



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

CÉLESTIN BIZIMENYERA

**A Reconciliação segundo 2 Cor 5,14-21:
A iniciativa da bondade divina em favor da
humanidade**

Dissertação Final
Sob orientação de:
Prof. Doutor José Carlos da Silva Carvalho

Porto
2015

SIGLÁRIO

ANTIGO TESTAMENTO

AT: Antigo Testamento

Am: Livro do Profeta Amós

2 Cr: Segundo Livro das Crônicas

Dt: Livro do Deuteronómio

Ez: Livro do Profeta Ezequiel

Ex: Livro de Êxodo

Gn: Livro do Génesis

Is: Livro do Profeta Isaías

Jó: Livro Jó

Jr: Livro do Profeta Jeremias

Jz: Livro de Juízes

Lv: Livro do Levítico

2 Mac: Segundo Livro dos Macabeus

Ne: Livro de Neemias

Nm: Livro dos Números

Os: Livro do Profeta Oseias

OT: Old Testament

2 Re: Segundo Livro dos Reis

1 Sam: Primeiro Livro de Samuel

2 Sam: Segundo Livro de Samuel

Sb: Livro de Sabedoria

Sl: Livro dos Salmos

NOVO TESTAMENTO

NT: Novo Testamento

NTG: Novum Testamentum Graece

Act: Actos dos Apóstolos

Cl: Carta aos Colossenses

1 Cor: Primeira Carta aos Coríntios

2 Cor: Segunda Carta aos Coríntios

Ef: Carta aos Efésios

Fil: Carta aos Filipenses

Gl: Carta aos Gálatas

1 Jo: Primeira Carta de São João

Mc: Evangelho de Marcos

Mt: Evangelho de Mateus

1 Pe: Primeira Carta de Pedro

Rm: Carta aos Romanos

1 Tes: Primeira Carta aos Tessalonicenses

2 Tim: Segunda Carta a Timóteo

COLECCÕES E INSTRUMENTOS

AB: Anchor Bible

ABD: Anchor Bible Dictionary

AGGNT: Análise Gramatical del Griego del Nuevo Testamental

BAC: Biblioteca de Autores Cristianos.

BJ: La Bible de Jérusalem

CEC: a Critical and Exegetical Commentary

CIC: Catecismo da Igreja Católica

CN: Ciudad Nueva

DENT: Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento

DGF : Dictionnaire grec Français

DSP: Dictionnaire de spiritualité

DTAT: Diccionario Teologico del Antiguo Testamento

DTF: Diccionario de Teologia Fundamental

Ed. rev. : Edição revista.

EPU: Encyclopédie philosophique universelle.

GLNT: Grande Lessico del Nuovo Testamento

GNT: Greek New Testament

HB: Hebrew Bible

JSOT ss: Journal for the study of the Old Testament. Supplement series.

LD: Letio Divina

LTCP: Legal Terms, Concepts and Procedures

LXX: Versão bíblica dos Setenta

NJBC: New Jerome Biblical Commentary

PIB: Pontificio Istituto Biblico

PL: Patrologia Latina

PG: Patrologia Grega

SPS: Sacra Pagina Series

TDOT: Theological Dictionary of the Old Testament

VB: Verbum Dei

VTCP: Vocabulaire technique et critique de la philosophie

INTRODUÇÃO

A categoria da reconciliação ocupa o lugar fundamental na teologia paulina da Cruz. Trata-se de facto, dum dos efeitos da morte e ressurreição de Jesus Cristo, segundo os planos de Deus, para reconduzir o Homem ao seu Criador. Esta categoria encerra-se numa linguagem própria do Apóstolo Paulo, enviado particularmente para anunciar o Evangelho às nações (cf. Ef 3,8; Rm 11,13). A perícopé de 2 Cor 5, 14-21 que será objecto principal da presente dissertação representa, com efeito, o essencial do anúncio cristológico-teológico para a salvação de todos e particularmente destinado à comunidade cristã de Corinto.

A escolha da temática da reconciliação de S. Paulo responde às características semelhantes entre a comunidade de Corinto e as nossas comunidades. De facto, tal como naquela comunidade (2 Cor 2,5; 7,12), nas nossas comunidades verificamos que existem tais ocasiões de divisões que impedem testemunho esperado ao serviço da evangelização daqueles que estão fora. A insistência de Paulo, para que os coríntios se deixem reconciliar com Deus, dá a entender que não estavam, pelo menos, completamente reconciliados. Deste modo, o presente trabalho contribuirá particularmente para percebermos as exigências e as implicações de uma verdadeira reconciliação para a vivência da fé nos nossos dias, partindo da própria experiência de Paulo e da sua comunidade de Corinto. De facto, as semelhanças socioculturais de Corinto com a nossa sociedade mostram a importância e actualidade do presente tema. Por outro lado, esta teologia paulina da reconciliação levanta uma questão séria sobre a vida do Homem: onde está a sua verdadeira felicidade, nele próprio ou fora dele?

Ao longo da presente dissertação, utilizaremos o método histórico-teológico para alcançarmos o verdadeiro significado da nossa temática e as suas implicações: o porquê da reconciliação, quais são os seus pressupostos e protagonistas e as suas dimensões. Dado que o conceito da reconciliação é vocabulário presente quase em todas as actividades da vida humana, desde económico-comercial, política, religiosa, social, até pessoal, o estudo histórico-teológico desta temática nos ajudará ainda a compreender a sua importância para toda vida humana.

No primeiro capítulo, deste trabalho, apresentaremos brevemente o contexto sociocultural da cidade de Corinto para perceber as circunstâncias em que Paulo

apresentou a sua mensagem evangélica. Além disso, faremos uma síntese analítica do conceito de reconciliação para a compreensão do seu sentido etimológico, filosófico, jurídico, bíblico e espiritual. Assim, este primeiro capítulo nos dará os primeiros indícios da importância da reconciliação no contexto desta comunidade cristã de Corinto, uma situação que também diz respeito a toda a cidade. Para o segundo capítulo, procuraremos fazer uma análise de comentários de vários estudos teológicos e exegéticos sobre a nossa perícopa (2 Cor 5, 14-21). A respectiva metodologia ajudará a compreender a reconciliação, pela visão teológica, e o papel de cada um dos intervenientes, para que o seu processo seja eficaz. Partiremos do pressuposto que a reconciliação que Paulo proclama aos coríntios se refere a Deus e à humanidade. Por último, veremos de maneira sucinta a reconciliação nas outras cartas de Paulo, particularmente nas cartas deuteropaulinas, considerando que a segunda carta aos Coríntios, objecto principal da presente dissertação, representa o pensamento único paulino nas cartas protopaulinas.

CAPÍTULO I: O CONTEXTO SOCIOCULTURAL DE CORINTO NO TEMPO DE SÃO PAULO

Neste capítulo, apresentaremos uma contextualização sociocultural da própria cidade de Corinto, no tempo respectivo, em seguida abordaremos chegada do Apóstolo São Paulo e a formação da comunidade cristã nesta mesma cidade, resumiremos também o essencial do anúncio de Paulo e, por último, faremos uma síntese da temática da reconciliação no seu sentido amplo e restrito, sublinhando a sua relação com o próprio contexto.

1.1. A Cidade de Corinto

No tempo de Paulo, Corinto¹ era uma colônia romana² e uma das grandes cidades portuárias mais importantes da antiguidade. Habitada havia mais de quatro mil anos, foi completamente destruída em 146 a.C. pelo general romano Lucius Mummius³ devido às rivalidades comerciais com o novo porto de Délos. Permanecendo praticamente deserta durante um século, antes de ser reconstruída por Júlio César em 44 a.C., tornou-se a nova colônia romana sob o nome de Laus Julius Corinthus. Era ocupada, na sua maioria, pelos veteranos e libertos de Roma, mas também por muitos outros indivíduos atraídos pela possibilidade de trabalho e de comércio nesta nova cidade⁴.

A sua identidade geográfica desempenhou um papel fundamental de continuidade⁵ entre dois momentos históricos, isto é, entre Corinto grego e Corinto romano. Era a capital da Grécia Continental chamada “Acaia⁶” e um grande centro comercial no Mediterrâneo oriental. Cidade da Grécia antiga, a Sul ligada pelo Estreito Istmo (chamado também o Istmo de Corinto), à península do Peloponeso, a Leste o mar Ege e

¹ Segundo o testemunho de Pausanias, entre outras origens míticas, o nome de Corinto vem de “*Corinthos, Filho de Zeus*”, uma crença partilhada pelos próprios Coríntios, cf. MURPHY-O’CONNOR, J., *Corinthe au temps de Saint Paul, d’après les textes et l’archéologie*, Cerf, Paris, 1986, p. 27.

² Cf. BARBAGLIO, G., *La prima lettera ai Corinzi*, Dehoniane, Bologna, 1995, p. 15.

³ Cf. RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe*. Eglise et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique, Labor et Fides, Genève, 1997, p.31

⁴ Cf. BARBAGLIO, G. *La prima lettera ai Corinzi*, p. 16

⁵ Cf. BARBAGLIO, G. *La prima lettera ai Corinzi*, p. 16.

⁶ Desde o ano 27 a. C., cf. RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe*, p.33. Ver também PITTA, A., *La seconda lettera ai Corinzi*, Borla, Roma, 2006, p.33.

a Oeste o mar Ionio. Nas suas portas encontravam-se dois portos, nomeadamente Cencrécia e Lecaion.

Trata-se, de facto, de uma cidade culturalmente latina e grega⁷. Devido à sua situação geográfica privilegiada, a cidade desenvolveu-se rapidamente convertendo-se numa grande metrópole comercial e económica com bancos, lojas e fábricas (sobretudo ligadas à metalurgia). Depois da entrada de novos colonos, a sua população era constituída por membros de vários povos, desde imigrantes italianos, libertos de origem grega, síria, hebraica e até egípcios⁸. Nesta época romana, a população da cidade de Corinto contava, aproximadamente, com 72.600 a 116.000 habitantes⁹, sendo a maior parte escravos. Na primeira metade do século I estimava-se que a população teria entre 700.000 e 800.000 habitantes¹⁰.

O crescimento rápido da cidade de Corinto é confirmado ainda pelos enormes edifícios públicos construídos na mesma época romana no primeiro século da nossa era. Por outro lado, por razões de segurança e económicas, as trocas comerciais entre a Ásia Menor e Itália decorriam em Corinto, devido aos dois portos que davam acesso à cidade: Cencrécia para Este e Lecaion aberto para Oeste. Estes aspectos levam a crer que no momento da chegada de Paulo, esta cidade possuía já um ambiente urbano com uma elevada densidade populacional. Para além disso, os impostos advindos da exportação e da importação de produtos contribuía muito para o enriquecimento da cidade de Corinto. De facto, estamos diante de um ambiente pluricultural em que a língua oficial do império era o latim, ainda que o grego fosse a língua comum do comércio.

Destaca-se também “a importância dos jogos ístmicos, organizados de dois em dois anos, na economia de Corinto, a partir do primeiro século da nossa era”¹¹. As suas infra-estruturas e os prémios dos jogos ístmicos constituíam-se como factores de desenvolvimento cultural e económico de Corinto. Os atletas, quase profissionais em várias modalidades (atletismo, música, eloquência, teatro, etc.), podiam sustentar as suas famílias de maneira digna através dos prémios ganhos¹². Além disso, Corinto era

⁷ Cf. CARVALHO, J.C., As comunidades paulinas, in *Itinerarium* 193 (2009), pp. 37-38.

⁸ Cf. BARBAGLIO, G. La prima lettera ai Corinzi, p. 20.

⁹ Cf. RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe*, p. 32.

¹⁰ Cf. PITTA, A. La seconda lettera ai Corinzi, p. 36.

¹¹ RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe*, p. 33 ; cf. PITTA, A. La seconda lettera ai Corinzi, p. 39.

¹² Cf. MURPHY-O’CONNOR, J., *Corinthe au temps de Saint Paul*, p.41.

conhecida na antiguidade pela beleza e requinte do seu artesanato¹³, pelo que tirava benefícios desta arte dentro do império romano. Até a própria terra, rica e fértil, contribuía para a economia, visto que favorecia a boa produção de vinhas e de todo o tipo de colheitas.

Contudo, Corinto estava também associada a uma má reputação moral devido à realidade de prostituição. Esta era também um meio de obter recursos económicos para um número não pequeno da população desta cidade. De facto, a prostituição atraía a tal ponto a população para Corinto que o nome da cidade deu origem a uma série de vocábulos relacionados com aquela prática. O verbo κοριντιάζεσθαι significava ao mesmo tempo fornicar e exercer o proxenetismo, o substantivo κορινθιαστής indicava uma pessoa corrupta, enquanto a expressão κορινθία κόρη designava uma prostituta¹⁴. Porém, é bom sublinhar que “a prostituição era uma realidade comum e quase normal em todas as cidades situadas nos portos, ainda que fosse fonte de recurso financeiro para grande parte da população de Corinto”¹⁵.

Muita gente chegava a Corinto para visitar o santuário de Esculapio, conhecido pelas curas de doenças, enquanto outros vinham para participar nos jogos ístmicos, os mais importantes depois dos Jogos Olímpicos, que eram organizados de quatro em quatro anos. É de sublinhar que esta diversidade de pessoas trazia consigo alguns benefícios para cidade e, de modo particular, para Paulo. De facto, Paulo era fabricante de tendas e, os visitantes da cidade eram os primeiros destinatários dos seus produtos para o seu próprio sustento e provavelmente para a prática da caridade, dado que arrendavam as tendas para as estadias em Corinto. Esta diversidade de pessoas fazia com que Paulo não se sentisse ou fosse tido como estrangeiro na cidade. Além disso, este ambiente pluricultural era extremamente vantajoso para a propagação do Evangelho pregado pelo Apóstolo: como as pessoas vinham e voltavam às suas terras, havia uma grande esperança de que os convertidos ao cristianismo levassem a Boa Notícia às suas terras longínquas.

Assim, a geografia de Corinto e a sua cultura essencialmente grega e romana, tornavam-na um centro do mundo de então, facilitando, com efeito, a divulgação de

¹³ RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe*, p. 33.

¹⁴ Cf. RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe*, p.34; também BARBAGLIO, G. La prima lettera ai Corinzi, p. 21

¹⁵ RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe*, p. 34-35.

informação por todas as partes, dado que a sua população era constituída por pessoas de todas as classes sociais.

