mas como sendo da essência da fé cristã, ele não condena e flagelo como a fé a incredulidade dos judeus cristãos que estavam segurando rápido à lei. Nós não podemos escapar inicialmente observando neste momento não apenas uma falta de equilíbrio, mas uma falta de lógica real em seu

argumento e em sua atitude.

1,3 A função dos Nomos

Em nossa primeira abordagem ao assunto tornou-se claro como decisivo o elemento quantitativo no argumento de Paulo é: apenas obediência total à lei é a obediência à lei em tudo. Este postulado do cumprimento do conteúdo da lei como um meio inteiras que, mesmo se apenas uma receita única da Lei se rebelaram contra, o efeito é como se toda a Torá havia sido desconsiderada, ou seja, perda total da justiça inteiramente em o sentido de 'tudo ou nada' a alternativa exclusiva.

Se Paulo agora sugere que os Gálatas estavam prontos ou pelo menos quase pronto para cumprir algumas exigências da lei, então a implicação estrita é que ele quer dizer que não iria cumprir as outras exigências da Lei, para esta, de facto, é o pressuposto em que seu argumento se baseia, nomeadamente que todos, e, portanto, os Gálatas também, deixar de praticar a observância completa da lei. Mas, então, temos de perguntar: o que exige, segundo Paulo, são os Gálatas capaz de se conformar com o que eles são e não é capaz de se conformar com? Para todos os efeitos, na congregação gálatas a demanda para a circuncisão está a ponto de ser aceito (5:3; 6:13). Em todos os casos este é um requisito que pode ser satisfeita mesmo se ele é altamente doloroso para os envolvidos. Além disso, há uma referência à observação dos tempos de culto (4:10). Agora, pode ser, como sugeriu Schmithals, 37 que, quando o Gálatas e oponentes de Paulo estão preocupados não devemos estar pensando em exigências da Lei de Moisés, isto é, que na Galácia, gnóstico, ou pelo menos a prática sincrética judaica estava envolvido , no entanto linha de Paulo de argumento e é isso que estamos preocupados com aqui-ainda deixa claro que, para ele observância cultual de tempos sagrados foi entendida como observância da lei. Requisitos relativos à observância cultual de tempos sagrados são, porém, também, como a circuncisão, perfeitamente capaz de ser corretamente preenchidas. 38 leis dietéticas e as leis levíticas de pureza são referidas apenas em relação ao comportamento de Pedro em Antioquia (02:11 ss.) . Não é possível dizer se tais exigências foram feitas na Galácia ou se Paulo simplesmente assumiu que elas foram feitas, mas não podemos excluir a possibilidade de que eles eram. Pelo contrário, o facto de Paul entra no Antiochenum factum levaria em vez de supor que os Gálatas estavam também em conformidade com os regulamentos de alimentos e pureza. Mas, novamente, se as leis dietéticas também estavam em vigor em dúvidas Galatia sobre a impossibilidade de sua realização não teria sido adequado.

Todos os requisitos enumerados apenas-circuncisão, a observância de vezes santificados e, possivelmente, a legislação alimentar-pertencem às estipulações cultuais da Torá; que Paulo, portanto, significa que, enquanto a sua parte de culto pode ser cumprida, suas exigências morais não pode? E, no entanto, pelo menos em Gálatas, é precisamente isso que Paulo não diz-muito além do fato de que estamos importando uma distinção entre a lei mosaica aqui que não podem ser encontrados, como tal, no antigo ou pelo menos no pensamento judaico, onde, de fato, não há distinção clara feita em todos entre o culto eo aspecto moral. Nós só temos que

pensar em Qumran. Há observação da ordem cultual ocorre no contexto da observação da ordem de criação. Vida de acordo com a Torá é vivida como algo que está de acordo com as leis da criação e do curso da história. 39 Assim, até agora, só podemos dizer que em Gálatas Paulo afirma o unfulfillability na prática da lei para o homem e que vê o amor como o cumprimento da lei (5:14). Isto vai requerer tratamento mais completo posteriormente. Como parece que a questão do conteúdo específico da Torá, pelo menos nesta fase de nossas reflexões, leva-nos mais longe, vamos nos voltar, em vez de uma consideração sobre a função dos nomos. Paulo pergunta: ní ouv vÓKOç ó; Como no que se segue, ele responde isso principalmente referindo-se a função da lei, vamos traduzir: Em 3:19 'O propósito, então, é que a Lei serve?'. Paulo dá duas respostas para a questão da função do nomos: (1) que a Lei provoca transgressões, (2) que os escraviza Direito.

(1) xròv napapàaewv pàpiv npoaexéθ^ deve ser traduzido como uma final e não de uma cláusula causal: a Lei é adicionado (as promessas) e foi dado "por causa das transgressões" ou mais incisivamente 'para provocar transgressões. 40 Schlier está certo em rejeitar a resposta do Lutero mais tarde ou de Calvino que Gal 3:19 expressa a idéia de que a lei faz transgressões reconhecível. 41 O theologoumenon expressa em Romanos 3:20, "o conhecimento do pecado ocorre devido a a Lei, sníyvwaiç á^apríaç ... ", não é para ser encontrado aqui! É claro que ainda deixa a questão de como provocação para atos pecaminosos é para ser entendido. Será que é para ser tomado, como Lipsius colocá-lo, como:? ', A fim de chamá-los, a fim de dar pecados (que já existia) o selo de transgressões positivos da Lei' 42 Isto de fato significaria apenas que o verdadeiro caráter dos atos pecaminosos ficaria claro.

O objetivo da lei é, assim, provocar atos pecaminosos, ou seja, as transgressões da lei em si;? Mais precisamente, a finalidade da doação de leis ou em termos pessoais o propósito de o legislador (ou donos da lei ver abaixo) é para fazer os homens transgridem a lei. Mas deve notar-se que este não diz nada sobre a intenção imanente da lei, de acordo com o último, é claro, as suas disposições são destinadas 'a ser realizado ", e desta forma um significa' viver '(Gl 3 : 12 = Lv 18:5). Assim uma clara distinção tem de ser feita entre a intenção imanente da Lei judaica ea intenção do legislador.

Mas este, em seguida, levanta a questão do legislador. Quem é que, assim, pretende que a humanidade deve ser provocado a atos pecaminosos através da doação de-lei e isso significa no contexto todos os homens e mulheres? A resposta dada pela maioria dos comentadores é "Deus". Assim, por exemplo, de acordo com Sieffert Deus pretende que os pecados deve vir a existir na forma de punição moral das transgressões que merecem a ira: "para o mal tinha de ser extremamente grande, para que a graça poderia ultrapassá-lo ainda mais (Rm 5: . 20) '43 É claro que isso tem uma nota muito cínico sobre isso: um Deus que, embora ele é o Santo-coloca! homens na situação (literalmente!) condenável e imoral de pecar só para que ele possa mostrar sua divindade através de sua bondade e graça insuperável! Esta consequência seria, evidentemente resultado não mais se não Deus, mas os anjos eram os legisladores. No mesmo versículo, de fato, lemos: a Lei ... instituída por

anjos, Siaxayeiç 81 áyyéÀQv. Agora é praticamente incontestável que a intenção desse pronunciamento é enfatizar a inferioridade da Lei 44. Há, porém, debater se pela frase 81 áyyéÀQv a origem directa ou indirecta de a Lei é expressa. A maioria dos estudiosos tomar os anjos como mediadores apenas dos nomos, enquanto que Deus é o seu autor e propagador real. Aia 45 A preposição, de fato, inicialmente dizer em favor da mediação de anjos da Lei dada por Deus. Angélico autoria, no entanto, nos levaria a esperar únó. Com Schlier, podemos admitir que 8ià, de acordo com o seu significado próprio, deve ser entendido aqui instrumentalmente, de 46 anos, mas mesmo Schlier supõe uma certa atividade própria pelos anjos no ato da mediação da lei. Talvez, sugere Schlier, Paulo viu na tradição da mediação da lei pelos anjos um indício de que essa lei foi "realmente só uma lei em vez indireta e, portanto, corrupta divina" 47. Mas se levarmos em versículo 20, que continua o argumento do versículo 19, podemos dar um passo adiante.

O versículo muito debatido 20 Sieffert já estava falando de mais de 300 explicações e Oepke mesmo de 430! 48 é melhor compreendido em minha opinião, se a lemos à luz da opinião de que um mediador é por definição, o mediador de uma pluralidade: como Deus é apenas um e depois Paulo foi de explorar o theologoumenon do 0eóç eiç de uma forma diferente para a doutrina da justificação (Rm 3:30), ele não só não precisa de mediador, não é bastante nenhuma questão de ele ser ligado com tal personagem 49 Como Lietzmann diz:. "o KsinnÇ é oúp svóç, àlla nollròv • ó 8è 0eòç eiç soriv: conseqüentemente ó Keaíx^ç oúk sori 0eoü, àlla nollròv, ou seja, ele representa Não Deus, mas uma pluralidade, ou seja, de acordo com o versículo 19, os anjos. "

Sugerir que "mediador" o termo deve ser entendido como "o mediador de uma pluralidade ’não é claro por si só resolver o problema. Mas isso pelo menos deixar claro que o apóstolo está em causa, como ele desenvolve seu argumento, de salientar que o nomos é uma Lei negociado entre os anjos e Israel, e não entre Deus e Israel. Assim, a ênfase recai claramente sobre a falta de Deus de envolvimento no caso da Lei que dá, pelo menos em algum sentido. Que Deus não instituiu o nomos é um elemento constitutivo na prova de Paulo. Ele está preocupado com isso e isso por si só quando a questão é o propósito da entrega da lei. Mas isto sugere que o Paul opinião defendida foi a de que os anjos não foram apenas os mediadores, mas também os autores da lei de 50 e este, como já dissemos é linguisticamente perfeitamente possível, como 8ià e únó podem ser usados indistintamente.

No entanto, se os anjos são os autores da lei e se é sua intenção de provocar os homens e no contexto do argumento, devemos assumir que isso significa que todos os homens, a transgredir as estipulações da lei, então a direção do argumento poderia indicar que essa intenção não é idêntico com a intenção de Deus. Em outras palavras, os anjos estão agora a ser compreendidos como seres demoníacos que, em contraste com Deus não desejam a salvação da humanidade. Moisés é o seu "funcionário" (Klein 51) e isso significa também que a explicação de Paulo sobre a finalidade da lei já não dá a impressão de ser desastroso um comentário cínico em Deus.

No entanto, pode-se perguntar se esta interpretação não é radicalmente posta em dúvida pela cláusula temporal em Gal 3:19: ’até que a prole venha aquele a quem a promessa foi feita ", para esta oração subordinada depende da afirmação de que" a Lei Foi acrescentada por causa do pecado ". Não deve a cláusula principal ea oração subordinada ser entendida como uma unidade, tanto quanto o seu conteúdo está em causa: a lei foi acrescentada por causa das transgressões, até a prole aparece? Não é o limite temporal aqui também um componente da declaração final que se expressa na oração principal, ou seja, a intenção da lei de doação que se expressa lá? Mas é claro que a intenção de Deus que está qualificado pela cláusula temporal. Mas, nesse caso, devemos perguntar ainda se é permitido a discernir no caput uma referência a algo que não seja a intenção de Deus.

Esta objeção é certamente considerável de importação e por isso deve ser levado muito a sério. Contudo, não é convincente. Vamos olhar primeiro para os sentidos possíveis. É certamente possível que haja uma transição quase perfeita de um pronunciamento sobre a intenção dos anjos para uma declaração sobre a intenção de Deus. Em todo o caso, devemos contar com a possibilidade de que em certos assuntos não pode haver uma falta de clareza na apresentação de Paulo-a falta de definição que também encontra expressão lingüística e sintaticamente. Interpretação nesse caso significa sondando em relação uns aos outros, dentro da estrutura da cláusula ou frase, o indivíduo não sobrepostos intenções dos vários assuntos. O perigo de tal processo se manifesta, mais de definição pode levar a uma interpretação exagerada. No entanto, como Paulo, como se sabe, às vezes não sobrecarregue o que ele diz quanto ao conteúdo, e como, por vezes, encontrar em suas declarações uma acumulação de perspectivas, devemos neste caso concreto permitem diversas intenções encontrar sua expressão linguística em justaposição abrupta uns com os outros. É claro que Paulo, em ditando, não conscientemente desejam mudar de uma intenção ou propósito para o outro, mas podemos e deve-perguntar o que os pressupostos estavam por trás da formulação de componentes individuais de uma frase em qualquer instância. Estamos, portanto, preocupado com os pressupostos conceituais que são específicos para o autor, mas de cuja gama completa de relações conceituais que ele não pode ser plenamente consciente no processo real de formulação de seu material. É isso que explica os saltos e quebras em seus argumentos. Mas se queremos ser os responsáveis por mostrar o que determina o que o autor diz que em qualquer caso que temos em alguma medida percebeu o que Wilhelm Dilthey, tendo a liderança de Friedrich Schleiermacher, perguntou: "o objectivo final do processo hermenêutico é compreender o autor melhor do que ele entendia a si mesmo. '52

Se, nesse sentido, ter em mente a possibilidade de um esbatimento das intenções reais de Paulo no versículo 19, há pelo menos nenhuma razão, inicialmente, para excluir a possibilidade de que, enquanto o caput, de fato, articular a intenção dos anjos 'que foi adicionado por causa da cláusula transgressions'-o subordinado expressa a intenção de Deus que ele persegue a par com os anjos: "até que ...". Esta interpretação é sugerida se para nenhuma outra razão do que a frase imediatamente

seguinte particípio "ordenação dos anjos", como foi mostrado, indica a falta de Deus de envolvimento no ato da entrega da Lei.

A principal justificativa para a nossa linha de argumentação é, contudo, a questão no versículo 21, que talvez possa ser parafraseada da seguinte forma: se a lei foi adicionada às promessas de Deus para provocar atos pecaminosos, não a Lei angelical, portanto, se opõem ao divino promete? Esta questão 53 de uma só vez se torna compreensível e de fato mesmo necessário 54 se nossa exegese até agora está correto. Se, de facto, a intenção da Lei angelical é conduzir os homens a atos pecaminosos e assim ao desastre, não é, portanto, se opõem à intenção salvífica de Deus que se expressa em suas promessas? Esta é uma pergunta que ocorre bastante espontaneamente a um leitor imparcial e que também espera que o próprio Paulo. Leia neste Gal maneira 03:19-21a apresenta uma linha consistente de pensamento. A afirmação nitidamente formulada, viz., Sobre a origem não-divino da Lei, simplesmente clama por a questão que realmente encontrar na 21a verso. Novamente aqui temos de contar com as diversas intenções que estão bem e verdadeiramente entrelaçados uns com os outros. 21 verso realmente pode, inicialmente, até ser re-escrito assim: é a intenção da lei (mais precisamente, não a intenção que é imanente na Lei, mas a do legislador) contra a intenção das promessas, ou em outros termos , é a intenção dos anjos oposição a intenção de Deus? Para este Paul respostas, talvez um pouco surpreendente, tendo em conta as explicações anteriores-Certamente que não. Mas podemos voltar a colocar isso mais claramente: os anjos "intenção de trazer os homens à perdição é, naturalmente, dirigida, em primeira instância contra a intenção salvífica de Deus, mas esta intenção dos anjos, que é de propósitos com a intenção salvífica de Deus for tomada até em intenção de Deus, mesmo se o nomos é a serviço de hamartia, no entanto, no hamartia último recurso e nomos estão no serviço de Deus, mesmo que isso é contra a vontade de hamartia e dos legisladores. A má intenção dos anjos é superar e levado ao Deus boa intenção, no sentido bem conhecido dual do termo alemão aufgehoben (= 'cancelado' e 'levantou'). Se não somente transgressões mas mesmo o poder demoníaco terrível do pecado são incorporados plano salvífico de Deus (versículo 22!), Então não deve haver dificuldade real em relação aos poderes demoníacos angelicais da mesma forma. Gal 3:19. é, assim, um desenvolvimento do que encontramos em Jó:! Satanás, com a sua capacidade de causar um desastre, trabalhando a serviço da atividade salvadora do Senhor 55 Afinal, Paulo se refere ao Livro de Jó (Rm 11:35 , 1 Coríntios 3:19; Phil 1:19; 1 Ts 5:22). É este, talvez, onde ele recebe o seu paradigma interpretativo para os eventos do Sinai, tanto mais que já no Dt LXX 33:2 ele pudesse ler a presença de anjos no Sinai? 56 No entanto, é todo um trabalho se inspirou seu compreensão do Sinai ou não. Em todos os eventos de trabalho 1 é um ponteiro para uma interpretação judaica de demônios para que Gal 3:19. aproxima.

O referido entrelaçamento de várias intenções, intenções que Paulo, entretanto, não distinguem linguisticamente com suficiente clareza, de 57, também fornece a chave para a interpretação dos versos seguintes. Em primeiro lugar, é surpreendente que no verso 21b Paulo, em sua resposta à pergunta 21, enfatiza que não há rivalidade entre a

Lei e as promessas. 58 E ainda a questão em 21 não foi sobre a rivalidade, mas de contradição (Kaná). Em seguida, deve-se inferir que em negar a rivalidade entre o Direito e as promessas Paul estabelece que não há contradição entre os dois: a lei não visa a criação de justiça, como as promessas são, como pode ser visto a partir do desvio da legislação ! Para ter certeza que esta resposta é um pouco surpreendente se olharmos para o versículo 12, pelo menos enquanto não se faz distinção entre a intenção imanente da lei ea intenção do legislador. É naturalmente da essência da lei como tal. que aquele que diz a lei viverá. Neste sentido, Paulo cita Lev 18:05 no versículo 12, mas os anjos certamente não dar os nomos com essa intenção. Em seguida, é claro que no verso 21b não estamos preocupados com a intenção primordial do Direito. A implicação é clara: é quando a entrega da Lei está sob consideração que achamos disse que "a justiça, ou justificação, não era dos nomos. A linha do argumento, então torna-se complicado pelo fato de que no verso 22, há novamente uma referência clara a intenção de Deus: a Escritura (ypa^), que como um instrumento da promessa já está de acordo com o versículo 8 uma expressão da intenção Divina , concluiu todos os homens sob o poder de hamartia para que a promessa, ou seja, o que é prometido, que serão encaminhados para os crentes sobre a base da fé em Jesus Cristo. No entanto, com a afirmação no versículo 22, após a negação no versículo 21, a intenção do legislador e da intenção de Deus de repente unidos no trem do argumento. A solução que ambas as intenções são idênticos e que, portanto, a Lei dos anjos é o Direito, em último recurso de Deus é claro impedido, pois, como foi claramente demonstrado, Deus tem sido discutido fora do evento real de legislar no curso da provas oferecidas em versos 19F. Para repetir, Paulo está preocupado em mostrar que os nomos, dada através de um mediador, vem do anjos, mas se Deus estavam por trás da entrega da Lei pelos anjos que seria o ponto do versículo 20?

Uma vez que este é visto, a única conclusão possível é que a boa intenção de Deus consistia em tomar a má intenção dos anjos e transformá-lo para fins de salvação. Quando no versículo 8, lemos que a Escritura previsto que os gentios seriam justificados pela fé, isto pode ser reformulado para dizer que foi Deus que previu isso e que, conseqüentemente, também previu a entrega da Lei pelos anjos e do total domínio de hamartia. 59

Escritura de novo acordo com o versículo 22 tem ", concluiu tudo sob o poder do pecado", porque estava integrando a intenção, mal destrutivo dos anjos para a intenção, boa salvadora de Deus. Assim, o argumento todo de Paulo em Gl 3, pode ser mostrado para ser, sem contradições internas, fazendo uso dessa tripla distinção: a intenção de Deus, a intenção imanente ou intrínseca da lei e da intenção dos donos da lei. A base para essa interpretação do curso permanece a fortiori nossa exposição de 3:19 f. Ele vai, porém, aparecem mais adiante no decurso desta investigação que esta interpretação se encaixa com outros trens de pensamento em Gálatas. Vamos, no entanto, primeiro vá para o próximo verso. Aqui uma função de ’antes da vinda da fé "o nomos é mencionado: é o lugar onde são mantidos em cativeiro. Isso será discutido com mais detalhes no ponto 2, mas aqui é principalmente de interesse que

o GuyKÀeíeiv mesmo verbo que nos deparamos no versículo 22 para descrever a atividade de escritura é usado agora no passivo para se referir a "nós": nós foram "confinados" sob os nomos como aqueles que foram "mantidos sob contenção" (GUYKÀSIÓKSVOI) com um olho para a manifestação que vem da fé. Os nomos, versículo 24 continua, foi o nosso tutor (naiõaYWYÓç), nosso mestre de obras, até o tempo de Cristo para que possamos ser justificados pela fé ". Mas isso levanta a questão óbvia: essa declaração sobre o propósito da lei significa que Deus foi muito feliz em integrar em seu plano de salvação a intenção destrutiva dos poderes angelicais, conforme expresso na doação da lei, simplesmente porque a justificação pela fé é de maior valor do que a justificação pela lei, o princípio da fé ser algo mais do que o princípio de "obras"? Esta é a visão um será necessariamente chegar a tanto tempo como, em todo o argumento de Gl 3, vê-se apenas uma única intenção no trabalho, ou seja, Deus. A dificuldade de tal ponto de vista, claro, está no fato de que um é obrigado a não tomar inteiramente a sério a citação no versículo 12 de Levítico 18:05 com a sua "viverá", pois em um entendimento unidimensional do verso 21b intenção com a sua declaração sobre a incapacidade da lei para garantir a vida não pode permitir que a cotação de sua força total. Mas não seria possível evitar essa dificuldade, assumindo a convivência e entrelaçamento dos três intenções? Deus prevê fracasso do homem na lei, o que, em si, é que dá vida. Ele prevê também a intenção dos anjos para seduzir os homens à destruição através da entrega da Lei, e, portanto, leva tudo isso em conta e cria a justificação pela fé. Mas, então, a pergunta mais importante que foi colocado por Wilfried Joest poderiam ser respondidas por Gálatas com uma afirmativa confiante. Pergunta Joest correu: Foi Cristo, com a justificação pela fé que ele trouxe, apenas uma "solução de emergência vicária"? Se isso for levado muito no sentido da doutrina das legis tertius usus como as desenvolvidas por Joachim Morlin (m. 1571), então teríamos que responder com uma afirmativa simples. 60 Obviamente tal resposta é produtivo de derrota teológica considerável e é verdade que não podemos deixar o assunto lá. O problema da relação da justificação pela fé e justificação pela Lei de fé e de ação, portanto, tem que ser trazido novamente no curso desta investigação, mas aqui em antecipação, podemos dizer apenas uma coisa: a teologia de Gálatas não é tão simples rastreada como o pronunciamento de que Cristo é apenas uma solução de emergência vicária sugere. Nossa avaliação terá de permitir uma maior diferenciação quanto a este ponto se não somos de nos expressar erroneamente por meio desta meia-verdade. No entanto, para evitar qualquer mal-entendido decorrente destas reservas, o que nós estamos aderindo é a exegese de 3:19. acima: os nomos é o produto de demoníacos poderes angelicais.

No entanto, uma outra objeção a esta visão pode ser esperado. Tendo em conta que a lei foi promulgada pelo demoníacos poderes angelicais, a fim de conduzir o homem à perdição, não pode isso significa que as estipulações desta Lei são eles próprios ruim? E que isso não implica que mais transgressões de tais estipulações angelicais são, na verdade, de acordo com a vontade de Deus, e que tal transgressão não é, portanto, um ato pecaminoso, de modo que a transgressão, napàpaaiç, não seria um sintoma de estar sob o pecado?

Mas essa linha de argumento não é convincente, pois a maneira de pensar de Paulo os anjos devem ter sabido que os homens vir a pesar sobre a Lei (mesmo) se este contém mandamentos de Deus, que são bons. Os anjos foram capazes de colocar os homens na posição de ser transgressores da vontade divina, apenas porque eles proclamou santo de Deus mandamentos. Este reconhecidamente deixa uma pergunta sem resposta: o que teria acontecido se não os anjos, mas o próprio Deus, tinha proclamado os seus mandamentos? Será que não os homens, então também tenho a esta situação unsalutary? Parece que quando Paulo composta Gálatas ele ainda não havia tomado conhecimento do problema. Naquela época, seria de fato certamente sido de nenhuma conseqüência para ele, para o seu pensamento começou a partir do fato de a Lei angelical e não a partir de reflexões sobre "o que teria acontecido se ...?"

É claro que a questão permanece em aberto até que ponto os anjos poderia contar com todos os homens que vêm a pesar sobre o Direito. Foram os anjos ciente da fraqueza geral dos homens? Paulo tinha a história de Paraíso e criação em mente quando ele atribuiu ao conhecimento anjos do fracasso futuro de todos os homens? Será que os anjos lei dando-nos a sua visão de que o trabalho continuará da tentação que já havia começado no Paraíso? 61 Se tivessem visto que mesmo antes da proclamação da Lei no Sinai todos os pensamentos e esforços do coração humano só foram mal (Gn 6:5) e que mesmo o grande dilúvio tinha mudado nada a este respeito (Gn 8:21)? Sem dúvida, estas questões são apenas de força especulativa, mas elas devem ser expressas mesmo que eles não podem ser construídos para uma prova rigorosa.

A questão de saber se os anjos podia contar com o "sucesso" da sua legislação, porque eles estavam cientes da fraqueza geral de toda a humanidade está ligada à questão fundamental se a falha de toda a humanidade para cumprir a Lei foi apenas um evento contingente que poderia ter sido de outra forma ou se foi um processo necessário, porque estava enraizado na natureza da humanidade. Eu faço mais do que levantar esta questão aqui. Será de fundamental importância no curso posterior da investigação, juntamente com a questão de saber se Cristo é para ser entendido de acordo com Gálatas como uma mera solução de emergência vicária.

Deve ficar claro que o argumento todo de Paulo sobre o propósito da Lei soa blasfema aos ouvidos judaicos, que deve inevitavelmente tiveram um efeito chocante sobre judeus e não apenas no elemento farisaica entre eles. Supor por um momento que a Lei foi a intenção de provocar pecados! Em contrapartida, em Ab 1,1 lemos: 'fazer uma cobertura em torno da Torá "Como essa demanda, a visão farisaica tendeu para especificar melhor as estipulações da Torá com o propósito de assegurar que nenhuma transgressão do que deve ter lugar 62. Além disso, para ouvidos judeus era ofensivo sugerir que a Torá deve apenas ter sido ", acrescentou a" (npoaexé0^) as promessas. Este deve ter tido uma nota particularmente ofensiva sobre ele se como pode-se supor que já estava no primeiro século dC a crença na pré-existência da Torá. 63 Mas de acordo com Gálatas, a Torá não é só mais tarde do que as promessas de Deus dadas a Abraão, mas também chegou a seu término temporal com a vinda do Messias. O terminus a quo e ad quem terminal são conhecidos. O período da Lei,

assim, expirado; ele não dura por toda a eternidade, como crença judaica realizada para ter certeza de 64.

(2) Os nomos tem a função de servir como a esfera da escravidão para o homem. Existência do homem 65 antes de Cristo é um estado de "estar sob a lei". Este é expandida em ligação com a discussão em 3:22 ff. para abraçar o estado geral de escravidão que caracteriza a existência na incredulidade. Ele, que não acredita que podem existir em nenhuma outra forma do que como alguém que está sob os poderes escravizadores. Fora da esfera da fé, não é apenas o domínio de opressão. Intenção de Paulo em 3:22 ss. centra-se precisamente em fazer os Gálatas consciência desta dependência escravizante a que desejam se comprometer.

O estado de subordinação é expressa de muitas maneiras: como subordinação ao pecado, únò á^apníav, 3:22; com a Lei, únò vó^ov, 3:23, 4:04, 5; ao "feitor", únò nai8ay«yóv, 3: 25, para os educadores e administradores, únò émnpónouç Kai OÍKOVÓKOUÇ, 4:2, para os elementos do mundo, únò na anoipeía noü KÓOKOU, 4:3. Aqui percebe-se que com essas expressões ambos judeus e gentios são em mente. Para começar, a prova múltipla de escritura em 3:6-18 tinha sido relacionada não só com os judeus, a quem a Lei foi dada. 66 Em 3:22 lemos que a escritura havia concluído toda a humanidade, na návna, sob o poder do pecado. Mas quando, em seguida, ouvir em 03:23 que era a lei sob a qual "nós" foram "confinados" e "mantidos sob contenção" é mais uma vez não só os judeus que estão em mente. O paralelo entre o versículo 22 e versículo 23 está perto demais para permitir qualquer diferenciação:. Toda a humanidade sob o pecado, os judeus sob a Lei 67 Mas nesta forma de expressão é dada à idéia de que o poder de escravizar em que judeus e gentios estava era em essência o mesmo. Há uma erosão aqui da distinção entre ser judeu e ser um gentio de uma forma que seria insuportável para um judeu. 68 Aqui não há-afirmação como há em Romanos 9:04, que a filiação (cf. Gal 3:26; 4:5), promete e () a entrega da Lei pertencer corretamente para os irmãos, isto é, para os israelitas! Estar sob a lei no contexto do argumento em Gálatas significa estar sob a odiada tarefa mestre-69. Mas agora fé 'vir'. Como resultado "vocês todos são filhos de Deus" (3:26) e, portanto, não estão mais sob educadores e curadores (4:2), que não é mais menores. Paulo novamente se inclui juntamente com os Gálatas anteriormente gentios quando ele escreve: "por isso também (oünwç Kai ^eíç) foram escravizados sob os elementos do mundo (na anoipeía noü KÓOKOU) quando ainda éramos menores" (4:3). Um carácter demoníaco e pagã de alimentação pode ser atribuída aos elementos do Delling mundo, apesar 70, 71. Para os nossos propósitos é de nenhuma grande conseqüência se o termo oroipeía noü KÓOKOU deve, com Dibelius 72, Schlier 73, e os outros, ser relacionado com divindades astrais ou, com Schweizer, ao caráter quase divino de poder anexar para os quatro elementos do mundo. O que importa é só que aqui, para os judeus, algo monstruoso está sendo dito: a função da Torá é idêntica à das divindades pagãs. Vielhauer, que não considera os elementos do mundo como entidades pessoais, mesmo que eles foram divinamente honrado e adorado, 74 chega à conclusão: "ele (isto é, Paulo) procura trazer o gentio e mundos judeus sob o mesmo . denominador conceitual por meio deste termo (ou seja, "elementos do mundo") "75

Isto não significa que o julgamento no versículo 23 foi transcendido aqui, no versículo 23 a função dos nomos já foi equacionada com que o poder mais temível e cruel da história, ou seja, o pecado.

Por que o lugar de Paul tanta ênfase a função do Direito como a localização de escravidão? Ele faz isso porque para ele tudo depende de enfatizar a liberdade que os Gálatas já adquiriram. Você é livre, porque vocês são filhos de Deus, você está livre porque você acredita. Esta é a preocupação que ele apaixonadamente propõe: não perca a sua liberdade, não jogar fora, não se deixem ser escravizado novamente. Depois de servido, como escravos, aqueles que não são deuses por natureza (4:8): por que você quer transformar novamente aos rudimentos fracos e pobres do mundo e obedecê-los como escravos (4:9)? Assim, aquele que tem fé é gratuita, mas quem vive em função da Lei é um escravo dos demônios (que não existem para Paulo!-Veja 1 Coríntios 10:20). A existência do crente não é um estado de subordinação. O nervo de seu argumento está aqui. Daí, também, a prova das Escrituras (4:21-31), o que não seria capaz de convencer qualquer judeu, mas, segundo a qual somente o cristão é um filho de Sarah mulher livre e os judeus são filhos da escrava Agar. Eles 76, os judeus, não são os filhos de Isaac, mas os filhos de Ismael e que tudo leva até o grande grito, "Cristo libertou para a liberdade", a partir do qual se segue a convocação ', assim se manterem ... e não se apresentar novamente para jugo da escravidão "(5:1).

No entanto, não faz Gal 5:13. relativizar o que já foi dito? Não esta passagem corrigir a visão que temos até agora apresentadas? Vamos adiar a exegese dessa passagem por um momento e aprofundar estes pontos últimos que fizemos.

Atenção, já foi estabelecido aos Gálatas 'interesse em bem-aventurança eterna ". Eles se viam como pessoas que eram dependentes de redenção. Este interesse deve ser pressuposta, se quisermos entender por que a pregação de Paulo e disse por que até mesmo seus adversários fizeram pelo menos uma impressão com o que eles tinham a dizer. Talvez em 1:4, que podemos parafrasear como "Cristo rasgou-nos de presente mundo mau", há uma sugestão de que o motivo que tinha feito uma vez a pregação paulina missionário na Galácia um sucesso, para as pessoas que compreenderam a sua existência como a existência de um mundo que não tinha nada fora do comum não teria sido suscetível à proclamação paulina. Paulo, portanto, lembra aos Gálatas, que antes de sua conversão a Cristo haviam experimentado o domínio dos elementos fracas do mundo. Eles tinham-se experimentou o fato de que, enquanto um se submete a eles que podem realmente dominar e homens sujeitos. Mesmo se nós não sabemos exatamente o que culto dos "elementos" da Galácia era como, pode-se supor que o sucesso do missionário paulino pregação foi tudo relacionado com o fato de que um poderia apelar aos Gálatas "medo dos elementos da do mundo, que na verdade eles eram sensíveis à noção, e que eles entenderam o anúncio de Cristo como a libertação do medo dos elementos do mundo. 77 Se a conversão foi para Paulo um afastamento da lei para Cristo, para Gálatas era um afastamento dos elementos do mundo para Cristo. Assim, em ambos os casos, o mesmo conversio envolveu uma aversio diferente (o que no entanto, como foi mostrado, foi interpretado por Paul como sendo do mesmo tipo). Então, ao designar o giro real ou suposto de Gálatas

para a lei. Cair novamente sob o domínio do mundo, Paulo está esperando para ser capaz de chegar a eles onde de fato ele já tinha já foi capaz de fazê-lo Mas, se ele estava ciente do Gálatas "medo velho do mundo, elementos, ele também sabia como tinham entendido a sua vida naquele momento como de fato a existência de um escravo em relação a esses poderes. Assim, ele apela aos Gálatas "auto-entendimento. Sua reprovação implica a questão, é a sua existência novamente a ser determinado pelo medo?

Agora, é perfeitamente claro que os Gálatas certamente não quer isso. O que eles queriam era fazer a sua liberdade de os poderes de uma só vez mais certeza. Mas garantindo que, por meio de sinais exteriores e práticas externas, e pela confiança em entidades visíveis, é precisamente o que Paulo considera a essência da incredulidade. Eles estão vivendo novamente na base das obras da lei, em que se estabelece em termos de quantitativamente determináveis feitos com uma intenção mágica de fazer a graça de Deus tangível. A fé é, portanto, já não fé. Confiança na ação de Deus em Cristo Jesus é substituído pela confiança no que pode ser realizada externamente.

Assim, o Gálatas estão buscando dissipar o medo de poderes demoníacos de todas as coisas por trair a sua liberdade, o que eles não entendem como a liberdade, em outras palavras, os Gálatas não ter entendido seu "interesse em bem-aventurança eterna" como um interesse em liberdade. Apesar de sua experiência anterior dolorosa de falta de liberdade, não raiou sobre eles o que a liberdade realmente é. Com seu falso interesse em segurança buscam por práticas externas para assegurar-se da graça de Deus, como se fosse a sua disposição, o que de fato não é. Conseqüentemente, eles perdem a graça e liberdade, na verdade eles perdem a graça como liberdade. Paulo, portanto, vê- se confrontado com a tarefa de explicar-lhes que eles são 'abençoados' se eles são livres e não precisam se assegurar de sua graça, para o homem livre-e eles são livres é o homem que vive na graça de Deus. Não há dúvida de ter que assegurar-se disso. Tudo agora depende dos Gálatas, percebendo que seu "interesse em bem-aventurança eterna" só pode ser acolhido como um interesse em liberdade. Se eles se esforçam para a liberdade, mesmo, e de fato em particular, para a liberdade da Lei mosaica, então tudo o mais será dado. Talvez a Gálatas teria sido capaz de dizer, talvez eles disseram 'Estamos realmente em busca de liberdade dos elementos do mundo', mas Paulo teria contrariado isto, dizendo: 'Você não tem, porém, como ainda apreciada a profundidade do que freedom' constitui-se adaptar uma frase de Anselmo de Cantuária: nondum considerastis, quanti ponderis sit libertas (cf. Cur Deus homo, eu 21). Se você tivesse entendido o que está envolvido em liberdade, você teria sabido que, se você tem fé, os elementos do mundo são fracos e pobres. Mas se você procurar para assegurar-se de sua "liberdade" por obras da lei, em seguida, estes são os seus senhores e seus deuses, embora por natureza (^úoei) não são de modo algum (Gl 4:08 f.). Os elementos do mundo são tão fraco ou mais forte do que a sua fé torna 78.

1,4 Cumprimento da Lei 'todo'

Até agora temos argumentou que a Lei Mosaica em Gálatas é visto apenas em termos negativos. Foi dada a provocar atos pecaminosos. Ele deriva de os poderes

demoníacos angelicais. Ele serve como um locus para a escravização, enquanto que a salvação significa precisamente liberdade. Portanto, temos a Lei de uma unidade funcional com 'elementos do mundo', o pagãs. Esta tendência de pensamento em Paulo é, para ser qualquer coisa, tenho certeza, mas lisonjeiro para o Direito. Qualquer um que leia Gálatas até e incluindo 5:12, mas sem ter diante de si as declarações positivas em Romanos sobre a Lei, seria improvável por conta própria para imaginar que o mesmo autor também escrever 'a lei é santa eo mandamento é santo , justo e bom "(Rm 7:12). É claro, se pode voltar a repetir-nos, nós fazemos de fato ler Gálatas, em grande medida à luz de Romanos com pressupostos de harmonização. Assim, precisamente por causa de sua familiaridade com Romanos, o teólogo evangélico ao ler Gálatas nem mesmo começar a fazer a tentativa de definir em um lado tudo que ele se apropriou dessa carta.

Mas mesmo dentro da carta não Gal 5:14 militar contra a compreensão dos nomos em Gálatas que temos elaborados? Não lemos que toda a Lei se cumpre no dizendo single, "Amarás o teu próximo como a ti mesmo, em outras palavras, se você cumprir apenas o mandamento de amar o que está escrito em Levítico 19:18 você vai ter cumprido toda a Lei ! Mas será que Paulo realmente usar a expressão ó nãç vó^oç no mesmo sentido em que aqui ele já usou os nomos prazo? A visão amplamente difundida de que o todo da Lei Mosaica é cumprida por apenas cumprindo com o mandamento de amar o próximo realmente produz um dilema. Por esse ponto de vista, que podemos designar de implicação de que, uma vez que de acordo com ele o comando um implica todo o mosaico- Lei em si não é livre de ambigüidade. Pelo contrário, é aberto a dois modos possíveis de interpretação, os quais dão origem a um dilema: é preciso ou interpretá-lo no sentido de que toda a Torá, em todos os seus mandamentos individual, participa do mandamento de amar-caso em que nos perguntar por comandos que fazem parte integrante do comando de amar já não estão a ser obedecido (circuncisão, leis alimentares, as leis de pureza), ou então deve-se dizer que a Torá como um todo está em seu teor de modo dirigido para o mandamento a amar nele contidas, que todas as suas outras estipulações tornar supérfluo quanto ao conteúdo, ou seja, temos uma redução radical no conteúdo.
79 Em ambos os casos há uma falha em levar a sério o fato de que Paulo fala dos nomos inteiras. O dilema torna-se mais clara quando se considera que Paulo em um ponto de ordens aos gálatas que se abstenha de circuncisão: para pessoa, de acordo com ele, tem que guardar toda a lei, olov xòv vó^ov noi^oai (5:3). Mas, então, o resultado disso é que não é obedecer a toda a lei! 80 No entanto, alguns
11 linhas depois, ele passa a declarar que cabe aos cristãos para cumprir toda a Lei através do mandamento do amor. 81 É possível dar algum sentido coerente para estes dois enunciados somente se ó nãç vó^oç em 5:14 não significa o mesmo que olov nòv vó^ov em 5:3. No ensaio mencionado na Nota 79 já argumentou que, com ó nãç vó^oç que temos que fazer com um uso crítico e irônico da linguagem por Paulo. A posição atributiva de nãç realmente enfatizar a totalidade da lei como contrastada com as declarações individuais da lei. 82 Assim o nãç atributivo requer uma plural contrastante para que possa ser utilizado de forma significativa. Mas este efeito é perdido em Gl 5:14: para o conjunto constituído por muitos ditos consiste na palavra

única 83 ou em vez disso, por meio da utilização de estranheza linguística nãç num sentido aparentemente maneira, isto é, por! meio deste paradoxo-Paul consegue reduzir ao absurdo o ideal judaico de manter toda a lei. Ao explorar a nuance linguística de ó nãç vó^oç contra oloç ó vó^oç Paulo é linguisticamente bater abaixo da cintura em sua luta contra a compreensão judaica da Lei, ou em todos os eventos contra esse entendimento da Lei, que ele pressupõe a ser a compreensão judaica . (Aqui não podemos entrar na questão histórica na medida em que ele, de fato, assim, fez justiça ao judaísmo do tempo.) Esta nuance estilística é praticamente intraduzível em Inglês ou Alemão-teríamos que colocar a palavra 'todo' em aspas ou falam da 'chamada' lei toda. É bastante conhecido que Paulo era um mestre da língua grega. 84 Assim toda a Lei de Moisés simplesmente não é idêntico com a Lei "como um todo", que é válido para os cristãos. Ao 85 expositores de Gal 5 : 14 repetidamente falar de uma redução no teor da lei mosaica, eles fazem isso com inteira razão na medida em que a estipulação da Torá é citado, a saber, Lev 19:18, mas redução significa revogação consciente de elementos essenciais do. conteúdo da Torá, para que possamos falar da Lei 'todo' apenas na forma crítica e irônica que acabamos de descrever. Há certamente pode haver dúvida de Paulo, tendo essa intenção no sentido de Hillel, segundo a qual toda a Lei encontra a sua expressão grávida em um mandamento central, enquanto tudo o resto é apenas a sua exposição (Shab 31a). Essa idéia não faz a sua primeira aparição até Rm 13:8-10; que não quer dizer que Paulo não tomou o lugar de seu período pré-cristão como um Hillelite supostamente anterior, pois se há uma noção inimaginável é que Paulo era um Hillelite antes de sua conversão! Vamos acreditar que o homem que rejeitou totalmente a sua compreensão judaica da Lei (Fl 3:07 e ss.) Teria defendido a abordagem fundamental de seu professor farisaica, em referência à Torá? 86

Temos, agora, aprofundar o que já foi brevemente descrito no ensaio mencionado na Nota 82 e no ponto 1.1 do presente estudo. Sugerimos lá que Paulo rejeita qualquer reflexão quantitativa em relação à existência humana, quando ele defende uma nova ética em contraste com o que exigiu em Dt 27:26 (= Gal 3:10). Vamos, portanto, começar por oferecer exegese mais exato da seção em Gálatas 3:10-13 que foi feito na abordagem inicial para o problema da Lei em 1:1. Recordamos que todos estão debaixo da maldição, pois nenhum cumpriu com a demanda principalmente quantitativa da Lei que tudo, realmente, sem exceção, todos os seus estipulações ser seguido para fora, de modo que quem transgride contra até mesmo um único destas estipulações é maldito. Agora, Schlier diz que a maldição manifestamente atribui a Paulo a ação em si, na medida em que está relacionado com as obras da lei. 87 Ele, portanto, vê na citação de Dt 27:26 ênfase na noi^aai e rejeita o ponto de vista atual, que nós apoiamos, também, que Paulo foi tacitamente pressupondo que ninguém totalmente cumpre a Lei em sentido quantitativo. 88 Ele conclui que a maldição "não está lá só por causa do não cumprimento da Lei, em seu totalidade de uma forma quantitativa, mas já porque a Lei simplesmente deve ser "feito" .... "89 É claro que ele não admitem também que" a razão interior para este estado de coisas não é claro aqui, mas pode ser lido a partir de Rm 7:07 ss. "90 Ora, nosso princípio metodológico é, naturalmente, precisamente que os romanos não devem ser trazidos para

interpretar Gálatas. No entanto tese Schlier, de que Paulo estava preocupado apenas com a necessária interdependência de maldição e ação, devem ser investigados para ver se ele pode ser justificada, mesmo que, contra Schlier, estamos persuadidos pela força probatória da opinião de que Paulo foi tacitamente pressupondo em Gal 3:10 um colapso geral no princípio jurídico da 27:26 Deut. Pois mesmo em argumento em Gl 3, há elementos individuais que poderiam apoiar a tese de Schlier.

Já foi apontado que 91 Paulo apela para as escrituras para apoiar seu julgamento teológico que manifestamente ninguém pode ser justificado diante de Deus pela Lei 92. Ele é escritura que promete que aquele que é justificado pela fé viverá. Podemos estar certos de que a citação Habacuque é para ser entendido como uma citação de escritura 93 por causa de sua ligação com o substantivo pronunciamento na escritura no versículo 8, em conjunto com o versículo 6. Hab 2:4 não pode ser separado do Gen Gen 15:06 e 18:18, no contexto do argumento de Paulo. Escritura, isto é, Deus, decreta que a justificação ocorre na base da fé. Ainda mais precisamente, a justificação ocorre somente com base na fé e assim não sobre a base de ação, "fazer". Assentimento de Deus para o princípio da Síraioç SK níaxewç, ao que parece, implica a rejeição do princípio da õÍKaioç SK noi^aewç. Os nomos não é comprovadamente "de fé", por ele próprio diz: "aquele que faz estas coisas (ou seja, todas as estipulações dos nomos) viverá por eles" (Lv 18:05 = Gal 3:12). Na verdade, parece como se o pronunciamento dos nomos sobre si mesmo 'aquele que faz de mim vai viver através Me'-é mostrado para ser falso pelo pronunciamento oficial da escritura
e, assim, pela autoridade de Deus em si. Será que isso significa, então, que uma citação bíblica se opõe à citação da lei, onde a citação bíblica é, assim, visto como a expressão da verdade divina e da citação da lei como expressão da mentira e do engano, contrariando a Deus? Se a partir deste contraste entre as duas citações, com sua promessa de vida motivada, em cada caso, de forma oposta, olhamos para trás para a citação de Dt 27:26 no versículo 10, podemos apreciar a atratividade da tese de Schlier de que a maldição atribui à a ação como tal.

No entanto, no entanto convincente o argumento pode parecer à primeira vista, não é conclusivo. No presente tentativa de interpretar a passagem, uma coisa tem sido negligenciado: a maldição pronunciada pela lei em Deuteronômio 27:26 é completamente eficaz, e é completamente eficaz precisamente porque é a maldição de Deus, embora, naturalmente pronunciado pela Lei! 94 Assim é que é eficaz, que o próprio Deus, em seguida, aparece em cena e torna ineficaz para o homem pela morte de seu Messias na cruz, o Cristo de Deus sujeitando- se nesta a uma estipulação adicional da maldição desta Lei (Dt 21:23 = Gl 3:13). 95 Assim, será necessário falar não apenas da autoridade das Escrituras e, portanto, da autoridade de Deus no curso do argumento de Gal 3, mas também no sentido exactamente o mesmo da autoridade da lei. Mas se é assim e se os pronunciamentos dos nomos em relação a Deut 21:23 27:26 e Dt são tão eficazes, por causa do poder da Lei, que (a exagerar a ponto de um pouco) até o plano de Deus para a salvação não pode contorná-los, mas é de fato ligado a eles, então, nem é possível ver a promessa de vida no Nomos em Lev 18:05 como falsidade e engano. Se a lei diz que aquele que cumpre todas as suas

estipulações vai viver, então este pronunciamento também é verdade (como uma expressão da intenção imanente da Lei!). Aquele que faz tudo, mas é claro que tudo sem resto, vai viver, e viver de maneira exatamente o homem justificado pela fé viverá! 96

Se isso também é verdade, então é óbvio que levanta a questão de como a citação Habacuque poderia ser trazido para o argumento de Paulo em tudo como prova da negação da promessa de vida dada pelos nomos. Para a interpretação do 11ff versos. deixou claro que a vontade de Deus é a justificação com base na fé e apenas na base da fé. Por esta razão, e, portanto, não na base de uma empiricamente avaliados discernimento-é 'manifesto' (õ^Àov) que ninguém se justifica pela Lei! Assim ambos os seguintes elementos parecem ter sido introduzido por Paulo em sua apresentação da prova:

(1) a autoridade das Escrituras, o que em última instância é a autoridade do próprio Deus, coloca a Lei no errado com a sua justificativa com base no cumprimento quantitativamente completa de todas as estipulações da Lei;

(2) a autoridade da lei é tão grande que é capaz não só de colocar todos os homens sob a maldição e prometendo vida real, mas, além de mover o próprio Deus a reagir às determinações da lei.

Estas duas linhas de pensamento se cruzam em Gl 3, sem realmente estar reconciliado intelectualmente. A direcção do argumento nas duas partes da prova é simplesmente diferente em cada caso. Vamos, portanto, dificilmente será capaz de dizer, com Luz, que possivelmente escapou a Paulo que a citação de Lv 18:05 foi tão válida como a de Hab 2:4. 97 O que temos sim é de dois princípios de vida válidos definidos em oposição um ao outro de tal forma a deixar claro que os nomos, se de fato o seu princípio é integralmente respeitado, faz vida garantia total e completamente, mas Luz é certo na medida em que ponto de partida de Paulo é a fé que agora justifica 98 Deste ponto de vista, certamente, o princípio nomos perdeu sua validade:. que ele está falando de uma validade que foi perdido. A intenção de trazer a vida que é inerente no Nomos como tal (para usar mais uma vez termos que têm sido úteis antes) é válida se o nomos sozinho é ou poderia ser o tribunal eficaz. A intenção de Deus, no entanto, tem como foco a justificação pela fé, mas o que é, então, a relação entre a intenção inerente a Lei a intenção de Deus olhou em ambos os casos, do ponto de vista da vida, que deve ser atingida para os homens? (Na Seção 1.3, ele pode ser lembrado, a relação de propósito os donos da lei "o propósito de Deus foi discutido.) Aqui, novamente, é pertinente observar que a relação dos dois intenções não é explicitamente tratado como tal por Paulo, e, assim, pode-se chegar a apenas por meio de inferências de nossa parte. Aqui o nosso ponto de partida deve ser o fato de que, em primeiro lugar as duas intenções são contraditórias, mas também temos de partir do fato de que as reflexões de Paulo, como Luz assinalou acertadamente, começar a partir da base da fé que agora justifica. A pergunta porque ele que cumpre a lei em todas as suas partes não é viver agora, é consequentemente desqualificado como sendo um que tem um ponto de partida irreal. Paulo, portanto, também pode

produzir dois itens divergentes de provas em seu argumento, porque em última instância eles não são divergentes em tudo. E é por isso que eles não se contradizem: cada um é válido em uma esfera diferente de existência. Assim também é apenas em um nível superficial que podemos realmente dizer que, para Gálatas Cristo é apenas uma "emergência vicária solution'-Joest como formula o problema (ver Seção 1.3). Se alguém quisesse ver o elemento cronológico que a estrutura realmente de apoio de Gl 3, e, portanto, viu as partes individuais do argumento como objectivar neste sentido, então Cristo ea justificação pela fé realmente teria sido desvalorizado em um paliativo, um objectivo que foi infelizmente necessário. Este objectivar de "história da salvação", contudo, não é possível, como Paulo fala da existência do crente sobre a base da existência do crente, ou seja, apenas no campo da justificação pela fé é a justificação pela fé válidas. Esta declaração pode ser visto como uma tautologia só se ignorar o nível em que Paulo está argumentando, ou seja, o da fé. A este nível novo, no entanto, a ação, "fazer", não é revogada (ver vista Schlier, o rejeitado acima), que é dada uma nova qualidade. Aqui nós temos que levar em conta, ao mesmo tempo, tudo o que Paulo diz que depois que ele introduz a noção de cumprimento da Lei 'inteiro' pelo amor ao próximo: quem é "conduzido" pelo pneuma já não está sob o nomos como um poder escravizante (em nomos 5:18 de novo significa a Torá e por isso não é idêntico com ó nãç vó^oç em 5:14!), com suas reivindicações quantitativos. Mesmo antes de 5:14, é dito que na pessoa que vive pela fé, esta fé de seu tem efeito como o amor, pois a fé é a energia do amor (5:6: níoriç 81 àyàn^ç évepyouKÈv^). Será que Paulo talvez escolher conscientemente a expressão év-epy-ouKÈv^ para contrastá-lo com o vó^ou spya? Nós não sabemos, mas também não devemos excluir como impossível: o 'todo' nomos como a energia da fé em contraste com os nomos inteiras com suas obras quantitativamente definidos. Essa energia é fruto do pneuma, da qual o específico primário e supremo é o amor, àyàn^ (5:22), e como o amor equivale à Lei "todo", isto é, a um só e Direito, outras expressões, como alegria , a paz, etc, são apenas modos de àyàn^ (05:22 f.) 99 As obras da carne (5:19 ss.) de novo temos a spya prazo:. Paul tinha algum entendimento de fato de "lingüística" !- não são feitas pela pessoa que é impulsionada pelo pneuma. Paulo, claro, não quer dizer que essas obras da carne são idênticas com as obras da lei. Isso deve ser suficientemente clara do que já disse. Mas também deve ficar claro que a pessoa que não vive na base da fé e que, consequentemente, não é guiado pelo Espírito não é simplesmente em uma posição para conseguir o que é chamado em f 5:22. os frutos do Espírito. Assim, é apenas ao nível do argumento envolvendo fé que é demonstrada a impossibilidade para aqueles fora dos limites da fé de "fazer" o amor que é exigido pela Lei (Lv 19:18). É o homem carnal, o homem de oàpÇ, que está aqui entende por "homens". Uma vez que tenhamos visto isto, torna-se então claro que o não cumprimento, pressupunha em Gálatas 3:10, dos requisitos quantitativos da lei por todos os homens implica a sua natureza carnal. Cumprimento quantitativo não é possível porque a Torá contém cláusulas que devem ser "qualitativamente cumprido." Afinal, mesmo a lei "todo", que faz exigências sobre o cristão, é uma demanda da Torá. O homem pressuposta em Gálatas 3:10 em vão imagina em sua carne, sua oàpÇ, que ele pode "fazer" a Lei e na sua ilusão se perde na quantidade que ele tem que

produzir, e porque ele não sabe que a verdadeira realização do A lei é possível e real apenas como um fruto do Espírito, engana-se na busca de obedecer a um padrão quantitativo. Ele entende o cumprimento desta norma, como apenas o seu trabalho, mas não sabe que sua atividade, porque o amor é algo que pertence a Deus, só pode ter lugar como um resultado da atividade do Espírito de Deus no homem.

Uma nota mais breve interpretação Schoeps de Gal 3:10 e ss. 100 Schoeps vê aqui a aplicação da regra de hermenêutica décimo terceiro de Rabi Ismael, segundo a qual, quando há uma contradição entre dois versículos das escrituras, um terço é para ser procurou que irá eliminar a contradição. Aqui, Schoeps pensa, uma passagem da Torá e uma passagem nos profetas estão em desacordo com o outro, ea resolução do problema é dada por uma nova passagem na Torá, ou seja, a sentença em Gn 15:06 que tem já foi citado. Contra isso, objetos Mussner que na realidade não é citado terceira passagem de resolver a contradição, de modo que décimo terceiro rabino Ismael Midda não pode estar envolvido. Por isso, ele concebe 02:04 Hab como a oposição bíblica ao princípio da Lei, que é uma expressão em Lv 18:05. 101 Mas o argumento Mussner contra
Schoeps opera muito em um único nível. A dialética que Paulo pretende e da seriedade com a qual ele tem Lev 18:05 não são assim, dado o valor integral. Schoeps está certo em que o assunto não pode ser deixado como uma contradição, mas na mente de Paulo, não há como ele supõe um conflito entre uma passagem na Torá e uma nos profetas, mas entre uma passagem da Torá e uma na escritura-compreensão 'escritura' aqui, não como o corpus da Lei, os profetas e os escritos, mas como a declaração da promessa de Deus que encontra a sua expressão escrita nos livros do Antigo Testamento. Para Gn 15:6, ou seja, uma passagem do Pentateuco não-ainda uma passagem da Torá no sentido próprio, mas como Hab 2:4 a passagem da Escritura!-Concede-a cotação Habacuque, como já foi mostrado, a qualidade de ser uma declaração de promessa bíblica, com base na sua ligação com o Gen 18:18 no versículo 8. Hab 2:04 na verdade é na substância extremamente intimamente ligado com Gen 15:06.

Assim, se em Gálatas 3:10 ss. Torá e escritura 102 confrontam-se com os seus pronunciamentos conflitantes, então nós temos que fazer esse contraste transparente no âmbito destas considerações que foram descritas em 1:4. Descobrimos então que um mero "não" ao princípio em Lv 18:05 simplifica o ponto teológico em Gl 3.

2 NOMOS em Romanos

2,1 Abraão ea circuncisão em Romanos 4

Observamos anteriormente que Paulo em Gl 3, não aceitou a ligação entre a aliança ou testamento (8ia0^K^) e circuncisão, que é característica da Geração de 17 e este. Mesmo que ele traz no 8ia0^K^ Abraão como prova para a sua mensagem de justificação Isso seria ainda mais notável se estávamos certos em nossa suposição de que os adversários de Paulo eram de fato argumentando de Gen 17: "Se você Gálatas, a fim de ser cristãos, querem ser filhos de Abraão, isto é, se para o bem de ser cristão,

que deseja participar do pacto de Abraão, você deve obter-se circuncidado. "Podemos ainda lembrar que em Gálatas Paulo imediatamente vê a demanda para a circuncisão do ponto de vista da lei. Ele adverte os gálatas: "Se você deseja ser circuncidado, então você também está vinculado a si mesmos para manter toda a Lei de Moisés." Mas a obrigação de manter toda a Lei leva um em um dilema, sujeitos a uma maldição porque ninguém mantém toda a lei. Assim, a circuncisão é radicalmente rejeitada porque leva necessariamente a uma escravidão devastador. Em pé, como pars pro toto da Lei, é precisamente esta circuncisão, que perdeu inteiramente o seu direito teológica por causa da 8ia0^K^ Abraão que se baseia na fé. Na verdade, não apenas perdeu o seu direito, mas também foi condenado teologicamente: pode já não ser praticado! E qualquer um que faz, no entanto, a prática que tem caído da graça.
Se temos essa tendência no argumento de Gálatas em mente ao ler Rm 4, em seguida à primeira vista somos surpreendidos por uma mudança notável na maneira como a questão é colocada. Vamos continuar inicialmente em comparar Rm 4, com Gal 3, estabelecendo o seguinte: (1) em que pontos se Gl 3 e Rm 4, concorda? (2) quais os elementos que nos argumentos de Gl 3, não Paul retomada em Rm 4? (3) Quais elementos do argumento são novos no Rm 4, contra 3 Gal? (4) Quais são os elementos nos argumentos de Gl 3, foram modificados em Rm 4? As respostas a estas perguntas podem, então, quatro permitir-nos responder à grande questão: em que sentido é que encontramos em Rm 4, uma modificação da deriva todo o argumento em Gl 3?

(1) Como em Gálatas 3:06 Paulo em Romanos 4:03 também leva Gen 15:06 como seu ponto de partida. Em ambas as passagens, há uma citação literal da Septuaginta 1 Paulo enfatiza ainda mais em ambas as letras que a fé do cristão gentio incircunciso é de um tipo com a fé de Abraão (Gl 3:08 f e, freqüentemente, Rm 4.. : 11 e freqüência). No decorrer da discussão de Abraão, em ambas as cartas a conexão entre Direito e transgressão, napàpaaiç, é estabelecida (Gl 3:19, Rm 4:15). Em ambas as cartas a promessa (s) feita a Abraão-snayyeÀía (i)-são enfatizadas como característica dele (Gl 3:16 ss;. Rm 4:13 ss.). A afirmação da prioridade temporal da promessa sobre a lei ou sobre a circuncisão (Gl 3:15 f;.. Rom 4:10 f) é comum a ambas as cartas 2.

Existe, portanto, uma série de pontos extremamente importantes de Gal 3, que Paulo leva-se novamente em Romanos 4. Um contínuo bastante extensa, portanto, existe entre as duas letras.

(2) No entanto, há também elementos naturalmente essenciais de Gal 3, que já não aparecem em Romanos 4. Acima de tudo, perder em Rm 4, a ligação do tema de Abraão com o argumento de que o nomos é para ser obedecida sem resto e que quem não faz, de acordo com a portaria da justiça legal, igualar-se aos nomos no mesmo apenas uma estipulação única está sob a maldição. Igualmente, a idéia, que é ligado em Gálatas a esta theologoumenon, da aceitação representante desta maldição por Cristo também está desaparecido. Além disso, há surpreendentemente nenhuma menção a noção de pacto ou testamento, o 8ia0^K^ que era fundamental para o argumento em Gl 3. 3 Em conseqüência e não há qualquer conversa adicional da 8ia0^K^ de ter sido dado força 430 anos antes dos nomos, para que este nomos,

adicionado de forma muito mais tarde, não poderia anular o 8ia0^K^. Os 430 anos são, por assim dizer, reduzido ao curto período entre Gn 15:6 e Gn 17. Se vamos supor que Paulo sabia que a cronologia sinagoga, em seguida, os 430 anos teria furtado a 29 anos. 4 Também faltando Rm 4, é a conexão do tema Abraão com a recepção do Espírito Santo (Gl 3:14 , ver 3:2).

(3) Novos temas e idéias que não são encontrados em Gálatas são a referência a Deus como aquele que faz viva e que é o Criador (Rm 4:17), a compreensão da fé como a esperança contra a esperança (4:18), que é ligado a isso, eo tema Sarah (4:19 ss.) que mais uma vez está conectado com ele. Atenção também podem ser atraídos para o princípio hermenêutico em f 04:23., Ligada com a fórmula querigmática em 4:25 que é tomado a partir da tradição. 5

De maior importância, no entanto, é o fato de que Paulo finalmente faz referência explícita ao Gen 17, que tínhamos perdido no Gal 3, e em que a circuncisão é entendida como um sinal, g^k£í°v de curso em uma modificação inusitada: em Gênesis 17: 11 a circuncisão é chamado de "sinal da 8ia0^K^", enquanto que em Rom 4:11 ouvimos falar de "o sinal da circuncisão". Como já foi referido no ponto 2, o 8ia0^K^ termo é tirado do argumento. Gen 17:10 ss. é, assim, subordinada ao Gen 15:06, uma vez que o sinal da circuncisão é interpretado como um selo da justificação pela fé, que já havia sido alcançado no estado incircunciso. Isso torna agora possível para Paulo para apresentar uma idéia ainda mais determinante: para os cristãos judeus circuncidados, Abraão é o pai da circuncisão na medida em que eles não são apenas circuncisos, mas também acredito (4:12). Assim, a circuncisão tem força somente quando conjugada com a fé. No entanto, e isto é o que é radicalmente novo em contraste com Gálatas, neste correlação que de fato tem força! 6

(4) O reconhecimento dessa nova função de circuncisão nos traz ao ponto 4, para a adição deste novo elemento no argumento já envolve mudanças claras. Isto é ainda mais verdade com a perspectiva mais ampla da qual Paulo discute a questão de Abraão. Se aqui podemos acompanhar Käsemann diríamos que 3:31 Rom com sua surpreendente afirmação: "nós defendemos o Direito", não é a conclusão da seção 3:27-30, mas a transição para o Capítulo 4. 7 Considerando que, em Gl 3, no curso do argumento sobre a necessidade de rejeitar a circuncisão em todas as circunstâncias, as funções de Abraão como o epítome da justificação pela fé, o qual, por definição, não é justificação pelas obras da Lei, descobrimos que, pelo menos inicialmente , com o aparecimento de um paradoxo em Rm 4, Abraão é novamente introduzida como de fato o epítome de uma justificação pela fé que exclui a justificação pelas obras, mas mesmo assim com aqui a finalidade específica de fazer cumprir a lei. 8 Para colocá-lo sumariamente, Paulo defende a lei, usando Abraão para mostrar que a justificação diante de Deus é a mesma coisa que não vem dos nomos.

Uma modificação importante é a nova utilização de "semente de Abraão" do termo. Em Gl 3:16 Paulo relaciona isso com o Cristo em um pedaço de negrito e arbitrária exegese, porque é singular e descreve os cristãos como a descendência de Abraão (3:29) somente de forma indireta por meio da theologoumenon que todos são um em

Cristo Jesus (3:28). Em contrapartida, em Rm 4, este termo é usado no versículo 13, antes de tudo no seu sentido próprio de descendentes físicos e, em seguida, nos versículos 16 e 18 em um sentido mais amplo como abrangendo paternidade espiritual também.

Vamos agora tentar tirar o sentido dos resultados que temos sob os nossos detalhados quatro cabeças separadas. Em Rm 4, a diferença decisiva dos pronunciamentos em Gálatas é certamente a avaliação não mais totalmente negativo da circuncisão, que já deixou de ser o alvo de um ataque ferozmente polêmica. Em Gálatas toda a discussão de Abraão ocorreu exclusivamente por meio de suporte para a visão de que a circuncisão leva a uma existência em função das obras da lei, e que, portanto, os efeitos de uma queda da graça (Gl 5:03 f. Ocupa Gal 3:10, mas este versículo é uma parte essencial do argumento de Abraão). Agora, no entanto, Paul é mais exigente em seus juízos. Ser um filho de Abraão não é mais considerado como um mero oposto da circuncisão. Alguém que tenha lido anteriormente Gálatas apenas é surpreendido ao notar que Paulo é agora de repente em uma posição para integrar a idéia da circuncisão para a de ser um filho de Abraão. 9

É claro que devemos primeiro perguntar se esta diferença não pode, talvez, ser apenas de natureza muito superficial e se não pode ser adequadamente explicado pelos diferentes públicos abordadas nas duas cartas, no sentido de, por exemplo, que em Gálatas cristãos gentios teve que ser protegidos contra o perigo de confundir a fé cristã com a religião judaica legalista, enquanto em Romanos, entre outras coisas, reflexão teológica sobre a natureza judaica do cristianismo estava envolvido. E de fato é metodologicamente imperativo perguntar, particularmente ao interpretar um texto difícil, o quanto a situação dos destinatários pode ajudar a esclarecer o texto. Mas para além da consideração hermenêutico básico que temos para inferir que os destinatários eram a partir do texto, e são, portanto, se movendo dentro do círculo hermenêutico inevitável, pode não ser mais razoável supor que Paulo tinha pensado em certas inconsistências em seus argumentos em Gálatas, que já notamos, e os havia abandonado? Notamos anteriormente na Seção 1.2, que houve uma ruptura em seu argumento: se em Gálatas 5:04 Paulo condenou como um direito fundamental cair da graça, e uma separação fundamental de Cristo, a intenção do Gálatas ter-se circuncidados e, portanto, mesmo se não, talvez, totalmente consciente para tomar sobre si a obrigação de manter toda a Torá, há uma pergunta inevitável ainda mais a forma como ele ainda podia considerar-se na unidade eclesiástica com os cristãos judeus em Jerusalém, que, sem dúvida, tinha abandonado nem a circuncisão nem obediência à Torá e que não eram só orgulho de sua circuncisão, mas também continuar a submeter os seus recém-nascidos filhos a este rito. Não poderíamos supor que esta inconsistência em seu argumento na época tinha se tornado claro para Paulo? Será que ele re-pensar a relação do cristianismo gentio ao cristianismo judeu? Foi ele talvez ainda perguntou como ele poderia conciliar a denegrir a circuncisão em suas comunidades como uma separação de Cristo com ao mesmo tempo, abordar os cristãos judeus como irmãos em Cristo? É claro que não sabemos nada sobre discussões deste tipo e, infelizmente, onde Paulo está em causa não temos a

possibilidade de seguir a regra indispensável que a outra parte deve ser ouvida (audiatur et pars ALTERA), mas podemos supor que o melhor entre o momento em que Gálatas foi escrita e da redação de Romanos, aí reside um processo longe de ser trivial de reflexão e desenvolvimento em Paulo, o teólogo, um processo que seria compreensível, mesmo como uma resposta a judaico-cristãs objeções à sua compreensão dos nomos. Para atribuir as formulações afiadas em Gálatas apenas a excitação momentânea e aborrecimento, isto é, a uma torrente descontrolada de palavras de Paulo, de modo que não seria necessário afirmar qualquer ruptura real entre Gálatas e Romanos, chega a pesar na minha opinião, por causa de a mensagem básica das passagens cruciais em Gálatas. Esta visão ganharia mais peso deve HD Betz estar certo em dizer que Gálatas deve ser considerado como uma "composição altamente habilidoso". 10 Alguém que tem conduzido o tipo de negociações cruciais sobre a circuncisão que foram realizados no Sínodo sobre o gentio missão, e que é tão familiarizado com o material como Paulo é, dificilmente vai declarar sem qualquer reflexão por assim dizer, apenas no calor de sua polêmica, que qualquer pessoa que tenha se circuncidado caiu em desgraça e se separou de Cristo. E mesmo que ele não fez o ponto, assim, no Sínodo 11 tal formulação ainda teria que ser considerada como a convicção real de Paul no momento em que Gálatas foi composta. No máximo, pode-se dizer que Paulo tinha finalmente mostrou suas cores verdadeiras, e na emoção do momento tinha finalmente "deixar o gato fora do saco". Em todos os eventos, no entanto, não devemos relativizar os pronunciamentos teológicos cruciais em Gálatas sobre a circuncisão ea Lei por causa de declarações menos radicais em outras cartas paulinas, nem procurar levá-los em menos de seu sentido pleno, mas deve, antes, avaliá-los como expressão da convicção teológica fundamental do apóstolo naquela época muito. Ao invés de supor que os veredictos sobre a circuncisão ea Torá em Gálatas, que são tão nítidas, para ser explicável a partir da situação do Gálatas e do autor da letra, então é claro que, na verdade, Paulo não tinha na época como No entanto, dada pensado para as inconsistências de que falamos acima, e que foi, talvez, o próprio fato de Gálatas se tornando conhecido em Jerusalém, que ocasionou a posar de questões críticas para o autor de 12 que este último então, também, ao contrário de todas as expectativas , começou a perguntar-se! 13 É sempre muito fácil de dizer, em retrospecto, que Paulo deve imediatamente tornaram-se ciente dessas inconsistências, mas não temos amplo conhecimento da história de quantas vezes tragédias históricas sobre a maior escala de ter sido necessário antes de povos inteiros finalmente perceber, como se as escalas estavam caindo de seus olhos, que eles não tenham de fato percebido o que era óbvio? Quantas vezes é o discernimento histórico e compreensão do que é, na verdade, perfeitamente transparente um produto só de distanciamento histórico? Paulo está, portanto, a perder um pouco de sua estatura eclesiástica e teológica só porque, por um período que havia em algumas escalas respeita diante de seus olhos também? Somente aqueles que não pensam historicamente e que aplicam o critério da lógica mesquinho para os homens que são grandes no momento único irá considerar isso impossível. Para mim, a diferença entre Gálatas e Romanos é melhor explicado se assumirmos que houve um desenvolvimento teológico longe de trivial por parte de Paulo entre as

duas letras. Nossas reflexões adicionais nesta monografia são destinadas a proferir as tesselas de um mosaico tão.

Rm 2:25 ss. e 3:1 ss. também mostram que Paulo poderia falar ou escrever de forma bastante diferente em Romanos de Gálatas. Seria, é claro, ser possível tirar 2:25 como a aplicação apenas para o passado ("circuncisão é realmente de uso se você obedecer a Lei, mas se você quebrar a lei, a tua circuncisão se tornou incircuncisão"), na medida em que todos os , e que está a dizer, mesmo que todos os judeus, são, de acordo com 3:9, sob o poder do pecado. Este seria, então correspondem a declaração em Gálatas, segundo a qual o homem que mantém integralmente a Lei viverão (Gl 3:12 b). Mas a utilidade da circuncisão não é considerada em Romanos só do ponto de vista do cumprimento da lei. É verdade que de acordo com a Rom 2:26 até o gentio que segue as disposições legais da Lei é considerado como aquele a quem a circuncisão pode ser acreditado (Àoyia0^aenai), assim como o que está envolvido em ser um judeu está diretamente espiritualizada em 02:29 (nepino^^ Kapõíaç év nveu^am). É, portanto, surpreendente quando Paulo admite uma certa utilidade para a circuncisão (e, assim, para o judaísmo como um quantum étnico! 14), em que as promessas de Deus 15 são confiados ao "Circuncisão". É razoável supor que entre essas promessas devemos entender também, e de fato especificamente, a promessa feita a Abraão. Este é, naturalmente, também é verdade que com muitos exegetas fôssemos tomar na Àóyia noü 0eoü no sentido mais amplo. 16 Todavia, é inconcebível que Paulo em Gálatas deve ter visto a si mesmo como capaz de falar da utilidade da circuncisão de tal uma maneira de sugerir que as promessas de Deus foram especificamente incumbidas de que a circuncisão. Foi, de facto, a promessa feita a Abraão que levou Paulo para fazer seus ataques mais agudos sobre a circuncisão.

No entanto, para trazer ainda mais claramente a diferença de Gálatas, precisamos de uma melhor definição da relação entre a circuncisão ea lei em Romanos. Como a primeira parte desta investigação tem mostrado, os fatos podem ser reduzidos medida em Gálatas está preocupado com a fórmula breve que a circuncisão significa obrigação total da lei. Em Romanos, por outro lado, a idéia de uma obrigação que é total cai para fora; 17, pelo menos é, visivelmente, não expressamente indicados. O que é retido a partir de Gálatas é a noção de circuncisão como a obrigação de obedecer a Torá (2:25). Neste contexto, remete Paulo de volta à idéia de Antigo Testamento da circuncisão do coração (Jr 09:24
f.) 18 e, assim radicaliza-lo de uma forma peculiar: a circuncisão física é substituída pela circuncisão do coração (2:29). 3:1, no entanto, mostra-nos que esta superação não significa a negação completa da circuncisão física. Paulo está falando aqui dialeticamente: circuncisão significa algo que só se a lei é cumprida, ou seja, se o coração também foi circuncidado. Fazendo a Lei em si pode até mesmo ser considerada como a circuncisão. No entanto, seria errado dizer que Paulo aqui é espiritualização, pois é precisamente a circuncisão que as promessas de Deus foram confiadas. O que constitui o elemento específico no pensamento teológico em Romanos, no entanto, a noção de que a circuncisão física e espiritual pode, em qualquer circunstância particular ser avaliados apenas em sua inter-relação, ou seja,

que cada um sem o outro perde sua substância, uma substância que, no entanto tem de ser redefinidos para cada conjunto de circunstâncias. Porque a circuncisão tem, assim, na teologia de Romanos como um estado de um todo indispensável, Abraão pode, então, contra-Gálatas-ser reconhecido como o pai da verdadeiramente circuncidados, ou seja, daqueles cristãos judeus que como ele foram circuncidados e no mesmo tempo acreditar. Tendo em vista a extensão em que Paulo, ao enfatizar o valor teológico da circuncisão física, confere relevância teológica sobre a 'história de Israel', teremos de tratar com pronunciamentos precaução em uma única dimensão, como Michel, que "é Abraão antes de tudo, pai de os cristãos gentios, e só então o pai dos judeus cristãos. 19 Isso não é inteiramente falso, mas as observações de Paulo em Romanos são muito multi-camadas para nos permitir fazer um pronunciamento desse tipo, de tal de forma incondicional. O problema que aqui levanta sua cabeça é a do significado teológico da história daquele povo que existe como o "físico Circumcision' e, consequentemente, como um povo sob obrigação de obedecer à Torá. A este respeito, também existe uma expectativa antes que Paul não terá sido compreendido que o que tem sido tentada é simplesmente para tornar o seu pensamento em fórmulas úteis que são o produto de uma pesquisa unidimensional. Este muito no entanto já deve ter ficado claro: o tema da circuncisão, que, como a encontramos em Romanos, apresenta uma modificação séria do que encontramos em Gálatas, aponta para a estreita ligação entre o tema da "lei" e que o " história de Israel '.

2.1.1 A "história de Israel e da Lei

Se em Romanos Paulo não está mais dando apenas uma avaliação negativa da circuncisão, mas sim conquistada através de uma perspectiva mais exigentes quanto a este ponto, então isso também deve ter consequências para a sua compreensão da história de Israel e, concomitantemente, para a sua compreensão da Lei de Moisés, pois, quando ele diz que é especificamente para a circuncisão que as promessas de Deus são confiadas, isso provavelmente significa que, de facto, que estas promessas são confiadas ao povo de Israel, considerado também como um grupo étnico.

Em relação a Gl 3, Klein diz: 'Para exagerar o caso, podemos dizer que, para Paulo, o Antigo Testamento não é um elemento na história de Israel, mas sim a história de Israel é um elemento no Antigo Testamento, e como tal é, assim, relegado a uma posição subordinada com antecedência. "20 Na medida em que a Lei, que essencialmente co-determina a história de Israel, é desclassificado em Gl 3, temos poucas objeções a essa apresentação do caso, o que é explicitamente dito ser um "overstatement'-desde, é claro, uma vez que se refere apenas a Gal 3! Mas assim que aplicá-la a romanos que é errado, para Rom 9-11 constitui uma parte essencial do argumento geral desta carta do apóstolo de que foi provavelmente a última. Rm 9:04 21 f. listas como coordenar termos, entre outros, os seguintes: uío0eaía (Gl 4:05-como sinônimo de sÀeu0epía especificamente no sentido de liberdade de os nomos!), 8ia0^Kai (plural!), voKO0eoía (ou seja, a doação da Lei de Moisés, que aqui não é especificamente em contraste com as promessas!) e snayyelíai (entre os quais promete a promessa de Abraão deve certamente ter sido numerado!). Ao todo, Rom

9:04 f. é, pelo menos inicialmente, de uma avaliação positiva da 'história de Israel', mas, o que é imediatamente para qualificar novamente o que já foi dito, esta passagem não deve ser visto isoladamente. O que se segue imediatamente em si indica que Paulo não tem em mente uma visão unidimensional da história de Israel, como inicialmente pode ser sugerido pela listagem coordenada de legislação, promessas, etc, em f 9:4. É, de facto dividido dialeticamente. O pressuposto do argumento do versículo 6 em diante é claro do fracasso de Israel se manifestar como ela emerge de sua história. A 'história de Israel' é na verdade uma história que abortou na medida em que não atingiu seu objetivo. É de fato uma história voltada para o. Vindo de fracasso do Messias, mas Israel é especificamente uma falha em relação a esse objectivo Em suma, a 'história de Israel ", que foi dirigido para a vinda do Messias falhou porque Israel falhou quando confrontado com o Messias.

E mais uma vez as implicações positivas dessa declaração negativa deve ser visto se não estamos a perder a visão de conjunto. Assim como a declaração positiva sobre a história de Israel em f 9:4. foi qualificado pela declaração negativa em 9:06 ss., 22 ou seja, por ser definido em relação a essa falha em 9:6, e assim foi colocado em um contexto mais amplo, assim também um processo semelhante deve acontecer em um sentido inverso: as declarações sobre o fracasso de Israel em sua história, uma vez que é confrontado com a sua história ter relevância teológica apenas se e quando o componente divino 23 nesta história não perde a sua força. Este é o fator realmente decisivo para Paulo. Ele vê claramente que o fracasso do povo de Israel em sua história poderia levar a uma pessoa atenta para refletir que a palavra de Deus ea promessa de Deus, por isso, também perdeu a sua força (ver também Rm 3:03!). Em outras palavras, o fracasso de Israel é o fracasso da promessa divina e, portanto, falha do próprio Deus. A resposta de Paulo dá é surpreendente: não é a promessa de que é problemático, mas sim o que se entende por "Israel". Pois desde a 'história de Israel' não pode deixar-estar algo que está sob a promessa de Deus, mas o Israel histórico falhou, "Israel" a entidade deve ser tomada em um novo sentido para que a promessa divina pode permanecer válido.

Esta é efectuada em primeiro lugar por meio do paradoxo no verso 6b em que Paulo joga com a idéia de "Israel" de uma forma que é típico dele:. Nem todos os que são de Israel são Israel 24 Em primeira instância Israel significa a entidade histórica que foi o povo de Israel, mas em segunda instância que significa aqueles do povo judeu que acreditam em Cristo. O segundo Israel é, assim, uma parte muito pequena do primeiro Israel. É naturalmente seria errado ver aqui um contraste entre uma idéia étnica de "Israel" e teológica, 25 para, sem dúvida, até mesmo Israel, no sentido de o povo judeu é dada qualificação teológica, como resulta do 4f versos . 26 Israel como uma entidade histórica étnica, de fato, constituem aqueles Paulo tem em mente quando ele usa o título honorífico "israelitas". 27 Nesta medida, em seguida, a história de Israel também tem relevância teológica, mesmo se a história do predicado "salvação "aplica-se a ela apenas em um sentido reconhecidamente um pouco estranho. O que disseram sobre o versículo 6b vale correspondentemente para o versículo 7. O fato biológico da descendência de Abraão não implica necessariamente

uma prerrogativa, para todos aqueles que não pode chamar-se "a semente de Israel" são também seus 'filhos'. Aqui também a história de Israel é novamente levado a sério do ponto de vista teológico, em que as "crianças" constituem uma seleção, ainda que pequena, da "semente de Abraão". No contexto da argumentação apresentada em Romanos 9:1-13 é na verdade não a relação de judeus e cristãos, mas de judeus e cristãos judeus que importa. Neste contexto Paulo fundamenta sua tese de que a palavra de Deus, ou, mais precisamente, as promessas de Deus não ter caído no esquecimento (versículo 6). 28

O argumento de Paulo é claro que não totalmente auto-consistente. Inicialmente (versos 6b, 7a) Paulo foi simplesmente argumentou quantitativamente com a repetida afirmação "não todos", e, portanto, com relação ao povo de Israel, confirmou a continuação da validade do divino promessas redutivamente, ou seja, precisamente para este povo. Isso quer dizer que, inicialmente, o apóstolo não faz um contraste contraditória entre o povo de Israel eo novo Israel, ou, em termos ainda mais nítidas, entre o Israel falso eo verdadeiro Israel, mas, no máximo, uma relação contrária. No entanto, no que se segue, ele, de fato, fazer, por sua exegese de Gn 21:12, um contraste exclusivo: os filhos da carne não são precisamente os filhos de Deus. Os únicos que podem ser devidamente considerados os filhos de Deus são aqueles a quem, como filhos da promessa (verso 8) descendência de Abraão foi especificamente atribuída (ÀoyíÇexai). Neste contexto, temos agora uma separação reta da promessa da entidade histórica que foi o "povo de Israel".

O fato de que, no curso de seu argumento de Paulo se desloca de um ponto de vista que teologicamente qualifica a história de Israel para um que nega que a história teologicamente, e que, portanto, não ser coerente no seu argumento geral, 29 não deve ser subestimado. Não devemos supor que as qualificações anteriormente expressas foram abandonados por causa da negação subseqüente, para então realmente o ponto de partida da exegese de Paulo em 4f versos. teria sido abandonado, como de fato deve ser clara de nossa discussão até agora. No entanto, o contraste muito abrupta, no versículo 8 põe a ênfase muito claramente a promessa. Por um lado tem sido feito no campo da história de Israel, mas, ao mesmo tempo, transcende esse campo, na medida em que se realiza fora dela a entidade étnica de Israel, e de fato contra aquela entidade, como os comentários posteriores sobre a mostra Gentile cristãos (ver, por exemplo, a cotação Oséias em versos 25f.).

Kasemann é direito de ver em Romanos 9-11 estes saltos dialéticos da afirmativa para a negativa e novamente a partir do negativo para o positivo como relacionados com a doutrina da justificação: "a doutrina de Paulo da história da salvação é uma variação em sua doutrina da justificação dos ímpios. "30 Por isso teremos de manter a noção de que a 'história de Israel' não tenha sido cancelado por Paulo em Romanos. Israel-incluindo sua lei! Permanece uma entidade positiva teológica; positivo porque, para seguir Luz, Deus deu a Israel o seu carácter de Israel 31 Se, além disso, as promessas são feitas sem reserva mesmo para Israel descrente, e se. portanto, a lei e promessa, que em Gálatas são contrastados com os outros como princípios mutuamente

exclusivas de salvação, estão em Romanos juntos considerado do ponto de vista de uma ação gratuita de Deus feito para o seu povo, 32 então não é simplesmente plausível supor que Paulo, como Luz pensa, não tinha refletido sobre a relação de 09:04 Rom para Gl 3, 33.

Se tomarmos romanos como sendo um escrito que tem uma teologia muito bem pensada, em seguida, para as reflexões que estão por trás disso pode muito bem também fluíram que Paulo já havia pensado sobre as questões envolvidas, mesmo se isso foi por meio de uma rejeição deliberada do que havia sido dito em uma ocasião anterior. Para Paulo para permanecer fiel a si mesmo na pregação do seu evangelho não significa que ele permanece constante nas expressões teológicas de seus pensamentos. Para sua identidade auto- consistente não está lá. Sua fidelidade muito a sua comissão é o que o compromete a reflexão constantemente renovada e sempre novas abordagens em sua teologia. O Evangelho não pode ser substituído, mas um determinado estágio de reflexão teológica pode muito bem ser substituído, e da reflexão teológica, em grande medida também significa partindo de idéias teológicas que ao mesmo tempo ganharam favor. Paulo compreendeu bem que a teologia tem lugar novo e de novo em um campo de tensão entre continuidade e descontinuidade. A igreja ainda deriva a sua vida a partir desta hoje.

2.2 O Sínodo sobre a missão dos gentios um equívoco corrigido?

Percebemos uma inconsistência no argumento de Paulo em Gálatas: 34 aqueles que têm eles próprios circuncidados e, portanto, tomar para si a obrigação de cumprir toda a Lei (5:3) caíram da graça (5:4), mas apesar desta convicção, Paulo concluiu o seu acordo com a judaica Jerusalém cristãos, isto é, com aqueles que depois de tudo continuou a circuncidar seus filhos recém-nascidos em obediência fiel à Torá, e que estavam orgulhosos de sua circuncisão própria. De Gl 2, não há dúvidas de que Paulo negociou a liberdade da lei apenas para a missão aos gentios. Podemos muito bem, portanto, continuar a perguntar se o juízo teológico de Gl 5:04 realizou boa apenas para os cristãos gentios.
Em nossas discussões em 1,2 a questão também ficou instável se Paulo tinha entendido o acordo de maneira diferente de seus parceiros judaicas cristãs no acordo. A história mostra-nos muitas vezes que os arranjos e acordos são entendidas de forma diferente pelas várias partes do acordo como eles são posteriormente interpretadas de maneira diferente por eles, mas então, os acordos freqüentemente devem a sua existência ao fato de que os envolvidos tinham "chegar a um acordo" sobre fórmulas que não foram inequívoca! Para ser mais específico, no caso do Sínodo: não havia controvérsias futuras talvez já foram incorporadas ao acordo, pelo fato de que, enquanto Paulo entendeu que a envolver a liberdade da lei como uma questão de princípio, o "outro lado" viu nela apenas uma concessão, uma versão da circuncisão e as leis sobre a pureza, talvez até mesmo apenas como uma concessão temporária, independentemente do fato de que, aparentemente, ninguém ainda tinha o problema de congregações mistas em mente em tudo? Tendo em vista a natureza de um lado das fontes, é improvável que ele nunca vai ser possível dar uma resposta definitiva inequívoca à pergunta sobre se o acordo foi tomado em diferentes sentidos

pelos vários partidos. Por isso, é ainda mais necessário pelo menos formular a questão com clareza completa. Em todo o caso, devemos observar que em Gl 2, temos apenas uma interpretação do Sínodo. É claro que é a interpretação autêntica a partir de um lado, mas, por isso mesmo, é apenas uma das duas interpretações autênticas. Quanto mais em nós seria se apenas tivemos também a interpretação autêntica do apart-hierosolimitanos bastante do fato de que, mais importante, a tradição não contém nada de a formulação do acordo, na medida em que se refere ao assunto difícil de circuncisão ou a lei (embora por "formulação" que dificilmente pode significar 'texto' um oficial;! para um comunicado com um texto fixo é certamente um anacronismo). 35

Vamos supor que os adversários da Galácia Paulo 36 eram os chamados judaizantes que tiveram algum tipo de contato com Jerusalém, mesmo que em seu rigor jurídico que foi mais longe do que a atitude oficial de Tiago e de seu povo. (Como foi sugerido anteriormente em 1,1, os adversários o apelo de Paulo fez com a idéia de serem filhos de Abraão, no contexto de uma circuncisão que foi considerada indispensável, tende a favorecer judaizantes e, conseqüentemente, não gnósticos, mesmo que isso só foi oferecido como uma razão conveniente.) Mas devemos então supor que Tiago e os líderes da igreja de Jerusalém estavam familiarizados com o argumento de Paulo em Gálatas, pelo menos em linhas gerais. É possível que mesmo o texto exato desta carta foi conhecida em Jerusalém, mas isso significa que a interpretação paulina do Sínodo sobre a missão aos gentios teria sido disponíveis em Jerusalém como a expressão autêntica do homem que deu a si mesmo para fora como o apóstolo chamado para a missão aos gentios.

No entanto, vamos supor inicialmente simplesmente que Paulo no capítulo 2 reproduzidas corretamente o acordo feito na época. Vamos, portanto, supor que Paulo no Sínodo tinha realmente chegado à conclusão de que a libertação do circuncisão significava liberdade da lei. Mas, nesse caso, as conseqüências teológicas que Paul tinha retirado este em 3ff Gal. devem não apenas ter enchido James e pessoas próximas a ele em Jerusalém, com consternação, mas também deve ter irritado los ao máximo. Mesmo que não podia concordar com o que os adversários de Paulo em Gálatas estavam fazendo para isso de fato violado o acordo-mas com a melhor boa vontade do mundo, não poderia, a partir de seu ponto de vista, aceitar o veredicto de Paulo sobre a Torá em Gálatas, para a fazê-lo teria sido a abandonar tudo o que eles representavam. As passagens antinomistas em Gálatas deve ter amarguradas todos os cristãos judeus que atribuía grande importância à Torá. Além disso o que Paulo escreveu não era simplesmente água ao moinho dos legalistas radicais que, em seu extremismo, talvez tornaram a vida difícil, às vezes até mesmo para um homem como James, e talvez ele estivesse agora dado a entender por eles que ele estava, finalmente, "colhendo a recompensa "por ter sido demasiado conciliatória na época para Paul.

No entanto, a suposição feita apenas, viz., Que Paulo interpretou a disposição no sentido exactamente o mesmo que as autoridades de Jerusalém, está sujeito a maior das reservas. Devemos supor que os habitantes de Jerusalém tinha realmente até

agora transcendeu a sua própria posição que aceitou uma total liberdade da lei como uma questão de princípio para a missão aos gentios, apesar de todas as aparências que se consideravam o verdadeiro Israel? Vamos, portanto, para a próxima fase em nossas reflexões assumir como hipótese de que Paulo havia interpretado erroneamente o Sínodo em levá-lo na forma como têm sugerido. Teríamos, então, naturalmente, esperar que as autoridades de Jerusalém igreja faria tudo em seu poder para tornar claro para Paulo, agora em suas viagens missionárias, como errada a sua interpretação era. Deve ter sido de extrema importância para a igreja de Jerusalém para deixar absolutamente claro para Paulo que a igreja nunca teria encorajado arranjos que eram desta forma livre da lei, em princípio, e que ele, Paulo, tinha agora a responsabilidade de colocar as coisas em ordem novamente! Devemos, portanto, supor que Paulo foi dado a entender que ele deve, em caso algum continuar a interpretar o acordo no Sínodo de tal forma como havia feito em sua carta às congregações da Galácia. E podemos contar com o fato de que o próprio James terá dado a oportunidade de definir o recorde reta na Galácia, mais provavelmente, defendendo uma posição intermediária entre Paulo e seus adversários. Wilckens reclama que os comentários e monografias não têm "notavelmente" em geral tratou o resultado do conflito gálata 37 Ele vê como uma razão essencial para a escrita de Romanos o fracasso total de Paulo na Galácia:. 'O desastre na Galácia, No entanto, igualmente causou a sua posição em relação a Jerusalém para se deteriorar muito. "38 Por esta razão, Paulo, antes de tomar sua coleção para Jerusalém, escreve para a congregação romana para garantir a sua solidariedade e intercessão em seu nome, ou seja, a sua ajuda no que diz respeito a Jerusalém. 38a No entanto, Wilckens não considera a possibilidade de que James ou um de seus colaboradores mais próximos na liderança da
Igreja de Jerusalém pode já entrou em contato com Paulo para deixar claro a ele a interpretação defeituosa do contrato-fazer tão fora da mesma preocupação que motivou Paulo, viz., que a igreja cristã não deve ser permitida a desintegrar-se (no sentido de Gal 2:2?).

Para muitas pessoas essas considerações podem parecer muito com a especulação, mas em interpretação de textos e na reconstrução associado de situações históricas, não podemos dispensar inteiramente com um certo elemento de especulação, de juntar os vários indicadores que possamos ter. Todas as tentativas desde Ferdinand Christian Baur 39 para clarificar a situação a partir da qual e para o qual foi escrito Romanos 40 têm, neste sentido, a especulação especulação, que tem reconhecidamente equipados os fatos em conjunto de forma diferente em cada caso. Esses fatos são bem conhecidos: os comentários teológicos da carta, entendida como 'doctrinae Christianae compendium'-um compêndio de doutrina cristã (Melanchthon, Comunas Loci, Introductio); as admoestações decorrentes do conflito entre o "forte" ea "fraca" nos capítulos 14 ° F,. a discrepância entre a expressão forte de Paulo de seu desejo de pregar o evangelho em Roma (no início da carta!) e "sinistro cláusula de não-intervenção" 41 (Rom 15:20), a caracterização explícita dos cristãos em Roma como cristãos gentios (1:5; 11:13), e o endereço "você que é um judeu" (2:17), juntamente com o esforço de provar claramente aos cristãos gentios

que justificação não vem da lei judaica. Obviamente, não podemos aqui tratar de todas as questões introdutórias de Romanos em extenso, mas sem dúvida Schmithals está certo neste: não devemos voltar aos dias antes de Ferdinand Christian Baur, devemos explicar Romanos historicamente, ou seja, na base do concreto circunstâncias de sua composição, 42 e na medida em que é necessário para nossa investigação para compreender as circunstâncias históricas como horizonte necessário de entendimento, esses problemas também devem ser tratadas.