1.2. Religiosidade em Corinto

No ambiente pluricultural de Corinto, a religião não podia deixar de ser fecunda. A religiosidade politeísta da cidade era marcada pela veneração de divindades gregas e romanas, devido à sua história, e também de outras divindades, pela sua abertura natural ao mundo. Considerando as marcas míticas helenistas, a tradição romana com a sua política civilizadora, e as influências místicas do Oriente, podemos dividir a religiosidade de Corinto, no tempo de Paulo, em quatro tipos¹⁶:

- O culto das divindades gregas (Apolo, Atena, Tyché, Afrodite, Démeter, Zeus, Dionísio, Asclépios, Eleusis, Poséidon, Amphitrite);
- O culto do imperador, prestado no templo construído no tempo de Cláudio;
- Os cultos egípcios de Ísis e de Serápis, com poder terapêutico;
- O judaísmo da diáspora

O culto à divindade Eleusis incluía o “rito de comida comum”, uma vez por ano, e sacrifícios cujo significado não se conhece exactamente. Graças ao livro *βαχάι* de Eurípide, os historiadores puderam descobrir alguns significados sobre o culto ao deus Dionísio. Neste culto comia-se carne crua, tida como a comida de deus, com a convicção de que, ao partilhar a vida com o deus, cada indivíduo identificava-se com ele. Estas refeições tinham função sacramental, ainda que outros estudiosos limitem este rito a uma simples comemoração da destruição do filho Dionísio. No mithraísmo a comida comum servia para a imitação dos deuses que vivem eternamente.

No culto de Sérapis, os banquetes sinalizavam as diferentes etapas da iniciação religiosa. Todavia, nada indica que se partilhava comida com esta deusa. Relativamente a Isis, era-lhe prestado culto particularmente nos bons momentos de felicidade da vida, como as curas, os casamentos, os nascimentos; pode dizer-se, portanto, que era considerada deusa da felicidade. Sabe-se que ao lado do santuário existiam salas abertas

¹⁶ Cf. RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe*, p.35

ao público, organizadas para se comer depois de oferecer os sacrifícios. Existem também indícios de convites para participar nestes banquetes que revelavam o seu carácter religioso:

“Ἐρωτᾷ σε Ἀπίων δειπνήσαι ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Σαραπείου εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος τῆ ἡμέρᾳ ἀπὸ ὥρας θ’ (Apion convida-te a jantar na casa de Serapeion à mesa do senhor Sérapis no dia 13 às 9 horas)”¹⁷.

Portanto, na época helenista, os cultos - desde grupos restritos, até à dimensão nacional - estavam ligados às festividades enquanto ocasiões para honrar e agradar aos deuses num ambiente de alegria e de boa disposição dos participantes. Por isso, estas festas eram muito populares, dado que constituíam ainda uma boa ocasião para os mais pobres poderem comer carne¹⁸. Para estes, a carne era tida como algo especial e sagrado pois estava fora da rotina do seu quotidiano. Além de permitirem o cumprimento das obrigações religiosas, as respectivas festas assumiam um carácter social, porque eram momentos de partilha da parte dos ricos com os pobres contribuindo, desta forma para a estabilidade e concórdia da própria sociedade. Na realidade, a situação social era escandalosa, tendo em conta as diferenças existentes entre a opulência dos ricos e a miséria em que viviam os pobres, daí a importância da reconciliação neste caso social.

De facto, quando São Paulo chegou a Corinto, a cidade vivia momentos de plena expansão, quer económica, quer religiosa, e era marcada por uma grande imoralidade, devido, sobretudo, à sua situação geo-cultural particular. Por outro lado, atribuíam-se ainda a Corinto um sentido de grande hospitalidade que atraía muita gente (mercadores, turistas, passageiros) a quem eram vendidos os mais variados serviços. Associava-se-lhe, ainda, uma grande abertura a qualquer novidade. Todavia, a grande maioria dos seus habitantes vivia numa situação de pobreza.

Por conseguinte, a multiplicidade de deuses no domínio religioso, as injustiças sociais e as inúmeras imoralidades evidenciadas na cidade de Corinto, são prova de que os coríntios não estavam reconciliados e necessitavam de uma verdadeira reconciliação

¹⁷ RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflicts à Corinthe*, p. 37.

¹⁸ A questão de comer a carne oferecida aos deuses (do capítulo V até o VIII) será uma das temáticas tratadas por Paulo na sua primeira carta aos Coríntios. De facto, a preocupação da Igreja nascente é de saber se é legítimo continuar a participar nestas festas pagãs. In MURPHY-O’CONNOR, J., *Corinthe au temps de Saint Paul*, p.247.

que os levasse à adoração do Deus verdadeiro, para dar lugar à justiça social, e para levarem uma vida digna da pessoa humana na sua integridade.

1.3. Paulo e a fundação da comunidade (Igreja) cristã em Corinto

Nesta secção é feita uma breve apresentação das circunstâncias que marcaram a chegada e a recepção do Apóstolo Paulo na cidade de Corinto, e também o ponto da situação da primeira comunidade cristã, fruto da evangelização de Paulo nesta cidade grega.

1.3.1. Paulo em Corinto

Segundo as indicações de Act 18, 1-3, Paulo terá chegado a Corinto por volta do ano 50/51 da nossa era¹⁹. Nesta altura, a cidade contava já com a presença judaica evidenciada pela família, provavelmente, judeo-cristã de Aquila e Priscila, que acolhera o Apóstolo Paulo.

A chegada do Apóstolo a Corinto marca o início de uma longa viagem no território europeu, considerado um primeiro acontecimento mundial. A sua viagem iniciou-se em Antioquia, atravessando a Ásia Menor pela Cilícia na companhia de Timóteo e de Silvano (Silas). Timóteo era filho de mãe judia e de pai pagão, e foi o colaborador mais próximo do Apóstolo na sua actividade missionária. Silvano, por sua vez, sendo provavelmente natural de Antioquia ou de Jerusalém, colaborou com São Paulo unicamente na evangelização da Grécia.

Depois de uma evangelização fracassada no Areópago²⁰ de Atenas, dado que a sua intenção era fundar ali uma comunidade cristã, o que não se revelou possível (Act 17,32) devido à rejeição do Evangelho por parte daqueles que o escutavam, Paulo

¹⁹ Cf. BROWN, RAYMOND, E., *Introduzione al Nuovo Testamento*. Queriniiana, Brescia, 2001, p. 684. Todavia segundo Giuseppe Barbaglio, esta referência dos Act não nos indica nenhuma data precisa da chegada de Paulo à cidade de Corinto, cf. BARBAGLIO, G. La prima lettera ai Corinzi, p.22.

²⁰ O Areópago era uma espécie de um concelho supremo onde os filósofos de Atenas se reuniam para discutirem as suas teorias (a sua sabedoria). Era também o nome de uma colina situada ao sul da Ágora. Paulo terá proclamado o seu Evangelho, para anunciar o Deus verdadeiro, já que em Atenas encontrou vários deuses, diante do concelho supremo grego ou no lugar isolado onde podia falar à vontade com os filósofos, cf. DE VAUX, R; BENOIT, P. (dir.), BJ, 4 ed., Cerf, Roma, 2001, p, 1634.

decidiu dirigir-se a Corinto. Perante esta realidade de fracasso, Paulo entrou nesta nova cidade com temor e tremor, tocado pela soberba humana, mas não completamente desesperado, porque sabia que a sabedoria de Deus se manifesta na fraqueza humana e que ela é superior à vã sabedoria meramente humana (1 Cor 2,1-8).

1.3.2. A primeira comunidade de Corinto

Nos seus primeiros momentos, Paulo dirigia a sua mensagem, principalmente, aos judeus, nas sinagogas (Act 18,5-6), procurando persuadi-los juntamente com os gregos ali presentes. Depois dirigiu-se aos pagãos, uma vez rejeitado e acusado, pelos judeus, de instigar os coríntios a adorarem a Deus de maneira contrária à lei (Act 18,13). Com efeito, os primeiros convertidos ao cristianismo vinham, na sua maioria, do judaísmo com uma minoria vinda do paganismo. Socialmente eram pessoas de todas as classes, pobres, ricos, altos funcionários do império, homens livres e escravos, cultos e incultos. É de notar que alguns dos problemas desta comunidade de Corinto resultam desta diferença de posição social no interior da comunidade, ou seja, a questão da justa comunhão entre irmãos provenientes de posições sociais tão diferentes gerou conflitos e divisões entre eles. Considerando estes factos, torna-se claro que nesta altura, os coríntios que já tinham abraçado a fé através do anúncio de Paulo, não estavam ainda reconciliados realmente: as condições sociais naturais não se tinham, todavia, submetido às exigências do Evangelho, sobretudo o apelo à comunhão fraterna.

A comunidade cristã nascente reunia-se nas casas devido à ilegitimidade desta nova religião dentro do império e, por isso, não podia realizar o culto publicamente, como era o caso do judaísmo e outros cultos pagãos tradicionalmente conhecidos. Com efeito, eram casas com capacidade de acolher um grande número de pessoas para as refeições que ali se serviam durante os seus encontros de culto.

Paulo terá deixado a cidade de Corinto, entre o ano 52 e 56, juntamente com Aquila e Priscila²¹. Durante este tempo de ausência do Apóstolo na sua comunidade,

²¹ Cf. BROWN, RAYMOND, E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, p. 685. Todavia, segundo a indicação dos Act 18,11, a data de 56 está fora da questão, dado que Paulo terá permanecido em Corinto durante um ano e seis meses, cf. também LAMBRECHT, J., *Second Corinthians*. The Liturgical Press, Minnesota, 1999, p.5. Foi nesta altura que Paulo teve a ocasião de visitar a Igreja de Jerusalém pela

terão chegado a Corinto outros missionários, nomeadamente Apolo, que fortaleceram a comunidade fundada por ele. Mas, na realidade, Paulo não tinha abandonado a sua comunidade, pois procurava comunicar com ela por correspondência escrita desde Éfeso onde se encontrava, respondendo às suas situações preocupantes, conforme as informações recebidas por parte dos colaboradores por ele enviados. É nestas circunstâncias de troca de informação que Paulo escreve a primeira carta aos coríntios, carta B²², segundo Raymond, E., tendo em conta que a carta A se perdeu, por volta da Páscoa do ano 54. Esta carta responde às questões suscitadas pelo ambiente de culturas e religiões diversas em que viviam os cristãos de Corinto. Segundo alguns outros estudiosos, trata-se de um conjunto de várias cartas dirigidas a esta comunidade de Corinto.

A segunda carta, por sua vez, terá sido escrita por volta do ano 57 - corresponde à carta D para Raymond, E., considerada também, por alguns, como a compilação de várias cartas escritas em diversas ocasiões²³. Terá sido levada a Corinto por Tito acompanhado por alguns irmãos que aproveitaram esta ocasião para recolher a colecta da comunidade de Corinto em favor da comunidade de Jerusalém que passava dificuldades económicas neste tempo (cf. 2 Cor 8,6.16-24). Depois da segunda tentativa de passagem por Corinto ter falhado, Paulo chegou a visitar esta sua comunidade no inverno do ano 57-58, antes de levar a ajuda em dinheiro que lhe foi pedida para os irmãos de Jerusalém.

Atendendo às informações dadas por 2 Tim 4,20, a última passagem de Paulo por Corinto aconteceu, apenas, numa escala do barco que o levava como prisioneiro a Roma. De maneira sintética, podemos dizer que o contacto do Apóstolo Paulo com a sua comunidade de Corinto não foi fácil. Deu-se sempre no meio de grandes dificuldades e tribulações, e é, por isso, que esta comunidade é considerada uma das mais caras para o Apóstolo São Paulo.

segunda vez depois do acontecimento de Damasco que marcou o início da sua conversão, cf. BARBAGLIO, G., *La prima Lettera ai Corinz*, p. 42.

²² Cf. BROWN, RAYMOND, E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, p.685.

²³ Cf. VOUGA, F., *La deuxième épître aux Corinthiens*, In MARGARET, D., *Introduction au Nouveau Testament, son histoire, son écriture, sa théologie*, Labor et Fides, Montréal, 2001, p. 208.

1.3.3. A pregação Kerygmática²⁴

Paulo proclama que a salvação definitiva se encontra no Ressuscitado, Jesus de Nazaré, e é destinada a todos, universalmente, sem exceção, incluindo os pagãos. Todos são chamados a tomar parte nesta obra salvífica gratuita pela morte e ressurreição de Jesus Cristo (cf. 1Cor 2,2; Gl 1,6-9.16). De facto, o essencial do seu Evangelho aos coríntios resume-se na convicção de que a verdadeira sabedoria consiste em conhecer unicamente Jesus Cristo crucificado. Isto é, Paulo anunciava essencialmente a sabedoria da cruz²⁵. Com efeito, é na condição humana de Jesus Cristo que Deus manifesta o seu poder. Nisto, o verdadeiro mensageiro de Cristo encontra-se em sintonia com a lógica da cruz pelo sofrimento, perseguições e fracasso que experimenta ao anunciar Cristo ressuscitado. É nesta consciência que Paulo pôde conduzir a evangelização de Corinto depois do fracasso experimentado em Atenas. Como já foi referido, a sua actividade de evangelização começa na Sinagoga persuadindo alguns judeus a acolherem a fé em Jesus Cristo ressuscitado (cf. 1 Cor 7,18; 9,20). Destes convertidos ao Evangelho podemos mencionar um certo Crispo, até então chefe da sinagoga, com toda a sua família (cf. Act 18,8).

Na realidade, o seu êxito em Corinto deve-se às próprias condições difíceis em que vivia a maioria da população naquela altura. Dado que Deus se revela aos mais humildes, muito dos pobres aderiram à pregação kerygmática do Apóstolo certamente porque estavam mais preparados para escutar quem lhes falasse numa linguagem concreta de acordo com a sua realidade: Deus toma em consideração a vida de todos a começar pelos mais marginalizados e frágeis. Todavia, a salvação não faz acepção de pessoas, por isso aderiram ao Evangelho pessoas de todas as classes sociais, na sua maioria, gente pobre, mas também ricos, gente de classe média, escravos, livres, senhores, casados, solteiros, viúvas, pessoas vindas do paganismo, outras vindas do judaísmo (cf. 1 Cor 7).