Concordo com Wilckens que o curso da história das congregações paulinas é o que provoca a Paulo para seus esforços teológicos 43 Eu também concordo com ele, em grande medida, quando escreve: ". Agora (isto é, em Romanos), ele não está mais realizando polêmicas como em Gálatas, mas quer entrar em diálogo, ele leva a sério essas acusações que impedem seus opositores concordam com ele, ele acha-los para si mesmo novamente, a fim de convencê-los. Isto distingue romanos de Gálatas, embora a linha de pensamento em Gálatas é na parte de trás de Romanos. Romanos é uma repetição de Gálatas em que houve reflexão, e esta reflexão serve os propósitos do diálogo e do acordo possível. '44 eu não sou, claro, como Wilckens, da opinião de que Gálatas foi escrita pouco antes de Romanos. 45

Vamos, portanto, assumir que James tinha conhecimento de Gálatas e, portanto, da interpretação de Paulo do Sínodo sobre a missão aos gentios. Vamos ainda supor que Paulo havia entendido mal a sério o acordo feito neste
Sínodo. Ele, pois, agora descobre que as pessoas de todos os James, a quem ele tinha apelado em Gálatas, está contradizendo sua conta os resultados obtidos no Sínodo. Talvez ele descobre que Tiago foi mais longe e interveio entre os gálatas para este efeito. Seria fácil ver como, em tais circunstâncias Paul teria sido preparado para ver a unidade com Jerusalém se desintegram em vez de ir para trás em sua própria visão por um iota único. Mas o fato de o argumento em Romanos que já estava esboçado na Seção 1 do presente capítulo, e será ainda mais claramente expostos no novo ciclo de nossa investigação, sugere que tal não era a sua reação. Paul estava bastante convencido a reconsiderar o que havia sido dito em Gálatas, mais uma vez. Deve ter havido argumentos convincentes que o levaram a fazer isso, e deve ter havido uma ou mais entre os cristãos judeus cuja oposição não levá-lo a fazer a sua própria posição ainda mais rígida, mas sim para conciliar. E isso não apenas como uma concessão que ele poderia ter sido pronto para fazer exclusivamente por razões táticas. Não, não deve ter sido um (ou mais) de quem ele realmente aceitar conselhos! Estamos errado supor que este foi James? Para Paulo deve acima de tudo ter se preocupado em chegar a acordo com este homem que foi tão importante para Jerusalém. Total desacordo com Jerusalém significava o fracasso de Paulo (Gl 2:02!). E é pura imaginação considerar, ainda, se o próprio James não poderia ter levantado uma objeção questionando a Gal 5:4 (aquele que se permite ser circuncidado caiu de graça), 46 perguntando como Paulo poderia, então, fazer um acordo em tudo com, como continuou a circuncidar seus filhos e permaneceu orgulhoso de sua circuncisão, se como ele a via apenas a liberdade da lei devia ser considerada como levar a sério a obra salvadora de Cristo? Como é possível praticar a unidade da Igreja com os

cristãos judeus que continuam a praticar a circuncisão, que a Torá exigidos e que exigia a obediência à Torá, se Cristo estava sendo pregado como uma negação total da Torá? Na realidade, seria difícil negar que Paulo pode muito bem ter falado também em termos de Gal 2:02 no Sínodo, que é, defendendo a necessidade da unidade dos cristãos. Mas James então deixe-o saber que ele deve se perguntar quão seriamente o apóstolo dos gentios estava realmente tomando a unidade dos cristãos judeus e gentios se ele estava condenando a circuncisão como o cair da graça?

Nós não estamos em uma posição simplesmente para tirar conclusões convincentes aqui quanto à natureza de detalhes que não foram entregues até nós. Mas deve ser a nossa pressuposição ser correto, de acordo com o que James sabia que o argumento em Gálatas e de acordo com o que Tiago e Paulo estavam em um ponto decisivo em desacordo uns com os outros em sua interpretação do acordo feito no Sínodo, então podemos pelo menos tem que considerar a noção de que Paulo foi levado a uma reavaliação de sua posição ainda mais por ser confrontado com a reação de James de 47 e isso seria uma reavaliação, envolvendo a reflexão sobre as objecções de James, e assim a sua reavaliação, ao mesmo tempo em que ele permaneceu fiel à sua própria preocupação original.
Assim, já não parece tão estranho que Paulo deve temer que sua coleção não poderia ser aceito em Jerusalém (Rm 15:31). É amplamente reconhecido que, para Paulo a coleção significava algo mais do que uma empresa apenas de caridade. Seu ponto era demonstrar a unidade da Igreja, que foi composta por cristãos judeus e cristãos gentios. 48 Como vimos, Paulo já havia se preocupado com esta unidade no Sínodo, e agora como ele contemplou no último retornando a Jerusalém com a coleção muito prometido a última vez que ele ficou lá, ele não podia, mas o medo de que suas declarações anteriores sobre a Torá em Gálatas teria causado tal dano tanto em sua posição e em James, que James, ou, se não for James, outros cristãos judeus em Jerusalém, poderia muito bem se sentir incapaz de aceitar uma coleção das mãos de Paul, o adversário da lei. Para Paulo, a situação tem um elemento real da tragédia. Ele pode ver porque pode ser que a coleta de sinal muito da unidade da igreja, será rejeitada, e rejeitada como o dom de alguém que, por suas declarações antinomistas em Gálatas, tinha quebrado os laços desta mesma unidade. 49 Consequentemente, nós agora encontrá-lo fazendo intensos esforços de mediação teológica entre a sua posição, viz., a justificação pela fé, com seu aspecto universal, e do ponto de vista judaico cristã.

Nós agora temos de continuar a considerar se o que alguns estudiosos têm dito sobre Jerusalém ser o destino secreto de Romanos 50 não pode, depois de todos contêm um elemento de verdade. Isso não seria no sentido da carta enviada a Roma se destina a alcançar tal como algo em Jerusalém. Mas, sempre no pressuposto de que Paulo estava preocupado em acalmar as ondas de indignação que tinham sido chicoteados até em Jerusalém, Gálatas, talvez devêssemos considerar se não era a preocupação de Paulo para deixar sua "teologia da mediação", preservada para nós em Romanos , tornar-se conhecida, mesmo antes de sua chegada a Jerusalém. Dada a situação, é realmente tão perverso a considerar a possibilidade de que pode mesmo ter ido a

Jerusalém uma carta idêntica a uma grande extensão com Romanos-uma carta, é claro, que (por razões transparentes) não foi preservada? Se estamos certos em supor que uma vez que Paulo tinha sido dito quanto a interpretação de Jerusalém do Sínodo sobre a Missão Gentile diferente da sua, ele tinha trabalhado duro para encontrar um compromisso honrado, então seria realmente surpreendente se ele não tivesse jogado tudo, antes de sua chegada, mais uma vez na metrópole judaica, em dar a conhecer a sua teologia "nova" da relação dos cristãos judeus e gentios, e torná-lo conhecido de tal forma que seria tão clara quanto possível, que ele iria pegar -se e responder a tudo o que sabia de no caminho de objeções à sua teologia. 51 Naturalmente, no momento em que ele escreve sua carta à congregação em Roma, ele ainda não sabe como o seu "U-turn" tem foi visto em Jerusalém. 51a

É razoável supor que Paulo não acho que ele estava sendo infiel a si mesmo neste novo empreendimento teológico. Nada, de fato mudou no que realmente importa para ele, que é a justificação pela fé no evangelho que revela Jesus
Cristo. Ele tem repensado sua teologia da justificação unicamente em relação a suas implicações para Israel-pelo menos é certamente uma interpretação correta de suas intenções. O preço que teve de pagar para isso foi, naturalmente, uma visão completamente nova da Torá. Assim, a questão finalmente permanece: como é que Paulo agora em conta o acordo no Sínodo? Será que ele supor agora que naquele momento o que foi concedido a ele foi de apenas liberdade da circuncisão para os gentios congregações cristãs, mas que a liberdade da lei, em princípio, tinha sido decretado? Talvez o que foi dito em 2:1 já constitui algum tipo de resposta para esta pergunta. O fato de que em Romanos ele dá um tratamento virtuoso de "lei" do tema no contexto da justificação pela fé, e faz isso de uma dialética que é levado com força sistemática grande, faz na minha exposição vista um esforço para ver Cristo como de fato o fim da Lei (Rm 10:4), mas, ao mesmo tempo, para ver a Lei como o epítome da santa vontade de Deus. As reflexões que se seguem são destinados a fornecer mais completa evidência para esta e para elucidá-la, mas primeiro de tudo eu gostaria de dar um breve excurso algumas reflexões sobre a tese Schmithals de que a integridade de Romanos deve ser questionado!

2.2.1 Digressão: A questão da integridade de Romanos

A hipótese avançada por Walter Schmithals em sua monografia, Der Romerbrief ais Problema historisches (1975), basicamente se resume à questão de como a carta está dividida. O principal argumento é o seguinte. Em 14:01-15:06, Paulo tem em mente um grupo de pessoas "fortes", que constituem a maioria da congregação, mas nada é dito de tal grupo em capítulos 1-11 52 Nos capítulos 1. - 11 cristãos gentios, de fato claramente foi abordada, mas o argumento consiste na refutação especificamente do ponto de vista judaico. O fato marcante é, portanto, que "Paulo argumenta tanto com os cristãos gentios romanos e com os judeus". 53 A partir deste infere Schmithals que Paulo havia escrito uma primeira carta à congregação em Roma (dizer em 1:01-11:36 e 15:8-13), no qual ele expressou sua intenção de pregar o seu evangelho também em Roma como um apóstolo chamado para os gentios. Ele, então, escreveu mais tarde uma segunda carta (talvez encontrado no restante de Romanos 13:1-7 e sem capítulo

16) em que ele se arroga o direito de lidar com a congregação como se tivesse sido fundada por ele, e para intervir com simples falar em uma disputa dentro da congregação.

Esta hipótese de fato tem suas atrações. Além da explicação esclarecedora que oferece uma série de dificuldades, de 54 anos, é, acima de tudo capaz de resolver a aparente discrepância entre a antecedência de sua pregação do evangelho, dada no capítulo 1, e da cláusula em 15:20 sobre a não-intervenção. 55 As atrações não são diminuídas pelo fato de que a tentativa de Günter Klein para explicar esta dificuldade não ganhou apoio. O que ele sugeriu foi que Paulo, por sua pregação, quis lançar as bases mencionado em 15:20, mas que ainda estava faltando em Roma, viz., Para estabelecer a apostolicidade do grupo romana de cristãos e, portanto, de erigir-lo em uma igreja 56.

Por isso teremos de chegar a termos com a solução tentada Schmithals como um que é um interessante e sério esforço para lidar com o enigma de Romanos. O fato de que, especificamente, Romanos é o tema de dúvida quanto à sua integridade não deve realmente ser discountenanced como a morte de uma vaca sagrada, como ele mesmo Schmithals medos. 57 Se, como eu segurar, 2 Coríntios e Filipenses, pelo menos, são cada comprovadamente compilações de cartas, 58, em seguida, essas considerações análogas não pode, a priori, ser descartadas para os romanos. Devemos, portanto, não achar que é possível ignorar a tentativa de solução que Schmithals apresentou.

No entanto, a meu ver, há uma série de graves objeções que podem ser levantadas contra essa hipótese. Vamos começar com uma consequência que decorre da própria hipótese. Não deve ser necessário para refutar a idéia de que as seções substanciais de Gálatas e Romanos, por todas as suas diferenças, o teológico desvendar do que tem sido feito um princípio metodológico em nossa investigação não-fazer o menos têm os seus homólogos nas duas cartas. 59 Assim, entre outros, mesmo Gal 5:14 tem sua contrapartida em Rm 13:8-10. 60 No entanto, se Rm 13:8-10 pertence, como Schmithals sugere, a letra B, então não é especificamente não contrapartida para Gal 5:14 no argumento anti- judaica de letra A, e, portanto, nenhuma contrapartida para que a passagem que ocupa uma posição-chave em Gálatas. Teríamos, então, supor que Paul produziu esta contraparte em sua segunda carta, por acaso, ainda que, quando o primeiro foi escrito, ele certamente não tinha pensamentos ainda do segundo. É, talvez, bastante claro que este parece um pouco ilógico ou para colocá-lo com muita cautela, pode parecer como tal. Exposição Schmithals, também, de modo convincente sugere que Rm 13:8-10 ocupa uma posição central no curso do início argumento em 12:1, mais ainda se ele está correto em sua suposição de que 13:1-7 não pertence a Neste contexto. 61 Assim, com base em suas próprias conclusões próprias, ele não pode separar 13:8-10 de letra B e localizá-lo em Carta A.

Há ainda um outro ponto intimamente ligado com o problema que já mencionei. Gal 5:14 e 13:8-10 Rom estão em cada caso, o ponto central sobre o qual Paulo dobradiça liminares ética. Schmithals naturalmente rejeita a visão de que Rm 12-15 deve ser entendida como a parte paraenetic de toda a carta e diz que esta opinião repousa

sobre uma falsa concepção de Romanos como uma espécie de compêndio de doutrina paulina. 62 Mas também aqui precisa de ser salientado que o descolamento do parénese de Rm 1-11 significa compreender toda a estrutura de letra de um de tal forma que não há nenhum elemento em que correspondente à parénese em Gl. Mesmo na hipótese de que HD-Betz tem pelo menos oferecida razões muito pesadas 63-Gl que é para ser tomado como à sua composição está em causa como um 'exemplo do "apologético letra" género ", 64 e que, por este motivo parénese tem seu lugar nesta carta 65, enquanto os motivos, o que levou Paulo a introduzir a seção paraenetic em Gálatas já não eram adequadas para os romanos, o fato notável permanecerá, no entanto que, apesar de extensa correspondência em substancial-mesmo modificados- elementos dos argumentos das duas cartas, Gálatas e Romanos A, não haveria parénese em Romanos A.

Agora, os argumentos apresentados por nós (1) a correspondência de Gal 5:14 e Rm 13:8-10 e (2) a correspondência de ordem superior das seções paraenetic em Gálatas e Romanos com esta correspondência, certamente não poderia, no último recurso ser considerado atraente, mas sua força não deve ser subestimada.

Schmithals cria uma dificuldade a mais para si mesmo. Ele primeiro mostra que a formação encontrada em Romanos 12:1 (napaKoÀrô seguido por 8ià + Genitivo e cláusula de propósito) não ocorre dentro de uma carta paulina quando um tópico novo está sendo abordado. Por conseguinte, temos aqui o início do corpo da carta 66. Mas então ele opera especificamente com Rm 15:30, o que sugere que não há, em Romanos B, esta formulação pode ser encontrada no começo do final (!) parénese. 67 Assim, a volta muito da frase que foi previamente suposto provar o início do corpo da carta é agora visto como a "conclusão deliberada ao argumento da letra '! Schmithals tem, assim, mais uma vez prejudicado seu próprio argumento.

Estas objecções à tese Schmithals de fazer é claro deixar sem resposta a pergunta básica: como é que Paulo nos capítulos 1-11 é capaz de tratar os cristãos gentios como se fossem judeus? Como é que no capítulo 1, ele pode apresentar corajosamente sua pregação como a pregação do missionário para os gentios, mas em seguida, grosseiramente introduzir a sua fórmula de não- intervenção em 15:20? Como ele pode, no capítulo 1, fazer tais declarações cautelosas, francamente diplomáticas, apesar da audácia com que ele anuncia sua pregação do evangelho, e ainda muito claramente ler o ato de motim aos Romanos, nos capítulos i4f. (15:15: noÀKnponèpwç)? Não todos os pontos deste a duas situações muito diferentes em que o apóstolo está escrevendo? E, claro, é preciso notar também que Schmithals não é a primeira a oferecer hipóteses para a divisão de Romanos 68.

Quase simultaneamente com a investigação Schmithals (1975), apareceu monografia-Paulus Alfred Suhl de Briefe und seine. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie. Não podemos aqui realizar uma avaliação completa deste trabalho, cujas conclusões, em grande medida diferem daqueles apresentados aqui, mas uma de suas reflexões que me parecem valer a pena considerar para o problema que estão actualmente a lidar com, e de fato a ser muito útil. Ponto de partida Schmithals é que em cada caso,

um ponto muito específico de vista está sendo contrariada nas duas letras romanas, na letra A, temos um cristianismo gentio que pensa Judaistically e na letra B uma congregação que tem um entendimento paulino de si mesmo e que está em processo de protagonista de sua paulinismo sem amor. Em ambas as ocasiões Paulo vê-se obrigado a intervir por iniciativa própria, na situação particular. Mas pode não ser também que Paul foi abordado de apoio, que, como Suhl pensa, o contato com Roma remonta a iniciativa de um grupo dentro da congregação romana? 69 Isto, obviamente, seria o grupo Paulino. Paulo, então, declarou a sua disponibilidade para ajudar:! npó0UKOv (1:15) 70 Mas, se um grupo pediu para intervir, então pode-se supor que o argumento de Paulo é dirigida para a fonte do ataque dos romanos paulino. Mas, igualmente, também podemos ver por que o apóstolo também dizer seu próprio povo algumas verdades desagradáveis casa-ver capítulos 14 ° F.!

Por isso, é fácil ver por que Paulo se apresenta em Romanos como um apóstolo dos gentios e porque inicialmente o impulso polêmico de seu argumento é dirigido contra os judeus cristãos que estavam fazendo a vida difícil para os cristãos gentios paulinas. Como ainda presente nos diz nada seja qual for a dimensão relativa dos dois grupos. Mesmo a descrição dos dois grupos como "forte" e "fraco" na parte exortativa da carta não nos permite tirar conclusões mais a este respeito. Paulo está simplesmente adotando aqui a terminologia que ele já havia encontrado útil em Corinto (1 Co 8:01 ss.). Assim, não há dificuldade em conceber que os cristãos judeus, expulsos de Roma por causa do decreto de Cláudio em 49 dC, estavam voltando e foram agora a tomar como ofensa à liberdade dos cristãos gentios. 71 No entanto, esta hipótese, embora Parece-me muito o mais provável, não é convincente. Suhl sugestão de que o conflito poderia ter surgido entre cristãos gentios e cristãos prosélito 72 não deve ser descartada. Neste caso, Paulo teria visto a si mesmo particularmente obrigados, como o apóstolo dos gentios, para intervir no conflito, uma vez que ele certamente não permitiu que sua competência em relação ao proselitismo cristãos, a ser disputado. Por que, depois da vinda de Cristo, seria o ponto de conversão ao judaísmo? E por último, mas não menos poderia haver nenhuma questão de ele ser interessado em tudo em conversões ao cristianismo através judaísmo! (Mesmo que ele não estava disposto a pensar ou falar e argumentar tão rigorosamente e apodeictically em Romanos como havia feito anteriormente em Gálatas.) Mas se, como suposto acima, os adversários do partido Pauline eram judeus cristãos, Paulo poderia muito bem ter considerado mesmo nesse caso que ele tinha algum direito de intervir. Nada havia sido acordado no Sínodo anterior sobre a missão aos gentios sobre congregações mistas, na verdade o problema não tinha sido prevista. Mas desde que, nesta situação, o que era novo em relação ao Sínodo-Paul dificilmente poderia ter considerado tais congregações como uma esfera missionário para os cristãos judeus, ele vai ter considerado os lugares onde, ao lado de judeus e cristãos judeus, também havia gentios e os cristãos gentios como seu campo de missão, ou pelo menos como seu campo missionário também.

Uma explicação plausível para a escrita de Paulo, como se para os judeus a uma congregação que é (also!) gentio cristão é, portanto, possível em pressupostos que não as da Schmithals sozinho. Os cristãos gentios pode de fato ter suplicou- lhe para

fazer isso! É claro que este não responder ao problema sobre a discrepância entre os capítulos 1 e da cláusula de não-intervenção. Na verdade, Paulo insinua primeiro sua intenção de pregar o evangelho em Roma (1:15) e então ele declara ser sua ambição não para proclamar o evangelho (mais uma vez temos o verbo eúayyeÀí£ea0ai como em 1:15!), Onde Cristo é já está sendo falado, de modo que ele não pode construir em outra pessoa fundação (15:20). Mas é muito mais uma questão em aberto se Rm 15:20 realmente se refere a Roma! É porque Paulo não quer proclamar um evangelho onde 'o nome de Cristo "foi" proclamado "por outros antes dele 73 que ele vai para Roma, a fim de chegar a Espanha a partir de lá. Mas, quanto a própria Roma, Paulo não lança em pregar o evangelho lá, pois mesmo que ele não fundou a congregação romana si mesmo, ele, no entanto, vê-la como seu campo de missão, como seus seguidores Paulinist viver lá. 74

2,3 a nova função dos nomos

Em jeito de conclusão de seu argumento em 1:18-3:20, Paulo escreve que o conhecimento do pecado "éníyvwaiç á^apníaç" surge através da Lei (3:20 b). 03:20 Como o contexto imediato um próprio indica, este juízo teológico pode ser mais bem definido da seguinte forma: é apenas o conhecimento do pecado que surge através da lei. Atualmente é indiscutível que esse sentido exclusivo só corresponde ao que Paulo queria dizer. No entanto, ainda não é uma declaração inequívoca de todo o conteúdo desse pronunciamento, que é tão importante para Paulo. Para nós ainda podemos perguntar, para quem o Direito pagar conhecimento do pecado? Pode o judeu sabe seu pecado através da Lei, tanto mais que é válido especificamente para ele? Ou pode pecar como hamartia ser reconhecido em vista de Paulo apenas pelo crente, porque o judeu que ainda existe a fé em Cristo aparte pode reconhecer o seu pecado apenas de forma limitada? Em todo o caso, pressupõe Paulo em sua polêmica contra 'o' judeu (2:27 ss.) Que o último é, pelo menos em uma posição para ver seus atos pecaminosos como culpa diante de Deus, para que ele, de fato, saber a vontade de Deus, ele está em fato trazido na Lei (2:18). Só por esta razão, ele é indesculpável (2:1). 75 No entanto, a questão que permanece é se como um judeu seu progresso não se limita ao conhecimento de atos individuais de pecado, isto é, para o conhecimento de napapàoeiç ou napa^nó^ana. No entanto, isso deve ser pelo menos certa: o napapàoewv éníyvwaiç é claramente possível para ele, em algum sentido, pois de outro modo o argumento em Romanos 2:01 - 3:20 se tornaria inútil.

Segundo Ulrich Wilckens o juízo de que "nenhuma carne será justificado diante de Deus a partir das obras da lei" é introduzido expressamente como um julgamento da lei. Wilckens argumenta que Paulo certamente não está afirmando que esta decisão só pode ser compreendido a partir da perspectiva da fé, pois é de fato através da Lei que o conhecimento do pecado é chegado a 76 Käsemann contradiz esta:. Segundo ele, a resposta em 20b verso ser curto é oracular em seu efeito, e não pode ser reconhecido como uma verdade geral antes de Cristo. Conhecimento de sin tem o seu lugar não no decurso de um desenvolvimento progressivo, mas apenas no fim da rua 77. Pode agora fazer, é claro, se a verdade não está em entre esses dois pontos de vista, na medida em que 3:20 é de fato um julgamento que pode ser pronunciado, no

sentido de Paulo, só na fé (qualquer um que tenha percebido a incapacidade da lei para justificar não é mais um judeu!), enquanto b 3:20 é óbvio e aceitável para o judeu por causa de 2:27 ss.!-desde que não se diz que é apenas o reconhecimento ou o conhecimento do pecado que ocorre por meio da Lei.

Mas o que é 'pecado' significa aqui? Isso é muito claro para começar: o argumento que levou à Rom 3:09 é a intenção de mostrar que mesmo o judeu de fato precisamente o judeu-deveria pelo menos atingir o conhecimento que hamartia forma ou de outra tem o caráter de poder. Isso já pode ser visto a partir da expressão "estar sob hamartia 'que encontramos em 3:9. Esta formulação dá expressão linguística para a dimensão da catástrofe, como um evento cósmico. Sen (no singular!) Não pode, portanto, ser completamente definida a partir dos feitos individuais de cada pessoa, isto é, sobre a base da napaßaoeig ou napannà^axa. Assim, embora em 1:18-3:20 a natureza da hamartia só é estabelecida em forma fragmentária-Schmithals corretamente diz que em nenhuma parte desta seção é que o desenvolvimento de uma dogmática do conceito de pecado 78-não obstante os contornos de algo essencial pertencentes para esta hamartia são delineadas.

O caráter do pecado como um poder é incisivamente afirmou entre outros lugares em Rm 5:12 ff:. Personificação quase-eo verbo ßaoileu« como um predicado para o pecado ea morte. Como um esclarecimento de b 03:20 no entanto, a seção de 07:07 ss. é ainda mais importante. Vejamos em primeiro lugar na seção 7:7-13. É verdade que neste "pedido de desculpas para a Lei" pecado 79 não é o tema principal de reflexão. Mas a relação da Lei e do pecado é levantada aqui 80 em conexão com a questão-que Paulo nega energicamente-se o nomos é hamartia, ou seja, se podemos afirmar que nomos hamartia e são da mesma substância. Mesmo 81 se o nomos não é de hamartia sentido, no entanto, uma relação com ela 82 não pode ser negada 83 A relação entre nomos e hamartia é inicialmente expressa como uma relação de conhecimento:. uma yvròvai á^apxíav só existe por causa da lei. Devemos notar que o impulso exclusivo da declaração foi invertido, contra 3,20. Lá tivemos: "chegamos apenas com conhecimento do pecado através da Lei '. Aqui nós temos: "somente através da Lei podemos chegar ao conhecimento do pecado". Assim, apesar de um "material" acordo em julgamentos tanto teológica a perspectiva é diferente. 84 O que os montantes a que o pecado é experiente 85 concretamente através da Lei é mostrado em um de epithumia próprio (cobiça / desejo), que tornou-se consciente, porque da Lei (cf. o yàp que é utilizado para oferecer uma razão!). [Como este conceito paulino não pode ser precisamente reproduzida por 'saudade' ou a palavra "desejo" (alemão Begierde ') o texto alemão deixa a maioria sem tradução no que se segue, como com hamartia. Nós vos conformeis com este no Inglês. (Tradutor)] Aqui Paulo está seguindo uma tradição judaica, que compreende o pecado com base epithumia (veja abaixo). 86 Nesta epithumia tradição é radicalizar. Como em 4 Macabeus 2:06, assim também em Romanos 7:07 o comando oúk éni0UKn^{aei}Ç (uma citação de Ex 20:17 / Dt 5:21) é introduzida sem objeto. Esta radicalização é dada expressão por Paulo em Romanos 07:08 por sua fala de epithumia 'todo' que hamartia causada pelo mandamento. Aqui temos claramente uma transição do

noética à ôntico (ver Nota 84). Embora de acordo com o versículo 7 hamartia e epithumia são referidos em conjunto como objetos de conhecimento, tanto já estão lá e por causa dos nomos também se tornam objetos de acordo que tais versículo 8 "cada epithumia 'é o objeto, ou, mais precisamente, o produto da hamartia. Por conseguinte, o termo "epithumia 'não é usada no sentido precisamente a mesma nos dois versos.

A preocupação de Paulo pode, então, ser definido da seguinte forma: porque o nomos é usurpada por hamartia como sua base operacional, nenhuma culpa pode ser ligado a ele. Pelo contrário, foi, em seu imperativo básico, preocupado com a vida: ^ svxol^ ^ eíç Çw^v. É hamartia que era culpado de perversão da eíç em um 0àvaxov eíç (7:10). As duas preposições eíç são, no entanto, em nenhum sentido completamente idênticos quanto ao conteúdo. O primeiro destina-se a expressar a intenção primordial do Direito (ou do seu autor), o que era realmente para fora para, mas o segundo visa simplesmente para mostrar a direção em que hamartia perverteu os nomos. Aux^ eíç 0àvaxov está de acordo não com intenção, no sentido da mesma forma real e direta, como é ^ svxolq ^ eíç Çw^v. Aux^ eíç 0àvaxov é uma volta completamente paradoxal da frase. Ele é utilizado para expressar a razão para o comando a ser mal utilizados contrário ao seu próprio eivai eíç. Assim, aqui o comando ou a Lei não é a ativa, mas o elemento passivo. Mesmo para falar dos nomos de trabalho com o pecado é possível somente no que é um sentido impróprio do termo. Neste sentido podemos concordar com Niederwimmer 87 e 88 Käsemann em falar de uma distinção entre a intenção original e o funcionamento real da lei. Mas mesmo 'funcionamento real "a expressão ainda é um pouco forte demais. Funcionamento no sentido próprio da palavra é realmente apenas a preocupação de hamartia. Em seu funcionamento, hamartia faz uso da "função" da lei, mas utiliza o comando como uma base operacional (7:8, 11: à^opK^v laßoöaa contra as intenções de a lei ou o mandamento.

Assim, com perfeita nitidez Paulo pode afirmar que não era o que era bom que trouxe a morte 'para mim', ou seja, não a lei, que é santa, e seus comandos, o que é santo, justo e bom (7:12), mas hamartia, que pelo fato de que abusou e explorou o bom se mostrou além de qualquer medida pecaminoso e abominável

(7:13).

Até este trem Paul ponto de pensamento pode parecer ainda um tanto simples, hamartia é tão assustadora e tão depravado que distorce a intenção dos nomos santos de Deus em seu oposto, mas a Lei, apesar de ter sido abusado, permanece sagrado. No entanto, a interpretação de Rom 7:7-13 é complicado, logo que (1) nós pedimos que o "eu" é a quem Paulo se refere aqui, e (2) a questão é colocada se sentido ainda pode acompanhar a epithumia. Ambas as questões, no entanto, estão intimamente interligados.

De acordo com Günther Bornkamm entre outros, 'epithumia "o termo tem um duplo sentido, viz., Tanto um desejo para o que o nomos proíbe um de desejo (seu aspecto antinômico) eo desejo de cumprir a lei e, assim, estabelecer uma própria justiça

diante de Deus (cf. Rm 10:3; seu aspecto nomistic) 89 Se isso é certo, então não há uma interpretação que pode imediatamente ser conciliada com o argumento de Paulo até e inclusive o versículo 10:. quando o pecado despertou através da vinda de o mandamento, que seduziu o 'I'-que quem "eu" pode ter sido ou-em transgredir a ordem e também em seu abuso nomistic no sentido de auto-justificação diante de Deus. No entanto, as dificuldades surgem, se o versículo 11 é suposto referir-se, no contexto dos versículos anteriores, à tentação no paraíso. 90 Porque o pecado-entendido em tal interpretação como uma referência oblíqua ou interpretação da serpente não intenção de enganar o homem, seduzindo-o em um desvio nomistic do mandamento! Nem de acordo com a história bíblica que Adão, em qualquer sentido querer "estabelecer sua justiça" (Rm 10:3), cumprindo o mandamento dado por Deus! Assim, inicialmente, as interpretações alternativas a seguir sugerem-se:

(1) Rom 7:11 e, conseqüentemente, 07:08 b-11 (com o yàp explicativo no versículo 11) dizer à guisa de explicação a "história" 91 de Gen 3. Neste caso, no entanto, a intenção não é possível que o epithumia em versos 7, 8 também é para ser entendido nomistically.

(2) Paulo entende a epithumia em seu caráter dual de desejar o que é proibido pelas nomos e de desejar estabelecer uma própria justiça diante de Deus. Neste caso, Paulo não pode ter Gen 3:13 em mente em 7:11 Rom.

Vai ser difícil para concurso que, do ponto de vista da concepção global de Romanos, a assunção do caráter dual do epithumia é a mais óbvia. Por outro lado, no entanto, há algo atraente sobre a interpretação que vê em Romanos 7:08 b-11 uma alusão a Gn 3-uma interpretação já defendida por uma sucessão de Padres da Igreja (Metódio, Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto 92):. "não há nada na passagem que não se encaixa Adão, e tudo se encaixa Adam só" (Kasemann) 93 Vamos, portanto, antes de tudo examinar os argumentos contra uma alusão a Gn 3.
Kümmel diz respeito à inter-relação entre nomos e entole na seção Rom 7:7-13 como completamente incompreensível na suposição de que entole se refere ao comando em Gn 2:16 f. 94 No entanto, se tomarmos a entole como a proibição da nomos que proíbe o mal básicos (ver acima), em seguida, os respectivos usos de nomos e entole em Rm 7:7-13 se tornar completamente transparente e significativo. Isso também responde a objeção que argumenta que, na interpretação em causa o entole, "Não cobiçarás", teria que expressar o conteúdo da proibição em Gn 2:17, mas, argumenta-se, enquanto a proibição de comer é referido, não há nada sobre isso de cobiçar. 95 Naturalmente, é incontestável que Rm 7:14 ss. não pode ser explicada com base em Gen 2 e 3, 96 só há uma idéia nova já está envolvida, como a mudança de indica tensos.

De acordo com a declaração de Paulo de que Bornkamm sem a hamartia Lei está morto (Rm 7:08 b) não pode se referir ao estado primitivo do homem, para f 07:08. fala do ser humano em um mundo onde o pecado já encontrou uma entrada. 97 No entanto, esta objeção está apenas se Rm 5:12 98 é levado muito pouco para dizer que o pecado está presente entre os homens, ou seja, na história, apenas uma vez o indivíduo Adão pecou: em outras palavras, que houve um período de Adão sem

pecado. Mas será que Paulo pretende ser entendido de uma forma tão objetivando? Será que Paulo realmente quer separar desta forma, o primeiro homem, Adão, e os sucessores de Adão que existem historicamente na história? Kierkegaard viu claramente o dilema que essa interpretação coloca: se o pecado de Adão condicionou o pecado de todo homem que vive historicamente, mas este pecado causou tal pecado de um homem inicial em cada caso, então, Adão estaria fora da raça humana. "Com o primeiro pecado entrou o pecado no mundo. Exatamente da mesma maneira isso é verdade de todo pecado subseqüente do primeiro homem, para que com ele vem o pecado no mundo "99 Essa visão de Kierkegaard corresponde inteiramente ao sentido do que é dito em Romanos 5:12:. Pecado veio no mundo através de Adão e, portanto, a morte-morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Assim, em ambas ocasiões o pecado, ou o pecado, é visto como o histórico do pressuposto de morte. Se não desejar atribuir uma teoria objetiva do pecado para Paul, então devemos começar a partir do fato de que ele não tem a intenção de explicar a origem do pecado na forma de uma etiologia, mas entende Adam, de tal forma que cada homem existentes é historicamente ligada ao destino do protoplasto que também viveu historicamente. 100 Em outras palavras, o pecado veio ao mundo através de cada homem, porque cada homem pecados (Rm 5:12 poderia ser expressa na forma concentrada por esta declaração) . Assim, é verdade de todo o homem que podemos chamar de seu pecado, em quase mitológica moda, um 'vinda de hamartia ". É verdade de cada homem que pressupõe pecado em si, de modo que ele chega ao mundo que pelo facto de ser, é pressuposto '(Kierkegaard), 101, mas, nesse caso, a suposição de Adão estar num mundo em que hamartia não tem como ainda encontrado entrada é uma objetivação mitológica que já não podemos entreter. Para citar Kierkegaard, mais uma vez: nós seria, então, localizando o pecado de Adão como pecado em um "fantástico início" fora "da história da raça humana" e fazer uma "suposição", que é uma "dialética-fantástico um" 102 Assim. pode-se mesmo dizer que Paulo também em seu tempo ofereceu uma "interpretação existencial", ou seja, quanto ao pecado viu que Adão e também os homens que vivem 'depois' Adão, dentro de suas próprias histórias individuais e historicidade, e era assim capaz de ver tanto histórica seres em sua inter- relação. 103 Paulo poderia muito bem ter assumido a "historicidade" do que está relacionado em Gn 3, mas ainda não, ao contrário do Jahwist! 104-de tal maneira que ele teria apresentado uma datável historicamente (em seu esquema cronológico) e evento historicamente completa com o passado como uma explicação em termos de causa e efeito.

Assim, há boas razões para supor que em Romanos 7:08 b-11 Paulo está se referindo a Gn 3. Mas há ainda a dificuldade não resolvida que Gen 3 não pode servir como justificativa para uma epithumia que é nomistically entendido. E existe uma dificuldade adicional. Uma vez que é mais razoável tomar Rom 7:08 a como uma explicação e desenvolvimento da idéia em 7:7, não vamos esperar para ver o início do recurso para o Gen 3 até 07:08 b-esta parte do versículo está ligado antiteticamente por vsKpà com 07:09 (s£«v). Mas, nesse caso, a frase à^opK^v ÀaPouaa 81a x^ç évxolqç nos versículos 8 e 11 tem um sentido diferente em cada instância. No versículo 8 ele fornece o contexto imediato para a tese de que o reconhecimento da

hamartia e epithumia ocorre como resultado dos nomos. Temos de fato visto como, uma vez que estavam no bygoing a declaração sobre noética algo se transforma em uma cerca ôntico algo. O epithumia termo não é usado sempre no mesmo sentido: no versículo 7 é que desejo que já "existe" antes do acto de reconhecimento, e que se torna consciente, porque deste ato particular; no versículo 8, por outro lado, ela é produzida apenas como um resultado da hamartia que já está presente como o desejo de cada um se apresenta em particular. Atrás dessa oscilação no uso do termo não é, com certeza, uma preocupação latente teológica: epithumia é tanto antes para o homem e, ao mesmo tempo específica para cada um como seu desejo (év é^oí). O que é dito aqui sobre o homem em relação ao epithumia é semelhante ao que Rm 5:12 diz sobre ele ser entregue ao pecado (destino) e ser um pecador que é responsável por suas ações (o ato responsável na história). Apesar do bloqueio dos aspectos noéticos e ôntico, é, no entanto, ainda o aspecto noético que é superior no versículo 8, em que "todos os tipos de cobiça" a frase tem a intenção de trazer ainda mais claramente a radicalização que omissão do objeto acusativo em o comando citado no versículo 7 já havia insinuado. O que determina o sentido de 7:07, 8a é esta: quando 'eu' me disseram 'Não cobiçarás' me tornar alguém que faz cobiçar tanto em antinomiano e em termos nomistic. Desta forma, de acordo com o versículo 8, hamartia usa o mandamento como a base operacional para a sua actividade vergonhosa. Por outro lado, o comando é entendido de forma diferente como a base operacional no versículo 11: o pecado, representado pela serpente, o que não é expressamente mencionado aqui, caluniosamente deturpou o comando que Deus havia dado no paraíso de comando-a, além disso, de que o objetivo foi-vida, descrevendo-a como hipócrita, portanto, em si hipocritamente buscando produzir a morte por um "anti-promessa" da vida. O pecado enganou (Gn 3:13: ^nàx^oev Rom 7:11:. ’E^nàx^aev cf 2 Cor 11:3), opondo-se ao comando da vida de Deus trazer a demanda supostamente vida, trazendo o que foi, porém, a morte, trazendo em seu propósito. Assim, de acordo com Rm 7:11, hamartia usou o comando apenas indiretamente como uma base operativa, mas de acordo com 07:08 costumava- lo diretamente. No entanto, podemos novamente perguntar se Paulo aqui não é deliberadamente abraçar dois aspectos do efeito de hamartia dentro de um uso linguístico. Na verdade, ele não é, como já foi mostrado, introduzir Gen 3 para registrar um fato passado. Para seguir Käsemann mais uma vez: todos estamos implicados na história de Adão 105 Mas, se cada homem está implicado na história da queda de Adão, em seguida, em cada algo pecado do que encontramos em Gn 3 também torna-se aguda.. Mas, então, temos uma analogia entre Adão ser seduzido por hamartia e cada nova sedução do homem. Voltamos a descobrir que o que Paulo pretende só é realmente revelada quando estamos preparados para ter em conta o seu uso consciente vaga de termos cruciais, se quisermos extrair deles o máximo de possibilidades significativas. Assim, sua utilização dos verbos "viver" e "morrer" e das palavras que são semanticamente relacionados a eles em Romanos 7:8-11 é sintomático de como, em certo sentido, ele nivela a diferença entre o pecado de Adão (e Eva! cf. 2 Coríntios 11:3), concretamente descrito em Gênesis 3, e cada ato pecaminoso outro. Embora Kümmel decididamente rejeita a idéia de uma conexão mais exigentes com Gen 3 em Romanos 7:08 ss. (Ver

acima: mesmo em s^nàx^aev em Romanos 7:11, ele não vê alusão à serpente 106) sua exegese muito cuidado pode levar-nos sobre este ponto: em Romanos 7:08 vsKpà significa que o pecado que está presente não é imputado 107-Lagrange como diz, o pecado é "força sans ', 108 e s£«v em meio Rom 7:09, como B. Weiss diz, estar vivo" no sentido pleno da palavra ", enquanto em àvé^oev Rom 7:09 significa ser totalmente eficaz, 109 e ànéθavov em Romanos 7:09 significa a cessação da vida, no sentido pleno da expressão religiosa 110 Em resumo:. £^v e ànoθaveív não significa apenas a vida física e morte física. 111

Se, em seguida, também é verdade para Rm 7:07 ff. dizer que Paulo não faz, de acordo com um ideal moderno, usar a linguagem como um sistema de não- ambíguos sinais, isso reforça a visão de que, ao contar a história de Gen 3, ele interpreta-a de tal forma que os homens 'depois' Adam , ou melhor, os homens como Adam são também referidas na mesma. Mas isso é para dizer que «relatórios» de Paulo como o pecado (a Serpente) deviously usaram um "anti- promessa 'contra o comando paradisíaca que prometeu vida e, assim, naquele tempo mal utilizado o comando de Deus como uma base operacional para a sua actividade repugnante. Desta forma, no entanto, Paulo, ao mesmo tempo já tem em mente como o homem por meio de ouvir a Lei experimenta confronto com o pecado que habita dentro dele, ou, em termos concretos, como o homem experimenta o confronto com o epithumia que continua a caracterizar-lo e de que só agora se tornou consciente. Assim, Paulo não pensa e discutir em apenas um único nível. 112

Karl Prümm fala muito finamente nesta maneira de Paulo como o "Mann der Zusammenschau ', o homem que tem uma visão sinóptica. 113 Assim, o apóstolo vê a morte de Adão e da" morte "(e morrendo!) Do pecador Resumidamente, e ele tem uma visão igualmente sinóticos como sob o poder do homem epithumia de maneiras diferentes torna-se pecaminosamente avarento. E mesmo se é incontestável que Adão não quis estabelecer sua própria justiça diante de Deus, seguindo a ordem divina, mas o pecado de Adão mencionado em Gn 3 e pecado de Israel referido em 10:3 Rom acha comparationis seus tertium em um ponto: Adão quis ser como Deus. Inconscientemente (àyvooüvneç), no entanto, Israel também tem a pretensão de querer ser como Deus, para aqueles que buscam se justificar fazer presumir sobre o que é prerrogativa de Deus.

Para retomar: o trem de argumento em Romanos 7:7-13 sugere a seguinte análise, se, isto é, estamos dispostos a assumir por esta seção o duplo sentido de epithumia.

Rm 7:07: a Lei não é pecado, mas em ser promulgada ao homem faz-lo consciente de pecado ou, concretamente, epithumia.

Rm 7:08 a: intensificação da idéia de que, fazendo uso, em princípio, da ordem divina, o pecado faz com que todos os tipos de epithumia, antinômico e nomistic.

Pontos de vista e noéticos ôntico fundem umas nas outras em Romanos 7:07 f:. Na medida em que ele se torna consciente de sua cobiça como a cobiça proibido, os pecados do homem avarentos como resultado de precisamente este cobiça- que-tem-

se consciente. (Estamos apenas vindo para a discussão de quão longe epithumia entendido nomistically pode se tornar consciente, como resultado dos nomos).

Rm 7:08 b-11: Paulo apela para Gen 3 para justificar sua atitude. No entanto, Gen 3 é usado de tal forma que ela ilumina situação de cada homem sob a lei. Assim, Paulo aduz razões para o pronunciamento "fundamental" no versículo 8 na forma de um evento que inicialmente se refere apenas a um único ponto no tempo, mas que é capaz de ser estendida para os pontos de vista fundamentais enunciados no versículo 8. Mas este argumento ocorre em um duplo nível não tanto os interesses do homem que foi enganado por hamartia mas principalmente para defender os nomos: é verdade que há uma relação cognitiva entre nomos e hamartia, mas só é hamartia a culpa.

Rom 7:12 f:. Assim, o nomos é bom e santo e hamartia tem, por isso mesmo se mostrado ainda mais pecaminoso.
A questão básica no início deste capítulo foi se de acordo com Rm 3:20 o judeu é capaz de reconhecer o que determina hamartia ele. Esta pergunta foi feita mais específico: se o judeu reconhecer hamartia como tal, ou apenas os seus sintomas, ou seja, atos individuais de pecado e transgressões individuais da Lei?

Em que sentido pode Rom 7:7-13 avançar o inquérito? Vamos em primeiro lugar descartar a possível objeção de que a questão tenha sido colocadas de forma errada. O ponto pode ser feita assim. Porque esta seção é organicamente ligada 7:14-25, em que seção no entanto, temos a ver com uma descrição do homem sob a lei a partir da perspectiva da fé, portanto, 7:7-13 também pode ser interpretado apenas como concebida a partir deste ponto de vista. Assim, diz-se que não podemos aqui esperar qualquer resposta para a questão do tipo de discernimento, o judeu poderia alcançar a partir de sua perspectiva. Agora, no entanto, Kümmel, a quem devemos a aprovação definitiva, ao reconhecimento de que Romanos 7 envolve uma interpretação cristã do fato de que o homem não necessariamente quando confrontado com a Lei, 114 mostrou que, em 7:7
13 temos uma descrição de como o homem sucumbe à morte como resultado do pecado. Mas ele também mostrou como este evento é explicado em 7:14-24, introduzindo para o efeito uma reflexão sobre a natureza do Direito e do homem. 115 Mas, nesse caso, temos uma razão metodológica para não excluindo antecipadamente pelo menos a possibilidade de encontrar a resposta para a questão que se nos coloca em 7:7-13. Para o especificamente cristão "explicação" da situação descrita nestes versos não é de fato fornecida até 7:14 e ss.! Com Ernst Käsemann, é correto dizer de 7:14 ss. que "o que o pecado realmente é, ea natureza de seu domínio, escapar à categoria do que pode ser experimentado mesmo em pé sob a lei ... Eles são trazidos à tona apenas pelo Evangelho. O pneumático só pode percebê-los "116 De fato:". Teologia de Paulo como um todo está em pé ou cai com esta afirmação, uma vez que a justificação do ímpio é o seu centro. Para que o homem moral é o mesmo que está mais profundamente envolvido em poder do pecado sem ser capaz de reconhecê-lo de acordo com 09:31 ou 10:03. 117 A perspectiva adotada pelo homem sob a lei é, portanto, muito reduzir para ele ter sido capaz de compreender a si mesmo, em

termos de critérios em 7:14 ss. Como um homem sob a lei, ele é de fato definida pelo fato de que ele não pode reconhecer a direção em que hamartia seduziu-o e continua a seduzi-lo. Como alguém que julga mal a natureza de sua própria existência, a tal ponto que ele não pode de maneira discernir a profundidade da dimensão do pecado. Ele ignora o próprio, porque ele ignora o hamartia. Ela não compreende que, mesmo que ele deveria ter esse poder sobre si mesmo, como já não cobiçar no sentido antinômico, ele ainda seria totalmente determinado pela hamartia e epithumia, precisamente em sua luta por justiça diante de Deus. A tragédia do homem sob a lei é expressa em termos precisos em Rm 7:15: "O que eu faço, não sei (oú yivóoK«)." E porque esta declaração é feita a partir da perspectiva do crente, não pode ser reformulada em a terceira pessoa: ele não sabe que ele não sabe o que ele faz 118 O "conhecimento do pecado", que é expressa em 7:14 ss.. portanto, não é uma possibilidade para um judeu. Assim, em b 3:20 lemos sobre

> o "conhecimento da hamartia", além disso uma 03:20 deixa claro que este acórdão, destinados especificamente como um julgamento exclusivo (... só por meio da Lei), é claramente um juízo de fé. Paul, assim, não pode significar, no final da cadeia de prova em que a dimensão 01:18-03:20 profunda de pecado no sentido de 7:14 ff. amanhece em o judeu como judeu através da lei. Qualquer pessoa que tenha feito tanto progresso em seu conhecimento como o "eu" em Romanos 7:14 ss. deixou o status de ser um "judeu" muito atrás.

Em Rm 7:7-13, por outro lado, o argumento é, como já vimos, conduzido em pelo menos dois níveis. Como epithumia relação entendido de uma forma antinomiano, deve, no entanto, disse claramente que mesmo o homem sob a lei sabe quando é ofender o comando (ou proibição), "Não cobiçarás". E se tivermos em conta que a radicalização de epithumia alcançado em Romanos 7:7, e, portanto, a interpretação de hamartia (não de atos pecaminosos!) Por este epithumia mesmo, não é nem especificamente paulino nem especificamente cristão-se ter em mente que Paulo está seguindo uma tradição judaica "na compreensão do mandamento contra a cobiça como o núcleo ea soma da Lei ', 119, quando ele com Käsemann (e Lagrange)-vê em epithumia" o início de todo o pecado ", 120 ele pode certamente nunca ter querido dizer que o reconhecimento ou conhecimento deste "princípio de todo pecado" foi restrita ao cristão. Em Romanos 7:07, mais uma vez em silêncio deixando de lado o versículo 8a-é de fato especificamente o conhecimento da parabasis da proibição epithumia que é avaliado como o conhecimento de hamartia. Em outras palavras, em se tornar ciente dos atos pecaminosos deste ou daquele momento, o homem já se torna consciente de algo do poder essencial de hamartia. 121 Mas, então, na minha opinião, não é mais possível ver o pecado, como fez Bultmann , como "algo que não é perceptível no homem empírico", e como não idênticos com os lapsos morais do homem (entendida por Bultmann como divergência total de pecado e lapsos morais), como fez em 1924, em seu ensaio "Problema Das der Ethik bei Paulus '. 122 Se o nosso argumento acima é válido, então o pecado não é perceptível "apenas no momento ... quando se é perdoado, apenas com a visão cristã". 123 Devemos, é claro, de acordo com Bultmann que de acordo com Rm 7:14 ss. a intenção do homem injustificada ea

finalidade da lei são direcionados para a vida, mas que este homem simplesmente não reconhece que a conseqüência de sua atividade é na morte realidade, o que não é necessariamente claro para ele simplesmente porque ele vive fora de Cristo . "Tudo o que é feito é, desde o início contra a sua própria intenção real ’. 124 Hans Jonas enuncia a expressão filosófica dessa idéia em seu brilhante, ainda que não inteiramente sem problemas, meditação sobre Rm 7. Ele fala da antinomia existencial da dimensão ética em si mesmo: "com a máxima brevidade que diz que, dada a ambivalência humana, o esforço para alcançar a santidade da vontade de se condena a se tornar um profano vontade"

Vamos voltar nossa atenção mais uma vez para Gálatas! Vimos anteriormente que a idéia expressa em Romanos 3:20, 7:7 sobre o reconhecimento do pecado através da Lei não é ainda encontrado lá. Gal 3:19 é bastante a tomar no sentido de que ela é uma função da Lei de suscitar atos pecaminosos. Assim, enquanto em Romanos Paulo se esforça com grande energia, para evitar que os nomos, como os nomos de Deus (e, portanto, o próprio Deus!), Parecem ser de forma alguma um elemento que causa pecado, e ao mesmo tempo, portanto, a relação entre a Lei eo pecado (pelo menos, principalmente) é enfaticamente definida como uma relação de conhecimento ou reconhecimento, em Gálatas, Paulo escreve sem hesitação, que "a lei foi acrescentada por causa dos pecados" (ou seja, para provocar o pecado). É possível ler de Gálatas a noção da tarefa de fazer atos pecaminosos conhecido (onde atos pecaminosos ainda são entendidos na medida do possível como uma expressão sintomática da hamartia), apenas caso tenha lido anteriormente essa idéia em Gálatas de Rm 3 : 20, 07:07. Correspondentemente, em Gálatas Paulo denigre a Lei como uma Lei angelical, enquanto em Romanos ele define a maior loja em seu ser santo, justo e bom (7:12), que é espiritual (7:14: nveuKaxiKÓç), ou seja, em Deus lado, mas não na de hamartia, o adversário de Deus (6:22).

Se mantivermos isso em mente, então podemos assumir uma distinção que não é meramente periférica entre a concepção nomos em Gálatas e que em Romanos. Por em cada uma das duas letras a função do nomos é apresentada demasiado divergente, para não dizer incompatibly, supor que qualquer outra coisa.

No entanto, esta observação, tão óbvia desde a exegese de Gal 3:19 e 3:20 e Romanos 7:07 ss. aqui estabelecido é aceito, é novamente colocado em questão se chama a atenção para a existência em Romanos também de declarações que parecem estar perto de conteúdo para Gal 3:19 (agora a tomar "por causa das transgressões" como referindo-se a intenção de Deus): viz., Rom 4:15 ", onde não há lei, não há transgressão" (parabasis), 5:20 "lei entrou, napeio^ABev" aumentando a culpa "(paraptoma), e acima de tudo 11:32" Deus tem consignados todos os homens à desobediência, a fim de que ele possa ter misericórdia para com todos ". São essas passagens não claramente fatal para a nossa hipótese? Lipsius, por exemplo, diz expressamente que, de acordo com Rm 5:20 a ponto de a Lei seria multiplicar paraptoma Adão ea multiplicação de hamartia assim ocasionado ocorre "na medida em que tornou-se manifesta em uma multiplicidade de transgressões da lei não (: "em que o homem tornou-se ciente de que subjetivamente ')'. 126

Voltemo-nos antes de tudo, Rom 4:15. Em 4:15 um nomos é mencionado como um instrumento de Deus. É a ocasião para a ira de Deus, sem dúvida, uma referência de volta para 1:18. Segundo Michel, há uma falta no versículo 15 de um elo intermediário, tais como:. Lei transgressão ocasiões, mas ocasiões transgressão a ira de Deus 127 Podemos então perguntar como devemos entender a idéia de transgressão está sendo ocasionado pela Lei? Já existe uma diferença entre Rm 4:15 a 3:19 e Gal em que a ira 128 causada por a lei não é ocasionada por uma Lei angelical. Além disso, não é um final, ou seja, da relação, intencional que está aqui expresso. Em outras palavras, não nos é dito que os nomos foi promulgada

especificamente com a finalidade de provocar pecados. Ao contrário, nós temos aqui uma relação consecutivo, negativamente formuladas: onde não há nomos, ninguém pode ser transgredidos. No entanto, se seguirmos as leis da lógica, a declaração positiva implícita nesta negação deve ser, simplesmente, que quando (a?) Nomos 129 é promulgada, ela também pode ser transgredida. Mas não há nenhuma questão aqui de dizer que as transgressões são um concomitante necessário da promulgação da Torá. A Lei, na verdade, é apenas o pressuposto necessário (no sentido da conditio, mas não a Causa), a possibilidade de transgressões. Se mais é lido fora de 4:15 b do que isso, então estamos pressupondo desde o início que a sentença, o que não é formulado como uma cláusula final, foi destinado por Paulo para a final em seu teor. Mas isso seria afirmar como necessárias as transgressões da lei que são apresentados nesta sentença a ser simplesmente uma possibilidade. O trem do argumento, portanto, implica (transposição da seqüência dos argumentos apresentados e concebido a fim de chegar a ela com alguma clareza):

1. Onde não houver nomos, não pode ser transgredida;

2. Onde a / os nomos é promulgada, pode ser transgredida;

3. Mas onde a transgressão ocorre, ocasiões a ira de Deus.

A partir disso, deve-se inferir que a promulgação das nomos é um elo necessário na articulação das condições para a ocorrência da ira de Deus.

Assim a dizer que a ira de "ocasiões" os nomos de Deus não é, de maneira a fazer uma declaração "monocausal". Paul se, naturalmente, pressupõe que a lei tem de fato exercido esta função para todos. Mas, também aqui, de forma análoga ao Rm 7:07 ss., Podemos falar de "função" apenas em sentido figurado. Em certo sentido, portanto, as exposições de 4:15 e 7:07 ss. apoiar uns aos outros. E é Michel, interpretando 4:15 como "a Lei funciona transgressão ', que vê em 7:7-25 o clímax do desenvolvimento através de 3:20, 4:15; 5:13, 07:07 e ss 130.

Mas o que podemos dizer de 5:20: "lei entrou, aumentando a culpa? Nossa primeira pergunta é o que se entende aqui por paraptoma: é pecado, no sentido de hamartia, ou transgressão que é um ato pecaminoso, no sentido de parabasis? Certamente a escritura indivíduo pecaminoso de Adão e os atos pecaminosos individuais de muitos são compreendidos pelo termo em f 5:15. 05:17 repete 05:15. No entanto, em 5:20 esse termo não é significativamente no plural, não é paraptomata que são para multiplicar ou aumentar, mas a única paraptoma 131 E Paulo continua, mais uma vez de forma significativa, dizendo: "onde abundou hamartia aumento graça! todos "a mais. A este respeito, podemos supor que paraptoma aqui é sinônimo de hamartia. Mas se isso é assim, então isso é muito menos clara: a cláusula final em 5:20 um, que não pode ser negado, não pode significar, de modo que atos pecaminosos pode aumentar, assim não há nenhum paralelo direto com Gálatas 3:19 em Rom 05:20 132.

Até à data, no entanto, o ponto decisivo não tenha sido mencionado em tudo. Se

Paulo fala do pecado aumentando, isso significa que ele já estava lá! Mas em Gálatas 3:19, foi dito que os nomos foi dada para provocar transgressões em primeiro lugar. Em Romanos 4:15 ele ainda é apenas do pressuposto de que não pode haver transgressão sem nomos. Mas aqui o que está sendo dito é que o pecado é a aumentar como resultado da "intervenção" dos nomos. Portanto, temos aqui um novo aumento do poder do hamartia já poderoso e trans- subjetiva. O pecador indivíduo não está sendo discutido aqui. Na perspectiva universal de 5:12-21, o indivíduo não é primariamente em consideração, não é claro que queremos, no mínimo de contestar a idéia de que para Paulo em última instância uma "história universal", separado do indivíduo, é inconcebível. 133 O que está sendo dito aqui é que em 'história do mundo' (nàvxeç, oí nolloí) há de ser um aumento no pecado, certamente, no contexto de Romanos, como resultado de atos pecaminosos se tornar um consciente matéria como uma transgressão deliberada da-Lei 134, de modo que ato gracioso de Deus (xàpiç) pode tornar-se superabundante grande e pode governar regiamente. Desta forma, a cláusula final subserves a cláusula de ordem mais elevada final em 5:21. Assim, enquanto em Gálatas 3:19. a deriva do argumento se move a partir das transgressões da Lei, que são provocadas ao poder abrangente do pecado (vers. 22), encontramos em Romanos 5:20 f. a perspectiva inversa: os nomos está ali para aumentar o pecado, e o corolário de que o pecado encontra expressão em atos pecaminosos argumenta-se fora apenas no desenho subsequente de as implicações dessas reivindicações.

Em parênteses: pode-se notar um certo desequilíbrio no argumento de Paulo. De acordo com Rm 5:13 houve um período na história, viz., Entre Adão e Moisés, quando parabaseis não fosse possível ver as-4:15!-Nomos ainda não tinha sido dada. Por outro lado, os gentios são lei para si mesmos (2:14) e que, portanto, o pecado como tal, sem a Lei de Moisés (2:12). Mas o que é, então, a posição dos judeus até o tempo de Moisés? Eles não eram uma lei para si mesmos? É claro que é verdade que este desequilíbrio se manifesta apenas se considerarmos 5:12-21 como sendo o último recurso objetivando uma declaração. Paul pode "contradizer-se" desinibidamente em relação à "história da salvação", porque não é a sua intenção de escrever a história. De maneira nenhuma ele reduzir a história à existência humana, mas também não se reduzir existência a história.
Rm ii:32-clímax do argumento todo de Paulo sobre a justificação, pode parecer para apresentar as dificuldades mais sérias para a tese de que estamos tentando desenvolver, 135 para que não temos aqui a declaração de 'final', cuja falta em 4:15 permitiu diferenciar esta passagem de Gal 3? 'Deus expediu todos os homens à desobediência, a fim de que ele tenha misericórdia de todos. "E não encontramos aqui o cinismo muito no que diz respeito à ação de Deus que poderia ser combatida em Gl 3, apenas diferenciando as diversas intenções individuais (de Deus , a Lei e os anjos)? Agora, é claro, a exegese de Gal 3:22 em si mostrou que ouvéKÀeiaev como uma declaração sobre as escrituras devem ser considerados como estando do lado de Deus: Deus subsumidos em sua atividade salvífica a perdição feito por outros. Mas não devemos, então, assumir em Rom 11:32 que Paulo está aquém do que foi dito em Gl 3, tanto mais que no capítulo 7, ele se destacou energicamente

contra a esforçar-se para tornar a Lei de Deus coincidem em substância com o pecado. Devemos, portanto, perguntar o que o versículo 32a está dizendo. Como devemos entender a afirmação de que Deus encerrou todos na desobediência? Sem dúvida, este versículo não estar no contexto de pronunciamentos predestinação para que a desobediência que, em última instância, é a incredulidade 136 pode parecer ser a obra de Deus. Se, no entanto, refletimos que, como justamente enfatizou Käsemann, a predestinação em Paulo não pode ser alcançado utilizando as categorias de determinismo ou indeterminismo, 137 e que é precisamente a desobediência do homem que é considerado como o ato pelo qual é responsável (. Rom 11:30 f), então teremos que perguntar se a expressão 'a consignar à desobediência "não deve ser explicado ao longo das linhas de" afligir com a desobediência': Deus firmemente ligado os rebeldes à sua desobediência, travou-los na mesma. Deus tem calá-los na prisão de sua própria desobediência. Esta idéia é dado um selo específico, pois as características básicas forenses de Romanos: sendo atingida com um de desobediência significa que Deus lhes deu-se e abandonou a sua desobediência 138, contando-lo contra eles como desobediência 139 Karl. Barth em Dogmática sua Igreja expressa isso em sua própria maneira especial. "Podemos agora continuar a nossa resposta para a questão da corrupção do homem em uma terceira proposição que nós fazemos com o ditado completo de Paulo em Romanos 11:32. O fato de que Deus quis ter misericórdia e teve piedade de todos os homens do sacrifício de Jesus Cristo, significa que "Ele tem encerrou a todos na desobediência". "Concluído" significa que ele colocou-os sob um veredicto autoritário e sentença que não pode ser questionada ou contestada, muito menos resistência, com todas as questões que isso envolve. "140

Se olharmos para trás na Seção 2.3, que agora pode ser capaz de perceber um desenvolvimento teológico de Gálatas com Romanos, em que a Lei de Moisés ganhos em força teológica. Mas este não é um convite para "deitar fora o bebé com a água do banho". Não pode haver dúvida de obscurecer a nossa tese básica simplesmente contrastando Gálatas e Romanos com o outro. As duas cartas estão ligadas, em relação aos problemas aqui discutidos, pelo menos com o pensamento de que o pecado é a transgressão da santa vontade de Deus, como esta expressão (medida em Gálatas está em causa) ganhos ainda na lei dada por anjos-para outra esta lei, como foi mostrado, não poderia efetivar a maldição terrível. Além disso, é também característica de Gálatas que Paulo a partir do ponto de vista, é claro, da nova ordem da salvação, não permite que a validade de uma existência em função das obras da lei, porque apreende contrário do homem no que é de Deus : a existência não é algo que pode ser produzido a partir das obras da lei entendida quantitativamente, ou seja, não é algo que está à disposição do homem! Mesmo que, em Romanos, o ângulo quantitativo não é mais discernível (ver abaixo, Seção 2.4), que, no entanto, em Gálatas encontrar nesta categoria muito do tipo quantitativa de prelúdio para um pensamento que é uma chave para esta carta. Justificação é caso somente de Deus, porque não é algo que o homem pode alcançar. Ainda mais: mesmo que Paulo estava em Gálatas claramente discutindo de forma antinomiano, isso foi feito, por mais paradoxal que a princípio pode

parecer-nos o último recurso, por causa de uma convicção básica não muito longe do que a Lei, bem entendido no sentido do Antigo Testamento, tinha a intenção. Em todos os eventos, a intenção de Paulo também é totalmente um antigo Testamento, por-e isso provavelmente pode ser dito, apesar de todos os problemas envolvidos em falar sobre a Torá Torá não estava preocupado com uma atitude e comportamento nomistic nomistic. Assim, desta forma, é possível ver a obra que, no Novo Testamento, tem o olhar mais antinomiano sobre isso, como segurar a Torá, corretamente entendido 141 Mas este é apenas o ponto:. Em Gálatas, Paulo fez como ainda não vê na proclamação da lei angelical o propósito de uma lei divina corretamente entendido. A ideia que ocorre em ambas as cartas, que integra a Deus nomos e hamartia no seu propósito de poupança, encontra-se elaborado de modo diferente em cada caso. Em Gálatas, o apóstolo fez uso da idéia altamente mitológica da lei angelical. Em Romanos, ele não precisa mais este mito. Agora, a fim de sustentar sua preocupação teológica, que já podia ser visto claramente em Gálatas, ele é capaz de integrar os nomos como os nomos de Deus com sua teologia da justificação. Agora não temos mais a lei angelical provocando atos pecaminosos, parabaseis, mas sim temos a lei divina de tornar consciente o pecador do pecado, hamartia.

2,4 Cumprimento da Torá

Em estudos paulinos, Rm 13:8-10 é repetidamente apresentado como um paralelo material para Gal 5:14 no sentido mais amplo. Nossa discussão até agora sugere no entanto que as duas passagens são significativamente divergentes. Não, claro, esperar que esta divergência de ser total: em vez teremos que contar com 13:8-10 Rom sendo um desenvolvimento do pensamento expresso em Gálatas, de tal forma que já não há um contraste entre a Torá e da Lei que é válido para o cristão.

Em primeiro lugar, é manifesto que os romanos já não contém uma declaração da idéia, que domina em Gálatas, e que contrasta a lei entendida quantitativamente e exigindo o cumprimento numérica completa com a Lei qualitativamente definida em termos de seu conteúdo e exigindo um novo espécie de 'integridade'. O argumento que representa Gal 5:03 quando lida à luz do Gal 3:10 já não é perceptível em tudo em Romanos. A categoria de 'integridade' não tem mais nenhum papel a desempenhar em Romanos a este respeito. Para ter certeza, em Rom 13:8-10 nós ainda ouvimos falar de 'cumprir', o verbo nl^pó« é tão constitutivo para esta passagem como para Gal 5:14. Além disso, o comando levítico para amar, Lev 19:18, é referido tanto aqui como em Gálatas como Àóyoç. Mas o ponto decisivo é que Paulo não faz mais uso da frase "a lei" todo "'. Assim, nota-se que não há contraste de "toda a lei (de Moisés)" e "a Lei" todo "(para o cristão)" em Romanos. Tal contraste seria realmente ir contra todo o comboio de argumento neste documento paulino. Ele não teria lugar no pensamento-estrutura da carta, que seria inútil no quadro da carta de significado, e, portanto, seria falta de sentido e incompreensível.

Da tríade em Gálatas 5:14, toda a Lei, cumprindo, e o mandamento de amar o

próximo, é, assim, indiscutível que o elemento ó nãç vó^oç foi substituído por vó^oç, e isso no sentido da Torá. Agora nós realmente estão preocupados com o cumprimento da Torá mosaica! "Aquele que ama seu próximo tem cumprido a Torá." 142 Käsemann está correto ao dizer que "nunca deveria ter sido impugnada, que a referência é realmente a Torá (contra Spicq, Ágape, II.56; Sanday e Headlam ...) '. Käsemann 143 De acordo com o problema real reside no facto de que não existe qualquer tipo de polêmica contra os nomos. 144 O facto de a ausência de uma tal polêmica é clara. No entanto, se as nossas reflexões até aqui está certo, não deve haver nenhum problema real no presente. Pelo contrário, a falta claro aqui de uma polêmica contra a Torá era de se esperar, mas o texto não é totalmente como problemático como pode parecer à primeira vista.

Em Rm 2:17 ss., Os judeus 'violação da Torá é visto como a violação da Torá considerada como a expressão da vontade moral de Deus. É inteiramente de acordo com isso que agora o conteúdo da lei é, na verdade, já não reduzido a uma única prescrição e que Paulo está bastante preocupado em mostrar que os logos de amar "resume o 'vizinho de um dos outros comandos (àvaKe^alaiouxai). Mas isso é precisamente onde reside o problema. Por mais que possa parecer como se estivesse em Rm 13:8-10 a idéia de redução tão essencial para Gálatas foi abandonado porque não temos mais, como nós tivemos lá, um único comando enfatizou em contraste com uma infinidade de comandos, é no entanto, agora apenas os comandos chamados morais que se resumem no mandamento de amar o próximo. Acima de tudo, o corpus de regulamentos levíticos sobre a pureza que é tão fundamental para o documento sacerdotal é ignorado. 145 Correspondentemente no capítulo seguinte, encontramos a dupla declaração programática que "nada é de si mesmo imundo e" tudo é limpo '(Rm 14:14, 20)-pé extremamente perto do pronunciamento revolucionário por Jesus em Marcos 7:15. 146 estudiosos estão divididos sobre se Paulo sabia disso dizendo como um pronunciamento do Jesus pré-pascal. Na minha opinião este é certamente algo a ser considerado seriamente. Mas no entanto, pode decidir sobre isso, a única coisa que importa é o fato de que Paulo concorda com Mc 07:15 quanto ao conteúdo e diz que esta ’sendo persuadido no Senhor Jesus "(Rm 14:14). 147 No que diz respeito a Mc 7:15 Käsemann fez a declaração bem conhecida que se tornou clássica: "Mas o homem que nega que a impureza de fontes externas podem penetrar no ser essencial do homem está atacando os pressupostos e sentido verbal simples da Torá e na a autoridade do próprio Moisés ... ele está removendo a distinção (que é fundamental para todo o pensamento antigo) entre o temenos, o reino do sagrado e secular, e é por este motivo que ele é capaz de conviver com os pecadores ’. 148 Em Rom 14:14 agora ele diz: "O significado duradouro dogmática da 14a verso reside no fato de que ele não apenas responder a pergunta de alimentos puros e impuros, mas que remove para os cristãos a distinção básica de todos antiguidade, que ainda é influente hoje, entre a esfera cultual eo profano. "149 Assim Käsemann pode usar quase as mesmas palavras sobre Paulo como sobre Jesus!

A questão que pressiona em cima de nós é como é que Paul é capaz de falar de

forma tão consistente sobre a Torá como uma expressão da vontade de Deus, como, neste contexto, em nenhum lugar ele estabelece distinções em Romanos que diz respeito ao conteúdo das receitas da Torá, mas pode, de repente, disputar a mais importante das estipulações da Torá (reconhecidamente em um contexto que não está preocupado com a Torá) e assim, ao mesmo tempo rejeitar uma implicação básica de seu espírito. As frases citadas em Romanos 14:14, 20 certamente não são pronunciadas como uma crítica dos pronunciamentos da Torá! Assim, em Rm 13:8-10, apesar da idéia-novo em relação ao Gálatas-de resumir os mandamentos muitos em um só, o que temos, mesmo que não explicitamente declarado redução, dentro da Lei de Moisés, assim como encontramos em Gálatas, embora nada é dito sobre a revogação, mas, em seguida, no capítulo 14, temos a revogação dos mandamentos da lei mosaica que repousam sobre uma abordagem do culto, sem expressa menção de redução, ou seja, sem crítica explícita dos mandamentos da Torá.

Embora na redução último recurso e revogação fazer montante a mesma coisa, ou seja, a validade apenas da "ética" mandamentos (aqui mais precisamente definida como as relações desses homens Regulador uns com os outros) e da nulidade do culto mandamentos, isto é , apesar de redução e anulação representam unicamente os dois aspectos complementares de uma mesma coisa, Paulo não tentou esclarecer a sua relação em Romanos. As duas idéias não são tão interligados que eles lidam com o assunto único da Torá em coordenação mútua-muito além do fato de que a palavra escatológica de advertência em Romanos 13:11-14 separa as duas seções do outro. Na verdade, nós provavelmente deve ver os versos sobre o cumprimento da Lei e da palavra de admoestação, que prevê a sua justificação escatológica, como marcando a conclusão da parte geral paraenetical em 12:1 ss, 150 de modo que Paulo pode agora ir para extrair as consequências necessárias para a situação na congregação romana. O que Paulo exorta então é que, apesar da revogação das prescrições cultuais estes ainda devem ser ouvidas se o irmão que pensa de si mesmo como sendo ligado a eles se ofende ao não serem observadas. Tal atitude exige amor, 150a ou seja, o mandamento que constitui o cumprimento da Torá. Mas o assunto da maneira do fato em que Paulo escreve em 14:14, 20, ao abordar aqueles que conhecem a Lei (7:1)!-Leva a supor que o que ele está preocupado em 13:8-10 não é uma concentração de toda a Torá, mas na verdade a sua redução. Por amor, justamente como a soma da Lei, de fato na obediência concreto exemplo de demanda para determinações legais que tenham sido cancelados!. Mais rapidamente (e paradoxalmente!): Por causa do cumprimento da Lei, não menos, eles devem renunciar à revogação das estipulações da Lei, que já está em vigor embora apenas, é claro, em casos individuais, quando se (!) é requisito para o bem do próximo. Mas se isso é certo dificilmente se pode dizer que em suas discussões nos capítulos 12 e 13, Paulo não tinha em mente a questão da relação de redução e revogação. Mas ele não se manifestar as implicações que pressionam-se sobre nós como perguntas, algo que repetidamente nos atinge na exegese dos escritos paulinos. Para citar apenas um dos muitos exemplos possíveis: em Gálatas 3:10 Paulo simplesmente pressupõe que os pecados todos, mas ele não diz especificamente isso (veja acima).

Quando Paulo no capítulo 14, que sugere claramente a revogação das estipulações cultuais da Torá, ele transcende-como Jesus, a idéia da "concentração" da Torá, que foi expressa em judaísmo contemporâneo. Há na verdade nada especificamente cristão sobre esse "concentração" como ela se expressa, por exemplo, em Mt 22:34-40 (embora, é claro, na forma do comando duplo de amor), ou seja, como ele também é encontrado no Novo Testamento. Apesar da objeção Neusner à autenticidade do logion Hillel, segundo a qual a regra de ouro na sua formulação negativa constitui toda a Torá em poucas palavras, enquanto que todos os outros comandos são apenas seu explicativas (Shab 31a), na minha opinião, ainda é verdade que essa idéia foi claramente expressa diante de Jesus. 151 mesma forma não deve haver dúvida real, mas que no texto de base ou Grundschrift da Patr Teste o mandamento de amar é visto como o comando central da Lei, a fim de que também aqui esta "concentração" teve lugar, não importa como podemos avaliar em detalhes literários Jürgen Becker observações críticas. 152 Por outro lado, no entanto, nos escritos judaicos do período não encontramos a idéia de que os mandamentos éticos estão sendo jogados uns contra os comandos de culto como Klaus Berger, por exemplo tenta mostrar. 153

Ben Sira é típico. Johannes Marbock chama a atenção para o ponto que é especificamente em resumo fórmulas (Sir 17:14, 28:6) que seu comportamento para com o próximo é mencionado, enquanto as leis tipicamente israelitas como as estipulações sobre o sábado e alimentos e pureza, e também polêmica contra a idolatria, não são encontrados lá. 154 Contudo Ben Sira de especial preocupação, de modo Marbock é a existência e manutenção do sacerdócio Zadokite ou a teocracia sacerdotal. 155 alguém entanto que tão inequivocamente defendeu a causa do sacerdócio nunca deliberadamente ou conscientemente fazer um movimento contra as estipulações do culto, não importa o quanto ele pode ver nos comandos éticos um elemento essencial do Direito.

Assim, a crítica Hengel da posição de Berger deve ser mantida: "Nós não encontrar dentro do judaísmo pré-cristão da diáspora, e muito menos na Palestina, uma crítica real e fundamental da Lei, isto é, um com uma motivação religiosa, que, dizer, rejeitou a toda a lei ritual e concentrou-se apenas na mandamentos morais. 156 Se isso é certo, então é certo dizer que Jesus e Paulo apresentou uma idéia que era nova na história das tradições religiosas de seu mundo judaico. Essa avaliação de Jesus e Paulo não quer dizer que estamos ignorando tais tendências helenísticas na pré-Macabeus Jerusalém como preparou o terreno para o rei sírio Antíoco IV com a sua oposição à circuncisão, a lei ritual, etc 157 Por esses círculos , em contraste com Jesus e Paulo, não levou Deus a sério na questão das exigências de sua santidade, eles não estavam preocupados com o Deus de Israel. Contrariamente a isso, Jesus e Paulo eram em nenhum sentido interessado em fazer avançar a causa de uma religião esclarecida e cínico.

Não poderia, contudo, ser possível discernir no julgamento paulina em Romanos 14:14 que "nada é impuro em si" uma atenuação do pronunciamento inequívoco de Jesus? Nós poderíamos, de facto, pôr a ênfase na 81 éaunoï: se algo é impuro, não

é tão intrinsecamente. Isso significaria a exclusão apenas do que a condição de impureza que é na verdade intrínseca, esta distinta a partir da outra condição de impureza que é dada articulação na famosa frase de Rabban Johanan ben Zakkai: "Por sua vida de uma pessoa morta não faz você docs impuro e água não fazê-lo limpo, mas há um decreto do rei de todos os reis; Deus disse: Eu tenho estabelecido uma Lei e estabeleceu uma ordenança; nenhum homem tem o direito de transgredir minha ordenança; pois lemos: esta é uma ordenança da Torá que o Senhor tem dado "(Pesiqta 40b). 158 Mas a distinção entre impureza ou limpeza, que é intrínseca e impureza ou limpeza, que é o resultado da ordenação de Deus é anacrônica. Para a legislação sacerdotal do Antigo Testamento, tal pergunta é inadequado, porque está fora da órbita de esse tipo de pensamento, e como para Paulo, temos que reconhecer que ele também não pode perceber esta alternativa em tudo. O próprio fato de que no versículo 20 a frase "tudo é realmente limpar 'ocorre sem a" qualificação "que temos no versículo 14 deve dar o que pensar. Real preocupação de Paulo é com uma distinção completamente diferente, que entre impureza intrínseca e impureza para alguém e, neste aspecto Paulo de fato faz uma qualificação. Otto Michel diz com razão: "Apesar deste acordo fundamental (ou seja, com Mc 7:15), o apóstolo limita o âmbito desta tese. Em si mesmo, nenhum alimento é impuro, mas pode muito bem tornar-se assim por causa da pessoa que considera que é imundo. "159 No entanto, esta limitação não se destina a reverter a revogação fundamental da legislação cultual. Real interesse de Paulo é em sua reflexão teológica, que começa a partir do ser humano em questão. Ou seja, seu ponto de partida não é 'objetivo' dogma. Assim, como é bem sabido, em Romanos 3:25, ele incorpora em uma fórmula tradicional dogmática a frase intrusivos "por faith'-que para ele é, em nenhum sentido intrusivos, mas sim uma necessidade urgente. Da mesma forma os elementos do mundo são em si mesmos rudimentos fracos e pobres e na realidade não são deuses em tudo (Gl 4:08 f.). Mas, para que a pessoa que se coloca sob o poder da Torá são, no entanto escravizar poderes. Se alguém acredita neles, ou na Lei que é funcionalmente uma unidade com eles, eles se tornam um poder cruel e terrível. Aqui podemos ver o modo existencial de Paulo de pensamento em ação: os seus pronunciamentos teológicos são fundamentalmente feito dentro do sistema de coordenadas representado por 'para o crente / para o incrédulo ". No entanto diferentes das cartas individuais podem ser, mesmo no que diz respeito ao conteúdo, a estrutura existencial do pensamento teológico de Paulo permanece. Para reverter mais uma vez para Johanan ben Zakkai: uma vez que a idéia de 'impureza intrínseco "foi expressa pela teologia cristã, e especificamente pela teologia de Paulo, uma reação rabínica é concebível em termos mencionados acima. No entanto, o elemento alternativo, 'limpeza intrínseco ", está agora incorporada em uma nova distinção, viz., Entre" limpa / suja intrinsically- clean/unclean pela ordenança de Deus ", e esta distinção pode ser melhor entendida como uma fórmula polêmica ou como um aviso polêmico.

3 ELABORAÇÃO

Até agora o indivíduo sub-seções das Seções 1 e 2 corresponderam. O estudo foi

deliberadamente estruturada desta forma de modo a dar o mais clara possível levantamento das diversas fases de desenvolvimento teológico Paulo de Gl a Romanos. No decorrer da apresentação, os pontos decisivos e substancial já foi feita. No entanto, se no curso da apresentação chegamos nessa fase em que as coisas de substância já foi dito, isso não significa dizer que essas questões de fundo não poderia ser desenhada mais com um conseqüente aprofundamento e concentração de nossa compreensão . Assim, em uma terceira seção, os resultados obtidos até agora será apoiado por uma atenção ainda mais exato que o texto diz e até mesmo a leitura mais penetrante e entre as linhas. Espero que nesta ter conseguido evitar os perigos do excesso de interpretação.

Com 3,1 e Abster-se de Gozando

Que Paulo havia passado por um desenvolvimento teológico também pode ser inferida a partir da forma como ele lida com diversas em suas cartas o tema da jactância ou 'glória (ing) ". Isto é especialmente importante para nossa investigação na medida em que este assunto está intimamente ligado com a lei. Käsemann justamente salientou que o verbo 'gabar' é uma palavra-chave da teologia paulina. 1 Isto, naturalmente, também é válido para os substantivos correspondentes.

3.1.1 Gozando em Gálatas

Para Paulo abstendo-se de glória é uma marca decisiva da existência cristã, ou, mais precisamente, ele se abstenha de se vangloriar próprias obras diante de Deus. Esta declaração, que vai direto para o centro da teologia paulina, é incontestavelmente verdadeira de Romanos, mas é também apropriado para Gálatas?

Observamos em primeiro lugar que, em Gálatas o verbo KaupàoKai ocorre apenas duas vezes (06:13, 14) e do substantivo rnup^Ka (= glória, o assunto de vanglória ou o pressuposto justificado para a vanglória) ocorre apenas uma vez (6:4). Em toda parte, primeira polêmica da carta, em que a Lei Mosaica é declarado ser a esfera de servidão em que a liberdade está faltando, não encontramos o motivo de glória. Paulo permite que uma única aparição no último capítulo, mas então ele não se parece como se a notícia que havia atingido Paulo das congregações da Galácia havia falado de vanglória por esses adversários do apóstolo que exigiam a circuncisão ou mesmo as próprias congregações, como para as obras da Lei, que tinham alcançado ou mesmo apenas quanto à sua posse do Direito. 2 Assim como Paul introduzir o assunto de vanglória ou 'glória' em Gálatas?

Vamos primeiro de tudo se esforçar para entender o versículo decisivo na Gal 6:04, em termos de seu contexto imediato. Estamos na parte exortatório ou paraenetic da carta. Paulo está aqui abordar os Gálatas como pessoas que vivem no Espírito, e deve, portanto, andar no Espírito (5:25). Nestas congregações da Galácia de cristãos que são "guiados pelo Espírito" (5:18) existem, contudo, também alguns que foram 'ultrapassado' em um ato pecaminoso (sv mvi napanTÓ^axi, 6:1). Gálatas espiritual (ú^eiç oi nveuKaxiKoí 3) são destinadas a ajudar essas pessoas de volta para o caminho certo, e com isso o indivíduo deve ser particularmente em

sua guarda, para que ele também cair em tentação (6:1).
4 auto-exame crítico, portanto, tem o objetivo de assegurar que a pessoa não se igualmente culpados. Ficaremos especialmente salientar que reconhecer o pecado própria não é o ponto deste auto-exame crítico. Muito embora Paulo pretende alertar os cristãos, descrevendo a sua susceptibilidade à tentação, 5 ele não tem intenção de cobrar o "pneumática" ou "espirituais" Gálatas com realmente ter pecados cometidos. A advertência continua com as bem conhecidas palavras que eles devem suportar cargas uns dos outros "e assim cumprir a lei de Cristo" (6:2). O pressuposto é que cada pessoa tem de sua parte para levar a carga. Estes encargos são interpretados quase por unanimidade pelos comentaristas como pecado. 6 Mussner mesmo diz especificamente "não apenas os pecados, mas aqueles em que um caiu. '7 Neste contexto, ele refere-se a Andrea van Dülmen segundo a qual o' peso "é para ser interpretado sobretudo tendo em conta o verso anterior, onde há uma referência ao pecado de um membro 8 de congregação. "Assim, o ônus está na fraqueza, a suscetibilidade à tentação, o perigo constante e repetida pecado do homem." 9 No entanto, este não é exatamente o mesmo que o que Mussner está dizendo, pois ele interpreta 'fardos' apenas como um específico tipo de pecados. Por outro lado, van Dülmen menciona na respiração um tanto susceptibilidade à tentação e ao pecado, ou seja, uma disposição para o pecado eo pecado em si. (Quando ela também fala ao mesmo tempo de fraqueza, ela provavelmente significa aqui também a disposição para o pecado.)

Não podemos disputa-nem é geralmente disputado, que Paulo vê o cristão como descartado para o pecado, na medida em que ele é justamente a cena da luta do "espírito" e "carne" 10 contra o outro (5:17). Além disso, esta circunstância é suficiente por si só para justificar a falar de "encargos". Agora, se em 6:1 o "pneumático" ou "espiritual" cristã é advertido contra ceder a sua suscetibilidade à tentação, ele está sendo de fato dirigida especificamente como alguém que ainda não tem pecado. Mas, nesse caso, é pouco provável que no versículo seguinte Paulo deve ser imputando atos pecaminosos a todos os cristãos 11 Parece razoável supor que, em vez de o que ele queria dizer aqui foi o seguinte:. Apoiar uns aos outros como pessoas que podem cair em pecado muito facilmente por causa de sua susceptibilidade à tentação, mas apoiar um ao outro, mesmo que tenha cedido à tentação. Van Dülmen me parece chegar mais perto da intenção de Paulo, na medida em que ela menciona responsabilidade fraqueza, a tentação eo perigo constante ao lado de pecados repetidos, mas ela ainda vai longe demais quando ela assume, em princípio, que, para Paulo, cada cristão, não só tem a disposição para o pecado, mas também na realidade repetidamente pecados.

06:03 continua por meio da justificação: "Porque, se alguém pensa ser alguma coisa, não sendo nada, engana-se. Schlier leva esta frase para dizer que todos não é nada. "Ninguém é nada de verdade ... E se ele supõe que ele é alguma coisa, embora ele não é nada, então ele engana a si mesmo. '12 Lipsius coloca o contrário: a advertência no versículo 2 é justificada" pelo ponto de que aqueles que sem razão acha-se melhor do que outros e, portanto, qualificado para julgar, iludir-se o

julgamento que eles fazem ... ou seja, mais uma vez aqueles que, deixando a Lei de Cristo por cumprir, possuem em sua justiça legal judaico. Estes consideram-se algo (ou seja, do ponto de vista ético), embora eles são de fato nada ... "13 Ora, o motivo de vanglória na justiça da Lei de Moisés não é mencionado especificamente aqui, 14, mas, em qualquer caso é correto dizer que no versículo 3, nem todos os cristãos da Galácia são abordados por Paulo está simplesmente chamando a atenção para o possível perigo de auto-engano. Se, contudo, o verso fosse tomado em um sentido abrangente de tal forma que cada crente tinha de considerar-se como completamente nada, o ponto central do verso 4 não teria sentido-viz., O contraste de se gabar em relação a si mesmo e ostentando em relação a outros. A tendência do argumento, porém, é no sentido de que incontestável ostentando só pode existir em relação a si mesmo e que, portanto, de tal jactância não há espaço para comparações. 15 No entanto, para dizer que olhar para os outros leva à perda de "glória "só faz sentido se é possível ter verdadeira" glória "ou" ostentando "se um pára olhar para os outros! Tal 'glória' autêntica é, no entanto permitido por Paulo. Na literatura sobre o assunto este fato é amplamente reconhecido, no entanto, a explicação dada para isso varia muito. Como aqui temos agora a um ponto decisivo em nossas reflexões, é preciso chamar mais amplamente do que o habitual na literatura, tanto mais que a comparação de várias opiniões serão extremamente instrutiva exatamente neste ponto.

De acordo com Holsten, Paul começa a partir da posição que cada pessoa tem a 'glória' devido a ele com base no exame de sua existência real ", algo de que ele é capaz de se vangloriar e pode legitimamente se vangloriar como uma expressão de sua verdadeira valor '. No entanto, ele tem essa 'glória' apenas quando ele se considera isoladamente, pois ele vai descobrir no exame que ele tem uma fraqueza que é peculiar a ele e que está faltando em seu vizinho. Consequentemente, haverá um fim de gloriar-me em relação ao outro 16 Assim:. Só porque um tem outras deficiências específicas do que um companheiro cristão tem de, a pessoa não deve se orgulhar de um, embora inegável, fortes pontos de-que o outro falta, pontos fortes e fracos sendo variadamente distribuídos em cada caso. Correspondentemente, Sieffert-que insiste fortemente que a expressão no verso 4 'para ter um orgulho' deve em nenhum sentido, ser entendida ironicamente ou como uma paródia de 17 pensa que o que se entende não é um 'glória' absoluto, o que de acordo com a Rom. 3:23 (!) 18 ninguém possui, mas sim um materies gloriandi-a terra de glória para os casos individuais, que é o produto do exame. Há 19 é verdade uma certa inconsistência no argumento Sieffert em que ele considera "seu próprio trabalho" a frase em verso 4a para se referir à totalidade das ações de uma pessoa. 20 Porque como ele pode, então, ver a razão para uma justificada 'glória' como estando simplesmente no caso individual em cada circunstância? Assim, vemos agora que uma grande quantidade depende de como "seu próprio trabalho" a frase é para ser entendido: ele se refere a uma ação particular que está sendo considerado em um caso particular ou o homem como um todo, que é a base 'set' de sua existência na medida em que esta se expressa na atividade? É exatamente neste ponto que os comentários preferem fazer afirmações em vez de

justificá-las.

Oepke, também, ao considerar a alegação de 'glória', fala de uma "virada impressionante positivo da expressão" no versículo 4. "Não se entende de uma forma irônica diretamente, mas podemos ler corretamente entre as linhas a frase solene" de forma adequada "." 21 voltas Assim Paulo e gira como ele desenvolve seu argumento: 'glória' deve ser permitido, mas nem todos os que de todo o coração, tanto mais que Paul aqui, de acordo com Oepke, também tem em conta a necessidade de reconhecimento, que é comum aos homens em geral. Finalmente, tendo em vista Oepke de que estamos preocupados com o "princípio de responsabilidade individual". "Cada pessoa é aplicar os mais elevados padrões diretamente a obra de sua vida ...» 22 Importante "seu próprio trabalho" é entendida aqui como obra de sua vida. No entanto, não existe, tal como aparece, uma obscuridade peculiar inerentes a este. Oepke não diz que não é nada, mas sim que a pessoa em causa de alguma forma ou de outra tem direito a 'glorying', mas simplesmente "uma forma ou de outra"!

Esta solução não é satisfatória como está. No entanto, as questões decisivas que abrem o caminho para uma compreensão destes versos foram entretanto claramente revelaram-se:

1. Há, de acordo com Gl 6, uma reivindicação genuína de 'glória'? (Esta questão foi, entretanto, responderam positivamente.)

2. Qual é a natureza deste 'glorying'?

3. Será a base para este 'glória' mentira em ações individuais ou em trabalho de uma vida inteira?

Schlier também permite que há um lugar para o genuíno 'glória', na verdade, para a "toda atividade de um homem em um caso particular". 23 Há uma "justificação escondido" do fato de que um exame crítico da consciência de abraça 'glória' apenas em relação a si mesmo, mas não em relação aos outros. Esta reside no fato de que a consideração de que a outra parte inclui a comparação, e inclui a comparação de uma conquista própria mensurável. 24 Talvez possamos reafirmar isso da seguinte forma. O padrão quantitativo é inadequado para a qualidade da ação necessária do cristão. Essa idéia, obviamente, têm algo para lhe corresponde em conteúdo em Gálatas, 25, mas é realmente o que se entende neste momento? Talvez mais importante para Schlier é a visão de Paulo, que em sua opinião está por trás destes versos, segundo a qual a 'glória', que o crente tem realmente por causa de suas obras, depende, em última instância, sobre a obra de Deus e da graça de Cristo. O auto- exame que Paulo exige permite reconhecer esta graça que é disponibilizado para sua atividade e da vida. 26 Mas esta idéia é o muito que não pode ser rastreado em 6:1 ss. Ele foi importado no texto por Schlier. Ele, de fato, fazer justiça a tal ponto que, de acordo com 6:4, não existe uma reivindicação genuína para ostentando ou 'glória'. No entanto, como esta parece-lhe ser de alguma forma ou de outra teologicamente perturbador, ele recorre a graça como uma saída, e, assim, ele

lê o texto sob a influência de uma dogmática pré-julgamento que é estranho a ele. Desta forma, ele também não consegue entender a relação do versículo 3 ao versículo 4. Ele é na verdade referem-se ao homem exterior da graça de Cristo, quando ele igualmente se estende a todos 27 a declaração no versículo 3, em que aquele que é "nada" é chamado a não enganar a si mesmo. Isso fica claro também do fato de que ele cita o Conselho de Orange:. "(!) Nemo de suo habet et nisi mendacium peccatum" 28 No entanto, no versículo 4, de acordo com Schlier, o que está envolvido é o que ostenta ou glória appertains que para o cristão por causa da graça de Cristo. No entanto, tal transição de existência aparte graça no versículo 3 a existência na graça no versículo 4 envolve a colocação de uma construção sobre a passagem que não se justifica pelo texto. Versículo 3 também é dirigida aos cristãos que concebem a si mesmos como "pneumatikoi" ("espiritual") e são destinadas a fazê-lo. Assim exegese Schlier está longe de ser convincente. Tem um elemento de verdade, é claro, na medida em que o "trabalho" do Christian é o "fruto do Espírito" (5:22), isto é, uma vez que não podem ser considerados como 'de suo'; mas segundo Paulo, isso não exclui a responsabilidade de todo o cristão. De acordo com 5:25 ele exige de quem vive no poder do pneuma que eles também devem andar no pneuma sob a sua responsabilidade.