Entretanto, a fragilidade humana, ferida no seu íntimo pelo pecado, prevaleceu no seio da comunidade dos recentes crentes, manifestando-se, mais tarde, nas tensões entre irmãos, devido à sua realidade de desigualdade social. Face a esta dificuldade,

²⁴ Cf. FITZMYER, J. A., *To advance the Gospel*. New Testament Studies. 2nd ed. New York, USA, 1998, pp. 166-170.

²⁵ Cf. GNILKA, J., *Pablo de Tarso*. Apóstol y testigo, Herder, Barcelona, 1998, p.90.

fruto do pecado, Paulo recomendou a estes irmãos que permanecessem fiéis ao Evangelho que receberam por seu intermédio, guardando-o na sua integridade original e alimentando a sua fé através da celebração da eucaristia, que é o ponto essencial na sua vida cristã (cf. 1 Cor 11,23) e que lhes permite viverem verdadeiramente reconciliados.

Depois de ter sido rejeitado pelos judeus nas suas sinagogas, Paulo prosseguiu a sua pregação nas casas de alguns que tinham acreditado. É de notar que, segundo Joachim Jeremias, as dificuldades maiores que Paulo teve com os Judeus terão acontecido, não durante a sua primeira estadia em Corinto, mas na ocasião de uma provável segunda visita a esta cidade²⁶.

Paulo vive uma relação muito íntima e reconciliada com as suas comunidades, nunca de afastamento, mesmo durante a sua ausência física. De facto, as suas visitas e cartas encerram-se neste âmbito de completar e fazer crescer a semente do Evangelho semeado e recebido pelos irmãos que confiaram na sua pregação. Portanto, trata-se de uma relação de proximidade, como a de um pai em relação aos seus filhos. Toda a vida de Paulo decorre em função da fé das suas comunidades, numa constante preocupação pela gestação desta fé desde o primeiro anúncio, passando pelo seu crescimento, até se tornar madura e adulta. O Apóstolo insiste, acima de tudo, para que os irmãos permaneçam na unidade: a vida cristã é comunhão, onde os mais fracos são auxiliados pelos mais fortes em todos os cenários da vida quotidiana, quer se trate das angústias, quer das alegrias. Os que abraçaram a fé em Cristo são chamados a comungar os mesmos sentimentos para a edificação da comunidade (1Tes 5.4).

1.4. O Conceito da Reconciliação

O termo “reconciliação” é um conceito muito comum em vários âmbitos. Desde a linguagem interpessoal, política, diplomática, comercial, filosófica e religiosa. Por isso, na segunda etapa deste trabalho, que consiste numa análise estrutural da nossa perícopes (2 Cor 5,14-21) através de comentários exegéticos e estudos de vários intervenientes, é imprescindível compreender o vocabulário da reconciliação. Esta compreensão parte do seu significado no campo filosófico, bíblico exegético, sem esquecer a sua utilização vulgar. Este estudo contribuirá para a compreensão de todas as

²⁶ Cf. GNILKA, J., *Pablo de Tarso*, 1998, p.92-93.

implicações da reconciliação, e sobretudo das condições necessárias para uma reconciliação autêntica entre aqueles que precisam de reconciliar-se.

1.4.1. Noção filosófica

Devido ao idealismo²⁷ alemão, o conceito de reconciliação, originalmente teológico, conheceu o seu sentido filosófico.

Hegel considera o “Espírito absoluto, a última figura da verdade, como a reconciliação da consciência com a consciência de si mesma”²⁸, isto é, algo que implica todas as dimensões da liberdade (objectiva e subjectiva, exterior e interior, efectiva e ideal). Nesta visão hegeliana, a reconciliação é, de facto, um ponto de encontro entre duas entidades, salvaguardando ao mesmo tempo as suas características independentes (por exemplo o perdão mútuo entre duas pessoas em litígio).

No domínio da Estética, os filósofos Schiller, Schelling e Hegel consideram que existe uma antropologia da cisão (*Entzweiung*), na qual a cultura é, na verdade, uma alienação do espírito. Segundo estes filósofos, estamos longe de uma unidade teórica e filosófica, ou seja, trata-se de uma perda da totalidade orgânica da vida em si mesma. Logo, esta unidade da pessoa humana, segundo a sua visão, existe unicamente na ideia. Por isso, esta situação do ser humano apela urgentemente à sua reconciliação.

De acordo com Hegel, em particular, a reconciliação deve ser o ponto de partida e condição para a filosofia, tendo em conta o desaparecimento do poder da unificação na vida humana ao longo da história. Neste sentido, a arte estetizada torna-se a mediação privilegiada da nova unidade da razão e do mundo.

Para Leibniz, “o prazer estético” do conhecimento claro e confuso identifica-se como sensação de uma perfeição. Segundo ele, o prazer da beleza depende do sentimento, ainda confuso, da ordem e de uma harmonia do mundo. Deus, pela sua arte, coloca tudo o que parece desordenado humanamente num grande ornamento do mundo.

²⁷ De um modo geral, idealismo refere-se a uma corrente filosófica que se resume em reduzir toda a existência num pensamento (Descartes), contrariamente à ontologia que admite uma existência independente do pensamento, cf. LALANDE, A., *Idéalisme*. In VTCP. Presses universitaires de France, Paris, 1972, p. 435-436.

²⁸ Cf. DUMOUCHEL, D., Réconciliation, in AUROUX, S. (dir.), EPU. Les notions philosophiques. Vol. II, Presses universitaires de France, Paris, 1990, Col. 2186.

Portanto, a arte está na vontade imitadora da criação divina: “Porque Deus fez tudo bem, e da melhor maneira, queremos nós, também, (...) colocar tudo da melhor maneira possível”²⁹. Leibniz considera a pintura e a música como exemplos máximos da ordem, proporção e harmonia, enquanto o Homem é visto como um pequeno deus que no seu mundo faz tudo à maneira da natureza.

Shaftesbury, por sua parte, afirma que a natureza é um princípio formador, o arquétipo para a beleza artística: o universo é uma grande obra de arte, e a unidade da obra é pensada pela analogia com a unidade do universo. Ao imitar a natureza formadora, a arte recria um cosmos no qual as diversas partes são submetidas ao Todo³⁰. Neste sentido, a arte deve referir-se à harmonia universal.

A estética, na perspectiva de Baumgarten, tem como fim reconciliar a verdade estética com a verdade filosófica, vista no campo do sentimento e da sensibilidade. A arte tem como tarefa tornar presente a perfeição do mundo como “beleza” e de colocá-la de acordo com “a faculdade sensível” do sujeito que sente e cria, sendo a natureza o seu modo.

Kant pensa que a estética é baseada na divisão filosófica em domínios distintos: “a necessidade da unidade” da filosofia depende da impossibilidade, segundo a razão prática³¹, de fornecer uma unidade teórica entre os domínios teóricos e práticos, ou seja, entre o conceito da Natureza e da Liberdade. Por isso, Kant atribui um papel crucial à estética e à arte para a reconciliação da razão teórica e da razão prática. A respeito da “reconciliação da razão consigo mesma, a aparência estética permitiria a intuição de uma reconciliação possível do mundo sensível e da exigência incondicionada da razão prática”, ao passo que “o simbolismo artístico estabelecerá uma relação entre o bom e o bem moral, onde a moral, sem ser reduzida a um sentimento, é sensibilizada”³². O simbolismo, portanto, visa uma apresentação segundo o Bem moral. Com efeito, a obra de arte, como símbolo, possibilita a mediação de um prazer e de um agir, ao mesmo tempo que serve como índice de um Outro, de uma reconciliação que deve concretizar-se.

²⁹ DUMOUCHEL, D., Réconciliation, in EPU, Col. 2186

³⁰ Cf. DUMOUCHEL, D., Réconciliation, in EPU, Col. 2186

³¹ A razão prática é aquela faculdade humana que permite fazer uma acção racional universalmente (uma acção correcta) enquanto que a razão especulativa ou teórica refere-se ao conhecimento das coisas em si, cf. MARQUÉS A. G., Razón y racionalidad. In Diccionario de pensamiento contemporáneo. San Paulo, Madrid, 1997, p. 1012.

³² DUMOUCHEL, D., Réconciliation, in EPU, Col. 2187.

Na mesma linha de pensamento, Schiller atribuía à poesia a capacidade de expressão máxima da humanidade, na recuperação da autenticidade da natureza perdida no ideal. Ele considera, ainda, a beleza como meio para a liberdade. “A beleza é a interpenetração, na ordem da aparência, da matéria e da forma, da limitação e do infinito; mostrando que o infinito é realizável no finito e que a humanidade mais sublime é possível³³”. Ao que Schelling afirma ser “o poder poético” o único capaz de pensar o contraditório e fazer dele a síntese”, isto é, reconciliar o eu consciente (liberdade) com o seu inconsciente (natureza) através da arte.

Portanto, podemos afirmar que a noção da reconciliação, do ponto de visto filosófico, surge como necessidade de ligação lógica entre duas parte de uma mesma moeda, ou seja, o mundo ideal e o mundo físico, ou o mundo pensado e o mundo vivido.

1.4.2. Noção bíblica

Antes de mais, torna-se importante esclarecer a diferença de significado entre o conceito de reconciliação e o de conciliação, visto que a sua semelhança pode criar uma confusão linguística. Conciliar, do latim *conciliare*, aponta para uma simples solução, de acordo de opiniões entre pessoas anteriormente divididas. Reconciliar, por sua parte, é acontecimento mais profundo que remete para um estado de sentimento, restabelecendo os laços de amizade entre pessoas envolvidas numa crise ou conflito. Trata-se, portanto, de uma mudança de relacionamento entre pessoas devido à modificação de sentimentos, aspectos psicológicos e atitudes, que permita um ambiente de paz em vez de inimizade, entendimento em lugar de hostilidade, unidade em vez de rotura³⁴. Neste aspecto, a grande diferença entre os dois conceitos está no facto de a reconciliação se aplicar não só ao pensamento mas à própria pessoa que pensa e sente, enquanto a conciliação se limita ao pensamento. No caso da reconciliação, não se trata apenas de chegar a uma mesma opinião sobre um certo assunto, mas também de ser um com outro.

³³ DUMOUCHEL, D., Réconciliation, in EPU, Col. 2187.

³⁴ Cf. ADNÈS, P., Réconciliation, in DSP, Col. 236.

A reconciliação também não significa exactamente o perdão, visto que perdoar alguém não significa automaticamente tornar-se seu amigo ³⁵. Neste sentido, o perdão pode ser incluído no processo da reconciliação, todavia, sem se confundir com ela. Normalmente, a reconciliação envolve dois indivíduos numa relação de reciprocidade, enquanto o perdão pode ser apenas unilateral, partindo da parte ofendida e sem iniciativa do ofensor. Por outro lado, a reconciliação não se limita apenas às pessoas físicas, mas também diz respeito às pessoas morais, como por exemplo, grupos, colectividades, nações, etc³⁶.

No que diz respeito ao Homem e a Deus, a reconciliação é um facto teocêntrico, dado que ela provém de Deus para conduzir o Homem a Deus³⁷. Portanto cabe ao Homem o papel de criar as disposições favoráveis para se reconciliar com o seu Deus, visto que Deus é imutável. O AT apresenta-nos os sacrifícios como expressão da disponibilidade do Homem, no íntimo do seu ser, para acolher esta comunhão proposta por Deus.

1.4.2.1. O valor dos sacrifícios do Antigo Testamento (AT) no processo da reconciliação

O sacrifício é uma realidade que evoca o sagrado, sendo comum em diferentes sociedades, tanto nas culturas como nas religiões. Faz parte fundamental da crença, aspiração, purificação, comunhão, regeneração; ao mesmo tempo, é festivo, trágico, individual e colectivo³⁸. É de sublinhar, que na tradição religiosa judaico-cristã, a vítima do sacrifício tem um valor expiatório. Todavia, quer em hebraico (*qadosh*) quer em grego (ἁγίος, ἱερός), não existe nenhuma relação etimológica entre o sacrifício e o sagrado. O conceito da reconciliação, por sua parte, pode referir-se ao retorno do convívio fraterno depois de um tempo de inimizade. Podemos citar o caso de Jacó e seu irmão Esaú (Gn 33,4), José e seus irmãos (Gn 45,15), David e Absalão (2 Sam 14,53), entre outros.

³⁵ Cf. ADNÈS, P., Réconciliation, in DSP, Col. 236.

³⁶ Cf. ADNÈS, P., Réconciliation, in DSP, Col. 236-237.

³⁷ Cf. ADNÈS, P., Réconciliation, in DSP, Col. 241.

³⁸ Cf. CAZELLES, H., *Sacrificio*. In Diccionario de las Religiones. Herder, Barcelona, 1987, p. 1561.

No AT, os sacrifícios têm como papel fundamental garantir a presença de Deus no meio do seu povo, presença essa que não coabita com as transgressões do povo (cf. Lv 1-7)³⁹. Com efeito, a oferta sacrificial pretende evitar o castigo reservado para o transgressor da aliança com Deus. Porém, qualquer sacrifício oferecido a Deus será aceite por Ele, de bom grado, se for expressão de uma sincera conversão do coração⁴⁰.

O texto bíblico é claro a respeito do mal do pecado na relação do Homem com Deus: o pecado da desobediência do Homem à vontade de Deus provoca a descomunhão (Gn 3,1-19). Por outro lado, o mesmo texto apresenta-nos grandes oportunidades de reconciliação dependente da misericórdia divina, que deve ser reconhecida pelo Homem através do sacrifício que oferece (1 Sam 13,12), pela sua oração suplicante (Ex 32,11; 2 Re 13, 3-4). Contudo, a eficácia do sacrifício depende da confissão dos pecados cometidos (Lv 5,5-6, Nm 5,7). A vítima oferecida para o sacrifício entra na mediação e, sendo inocente, encontra-se no lugar do pecador⁴¹. É o caso do servo de YHWH (Is 52,13-53,12).

De um modo geral, os sacrifícios no AT (de modo especial no Livro do Levítico e dos Números) são divididos em ofertas queimadas para a paz, para a purificação (oferta específica conforme o estatuto social de cada um), e para a reparação⁴². Segundo Filão de Alexandria, os sacrifícios têm como objectivo honrar a Deus e a possibilidade do Homem se livrar do mal. Ele sintetiza estes sacrifícios em três categorias: o holocausto, o sacrifício para a salvação e o sacrifício pelo pecado⁴³. É de notar que estes ritos foram, muitas vezes, objecto de críticas por parte dos profetas, o que não significa automaticamente que não tinham razão de ser, tendo em conta o seu próprio contexto.