Vamos agora dar uma olhada em um dos comentários mais recentes em Gálatas por Mussner. Exame de 'o próprio trabalho' traz duas coisas para a luz: ou esse "work' pelo qual Mussner compreende a totalidade das atividades do homem de 29 é mal e do pecado, ou por causa da graça do Senhor, é bom 30. dependência Schlier é simples aqui. Mussner porém difere sensivelmente de todos os exegetas anteriormente referidos. Ele vê a seção Gal. 05:26-06:05 como um todo coerente, que poderia muito bem ter a inscrição: ". Advertência contra a luta por glória vã, KsvoõoÇía '31 É neste contexto muito em que a advertência do versículo 4 pode ser encontrado: vamos cada homem examinar seu próprio trabalho! Exame rigoroso deste pode levar à conclusão de "que é bom e pode manter-se diante de Deus". "Isso pode ... então ser motivo para a pessoa que faz o exame de" glória ", com referência a si mesmo sozinho. '32 Este é claramente formulado e de fato de forma inequívoca. A única coisa é que devemos então perguntar se o desenvolvimento do argumento Mussner é logicamente consistente. Inicialmente, ele deixa duas possibilidades interpretativas aberto para o tempo futuro, "ele terá glória ':

(1) É um futuro lógico. Nesse caso, o que temos aqui não é, como muitos exegetas pensam, uma expressão de amarga ironia do apóstolo, mas muito mais de uma profunda resignação: "infelizmente um honesto auto-exame mostra que" o próprio trabalho "é mais manchada com o pecado , de modo que qualquer tipo de auto-glorificação é apenas KsvoõoÇía. '33 No entanto, pode-se perguntar até que ponto o argumento que diz que não de fato toda a obra do próprio é, em princípio, manchada pelo pecado (cf.' principalmente ' !) nos leva a ver a expressão 'ostentando em si mesmo sozinho "como uma expressão de profunda resignação. Em todo o caso, esta exposição, mesmo que Mussner não diz isso explicitamente implica que Paulo acredita que haja cristãos-porém alguns deles não podem ser-

cujo trabalho se de fato resistir a um exame rigoroso, como é de fato na verdade, disse no início da exposição do versículo 4!

(2) Mussner, no entanto, acha mais provável que o futuro aqui é um um escatológico: se o próprio trabalho se levanta para a avaliação crítica de consciência, em seguida, a pessoa em causa terá "um assunto para glória na vinda tribunal de. Deus "34 Mas, então, a declaração deve ser entendida ironicamente. A razão Mussner dá é esta: "um honesto auto-exame mostra que nenhum assunto para a auto-glorificação permanece para a vinda do julgamento!" Em 35 este recurso ele a Bultmann: "fé implica a entrega de todas as auto-glorificação. Mas para aqueles que estão na fé, pode abrir-se uma nova possibilidade de se gabar ... "36 Mas o que é o ponto de apelar aqui para Bultmann? No extracto do TDNT citada aqui, Bultmann não foi significativamente referindo-Gal. 6:4, 37 nem estava preocupado lá em tudo com a deriva específico da declaração em Gal. 06:01 ss., Mas com uma apresentação global da atitude cristã básica à vanglória ou a glória do ponto de vista de Paulo. Mas a questão a ser tratada aqui é precisamente Gal se. 06:04 já era considerado a partir da mesma perspectiva que as declarações feitas em Romanos sobre a auto-glorificação! No entanto, mesmo para além do fato de que Gal. 06:04 é exposta por Mussner em termos de Romanos, quando ele afirma que não há nenhuma base remanescente para a auto-glorificação no próximo julgamento (leitura 'terá' como um futuro escatológico), é difícil evitar a questão de como anteriormente ele era capaz de permitir 38 que "um exame rigoroso" pode provar o seu próprio trabalho para ser bom para a própria consciência, mas pode, posteriormente, em seguida, 39 sugerem que "um honesto auto-exame" produz o oposto. Qual é a diferença entre uma rigorosa e um honesto auto-exame?

Também é questionável 06:05 significa que a auto-glorificação é excluída diante de Deus, porque cada um tem de arcar com o ônus de seu próprio pecado (^opxíov). 40 No entanto, se Mussner estavam aqui e se o futuro neste versículo eram ainda para se referir ao julgamento escatológico, nossa compreensão da 06:03 f. seria, de fato, ser posta em causa. Será que o "ostentando" do verso 4 não ser relativizada de tal forma que a declaração categórica Mussner de que "a auto-glorificação é excluída diante de Deus" seria agora ganhar a probabilidade como um resumo do argumento paulino em 05:26-06:05 ? Em todos os eventos, versículo 5 é a justificativa para o que tem sido dito (yàp!) e é no verso 5 que encontramos: "para cada homem terá que suportar o seu próprio fardo".

Agora certamente não é resolvido que ^opxíov significa carga, no sentido de o fardo do pecado. Ele já foi estabelecido na exegese do versículo 2, que os encargos (Pàp^) que cada um é de transportar para o outro não faz, em princípio, tem de significar atos pecaminosos. Mas, então, nem é obrigatório aqui para concluir que ^opxíov significa que o peso do pecado. Assim Schlier interpreta este termo como o "trabalho" (spyov) para que o indivíduo é responsável. Vista 41 Konrad Weiss é semelhante, trazendo em 2 Coríntios 10:12 ss. e 1 Coríntios 3:10-15, 4:5 para expor Gal. 06:05: ". Se assim for, ^opxíov é a realização ou trabalho que cada um vai trazer com ele para avaliação no julgamento" 42 O "trabalho" pode ser distorcida

pelo pecado, mas ele faz pot necessariamente tem que ser.

Essa exegese é reforçada se perguntar o que é que o versículo 5 é, afinal, justifica. Em outros termos, o que é o comparationis tertium entre versículos 4 e 5? No versículo 4, o leitor é questionado sobre o seu próprio trabalho: este é o único critério para se "vangloriando" é apropriado para ele. Isto não é para ser estabelecida como resultado de comparação com os outros, mas apenas-isso parece a interpretação mais provável por comparação do "trabalho" que é, em cada caso um próprio com a exigência feita sobre o cristão (5:14). Temos, então, no versículo 5 a justificativa para o olhar crítico sobre si mesmo: examine-se com um padrão de crítica, pois é pelo seu trabalho sozinho que você vai ou não vai-ganhar! Através do julgamento. Seja crítico com relação ao seu trabalho para não cair no curto krisis de Deus! Provavelmente Paulo escolheu o termo "carga" em vez de "trabalho" no versículo 5, porque permitiu a ele em sua forma abreviada geralmente para expressar essa idéia: '. Para você talvez ter que trazer o seu trabalho como um fardo diante de Deus "Tudo o mesmo, a pessoa cuja vida cristã não correr o seu curso sem as obras do pecado não é incondicionalmente perdido; Paulo depois de tudo pede Gálatas para 'definir' o tal 'para direitos "(6:1: KaxapxíÇexe) Mas, então, para siga Oepke-os comparationis tertium nos dois versos Gal 6:04 e 6:5 poderia ser responsabilidade individual, 43 dos quais ninguém está aliviado. Nessa medida, também haveria nenhuma contradição entre os versículos 2 e 5: verso 2 diz respeito a estar juntos dia-a-dia, enquanto o versículo 5 refere-se ao julgamento escatológico 44.

No entanto, se o que se quer dizer é "trabalho a própria" no sentido apenas esboçado, pode bem ser que este deve ser entendido com Oepke, Schlier (?), Van Dülmen e Mussner, como referindo-se ao trabalho de uma vida inteira, e não como Holsten, Lipsius e Sieffert sugerem-como resultado de seu comportamento em determinadas circunstâncias. Se nós ainda refletir que Paulo considera as obrigações morais do cristão a ser expressa no único dizendo sobre amar o próximo, o que constitui, portanto, "toda a lei" para o cristão (5:14), isto é, se se considerar que esta compreensão da Lei implica olhar para o homem como um todo, em seguida, a pessoa é levada mais a suspeitar de que o "trabalho" do termo, na verdade refere-se à atitude básica e orientação básica da existência do cristão, expresso em sua atividade como um todo. O contraste das muitas obras da lei mosaica eo único trabalho do cristão caberia perfeitamente à tendência do pensamento em Gálatas como já entenderam.

Na apresentação da exegese detalhada de Gal 6:1-5 ou melhor 05:26-06:05 e na mesma discussão, algo essencial para a compreensão desta secção tornou-se clara. É claro que Paulo não reconhece uma reivindicação genuína da parte do cristão 'glória' com base na obra de sua vida e vê este trabalho como algo que é relevante para o julgamento. É claro que ele não introduzir esta idéia como uma declaração deliberada clímax, mas simplesmente no curso de suas reflexões sobre como os cristãos devem agir em relação uns aos outros. No curso de desenvolver este argumento, ele certamente não deixar bem claro que ele assume que há uma

reivindicação de 'glória' antes do julgamento final de Deus, não certamente para obras da Lei, que foram devidamente realizados, mas, na verdade, em vez de uma vida cristã entendida como um "trabalho". Assim, Gal 6:05 é de primeira classe importância, não para Paulo, que de fato é apenas a introdução de um comentário marginal aqui, mas para nós que perguntar se um comentário feito de passagem não pode divulgar algo importante para nós. Mais uma vez encontramos no sobrecarga linguística que é caracteristicamente de Paulo de que uma dupla declaração clímax é articulada em uma única frase:

(1) É somente quando alguém examina com precisão o trabalho de sua própria vida e chega a um resultado positivo, pois desta avaliação verdadeiramente crítico 45 que ele tem direito a "ostentando" ou "glória" para o julgamento escatológico (ênfase em xóxe).

(2) Mesmo quando há um resultado positivo resultante de tão rigoroso exame possível de trabalho a própria vida, o direito a 'ostentando' vale apenas em relação a si mesmo (ênfase em κόνον).

Agora, em Gálatas, no entanto, o tema "ostentando" é mais uma vez retomada, de forma antitética, na conclusão da carta escrita "na mão do próprio Paulo '. Agitadores judeus cristãos estão a exigir a circuncisão dos gentios cristãos Gálatas 46, a fim de 'glória' em sua "carne" (év xfl ú^enépa aapKÍ) (6:13). Não é muito relevante para o problema da "ostentando 'ou' glória 'em Gl se este é historicamente assim ou não. Podemos, portanto, excluir essa pergunta. Nós também podemos passar por cima da questão de saber se os agitadores, como diz 06:12, foram por sua vez sob pressão 47 ou se Paulo apenas "implícita" 48 que isto era assim, porque essa era a sua maneira de ver as coisas , de dentro de sua perspectiva e de acordo com suas experiências e seu mecanismo associativo. É, no entanto, de importância para nós que Paulo, como um ex-fariseu, provavelmente muito familiarizado com as questões da missão judaica e talvez até mesmo um judeu missionário antes de seu chamado (5:11), é capaz de ver o sucesso esforçar-se para que os outros circuncidados como justificativa legítima de auto-glorificação de um ângulo judaica. Ele deve ver esse esforço especificamente como a aquisição de um título de 'glória', que fez um seguro da perseguição judaica. Para que permitiria um para argumentar habilmente contra os judeus para este efeito: você não pode nos perseguem porque fizemos Israel maior, temos de fato ganhou prosélitos para Israel, o fato de que estes prosélitos agora também consideram Jesus de Nazaré ainda como Messias precisa não nestas circunstâncias incomodar mais. Assim, o propósito de Paulo é para mostrar a real intenção dos fabricantes de problemas-aos Gálatas em causa: "aqueles que querem obrigá-lo a ser circuncidado não são pregadores, mas agitadores mal, porque a sua intenção declarada de garantir a sua salvação é apenas um pretexto. Na realidade, eles querem adquirir "glória" para si nos olhos de judeus pelos prosélitos fazendo, ou seja, exigindo a circuncisão em ordem, assim, escapar de ser perseguido si (6:12). Sua demanda para a circuncisão dos outros é simplesmente pretende obter-se um álibi. Eles não estão realmente preocupados com você, os cristãos da Galácia, em tudo. Você é apenas um meio para um fim. Os

agitadores dizer: 'nós desejamos a sua salvação diante de Deus ", mas eles querem dizer:' nós desejamos a nossa salvação diante dos homens". (Alguém poderia perguntar de passagem:! Significa a expressão "não manter a Lei" (versículo 13), ao lado de seu significado preciso da real não cumprimento do que é ordenado na lei (3:10), talvez também significa dizer que eles não são, na realidade, no mínimo preocupado com a Lei? Isso seria possível se Paulo vê-los como judeus cristãos do tipo de quem ele acredita que teve de uma só vez no Sínodo de Jerusalém concordou com a teologia que a Lei foi incapaz de providenciar a salvação. 49 Mas isso não pode ser dito com certeza. Em qualquer caso, no entanto, Paul quer expor os verdadeiros interesses dessas pessoas.)

No entanto não estamos indo longe demais nesta interpretação? Será que Paulo realmente quer castigar a pregação de seus oponentes como o cúmulo da hipocrisia? Em todos os eventos 06:12, inicialmente, como muito: 'eles iriam obrigar você a ser circuncidados apenas (^óvov), a fim de que eles não podem ser perseguidos por sua pregação da Cruz de Cristo 50, 51 Assim Paulo afirma. que é somente este motivo base que diz respeito estas pessoas, e nada mais. Naturalmente podemos perguntar primeiro se a exclusividade da linguagem ("apenas"), não é exagero retórico. Mas o que acima de tudo é motivo de pensamento é que se Paulo realmente procurou afirmar como o propósito decisiva desses agitadores que exigiam a circuncisão que eles mesmos devem permanecer sem serem molestados, ele estava mirando em sua polêmica em 6:11 em uma direção completamente diferente a do tenor geral de Gálatas! Há o ponto está no fato de que os gálatas devem ser claramente demonstrado que os seguidores da religião, da Lei estão enganando a si mesmos sobre si mesmos. Neste, como já vimos, Paulo está se envolvendo em "crítica ideológica" em que ele está colocando nuas interesses inconscientes que estão escondidos deles. Ele desmascara "as intenções que determinam as ações e julgamentos do campeão piedosa da Lei, sem uma pessoa ser capaz de ver através deles e assim, através de si mesmo. Por outro lado, na adenda à carta em 6:11 ss., "Crítica ideológica" não está envolvido, por aqui, aqueles que são atacados saber de fato muito bem o que eles estão fazendo. Não é necessário abrir os olhos sobre si mesmos, não, são os outros, no nosso caso Gálatas, que têm de reconhecer pelo que egoístas desonestos que estão sendo tomadas dentro Assim, na última seção de Gálatas estamos preocupados não com uma demonstração do verdadeiro caráter da religião da Lei, mas com o desmascaramento daqueles que estão fazendo mau uso da religião da lei em proveito próprio pessoal.

Mas isto é que é, de facto, duvidoso se a intenção de Paul em 06:11 ff. realmente era para desmascarar aqueles que pregavam a circuncisão como representantes meramente oportunistas da religião de Lei, que eram basicamente despreocupado com a própria lei. Na verdade, a divulgação de tal mau uso da Lei torna-se quase um pedido de desculpas para a Lei no bygoing! Mas, então, tem que perguntar se Paulo não foi longe demais no calor do conflito pelo retrato exagerado de seus oponentes de 52 até agora no fato de que ele escapou- lhe como ele estava prejudicando seus

reais polêmicas teológicas por excesso de agressividade, e como por insultos pessoais ele foi embotamento seu propósito teológico-se: em breve, como a clareza do argumento dá-lhe o deslize em sua emoção. No entanto, também teríamos de perguntar-se se não se encontra escondido atrás das inconsistências do argumento de Paulo a convicção de que a religião da lei em si é responsável por seus representantes deslizando imperceptivelmente numa atitude em que egoisticamente mau uso da lei, mesmo em relação aos outros , desta vez conscientemente ou deliberadamente. Isso pode ser tudo o. Mais facilmente suposto se os pregadores da circuncisão não eram, como Lietzmann suposto, os cristãos gentios, mas eram cristãos judeus cujos motivos final, mesmo de acordo com Paulo!-Estavam a ser procurado em seu enraizamento na Torá A forma como essas pessoas agiram, então, ser determinada por uma mistura peculiar de intenções conscientes e inconscientes.

Se estamos certos no que acabamos de dizer, então Paulo não viu a auto-glorificação de seus adversários simplesmente como um movimento tático em relação aos judeus. Em vez para ele comportamento tático e auto-confiante ostentando são, então, intimamente ligada com a outra. No versículo 14, então, também, Paul não é meramente se opor a uma auto-glorificação tático que é judeu na concepção de um adequado de auto-glorificação para o cristão "na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo". Isso significa que, caso contrário a relação do verso 14 ao verso 13 seria incompreensível, que Paulo está tentando dizer que não se glorie no que se tem feito para a lei, pois, como algo alcançado apenas externamente, é apenas 'carnal' , mas se glorie na cruz e aí reside o paradoxo, porque um só é para ser "self'-gloriar-se em relação a algo que de fato não é o produto de um de seus próprios esforços. Mussner torna este ponto muito finamente: "a glória adversários em algo que é seu sucesso, enquanto as glórias apóstolo paradoxalmente em algo que tem vindo a ser completamente independente dele ..." 53 A glória judeus na salvação através de sua própria atividade, o glória cristãos na salvação operada pela atividade de Deus. Por meio da cruz, isto é, através da atividade redentora de Deus 54 o mundo está crucificado para Paulo e ele está crucificado para o mundo. Mas o mundo é precisamente simbolizada pela lei. Assim, para Paulo, a Lei é crucificado e ele está crucificado para o Direito. Ele está morto para a lei. Ele é agora "uma nova criação" (6:15) como que. portanto, estar morto para a lei, ele vive para Deus (2:19) 55.

6:12-14 pode lançar luz sobre 6:1-5 (ou 05:26-06:05)? Lá, de fato, ver a possibilidade de um pedido genuíno de 'glória' em função do próprio "trabalho" em particular. Este "glory' de acordo com nossa exegese-não é fundamentalmente relativizada por um de próprio fracasso, mas em casos individuais, pode ser assim. A relativização da glória que é o objetivo desta seção consiste apenas em proibir uma comparação com outras pessoas: a glória do próprio trabalho é inválida, logo que ele é jogado fora contra os outros. Em contrapartida, em 6:12-14 ouvimos falar de 'glória' apenas no sentido paradoxal de se gabar com base em algo que não é de fato um trabalho próprio. No entanto, é a admissão, anteriormente feita, de um glory com base no próprio trabalho particular, não em último assim paralisado,

mais ou menos, em que, enquanto ainda se faz julgamentos sobre a base da perspectiva estreita de o próprio trabalho particular, é de fato possível admitir uma afirmação "verdadeira" para a glória? Por outro lado, assim que se julga a partir da perspectiva do ato redentor de Deus em Cristo, que para os cristãos deve ser uma questão de curso a afirmação de sua própria glória particular se torna ridícula, cômica encenação.

Mas é errado comparar as duas passagens em Gálatas 6 uns com os outros precisamente dessa forma, para assim fazendo nós atribuímos por implicação um ponto de vista comum a ambos os pronunciamentos, considerando que esta não existe. 6:1-6 desmascara a falsa glória no que diz respeito o que os outros fazem, com base, isto é, em um sentido da própria superioridade, mas em 6:12
14 não é contrastada com a glorificação falso de "sucesso" no velho , ordem ilusória de 'salvação' o autêntico glória na base do verdadeiro ato de salvação, que é obra de Deus sozinho. Os comparationis tertium nas duas discussões é, portanto, apenas "glória" como tal, e devemos, acima de tudo, note que em 6:4 estamos preocupados com a glória que é aceitável a Deus 56 e que não pode ser jogado fora contra os outros, enquanto f em 6:13. nós temos a ver com o ato de glória ou ostentando na frente dos outros na medida como a razão para tal é o estado ostenta um de redenção se isso brota de uma própria atividade ou a partir da atividade de Deus.

Assim, considerando-se novamente tudo o que se diz em Gálatas sobre o assunto de glória ou vanglória, podemos ver que a vista depois do apóstolo, que a renúncia de glória diante de Deus é da substância do auto-compreensão da pessoa que crê em Cristo, ainda não foram enunciados nesta carta.

3.1.2 Gozando em 1 e 2 Coríntios

Em 1 Coríntios. 1:29 temos um veto absoluto sobre ostentando: nenhum ser humano (... nãoa aàpÇ) é a vangloriar-se na presença de Deus. Isso significa que aqui no idéia o último expresso positivamente no Gal. 6:14, que um é para se vangloriar só na Cruz, está agora ainda mais explicada pela sua formulação negativa, de tal forma que qualquer jactância em qualidades humanas, sejam elas quais forem, é em princípio proibido na presença de Deus? A idéia de um desenvolvimento teológico do Gal. 6:14 em 1 Coríntios. 1:29-31 seria facilmente aceitável se colocarmos em ordem cronológica Gálatas antes de 1 Coríntios 57. Mas será que isso realmente ocorrer desenvolvimento de tal forma que o que na terminologia do Gal. 6:04 é chamado de 'trabalho' é agora em substância também incluída no veto a jactância? O contexto da demanda Paulo para tal renúncia fundamental da glória é sua polêmica contra a demanda dos coríntios "gregos" para a sabedoria (1:22). A sabedoria humana, porém, é para Paulo uma expressão sintomática de todos os tipos de qualidades terrenas que um pode usar como base para uma reivindicação de glória na presença de Deus. Agora, é verdade que não há nenhuma declaração direta em 1:18-31 no sentido de que a conduta moral, pertence também a estas qualidades terrenas, mas em vista da insistência sobre a pregação de Cristo crucificado (1:23;. Cf 2:2) que se tornou santificação justiça, e redenção

para nós (1:30), 58, é razoável supor que este. Temos, de facto têm, como mostra Conzelmann, a sabedoria de Deus "em Cristo" como 'alien' alguma coisa; 59, portanto, que possuem apenas uma justiça 'alien' e santificação (santificação sendo um sinônimo aqui para o comportamento moral já que em 1:30 justiça, e santificação explicar o 'alien' sabedoria) 60. Assim, o 'cotação' de Jer. 09:22 61 poderia, então, ser parafraseada assim: Aquele que possui o fazem em Cristo como sua justiça 'alien' e 'alien' santificação. Assim, o teor de todo o argumento nesta seção é que o cristão, como ele é visto na presença de Deus, deve-se inteiramente à atividade salvadora de Deus.

Será que Paulo assim também deseja excluir como ilegítimo ostentando sobre o "trabalho" que é conseguido com base desta justiça 'alien' e santificação? Não podemos citar o versículo 29, em apoio deste ponto de vista, pois aqui a questão é a desvalorização das qualidades humanas que são demonstrável fora da esfera de estar "em Cristo". Nesta medida talvez possamos tomar 'carne não "a frase no sentido estrito do termo, ninguém é de se vangloriar na presença de Deus na medida em que ele é apenas carne 62 Em outras palavras, não há quem. ainda permanece na esfera da "carne" pode orgulhar-se, mas apenas aqueles que já vivem no reino contrastante de estar "em Cristo". Teríamos, então, interpretar a citação de Jeremias assim: que aqueles que possuem o fazem como pessoas que estão "em Cristo".

Assim, a deriva do argumento de 1:26-31 certamente aponta para a crença de que aqueles que possuem "em Cristo" única glória no que constitui 'estar em Cristo', viz., A acção salvífica de Deus por si só. Desta forma, a questão do "trabalho" que o crente que é "em Cristo" não, sendo definido como ele está na esfera de uma justiça 'alien' e santificação, seria francamente inadequado. No entanto, a questão de se gabar em uma de 'trabalho' ainda não é desclassificado em princípio (veja 1 Coríntios 3:13 ss;.. Cf também 2 Coríntios 5:10..!). Isso só acontece em Romanos como ainda é para ser mostrado.

Dialéticas declarações de Paulo na 'carta capítulo quatro "(2 Cor 10FF.), E acima de tudo em' discurso tolo" o que encontramos lá, caricatura e tratar ironicamente a sede de glória de adversários de Paulo em Corinto. Mas o assunto de suas deliberações aqui é, certamente, de nenhuma maneira, para usar as palavras-Bultmann "A atitude cristã básica à vanglória", mas "apostólica auto-vangloriando". 63 Para ter certeza, as duas questões se fundem uns aos outros (algo além disso, que se torna muito claro a partir do artigo de Bultmann na TDNT): mas sem fundamentos vista, podemos dispensar aqui com tratamento adicional de 2 Coríntios 10FF 64 As outras passagens onde apostólica auto-vangloriando está envolvido também vai ficar de fora da conta. aqui. 65

3.1.3 'Com' em Romanos

O tema da "ostentação, gabando-se de si" é um dominante nos capítulos 2-4. Como nunca devem ser negligenciados, faz suas várias aparições existem apenas em um

contexto polêmico. Ele é o primeiro enfatizou que o judeu se orgulha de sua posse da Lei de Moisés (2:23), mas sua jactância em Deus, que é com base nisso, é pervertida pelo fato de que ele leva o seu descanso "em sua posse suposto Lei (2:17). 66 (que também existe um verdadeiro alarde em Deus é mostrado por 5:11!) Na verdade, a posse da Lei que se assume é muito ilusória. É a falta de posse, uma vez que o judeu também, e os judeus em particular, ofende a Lei (2:21 ss.) E, assim, ele também "está aquém da glória de Deus" (3:23)-como gentio o desacreditado do capítulo 1! Sua posse da Lei desapareceu no ar, porque a Lei é algo que só quando é feito (2:25). Neste caso, é claro, que nem sequer conceder vida (7:10, 10:05).

O judeu possuem apenas em sua posse da Lei? Ou será que ele também nos gloriamos em ter feito a Lei? Dentro da seção 02:01-03:18, em todos os eventos, nada é dito sobre ele ser o orgulho de ter feito a lei. Reprovação do apóstolo é bastante no sentido de que, como já disse Lipsius-o judeu está contando com a Lei Mosaica como se a mera posse de si fosse um mérito. 67 Mas então quer dizer que Paulo não acusam aqui os de "justiça pelas obras"!

Isto talvez possa receber corroboração de 2:25-29. Lá, o assunto é, de facto, a circuncisão ligada com a questão da Lei! Como Michel justamente encara, 2:25 está na forma de uma tese: a circuncisão é de uso quando (mas também só quando) você faz a Lei 68 A circuncisão também pode de fato-como a Lei ser entendida como uma posse '. 'e isso significa que ele pode ser mal interpretado. Poderíamos, assim, parafrasear: você que pensa-se certeza da sua salvação com base apenas 'posse' esse de vocês, como um judeu cujo judaísmo é caracterizada pela circuncisão e Direito, ter esquecido de que é na circuncisão fato que pressiona para a realização de toda a Lei (cf. Gl 5:3, onde vimos entendimento de Paulo de que a circuncisão derivado de seu período pré-cristão:.! circuncisão é, por sua natureza, é uma obrigação de obedecer a Torá inteiramente) 69 Será que o próprio Paulo conhecer o princípio rabínico expressa em 19 EXR (81c), viz., "a circuncisão não descer no inferno"? 70 O argumento em 2:17-29 e 2:2529, acima de tudo, em que certamente entrará em maior alívio e, assim, destacando-se em relevo seria mais facilmente inteligível como uma polêmica contra este princípio. Contra isso, é claro, há a visão de que Paul é o herdeiro de outro ponto de vista rabínico da circuncisão, viz., O que se reflete na passagem mencionada, na Gal. 5:3. Assim, se Paul já conhecido, como um princípio rabínico, o princípio em 19 exr que é primeiro atestada por um período mais tarde, em seguida, sua polêmica contra ela seria novamente formulados com base em um princípio rabínico. Assim, Paulo teria sido a realização em Rm 2 meramente uma polêmica dentro dos limites do pensamento rabínico. Assim, embora Paul queria atacar o judaísmo como um todo, ele teria atacado uma atitude que foi realizada somente dentro de um elemento no judaísmo. Consequentemente, não me parece de fato impossível, mas dificilmente muito provável que Paulo sabia que princípio. 71 Mas então, nesse caso, 2:25, embora seja escrito em um tom didático e na forma de uma tese, não é . uma tese dirigida contra uma visão particular rabínica 72 intenção de Paulo poderia, portanto, ser melhor entendida corretamente assim: o fato de que a Torá foi dada a Israel enganado e engana Israel

em mal uso dela como uma "posse". Assim Paulo não é uma denúncia de uma auto-glorificação por obras da lei, mas precisamente o contrário, viz., Uma auto-glorificação por causa de uma de posse da Lei, mas sem as obras da lei. 73 Nos comentários atuais este contraste certamente não é dada de forma adequada expressão afiada.

Antes de Paulo retorna ao tema da vanglória (03:27-04:02), a acusação contra os judeus, que por si só já contém uma certa tendência para generalizar, é dada forma mais precisa como uma declaração explícita do pecado, sem exceção, de todos judeus (e gentios). Aqui, no entanto o que encontramos ditado Paulo é: já temos (ou seja, na nossa demonstração em 1:18 ss.) Todos 74 acusados de estar sob o poder do pecado 75-todos os judeus e todos os gentios (3:9) . É claro que, nessa acusação resumo, o que Paulo está falando é estar sob o poder do pecado, não, isto é, cerca de um indivíduo próprios atos pecaminosos pelos quais ele é responsável. Introdução de Paulo de pecado (aqui, pela primeira vez em Romanos é "pecado", no singular entendido teologicamente) 77 como uma potência, no ponto onde ele olha de volta para sua discussão anterior de culpa pessoal, 76 levanta a questão da necessidade ou inevitabilidade do pecado: o homem vive em um mundo que é o mundo do pecado. Seu "ser-no-mundo" (Heidegger) é, de fato entendida precisamente como "estar em pecado". 78 É este aqui uma antecipação, em seguida, em certa medida, da dialética da culpa / destino que encontramos claramente expressa em 5:12?

As citações do Antigo Testamento são usadas para justificar a idéia de "estar sob hamartia" contra as acusações que são dirigidas. Só que, nestes Paulo citações está preocupado novamente apenas com o fato de que todos os homens são culpados, mas não com a demonstração da existência sob o pecado, nem com uma demonstração de que o homem não pode sair do campo de força deste pecado por seus próprios esforços. É, portanto, notável que Paulo imediatamente após isso pode-se afirmar que uma única pessoa pode tornar-se apenas diante de Deus por meio de obras da lei (3:20). Ele está em 3:20 pretendem mais do que simplesmente afirmar o fato de falha por negligência das obras da lei, como o uso mais antigo (3:9) do singular, 'pecado', leva a supor? Encontramos uma primeira indicação aqui da idéia da impossibilidade intrínseca da justificação pelas obras-tanto mais que Paulo continua:? Por meio da Lei trata (apenas) o conhecimento de hamartia (! Novamente no singular) 79

Segue-se a seção 3:21-26, que é tão importante para a estrutura de Romanos, em que seção do SiKaiooúv^ de Deus é exposta em termos elaborados como o SiKaiooúv^ pela fé e pela graça do Deus justo. Nesta passagem (se você quiser) dogmática que é positivamente sobrecarregado com termos técnicos teológicos e que ganha seu selo especial do fato de que os termos de objectivar a tradição herdada foram interpretados por Paulo de uma maneira específica (enfatizando o fator da fé), 80 a polémica contra glorying não é significativa para ser encontrada. No entanto, no versículo 27 o tom solene, que pode ser discernido em 3:21-26 e é difícil de ignorar, de repente quebra. O que tem sido chamado de "diatribe" estilo introduz agora o movimento, para não dizer um ritmo frenético, em que se segue.

E logo, também (3:27 a), Paulo pede a "questão triunfante ': 81'? Então o que resta para o judeu para se vangloriar", apenas para responder com a resposta sucinta que "tal jactância é excluída ! "Parece quase como se o apóstolo tinha especificamente introduziu a seção dogmática só porque ele poderia, assim, pedir a todas as perguntas de forma mais eficaz a respeito ostentando, ou seja, esta é a exposição dogmática servindo a um propósito polêmico! Mas o que é que fica excluído: é a possibilidade de se gabar sobre a posse da Lei ou sobre as obras da lei que foram realizados? Esta é a pergunta que surge cardeal da necessidade de nossas discussões até agora.

O próprio Paulo interpreta sua resposta concisa, prosseguindo a tendência de seus pensamentos com uma pergunta renovada em 3:27 b: 'por que lei' Traduzido mais precisamente, 81a noíou vó^ou teria que ler: 'por que tipo de lei "Isso é que dizer, como deve ser o / a Lei ser planejado de forma que (na consecutivo, ou seja, não no sentido final de 'para que') a possibilidade de auto- glorificação ou jactância é excluída, em princípio? A resposta a esta pergunta que é formulada de uma forma tipicamente paulina concisa, e é por isso muito na necessidade de interpretação, menciona a "lei da fé", que se opõe à "lei das obras". Principalmente "lei" o termo em "lei da fé", a expressão é entendida apenas no imprópria, sentido não-literal, digamos, como uma portaria ou norma, ou talvez mais especificamente, como a ordem da salvação. Desde 82 G. Friedrich ensaio, 'Das Gesetz des Glaubens Röm 3,27' 83 esta interpretação tem sido em disputa. Friedrich, de fato, entende a lei da fé, como a Lei de Moisés, na medida em que proclama a fé: "a lei da fé em Rom. 03:27 é a Lei que atesta a justificação pela fé em Rom. 3:21. "84 exegetas Outros foram posteriormente subscrito este ponto de vista, mesmo que com pequenas modificações. 85

Como a "lei da fé" deve ser entendida em nosso ponto de vista é algo que deve reservar até 03:03 Seção desta investigação. Vamos deixar esta questão ainda em aberto neste momento e tentativa de interpretar 03:27 de dentro do seu contexto uma interpretação que não está ainda dependente do sentido exato da frase que está em disputa. Paulo, então, afirma que ostenta ou auto-glorificação é excluída pelo que nomos que é apropriadamente designados os nomos de fé. Mais nitidamente formulado, ostentando ou auto-glorificação só é excluída pela lei da fé e, conseqüentemente, em nenhum caso, pela "lei das obras". Mesmo que seja na disputa como devemos entender a "lei da fé", ainda há acordo, em grande medida, que a "lei das obras", a Torá. No entanto, como Paulo aqui designa a Lei Mosaica por "lei das obras" a frase que é para ele um estranho, podemos supor que ele procurou olhar para ele a partir de um ponto de vista muito particular. Normalmente ele fala das "obras da lei" (seis vezes em Gálatas-2: 16, 03:02, 5, 10, duas vezes em Romanos-3: 20, 28). Agora, no entanto, em termos linguísticos, a inversão do functor ea argumentum em Rom. 3:27 deve certamente ter sido causado por, entre outras coisas, a pergunta "por que tipo de lei? 'No entanto, pode ser assumida como a mais alta probabilidade de que a alteração no desvio do conteúdo devido à inversão do semantema foi destinado pelo autor: Paulo expressa

por meio da definição de genitivo "de obras" do ponto de vista de que ele pretendia considerar a Lei Mosaica neste ponto o argumento, em outras palavras, se Paulo aqui descreve a lei como a lei 'de obras "O que ele quer dizer é que a jactância ou auto-glorificação não está excluída na medida em que a lei é considerada do ponto de vista de" obras ". E nós certamente pode ir um passo além: para aqueles que tomá-lo como uma "lei das obras", mas também apenas para aqueles, a Lei visa a necessidade de jactância ou auto-glorificação.

O mesmo ponto também emerge claramente de uma consideração da conexão de versículos 27 e 28. Para versículo 28 faz de fato funcionar como uma justificativa para o versículo 27: "o nosso juízo teológico (! Aoyi£ÓK£0a, dando ênfase extrema para o seu pronunciamento) é a seguinte: o homem é justificado pela fé, isto é, sem as obras da lei! "Se, pois, assim sendo, é a justificação pela fé, como a justiça que conta com a presença de Deus, o que é incompatível com a auto-glorificação, então este certamente não pode ser verdade da justiça que visa, por meio de obras. Este é também da natureza do caso. Porque, se a Lei é definido como a soma dos mandamentos que quando cumprido o homem justo, e se, além disso, significa ser justos sendo justo na presença de Deus, então o ponto inteiro para o homem que entende a lei desta forma é que ele pleiteia o reconhecimento diante de Deus pelas obras que ele alcançou. Ainda mais: ele é de fato dependente fazê-lo, ele deve pedir o reconhecimento por eles diante de Deus. Mas isso significa nem mais nem menos do que ostenta na presença de Deus. Se a justiça através de trabalhos é legítimo, e isso de fato se refere à visão que entende a lei como uma lei "de works', então isso implica a legitimidade da auto-glória ou ostentando-na verdade, o dever de se vangloriar desta forma legítima. Olha, ó Deus, aqui estão as minhas obras de justiça! Eis, aqui estou eu em meus trabalhos justos como você me ordenou que os envie para você! Eis, aqui estou como a realização de meus trabalhos! Aqui estão obras como a minha auto justos! 86
Ponto de partida de Paulo em seu pensamento é a nova ordem da salvação. Nela, o juízo teológico do versículo 28 tem a sua validade. Mas é então permitido inferir a partir desse versículo que a velha ordem da salvação, que repousava sobre a justiça por meio de obras é intrinsecamente pior do que o novo, que repousa sobre a justiça por meio da fé? Nós precisamos colocar a questão de forma mais acentuada. Para a maneira em que a pergunta é articulado actualmente não por qualquer meio nos apontam exatamente na direção certa. Ele deve de fato ser perguntado se, mesmo que de um momento temporal é constitutiva para todo o argumento por causa da vuví em Rom. 03:21-é realmente inteiramente correto falar de uma nova ordem de salvação, no sentido estrito do termo. É que não já em 3:28 um ataque que está sendo feito em uma compreensão pervertida da ordem "velho" da salvação, como de fato a alienação lingüística ou transmutação da Torá para a "lei das obras", com seu tom denigratory nos leva a suponho? Não devemos, então, distinguir entre um autêntico 'velho', um? Pervertido 'velho', e uma ordem de "novo" da salvação, o último de alguma forma, em continuidade com o autêntico um 'velho' É, então, a ordem de "velho" de salvação realmente baseado nesse fundamento que deve ser considerado, de acordo com 3:27, como justiça através de obras? Vamos, por

enquanto, deixar esta questão de lado e simplesmente observar aqui que a ordem genuína velho de salvação envolvendo a lei pode, à luz do argumento de Rom. 01:18-03:28 ser interpretada de tal forma que de acordo com ela jactância ou auto-glorificação em obras da Lei, que foram atingidos certamente não está excluída, mas é bastante exigido. Isso também seria verdadeiro se 'lei das obras "a frase fosse para articular um aspecto da lei que lhe pertence essencialmente. 'Lei das obras "A frase já não seria uma expressão linguística para o mau uso da Torá. Muito do curso diz a favor da ideia de que a "lei das obras" significa que o pervertido-Lei acima de tudo, esta interpretação seria eliminar a dificuldade da santa Lei de Deus exigindo auto- glorificação de necessidade (7:12). No entanto, por enquanto, é suficiente simplesmente notar que a partir do curso do argumento em Romanos 3:28 até inclusiva, não pode com certeza ser estabelecido que o uso de "lei das obras" a frase é colocar uma acusação contra uma legislação abusus. Enquanto ainda não podemos ver claramente aqui que a verdade da questão é, teremos de considerar (pelo menos para os romanos até 3,28 inclusive) vista Ulrich Wilckens de: "No veredicto todos Bultmann eventos não atender o caso de Rom. 1-3: "é a sua intenção de se tornar muito justo na presença de Deus, por cumprimento da Lei e não apenas as suas reais más obras, as suas transgressões da lei, que fazem os judeus condenável aos olhos de Deus ..." " 87

Rom. 3:31 é um versículo muito disputada. A discussão está preocupado, sobretudo, com o significado de 'estabelecemos a lei'. Importante que esta questão é, ele vai nos preocupar menos no presente contexto (o verso será o tema de uma exegese mais detalhada em conexão com a questão ainda pendente do significado exato de "lei da fé" em 3:27) . Aqui diga-se apenas que "lei" em 03:31 significa a Lei Mosaica. O verso realmente tem um senso de desculpas. O que está sendo feita é, de facto, se a ordem de "novo" de salvação acabou com a Lei, que é o princípio do fim "velho" da salvação. Paulo responde a isso com um decisivo "não", a sensação de que é retirado em Rom. 4 88.

É amplamente reconhecido que o Midrash Abraão em Rm 4, destina-se como a justificação do juízo teológico em 03:28 (o que é, então, dizer que o versículo em 3:28 que prevê a justificação para o que o precede [yàp!] É agora, por sua vez justificada em si). Assim, o capítulo 4 também lança luz sobre 03:27 com ’lei das obras "da frase. Poderia ser que, à luz de Rm 4, temos que rever alguns dos exegética julgamentos que já foram feitos? Em todo o caso, como foi mostrado, existem de facto em Rm. 1-3 declarações que ainda estão abertos à interpretação e na necessidade de interpretação. Acima de tudo, há a questão decisiva teológica: (? 'Velho') se a nova ordem (? 'Novo') da salvação com a sua justiça da fé invalidou o velho um com sua justiça das obras, isso aconteceu e nós sei que esta questão já a partir do tratamento de Gal 3-só porque todos os homens têm, de facto, aquém, ou porque a nova ordem da salvação é superior ao? de idade e, portanto, foi introduzido intencionalmente por Deus por causa da função da lei de desmascarar o pecado É Bultmann, então talvez não seja ainda certo em seu julgamento, que Wilckens rejeitado segundo a qual um homem não é de alcançar a salvação, em

princípio, através de obras de Lei 89-se olhar não só para Rom. 1-3, mas também ter Rm 4 (ff.) em conta? Em outras palavras: é uma interpretação isolada de Rom. Uma trilha de 1-3 falsa desde o início porque o que Paulo diz nestes capítulos poderiam ser formuladas de tal forma apenas no contexto do plano geral de Romanos, ou seja, porque Rom. 1-3 maio ser expresso como é apenas com base 4FF Rom.?

Paulo pergunta o que Abraão, nosso pai segundo a carne 'encontrado (4:1). Nós não precisamos aqui para ir para o problema da crítica textual complicado no verso, uma vez que contribui pouco para a nossa pergunta. Para este último, é suficiente que, apesar do fato de que o texto não pode ser reconstruído com certeza, podemos ver que Paulo está se perguntando sobre o significado de Abraão na medida em que ele é o ancestral física do Israel empírica. 90 Mais importante é a nossa compreensão do versículo 2. Estamos preocupados aqui com algo que é uma realidade ou algo que não é assim? 91 Paul é acerto de contas com a possibilidade de que Abraão tinha, de facto, tornar-se justo em termos de uma justiça de obras, mas que esse tipo de justiça não lhe trouxeram glória aos olhos de Deus? Ou ele está tentando sugerir que Abraão, mesmo se tivesse sido justo, no sentido de justiça de obras-que, no entanto, na realidade, ele não estava em tudo!-Não teria sido capaz de afirmar essa 'glória' na presença de Deus mas apenas na presença de homens? 92 Decorre 03:09 ss. que somente a visão segundo se encaixa em compatibilidade com as outras reflexões do apóstolo: dentro da esfera da validade da Torá, Paulo não pode conceder qualquer justiça até a Abraão, pois ninguém é justo e, portanto, não é Abraão. É razoável supor que Paulo sabia sobre o ponto de vista oposto da sinagoga. 93 Mais uma vez, podemos ver claramente o quão fortemente o tema da "glória" ou vanglória em Romanos é dado um cunho polêmico. Mesmo aquele de quem você dizer essas grandes coisas, diz Paulo contra os judeus é o que mostra como a Escritura não era justo por causa de suas obras.

No entanto, a idéia de que Abraão é um pecador também emerge de 4:3 ss. De acordo com Gênesis 15:6, que é citado em Rom. 04:03 ele foi justificado pela fé, esta fé lhe foi imputado como justiça. No entanto, de acordo com esta fé 04:05 é definida como a fé no Deus que absolve ninguém menos do que o ímpio; que é esta fé, e esta fé, que é contado por Deus como justiça (o ÀoyíÇeiv verbo é retomada no verso 5 a partir do versículo 3 ou 15:06 general);! é esta fé e esta fé em que a justiça de Abraão só depende. E, finalmente, David ou Ps. F 32:1. é citado, onde a justiça imputada com base na justificação sem as obras é explicado como pecado que não é imputado. Assim, a seguir Wilckens, Abraão é indiretamente tomado como sendo um pecador justificado 94 Ele está certo para fazer o ponto de forma tão enfática, assim:. Justificação pela fé significa a justificação do pecador que não pode ser feito justo na base do obras da Lei 95, mas a questão decisiva teológica agora assume esta forma:. é o fato de Abraão ser um pecador, que é indiretamente declarou em 4,3 ss, idêntico à sua deficiência na justiça por meio de obras que tem sido inferida a partir de 3: 9ff.?

Vamos novamente olhar para 4:02, porque é aqui que já podemos discernir o

verdadeiro ponto do argumento de Paulo: mesmo se não tivesse havido uma reivindicação justificável por parte de Abraão para glória na presença de homens, e sempre, se ele tinha "feito justiça" para que uma justiça com base em demandas obras, isso simplesmente não teria validade aos olhos de Deus! Agora, de repente a idéia nova, revolucionária para o pensamento judaico, foi pronunciada, e agora, finalmente, o elemento específico na teologia paulina foi claramente: mas a justiça completa com base de trabalhos no âmbito da Torá não significa justiça em aos olhos de Deus! Kuss coloca muito bem: "Mas para ele o realis do judaísmo é uma irrealis desde o início, e, além disso, ele imediatamente interrompe a si mesmo e exclui a coisa toda em uma linha de pensamento que não é estritamente lógico:" mas não aos olhos de Deus "-não há ser humano auto-glória ou ostentando aos olhos de Deus em tudo." 96 E, na verdade, esta linha de pensamento não é logicamente ligado com o que foi anteriormente dito! Este "não aos olhos de Deus" não é certamente o que seria de esperar depois de tudo o que foi dito. O argumento de Paulo nos capítulos 1-3 estava preocupado em estabelecer o ponto de que todos, incluindo os judeus, não conseguiu satisfazer a reivindicação da Lei como uma lei que exige que as obras, não para fazer o ponto de que o cumprimento desta reivindicação era inadequada, como tal, . Bem, é o "trem não estritamente lógico do pensamento" de fato ilógico? Não mesmo! Devemos sim perguntar sobre o novo nível Paulo está realizando na discussão. Recordamos que em 03:27 ss. Seu ponto de partida é a nova ordem da salvação, mas, nesse momento, não estava claro se a nova ordem da salvação era qualitativamente superior à antiga, ou se era simplesmente uma questão de uma "solução de emergência vicária". 97 Agora, o argumento em 04:02 pelo contrário dificilmente admite pensar em Cristo como uma solução de emergência, para na justiça verso das obras é desqualificado como tal, como acaba de ser mostrado; isto é, o ponto de partida muito que tornou possível o argumento em Rom. 1-3, em primeiro lugar parece ser desclassificado!

Agora pode-se ser capaz de tirar o aguilhão da interpretação apenas tentou tomando 4:02 da seguinte maneira: se Abraão se tornou justo com base em obras da Lei, não teria sido autorizado por ele para se vangloriar na presença de Deus, apesar de a justiça que ele havia adquirido assim que é uma justiça plena e verdadeira, pois, como uma questão de princípio não se glorie na presença de Deus! É impróprio para o homem, mesmo para o homem justo. Então, a questão em 4:02 não seria o da impossibilidade de se gabar na presença de Deus, mas da impropriedade de tal comportamento. No entanto, contra tal uma tonificação para baixo de uma teológica em um ponto de moral, não fala em primeira instância, o fato de que aqui temos de não ver com o ato de se gabar (mux^oiç), mas com o fato de glória (rnup^Ka), que é dizer, com alguma coisa que é a base possível para glória. 98 No entanto, uma exposição deste tipo ainda nos deixa, acima de tudo, com a dificuldade que o versículo 3 suporta versículo 2 com a citação bíblica de Gênesis 15:6. Assim, a idéia de que mesmo Abraão como alguém que era justo por causa de sua obra-SE TAL um Abraão ter existido!-Não teria glória aos olhos de Deus, ou seja, não teria sido justo aos olhos de Deus, é compatível com este vista por o theologoumenon da justificação pela fé em Deus, que justifica o pecador

(versículo 2 em conjunto com o versículo 5). Mas, então, a conseqüência é que até mesmo o homem- perfeito novamente uma vez estava lá como, mas não há tal! É um pecador! A exegese moral do verso 2 é, portanto, impossível. Assim, a única interpretação que permanece é que ser "justo", com base em obras não significa nada aos olhos de Deus. Qualquer um que é "justo", com base em obras não é simplesmente justo. Nem se podem levar a s8iKaià0^ termo no sentido estritamente forense (como, por exemplo, em 3,20). Em nenhuma circunstância pode a palavra ser traduzida diretamente por 'ele foi pronunciado justo ". Nem, aliás, é esta forma passiva em tudo adequada para a declaração no versículo 2, tendo como faz associações para o leitor de um divinum passivum. Se, no entanto, Paulo traz-lo, ele o faz provavelmente com a intenção de alienação irônico literário. Assim Paulo está mais uma vez 'jogar' com seus termos. Assim devemos colocar s8iKaià0^ entre aspas. Pois o que é o ponto de um passivo vinculado à expressão "em função de obras" e qual é o seu ponto de, em associação com uma declaração que expressa toda a atividade do homem! Se Abraão é "pronunciado justo" em virtude de sua própria atividade, então ele simplesmente não é Deus que se pronuncia-lo justo. A pressuposição feita aqui é claro que Paulo não vê o julgamento divino como um juízo analítico.

Aqueles que vêem a sua justiça, como a justiça, com base em obras, ver-se como justo, com base em obras. Eles vêem a sua existência como um justo, porque ele é feito de suas próprias atividades. Em seu horizonte "limitado" de idéias (que estabelecem limites contra Deus!), Eles são capazes de compreender apenas uma justiça assim entendido como a melhor qualidade possível de justiça. Como uma qualidade humana, no entanto, este não é aquele para o qual são devidos agradecimentos. Ao definir o que é contar como uma qualidade, Deus é deixada inteiramente fora de consideração. Podemos lembrar que temos em pressupostos semelhantes em Gálatas, embora a terminologia teológica foi diferente. Em Romanos, Paulo igualmente encontrar energicamente como negar que o próprio eu pode ser entendido como um homúnculo. Aqueles que se definem em termos de justiça, com base em obras ter entendido mal a si mesmos porque eles estão tentando se ver como seu próprio criador. Mas esse é o erro de cardinal: aqueles que se aproximam a Lei de Deus e, portanto, santa vontade de Deus, com base em obras perverteram a Lei de Deus para a 'lei das obras "e lançaram sobre si cadeias que os prendem a se apresentar diante de Deus com suas "obras" e que "constituem pró-'diante de Deus (prostituere na América literalmente significa colocar-se diante de algo ou alguém, portanto, há um trocadilho latente no alemão). Entre outros pontos a favor dessa interpretação é que, segundo Rm 10:03 os judeus entendem a justiça de Deus (no mal-entendido mesmo tempo em si) como é demonstrado pelo fato de que eles se esforçam para chamar a ser a sua própria justiça e estabelecer lo (x^v íSíav [SiKaioaúv^v] £^xouvxeç ax^aai).

Agora, se os pontos que acabamos de fazer estão corretas, Rom 4:03 significa, então, com referência a 04:02 que Abraão foi justificado por Deus porque ele reconheceu que não poderia tornar-se, seja por suas próprias obras ou por suas

próprias atividades, o que ele deve estar à vista de Deus: o homem que deve sua própria existência a Deus. Ele reconheceu que o pecado consiste sobretudo em elevar-se aos olhos de Deus. Portanto, Paulo considera Abraão para ser um pecador de duas maneiras: primeiro, ele não cumpriu a justiça que vem de obras, e segundo, ele tem procurado ser justos, como resultado de seus trabalhos. No entanto, porque ele acreditava que Deus as duas coisas foram perdoados. A questão, se o que é dito indiretamente em 4:3 ss. sobre Abraão ser um pecador é idêntica à sua deficiência na justiça com base em obras que foi deduzida a partir de 03:09 e ss., deve, assim, ser respondida negativamente.

Rom 4:04 f. fornece a confirmação de nossos resultados até agora 99 Michel leva o homem que recebe sua recompensa de acordo com o que lhe é devido, ou seja, o épyaÇÓKsvoç, para se referir a um homem que baseia seu relacionamento com Deus em obras;. enquanto quem rejeita tal atitude, o spyaÇÓKsvoç k^, pode ser descrito como um crente e como alguém que foi perdoado. 100 Käsemann leva spyà£ea0ai para significar "estar preocupado com as obras". 101 Ambos querem mostrar que Paulo energicamente rejeita uma relacionamento com Deus como uma relação jurídica decorrente da relação de interesses do homem- a de fato em que o homem 'estabelece' seus direitos em vista de Deus pelo que ele faz. Talvez possamos reafirmar o argumento ainda mais forte assim: ela é na natureza das "obras" que a "pessoa que faz as obras" (spyaÇÓKsvoç) entende a si mesmo e, assim, a sua relação com Deus, de acordo com Paulo, não há auto- compreensão que não implica a Deo coram!-como uma soma de trabalhos com os quais ele mostra como ele é bom aos olhos de Deus. A "lei das obras" significa, do ponto de vista antropológico, um auto-entendimento como "aquele que trabalha" e, portanto, a exclusão de uma auto-compreensão, como quem deve é ser um com Deus. Desde a deriva do argumento pode ser visto que neste o termo "obras" (plural deliberadamente, a fim de enfatizar o fator quantitativo) é usado pejorativamente. 'Funciona', portanto, não significa simplesmente fazer o que é ordenado na lei, mas fazer o que é ordenado com um propósito muito deliberado em mente: Eu quero conhecer os requisitos da Lei, para que eu sou a pessoa que faz isso, para que eu podem alcançar a vida que é a intenção intrínseca da lei. Mas isso é mal radical, esse uso egocêntrico da Lei como um desvio da Lei, na forma de obras, e pegando-a formulação que já foi usado antes, sua perversão em uma "lei das obras". A pessoa que faz a lei para o bem de sua própria vida o faz em "obras" e, assim, precisamente ao fazê-lo não consegue atingir a vida. A Lei é de fato um vivificante Lei apenas quando o objetivo da pessoa que o segue fora não é a sua própria vida (cf. Mc 8:35!). A "lei das obras" é correspondentemente, a "lei" da pessoa que perverte a verdadeira Lei, ou seja, a Lei de Deus. Mas, nesse caso, "justiça pelas obras" do termo, que até este ponto, ainda tinha tratado de uma forma relativamente positivo, agora é revelado como uma contradictio in adjecto: a pessoa que busca se tornar justos através das obras torna-se apenas "justo '. Justiça com base em trabalhos não é, por conseguinte, com base na integridade da lei. É, portanto, provavelmente significativo que em 2:17-29 'funciona' o termo não ocorre, para a pessoa não tratada é de fato, não com o objetivo de justiça, com base em obras de todo. E é também similarmente

provavelmente significativo que em 2:1 ff. este termo aparece apenas na citação de Sl 62, onde é claro que não tem o sentido preciso que tem em 3:27-4:02. Devemos, portanto, de acordo com Michel, quando, como já disse, ele vê em 'lei das obras "do termo uma articulação de uma compreensão do Direito como algo que analisa obediência em atos individuais e, portanto, não entende a vontade de Deus. Justamente ele vê que as obras da lei corresponde à lei das obras do lado do homem e, portanto, que a compreensão judaica da Lei (de acordo com Paul!) Necessariamente evoca ostentando da parte do homem. 102 Bultmann também tem visto isso claramente quando ele escreve: "Mas Paulo vai mais longe ainda, diz ele, não só o homem que não pode alcançar a salvação pelas obras da Lei, mas também que ele não é nem pretende fazê-lo ... A forma de obras da lei e da forma de graça e fé são mutuamente exclusivos opostos (Gl 2:15-21, Rm 4:04 f ...). Mas por que é este o caso? Como o esforço do homem para alcançar a salvação por guardar a Lei só leva ao pecado, de fato este esforço próprio no final é já pecado. "103" Não é apenas maldades que já cometeu fazer um homem repreensível aos olhos de Deus, mas a intenção do homem de se tornar justos diante de Deus por guardar a Lei e, assim, ter o seu "orgulho" já é pecado. "104 Assim, em objeção ao fim Wilckens de Bultmann é injustificada. 105

Não é um grande passo a partir de agora a rejeição da justiça por obras como o cumprimento da Lei por causa de sua própria justiça a declaração paradoxal de Paulo que nos gloriamos na esperança de a glória de Deus, mas que isso coincide com a nossa glória também de sofrimento ou angústia (5:2 f.). 106 Esta relação dialética de gloriar na esperança e glória nas sofrimentos do presente tem, no entanto determinar o crente está ostentando em Deus (5:11) que não tem nada em comum com os judeus está apresentando em Deus (2:17), além do nome.

Vamos voltar mais uma vez à questão de saber se a velha ordem da salvação pela justiça de obras foi cancelada pela nova ordem da salvação pela justiça da fé. As reflexões acima deveria ter mostrado que o padrão velho / novo não pode ser aplicado sem qualificação para Rom 03:21-04:25. Há, claro, sem dúvida, mas que, por causa do Cristo-evento, sinalizados pela palavra grega vuví em 3:21, há uma nova ordem de salvação, assim como não é igualmente nenhuma dúvida de que a velha ordem da salvação tem foi cancelada, a esse respeito. Mas os cortes de Paulo através deste padrão cronológico por respeito a Abraão como já, no sentido pleno da palavra, justifica. Günter Klein pode, portanto, com razão, dizer: 'isto é muito claro em todos os eventos: a contingência de Abraão como uma figura do passado histórico não desempenha nenhum papel nestes versos (ou seja, 4:3-8), e Paulo simplesmente usa Abraão como um modelo para demonstrar os elementos estruturais do evento de justificação. Tudo o que tem sido oferecido nos versículos 4-6 por meio de uma exegese das duas citações poderia, sem mais delongas, ser transferidos para cada crente hoje ... "107 Somente este não deve ser absolutised no sentido de que" a história da Israel é julgado como "radicalmente de-sacralised e paganizado '. 108 Rm 9:04 f. diz contra isso. Pensamento unidimensional não é apropriado para o pensamento dialético em Romanos.

Este entrelaçamento de ordens de "velhos" e "novos" de salvação por causa da fé comum no Deus que justifica o ímpio tem sua contrapartida na manipulação de Paulo da tese em Romanos 3:25 que ele assume a partir da tradição. Pois é somente com a adição da frase interpretativa "pela fé" de que se é capaz de pronunciar-se uma indicação de que a cruz ea ressurreição de Cristo pode ser entendido teologicamente apenas no contexto da fé, que também é constitutivo para Abraão. 109 Para ter certeza molas pensamento de Paulo de seu envolvimento com algo radicalmente novo, que se tornou uma realidade na cruz ea ressurreição (2 Coríntios 5:17!). Certamente o mau uso da lei como a "lei das obras" é claramente desmascarada a partir deste ângulo, mas é tão claro que a ordem 'novo' da salvação está em continuidade com a ordem de "velho" de salvação, em que este último era não com o objetivo de justiça, com base em obras (algo que Israel entanto, apesar Abraão!-, no entanto, tentou ganhar).
Vamos dar um outro olhar para a formulação segundo a qual Rom 4:02 desqualifica justiça pelas obras, ou seja, parece especificamente para descartar o ponto de partida muito que fez o argumento em Romanos 1:18-3:20 possível, em primeiro lugar . Nós deliberadamente disse ’parece descartar "para, para assumir uma formulação mais nesta seção, no argumento de Paulo até 03:20 a preocupação não era com a justiça, com base em obras, mas com justiça, com base na Lei . Até Rm 3:20 não houve sugestão de que as obras justificam resultantes da obediência ao que a Lei ordenou fosse realizada, a fim de obter justificação. O argumento até que ponto era, em termos gramaticais, consecutivo, em vez de final: do fracasso em fazer o que é ordenado, injustiça segue como uma consequência. Tomada neste sentido não há incompatibilidade entre o sentido de Rm 3:21 - 04:25 e 01:18 - 03:20 o argumento-por mais que possa haver uma desarmonia final terminológica que brota do espírito com que Paulo expressa seus pensamentos.

Para resumir: o desenvolvimento peculiar de idéias por Paulo em Romanos no que diz respeito ao assunto de glória ou vanglória pode ser definido da seguinte forma:

(1) O judeu ostentando em Deus coincide com sua jactância na Lei, mas desde que ele não cumprir a Lei, esta glória é pecado (2:17 ss.).

(2) Além disso, o judeu é um erro, porque ele se orgulha de (uma suposta) cumprimento das obras da lei. Para aqueles que compreendem a Lei de Deus como uma "lei das obras" pervertido ele. Os requisitos da lei não pode ser cumprida «obras». Aqueles que cumprir a lei com a finalidade de se fazer justiça estão agindo egocêntrico, e, a fim de ganhar a sua vida estão em negociação fato fora.

(3) A ostentando em Deus da pessoa que crê em Cristo alcança seu clímax na jactância de sofrimentos. É uma inversão total da orientação egocêntrica de se gabar em obras da lei.

Quando olhamos para trás vemos que ele não está apresentando como tal, nem glória, como tal, que é excluída. Käsemann, provavelmente com razão, que Paulo, na verdade moda semita, considerado ostentando ou glória como um elemento

"existencial" da existência humana (assim também Schlatter e Kuss), isto é, como expressão da dignidade humana e da liberdade. "Por esta razão, é facilmente pervertida quer em termos de seu objeto ou a forma como é demonstrado. Se, como Paulo vê a sua existência é definida por seu senhor, o entendimento básico da existência vem a expressão em jactância. Neste, uma pessoa diz a quem ele pertence. "110

3,2 Justiça de Deus e Retidão

Passamos agora para a idéia paulina de "justiça de Deus". Na verdade, nem de tentativa de curso para lidar plenamente com a discussão complexa e muitas vezes bastante difusa do termo, assim como teremos aqui especialmente para resistir à tentação de se envolver em discussões interessantes de detalhe. Por esta razão, estamos oferecendo no início apenas um contorno muito aproximada do problema.

Vamos começar com Bultmann. 111 Ele considera Swaioouv^ como um termo forense. "Isso não significa que a qualidade ética de uma pessoa. Isso não significa que qualquer qualidade em tudo, mas um relacionamento. Isto é, SiKaioaúv^ não é algo que uma pessoa tem como sua própria, ao contrário, é algo que ele tem no veredicto do "fórum" (= lei tribunal-o sentido de "fórum" de que "forense", como aqui usado é derivado), ao qual ele é responsável. "112

Ao mesmo tempo, essa justiça é um termo escatológico, uma vez que está relacionado com o julgamento final. 113 Diferentemente de seu sentido no judaísmo, no entanto, tem um significado presente como já foi imputado ao homem no presente. 114 Há um contraste ainda mais para o seu sentido no judaísmo em relação a condição correspondente ao julgamento de Deus de absolvição: como a justiça de Deus é concedido sem as obras da lei, ou melhor, sobre a base da fé. Ou seja, é um presente simples, porque a fé é para ser pensado como um contraste radical à jactância ou auto-glorificação. 115 Finalmente, a justiça tem sua origem na graça de Deus, em x^piç- 116 On equilíbrio, então: "A razão pela qual a" justiça "é chamado de" justiça de Deus "é apenas este:. sua fundação e uma só é de graça que Deus é dada por Deus, a justiça de Deus, adjudicado (Rm 1:17, 3:21 f, 26;. 10:3) "117 O sentido do genitivo 0eou é claramente indicado pelo 10:03 Rom como um auctoris genitivus 118.

Ernst Käsemann tem em particular energicamente opôs a essa visão. 119 Para ele, é impossível aceitar que a teologia ea visão da história que encontramos em Paulo são concebidos principalmente com o indivíduo em mente. A justiça de Deus é um dom, mas, ao mesmo tempo, tem o caráter de poder. Assim existência para Paulo é em todos os casos determinados por aquele a quem pertencemos. 'Se uma transformação de nossa existência é realmente feita no batismo e se a Palavra de Deus faz efetuar uma nova criação, isso não pode ajudar, mas uma mudança de senhorio. "120

Agora, seria possível caracterizar o resto da literatura e na verdade a classificá- lo, simplesmente em termos de quão longe resulta quer Bultmann Käsemann ou, pelo

menos, na sua tendência geral. 121 Nas tentativas de discussão contínuas foram efectuadas a definição mais estreita, como quando Stuhlmacher procurou reforçar a tese Käsemann, tentando demonstrar que a frase Swaioouv^ 0eou tem o caráter de uma fórmula:. na sua visão de Paulo assumiu a expressão "a justiça de Deus", como uma fórmula já existente 122

De particular importância é monografia JA Ziesler, que apareceu em 1972, O Conceito de Justiça em Paulo: Um inquérito linguística e teológica. Ele distingue entre o significado de SiKaioúv por um lado, e do substantivo eo adjetivo SiKaioaùv^ SÍKaioç no l23 outros. "Se tomarmos o verbo como essencialmente relacional ou legais, e do substantivo eo adjetivo como descrever o comportamento dentro da relação ... chega-se a uma exegese que satisfaz o interesse de ambas catolicismo tradicional e protestantismo tradicional. l24 Ziesler pode ser autorizado a ter levado a discussão um bom negócio ainda mais. l25

Notamos uma coisa imediatamente: em Gálatas, não há nenhuma menção do 0eoú SiKaiooúv^. O mesmo é válido para um Corinthians. Filipenses, que é difícil até à data, tem a frase x^v sk 0eoú SiKaiooúv^v (3:9). Assim, os atrasados 2 Coríntios é a primeira evidência que temos para o uso deste termo Pauline (2 Coríntios 5:2l). Deixamos de lado a questão de saber se Paul assumiu o 5:l9-2l todo complexo da tradição. l2ó para o que temos em mente, no entanto, é importante que em 2 Coríntios 5:2l "justiça de Deus" o termo não é utilizado em sentido precisamente o mesmo que em Romanos, por-adotar-avaliação do apt Ernst Käsemann termo descreve "a realidade da comunidade redimida 'em 2 Coríntios 5:2l, enquanto que' aparece em Romanos l:l7, lo : 3FF. de forma personificada como poder. "l27 Assim, se quisermos definir o assunto de Romanos como a afirmação de que" é o evangelho no qual a justiça de Deus foi revelada "poderíamos esperar que ainda não teriam pin-pontiagudo o tema de Gálatas. Para obter uma imagem mais clara aqui, pode ser aconselhável para nós para começar no caminho oposto do que temos vindo a fazer até agora: desta vez vamos primeiro olhar para as estruturas teológicas em que SiKaiooúv^ 0eoúand SiKaiooúv^ aparecem em Romanos, e depois olhar de lá aos Gálatas.

Seria possível parafrasear f Rm l:ló. o seguinte: "Eu confesso do evangelho. É, de facto, a presença de Deus em sua economia de energia para os que crêem, primeiro para os judeus em seguida, para os gregos. No Evangelho, de fato, Deus se revela como o justo, isto é, como aquele que faz os homens justos, cuja existência baseia inteiramente na fé. . Está escrito, de fato, que é a pessoa que é justo sobre a base da fé que vai viver 'Correspondente a isso, temos o que Käsemann diz: "O Evangelho é ... a epifania do poder escatológico de Deus pura e simples. "l28 Podemos ainda concordar com Käsemann quando ele entende a justiça de Deus como um poder e um presente. l29 Ele tem naturalmente de ser perguntado o que de fato se entende aqui por" poder ". O que Deus é capaz de fazer? O que é o proprium de seus dunamis? Käsemann rejeita a interpretação defendida em primeiro lugar por Lyonnet, l30, segundo a qual a justiça de Deus é para ser considerada como a Dei activitas salvificans. l3l Pelo contrário, ele pensa, 'justiça de Deus' a frase em Paulo

fala 'do Deus que traz de volta o mundo caiu na esfera de sua reivindicação legítima ... se na promessa ou demanda ... "l32 Assim, não é justo (no sentido de uma compreensão do que se entende por forense que é muito estreita em seu âmbito) o poder "apenas" pronunciar homem justo. l33 Justificação e santificação de fato coincidem em Paul! l34
Se a nossa paráfrase de Romanos 1:16 f. partidas que Paulo estava realmente depois, "fé" implica o comportamento correto em relação a este Deus de poder que traz o mundo de volta para a esfera do seu direito. Esta retidão divina com sua plenitude de reivindicações exigentes é então determinante para a fé dos cristãos. Em todos os eventos no prefácio à sua carta Paulo já enfatiza a obediência da fé (1:5) em conexão com a grande ênfase colocada na seu apostolado, que está em sua missão para o evangelho de Deus. Deus como Aquele que pronuncia nos justos, ou seja, como Aquele que nos torna justos, Deus como Aquele que revela sua justiça, ou seja, que se revela como o justo (contexto apocalíptico!), A fé como a obediência, todas essas coisas pertencem ao mesmo campo terminológica. Todo esse contexto já nos leva a supor que a obediência da fé é algo mais do que simplesmente "dar crédito a" uma mensagem. Isso leva a supor que a obediência da fé implica uma atividade correspondente à "justiça de Deus", isto é, uma atividade para que de alguma forma ou de outra o predicado "justo" ou "apenas" segura não é bom, naturalmente no sentido aristotélico segundo a qual aquele que faz o que é justo é justo! 135

Consistentemente com estas considerações, Paul se opõe à justiça de Deus, que é Deus como o Justo, para a injustiça (àõiKÍa) do homem (3:5 f.). Deus como este Justo manteve-se fiel à sua aliança com Israel (03:03: x^v níoxiv xoü 0eoü). 136 Mas o homem injusto é o homem sem fé (3:4: ànioxía). 137 Ele é um mentiroso (3:7). A injustiça que aqui é mencionado no contexto da justiça de Deus é, portanto, que a injustiça que é tida como uma consequência de não na vontade de Deus-Lei seja dos judeus fracasso com a Lei de Moisés ou o fracasso dos gentios, que são uma lei para si mesmos (2:14 f.). 138 Mas a oposição da justiça de Deus e da injustiça do homem é, então, uma indicação de que, no sentido de Paulo a justiça de Deus não pode ser pensado como totalmente separado da atividade justo do homem, que é prescrito no lei. Se Deus é o único que faz os homens justos, como o leitor já sabe de 3:5 a partir de 1:17, em seguida, o significado de "a justiça de Deus" pode (também) ser suposto, simplesmente a partir da óbvia conexão dessas duas passagens por este leitor-de ser a conquista de injustiça humana, que, no entanto, de acordo com o argumento em 1:18 ff. e acima de tudo ss 2:17., consiste na atividade injusto. Mas, temos de acelerar a enfatizar, para dizer que este é, em nenhum sentido para abrir o caminho para uma interpretação de Romanos, no sentido da doutrina das legis tertius usus! 139

Logo após o juízo teológico, em princípio, em 3:20, que é enunciado em termos forenses (8iKaioüo0ai = ser pronunciado justo), 140 que temos em 3:21 uma referência para a justiça de Deus, com o início impressionante novo, vuví. O que foi formulado por meio de programação em 1:17 em termos positivos (a justiça de

Deus, na base da fé) agora é explicado em um sentido negativo: a justiça de Deus se manifesta "sem lei", que no contexto significa "sem obras da Lei '. O fato de que Paulo aqui não fala de obras da lei como em 3:20 pode muito bem ser ocasionada apenas pelo seu desejo de fazer o contraste paradoxal: x^P^Ç vó^ou- únò xoü vó^ou. O mestre de nuance linguística é novo no trabalho. 03:21 um pode, então, ser parafraseada: sem obras a implantação do homem da Lei, Deus já se revelou como Aquele que faz os homens justos. O vuví ... ne^avépwxai indica a irrupção do Eschaton para o presente e, portanto, a modificação de pensamento apocalíptico com a ajuda de apocalíptico terminologia (ne^avépwxai como um equivalente para ànoKolúnxexai;. Ver f 1:17). 141 A declaração positiva formulada de uma : 17 No entanto é retomado imediatamente em 3:22: 81a níoxewç (em vez de SK níaxewç) Em 3:24 ff. A justiça de Deus é novamente mostrado ser a atividade de Deus com o homem. Embora até inclusiva versículo 26 uma interpretação que se mantém dentro dos limites de cada versículo não exclui uma compreensão destes versos, no sentido de um "puramente" justificação forense imputável, isto é descartada por causa do contexto mais amplo. A seção dogmática 3:21-26, de fato, se preparar para as clímaxes teológicas que agora seguem em 3:27 ss., Incluindo a prova de escritura no capítulo 4, relativa a Abraão. Abraão, como anteriormente estabelecido na Seção 3.1 deste inquérito, fez o que o Senhor ordenou a causa de sua justificação de tal forma que ele não estava obedecendo a uma 'lei das obras ". Ele é, portanto, aquele que é justificado paradigmaticamente, para quem ser pronunciado justo e ser tornados justos coincidem. Se nossas reflexões sobre Rm 3:27 ss. e 4:1 ss. são corretas, então a conexão direta entre 3:21-04:25 e da "declaração forense" (Ziesler) de 3:20 novamente mostra muito claramente o quão pouco a categoria do forense pode ser reduzido a um "apenas" declaratória fator talvez até mesmo no sentido de simplesmente "como se! Estilo altamente individual de Paulo de argumento teológico solicita a questão de saber se mudar o julgamento final de Deus decisivo no presente do cristão experiência, ou seja, o que mais tarde se expressa por Lutero em certeza o termo "de salvation'-viz., Se o historicising do juízo de Deus não torná-lo possível compreender este julgamento também como uma realização da ação justa: se Deus justifica o pecador, em seguida, "colocar as coisas direito" se manifesta como uma atividade do homem justo. "A justiça de Deus", assim, obtém-se uma dimensão de profundidade em relação ao seu conteúdo. Do ângulo da pessoa justificou esta poderia ser colocada assim: ele pertence à existência da pessoa que é pronunciado justo que ele é alguém que age com justiça. Se isolarmos o acontecimento forense, nós torná-lo perder o seu significado. Em seguida, theologise do ponto de vista individual sobre o Deus que se pronuncia homens justos e sobre o homem que é pronunciado justo, e assim objetivar o julgamento de Deus, o "fórum" divina. Mas se tomarmos conversa teológica responsável do juízo de Deus para ser falar decorrente de uma existência afetados por esse julgamento, então é só falar originários de uma existência que não é capaz de exonerar-se sobre a base de sua própria convicção de agir retidão.

O único outro lugar onde encontramos uma referência à "justiça de Deus" em Romanos 10:03 está em Rom. Para ver o que isso significa, nesta passagem,

devemos levar em conta a sua dupla referência. Primeiro de tudo, ele é contrastado com um de "justiça própria", ou seja, a justiça humana, ou, mais precisamente, com ser justo sobre a base de sua própria atividade em termos de obras da lei, e afirmar isso mais contra Deus. Assim, neste contexto, significa mais estreito a justiça que o homem deve a Deus como o seu dom. Do ponto de vista do crente auto-compreensão, podemos dizer que ela descreve a pessoa que é justo por causa de sua fé, e quem deve a Deus o fato de ele ser justo, ou, para ser mais concreto, que deve a sua própria eu como um virtuoso a Deus. "A justiça de Deus ', no entanto neste versículo também está relacionada com o comportamento dos judeus. Eles não subordinado (únexày^aav)-se a ela. Tal definição de 'justiça de Deus', o termo é no entanto quase incompatível com a idéia de "ser justo por causa de ...". Subordinando-se é algo que se faz para a pessoa que tem a autoridade apropriada. Quando, contudo, a autoridade é falado aqui, o campo terminológico de "poder" é introduzido. Por conseguinte, a justiça de Deus em 10:3 também é entendida como o poder. Aqui podemos parafrasear novamente: os judeus não se sujeitaram ao Deus justo, isto é, o Deus que faz justos. Parece, assim, que a "justiça de Deus", mesmo em 10:3 não é um termo que pode ser dada uma definição unilinear. 142 Pelo contrário, abrange tanto o ser do homem justificado como alguém que existe iustitia aliena e também, que torna-se clara contra o reflexo negativo dos judeus-relação do homem que é justificado ao Deus quem os justifica. Para a auto-compreensão do homem justificado é a de alguém que sabe que ele é justo por causa de Deus, e que, portanto, sabe que ele é "sujeito" ao Deus justo. No entanto, diga-se expressamente que esta divisão em dois elementos representa uma divisão que é apenas terminológica e que, portanto, a auto-compreensão que se refere é, naturalmente, apenas um único auto-entendimento. Isto significa, porém, que aqueles que sabem que foi dado o dom da justiça de Deus sabe que eles são desta forma, ao mesmo tempo determinada pelo poder da justiça de Deus.

Em sua interpretação de Romanos 10:3, Stuhlmacher começa a partir de todo o complexo de Rm 9-11. Em sua opinião, esses capítulos centro sobre o tema da justiça de Deus, entendido como uma "manifestação do poder escatológico criadora de Deus". 143 Como a ênfase nesta frase muito provavelmente se encontra em "escatológico" a palavra, ela descreve exatamente um aspecto do termo. Nós também podemos concordar com Stuhlmacher na compreensão 09:32 b-10: dois como "de certa forma a variante história da salvação de Rm 7:07 ss. 144 Assim:. '10: 3 resume a idéia de que Israel falhou para alcançar a vontade de Deus como uma vontade justa e como uma vontade criativa ... porque Israel se esforçou para se opor ao poder criador de Deus a sua própria õiKaiooúv^. 145 Aqui, naturalmente, onde Stuhlmacher fala simplesmente da vontade criativa, em vez de o criativo escatológico vontade, há é pelo menos a possibilidade de que uma interpretação defeituosa podem ser sugeridas. Quando Stuhlmacher então continua a afirmar que parte do terreno está tomado de acordo com a interpretação, viz., Que a justiça de Deus em Romanos 10:03 significa dom de Deus, porque o que está em causa é o destino dos povos, de modo que a nossa passagem não é, de forma a ser exposta, relacionados com o indivíduo, 146 ele não consegue perceber duas coisas:

(1) Na teologia de Paulo da justificação, não é possível separar nitidamente o indivíduo e os elementos coletivos. As duas sobreposições. Certamente, no contexto dos capítulos 9-11 reflexões de Paulo sobre a justiça de Deus se relaciona com a entidade coletiva de Israel. E, no entanto, precisamente em 10:3 "Israel" o singular não é de fato usado, mas sim a terceira pessoa do plural, de modo que também podemos encontrar uma expressão linguística da responsabilidade individual de cada pessoa em Israel, tal como o argumento geral de Romanos seria sentido sem este aspecto individual. É precisamente aqui que podemos ver a fecundidade da interpretação existencial corretamente entendida, com seu duplo ponto de partida na interioridade do homem e seu "ser-no-mundo", que é, portanto, fundamentalmente contrário a qualquer tipo de modo individualista de interpretação . 147

(2) O duplo aspecto da justiça de Deus, que foi acima exposto não é propriamente desenvolvido em Stuhlmacher. E, no entanto, é apenas este duplo aspecto que é essencial para a Ernst Käsemann, em cuja interpretação de Paulo, o caráter do poder na justiça de Deus é uma característica fundamental. Em relação ao Rom 10:03 Käsemann diz: "no dom escatológico de justificação do Doador entra em cena como Senhor e Criador 148 Ele é, afinal Käsemann que não se cansa de enfatizar que o poder eo dom não estão no essencial. contraste!
149 Mas não podemos então dizer com Stuhlmacher que, no contexto total de capítulos 9-11 justiça de Deus pode ser apenas (!) o poder de Deus ativar-se como uma potência criativa escatológica, dirigindo história e destino humano.
150

Para resumir: Em Romanos "a justiça de Deus" significa que o dom de Deus que se manifesta na essência de seu caráter como poder. Para os romanos que Käsemann coloca tão bem, é verdade, pelo menos em relação à "justiça de Deus": "Na mudança de Paulo Teologia da existência sempre ocorre como uma mudança de senhorio, assim, com a relação a outro senhor, e não é nada mais do que entrada em uma nova relação. A realidade de uma pessoa é decidido pelo que o senhor tem "151 Ou hamartia é o mestre do homem ou a justiça de Deus;. Quer o poder do pecado, quase personificado por Paulo (5:21), ou o Deus justo, que faz os homens apenas ! Hamartia, no entanto, já não é dominar-nos porque, como diz Paulo em uma formulação fortemente contrastada, já não estamos sob a Lei, mas debaixo da graça (6:14).

Algo semelhante pode também ser dito agora de "justiça" em Romanos? Vamos primeiro sublinhar o fato de que sem a SiKaiooúv^ 0eou determinante genitivo ocorre precisamente no contexto das afirmações sobre SiKaiooúv^ 0eou. Significativamente, "justiça" o termo em Rm 4, portanto, significa que a justiça imputada a Abraão e, consequentemente, para todos os crentes (o verbo Àoyí£ea0ai ocorre nove vezes no capítulo 4 com 'imputar' o significado!). Se em 3:21, é dito que a justiça de Deus é testemunhado pela Lei e os profetas, a prova das Escrituras é dado agora no que diz respeito à justiça imputada ao crente, mas isso significa que em Romanos Paulo quer dizer com ' justiça ", pelo menos no capítulo 4, a realização

individual e concretização da justiça de Deus. Podemos concluir que a justiça de Deus ea justiça são geralmente em Romanos a ser distinguido no sentido de que "a justiça de Deus", o termo implica a idéia de poder, enquanto "justiça" o termo expressa mais o ser do homem, que é concedido a ele, ou seja, o dom? Como argumento para este 05:17 de vista poderia ser citado (oí x^v nepiooeíav x^ç xápmoç Kai x^ç 8«peãç xqç 8iKaioaúv^ç ÀaKPàvovxeç!) Poder Mas Paulo, então, produz, no capítulo 6, as declarações sobre a justiça que tornam possível também compreender claramente como " '.

Agora seria inicialmente ser possível expor 06:13, apontando para a maneira pela qual ela não é justiça, mas Deus que é contrastado com o poder do pecado: a serviço de hamartia se destacam as armas da injustiça (à8iKíacan certamente ser entendida aqui como uma "qualidade" humana!), mas no serviço de Deus estão as armas da justiça. No entanto, se a injustiça significa o comportamento iníquo do homem, por que não a justiça significa então seu comportamento justo, ou, para ser mais precisa, o comportamento da pessoa que recebeu a sua qualidade de ser justo como um dom de Deus? Podemos encontrar uma exegese similar de Rom 6:13 em Martinho Lutero: "Iustitia tota generalis conversação ex fide Seu fides cum operibus suis ..." 152 Mesmo 6:16 poderia ser interpretado como pertencentes a esta linha de argumentação. Após a declaração inicial de que o homem sempre tem um mestre ou senhor e que ter um mestre é uma característica fundamental de ser um homem, também aqui o domínio do pecado não é, na verdade, em contraste com o senhorio de justiça. Em vez disso, diz-se que, assim como ser um escravo hamartia leva à morte, assim também a obediência (ou seja, em direção a Deus) leva a justiça. Alguém pode realmente esperar que a sentença seria terminar com as palavras: «... ou a justiça que conduz à vida" 153 Só então teríamos uma fórmula antitética que era auto- consistente, e na qual os elementos individuais fazer também. realmente correspondem um ao outro. Teologicamente a relação de obediência e justiça é a dificuldade principal aqui: únaKo^ç eíç 8iKaiooúv^v. Para até agora Paulo definiu a maior loja pela idéia de que a verdadeira justiça do homem é uma justiça dotado! E agora, de repente, temos: eíç 8iKaiooúv^v Segundo Kertelge este é, e continua sendo, uma formulação que não está claro 154 Tanto é certamente verdade.. Mas, ao mesmo tempo, deve-se ressaltar que em nenhuma circunstância o desejo de Paulo por esta frase para afirmar a justiça do homem seja mesmo apenas em parte uma ação ou realização do homem! A menos que nós desejamos para reverter a deriva toda a teologia paulina, a interpretação que se sugere é que a obediência a Deus é voltada para o homem que está sendo constantemente mantido na justiça que ele recebeu. 155 Para colocá-lo de outra forma, o presente é tal quando e somente quando ele é entendido como uma tarefa. Se esta interpretação corresponde ao sentido pretendido por Paulo, então 6:i6 confirma nossa interpretação da relação dos capítulos 3 e 4, de acordo com a qual ele pertence à existência da pessoa que foi pronunciada, na verdade, para ser justo alguém que age com justiça -isso simplesmente porque teologia paulina só pode ser entendido como uma teologia elaborada em relação à existência do homem. Assim, em 6:16 a frase eíç SiKaiooúv^v indica o efeito da ação de Deus em pronunciar um justo, como

visto do ponto de vista da atividade justo da pessoa que foi justificada. 156 Isto, obviamente, não significa, como Käsemann justamente enfatiza, que se deve, portanto, pensar o padrão moral de honestidade ou retidão como um novo ideal. 157

Se à luz destas reflexões, parece que a única interpretação possível do termo "justiça" em 6:16 é como um presente, ou seja, como o dom de ser justo no sentido de atividade justa, que é um dom, não obstante este versículo se também mostram-se, naturalmente, apenas alusivamente-o caráter de poder que atribui à justiça de Deus. Isso quer dizer que, se contrastes Paulo para a morte 'com' justiça ', não deve ser esquecido que já em 5:12, junto com a hamartia quase personificada como uma potência, ele também apresentou os thanatos quase personificadas como um poder. 158 6:17 f. são os versos que, finalmente, mostram claramente o caráter de poder que a justiça tem, embora não haja menção explícita aqui da justiça de Deus. O homem é sempre sujeito a um senhor ou mestre-esta ideia é repetida aqui. Agora é formulado a partir do ponto de vista da sucessão temporal: você eram os escravos de hamartia, mas agora você está na sua liberdade de 'escravos' este domínio para a justiça, é8ouÀó0^xe Agora no último pecado e justiça são especificamente nomeado como os dois poderes que determinam existência, de que não há outro. 159 Como em 6:13 Deus é contrastado com hamartia, para que a justiça e Deus aparecer no mesmo campo semântico, o contraste do pecado e da justiça também pode ser articulada como um contraste de (quase personificada pecado) eo Deus justo (ver também 6:22!), e desde que o cristão é abordada como um que é justificado, como a pessoa que morreu para o pecado por causa do batismo (6:2 ss.), o termo "Deus justo" pode aqui ser explicado como: Deus, que tem feito um justo. Em resumo: quem está livre de hamartia serve a justiça, isto é, o Deus que tem justificado a ele ou fez justo, ele é especificamente "definidas", por ele ser escravo desse Deus justo.

Em 6:19 c este imperativo é derivada dos indicadores que já foram indicados: "agora os vossos membros à justiça para a santificação (eíç áyiaoKÓv) '(na ú^ràv = um circunlóquio para a pessoa inteira de a dirigida em relação ao ação responsável). Assim, aqui o áyiaoKÓv eíç corresponde ao SiKaiooúv^v eíç de 6:16, 160 e a frase SouÀa ... nfl avo^ía eíç nqv avo^íav em 6:19 b serve como um auxílio interpretativo para a mudança do acusativo de propósito, eíç SiKaiooúv^v, 6 : 16 a dativo nfl SiKaioüúv^ em 6:19 c. Aqui a expressão é dado agora com toda a clareza o caráter do poder que reside na ilegalidade juntamente com o seu ser realmente implementado. Mas, nesse caso, a interpretação de Rm 6, que a vê como estabelece o caráter dual do SiKaiooúv^ não será errado: que o caráter de poder que distingue a justiça de Deus, segundo a 1:16 f. se de fato pertencem adequadamente para Swaioouv^. Mas em Rm 6 Swaioouv^ também significa "retidão da vida" (Lipsius: Lebensgerechtigkeit), no qual o homem que é justificado por Deus dá evidências de ter sido pronunciado justo. Naturalmente o SiKaiooúv^ prazo não significa ambas as coisas no sentido mais profundo em cada ponto deste capítulo. Por exemplo, um deve certamente perguntar se SiKaiooúv^ pode ser exposta no sentido de "justiça de vida" na antítese tão palpável apontou de 6:18. 161 Mas é muito a maneira de

Paulo lidar com seus termos teológicos para dar-lhes vida iluminando o seu espectro de significado diferente a cada vez que ele usa. Teologia paulina se apresentado como um sistema de termos bem definidos, com a ênfase na definição limitação implica, já não seria teologia paulina, mas, se tivermos em mente este movimento contínuo em Pauline pensar depois, mas reconhecidamente só então!- Que Ziesler diz sobre a compreensão da SiKaiooúv^ em Rm 6 é verdadeira: "... um poder ... ao mesmo tempo que se faz", "um certo tipo de comportamento, além do papel de um poder" 162 Aqui Ziesler aponta justamente para a. analogia do pecado. Pois o pecado também concebido como um poder não é simplesmente algo colocado contra o homem. Ele opera de fato nas ações que o homem tem de responder por, como Rom 5:12 mostra que é o destino e culpa. Ou para permanecer dentro do horizonte de idéias em Romanos 6, podemos dizer que na pessoa que é liberado a partir do poder do pecado pelo batismo este poder do pecado não deve governar de novo, através da pessoa é, assim, liberado, pois pode estar obedecendo novamente seus próprios desejos.

Podemos acrescentar apenas entre parênteses um pensamento que surge na sequência do que acaba de ser dito sobre o conceito de SiKaiooúv^. Em seu ensaio programático que entretanto se um documento da história teológica, "Problema Das bei der Ethik Paulus (1924) Bultmann contestou a idéia de que qualquer pecado ou SiKaiooúv^ no cristão era algo perceptível no homem empírico. AiKaiooúv^, diz ele, não é, de facto, uma alteração na qualidade moral do homem, nem é pecado ser considerado como idêntico com falhas morais. 163 Ou seja, a identidade do homem justificado com o homem empírico é algo que se acredita ". 164 Bultmann tem em substância sustentado este pensamento até à sua Teologia do Novo Testamento. Nós já mencionamos nesta seção que no último trabalho SiKaiooúv^, que ele considera como um termo forense, não é entendida por ele como uma qualidade "ética de uma pessoa. Isso não significa que qualquer qualidade em tudo, mas uma relação ". 165 Em Käsemann a diferença entre pecado e falhas morais ou entre SiKaiooúv^ e as qualidades morais do homem tem sido atenuada. "O que geralmente é chamado de ética ... vai além da esfera moral tão certo como ele se expressa na matéria, porque o pecado tem implicações morais para Paul, mesmo que não é um fenômeno moral '. 166
Bultmann se esforçar para superar uma interpretação moral do pecado e SiKaiooúv^ tem seu lugar próprio. É compreensível como uma reação contra uma distorção moralista da teologia paulina, era, além disso, na situação teológica da época, uma necessidade urgente. Mas hoje uma espécie de inversão é necessária e temos de entender novamente a categoria da moral, a partir da abordagem básica de Paulo teológica. Não é "moral" que têm de determinar o que é teológico-uma visão além disso, que, novamente, ainda hoje, está a ter um novo sopro de vida (com freqüência com superficialidade espantosa), mas "moral" que deve ser entendida em termos de fundamental estrutura teológica do pensamento paulino de tal maneira que é capaz de reconhecer como é totalmente integrado neste. "Ético" SiKaiooúv^ 167 não deve ser rebaixado para o status de um mero apêndice, de uma aplicação da doutrina paulina da justificação que é no máximo a ser

tolerado. Em vez disso, "ético" SiKaiooúv^, que encontra expressão concreta na obediência a Deus, que o homem pronuncia SÍKaioç e igualmente, portanto, no amor ao próximo, tem o seu fundamento em ato de obediência de Cristo (Rm 5:19: 81a n^ç únaKo^ç xoú évóç ., cf 1:5: eíç únaKo^v níaxewç). Nós, entretanto, têm sido associados com o Cristo obediente em batismo na sua morte, isto é, fomos batizados na sua acção decisiva de obediência. 168 Mas isso significa que 8iKaiooúv^ de Deus e do amor de Deus (5:8) se realizam em nós , para a exigência moral de amor que, de fato, significa o cumprimento da Lei como a santa e justa vontade de Deus (13:8-10) tem o seu fundamento último em ato de amor de Deus (5:8!). Os reflexos na Seção 2.3 mostrou claramente como o termo "pecado" em Romanos abraça falhas morais mas não pode ser entendido em sua natureza real nesta base. A dimensão de profundidade na 8iKaiooúv^ termo também corresponde à dimensão de profundidade este termo (assim quando estamos a falar de "moralidade" em conexão com a teologia paulina, a associação não deve ser feita entre a moralidade ea "moral burguesa", para a "elemento moral" em Paulo não tem nada a ver com "moral burguesa" ou o que é levado para ser isso). Uma coisa que, naturalmente, deve ser concedido: o que nós procuramos em vão em Romanos é uma correlação terminologicamente exata de "ser absolvido" ou "considerado justo" e do novo que está sendo realizada por meio do Espírito, que encontra a sua expressão no amor. Em Rm 8, o novo ser (Kana nveu^a) com a sua intencionalidade (^poveiv: Aus-Sein-auf) é simplesmente contrastado com o ser velho (Kana aàpKa).