³⁹ Cf. MARX, A. – *Os Sacrifícios no Antigo Testamento*. Cadernos bíblicos,85. 1ª ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2004, p. 7.

⁴⁰ Cf. LYONNET, S., *The terminology redemption*, in LYONNET, S.; SABOURIN, L., Sin, Redemption, and Sacrifice A biblical and patristic study, PIB, Roma, 48 (1998) 121

⁴¹ Cf. ADNÈS, P. Réconciliation, in DSP, Col. 237.

⁴² Trata-se do sacrifício de comunhão (*šēlāmîm*), prescrito no terceiro capítulo do Levítico que tinha como fim produzir a comunhão entre o sacrificante e Deus, cf. FABRY, H.-J., Sacrifício. In WALDENFELS, H, Nuovo Dizionario delle Religioni, San Paolo, Milano, 1993, p.834; SEIDL, *šēlāmîm*, In BOTTERWECK ; RINGGREN, H. (dir.), TDOT, vol. XV, B. Eerdmans Publishing co, USA, 2006, p. 107.

⁴³ Cf. PHILON D'ALEXANDRIA, De Specialibus Legibus I et II, Cerf, Paris (1975) 194-197.

1.4.2.1.1. Os sacrifícios de tipo *'āšām* e *ḥaṭṭā't*

Na passagem do Gn 26,10, “*'āšām*” corresponde a um tipo de falta contra YHWH, e desta falta resulta o castigo da morte do culpado, porque não há outra solução. Porém, em 1 Sam 6.3-4.8.17, *'āšām* exprime a indemnização, compensação ou a oferta expiatória. Por outro lado, há uma grande dificuldade e determinar a diferença entre estes vocábulos, *'āšām* e *ḥaṭṭā't*.

Filão de Alexandria, de acordo com a linguagem dos LXX, afirma que *'āšām* se aplica às faltas involuntárias contra as coisas santas e às faltas voluntárias no âmbito humano, enquanto *ḥaṭṭā't* diz respeito a toda a falta involuntária contra os homens⁴⁴. Por um lado, *ḥaṭṭā't* é considerado como sacrifício expiatório para os pecados mortais e *'āšām* para expiar os pecados veniais, ou como sacrifício oferecido pelos pecados involuntários, quer contra a divindade quer contra os homens. Por outro lado, *'āšām* é oferecido pelos pecados voluntários⁴⁵. A. Médebielle, por sua vez, atribui ao *'āšām* o papel da reparação pelos estragos da propriedade e, ao *ḥaṭṭā't* uma reconciliação caracterizada por uma expiação mais estreita⁴⁶.

Segundo Lv 14,12ss uma pessoa curada da lepra deve oferecer o sacrifício pela culpa, afim de se purificar, ou seja, a separação entre Deus e o tal doente era tão transcendental que só *'āšām*, como penitência, podia reparar a culpa. *'āšām* pode ser considerado como indemnização, dado que o incumprimento de um voto é uma violação da propriedade de YHWH. Quanto à relação entre *'āšām* e *ḥaṭṭā't*, aquele deriva do segundo, é oferecido pelos pecados graves de negligência e como sacrifício pela culpa⁴⁷. Visto que o Servo de YHWH de Is 52, 13-53,12 sofreu para salvar muitos pecadores, a entrega da sua vida é considerada como *'āšām*, isto é, o sofrimento vicário do justo é um sacrifício pela culpa que produz efeitos expiatórios⁴⁸.

⁴⁴ Cf. PHILON D'ALEXANDRIA, De Specialibus Legibus I et II, Cerf, Paris (1975) 226-38.

⁴⁵ Cf. KELLERMANN, *'āšām*, In BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (dir.), DTAT Tomo I, ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, cl. 465.

⁴⁶ Cf. KELLERMANN, *'āšām*, col. 465.

⁴⁷ Cf. KELLERMANN, *'āšām*, cols. 467-8.

⁴⁸ Cf. KELLERMANN, *'āšām*, cols 468-9.

Portanto, o sacrifício de tipo *'āšām* tem como finalidade apagar os obstáculos à comunhão com Deus. Neste tipo de sacrifício, a comunhão é concretizada numa refeição, da vítima, repartida entre Deus, o sacerdote e a quem é oferecido o sacrifício⁴⁹.

1.4.2.1.2. O sacrifício de tipo *bāqār*

O livro de Is 11,7 anuncia a superação de condições existenciais que favorecem a restauração do ambiente paradisíaco. Trata-se de uma reconciliação entre homens e animais simbolizada pela própria convivência pacífica entre ambos, naturalmente incompatíveis. O Lv 22,22 oferece ainda uma indicação sobre a obrigação de oferecer em sacrifício apenas um animal sem defeito.

Existem três tipos de sacrifícios *bāqār*: em primeiro lugar, o holocausto que deve ser de um macho e que implica a combustão total deste animal (cf. Lv 1,3; 23, 18; Nm 7,15.21.27); em segundo lugar, o sacrifício de comunhão (fêmea) que exige a partilha de animal por YHWH, os sacerdotes e por quem é oferecido o sacrifício (cf. Lv 22,21; Nm 15, 3.8.24); em terceiro lugar, o sacrifício pelo pecado que, pelo seu rito cruel, expia as transgressões contra os mandamentos (cf. Lv 4,3.14; Nm 8,8; Ez 45,18). A matança dos bois e o seu banquete exprimem, de maneira particular, a comunhão dos participantes⁵⁰.

1.4.2.1.3. Kipper

Kipper vem do árabe *kaftara* (*kappara*) que significa absolver, e tem Deus como sujeito, isto é, uma expiação como acto de misericórdia de Deus, sem a necessidade de nenhum sacrifício⁵¹. Nos textos rituais babilónicos, *kuppur* referia-se à purificação cultural que restabelece a saúde de um indivíduo doente através da actuação do sacerdote.

⁴⁹ MARX, A. – *Os Sacrifícios no Antigo Testamento*, p.15.

⁵⁰ Cf. BECK, *bāqār*, In DTAT, Tomo I, ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, cols. 755-6.

⁵¹ Cf. koran, sura 5,12; 8, 29, citado por LANG, *Kipper*, in TDOT, vol. VII, B. Eerdmans Publishing co., USA, 1995, col. 289.

De acordo com os textos não sacerdotais, o crime, pecado ou transgressão destrói a relação existente entre duas entidades, provocando assim uma tensão entre eles. Por isso, é necessário um acto de expiação para reparar e tornar melhor o ambiente anterior a esta tensão. Mas, segundo estes textos, esta realidade é própria dos homens visto que a divindade nunca é aplacada⁵². De um modo geral, a expiação é efectuada pelo *ḥaṭṭā't* (cf. Ex 32, 30; Sl 79,9). Se a iniciativa for de Deus, *kipper* exprime o perdão que implica o abandono da ira de Deus (cf. Sl 78,38). Portanto, o acto diz respeito directamente à remoção do pecado, em vez de aplacar a Deus, dado que o motivo da sua ira (o pecado do Homem) foi removido⁵³.

Nos textos sacerdotais, os sacerdotes fazem mediação entre Deus e o pecador. Em nome deste, oferecem sacrifícios no templo, isto é, diante de Deus. A expiação pode ser realizada para purificação do leproso curado (cf. Lv 14,311), do Homem que pecou inadvertidamente (cf. Lv 5,18; Nm 15,28) e sobretudo para purificação de quem cometeu o pecado (cf. Lv 4,26; 5, 6.10).

Deus encontra-se no centro da expiação, tendo em conta que tem como objectivo o alívio do fardo do pecador pela misericórdia de Deus. Jacob Milgrom, por sua vez, diz que a expiação visa a redenção pela purificação do santuário. Neste caso, *kipper* procura afastar a ira de Deus que poderia atingir tanto o culpado como o inocente (cf. Dt 21,1-9). A vida do inocente é protegida pela oferta sacrificial do pecador. A necessidade da purificação do santuário pelos sacerdotes corresponde à sua impureza causada pela acumulação dos pecados cometidos no santuário, independentemente do local. É de salientar que a situação de impureza do santuário faz com que Deus se afaste deste lugar, causando a destruição da comunidade que não pode viver fora da comunhão com Deus⁵⁴. Com efeito, o uso activo de *kipper* implica Deus como sujeito que perdoa, enquanto o passivo é utilizado em referência do pecado perdoado ou anulado por Deus⁵⁵.

Kipper também pode significar reconciliação ou compensação interpessoal (cf. Gn 32,21; Prov 16.6.14) da ação de expiação de Deus (cf. Dt 21,8) e, a expiação pelo intercessor (cf. Ex 32,30; Nm 17,11).

⁵² Cf. LANG, *Kipper*, In TDOT, vol. VII, B. Eerdmans Publishing co., 1995, col. 292.

⁵³ Cf. LYONNET, S., *The terminology of redemption*, p.124.

⁵⁴ Cf. LANG, *Kipper*, In TDOT, vol. VII, B. Eerdmans Publishing co., USA, 1995, col. 294.

⁵⁵ LYONNET, S., *The terminology of redemption*, p.128

Nestes textos sacerdotais, a resposta de Deus é transmitida pelo sacerdote, sujeito da acção de *kipper*, expiando por um pecador que receba o perdão de Deus (cf. Lv 4,31). “O essencial da expiação, nestes textos, é, com efeito, a mitigação do pecado, gratuitamente concedida por aquele que foi magoado, não insistindo na severidade da justiça”⁵⁶. Portanto, ela baseia-se na boa vontade de comprometer-se, perdendo sem exigir nada ao pecador. Porém, remete sempre ao pecado que deve ser afastado ou ao lugar que necessita ser lavado da mancha do pecado⁵⁷. É neste sentido que durante a reconstrução do templo de Jerusalém surge a necessidade de oferecer vários sacrifícios pelo pecado (*ḥaṭṭā’t*, cf. Ez 43,18-26), para ser lavado do pecado, expiado (*kipper*), purificado (*thr piel*) e consagrado. Ao lavar o templo, o sacerdote lava também todo o povo de Israel do seu pecado.

Liturgicamente, *kipper* está explicitamente ligado à passagem de Lv 16,30 em que o próprio YHWH é o sujeito: Deus na sua misericórdia poupará Israel pelo sangue do cordeiro e pela circuncisão e fará expiação em seu favor (cf. Ex 12,10).

O dia da expiação “*Yom kippur*” (cf. Lv 16) é destacado por dois momentos rituais: no primeiro momento o sumo-sacerdote deve fazer três confissões: em seu nome próprio, em nome dos sacerdotes e em nome de todo o povo; no segundo momento, conforme a prescrição, deve ser enviado ao deserto o cabrito carregando sobre si todas as iniquidades do povo, para ali morrer⁵⁸. É de realçar que, durante todo este dia, estão previstas orações permanentes (confissão dos pecados e súplicas pela misericórdia divina, para todo o povo israelita), consideradas também como sacrifícios relativos a este dia de *kippur*.

De acordo com os exegetas, os sacrifícios oferecidos envolviam vítimas animais (domésticos ou animais do campo que se podiam comer) que supostamente faziam a ligação entre o ambiente humano profano e o divino sagrado, ou seja, serviam de mediação entre o Homem e Deus, ou ocupavam o lugar da própria pessoa por quem era oferecida a tal vítima. Neste sentido, consideram que o pecado do povo é transferido para o animal no momento em que o sacerdote lhe toca com a sua mão (ao animal) e é

⁵⁶ LANG, *Kipper*, in TDOT, VII, B. Eerdmans Publishing co., USA, 1995, col. 295.

⁵⁷ Cf. LYONNET, S., *The terminology of redemption*, p.130.

⁵⁸ Cf. WRIGHT, D. P., *Day of Atonement*, ABD, Vol II, Doubleday, New York, 1992, p. 73.

destruído com a morte deste animal sacrificado⁵⁹. Tendo em conta que o altar simboliza a divindade, o sacrifício realizado sobre ele produz a comunhão entre Deus e o seu povo⁶⁰. Trata-se, de facto, de uma oferta simbólica do pecador para exprimir a sua disposição de reconciliar-se com Deus, de quem se separou, através do pecado praticado.

Os sacrifícios para a paz (*šēlāmîm*), segundo alguns (como por exemplo R. Smith), visam estabelecer a comunhão entre Deus e a humanidade, ou manter a aliança, ou até garantir a paz entre os diferentes povos, isto é, possibilitar o ambiente de paz entre as criaturas, elas mesmas, e o seu Criador⁶¹. Quanto aos sacrifícios da purificação (*ḥaṭṭā't*), estes tinham como objectivo impedir os efeitos dos pecados e garantir a purificação do santuário, não propriamente o pecador⁶². Todavia, a Escritura defende a purificação do pecador quando observa esta norma (cf. Lv. 4,20.26.31). Portanto, da parte dos exegetas não há consenso sobre o papel dos ritos sacrificiais prescritos na lei de Moisés, ao que as críticas proféticas parecem acrescentar mais dificuldades (cf. Jer 7, 21-23).

Relativamente às críticas proféticas contra o culto dos sacrifícios (cf. 1 Sam 15,22; Is 1,11 entre outros), A. Davidson considera que estas devem ser vistas no seu contexto concreto⁶³. Segundo ele, os pecados do Homem são colocados em duas categorias: os pecados de desobediência ou de omissão, considerados leves, e o pecado da rebelião, que põe em causa a própria aliança com Deus. Enquanto a primeira categoria pode ser removida pelo sacrifício, a segunda, propriamente referida pelos profetas, necessita da conversão sincera do coração, como refere também o próprio código sacerdotal (cf. Lv 26).

É natural da fonte sacerdotal criticar os hábitos rituais que não correspondem à atitude obediente da Aliança resumida pela lei mosaica, ou seja, os sacrifícios e as críticas proféticas feitas a respeito da sua eficácia têm o mesmo objectivo: salvaguardar a comunhão de Deus com o seu povo. Para a sua eficácia, é fundamental a atitude

⁵⁹ O sacrifício de sangue é mais apropriado visto que o sangue se identifica com a vida (cf. Lev 17,14). Por isso é proibido comê-lo (Gn 9,4, Dt 12,23) porque é destinado à purificação (*al kipper*) e consagração da alma a Deus, ou seja, o rito do sangue (que é sagrado) exprime o restabelecimento ou a restauração da união do povo com Deus através do altar, cf. LYONNET, S., *The terminology of redemption*, p.176-180.

⁶⁰ Cf. LANG, *Kipper*, I n TDOT, B. Eerdmans Publishing co., USA, 1995, cols. 296-297.

⁶¹ Cf. ANDERSON G. A., *Sacrifice and sacrificial offerings*, ABD, Vol. V, doubleday, New York, 1992, p. 878.

⁶² Cf. ANDERSON G. A., *Sacrifice and sacrificial offerings*, p. 879.

⁶³ Cf. ANDERSON G. A., *Sacrifice and sacrificial offerings*, p. 882.

interior do sacrificante e não apenas o próprio objecto do sacrifício (animal)⁶⁴. Neste sentido, é possível afirmar que os sacrifícios do AT, no processo da reconciliação do povo israelita com Deus, são sinais exteriores da sua conversão interior, tendo em vista o restabelecimento da comunhão com Deus, cortada pela sua desobediência à lei divina transmitida por Moisés.

1.4.2.2. Processo judicial judaico da reconciliação no AT

Na linguagem jurídica, a reconciliação no AT pode acontecer depois de um longo processo judicial à volta de uma controvérsia (*rîb*)⁶⁵ entre duas partes anteriormente comprometidas pelo conjunto de normas a respeitar mutuamente. Este processo, que normalmente é iniciado pelo lado injustiçado, exige, necessariamente que haja a contribuição de todos para restabelecer a comunhão entre os envolvidos nele, contribuição essa que assenta no reconhecimento do mal feito pelo ofensor e no perdão concedido por aquele que foi ofendido.

De facto, o perdão pressupõe a misericórdia no lugar do castigo, particularmente nas controvérsias entre Deus e o seu povo. Com efeito, encontra-se pressuposto pelo acusador antes de o pecador reconhecer a sua culpa (cf. Is 1,18-19; Jr 5,1; 7,1-15). Neste caso, é considerado como uma acção prioritária, à espera de ser recebida pelo transgressor. O perdão tem, então, a função de apagar todos os efeitos do crime ainda que as suas marcas permaneçam. Quando Deus faz uma aliança com o Homem sabe que este pode violá-la, considerando as suas limitações; por isso, pode renunciar ao seu direito de exigir que respeite este pacto. Assim, antes de o Homem se dar conta da sua fraqueza, Deus tem a certeza desta realidade, daí a identificação a priori do perdão com a clemência. Com efeito, o perdão sempre oferecido por Deus em favor do seu povo significa clemência, paciência e misericórdia de Deus, sem acepção de pessoas⁶⁶. Trata-se ainda de uma manifestação da esperança da possibilidade de renovação da observância das obrigações de cada parte. A proporção entre o tipo de perdão, o tipo de

⁶⁴ Cf. CAZELLES, H., Sacrificio. In *Diccionario de las Religiones*, p 1569; FABRY, H.-J., Sacrificio. In *WALDENFELS, H, Nuovo Dizionario delle Religioni*, p.835.

⁶⁵ O *rîb* (controvérsia) pode envolver pessoas, grupos, ou tribos (cf. Gn 21,25; Jer 12,1; Gn 13,7; Jz 8,1; Ne 5,7), e de um modo particular Deus e o seu povo em referência à sua aliança (cf. Dt 28,1).

⁶⁶ BOVATI, P., *Re-establishing Justice*, LTCP in the HB. In *JSOT ss*, 105. Sheffield, JSOT Press, 1994, p.161.

aliança e o tipo de lei tem que ser constantemente tomada em conta para definir a natureza da reconciliação capaz de pôr fim à controvérsia entre indivíduos⁶⁷.

Se o *rîb* alcançar os seus objectivos na verdade e segundo a justiça, as duas partes podem renovar as suas relações, talvez até mais intensivamente, e estabelecer os fundamentos para o acordo de paz, que determinará as relações entre os envolvidos no novo caminho⁶⁸. De facto, além da possibilidade da reconciliação, o *rîb* implica, antes de mais, a instauração da justiça.

A situação de paz acontecerá depois de uma relação atribulada de conflito, sinal de desacordo. Trata-se da passagem do desentendimento para o entendimento, do castigo para uma relação de amizade. Portanto, a paz significa o fim da controvérsia (cf. Jó 22,21), a oferta e promessa de reconciliação (cf. Is 52,7). Destaca-se, neste processo, o papel da justa relação como condição da paz (cf. Ex 18,23; Is 48,18; etc.). Com efeito, a justiça identifica-se com a misericórdia traduzida pelo perdão oferecido pela parte ofendida, Deus neste caso (cf. Is 57,14-21). Contudo, para melhor compreender este conceito de paz, a este nível, é necessário uma análise de todo o processo da controvérsia para avaliar o seu significado conclusivo.

Na Bíblia, o *rîb* pode ser concluído por uma aliança que serve para fixar o pacto de aliança para um futuro de paz, depois da hostilidade (cf. Gn 31,44-54). Para isto, em primeiro lugar, deve haver normas a observar por cada protagonista, evitando o desentendimento. Em segundo lugar, deverá haver um compromisso de fidelidade mútua para garantir a boa relação que perdurará no futuro. Finalmente deverá realizar-se o rito do banquete ou sacrifício, em sinal da comunhão entre duas partes. Todavia, também é importante analisar a natureza da controvérsia em questão, para perceber o grau da verdade na nova relação confirmada pela aliança.

Na história de Deus com o seu povo Israelita, frequentemente assistimos à reformulação de uma aliança, dada a incapacidade deste povo ser fiel a Deus. Assim, com o passar do tempo, as suas estruturas (da aliança) tornam-se inapropriadas (cf. Jr 31,31-32). A necessidade da reconciliação surge como restabelecimento de novas e naturais relações⁶⁹. O preço deste novo começo, ligado ao conteúdo da nova aliança, é a

⁶⁷ BOVATI, P., *Re-establishing Justice*, p. 161-162.

⁶⁸ Cf. BOVATI, P., *Re-Establishing Justice*, p.31.

⁶⁹ Cf. MORALDI, L., Reconciliación, In ROSSANO, P; RAVASI, G; GIRLANDA, A. (dir.), Nuevo diccionario de teología bíblica, Paulinas, Madrid, 1990, p. 1590.

confissão da incapacidade humana para ser fiel a Aquele, que é justo em todas as suas acções, e a confiança de que a sua justiça pode ser comunicada como dom pessoal da comunhão (cf. Jr 31,33). “A reconciliação autêntica, cujo carácter é fixado como o céu (cf. Jr 31,35-37; 33,19-26), pode unicamente acontecer na humilde consciência de que a miséria do pecador não é mais forte que a misericórdia mostrada por Aquele que é justo (cf. Is 45, 21; Os 11, 8-9)”⁷⁰.

1.4. 2. 3. O vocabulário da reconciliação nas cartas de Paulo⁷¹

João Baptista, no início da sua missão, anuncia o baptismo do arrependimento, ou seja, faz um convite à conversão (cf. Mt 3,2). Trata-se, de facto, de uma reconciliação que deve durar toda a vida⁷². Como se pode verificar, João Baptista identifica a reconciliação com a conversão (metanóia em grego). O mesmo convite acontece no início da pregação de Jesus: convertei-vos e acreditai no Evangelho (cf. Mc 1,15). É na escuta do Evangelho que acontece a intervenção de Deus, que permite a conversão e a reconciliação do Homem. Daí nasce a necessidade dos doze de trabalharem neste ministério da reconciliação, convidando, antes de mais, os homens à conversão.

No mundo grego secular, *κατα-αλλαγ-* composto de *αλλασσω* (mudar, trocar, modificar, alterar)⁷³ é utilizado em sentido figurado, bem como o seu sinónimo - *διαλλαγ-*, para indicar a mudança da hostilidade, ira ou guerra para a amizade, amor ou paz respectivamente. Neste sentido, a reconciliação é utilizada, na literatura grega, para destacar as relações entre homens, indivíduos, povos ou nações no âmbito político. Na visão de Plutarco, o imperador Alexandre Magno era considerado como “reconciliador universal, enviado por Deus para reunir a humanidade num único Estado

⁷⁰ BOVATI, P. – *Re-establishing Justice*, p. 166.

⁷¹ Cf. BÜCHSEL, Fr., *ἀλλάσσω*, GLNT, vol. I, Paideia, Brescia, 1965, cols. 673-696; SPICQ, C., *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Cerf, Fribourg, 1991, pp. 776-780; CÔTÉ, J., *Cent mots-clés de la théologie de Paul*. Cerf, 2000, p. 388-390; FITZMYER, J. A., *To advance the Gospel*; SAUTER, G., *Reconciliation*. In *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 4, B. Eerdmans, Publishing co., USA, 2005, pp. 504-506.

⁷² Cf. MORALDI, L. *Reconciliación*, p. 1594.

⁷³ Cf. CHANTRAINE, P., *ἀλλάσσω*, In BAILLY, A., DGF, (ed. rev.) Hachette, Paris, 1950, p. 83

mundial”⁷⁴. Portanto, na literatura grega secular, a reconciliação, numa primeira instância, não implica mudança de sentimentos ou reacção psicológica. Sem excluí-las, o essencial é a mudança de relacionamento ou de situação perante o outro.

Na literatura semítica⁷⁵ o conceito *m^ehîr*, derivado da raiz *mhr*, é comum em todas as línguas semíticas. Na literatura clássica da arábia, *maḥara* significa aderir, abrir o caminho, ligar-se, atravessar, cruzar-se. O verbo *maḥāru* indica uma aproximação com alguém. Existem substantivos derivados deste termo, como por exemplo *maḥāru*, que significa valor equivalente, preço, preço de compra, actividade comercial, ou mercado. Na linguagem semítica do norte, *māḥār* e *m^ehîr* são substantivos que significam correspondência, equivalência. No hebraico, *m^ehîr* é utilizado para exprimir o valor equivalente, a noção que deu origem à actividade comercial de troca. Portanto, “preço” é o sentido real dos textos, mas também se pode traduzir *m^ehîr* como recompensa e pagamento.

O termo é utilizado, principalmente, para indicar o devido valor equivalente nas trocas de negócio (cf. 1 Re 10,28; *lāqah bimhîr*). A expressão *bimhîr* designa o valor equivalente (cf. Lm 5,4; Dn 11,39; Is 45,13).

Deus entregou o seu povo sem troca, sem obter o seu valor equivalente (cf. Sl 44,12). O valor equivalente do campo é igual a cabritos (cf. Pv 27,26). No caso do rei, *m^ehîr* é concretamente o pagamento da transacção comercial em prata (cf. 2 Sam 24,24; 1 Re 10, 28; 21,2). É de sublinhar que o troco em Israel fazia-se directamente entre o produtor e o comprador, sem intermediário. Portanto, *m^ehîr*, no AT, refere-se ao pagamento em prata, matéria ou em serviço prestado (Dn 11,39).

A Bíblia grega dos LXX tem dificuldade em traduzir *m^ehîr*. Esta palavra encontra-se traduzida, cinco vezes, por *állagma*, e três vezes por *antállagma*. Para além disso, recorre também ao *dóron*, *lýtron*, *misthós*, *timé*, e *chréma* uma vez por cada termo. Na 2 Cr 1,16 traduz *lāqah bimhîr* por *agorázein*. Nesta versão bíblica o conjunto do vocábulo *καταλλάσσω*⁷⁶ surge 5 vezes das quais três sob forma verbal (cf. 2 Mac 1,5; 7,33; 8,29) e duas em forma substantivada (cf. 2 Mac 5,20; Is 9,4). Na sua versão verbal aparece sempre no passivo, tendo o Homem como sujeito activo, excepto *καταλλαγήναι* que é um infinitivo activo (cf. 2 Mac 8, 29). Tendo em conta que em

⁷⁴ MERKEL, H., *καταλλάσσω*, In BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.), DENT, vol. I, Sigueme, Salamanca, 1996, Col. 2232.

⁷⁵ Cf. LIPINSKI, *m^ehîr*, In TDOT, vol. VII, B. Eerdmans Publishing co, USA, 1997, p.231-234.

⁷⁶ Cf. MURAOKA, T., A Concordance to the Septuagint, 2nd ed., Baker Books, USA, 1998, p.738.

todos estes casos o verbo “reconciliar” e seus derivados remetem à restauração da convivência entre Deus e os homens, tudo indica que Deus, segundo os LXX, passivamente deve reconciliar-se com a humanidade.

No NT, o verbo reconciliar (*καταλλάσσω*, *ἀποκαταλλάσσω*), tal como o substantivo reconciliação (*καταλλαγή*) são vocábulos unicamente, paulinos⁷⁷. Este verbo “*καταλλάσσω*” e o substantivo “*καταλλαγή*” sucedem dez vezes nas cartas protopaulinas, e a proposição dupla *ἀποκαταλλάσσω*, por sua vez, repete-se três vezes nos escritos deuteropaulinos⁷⁸. Paulo utiliza o verbo reconciliar cinco vezes referindo-se à relação entre Deus e os homens: Rm 5,10 (duas vezes); 2 Cor 5,18.19.20. Refere-se uma única vez à relação entre os homens (1 Cor 7,11). O substantivo “*καταλλαγή*” surge quatro vezes: Rm 5,11; 11, 15 e 2 Cor 5,18.19. A dupla *ἀποκαταλλάσσω* aparece apenas na Col 1,20.22 e Ef 2,16. Enquanto o sujeito de *καταλλάσσω* é essencialmente Deus, o de *ἀποκαταλλάσσω* pode ser o Espírito Santo ou Cristo.

Paulo refere-se à reconciliação principalmente para indicar a situação entre Deus e os homens, e só uma vez fala da reconciliação entre o Homem e a sua mulher anteriormente divorciados (cf. 1 Cor 7,11). Deus, por intermédio de Cristo, reconciliou consigo o mundo, não tomando em conta as suas transgressões (2 Cor 5,19). Estamos diante da primeira afirmação do significado universal do acontecimento Cristo. “Os gentios, pecadores por excelência, têm acesso à salvação unicamente por meio deste acto de clemência por parte de Deus”⁷⁹. Paulo, aplicando este termo da reconciliação nas suas cartas, pressupõe uma situação da hostilidade ou afastamento entre Deus e a humanidade⁸⁰. Esta situação deve ser modificada, dado que o Homem foi criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26), e por isso necessita de viver em comunhão com Ele.