Olhando para trás, as reflexões oferecidas nesta seção, a dialética da dominação de hamartia eo domínio de 8iKaiooúv^ ou do 8iKaioaúv^ 0eoù ou do Deus justificando deverá constar claramente como uma declaração notável fundamental de Romanos. Na verdade, a declaração de muito fundamental Käsemann é verdade de Romanos, viz., Que a "realidade de uma pessoa é decidido pelo que o senhor tem". 169 ’Para Paulo o homem não é sempre, sem um mestre ou por conta própria. "170 Aqui podemos de fato falar de um teológica "existencial": a partir do ponto de vista de Paulo, em Romanos sendo um homem sempre implica em ter um mestre. Sendo um homem é, em princípio e em cada caso ou estar sob o domínio do pecado ou estar sob o domínio da justiça de Deus. 171 Contudo, esta declaração dialético-existencial também é feita no contexto da teologia da lei. Soa como um axioma teológico quando Paulo justifica a declaração imediatamente anterior, em 6:13, dizendo em 6:14: ’você não está sob a Lei, mas debaixo da graça ". Se alguém deve acontecer para não ler esta passagem à luz de Gálatas, mas deve ler Romanos em isolamento e deve persistir em lê-lo continuamente até 6:14, ele talvez se torne um pouco desconfiado. Para nada até agora foi dito de um ser sob a lei. Até esse ponto, o único poder que temos visto determinar o homem de uma forma negativa foi o pecado ea morte. Caso contrário até 06:14 nada foi dito sobre a Lei que pode sugerir que ele é um poder deletério para o homem. 172

Nenhuma prova é necessária independente do fato de que Paulo com sua únò pàpiv em 6:14 ainda está no domínio terminológico do senhorio de 8iKaioouv^. Mas,

então, a fórmula antitética ao abrigo da Lei / debaixo da graça "de fato faz o leitor suspeitar inicialmente de que Paulo é agora de repente a respeito da Lei, não só como incapaz de fornecer 8iKaioouv^ mas também como um poder para o mal. É muito difícil escapar à impressão de que estar sob o pecado e estar sob a lei estão aqui visto como uma ea mesma coisa. E é mesmo provável que Paulo realmente a intenção de dizer que quem está sob o poder da lei é ao mesmo tempo sob o poder do pecado. É a mesmíssima pessoa que existe com conseqüências terríveis em ambos os regimes. No entanto, a coincidência destes dois regimes, não significa que os dois "governantes são idênticos. O próprio Paulo teme que uma identidade deste tipo irá sugerir-se ao leitor, pois em 7:7 Rom na verdade ele pergunta se o nomos é hamartia. É bem possível que esta questão foi, na verdade, lhe pedia com freqüência suficiente. O fato de que 7:07 é no estilo de uma diatribe 173 não pode de forma alguma demonstrar que Paulo não está citando uma objeção que tinha sido levantada contra ele. 174 O apóstolo refuta a visão que tinha sido, ou poderia ter sido, atribuído a ele, viz., que os dois "governantes eram idênticas, com a tese de que a pecaminosidade do pecado revela-se precisamente no fato de que o pecado trouxe a morte através do que foi bom, ou seja, a Lei (7:13) .

No entanto, estar "sob a lei" não significa fazer o que é ordenado pela lei. Sem ir mais longe 13:8-10 diz contra isso. O que significa é, sim, que só quando a Lei foi pervertido em uma "lei das obras" (3:27) leva em uma função de escravizar. Mas, então, a frase "sob a lei" significa o mesmo que "sob o domínio da Lei pervertido '(se poderia desejar, talvez, para citar Rm 7:1-6 contra esta interpretação, mas sobre esta passagem ver item 3.3 da presente investigação). Por mais que Paulo pode enfatizar a idéia de que o cristão é livre do domínio da lei pervertida, que, de fato ser cristão é ser livre da lei pervertida, no entanto, para ele, a força da afirmação não em Romanos mentir sobre a liberdade como tal . Mais uma vez: este julgamento só é verdade de Romanos. Em liberdade Romanos é-como o domínio, uma idéia dialética. A liberdade é um conceito existencial. Assim Paulo pode dizer de uma forma quase desconcertante: "você era livre do domínio da justiça" (6:20). Há uma liberdade que é mau, mas mostra 8:21 que Paulo pode, no entanto, falam enfaticamente da liberdade. 175 No entanto, também aqui a liberdade aparece lingüisticamente como algo que é determinado (ànò ..., x^ç ...). Romanos não é escrito como uma carta magna libertatis, apesar do esforço considerável, que é colocado em liberdade em Cristo. Reflexão teológica proíbe o uso da palavra e de seus derivados de qualquer forma demasiado absoluta. Paulo sempre diz que tipo de liberdade se entende e que tipo não é.

Em suma: Em suas reflexões teológicas em Romanos, Paulo está se esforçando para chegar a uma apresentação equilibrada da dialética peculiar de domínio e liberdade. Nisso, ele se preocupa em mostrar como uma distinção deve ser feita entre a liberdade da Lei e libertação do pecado. Ambos os tipos de liberdade, ou da correspondente falta de liberdade, são, com certeza, dado como um "pacote" interdependentes, mas a liberdade da lei de modo algum significa liberdade da lei entendida como, em princípio, um poder deletério para a salvação. A lei permanece

até mesmo para um fator determinante cristãos. Seria possível estender linha de pensamento de Paulo e dizer:. Liberdade da Lei pervertido é o domínio da Lei de Deus, bem entendido, é claro 176 Paul não realmente dizer isso em tantas palavras, mas é implícita na teologia de Romanos. Na medida em que, de facto, o comando da lei é justa, õmaia (7:12), eo cumprimento da Lei é, podemos provavelmente assumir, a fazer a 'apenas' o comando de amar o próximo em que a Lei é resumido (13:8-10) a liberdade, a partir da Lei pervertido implica a serviço de um escravo em relação à justiça de Deus, ou seja, o Deus justo, e este é um serviço que é necessariamente evidenciada em "apenas" ações. A idéia de obediência, nesse sentido, tem a sua origem na expressão linguística õiKaiooúv^ 0eoü o que não ocorre em Paulo, como vimos, até 2 Corinthians. Se ele tomou posse como um uso estabelecido (Stuhlmacher, etc) pode, neste contexto ser deixado por resolver. 177 De qualquer modo, é certo que, em sua fase final de desenvolvimento teológico de Paulo foi dado o seu caráter substancial, como resultado de este conceito, de modo substancialmente fato de que a essência da teologia de Romanos pode ser "concebido" em função desse conceito. 178

Olhando para trás agora em Gálatas, temos aqui uma outra foto. A carta inteira é um apelo apaixonado aos Gálatas para não trair a sua liberdade o que eles fazem. Aqueles que estão livres são os cristãos (onde é a noção de liberdade que oferece a chave para interpretar o que é ser cristão)! "Para a liberdade Cristo nos libertou!" (Gl 5:01 a). Esta frase só pode ser escrita com um ponto de exclamação, embora seja formulado como um indicativo. E assim segue-se também ao mesmo tempo o imperativo "Estai, pois, e não apresentar outra vez ao jugo da escravidão" (Gl 5:01 b). Quem é escravo, Paulo afirma, não pode ser um cristão! O que acabamos de negar de Romanos é o mais verdadeiro para Gálatas. É a Magna Charta libertatis. Em que a questão colocada, com intensidade de sentimento genuíno é o da "liberdade de", ou seja, a liberdade da lei, uma liberdade que é colocada em pé de igualdade com a liberdade de os elementos do mundo e os poderes demoníacos. É ao mesmo tempo a liberdade de poder supra-individual de hamartia. Em Gálatas não há qualquer vestígio de que Paulo é muito preocupado em Romanos, ou seja, distinguir entre o pecado como o poder real que trabalha contra a salvação ea Lei como o poder que é apenas mal utilizado pelo pecado. 179 Nesta carta Paulo não achar que é necessário, em qualquer ponto de dizer que a escravidão sob a esfera da Lei de domínio contradiz a natureza específica da presente lei. A declaração positiva sobre "toda a lei 'em 5:14 não se referem na verdade a Torá em tudo. O teor da carta é, portanto, "você Gálatas são libertados por Cristo, por isso não jogar fora a sua liberdade". Essa liberdade não é entendida dialeticamente como um elemento básico existencial. Liberdade aqui não é de sentir algo a ser falado em conexão com pré-cristã existência. Liberdade dos poderes do mal é entendido simplesmente como a liberdade, não mais, não menos.

Da mesma forma em Gálatas justiça ou justiça (õiKaiooúv^) é falado apenas como um presente. Para nenhuma das ocorrências deste termo (2:21; 3:06, 3:21; 05:05) Há razões convincentes para inferir "poder" no sentido do contexto. Além disso, em

nenhum momento se este significado faz qualquer sentido. (Isso vale ainda mais para os derivados.) Como já dissemos em várias ocasiões a expressão õiKaiooúv^ 0eoü si não ocorrer em todos em Gálatas. O argumento inteiro nesta carta de fato torna ainda possível supor que, no momento de escrever Gálatas Paulo não foi ainda familiarizado com o termo õiKaiooúv^ 0eou Se ele soubesse disso na época, ou melhor, digamos com mais cuidado, se ele tinha na época já conhecimento do âmbito teológico das demonstrações prazo, ele teria, com toda a probabilidade, teria formulado muitos diferente. Isto é muito, de qualquer modo claro: Paulo em Gálatas não pensar no õiKaiooúv^ oeoü como a epifania poderoso do justo e justificar a Deus. Nem em Gálatas ele sabe que a obediência à õiKaiooúv^ 0eoü que ao mesmo tempo ser a obediência à Lei de Moisés libertou de suas perversões. Tomados em conjunto, depreciação da Torá e da ausência do termo õiKaiooúv^ 0eoü conta para uma característica determinante da carta paulina. Não vamos aqui para tentar resolver a questão de saber se o próprio Paulo desenvolveu o termo õiKaiooúv^ 0eoü a partir de 1 Coríntios 1:30, onde, na minha opinião, há um avanço na reflexão cristológica defronte Gálatas, ou se ele agradece o pegou de algum outro fonte como uma ferramenta bem-vinda linguística para o desenvolvimento de sua teologia. Vamos, portanto, continuar a segurar a ponto de que a dialética da liberdade existentialia e escravidão, que é tão típico para os romanos, não ocorre em Gálatas.

No entanto, há em Gálatas os primeiros sinais de uma visão dialética da liberdade, viz., Em 5:13, ou seja, que a sentença que encontra a sua justificação no theologoumenon bem conhecido em 5:14. Mais uma vez, Paulo estabelece o ponto programático ", vocês são chamados à liberdade, irmãos. Assim, mais uma vez não é uma afirmação absoluta sobre a liberdade, sem qualquer qualificação para sugerir que se trata de uma liberdade delimitada apenas. De repente, é uma advertência contra um possível equívoco da liberdade, isto é, como uma licença (?):. "Só não deixe que a sua liberdade se tornar uma oportunidade para a carne!" 180 Para isso seria desperdiçar uma verdadeira liberdade de . 181 Mas "a carne" é a localização individual do hamartia transubjective. E onde a carne, como uma espécie de cavalo de Tróia para hamartia, torna possível para o pecado para assumir o controle, a liberdade está no fim. O mau uso da liberdade anula a liberdade como tal. Após este aviso, temos a advertência "em vez servir uns aos outros em amor". Amor, que é a única lei para o cristão (5:14), é, portanto, entendido como a escravidão. Fé libertadora encontra expressão, de acordo com 5:6, no amor, é essa fé muito libertador que na verdade é a energia do amor. No entanto, é precisamente o amor possível pela fé que liberta, que é interpretado como õouleúeiv. Aqui encontramos o germe já em princípio de que dialética existencial, que é para ser visto em Romanos. Para ter certeza, certos elementos terminológicos ainda estão desaparecidas que será decisiva para o seu desenvolvimento. Apenas com o prazo õiKaiooúv^ 0eoù e com uma nova avaliação da Torá Paulo ser dado os pressupostos necessários. Uma coisa é claro Paulo já reconhecido e claramente formulada em Gálatas: liberdade não pode ser definido em termos de o indivíduo para uma tal liberdade estritamente definido há liberdade.

3,3 statuimus legem! (Rm 3:31)

Vamos fazer um esforço final com Rm 3:27-31! Vamos tentar entender mais precisamente o desvio real deste argumento, vamos tentar ouvir ainda mais de perto o que está sendo dito aqui, literalmente o que está sendo dito, para Paulo ditou a carta para ser lida em voz alta e para pegar o que sua própria intenção específica era.

Tendo estabelecido que Deus é justo e, conseqüentemente, faz com que o homem que existe com base na fé justa, Paulo exclama e podemos ouvir o sentimento de satisfação com o tom de sua voz ", em que agora está a jactância (o judeu)? É fora de questão "Adotando o estilo argumentativo de uma diatribe ele continua a pressionar a pergunta: ’por que tipo de lei é a jactância excluídos? É, talvez, pela Lei, que foi pervertido em uma "lei das obras"? Lei ’A frase’ de obras "no meio de fatos, como foi mostrado na Seção 3.2 desta investigação, muito concretamente a Lei de Moisés de Deus, na medida em como tem sido degradado e depravado em um meio de ter de se afirmar diante de Deus. No entanto, se a referência a "lei de obras ’para uma visão específica da Torá é inconfundível, então esta expressão significa que a Torá, na medida em que é um mau uso da Torá veja Rm 10:4: Cristo é o fim da mau uso da lei e, em seguida, é lógico supor que a resposta de Paulo: ’não, mas pela lei da fé "também tem alguma referência a Torá. A suposição não pode, naturalmente, ser simplesmente demitidos que, discutindo-a não é atípico para ele de qualquer maneira-elíptica, o apóstolo não entende por "lei" na resposta ’não, mas pela lei da fé "que ele havia compreendido imediatamente antes na questão por este termo. Mas devemos primeiro tentar uma explicação que pressupõe um desenvolvimento estável no trem do autor do pensamento. É somente quando uma explicação tal, não pode construir tal um continuum, excepto em um tour de force que devemos argumentar a favor de um salto no pensamento (como, por exemplo, em Gálatas 3:10). Aqui, no entanto, é perfeitamente possível interpretar a passagem sem a suposição de um salto no pensamento de Paulo: Paulo está pedindo-me parafrasear ’é possível que a compulsão de se vangloriar é excluída pela Torá visto como uma lei "de obras ? ’"A resposta é executado:" em nenhum caso "(para quem entende a Torá desta forma não tem qualquer alternativa de assumir uma postura pecadores diante de Deus)!. Em vez ostentando só é excluída pela "lei da fé", que é pela Torá, logo que isso é visto com os "olhos da fé". Tal exposição chega perto ao oferecido por Gerhard Friedrich:. "A lei da fé em Romanos 3:27 é a Lei que atesta a justificação pela fé em Romanos 3:21" A proximidade 182 das interpretações surge porque como Friedrich tomamos "a lei da fé" para ser a Torá. É claro que é verdade que a interpretação apresentada aqui é diferente do de Friedrich na medida em que o ponto de vista de que a Torá é visto em cada caso é diferente: a Lei como um testemunho de justificação pela fé, ou a lei da perspectiva de o homem de fé. Se Paulo tinha a intenção de 3:27 para se referir a 3:21, então nós esperamos que ele ter dito "pela lei da SiKaiooúv^ 0eou ’. Mas na 3:27 nos deparamos em cada caso com uma atitude diferente à Torá base uma visão da Torá que é em cada caso, completamente diferente: desvio da lei resultante da má

compreensão que ele tem de ser usado para estabelecer uma justiça produzido por si mesmo, ou de um uso correto da Lei que só é possível com base na fé. 183 demonstração Não especial é necessário para a sugestão que aqui a compreensão da Lei como "Lei da fé" é, naturalmente, possível apenas para aqueles que também entender o Direito como um testemunho da justiça de Deus no sentido de 3:21. Nessa medida exposição Friedrich também coincide com a nossa neste ponto. Mas deve-se notar que, apesar do campo comum terminológica em que a Lei permanece como um testemunho de fé ea fé é o verdadeiro horizonte da Lei, a perspectiva é de, em cada caso um diferente, no caso uma atividade de Deus é o ponto de , mas em atividade do homem, do outro, ou mais precisamente a atividade do crente.

Paulo não está jogando, em seguida, como Bultmann supõe, com os nomos prazo em 3:27 Rom? 184 e não este termo significa, consequentemente, neste versículo, como por exemplo Käsemann diz, regra, ordem, norma ou? E não é que a "lei da fé", então significa que a nova ordem que é paradoxalmente chamada? 185 Antes de responder a isso, teremos de esclarecer o que é para ser entendido por regra, ordem ou norma. O entendimento sugerido de vó^oç níaxewç como a ordem "novo" de salvação em que a Lei não é mal utilizado, a fim de estabelecer um aponta própria justiça para algo totalmente correto, em que o pensamento de Paulo incontestavelmente repousa sobre a nova situação de salvação que se tornou um realidade através de Cristo. No entanto, esta nova
ordem da salvação é algo que foi querida e criada por Deus. Agora nossa exegese mostrou que "lei das obras" a expressão, que é tão marcante, não significa uma ordem da salvação estabelecida por Deus, não significa que o fim 'velho' de salvação estabelecido por ele, mas é a expressão de uma atitude fundamentalmente equivocada humana para a Torá, que vem de Deus. Mas não é possível, então, para ver nas duas "leis" de 3:27 duas diferentes ordens de salvação tanto destinados por Deus e cronologicamente substituindo uns aos outros,-isto é, de duas ordens de salvação, um dos quais não é bom. No entanto, se começar por assumir que a "lei da fé", a atitude certa para a vontade de Deus como esta encontra a sua expressão na Torá, enquanto que a 'lei das obras "denota a atitude falsa para essa mesma vontade de Deus, então é claro que devemos nos perguntar se quando exegetas falar aqui de "uma nova ordem", eles são de fato certo, pelo menos na medida em que há uma ordem de salvação estabelecido por Deus que corresponde efectivamente a atitude ou o comportamento do homem que tem fé. A "ordem" que traz destruição, então, combinar com a Lei de obras, e que a ordem da salvação iria corresponder a Lei de fé. Dado o amplo espectro de significado que termos paulinos têm, certamente podemos supor também em tons nosso caso de tais correspondências complementares de significado. Pois, quando Paulo fala do homem, ele é de fato quer pensar nele como já dentro da esfera de influência do pecado ou já dentro da esfera de influência da justiça de Deus. Paulo simplesmente não pode falar do homem como se ele pudesse ser pensado de forma isolada a partir desta estrutura básica. Se, então, em nosso versículo o assunto é as atitudes certas e erradas no homem, então esta declaração implica a estrutura básica quefoi mencionada. Em realidade da hamartia como um poder ou atividade de Deus é sempre

pressuposta. O homem da Lei de obras é o homem da "ordem" desta "lei", eo homem da lei da fé é o homem da ordem da salvação em que as exigências da Lei divina válidas. Estas observações não pretendem ser uma tentativa de harmonização fácil da vista representada aqui com o de Käsemann. A diferença entre as duas interpretações do verso é ainda claro para ver, mas talvez a intenção subjacente a exposição Käsemann de 3:27 e que subjacente a nossa não são tão distantes assim. E, em particular, pode, como eu espero, tornaram-se claro que o que Bultmann diz sobre Paulo jogando com seus termos não se aplicam a 3:27, mesmo se "Lei de obras" e as frases "Lei da fé" se referem em ambas as ocasiões para o Torá, pois é precisamente pela manipulação linguisticamente hábil dos genitivos que Paul é capaz de modo a libertar "lei" do termo, que é tão definitivo como é geralmente pré-concebida, que ele pode voltar a articular o que é específico para o judeu libertando assim o termo de muito perto de uma definição.

O juízo teológico formulado em Romanos 3:28 segue como justificativa do que foi dito em 3:27, no estilo de uma diatribe. Se cada compulsão por vanglória, e, assim, logicamente apresentando-se também, é excluída pela lei na medida em que esta Lei é visto no horizonte da fé, então é essa fé muito pelo qual o homem é justificado sem as obras da lei . O uso instrumental da níoxei pode ser melhor entendida aqui como uma subsunção e continuação da 8ià do versículo 27: se gabando é aniquilado pela lei, como visto a partir da perspectiva da fé, então, é essa fé que define a perspectiva da "Lei por «que o homem é justificado. 186 Esta 'por' no entanto não indica o sujeito lógico de justificação, o que naturalmente é, e, é claro, continua sendo Deus. No entanto, não é sem razão que Paulo no verso 28 já não fala da "lei das obras", mas como no início das 03:20 'obras da lei'. Por aqui, a questão é mais sobre o que a lei pode atingir, e não mais sobre a própria atitude em relação à lei. Por conseguinte, a formulação difamatório no versículo 27 também está ausente. O universalismo implícito no "homem" no versículo 28, que determina a posterior discussão no capítulo 4 é explicado aqui de forma preliminar em versos 29F. (É claro que é um universalismo que não teologicamente cancelar a história de Israel, nessa medida objeção Käsemann 187 a 188 Klein é justificado: uma "dessacralização e profanação do judaísmo" 189 é desconhecido para o Paul que escreveu romanos.) É claro que é possível concordar com Klein, ao falar de um "salto ou torção na seqüência de pensamento" 190 no que respeita à transição do verso 28 ao verso 29. Por outro lado, no entanto, a doutrina da justificação e do horizonte universal estão tão entrelaçados na concepção teológica básica f Romanos que a transição para o versículo 29 não deve parecer tudo o que abrupta. Rom 3:31 então pergunta: como o argumento se desenrola, se a Torá foi anulada "pela fé", uma questão que pode ser mais explícita pela sugestão de que isso aconteceria se nós negarmos a Torá a função de justificar, e fazê-lo em um nível universal. A resposta é dada com brevidade apodeictic: "de nenhuma maneira, em vez que estabelecer a lei!"

Nos dois mandatos Kaxapyeív e íaxàveiv usado aqui por Paulo, Michel vê um equivalente ao contraste entre battel rabínica e qayyem. 191 Para ser concursos

Cambier certeza que isso com o argumento de que para "lei" em 03:31 seria então necessário pressupor "a totalidade das estipulações da Lei" o sentido ("loi- conjunto de préceptes '); 192, mas que aqui o que está envolvido é a palavra de Deus legislativo (" loi-parole de Dieu "). questão crítica 193 Cambier precisa de se afirmar, no entanto, de uma forma mais fundamental: onde de fato faz este par de hebraico / aramaico termos posicionar em relação à Torá? Será que, nesse contexto, referem-se a todos ou a escritura invalidar (ou uma passagem de escritura) ou para deixá-lo em vigor? Foi este par de termos em qualquer parte caso da terminologia corrente exegética e teológica dos rabinos?

É no mínimo interessante notar que Bacher lista o battel palavra-chave nem sob o título de a terminologia bíblica exegética dos Tannaites, nem da dos Amoreans. E mesmo sob a qum posição ou qayyem em nenhum lugar ele menciona battel como contrapartida negativa para qayyem. 194 Como um termo técnico tradição rabínica, o último significa a manutenção de uma palavra das Escrituras ou confirmação de uma passagem da Bíblia por meio de outra. 195 Em seu Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim Levy refere-se sob a palavra-chave Bittel 196, como encontrado em conexão com a Torá, para Aboth 4,9, isto é, a passagem muito que Michel se refere em comprovação da equivalência que ele afirmou . Há, de facto, nós encontramos o contraste entre qayyem e battel, ou mais precisamente o contraste hebraico hameqayyem ’ eth hattorah e hamebattel ’ eth hattorah em um paralelismo antitético, só aqui que não é exatamente uma questão de manter o significado de uma passagem da lei ou de invalidar-la, nem mesmo da confirmando ou invalidando a própria Torá. Pelo contrário, o contraste pretendido é claramente um entre negligenciar ou não negligenciar o estudo do Direito. Levy nada cita uma passagem da qual emerge a idéia de que battel (ou seus derivados) teve o bom senso de invalidar a lei ou estipulação da lei, o que quer dizer que a referência de Michel para Aboth 4,9 nos diz nada que nos ajudaria a compreender Rom. 3:31. 197

No entanto, se com toda a probabilidade, não há par convencionalmente aceitos rabínica de termos que estão por trás dos dois verbos em 3:31, então é mais razoável supor que Paulo estava tomando uma repreensão feita contra ele por seus adversários (e um que, pelo menos para Gálatas teria sido apt anteriormente!) com sua pergunta "estamos em seguida, anular a lei pela fé?" Agora é um fato notável que os comentários e monografias, quando eles se voltam para a interpretação de íaxàvoKSv, atribuem importância muito pouco de fato para a relação de íoràvoKSv para KaxapyoïKSv. No entanto, em vista do que acabamos de discutir isso não é grave.

Afirmação de Paulo de que ele estabelece "a lei é interpretada na literatura de três maneiras, se podemos fazer uso de uma grade áspero-e-pronto:

(1) À luz da Rom. 3:21 "o" estabelecimento "da Lei claramente ocorre no testemunho da" Lei e os Profetas "para a justiça de Deus que se tornou manifesto no Cristo-evento". 198

(2) À luz da Rom. 03:20 '"estabelecemos a lei" (versículo 31) destina-se aqui para se referir apenas ao seu efeito de trazer o pecado em prática no reino da experiência e assim, definir um selo na culpa de tudo (3:20), mas assim (!), ao mesmo tempo para depor, já que aponta para além de si mesma, para a justiça de Deus, na base da graça (versículo 21). 199

(3) A luz de Rom. 3:31 a Lei é concebida em 3:31 como uma exigência moral. É isso que Paulo não quer deixar de lado. 200 Assim, quando ele estabelece a Lei ele deseja manter as exigências morais da lei.

Tomemos cada uma das três soluções propostas, por sua vez. Contra Wilckens, e, portanto, contra a primeira interpretação, Günther Klein tem avançados "dificuldades intransponíveis que são bastante". Klein aponta que 3:31 b está falando apenas da lei, mas que em 3:21 Paulo está apelando para a Lei e os Profetas. Ele ainda diz que a "lei" no versículo 31 é claramente uma referência de volta para o mesmo termo em f 3:27. Nem há qualquer menção à ypa^ termo como se poderia esperar em 3:31. 201 Agora Klein preocupação é atacar a continuidade na base da Torá 202 que Wilckens afirma em termos da história da eleição, ou seja, para atacar um entendimento história da salvação de Romanos. Devemos estabelecer um lado aqui a questão da história da salvação, mas de outras acusações de Klein permanecem e são prejudiciais. A conexão de 3:27 e 3:31 é claro e em 3:27 a "Lei da fé" não de fato, pelo menos não diretamente, significa a Lei que atesta a fé 203, mas, como supomos, a Direito visto sob a perspectiva da fé. Em seguida, é, no mínimo, difícil de ver no versículo 31 uma referência direta ao versículo 21.

No entanto, a solução proposta pela Bornkamm de 03:31 de interpretação, com base em 3:20 também não é isenta de dificuldades, pois a partir de 3:21 e ainda mais para a frente a partir de 03:27 a preocupação no contexto de 3:31 é primariamente com justiça justificadora de Deus ou com a fé. Mas, então, é pouco provável que o elemento destrutivo da função da lei é para ser tão fortemente acentuado no verso 31. Finalmente parece improvável que as demandas morais "são o tema de 3:31. O desvio do argumento diz contra esta- muito além do fato de que, no contexto deste versículo há distinção entre as prescrições morais e cultual da Torá é feita.

Käsemann vê 03:31 como fazer a transição para o capítulo 4. Neste versículo, diz ele, há uma referência de volta para a declaração em verso 21b segundo a qual a lei é também (!) Um testemunho de justificação pela fé. nomos no versículo 31 é a vontade de Deus previsto no Antigo Testamento. 204 Em todos os eventos Käsemann tem razão quando refere a este versículo como fazer a transição para o capítulo 4. Friedrich argumentos para este ponto de vista são convincentes.
205 Se, contudo, versículo 31, de facto, tem essa função de transição, é o capítulo 4, então, não uma explicação e concretização das 3:21 b? E não temos nesse capítulo o Kapxupeív do ypa^ que é mencionado no versículo 21, tanto mais que, de acordo com o uso rabínico, uma passagem do Pentateuco é citado juntamente com outra passagem da Escritura? «Em conformidade com a metodologia rabínica o ditado da

Torá é reforçada pela dizendo dos Salmos."
206 No entanto duvida agora surgem sobre se os argumentos apresentados por Klein contra Wilckens são realmente decisivo, uma vez que olhar para a inter-relação de três : 31 e as provas a partir das escrituras no capítulo 4, por um lado, e no desvio do argumento de 3:27 ss. a 3:31, por outro lado, e, ainda mais, no pressuposto de que muito razoável capítulo 4 é, de facto, uma explicação de 03:21 b. Assim, a questão que surge é se a referência manifestamente dupla da prova da escritura no capítulo 4, como faz alusão tanto à 03:21 (Lei [e Profetas] no sentido de "escritura" testemunha = a justificação pela fé) e também para 03:27 ss. (A perspectiva correta da Lei como a demanda sagrado de Deus) também exige a assunção de uma referência directamente destinados dupla de 3:31 - 03:21 e 03:27 e ss. Isso é verdade em um certo respeito, mas vamos ter que fazer algumas modificações: é de incontestável claro que no argumento sobre Abraão no capítulo 4 da Lei tem a função de um testemunho de justificação por Deus ou por meio da fé. Rom. 4:3 com a prova bíblica da "Lei" (Gn 15:6) de fato encontra-se na linha de argumentação que vai de 3:21. Mas o argumento sobre Abraão certamente não é apenas preocupados com a "lei" como escritura que testemunha, mas também, e sobretudo, com o que testemunha: a Lei testemunha de si mesmo que ele não pretende ser a Lei "de . obras " Mais precisamente: a Lei, na medida em que é 'escritura' testemunha de si mesmo que na medida em que é uma exigência divina a sua intenção não é ser uma "lei das obras". No âmbito desta linha de pensamento, no entanto, 3:31 pode ser melhor entendida da seguinte forma: 'estabelecemos a lei ", contestando que tem o objetivo de ser a" Lei de obras ". Nós estabelecemos a lei por categoricamente rejeitando sua falsa interpretação judaica. Estabelecemos a intenção específica original da Lei de defender energicamente a intenção de Deus com a lei. Não é, então, de fato continuidade de 3:21 para a prova bíblica, no capítulo 4, mas o que está provado eo que é, de acordo com a deriva de 3:27 ss. de 3:31, "estabelecido", é a inadequação completa de ver o Direito como a "Lei de obras".

O 'nós' na expressão 'estabelecemos a lei "talvez devesse ser dada consideração ainda mais perto. Esta forma verbal, em primeira instância, fala de uma atividade do homem em relação à lei. Que, neste contexto, Paulo não está preocupado com tal atividade é incontestável. Se, portanto, queremos permanecer em linha com a declaração paulina e não nos permitir ser enganado pela forma ativa da primeira pessoa em uma interpretação ativista, será aconselhável para reafirmar este formulário para que seu ponto de real, que se esconde por a forma gramatical, torna-se clara. Vamos manter em mente o ponto que o verbo íoxàveiv ou íox^k¹ é extremamente bem adequado para tornar a atividade de Deus explícita (por exemplo, o idioma ox^o« x^v 8ia0^K^v Kou em Gn 6:18 LXX e freqüentemente em outro lugar). 207 Agora Romanos é a muito lugar onde Paulo usa o mesmo verbo para a atitude presunçosa dos judeus que usurpa a atividade de Deus: para estabelecer a sua própria justiça, 10:3! Assim, deve aproximar-se o que Paulo tinha em mente em 3:31 se parafrasear dizendo: "vamos manter a validade da Lei reconhecendo Deus como sujeito. Deus é o sujeito da justiça que vai junto com a Lei

e é o tema da vida que vai junto com a lei. Nós reconhecemos a validade da posição de Deus como o assunto de justiça, como fez Abraão. Nós estabelecemos a lei, permitindo que Deus para estabelecer sua justiça ". 'IoxàvoKev então, em nosso contexto, já não significa tanto" trazemos em vigor "208 como melhor," nós reconhecemos ", ou ainda, em vez de outra frase," damos espaço livre para a atividade de Deus em nós e nós colocamos nada na forma desta "atividade.

Mas quem pode falar dessa maneira já é alguém que caminha de acordo com o espírito "(8:4). A ligação entre 3:31 e capítulo 8 é clara a partir do elemento retrospectiva neste capítulo. 209 cristão-existência, ou, para ficar mais perto de linguagem de Paulo, a existência do crente só pode ser descrito como a existência, no espírito de Deus. O objeto do pensamento e esforços (^poveív) deste espírito, ou em termos modernos, o que este espírito está "fora de", e, junto com isso, que o homem que vive no espírito está "fora de", é a vida e paz (8:6). 210 Aquele que estabelece a sua justiça própria e, portanto, não a Lei é aquele que perverte a Lei para a 'Lei de obras ", porque, de acordo com 8:4, ele caminha após a carne ". Sua intencionalidade (Aus-Sein-auf) é idêntico ao que a "carne" é para fora, e, já que a carne é o locus individual de trans-subjetiva hamartia em cada caso, é idêntico com a intencionalidade deste hamartia temeroso e cruel . Mesmo sem levar em conta 08:02, já temos como visão de Paulo a idéia de que enquanto o homem caminha segundo a carne, ele estabelece a Lei para si mesmo como uma lei da morte, enquanto a verdadeira intenção da lei é a vida (7:10).

Paul no entanto fala da Lei de uma forma especial (8:2-4), no contexto da sua própria discussão da existência, que é determinado por aàpÇ e nveu^a. 08:02 Primeiro de tudo contrasta a lei do Espírito da vida com a lei do pecado e da morte. (Nós não precisamos aqui tomar qualquer interesse especial no ponto em que as duas formulações de contraste não corresponde inteiramente ao outro. Que talvez seja importante para os nossos propósitos é ver com eles o quanto Paul faz suas formulações sobre a base da situação , e como a teologia paulina pouco pode ser entendida como uma empresa ou do sistema, mesmo rígida de termos fixos e bem definido.) Segundo as nossas reflexões sobre 03:27, os genitivos ocorrem lá, 'de obras "e" de fé ", define o Lei em conta a perspectiva do momento a partir do qual é considerado. Deste só se poderia supor que o mesmo também é verdadeiro para 8:2. É esta a exegese muito de 3:27 que suporta a hipótese de que Paul Lohse, no início do capítulo 8, entende por nomos "inequivocamente Lei do Antigo Testamento". 211 Vamos tentar fornecer uma base adicional para isso de alguma pequena extensão.

Primeiro de tudo, "lei do espírito" a expressão mais provável remete para 7:14: "a lei é espiritual, nveuKaxiKÓç '. Em 7:14, no entanto, é claramente a Torá que se destina. Assim, ele tem a ver com o pneuma por sua própria natureza. Assim, por sua própria natureza, tem a ver com o poder que é o poder do homem justificado. O ponto que a Torá é por natureza pneumática, no entanto feitas dentro do contexto de uma discussão de seu "efeito" morte (7:13). Assim Paulo pode até dizer pouco antes:. 'H svxolq ... eíç 0àvaxov (7:10) 212 Assim, a expressão "a Lei de hamartia e

da morte" no sentido de "o abusado Torah 'também pode ser visto a ter o seu início do capítulo 7; se o nomos é transferido da esfera do pneuma na esfera da hamartia, que traz a morte, então ela é privada de seu real intencionalidade-o que é realmente "fora para '(Aus-Sein- auf), isto é, do seu ser "fora para a vida" 213 Se nós ainda considerar que Paulo repetidamente apresenta mesmo os não-existenciais ideias para questões existenciais (5:12 ss.!) 8:02 pode ser entendida da seguinte forma:.. aqueles para quem o nomos é a lei do Espírito, isto é, aqueles que existem no espírito que é o doador da vida (cf. 8:10 f.) são, quando eles olham para a Lei, livre da Lei pervertido, que é de a compulsão de mau uso da Lei como a "Lei de obras" sob o domínio de hamartia e, portanto, do destino de ser abandonado à morte. Assim 08:02 confirma que, para aqueles que "andam segundo a carne" a Lei parece ser, e é, um poder da morte, trazendo de destruição 214 que é ainda mais assustadora e terrível em que a pessoa em causa acima tudo, o mais zelosamente ele homenageia a Lei de obras como um ídolo não é consciente de seu destino trágico em tudo (7:15). No entanto, para aqueles que 'andar segundo o espírito ", ou seja, de acordo com o que é o verdadeiro caráter e substância da lei, que parece ser, e é, espiritual e, portanto, que dá vida. Porque o espírito de Deus é o espírito do crente, porque, portanto, a intencionalidade (Aus-Sein-auf) do espírito de Deus coincide com a do homem justificado, este último faz 'de si mesmo o que a Lei do espiritual, o Direito do espírito e de vida ", exige", e não com base em apenas um estímulo externo, mas como sendo "movida pelo espírito» (8:14). Este espírito teologia de Paulo é quase uma teologia dos legis tertius usus.

Antes de passar para 08:03 vamos ter um olhar mais adicional em 7:21 ss., Pois os nomos prazo é tratado de uma forma distintamente peculiar. Lá, o assunto é a "Lei de Deus" e mais a "outra lei nos meus membros", "a lei da minha razão, xoú voóç κου 'e, finalmente," a lei do pecado nos meus membros ", ou simplesmente" a lei de pecado '. Foi estes versos que fez Bultmann falar de jogo de Paulo com os nomos prazo: aqui, como ele colocou, nomos tinha "o significado geral de uma norma ou de compulsão, restrição '215 Acima de tudo, o direito a frase" de. hamartia nos meus membros "em 7:23 deve se destacar quando considerado à luz de 8:2. Devemos supor que Paulo aqui também significou a Lei de Deus visto de uma perspectiva falsa? Não é este o lugar, se em qualquer lugar, que é adequado tomar como nomos não de qualquer maneira referindo-se a Torá? Bruce, que no versículo 23 explica a 'outra lei nos meus membros "ea" lei da minha razão "no sentido de Bultmann como dois princípios opostos pode, contudo, dizer em relação à' lei do pecado": "E, no entanto, pode ser solicitado ., se não há um sentido em que "a lei do pecado" pode ser um aspecto da Lei de Deus "e, apelando para 8:2, ele continua:" Pode a Lei de Deus, que é, por definição, santo, ser descrito como "a lei do pecado e da morte"? Sim, na medida em que estimula o pecado e passa a sentença de morte do pecador. "216 Assim, Bruce não ir tão longe como Lohse que também em 7:21 ss. interpreta cada ocorrência de nomos lá como Torá. 217 Bruce considera também a "lei do Espírito da vida 'em 8:02 não ser a Torá. Se Paulo não fala assim ele está fazendo isso só por causa da antítese verbal:. "... A lei do espírito é o princípio vitalizante do espírito ou poder" 218 Mas a lei, mesmo que em 7:23, 25, o 'de

pecado "não é a Torá pervertido, mas pretende significar o princípio pecaminoso no homem, isso não prova que em 08:02 a" lei do pecado e da morte "deve ser entendido no mesmo sentido. Em vez disso, deve então assumir que Paulo em 8:02 quer mostrar com esta expressão como devastadoramente a Torá pode ser pervertido, se ele pode ser coberto pelo mesmo predicado que a "lei nos meus membros".
Voltando ao curso da argumentação 0S:02 ff:. Na 0S:03 a expressão év ro não é inequívoca. Ela pode ser entendida de forma modal ('em que') 2i9 ou causalmente ("por que") 220 Nosso interpretação do verso 2 pode realmente melhor interpretação a'causal favor da frase elíptica:. ", Como a incapacidade de Lei (para dar vida ao pecador), pode ser causado pelo fato de que a Lei está enfraquecido pela carne. Por isso, Deus já enviou o seu Filho ... "Este entendimento do verso é inteiramente contínua com a consideração de Paulo da relação do pecado, Direito e carne: a Lei tornou-se incapaz de prover a vida porque o homem tem direito a pervertida por causa de sua oàpÇ no "Lei de obras" (capítulo 7).

Não são poucos os que disputariam que 8iKai«Ka xoú vó^ou em 0S:04 significa uma demanda jurídica (assim, a maioria dos exegetas) ou reivindicação legal da lei. 22i No entanto, não é uma pergunta difícil como o que Paulo, então, procura dizer quando ele fala aqui do cumprimento da exigência legal. Käsemann, que assume que Paulo está aqui, usando uma expressão tirada da tradição, acredita que as várias explicações oferecidas a declaração de mostrar o quão perigoso e aberto ao mal-entendido que é. Uma leitura literal, então Käsemann, gostaria de sugerir uma interpretação segundo a qual "é natural, como em Mateus 05:i7 ss. para ver no amor uma radicalização de todos os mandamentos e uma nova lei "222 Como um exemplo de um período mais recente, podemos citar Henning Paulsen:. 'de acordo com o 13:0S SimÍ^a xoú vó^ou consiste no cumprimento da mandamento do amor, no amor mútuo ". 223 Contra essa visão, Käsemann diz:" Ao contrário de seus expositores Paul inequivocamente estabelece o trabalho alheio (opus alienum) e assim paga o preço pelo fato de que seu argumento é afetada por motivos de outra fonte. Sua intenção é clara. Somente o Espírito dá a liberdade dos poderes do pecado e da morte ". 224 A última frase está totalmente correta, e é de fato dificilmente contestada, mas a questão decisiva é, como Käsemann astutamente vê, se de fato o Evangelho torna-se um meio para o cumprimento da Lei, se, digamos, amorosa atividade é identificada com a orientação do espírito. 225

Essas considerações nos levar direto para as questões centrais da teologia de Paulo do espírito. Neste ponto, mais uma vez, torna-se claro que não se pode resolver um problema teológico central sem outras questões centrais que entram em primeiro plano. Monografias teológicas, portanto, sempre permanecem um pouco do tronco-gosto. Porque procuram limitar-se a um único tema, que necessariamente abordar questões mais do que eles são capazes de responder. A questão que coloca Käsemann portanto, não pode realmente ser respondida aqui se a monografia não é ampliar-se em um 'duograph' na lei e no espírito (nem seria permanecer em um "duograph '). No entanto, devemos pelo menos tentar uma resposta provisória.

Primeiro de tudo a atenção deve ser chamada a tese básica Käsemann que a justificação significa a entrada em vigor da justiça de Deus ou Direito. A tese tem, como é sabido, foi muito criticado, mas deve, no entanto, ser aceita, em princípio, desde que não seja muito forte contraste com uma teologia da interpretação existencial. 226 O mais que se destina a agarrar-se à idéia de que o que é envolvido na justificação é a justiça de Deus, mais deve também ser visto que na Cruz e na Ressurreição não é só a justiça de Deus, mas também o seu amor que se manifesta (Rm 5:08 ss.!). A justiça eo amor de Deus não podem ser separados. O amor humano eo homem está fazendo o que é certo, no entanto, de ser visto no contexto da justiça e do amor de Deus. A justiça humana ea atividade justos pertencem à realização da justiça divina universal. Se é apenas o espírito de Deus que liberta o homem por amor, então não é um "amor" que é comandado pela letra da lei, se o amor ainda está para ser amor. Portanto Bruce, por exemplo, aponta justamente para 2 Coríntios. 03:06 227 e (se uma cotação relativamente mais longo do que o habitual ser permitido aqui) nós temos que concordar com ele quando ele escreve: "Pois em Rm 8:1-4 Paulo ecoa o sentido, se não a linguagem muito, do nova aliança oráculo de Jeremias 31:3134. Em que a Oracle não há diferença substancial entre o conteúdo da Lei que Israel não consegue manter sob a antiga aliança e da lei que Deus se compromete a seguir para colocar dentro de seu povo, escrevendo-o "em seus corações". A diferença está entre a sua vez conhecendo a Lei como um código externo e seu saber, doravante, como um princípio para dentro. Assim, para Paulo, não houve diferença significativa no conteúdo entre a "exigência apenas da Lei", que não pode ser mantido por aqueles que vivem "segundo a carne" ea exigência cumprida em apenas aqueles que vivem "segundo o espírito". A diferença reside no fato de que um novo poder para o interior foi agora ministradas, capacitando o crente a cumprir o que ele não podia cumprir antes. A vontade de Deus não mudou ... "228" A referência ao espírito deve lembrar- nos de que o ensino de Paulo aqui aponta para o cumprimento não só da "nova aliança" oráculo de Jeremias, mas também dos oráculos companheiro em Ezequiel 11:19 f. e 36:25-27, onde Deus promete implantar dentro de seu povo um novo coração e um espírito de sua nova próprio espírito que lhes permita fazer a sua vontade de forma eficaz. "229

Há um eco de 2 Coríntios. 3:06 em Rom. 7:06: Nós estamos separados do Direito, na medida em que é gramma. Estamos mortos para a Lei como gramma (7:4). Demanda da lei de justiça não é, portanto, uma demanda como gramma. Pergunta Käsemann se o evangelho será o meio para o cumprimento da Lei soa horrível, desde que a lei é entendida como gramma, para quem gostaria de fazer o evangelho num Dogsbody para o gramma!. No entanto, se no evangelho a justiça poderosa de Deus se manifesta (1:17!) E, se a justiça do homem, dada por Deus, é um com a sua existência no espírito de Deus, então o que Paulo chama o cumprimento da exigência da lei para justiça já não pode ser interpretada de forma legalista. Para essa demanda da lei não pode ser definido, de fato, com base em uma idéia preconcebida geral do direito, mas é o espírito de Deus, que mostra o que a Lei do espírito é. Por causa do espírito, a Lei foi resgatado da perversão e legalização de

que até agora tem sido sujeito, e resgatou de tal forma que tudo o que até agora colocá-lo em uma luz negativa desapareceu. Existência no espírito de Deus agora diz o que a Lei é, mas a lei não diz o que a existência do espírito. 230

Assim, é justamente aqui que permanecem questões abertas. Ainda não se sabe como a existência no espírito com sua espontaneidade implícita de ação deve ser expressa, de modo que a preocupação Schrage (com indivíduo mandamentos!) Aqui se torna claro. Para a espontaneidade não significa um abandono da parénese concreto. O problema ainda mais difícil continua a ser, como somos hoje linguisticamente para colocar toda a ponto de que o espírito de Deus é o espírito dos crentes. Como nós aqui transcender a linguagem objetivando para que real preocupação de Paulo em Rm 8, hoje pode ser compreensível declarou? Perguntas sobre perguntas! Em nosso contexto presente, eles devem simplesmente ser autorizados a permanecer como tal. Mas, mesmo neste contexto, deve pelo menos ser indicado na brevidade que as circunstâncias o exigirem.