⁷⁷ Cf. BALZ, H.; SCHNEIDER, G., *καταλλάσσω*, DENT, vol. I, Col.2232; ver também DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh, Scotland, 1998, p. 228.

⁷⁸ Cf. MARSHALL, I. H. (ed.), *Concordance to the GNT*, 6th ed., T&T Clark, London 2002, p. 96 e 272.

⁷⁹ BALZ, H.; SCHNEIDER, G. – *Καταλλάσσω*, DENT, vol. I, col. 2233.

⁸⁰ Cf. DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, p. 229.

CAPÍTULO II: ANÁLISE ESTRUTURAL E COMENTÁRIO DO TEXTO DE 2 Cor 5,14-21

Neste capítulo, procederemos a uma contextualização imediata e ampla da nossa perícopes na totalidade da 2 Cor, a estrutura e a tradução do texto em análise, e finalmente, uma síntese de comentários exegéticos para uma melhor compreensão da mensagem de Paulo acerca da reconciliação de Deus com os homens.

Actualmente há um consenso, entre os estudiosos bíblicos, sobre a segunda carta canónica de Paulo aos Coríntios: esta carta é constituída por duas grandes secções escritas e enviadas por Paulo à sua comunidade de Corinto, em momentos diferentes, mas sucessivos⁸¹. A primeira secção da segunda carta aos coríntios vai do primeiro capítulo até ao capítulo nono, enquanto a segunda secção abrange o capítulo décimo até ao último capítulo que é o décimo terceiro. Relativamente à primeira secção, intitulada “carta da reconciliação”, podemos dividi-la em duas partes: uma, do primeiro capítulo até ao sétimo (apologia do ministério de Paulo), outra, do oitavo até ao nono (organização da colecta). É de notar que a segunda grande secção da carta também se ocupa da defesa de Paulo. Contudo, tem um tom diferente em comparação com a sua apologia na primeira secção. Portanto, tendo em conta o conteúdo e a forma literária da segunda carta canónica de Paulo aos Coríntios, propomos a seguinte estrutura⁸²:

Cap. 1-7: Carta da reconciliação, incluindo a introdução do cap. 1,1-14.

Cap. 8-9: Organização da colecta para as comunidades em necessidade.

Cap. 10-13: Apologia de Paulo.

2.1. Contexto literário imediato da perícopes 2 Cor 5,14-21

O presente texto, que é objecto de estudo, encerra-se no fragmento de 2 Cor 5,11- 6,11 que diz respeito ao evento de Cristo na reconciliação de Deus com os homens

⁸¹ Cf. LAMBRECHT, J.; HARRINGTON, D. J. editor, *Second Corinthians*, SPS vol. 8, The Liturgical press, Collegeville, 1999, p. 9; PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, Borla, Roma, 2006, p. 50-51.

⁸²PITTA defende que a colecta em questão, tem em vista a reconciliação dos cristãos de Corinto e, consequentemente, a sua divisão da carta resulta em duas partes: 2 Cor 1-9 e 2 Cor 10-13. Contudo, dentro do corpus de 2 Cor 1-9 admite existir duas grandes secções destacadas pela diferença dos tempos verbais: 2 Cor 1-7 (apologia no passado) e 2 Cor 8-9 (deliberação no futuro). Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p.59.

e à diaconia apostólica desta reconciliação. Na primeira parte deste fragmento (5,11-13), Paulo sublinha o objectivo da sua relação, como diácono da reconciliação, com os fiéis crentes de Corinto; na segunda parte (5,14-21), Paulo apresenta o amor de Cristo como motivação do exercício da sua diaconia; as implicações da morte de Cristo na vida dos fiéis crentes de Corinto, ao mesmo tempo que ele os convida a não resistirem à obra da reconciliação, efectuada por Cristo e concretizada pelo seu anúncio; a última parte (6, 1-11) trata da manifestação do poder de Deus na fragilidade dos diáconos da reconciliação.

Enquanto o v. 13 encerra a primeira parte dos vv. 11-13, em que a glória de Deus deve ser a motivação da vivência, tanto do Apóstolo como dos crentes, o v. 14, por seu lado, introduz-nos na segunda parte dos vv. 14-21: o amor de Cristo, manifestado pela sua morte em favor da humanidade, visando a sua reconciliação (da humanidade) com Deus. O v. 21, por sua parte, conclui este trecho, apresentando os crentes como justiça de Deus, fruto da reconciliação operada em Cristo por iniciativa de Deus, ao passo que o v. 1, do capítulo seguinte, introduz uma temática diferente. Trata-se de uma exortação aos coríntios para que reconheçam a acção de Deus que se manifesta na fraqueza dos Apóstolos (6,1-11).

Todo o quinto capítulo da segunda carta aos Coríntios, no qual se integra a nossa perícopie, gira à volta do convite do apóstolo Paulo aos seus fiéis para orientarem toda a sua vida para Deus. No início do capítulo, Paulo apresenta um argumento da sua exortação lembrando que, além da vida terrestre passageira, existe a vida eterna, preparada dentro da terrena e que será precedida pelo julgamento divino (vv. 1-10). Daí o convite de viver autenticamente diante de Deus, ou seja, não para agradar aos homens mas para glória de Deus (vv. 11-13). A perícopie em estudo, surge como argumento persuasivo em que Paulo mostra aos seus ouvintes que se trata simplesmente de aceitar o agir de Deus, que reconciliou a humanidade consigo gratuitamente, isto é, pela morte e ressurreição de Cristo, oferece ao Homem a possibilidade de experimentar a vida eterna, vivendo para Ele.

2.2. Contexto literário mais amplo da perícopie 2 Cor 5,14-21

A temática da reconciliação ocupa um lugar pertinente na segunda carta canónica de Paulo aos Coríntios. De facto, ficamos a saber que na comunidade de

Corinto há quem se oponha e resista a Paulo, ainda que não saibamos qual foi a atitude para com ele⁸³. Mais importante ainda é uma síntese da profunda cristologia paulina com as suas implicações salvíficas na vida dos crentes e para o mundo inteiro.

Trata-se de uma autêntica apologia onde Paulo procura trazer à luz vários obstáculos à fé que a comunidade de Corinto enfrenta. Paulo tem como objectivo legitimar a sua diaconia de evangelização pela própria existência da Igreja em Corinto (3,2), pela sua abertura apostólica (5,2), pela integridade da sua moral (2,17; 4,2;6,4), pela presença dos sinais apostólicos (12,12), pela manifestação nele do poder de Cristo ressuscitado (13,3-4), pela gratuidade da sua pregação (11,7; 12, 14-18) e, sobretudo, pela sua escolha da vontade de Deus (1,1), entre outras provas. Todavia, nesta sua defesa, Paulo não tem como intenção acusar os seus adversários para a condenação, antes, quer reconduzi-los à conversão, à restauração da relação mútua com os seus fiéis, ou seja, pretende restabelecer a reconciliação da comunidade de Corinto⁸⁴. Visto que Paulo é diácono da reconciliação pela vontade de Deus (1,1), a reconciliação com a sua comunidade significa a reconciliação com Deus, sobretudo quando fala em nome de Deus (5,20). A simplicidade e sinceridade de Paulo diante dos fiéis de Corinto (2 Cor 1,12-14) são apresentadas, na carta da reconciliação, como motivos da estima recíproca de todos diante do Senhor. Paulo pretende a conversão dos fiéis de Corinto, preservando-os de toda a profanação porque são templos de Deus (6,14-7,1). O exercício da sua diaconia implica também cuidar das suas comunidades, razão pela qual organiza a colecta para aqueles que sentem necessidades (cap. 8 e 9). Ao longo de toda a carta, Paulo mostra que a sua autoridade lhe foi concedida no serviço da pregação da Boa Nova (Εὐαγγέλιον), para edificar e não para destruir (10,8; 13,10). Por isso, todos são chamados a transformarem-se na imagem de Cristo, de glória em glória (3,18). Neste processo de conversão e de transformação, o amor de Cristo (2 Cor 5,14) é da maior importância dado que é por este amor que se alcança a santificação (2 Cor 6,11-7,4). Relativamente à última parte, a conclusão de Pitta parece legítima ao afirmar que:

“a carta polémica (2 Cor 10-13) não serve simplesmente para defender a credibilidade do apostolado de Paulo, enquanto tal, mas para superar de uma vez e para sempre, as

⁸³ Cf. LAMBRECHT, J.; HARRINGTON, D. J. Editor, *Second Corinthians*, p. 11.

⁸⁴ Cf. LAMBRECHT, J.; HARRINGTON, D. J. editor, *Second Corinthians*, p. 12; PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 60.

relações conflituais com a comunidade que lhe causou a maior dificuldade na sua maturação da fé (cf. 2 Cor 13,5)⁸⁵”.

2.3. O texto de 2 Cor 5,14-21 e a sua tradução

Apresentamos agora o texto original, em grego, que é objecto do nosso estudo, versão de NESTLE-ALAND, NT²⁸, e em seguida a sua tradução literal.

- ¹⁴ ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς,
χρίναντας τοῦτο, ὅτι εἶς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον·
¹⁵ καὶ ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ
αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.
¹⁶ Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα·
εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.
¹⁷ ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις·
τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ.
¹⁸ τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ
δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς,
¹⁹ ὥς ὅτι Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ,
μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν,
καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.
²⁰ ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος δι’ ἡμῶν
δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ Θεῷ.
²¹ τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα
δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ.

¹⁴ Pois, o amor de Cristo impele-nos, tendo julgado isto, que um morreu em favor de todos, com efeito, todos morreram;

¹⁵e morreu em favor de todos, para que os que vivem não vivam mais para si, mas para aquele que morreu e foi ressuscitado em favor deles.

⁸⁵PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p.69.

¹⁶Então, a partir de agora, nós não conhecemos ninguém segundo a carne, e se chegámos a conhecer Cristo segundo a carne, agora já não O conhecemos [assim].

¹⁷Então, se alguém [está] em Cristo, [é] uma nova criação: as coisas antigas passaram, eis que chegam as coisas novas;

¹⁸Tudo, porém, [é] a partir de Deus, aquele que nos reconciliou consigo através de Cristo e nos confiou a diaconia para a reconciliação,

¹⁹pois Deus estava em Cristo a reconciliar o mundo consigo, não lhes imputando as suas faltas e pondo em nós a palavra⁸⁶ reconciliadora.

²⁰Sendo assim, em nome de Cristo, somos embaixadores de Deus, exortando Deus através de nós. Em nome de Cristo suplicamos: reconciliai-vos com Deus.

²¹Aquele que não conheceu o pecado, [Deus o] fez pecado em nosso favor, para que nós viéssemos a ser, n'Ele, justiça de Deus.

2.4. Ensaio de estrutura de 2 Cor 5,14-21

Os vv. 14-15 são ligados numa única passagem, tendo em conta a expressão afirmativa “ὕπὲρ πάντων ἀπέθανεν”, referente a Cristo. A expressão “Ὡστε”, por sua vez, encontra-se na posição unificadora dos vv. 16-17, que são uma consequência dos vv anteriores (14-15), visto que se trata de uma proposição subordinativa. A acentuação da raiz -αλλάγ- com as suas derivações nos vv. 18-20, mostra claramente que se trata de uma mesma unidade. Do v. 20 para o v. 21 acontece uma descontinuação evidente do assunto anterior (a reconciliação) pela expressão τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν que se refere a morte de Cristo.

Em virtude destes factos apresentados, propomos a seguinte estrutura da nossa perícopie:

- Os v. 14-15: o amor, a morte e a ressurreição de Cristo em favor da humanidade.
- Os v. 16-17: a nova criação naqueles que estão em Cristo
- Os v. 18-20: reconciliados com Deus, em Cristo, pela sua vontade e a diaconia da reconciliação.

⁸⁶ Λόγος trata-se de um conceito dinâmica, diferente de ὄνομα ou ῥῆμα, uma Palavra divina revelada e criadora, cf. CHANTRAINE, P., λόγος, In BAILLY, A., DGF, (ed. rev.) Hachette, Paris, 1950, p. 1200. Optamos traduzir ”λόγος” por “palavra” pela familiaridade, na linguagem comum, deste termo (palavra).

- O v. 21: a solidariedade humana de Cristo, expressão da justiça de Deus.

2.5. Comentários do texto

A morte de Jesus Cristo em favor de todos (v.14), dá a possibilidade ao Homem de não viver mais para si, ou seja, por esta morte, pode viver não apenas na procura dos seus interesses mas sobretudo colocando Cristo no centro da sua vida (v.15). De facto, todos são chamados a viver para Cristo que morreu e ressuscitou para eles. É isto que faz uma ligação da presente perícopa com a secção anterior: todos são chamados a viver para Deus (vv. 11-13). Nesta mesma lógica, reparamos que a única preocupação do Apóstolo Paulo é exactamente a conversão dos fiéis de Corinto para glória de Deus. Portanto, podemos afirmar que a nossa perícopa (2 Cor 5, 14-21) apresenta o evento Cristo como manifestação da vontade de Deus de salvar todos os homens para sua glória.

2.5. 1. O amor, a morte e a ressurreição de Cristo em favor da humanidade (vv. 14-15)

“*ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*”: para o Apóstolo, como para qualquer crente, o amor de Cristo tem uma força dinâmica, fundamental na sua vivência com o próprio Cristo e para com os outros. Trata-se do amor de Cristo pela humanidade, tendo em conta o genitivo “*τοῦ Χριστοῦ*”. Este amor de que Paulo fala aqui não é o nosso amor para com Cristo, como é o caso de Ef 6,24. É, na realidade, o amor de Cristo manifestado pela sua morte em favor de todos⁸⁷. Portanto, existe uma estreita ligação entre o amor de Cristo e a sua morte, tal como a morte de todos. Sendo este amor divino, podemos afirmar que é capaz de impulsionar o agir de qualquer Homem, crente ou não crente. No entender de Gonçalo Teixeira Diniz, “Paulo sente-se absorvido por esse amor, que é o que faz viver para Ele, fascinado pela mansidão e bondade de Cristo”⁸⁸. *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*, por conseguinte, requer a correspondência humana que deve ser o seu amor a Cristo que amou primeiramente, de maneira que, para são Paulo, o amor de

⁸⁷ Cf. KUSS, O., *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas*, vol. 97, Herder, Barcelona, 1976, p.341;

⁸⁸ DINIZ, G.T., O Cristo de S. Paulo, in *Itinerarium*, 193 (2009), p. 103.

Cristo para com o Homem e o amor do Homem para com Cristo sejam inseparáveis⁸⁹. Que importância tem este amor de Cristo para Paulo e para toda a humanidade?

O verbo *συνέχει*⁹⁰, utilizado por Paulo para descrever o amor de Cristo, apesar da sua multiplicidade de significados e, por isso, impreciso, ajuda-nos a perceber melhor a dimensão deste amor de Cristo para com a humanidade.

Para Thrall, *συνέχει* pode referir-se a “exercer pressão” e, neste sentido, o amor de Cristo empurra Paulo no exercício e na defesa da sua diaconia da reconciliação para os crentes de Corinto. Pode referir-se também a “restringir” (sentido negativo) para indicar que o amor de Cristo impede o Apóstolo Paulo de viver para si. Ele vive para Cristo, transmitindo-O aos outros. Diante desta complexidade de significado e, para salvaguardar, ao mesmo tempo, o seu alcance positivo e negativo, Thrall, sugere que é melhor considerar *συνέχει*, como “controlar”. Neste caso, a morte de Cristo, em favor de todos e pelo amor de todos justifica o comportamento de Paulo: controlado pelo amor de Cristo, o Apóstolo não pode se não servi-lo para conversão dos coríntios a Ele. É de lembrar que para Thrall, esta força do amor de Cristo tem efeito, na vida de Paulo, a partir do momento em que ele se converte, reconhecendo esta morte de Cristo como um acontecimento de amor para nós⁹¹. É este amor generoso de Cristo que força Paulo a imitá-lo, vivendo não para si, mas para Cristo mesmo⁹².

Considerando o valor da vantagem da morte de Cristo, devido à expressão “ὕπέρ” seguida do genitivo que nos permite traduzir “em favor de⁹³”, em vez de “em lugar de” que implicaria o valor substitutivo⁹⁴, o verbo *συνέχει*, leva consigo as implicações mais radicais que determinam em que sentido “todos morreram” e, ao mesmo tempo, um novo modo de vivência humana. Segundo Pitta, para além da capacidade unitiva e dinâmica do amor de Cristo, na diaconia da reconciliação confiada

⁸⁹ Cf. TURRADO, L., *Biblia Comentada. Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas*, vol. VI, BAC, Madrid, MCMLXV, p. 479.

⁹⁰ *συνέχω* pode significar urgir, impelir para acção, controlar, ser atormentado, exercer pressão, restringir, manter unido (sentido mais literal), sustentar, guiar, empurrar, apertar, obrigar, etc. Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p.261; Cf. THRALL, M.E., A, CEC on the Second Epistle to the Corinthians, vol. I, T&T Clark, Trowbridge, 2004, p. 408-409; LAMBRECHT, J., *Second Corinthians*. p. 94; ZERWICK, M., AGGNT, Verbo Divino, Madrid, 2008, p. 639.

⁹¹ Cf. THRALL, M.E., CEC, p. 409.

⁹² Cf. MURPHY-O’CONNOR, J., *The second Letter to the Corinthians*, In BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Editors), The NJBC, Prentice Hall, New Jersey, 1988, p. 822.

⁹³ A preposição *ὕπέρ*, neste caso (2 Cor 5,14), pretende realçar o valor salutar da morte de Cristo, cf. LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de Theologie Biblique*. 2ed., Cerf, 1970, col. 602.

⁹⁴ *ὕπέρ πάπτων* teria o valor substitutivo se a última parte do v. 14 se traduzisse assim “todos são vistos como mortos”, o que não é o caso, visto que não se trata de um passivo, cf. THRALL, M.E., CEC, p. 409.

ao Apóstolo Paulo, um aspecto mais determinante deste amor é a mudança radical no modo de se relacionar com Cristo e com todos: a dimensão tormentosa quase perseguidora do amor de Cristo⁹⁵. Convém sublinhar que a única vez em que Paulo usa este mesmo verbo, além desta, é quando se refere ao tormento que lhe causa considerar o desejo de partir para junto do Senhor, que é o melhor para ele, ou o desejo de permanecer na carne para o bom proveito dos seus fiéis (Fil 1,23-24). Portanto, o amor de Cristo, aqui referido por Paulo, é como um tormento na vida do Apóstolo, ao ponto de criar algo radical nele: que não viva mais para si mas para aquele que o amou (2 Cor 5,15)⁹⁶. Trata-se de um combate, dado que, naturalmente, é mais fácil viver para si do que viver para os outros.

Mas, em que sentido considera Paulo a morte de Jesus Cristo como a morte de todos, isto é, como compreender a expressão “*οἱ πάντες ἀπέθανον*”? Não é tarefa simples, devido à diversidade de visões interpretativas disponibilizadas pelos estudiosos. Todavia, é de salientar que todas as interpretações, feitas acerca desta constatação de Paulo, dependem muito do valor atribuído à morte de Cristo: o valor de vantagem ou o valor substitutivo. Para Pitta,

“Cristo não morreu em nosso lugar mas em nosso favor para chegar até nós e dar-nos qualquer coisa de totalmente novo, que ninguém possuía primeiro nem pode ter sem Ele: o seu amor, o Espírito, a filiação divina e a participação na herança prometida. A morte de Cristo não substituiu a nossa morte diante de Deus, o que não O distinguiria dos inumeráveis mártires da história, mortos em lugar de outros, assim Cristo seria simplesmente o herói. Ao contrário, a sua morte não tem comparação com qualquer outra, ao ponto de Deus, com ela, manifestar plenamente o seu amor por nós”.⁹⁷

São Círiilo de Alexandria considera que a morte de Jesus Cristo vale para todos, porque, embora, Ele seja verdadeiramente Homem, é também Deus por natureza. Por isso a sua morte é capaz de gerar a vida para todos⁹⁸. Lambrecht, por sua vez, diz que “morrer tem um sentido metafórico: morto pelo pecado”⁹⁹, ou seja, devido à morte de Jesus Cristo, todos têm possibilidade de não viver para si mesmos.

⁹⁵Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 261.

⁹⁶Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 262.

⁹⁷PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 262.

⁹⁸ Cf. MERINO RODRÍGUEZ, M., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, NT7, CN, Madrid, 2001, p. 341.

⁹⁹ LAMBRECHT, J., *Second Corinthians*, p.94.

De facto, a maioria das interpretações têm em comum a ideia de Cristo como o Novo Adão (cf. Rm 5,12-21; 1 Cor 15,21-22.45). Neste sentido, tal como a participação de todos no pecado de Adão acontece no momento em que cada um peca, também a participação de todos na morte de Cristo passa pela recepção do baptismo pela fé em Cristo¹⁰⁰. Com efeito, a morte entrou no mundo pelo pecado de Adão e por isso todos pecaram (Rm 5,12), ou seja, todos participaram (aoristo activo) no pecado de Adão. Visto que esta participação no pecado original se realiza através dos pecados actuais cometidos individualmente, a mesma participação na vitória de Cristo sobre a morte, pela sua morte, acontece no baptismo onde individualmente cada um se apropria desta vitória de Cristo. Porém, verifica-se uma certa diferença de perspectiva tendo em conta que a participação no pecado de Adão acontece naturalmente ao passo que a participação na morte de Cristo não é algo natural porque passa pela adesão à fé. Por outro lado, a afirmação de Paulo, sobre a morte de todos, sublinha que se trata de um facto real (a morte) e não potencial, que é o caso do acontecimento da morte pela adesão à morte de Cristo pela fé¹⁰¹. A morte e ressurreição de cada indivíduo, em particular, acontecem, pois, no momento do baptismo, facto que oferece e abre à participação da vida em Cristo¹⁰². De facto, o maior efeito dos sacramentos de iniciação cristã, particularmente o baptismo, é a incorporação da pessoa que os recebe, no mistério pascal de Cristo. Através deste sacramento, os cristãos participam na morte e ressurreição de Jesus Cristo. Ao celebrá-lo, actualizam-se as acções salvíficas de Cristo, isto é, os cristãos recebem a graça que os livra da morte e vestem-se da glória pelos méritos de Cristo¹⁰³.

Para Pitta, a afirmação, “*οἱ πάντες ἀπέθανον*”, de Paulo “é enigmática não somente porque um morreu por todos, mas ao mesmo tempo que todos morreram”. A interpretação mais difundida é a que considera, “*οἱ πάντες ἀπέθανον*”, apenas os crentes, em virtude do baptismo que receberam. De facto, os que foram baptizados foram co-crucificados, co-sepultados, co-unidos para ser uma nova vida (cf. Rm 6,1-14). Porém, há uma objecção a respeito desta interpretação: a segunda parte de 2 Cor

¹⁰⁰Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p. 411. Pelo baptismo os cristãos morreram pelo pecado para viver uma nova vida (cf. Rm 6,1-11).

¹⁰¹ Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 280.

¹⁰² Cf. TURRADO, L., *Biblia Comentada. Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas*, p. 479

¹⁰³ Cf. TENA, P., *Las dimensiones de una comprensión sistemática de la iniciación cristiana*, in BOROBIO, D.; TENA, P.; ALDAZABAL, J.; ALIAGA, E.; OÑATIBIA I.; LLOPIS, J., *La celebración en la Iglesia II. Sacramentos*. Sigüeme, Salamanca, 1994, pp. 127-135.

5,14 afirma que Jesus Cristo morreu em favor de todos os seres humanos e isto indica-nos que o alcance da sua morte não se limita apenas aos crentes¹⁰⁴.

Para melhor interpretar “*οἱ πάντες ἀπέθανον*” é imprescindível a sua ligação com “a nova criação”, que se faz presente no v.17. À luz deste versículo, a morte de todos identifica-se com a superação das coisas antigas em favor das novas¹⁰⁵. De facto, a exortação de não viver mais para si mesmo mas para Cristo é dirigida a todos os seres humanos, crentes e não crentes sem excepção.

De acordo com a visão de Pitta, a última interpretação parece ser mais sustentável: tendo em conta que Cristo morreu em favor de todos, todos morreram na medida em que todos são chamados a não mais viver para si mesmo mas para Ele, que morreu e ressuscitou para sua salvação. Portanto, para Pitta, “*οἱ πάντες ἀπέθανον*” (v.14) não deve ser visto na dimensão escatológica mas na óptica do que acontece realmente, na dimensão apocalíptica:

“A questão não é o fim da história mas o seu centro, ou seja, a morte de Cristo sobre a cruz, com a sua dimensão soteriológica universal. Para Paulo a morte de Jesus Cristo não tem unicamente as repercussões sobre os crentes nem assume uma consequência potencial sobre a humanidade, mas representa uma transformação decisiva para todos e para cada um, ao ponto de por em prática a existência de uma nova criatura”¹⁰⁶.

Com efeito, o v.15 esclarece-nos sobre o porquê da morte de Jesus Cristo em favor da humanidade: pôr fim a uma existência centrada sobre si mesma¹⁰⁷, isto é, que os homens não vivam mais para si¹⁰⁸, mas para aquele que morreu e ressuscitou por eles.

¹⁰⁴ Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p.279.

¹⁰⁵ Citado por PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 280.

¹⁰⁶ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 280.

¹⁰⁷ THRALL, M.E., *CEC*, p.411; PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 263

¹⁰⁸ Viver para si mesmo implica viver na procura da própria felicidade, tudo para mim, para a minha satisfação e mais ninguém. De facto, isto tem a sua origem no pecado original, pecado de Adão e Eva como relatado no Gn 3. Por este pecado entrou no mundo a morte (cf. Sb 2,23-24). O livro do Genesis diz-nos que a serpente, Lucifer (Luz lindíssima, o anjo que era o mais belo do céu, mas que se rebelou contra Deus porque não aceitava a sua condição de criatura e queria ocupar o lugar de Deus, In KIKO ARGÜELLO, *O Kerigma*, p.118), o anjo rebelde, conseguiu, enganando, convencer Eva que Deus não é amor, porque tem ciúmes dela e não quer que se realize como Ele. Depois de Eva e Adão terem consentido esta mentira do diabo, querem agora ser eles a decidir o que é bem e o que é mal; separam-se de Deus e entra, assim, o pecado no mundo e a morte como consequência. Não se trata apenas da morte física, mas, sobretudo, da morte do mais profundo do ser do Homem, a morte daquilo que faz o Homem ser pessoa, ou seja, a morte ôntica. Este consentimento significa que Deus não existe e, consequentemente, o cortar das suas raízes (Adão e Eva), por isso nada tem sentido, porque não reconhecem quem os criou, não sabem para que viver, “Assim, o Homem perdeu a dimensão mais

De facto, a morte de Jesus Cristo destruiu o nosso auto-centrismo, que é um pecado da idolatria. Agora, no centro da vida humana é possível que haja a pessoa de Cristo, acima dos interesses pessoais, em detrimento da nossa vontade egocêntrica. Portanto, todos morreram na morte de Jesus Cristo, porque com ela morreu também a semente que induzia os homens a viverem para si mesmos para passarem a viver de maneira autêntica que é viver como Cristo e para Ele. A maior dificuldade nesta passagem consiste em identificar, realmente, a quem Paulo se refere como “οἱ ζῶντες”.