Para concluir, vamos ouvir o que Eberhard jungel tem a dizer. Ele também vê Rom. 3:31 em relação com o objecto da Rom. 08:02: a justificação pela fé estabelece a Lei por acabar com isso como uma forma de salvação. Consequentemente, em Rom. 08:02 Paulo pode falar da lei do espírito da vida e da lei do pecado e da morte. Os genitivos neste versículo são tomadas por jungel no sentido possessivo: "a vó^oç não concede o espírito mais do que produziu o pecado. Mas dá validade ao espírito como ele mostrou-se pecado como pecado de forma decisiva ". 231 Em nossa exegese que sempre nos falando da relação variada de homem para a lei. Jungel preenche essa idéia quando ele fala da relação da lei ao homem. Essa relação, segundo ele, já mudou fundamentalmente (em Cristo). "Mesmo o vó^oç tem seu locus nova em Cristo (Rm 8:2). Há torna-se (!) O vó^oç Xpioxoü (Gálatas 6:2). 232 Agora, claro, este tipo de justaposição de Romanos e aos Gálatas não concorda com o que disse. Mas em relação aos romanos só a idéia da mudança de local para a Lei pode ser permitido para descrever o ponto básico teológico. Devemos reconhecidamente perguntar se de fato a Lei, tendo anteriormente se deteve sobre o homem, agora está ao lado dele. No caso de um vez, seguindo o argumento do capítulo 8, fala da lei espiritual no homem espiritual? No entanto, jungel é certo quando considera a Lei de Cristo-deixando este termo de Gálatas também valem nesta ocasião para os romanos para ser o "fim do período de acordo com a Lei". 233 E nós ainda concorda com ele que "o fato de que o vó^oç é qualificado pelo nveu^anoç xoü genitivo traz a idéia de que o Eschaton que estava lá em Cristo como o fim da Lei, permanece lá como espírito". 234

Essa idéia pode ser levada mais adiante, se levarmos Rom. 10:04 como o "fim da Lei do homem carnal", que corresponde ao 'fim da Lei pervertida por hamartia e sarx ". Mas, então, Rom. 3:31 diz: "nós estabelecemos a lei da vida que dá pneuma ',' nós aceitamos o Direito do pneuma com sua reivindicação pneumática à justiça». 235 Mas isso não é agora o que está sendo dito em Gálatas. Na verdade, poderíamos colocar sobre a carta também, a inscrição: "Cristo é o fim da Lei". Mas esta frase seria, então, dizendo que "Cristo é o fim da Lei de Moisés". Não teria o tipo de

sentido diferenciado encontramos em Romanos, viz., "Cristo é o fim do uso indevido carnal da Lei '.

3.3.1 Notas sobre um ensaio de Fernando Hahn

Um dos mais importantes das contribuições para o nosso assunto é o ensaio de Fernando Hahn em ZNW 67. Enquanto o nosso caminho tem levado freqüentemente nos de Gálatas com Romanos, Hahn olha para trás em Gálatas de Romanos, que ele trata, antes de tudo, para depois trabalhar para algumas conclusões gerais. Em linhas gerais, um pouco áspero, vista de Hahn de Romanos concorda em pontos decisivos com a interpretação de Romanos oferecido aqui. Na explicação de Gálatas que diferem bastante forte. Enquanto eu traçar a diferença entre as duas letras para a compreensão da Lei, que é substancialmente diferente, embora a preocupação teológica, a justificação pela fé, permanece o mesmo e, portanto, assumir um verdadeiro desenvolvimento teológico por parte de Paulo, por Hahn a diferença reside essencialmente na perspectiva diferente da que, em cada caso de Paulo aborda os textos do Antigo Testamento: "Paulo em Gálatas analisou a questão da Lei unilateralmente a partir de premissas judeus ... Em Romanos, ao contrário, a partir de 1: 18 em diante, toda a ênfase é colocada sobre a idéia de que não apenas o pecado ea morte, mas também a Lei e as obras da Lei preocupação de todos os homens (02:14 ss;. 04:03 ss;. 05:12 ss;.. 07:07 ss) , independentemente de ser gentios ou judeus ". 236

Estou muito contente que Hahn e eu concordo em questões decisivas relacionadas à interpretação de Romanos. A visão aqui defendida, em 02:03 Seção, que o pecado é reconhecido apenas para o crente como hamartia no sentido paulino completa do termo, e que, portanto, "o conhecimento do pecado" o em Rom. 03:20 simplesmente não é possível, no sentido próprio do termo para aqueles que ainda não tenham atingido a fé, é uma expressão muito acentuada em Hahn: "A este respeito, no entanto, mesmo com a ajuda da lei, não pode haver "O conhecimento do pecado" real ... 1:18-3:20 não oferece insights que podem ser adquiridos independentemente da mensagem do Evangelho, porém universalmente estas declarações podem aplicar ... Homens ... são levados ao conhecimento de seu pecado simultaneamente pela Evangelho que lhes concede redenção ... "237

Nós também concorda que frases como vó^oç níaxewç em Rom. 3:27 ou ó vó^oç TOÜ nveu^anoç x^ç em Rom. 08:02 referem-se ao Antigo Testamento Torá. E nós dois construir em achados de Gerhard Friedrich Eduard Lohse e. Aqui Hahn repetidamente bate em fórmulas que são excelentes e atender o caso com precisão. Cito apenas (como a Romanos 8:2-4.) O seguinte: "Mas isso significa, então, que a Lei, libertado do seu envolvimento com o pecado ea morte, aponta para além do próprio a salvação ea vida concedida em Cristo, e pode ser reconhecido e seguido especificamente em sua 8iKaí«Ka também como a expressão da vontade divina. Isso já está sugerida em 7:4 com a expressão Kapno^opeív xrò 0erò. 238 Acima de tudo, "o ponto decisivo é que, para Paulo a lei nunca está em seu próprio e em nenhum caso pode ser feita a base de um esforço destinado a uma salvação que os

próprios homens escolher, ou seja, como um xròv vó^oç spy«v. Fundamentalmente, é de ser encontrado em um contexto e ligado a um objecto, seja do pecado e da morte ou de promessa e de cumprimento efetuado em Cristo '. 239 1 não devem ir para pequenas diferenças onde o meu julgamento seria diferente da Hahn.

No entanto, no que respeita comentários Hahn em Gálatas, as reservas que não são insignificantes. É verdade que nesta carta a disciplina de Direito é tratado mais ou menos exclusivamente com um olho para aqueles que anteriormente eram judeus? 240 como para os gentios em Gálatas, só existe, a não ser em Romanos, uma discussão sobre a participação na salvação prometida, mas não do problema da Lei? 241 sintomático da nossa diferença de abordagem é a exegese de Hahn do Gal. 3:13 onde Paulo cita Deut. 21:23. O versículo começa com as palavras Xpioxòç ^^ãç s^yópaaev. Enquanto Mussner faz nada da ^^ãç em seu comentário sobre Gálatas, Schlier escreve: "O ^^ãç inclui todos ... mesmo os gentios". 242 Ao contrário, Hahn diz: "Assim, ele tem" comprou a nossa "liberdade, que eram anteriormente judeus, assim como, ao mesmo tempo que ele tem realizado para a participação gentios na bênção de Abraão e no dom do Espírito prometido (v. 14). 243 Mas onde é que Paulo, em Gl 3, falar no primeiro pessoa do plural, a fim de suporte se com os cristãos judeus, ao contrário dos cristãos gentios? Pode ser apenas uma questão de juízo, mas o fato de que Paulo no início do capítulo 3 aborda especificamente o cristão gentio Gálatas se inicialmente torná-lo possível supor que a hipótese vicária da maldição por Cristo não é simplesmente um evento que afeta o judeu cristãos. E se temos o direito de considerar Gal. 3:22 em estreita ligação com a nossa passagem, isso dá sustentação às nossas reservas. No versículo 22 lemos que xà návna, embora no sentido de "todos os homens", são celebrados por escritura sob o poder do pecado. E é de fato o modo exclusivo de argumento em 3:10 ss. o qual é retomado em 3:22.

Se, contudo, a intenção era contrário "nós" no versículo 13 com "os gentios" no versículo 14, então teríamos: "Cristo nos comprou judeus livre da maldição da lei, de modo que os gentios podem receber a bênção de Abraão '. Mas de que forma é esta compra um pressuposto para uma bênção para os gentios? Será que é assim no sentido de uma simples condição sine qua non, que não pode ser dada uma justificação específica? Mas em que sentido é a morte de Cristo, então, uma salvação universal-evento (Heilsgeschehen)? E o que é, então, o significado de Gal. 1:4, que o Senhor Jesus Cristo deu a si mesmo por nossos pecados, (aqui realmente para os pecados de todos os homens, incluindo os dos gentios)? Assim, na interpretação de Hahn de f 3:13. a morte de Cristo em relação à sua função poupança é para dizer o menos incerto. Vamos no entanto, sublinham mais uma vez que até a objeção nosso presente pode muito bem ser entendido como mais a natureza de uma questão de julgamento.

No entanto, o seguinte argumento é mais decisivo exegeticamente na minha opinião. Se olharmos para a deriva do argumento na seção 03:19-04:07 notamos que Paulo introduz um entrelaçamento de usos plurais primeira pessoa, tanto para

as declarações formuladas com os judeus em mente e para aqueles com uma orientação Gentile. 'Nós' foram mantidos sob a lei, 3:23, "nós" não estão mais sob um tutor, 3:25; assim também "nós" quando imaturos (além de ver também 04:02 03:25!) Estavam sob a (Gentile!) elementos do mundo, 4:3. Como foram 'we'-incluindo Paul como um judeu cristão!-Abrigo de poderes que eram demoníaca em um contexto de Gentile? Não todo o impulso da mentira argumento na idéia de que os persistentes 'nós' cristãos judeus e cristãos gentios são enquadradas? Por que Hahn passar 04:03 com a expressão "nós sob os elementos do mundo '? No final do primeiro parágrafo da p. 56 pode-se, pelo menos, ter esperado um breve comentário de Hahn sobre este versículo. Discussão com Hahn certamente poderia ser muito proveitosa se esse versículo foram trazidos dentro Finalmente, em f 4:4., Deus enviou seu filho ... nascido sob a lei, para remir os que nasceram sob a lei, de modo que nós (!) pode receber a filiação.

Em Gl 5:14, ainda não está claro o quão longe toda a Lei, que agora é visto positivamente, de repente, se cumpre no comando único para o amor, onde estipulações importantes da Lei, como a circuncisão ou das leis alimentares têm, no entanto, foi revogada. Referência à realidade do espírito não é uma resposta a esta pergunta. Em minha opinião, escapar deste dilema somente por meio da solução filológica proposto na Seção 1.4. A relação de Gal 5:14 - 5:03 é, claro, também em mente aqui.

Uma nota adicional marginal pode ser feita. Hahn afirma explicitamente que Gal 3:21 é como uma culminação da linha de pensamento contraditório com a promessa de Lev 18:05, que é citado em 3:12. 244 Nesta idade crux interpretum ele continua a ser dito que, ou ele deve permanecer como uma contradição ou que a contradição é resolvida pelo fato de que as declarações aparentemente contraditórias podem ser rastreada até intenções diferentes (ver Seção 1.3).

No entanto, estou novamente em um com Hahn em dizer que o Christiana interpretatio do Antigo Testamento tenha sido até agora uma tarefa ainda aguarda maestria. 245 Uma das tarefas mais importantes exegetas teológicos enfrentados hoje na particular poderia ser a questão da relação teológica dos dois Testamentos. O estudo aqui apresentado pode ser tomado como um esforço preliminar para este efeito-viz., Como um estudo preliminar para uma teologia projecto do Novo Testamento, o assunto é o uso do Antigo Testamento pelos autores do Novo Testamento. 246

3.3.2 Notas sobre livros de EP Sanders e Raisanen H.

Em 1983, Paul EP Sanders, a lei, eo povo judeu foi publicado na Filadélfia. O autor apresentou o seu livro em um grau muito maior do que uma discussão da minha tese, vendo-me muito como um seguidor teológico de Rudolf Bultmann. (Isto é apenas parcialmente verdadeiro.) Eu não posso de acordo com o argumento de curso de Sanders em detalhe. Para isso, tendo em conta o modo detalhado no qual ele foi examinado ou, mais precisamente, tentou refutar a tese, exigiria um livro próprio. Assim, vou limitar-me a chamar a atenção para uma ou duas passagens

onde sintomaticamente seus argumentos parecem menos do que convincente.

Para o início de sua discussão Sanders afirma o seguinte como fundamental para o seu entendimento de Paulo: "O assunto de Gálatas não é ou não humanos, abstratamente concebida, pode por boas ações ganham o suficiente para merecer ser declarados justos no julgamento, é a condição na qual os gentios entrar o povo de Deus ". insistência 247 Sanders sobre esta tese levaria mais convicção se Paulo em sua argumentação em Gálatas não vincular imediatamente a questão da circuncisão com a questão da Lei pura e simples. É claro que é indiscutível que a questão da circuncisão é um sobre "a condição na qual os gentios entrar o povo de Deus". 248 Mas, para Paulo, a questão da circuncisão se identifica necessariamente com a questão de uma existência de acordo com o Lei (5:3!). Assim, em começando com a questão da condição de entrada no povo de Deus argumento de Paulo está preocupado principalmente com a existência do cristão, que é dado após a referida entrada. Isso significa, naturalmente, que as sugestões Sanders sobre o tema real de Gálatas não pode ser sustentado. Agora, é verdade que ele mesmo diz que a controvérsia gálata está principalmente preocupado com o rito de admissão "centros sobre o rito de admissão" 249-embora admitindo que ele também abraçar os outros aspectos da Torá, como as leis dietéticas e festivais. No entanto, isso em si parece-me a mostrar-se uma clara debilidade em seu argumento. No entanto, é necessário ir um passo além. Para isso simplesmente não é verdade que "os centros de controvérsia sobre o rito de admissão, a circuncisão", 250, em vez de Paulo gasta toda a sua energia em teologicamente condenando a condição dos que existem sob a lei. Assim, não há alternativa senão rejeitar a tese inicial Sanders. Ele mal interpretado "sujeito de Gálatas". 251

Segundo Sanders o argumento em Gl 3, é dirigida contra missionários cristãos, e não contra o Judaísmo. Entre os estudiosos que tenham essa visão (que Paulo está argumentando contra o Judaísmo), ele menciona, juntamente com Hans Dieter Betz, Hahn e Fernando Ulrich Luz, me. Mas, aparentemente, ele não entendeu o que é que ele está argumentando contra. Para se Paul realmente argumentar contra uma visão judaica de coisas em Gálatas então ele faz isso apenas porque seus oponentes ver seu cristianismo judaico como o judaísmo!
No entanto, Sanders, que descreve os oponentes de Paulo na Galácia como "de direita judeus cristãos", ele mesmo diz que adversários 'de Paulo levar o judeu padrão vista que para entrar nas promessas bíblicas se tem que aceitar a condição bíblica (!): A Lei de Moisés. 253

Sanders tem exceção vigorosa para meu ponto de vista (e, consequentemente, à vista da esmagadora maioria dos exegetas) que na citação de Dt 27:26 LXX em Gálatas 3:10 são as palavras nãç e nãonv que são de maior importância para o argumento de Paulo . Contadores Sanders isso com um "argumento terminológica". Segundo ele Dt 27:26 é a única expressão na LXX em que nomos está relacionada com "maldição". Paulo estava buscando uma expressão que dizia que nomos traz maldição. E ele, portanto, citou a única referência que ele poderia encontrar na Escritura: '. Que acontece de aparecer' 'Assim, proponho que o impulso de Gal 3:10

é suportado pelas palavras e nomos' amaldiçoada ', não pela palavra' todos 254

Assim, o argumento de Sanders é a seguinte: Porque Dt 27:26 é o único lugar na LXX onde a lei ea maldição ocorrem juntos, ele citou. E é claro, portanto, que nãç e nãonv ocorrer nesta frase apenas acidentalmente e são sem importância para Paulo. Um argumento desse tipo é conhecido como um petitio principii: as duas palavras não devem ser vistos como constitutiva do argumento de Paulo, pois Paulo tem apenas incluí-los, porque eles realmente ocorrer neste momento. A idéia de que Paulo poderia estar interessado a ocorrência junto tanto da idéia de maldição de um lado e de nomos em sua totalidade quantitativa sobre o outro, mesmo que este é o que realmente é sugerido em 5:3, é, portanto, deliberadamente, nem mesmo considerado.

Sanders procura apoiar seus argumentos para o seu entendimento de Gal 3:10 com uma segunda prova. Ele rejeita "uma visão bastante comum que se deve interpretar o que os textos-prova dizer, a fim de descobrir o que Paulo quer dizer '255 para o seguinte motivo:" Eu acho que o que Paulo diz em suas próprias palavras, é a chave para o que ele tomou os textos-prova para significar '. 256 Esta afirmação e do "eu penso" reconhecidamente esconde o caráter ofensivo da sua tese fornece-lo em seu ponto de vista com um argumento a mais para sua contenção "que a ênfase não está no palavra "todos" ". 257

No terceiro argumento para a sua interpretação de Gal 3:10 - "o lugar de Gal 3:10-13 no argumento de 3:8-14" 258-surpreendentemente ele atenua a força de seu segundo argumento, referindo a nenhum diferente do versículo 8 como o "principal proposição", em outras palavras, o versículo que faz referência explícita a escritura. Para nesse versículo Paulo prova sua própria expressão sk níoxewç SiKaioí xà s0v^ ó 0eóç por meio de uma citação bíblica. Nem Sanders pagar qualquer atenção para o yàp decisivo no versículo 10.

Assim, o argumento todo Sanders contra a interpretação usual de Gal 3:10, que como ele vê é justamente um dos pilares da minha compreensão de Gálatas, tem pés de barro. Eu sou realmente grato por qualquer crítica, pelo menos não quando é dirigida contra os fundamentos do meu argumento geral, porque os outros podem muito bem ser capaz de ver a partir de suas próprias fraquezas diferentes perspectivas em meu argumento mais claramente do que eu Porque eu sei que as teses científicas , particularmente no campo histórico, são sempre carácter hipotético Congratulo-me com todos os diaboli advocatus da minha hipótese. Os pontos fracos óbvios das críticas de uma das bases do meu entendimento de Paul no entanto deixar-me com um maior sentimento de confiança nesta concepção.

Estudos do Novo Testamento uma dívida especial de gratidão para com o finlandês Heikki estudioso do Novo Testamento Raisanen para seu estudo Paulo e da Lei, que foi publicado em 1983 na série Wissenschaftliche zum Neuen Untersuchungen Testamento (vol. 29). Ele é escrito com grande atenção ao rigor metodológico e apresenta uma tese interessante contrário ao meu. Raisanen também

constantemente se envolve em debate comigo. Nesta conjuntura, porém não posso entrar em discussão com ele, como eu sou de publicar uma revisão detalhada do livro no Literaturzeitung Theologische (Leipzig). Devo, portanto, pedir ao leitor que consulte a revisão no momento apropriado. Aqui eu posso fazer apenas algumas observações sobre o conteúdo do livro. No capítulo introdutório Raisanen dá uma revisão da história da pesquisa particularmente com referência às tentativas de explicar as tensões dentro das epístolas paulinas. Ele distingue três abordagens metodológicas:

1. "A primeira alternativa a ser mencionado pode ser considerado como uma versão sofisticada da abordagem dialética." 259 solteiros Raisanen fora Hans Conzelmann para menção especial a este respeito.

2. 'Alguns intérpretes resolver as tensões nas cartas de Paulo violentamente, atribuindo grande parte de Gálatas e, especialmente, de Romanos para interpoladores posteriores. "260 O principal exemplo disso é O'Neill.

3. "De longe, o dispositivo mais atraente para acabar com as dificuldades causadas pelas tensões no pensamento de Paulo são as teorias do desenvolvimento". 261 representantes de esta hipótese mencionados são 'Dodd, Buck e Taylor, e, mais recentemente, ... Drane, Hübner e Lüdemann. 262

Sua própria tese é baseada na concepção seguinte: "... há tensões já evidentes no pensamento de Paulo sobre a lei em Gálatas, e ainda mais em Romanos. Nem a carta é internamente consistente .... Para sugerem que tanto Gálatas e Romanos estão cercados de tensões e contradições internas é antecipar minhas próprias conclusões. "263 No final, porém eu não encontrar tese Raisanen convencer porque ele subestima a diferença entre o qualidade dos contrastes entre Gálatas e Romanos como contra a qualidade dos contrastes dentro das duas epístolas paulinas próprios.
Hübner, H. (1984). Lei no pensamento de Paulo (151). Londres, Nova York: T & T Clark.

BIBLIOGRAPHY

Of works cited or referred to (Abbreviations generally as in RGG3)

Apophoreta, Festschrift for E. Haenchen, ed. W. Eltester and F. H. Kettler, BZNW 30, Berlin 1964.

Bacher, W., Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, 2 Teile, Darmstadt 1965 (=Leipzig 1899 and 1905).

Balz, H. R., Heilsvertrauen und Welterfahrung: Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Röm 8, 18-39, BEvTh 59, Munich 1971.

Bammel, E., No^o? Xpioxou=StudEv III, 1964, 120-128.

Bandstra, A. J., The Law and the Elements of the World: An Exegetical Study in an Aspect of Paul's Teaching, Kampen 1964.

Barrett, C. K., A Commentary on the Epistle to the Romans, Black's NTC, London 1975(=1962).

------ , 'The Allegory of Abraham, Sarah and Hagar in the Argument of Galatians'=Rechtfertigung, 1-16.

Barth, K., Kirchliche Dogmatik IV: Die Lehre von der Versöhnung 1, Zürich 1960 (=Church Dogmatics, IV/1: The Doctrine of Reconciliation, Edinburgh 1956).

Barth, M., 'Zur Einheit des Galater- und Epheserbriefs', ThZ 32, 1976, 78-91.

Baur, F. C, 'Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde', Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1838, Heft 3, 59-178; now in: Baur, F. C., Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, ed. K. Scholder, 1 Bd., Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, 147-266.

Becker, J., Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen, AGaJU 8, Leiden 1970.

Behm, J., Art. 8ia0^K^, TWNT II, 127-137(=TDNT II, 124-134).

Berger, K., Die Gesetzesauslegung Jesu, Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament I: Markus und Parallelen, WMANT 40, Neukirchen 1972.
Betz, H. D., Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition: Eine exegetische Untersuchung zu seiner 'Apologie' 2 Korinther 10-13, BhTh 45, Tübingen 1972.

------ , 'Geist, Freiheit und Gesetz', ZThK 71, 1974, 78-93.

------ , 'The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians', NTS 21, 1974/75, 353-379.

------ , Galatians, Philadelphia 1979.

Bläser, P., Das Gesetz bei Paulus, Münster 1941.

Blass, F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, revised by A. Debrunner, Göttingen 197013.

Blass, F./Debrunner, A./Rehkopf, A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen 197614.

Bornkamm, G., Paulus, Urban Tabu 119, Stuttgart 1969 (=Paul, London 1975).

------ , Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien, Ges. Aufs. I, BETh 16, Munich 1958(=Early Christian Experience, London, 1969); Geschichte und Glaube, Zweiter Teil=Ges. Aufs. IV, Munich 1971.

------ , 'Sünde, Gesetz und Tod (Röm 7)'=Ges. Aufs. I, 51-69 (='Sin, Law and

Death (Romans 7)'=EXtn Exp, 87-104).

------ , 'Paulinische Anakoluthe'=Ges. Aufs. I, 76-92.

------ , ‘Die Häresie des Kolosserbriefes’=Ges. Aufs. I, 139-156.

------ , ‘Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis’=Ges.

Aufs. IV, 73-119.

------ , ‘Der Römerbrief als Testament des Paulus’=Ges. Aufs. IV, 120-139.

Börse, U., Der Standort des Galaterbriefes, BBB 41, Cologne 1972.
Brandenburger, E., Adam und Christus: Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5, 12-31 (1 Kor 15), WMANT 7, Neukirchen 1962.

Bring, R., Christus und das Gesetz: Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach Paulus und sein Glauben an Christus, Leiden 1969.

Bruce, F. F., ‘Paul and the Law of Moses’, BJRL 57, 259-279.

------ , The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary, Tyndale NTC, London 19695.

------ , Paul: Apostle of the Heart Set Free, Michigan 1977(=American edition of Bruce, F. F., Paul: Apostle of the Free Spirit, Exeter 1977).
Bultmann, R., Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, Göttingen 1910.

------ , Theologie des Neuen Testaments, ed. O. Merk, Tübingen i9777(=Theology of the New Testament, London 1952).

------ , Glauben und Verstehen II, Tübingen 19623 (=Essays philosophical and theological, London, 1955 [=GuV 11].

------ , ‘Christus des Gesetzes Ende’=GuV II, 32-58(=‘Christ the End of the Law’, Essays, 36-66).

------ , Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ed. E. Dinkier, Tübingen 1967.

------ , ‘Römer 7 und die Anthropologie des Paulus’=Exegetica, 198-209 (=‘Romans 7 and the Anthropology of Paul’, Existence and Faith, London 1961, 147-157).

------ , ‘Glossen im Römerbrief’=Exegetica, 278-284.

------ , ‘Ursprung und Sinn der Typologie als Hermeneutischer

Methode’=Exegetica, 369-380.

------ , ‘Adam und Christus nach Röm 5’=Exegetica, 424-444.

------ , Der zweite Brief an die Korinther (Meyer VI), Göttingen 1976.

-, Art. nelGw, TWNT II, 1-12(=TDNT II, 1-11).

------ , Art. mupaoKai, TWNT III, 646-654 (=TDNT III, 645-654).
Burton, E. de Witt, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, ICC, Edinburgh 1975 (=1921).

Cambier, J., L'Evangile de dieu selon l'épître aux Romains, Exégèse et Théologie biblique 1, StNeotest 3, Bruges 1967.

Clemen, C., Die Chronologie der paulinischen Briefe aufs neue untersucht, Halle 1893.

------ , 'Die Reihenfolge der paulinischen Hauptbriefe', ThStKr 70, 1897, 219270.

Conzelmann, H., Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, Munich 1967 (=An Outline of the Theology of the New Testament, London 1969).

------ , Der erste Brief an die Korinther (Meyer V), Göttingen 1969.

Cranfield, C. E. B., 'St. Paul and the Law', SJTh 17, 1964, 43-68.
------ , The Epistle to the Romans I, ICC, Edinburgh 19756 (entirely rewritten).

Cullmann, O., Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer: Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich/Stuttgart 19602 (=Peter, Disciple, Apostle, Martyr: a historical and theological study, London 1953).

Dahl, N. A., 'Widersprüche in der Bibel, ein altes hermeneutisches Problem', StTh 25, 1971, 1-19.

Davies, W. D., Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology, London 1962.

------ , Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come, JBL MS VII, Philadelphia 1952.

------ , 'Paul and the People of Israel', NTS 24, 1977/78, 4-39.

Deissmann, A., Paulus: Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 19252 (=St. Paul: A Study in Social and Religious History, London 1912).

Delling, G., Art. Kaxapyew, TWNT I, 453-455 (=TDNT I, 452ff.).

Denzinger, H., Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, ed. C. Rahner, Freiburg 195228.

Dibelius, M., Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1905.

Dietzfelbinger, C, Paulus und das Alte Testament: Die Hermeneutik des Paulus untersucht an seiner Deutung der Gestalt Abrahams, ThExh 95, Munich 1961.

------ , Heilsgeschichte bei Paulus? Eine exegetische Studie zum paulinischen Geschichtsdenken, ThExh 126, Munich 1965.

Dilthey, W., 'Die Entstehung der Hermeneutik'=Ges. Schriften V, 317-338, Göttingen 19685.

Dinkier, E., Signum Crucis: Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie, Tübingen 1967.

------ , 'Der Brief an die Galater, Zum Kommentar von Heinrich Schlier'=Signum Crucis, 278-282.

Donfried, K. P., 'Justification and Last Judgement in Paul', ZNW 67, 1976, 90110.

Drane, J. W., 'Tradition, Law and Ethics in Pauline Theology', NovTest 16, 1974, 167-178.

------ , Paul, Libertine or Legalist? A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles, London 1975.

van Dülmen, A., Die Theologie des Gesetzes bei Paulus, StuttgBM 5, Stuttgart 1968.

Eckert, J., Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern im Galaterbrief, BU 6, Regensburg 1971.

Eichholz, G., Die Theologie des Paulus im Umriss, Neukirchen 1972.

Ellis, E. E., Paul's Use of the Old Testament, Edinburgh/London 1957.

Foerster, W., 'Abfassungszeit und Ziel des Galaterbriefs'=Apophoreta, 135-141.

------ , Art. ö^ig, TWNT V, 571-582 (=TDNT V, 571-582).

Flückiger, F., 'Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm 2, 14ff)', ThZ 8, 1952, 17-42.

Friedrich, G., 'Das Gesetz des Glaubens Röm 3, 27', ThZ 10, 1954, 401-417.

Fuchs, E., Hermeneutik, Tübingen 19694.

Georgi, D., Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, Hamburg-Bergstedt 1965.

Gnilka, J., Der Philipperbrief (HThKNT X, 3), Freiburg/Basle/Vienna 1968.

Goppelt, L., Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1939=Darmstadt 1969 with appendix: Apokalyptik und Typologie bei Paulus.

------ , Theologie des Neuen Testaments II: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses, Göttingen 1976 (=Theology of the New Testament, Grand Rapids 1981-2).

Greeven, H., Art. nl^oiov, TWNT VI, 314-316 (=TDNT VI, 316-318).

Grundmann, W., Art. IOT^K1, TWNT VII, 637-652 (=TDNT VII, 638-653).

Güttgemanns, E., ' "Gottesgerechtigkeit" und strukturale Semantik, Linguistische Analyse zu SiKaioauv^ 0eou'=studio linguistica neotestamentica. Ges. Aufs, zur linguistischen Grundlage einer Neutestamentlichen Theologie, BETh 60, Munich 1971, 59-98.

Gutbrod, W. and Kleinknecht, H., Art. vÖKog, TWNT IV, 1029-1084 (=TDNT IV, 1022-1085).
Haacker, K., 'Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen, Erwägungen zum Zusammenhang zwischen Biographie und Theologie des Apostels Paulus', ThBeitr 6, 1957, 119.

------ , 'War Paulus Hillelit?'=Das Institutum Judaicum der Universität

Tübingen 1971-1972, 106-120.

Haenchen, E., Gott und Mensch, Ges. Aufs., Tübingen 1965.

------ , 'Matthäus 23'=Gott und Mensch, 29-54.
Hahn, F., 'Gen 15, 6 im Neuen Testament'=Probleme biblischer Theologie, 90107.

—, 'Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief', ZNW 67, 1976, 2963.

Hanson, A. T., Studies in Paul's Technique and Theology, London 1974.

Harder, G., 'Der konkrete Anlass des Römerbriefes', TheolViat 6, 1959, 13-24.

Heidegger, M., 'Die Sprache im Gedicht'=Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 19714, 35-82.

Hengel, M., Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr., WUANT 10, Tübingen 1969 (=Judaism and Hellenism: Studies in their encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period, London 1974).

------ , Der Sohn Gottes: Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975 (=The Son of God: The Origin of Christology and the history of Jewish-Hellenistic religion, London 1976).

Herold, G., Zorn und Gerechtigkeit bei Paulus: Eine Untersuchung zu Röm 1, 16-18, Berne/Frankfurt 1973.

Hofius, O., 'Das Gesetz des Moses und das Gesetz Christi', ZThK 80, 1983, 262286.

Holsten, C, Das Evangelium des Paulus I, 1, Berlin 1880.

Holtz, T., Review of U. Wilckens, Rechtfertigung als Freiheit, ThLZ 101, 1976, 264-266.

Horst, F., Hiob, BK XVI/1, Neukirchen 1968.

Hübner, H., Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung, Witten 1965.
------ , Das Gesetz in der synoptischen Tradition: Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition, Witten 1973.

------ , Politische Theologie und existentiale Interpretation: Zur

Auseinandersetzung Dorothee Sölles mit Rudolf Bultmann, Witten 1973.

------ , 'Gal. 3, 10 und die Herkunft des Paulus', KuD 19, 1973, 215-231.

------ , 'Existentiale Interpretation der paulinischen "Gerechtigkeit Gottes", Zur Kontroverse Rudolf Bultmann—Ernst Käsemann', NTS 21, 1974/75, 462-488.

------ , 'Das ganze und das eine Gesetz, Zum Problemkreis Paulus und die Stoa', KuD 21, 1975, 239-256.

------ , 'Mk 7, 15 und das "judisch-hellenistische" Gesetzesverständnis', NTS 22, 1975/76, 319-345.

------ , 'Das Gesetz als elementares Thema einer Biblischen Theologie?', KuD 22,

1976, 250-276.

------ , Art. ypa^, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, 628-638.

Jeremias, G., Der Lehrer der Gerechtigkeit, StUNT 2, Göttingen 1963.

Jeremias, J., 'Paulus als Hillelit'=Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black, ed. E. E. Ellis and M. Wilcox, Edinburgh 1969, 8894.

Jervell, J., 'Der Brief nach Jerusalem. Über Veranlassung und Adresse des Römerbriefes', StTh 25, 1971, 61-73.

Jesus Christus in Historie und Theologie, Festschrift for H. Conzelmann, ed. G. Strecker, Tübingen 1975.

Jesus und Paulus, Festschrift for W. G. Kümmel, ed. E. Earle Ellis and Erich Grässer, Göttingen 1975.

Jewett, R., 'The Agitators and the Galatian Congregation', NTS 17, 1970/71, 198-212.

Joest, W., Gesetz und Freiheit: Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese, Göttingen 19613.

Jonas, H., 'Philosophische Meditation über Paulus, Römerbrief, Kapitel 7'=Zeit und Geschichte, 557-570.

Jüngel, E., 'Das Gesetz zwischen Adam und Christus, Eine theologische Studie zu Röm 5, 12-21', ZThK 60, 1963, 42-74.

------ , Paulus und Jesus: Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 19642.

Kasting, H., Die Anfänge der christliche Mission, BEvTh 55, Munich 1969.

Käsemann, E., 'Erwägungen zum Stichwort "Versöhnungslehre im Neuen Testament" '=Zeit und Geschichte, 47-59.

------ , Exegetische Versuche und Eesinnungen I/II, Göttingen 1960 (=Essays

on New Testament Themes, London 1964 [=EVB I]).

------ , 'Das Problem des historischen Jesus'=EVB I, 187-214 (='The problem of the historical Jesus' in ENTT, 15-47).

------ , 'Gottesgerechtigkeit bei Paulus'=EVB II, 181-193 (=' "The Righteousness of God" in Paul' in NTQT, 168-182).

------ , An die Römer, HNT 8a, Tübingen 1973 (=Commentary on Romans, London 1980).

Kertelge, K., 'Rechtfertigung' bei Paulus: Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 19712.

------ , 'Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römer 7', ZNW 62, 1971, 105-114.

Kierkegaard, S., Philosophisch-theologische Schriften, ed. H. Diem and W. Rest, Cologne/Olten 19562.

Klein, G., Rekonstruktion und Interpretation: Ges. Aufs. zum Neuen Testament, BEvTh 50, Munich 1969.

------ , 'Galater 2, 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde'=Rekonstruktion und Interpretation, 99-128.

------ , 'Der Abfassungszweck des Römerbriefs'=Rekonstruktion und Interpretation, 129-144.

------ , 'Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte'=Rekonstruktion und Interpretation, 145-169.

------ , 'Individualgeschichte und Weltgeschichte bei Paulus'=Rekonstruktion und Interpretation, 180-224.

—, 'Gottes Gerechtigkeit als Thema der Paulusforschung'=Rekonstruktion und Interpretation, 225-236.

Knierim, R., Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 19672.
Koch, K., 'Die drei Gerechtigkeiten, Die Umformung einer hebräischen Idee im aramäischen Denken nach dem Jesaja-Targum'=Rechtfertigung, 245-267.

Kühner, R./Gerth, B., Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache II/I, Darmstadt 1966 (=18983).

Kümmel, W. G., Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, Leipzig 1929; now in: Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament: Zwei Studien, Munich 1974.

------ , Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1976 (=18th completely new and revised edition of Einleitung in das Neue Testament by Paul Feine and Johannes Behm=Introduction to the New Testament, London 1966).

Kuhn, H.-W., 'Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur

Mitte des 2. Jahrhunderts', ZThK 72, 1975, 1-46.

Kuhn, K. G., Art. npoa^Auxog TWNT VI, 727-745 (=TDNT, VI, 727-744).

Kuhn, K. G./Stegemann, H., Art. 'Proselyten', PW Suppl. IX 1962.

Kuss, O., 'Nomos bei Paulus', MThZ 17, 1966, 173-227.

------ , Der Römerbrief (1. und 2. Lieferung), Regensburg 1957.

Kutsch, E., Art. berit, Verpflichtung, ThHAT I, 338-352.

Lang, F., 'Gesetz und Bund bei Paulus'=Rechtfertigung, 305-320.

Levy, J., Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bd., Darmstadt 1963 (=Berlin and Vienna 19242).

Lietzmann, H., An die Galater, HNT 10, Tübingen 19714.

------ , An die Römer, HNT 8, Tübingen 19715.

Limbeck, M., Die Ordnung des Heils: Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums, Düsseldorf 1971.

------ , Von der Ohnmacht des Rechts: Zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments, Düsseldorf 1972.

Lipsius, R. A., Briefe an die Galater, Römer, Philipper, HCNT II, 2, Freiburg 1891.

Lohse, E., 'o vo^o? xou nveuKaxog xqg £w^S, Exegetische Anmerkungen zu Röm 8, 2'=Neues Testament und christliche Existenz, 279-287.

------ , Grundriss der neutestamentlichen Theologie, ThW 5, Stuttgart 1974.

------ , Art. Mission II. Jüdische Mission, RGG3 IV, 971-973.

Lüdemann, G., Paulus der Heidenapostel: Studien zur Chronologie, FRLANT 123, Göttingen 1979 (=Paul, Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology, Philadelphia 1984).

Lütgert, W., Gesetz und Geist: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes, BFchTh 6, Gütersloh 1919.

Luther, M., Werke, Kritische Gesamtausgabe; 56. Bd., Weimar 1938; 57. Bd., Weimar 1939.

Luz, U., Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49, Munich 1968.

Lyonnet, S., Exegesis Epistulae ad Romanos, Cap. I ad IV, Rome 19633

MacGorman, H. W., 'Problem Passages in Galatians', SouthWestJTh 15,

1972,
35-51.

Maier, J., Die Geschichte der jüdischen Religion, Von der Zeit Alexander des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin/New York 1972.

Marböck, J., 'Gesetz und Weisheit, Zum Verständnis des Gesetzes bei Jesus Ben Sira', BZ 20, 1976, 1-21.

Marxsen, W., Einleitung in das Neue Testament: Eine Einleitung in ihre Probleme, Gütersloh 1963 (=Introduction to the New Testament: An approach to its problems, Oxford 1968).

------ , 'Der sxepog vo^o? Rm 13, 8', ThZ 11, 1955, 230-237.

Maurer, C., Die Gesetzeslehre des Paulus nach ihrem Ursprung und ihrer Entfaltung dargelegt, Zürich 1941.

Melanchthon, P., Werke in Auswahl II. Band, L Teil, Loci communes von 1521, Loci praecipui theologici von 1559 (1. Teil), ed. H. Engeland, Gütersloh 1952.

Menge, H., Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch-Deutsch unter Berücksichtigung der Etymologie, Berlin/Munich/Zürich 197322.

Merk, O., Handeln aus Glauben: Die Motivierungen der paulinischen Ethik, MThSt 5, Marburg 1968.

------ , 'Der Beginn der Paränese im Galaterbrief', ZNW 60, 1969, 83-104.

Meyer, R., Art. nepixe^vw, TWNT VI, 72-83 (=TDNT VI, 72-84).

Michel, O., Der Brief an die Römer, (Meyer IV), Göttingen 195711.

------ , Paulus und seine Bibel, Darmstadt 1972 (=Gütersloh 1929).

------ , Art. GuyKleiw, TWNT VII, 744-747 (=TDNT VII, 744-747)

Müller, C., Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk: Eine Untersuchung zu Römer 9-11, FRLANT 86, Göttingen 1964.

Munck, J., Paulus und die Heilsgeschichte, Acta Jutlandica XXVI, 1, Teol. S. 6, Copenhagen 1954 (=Paul and the Salvation of Mankind, London 1959).

Mussner, F., Der Galaterbrief, HThKNT IX, Freiburg/Basle/Vienna 1974.

Neues Testament und christliche Existenz, Festschrift for H. Braun, ed. H. D. Betz and L. Schottroff, Tübingen 1973.

Neusner, J., The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, 3 parts, Leiden 1971.

Niederwimmer, K., Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament, Berlin 1966.

Noth, M., ' "Die mit des Gesetzes Werken umgehen" '=Gesammelte Studien, ThB 6, 155-171.

Nygren, A., Der Römerbrief, Göttingen 19593.

Oepke, A., Der Brief des Paulus an die Galater, ThHNT 9, Berlin 19602.

------ , Art. 81a, TWNT II, 64-69 (=TDNT II, 65-70).

------ , Art. KSOIX^O, TWNT IV, 602-629 (=TDNT IV, 598-624).

Osten-Sacken, P. von der, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, FRLANT 112, Göttingen 1975.

Paschen, W., Rein und Unrein: Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte, StANT 24, Munich 1970.

Paulsen, H., Überlieferung und Auslegung in Römer 8, WMANT 43, Neukirchen 1974.

Probleme biblischer Theologie, Festschrift for G. von Rad, ed. H. W. Wolff, Munich 1971.

Prümm, K., Die Botschaft des Römerbriefes: Ihr Aufbau und Gegenwartswert, Freiburg 1960.

Quell, G./Schrenk, G., Art. 81k^ ktA., TWNT II, 176-229 (=TDNT II, 174-225).

von Rad, G., 'Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit'=Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, Munich 1961, 130-135.

Räisänen, H., Paul and the Law, Tübingen 1983.

Rechtfertigung, Festschrift for E. Käsemann, ed. J. Friedrich and others, Tübingen/Göttingen 1976.

Ritschl, A., Die Entstehung der altkatholischen Kirche: Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Bonn 18501, 18572.

------ , Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Bd., Bonn 18822, 18893.

Sand, A., Der Begriff 'Fleisch' in den paulinischen Hauptbriefen, BU 2, Regensburg 1967.

Sanders, E. P., Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion, London 1977.

------ , Paul, the Law, and the Jewish People, Philadelphia 1983.

Schäfer, P., 'Die Torah der messianischen Zeit', ZNW 65, 1974, 27-42.

Schenke, H.-M./Fischer, K. M., Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments I, Berlin 1978.

Schlauer, A., Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief, Stuttgart 1935.

------ , Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit,

Stuttgart 19732.

Schlier, H., Der Brief an die Galater, (Meyer VII), Göttingen 196212.

Schmidt, H. W., Der Brief des Paulus an die Römer, ThHNT 6, Berlin 19723.

Schmithals, W., Paulus und Jakobus, FRLANT 85, Göttingen 1963.

------ , Paulus und die Gnostiker: Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen, ThF 35, Hamburg-Bergstedt 1965.

------ , 'Die Häretiker in Galatien'=Paulus und die Gnostiker, 9-46.

------ , Review of J. Eckert, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief, ThLZ 98, 1973, 747-749.

------ , Der Römerbrief als historisches Problem, Gütersloh 1975.

Schoeps, H.-J., Paulus: Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Darmstadt 1972 (=Tübingen 1959).

Schrage, W., Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese: Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961.

Schrenk, see Quell.

Schweitzer, A., Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930 (=The Mysticism of Paul the Apostle, London 1931).

Schweizer, E., 'Die "Elemente der Welt", Gal 4, 3:9; Kol 2, 8.20'=Verborum Veritas, 245-259.

Sieffert, F., 'Bemerkungen zum paulinischen Lehrbegriff, namentlich über das Verhältnis des Galaterbriefs zum Römerbrief, JDTh 14, 1869, 250-275.

------ , Der Brief an die Galater, (Meyer VII), Göttingen 18867 (I have made use of the 7th edition, not the 9th (1899). This is justifiable in view of the fact that the changes in the 9th edition, as against the 7th, are quite insignificant.)

------ , 'Die Entwicklungslinie der paulinischen Gesetzeslehre nach den vier Hauptschriften des Apostels'=Theologische Studien, Göttingen 1897, 332-357.

Suhl, A., Paulus und seine Briefe: Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie, Gütersloh 1975.

Strack, H. L./Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bände, Munich 19654.

Strecker, G., 'Das Evangelium Jesu Christi'=Jesus Christus in Historie und Geschichte, 503-548.

------ , 'Befreiung und Rechtfertigung, Zur Stellung der Rechtfertigungslehre in der Theologie des Paulus'=Rechtfertigung, 479-508.

Strobel, A., 'Das Aposteldekret in Galatien: Zur Situation von Gal 1 und 2', NTS 20, 1973/74, 177-190.

Stuhlmacher, P., Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, FRLANT 87, Göttingen 19662.

------ , 'Zur neueren Exegese von Röm 3, 24-26'=Jesus und Paulus, 315-353.

Theologische Studien, Festschrift for B. Weiss, Göttingen 1897.

Ulonska, H., Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den paulinischen Briefen, Diss. Münster 1963.

Verborum Veritas, Festschrift for G. Stählin, Wuppertal 1970.

Vielhauer P., 'Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief'=Rechtfertigung 543-555.

Watson, N. M., Review Article, NTS 20, 1973/74, 217-228.

Wedderburn, A. J. M., 'The Theological Structure of Romans v. 12', NTS 19, 1972/73, 339-354.

Weinfeld, M., Art. berit, ThWAT I, 781-808 (=TDOT II 253-279).

Weiss, J., Der erste Korintherbrief, Göttingen 1970 (=Meyer V, 19109).

Weiss, K., Art. ^opxiov, TWNT IX, 87f (=TDNT IX, 84-87).

Wendland, P., Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, HNT 2, Tübingen 19724 (=19122).

Westermann, C, Genesis I, BK I/1, Neukirchen 1974.

Whiteley, D. E. H., The Theology of St. Paul, Oxford 19742.

Wilckens, U., Rechtfertigung als Freiheit: Paulusstudien, Neukirchen 1974.

—, 'Die Rechtfertigung Abrahams nach Röm 4'=Rechtfertigung als Freiheit, 3349.

------ , 'Zu Römer 3, 21-4, 25, Antwort an G. Klein'=Rechtfertigung als Freiheit, 50-76.

------ , 'Was heisst bei Paulus: "Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?" '=Rechtfertigung als Freiheit, 77-109.

------ , 'Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefes'=Rechtfertigung als Freiheit, 110-170.

------ , Art. oo^ia, TWNT VII, 497-529 (=TDNT VII, 496-528).

———, 'Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre', ZNW 67, 64-82.

------ , Der Brief an die Römer I, EKK VI/I, Neukirchen 1978.

Wilson, R. McL., 'Gnostics—in Galatia?', StEv IV/1 (=TU 102), Berlin 1968, 358-367.

Windisch. H., ‘Das Problem des paulinischen Imperativs’, ZNW 23, 1924, 265281.

Zahn, T., Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 19102.

Zeit und Geschichte, Festschrift for R. Bultmann, ed. E. Dinkier, Tübingen 1964.

Hübner, H. (1984). Law in Paul’s thought (167). London; New York: T&T Clark.