Em primeiro lugar, podemos afirmar facilmente que Paulo se refere aos crentes, considerando que é Cristo que vive neles, e por isso podem viver para Ele (Gl 2,19-20)¹⁰⁹. Em segundo lugar, é possível também afirmar que o Apóstolo se referia a todos aqueles que estão vivos na era do evento Cristo, no sentido natural, tendo em conta que, querendo ou não, todos estão reunidos no amor de Cristo¹¹⁰. Com efeito, todos são capazes de não viver para si, porque Cristo morreu e ressuscitou por eles, embora seja necessário reconhecer este acontecimento como fundamental na vida de cada um. Por isso, tendo em conta a contraposição presente neste v. 15 “morte e vida”, a expressão “οἱ ζῶντες” não se aplica provavelmente a toda humanidade, mas aos crentes que morreram pelo pecado e vivem agora por Cristo¹¹¹. Contudo, Paulo não pretende limitar o valor universal da morte na cruz de Jesus Cristo, que diz respeito a toda a humanidade sem exceção: Cristo morreu por todos, contudo, a salvação definitiva exige a resposta de cada um¹¹².

profunda de si mesmo, isto é, aquilo que o faz ser pessoa. Afastando-se de Deus, o único que é (cf. Ex. 3,14), o Homem descobre que não tem vida em si. Porém, o Homem quer ser, quer ser nos outros, quer ser amado, só que repara que os outros também não têm a vida em si, que não têm este amor que ele procura, encontra-se na morte pelo pecado. Portanto, o pecado original obriga o Homem a oferecer tudo a si próprio. O pecado que habita no Homem obriga-o a oferecer tudo a si mesmo: tudo para a sua felicidade, para o seu prazer, isto é, o egoísmo. É o que Paulo diz na primeira carta aos Romanos: “Não entendo o que se passa comigo: com a minha inteligência conheço a verdade, a lei de Deus; quer dizer, reconheço que amar é a verdade, mas experimento no meu corpo, nos meus membros, outra lei. Querendo fazer o bem, faço o mal que não quero” (cf. Rm 7, 15-23). Contudo, é importante afirmar que o pecado original não destruiu por completo o Homem, apenas o feriu (cf. CIC: 406-407). Assim, “o pecado separou-nos de Deus e pela sua gravidade era impossível que alguma criatura nos redimisse; unicamente Deus podia realizar esta obra. Por isso Cristo, sendo Deus, com a sua morte de valor infinito, pode abrir o céu para toda a humanidade”, cf. KIKO, ARGÜELLO, *O Kerigma*. Nas barracas com os pobres, 1ª ed., Esfera dos Livros, Lisboa, 2013, pp. 115-126.

¹⁰⁹ Cf. MERINO RODRÍGUEZ, M., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, p.342.

¹¹⁰ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 263. Cristo (novo Adão), pela sua morte e ressurreição inaugurou a nova humanidade que goza da vida e liberdade diante dos poderes aniquiladores (cf. Rm 5,12-19; 1 Cor 15,21s. 44-49), cf. BULTMANN, R., *Teologia del Nuevo Testamento*, Segueime, Salamanca, 1981, p. 357-8.

¹¹¹ Cf. LAMBRECHT, J., *Second Corinthians*, p. 95.

¹¹² Cf. LAMBRECHT, *Reconcile yourselves*, p. 176.

Cristo não só morreu em favor dos homens, como também a sua ressurreição acontece em favor da humanidade. É deste único acontecimento, a morte e ressurreição de Cristo, que brota uma criatura nova¹¹³. Em virtude desta ressurreição torna-se possível o surgimento do Homem novo capaz de viver para Deus, porque vem d'Ele. O participio aoristo passivo dativo (“ἐγερθῆντι”) do verbo ἐγείρω é testemunho desta bondade de Deus. Na realidade, Cristo não ressuscitou pelas suas próprias forças ou pela sua própria natureza divina. Trata-se de uma obra realizada e cumprida por Deus, seu Pai, em seu favor e conseqüentemente em favor de todos¹¹⁴. Esta nova criação é obra gratuita de Deus, não depende do nosso esforço natural. Cabe ao Homem permitir que Deus realize nele a sua obra, transformando-o pelo seu Espírito (cf. nota 17). O não crente pode receber este Homem novo, concretizado no crente e na comunidade dos crentes, que possibilita a sua formação na fé¹¹⁵.

2.5.2 A nova criação naqueles que estão em Cristo (vv. 16-17)

Os vv. 16-17 tornam presentes essencialmente as conseqüências da morte e da ressurreição de Jesus Cristo em favor dos homens: a existência e manifestação de uma vida nova com Cristo e n'Ele¹¹⁶. Esta vida nova cristã brota do amor de Cristo que possibilita ao Homem sair de si e viver segundo a lógica de Cristo (cf. vv. 14-15). Com efeito, há uma ligação entre os vv. 14-15 e 16-17, tendo em conta que “ἡμεῖς” do v. 16, se refere ao “ἡμεῖς” do v.14, de modo que aqueles (16-17) são conseqüência dos primeiros (14-15) e, com isso, torna-se claro que Paulo neste v.16 se refere tanto a si mesmo como a todos quantos acreditarem em Cristo¹¹⁷.

Com o evento Cristo, acontece uma mudança profunda no que diz respeito ao conhecimento sobre Cristo e sobre as outras pessoas. Antes, o conhecimento acerca de Cristo era “κατὰ σάρκα”, “conhecido segundo os critérios humanos”¹¹⁸, mas agora este conhecimento deve estar de acordo com o próprio critério de Cristo, que é o seu

¹¹³ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 263.

¹¹⁴ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 229 (relativo ao comentário de 2 Cor 4,14).

¹¹⁵ Cf. KIKO, ARGÜELLO, *O Kerigma*, p.101.

¹¹⁶ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 263.

¹¹⁷ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.415.

¹¹⁸ CARREZ, M., *A Segunda carta aos Coríntios*, in *Cadernos bíblicos* 51, 1ª ed. Difusora Bíblica, Lisboa, p. 36. Conhecer Cristo segundo a carne seria considera-lo como um maldito pela lei (cf. Gl.13), cf. QUESNEL, M., – *As Cartas aos Coríntios*, In *Cadernos bíblicos* 45, p. 38; ver também TURRADO, L., *Biblia Comentada. Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas*, p.480

amor. Trata-se de dois princípios de conhecimento antagônicos: um, pelos critérios da carne (cf. v.12), e outro, segundo os critérios de Cristo (cf. v.15).

Segundo Thrall, quando Paulo diz que “desde agora em diante (*ἀπὸ τοῦ νῦν*) não conhecemos ninguém segundo a carne” refere-se, certamente, ao facto que marca o início da sua conversão, isto é, a partir do momento em que teve um encontro com o próprio Cristo, que se revela no caminho de Damasco (cf. 1 Cor 15, 8-9; Gl 1,15-16; Act 9, 1-18; 22, 5-16)¹¹⁹. É esta revelação de Cristo, pelo encontro com Ele, que está na origem da reviravolta nos critérios da avaliação das outras pessoas. Desde o momento salvífico deste encontro com Cristo, Paulo, como todos os cristãos, não conhece ninguém de maneira meramente humana e errada¹²⁰.

Para Pitta, “*κατὰ σάρκα*” é utilizado neste v. 16 por Paulo com um sentido negativo, para dizer que “conhecer segundo a carne” se identifica com a consideração das aparências e não da substância ou das intenções¹²¹. É neste sentido que Paulo justifica o seu comportamento de sinceridade e clareza diante dos fiéis de Corinto (cf. 2 Cor 1,17), em contraste com os que se vangloriam apenas nas suas condições humanas (cf. 2 Cor 11,18). Pitta considera que a relação com Cristo está na base de um novo modo de viver, explícito na segunda parte do v. 16. A partir do momento em que Cristo se revelou a Paulo, este mudou radicalmente o seu modo de considerar Jesus Cristo: “no Messias crucificado e maldito reconheceu a bênção divina”¹²² (cf. 1 Cor 2,2; Gl 3,13-14). Trata-se, no fundo, de uma condição real, de uma situação de mudança que Paulo experimentou historicamente na sua existência.

Considerando “*εἰ καὶ*” (e se), Paulo refere-se à sua estima negativa sobre Jesus Cristo antes da sua conversão. Neste sentido, quando no v.12 fala da vanglória, devido às aparências em detrimento das intenções do coração, faz provavelmente uma alusão ao texto de 1 Sam 16,7, relativo à eleição de David. À luz das dificuldades que Samuel teve para reconhecer o “Ungido do Senhor”, Paulo teria a mesma dificuldade de reconhecer em Cristo o verdadeiro Ungido de Deus, tendo em conta os seus critérios humanos em relação a Jesus crucificado. Logo, a sua conversão em Cristo trouxe consigo valores totalmente novos. Por isso, “o juízo sobre os outros, especialmente, os

¹¹⁹ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.415; ver também, LAMBRECHT, *Reconcile yourselves*, p. 177.

¹²⁰ Para Paulo não se trata apenas de um conhecimento teórico mas também experimental, existencial e moral, cf. LAMBRECHT, J., *Second Corinthians*, p. 96.

¹²¹ Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 264. Para Thrall, esta explicação seria correcta se “*κατὰ σάρκα*” estivesse ligado ao “*οὐδένα*” e não ao “*ὁδόμεν*”, ou seja, a consideração de pessoas pelas suas posições sociais ou pelos seus talentos naturais, cf. Thrall, M. E. *CEC*, p.413.

¹²² PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 265; cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.416-417.

Apóstolos de Cristo e, concretamente o próprio Paulo, tem que reflectir estes novos valores”¹²³. Portanto, Paulo, além de refutar os antigos critérios humanos (*κατὰ σάρκα*) para avaliação das outras pessoas, indica, de certo modo, os critérios autênticos para determinar o verdadeiro apóstolo de Cristo (aquele que não procura os seus interesses). A sua experiência serve, para todos os crentes, como modelo desta mudança na estima de pessoas.

“*καινή κτίσις*” (v.17) realça de maneira explícita as consequências dos vv. 14-16, que têm sido desenvolvidos implicitamente, isto é, a novidade cristã. Esta novidade que Paulo apresenta aos coríntios tem as suas origens no Antigo Testamento, no judaísmo e no cristianismo primitivo, porém, com uma nota especial do Apóstolo¹²⁴:

O Livro de Isaías contém três referências importantes a respeito da promessa de uma nova criação: Is 65,17; 66, 22 fazem uma alusão ao novo cosmos (*οὐρανός καινός ε γῆ καινή*) que está a ser feito pelo Senhor, enquanto Is 43, 18-19 anuncia a chegada de uma nova ordem em oposição à antiga (*τὰ ἀρχαῖα ἰδοὺ ε καινά*). Neste caso, é possível fazer um paralelismo com 2 Cor 5,17, “as coisas antigas passaram eis que tudo tem sido novo”.

No judaísmo, a ideia da nova criação é também acentuada, ainda que varie devido à diversidade de escolas. Por exemplo, a comunidade de Qumran evidencia uma renovação, tanto cósmica como antropológica (cf. 1 Qs 4.25; 1 Qh 13.11 e Qh 3, 19-22; 11, 10-14). Esta renovação não é só um acontecimento do futuro, mas também, é experimentada no presente pela integração na própria comunidade de Qumran. A literatura apocalíptica apócrifa, por sua vez, refere-se a uma transformação que terá lugar no fim dos tempos (cf.1 Enoch 72,1). Segundo os rabinos, a nova criação identifica-se com o novo ano e o grande dia do perdão (*Yom Kippur*), ou seja, o perdão dos pecados é visto como a sua nova criação, realizada no presente. De facto, no tempo de Paulo, o judaísmo tinha a convicção da realização de uma nova criação por Deus, em seu favor.

No NT, “*καινή κτίσις*” acontece mais uma vez, apenas em Gl 6,15, o que dá a entender que se trata de um vocabulário propriamente paulino. Contudo, Paulo tê-lo-á recebido do cristianismo primitivo. Enquanto o judaísmo considerava as mulheres e os escravos inferiores, menos importantes em relação aos homens, diante de Deus o

¹²³THRALL, M.E., *CEC*, p.420.

¹²⁴ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, pp.421-424; PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 266.

cristianismo desde logo afirmou que a salvação diz respeito a toda a humanidade, sem exceção nem privilégio algum. Ora, esta afirmação está relacionada com a nova realidade experimentada no seio da Igreja, sendo que o evento Cristo é o ponto decisivo desta mudança da realidade, que é a nova criação.

Como referimos, os vv. 16 e 17 devem ser vistos no seu conjunto como consequências dos vv. 14 e 15, fazendo parte de uma única unidade, do amor de Cristo e as suas implicações¹²⁵. Tendo em conta este amor de Cristo, a vivência humana foi profundamente afectada: “com a morte e ressurreição de Cristo (vv. 14-15), o modo antigo da vida humana terminou, para que o novo tipo da existência humana seja possível”¹²⁶, isto é, sem a relação com Cristo tudo se torna velho, ultrapassado e sem verdadeiro sentido. Todavia, isto torna-se real apenas “se alguém está “ἐν Χριστῷ”, como condição necessária para que seja concretizada “uma nova criação” em cada pessoa humana. Torna-se claro que Paulo, falando da nova criação no v.17, se refere especificamente aos cristãos¹²⁷.

“ἐν Χριστῷ”, estar em Cristo implica uma incorporação do indivíduo na pessoa de Cristo: “os crentes são incluídos no ser de Cristo, de maneira que a sua morte e ressurreição sejam também suas. A sua existência, como membros do corpo de Cristo (σῶμα Χριστοῦ), deve estar de acordo com esta inclusão”¹²⁸. Cristo, novo Adão, inaugurou a nova humanidade histórica e, por isso, os que crêem n’Ele são novas criaturas enquanto membros constituintes do seu corpo. O estar em Cristo, segundo Dunn, implica a participação existencial nova de Jesus Cristo, que se torna fundamental em cada circunstância da vida do crente¹²⁹. Trata-se de uma visão baptismal, dado que a pertença a Cristo passa pelo baptismo, precedido da pregação e do acolhimento do Evangelho pela fé. Desta forma, “ἐν Χριστῷ ” identifica-se com o estar na Igreja, corpo de Cristo (cf. 1 Cor 12,13) e a quantos participam na morte e ressurreição de Cristo¹³⁰. Esta participação é realizada por cada um e por todos os crentes pelo Espírito de Cristo, de maneira que “καινή κτίσις” seja obra deste Espírito.

¹²⁵ FURNISH, V. P., *II Corinthians*, In the AB, A New Translation with introduction and commentary, Yale University Press, 2012, p.332.

¹²⁶ THRALL, M.E., *CEC*, p.424.

¹²⁷ “Estar em Cristo é um dom, mas supõe também a aceitação humana, apropriação e resposta”, LAMBRECHT, *Reconcile yourselves*, p. 178.

¹²⁸ THRALL, M.E., *CEC*, p.426.

¹²⁹ Cf. DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, p. 399-400.

¹³⁰ Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 266

Sendo assim, “*καινή κτίσις*” depende muito de “*ἐν Χριστῷ*” como o seu iniciador: para ser uma nova criação é necessário estar em Cristo, o contrário é impossível. Sendo Cristo, o novo Adão (v.14), toda a humanidade está incluída, na sua obra de preservar o mundo. Contudo, para Thrall, a vinda de Cristo não significa automaticamente o novo ser de cada indivíduo. Manifesta, antes de mais, uma promessa feita para toda a humanidade: “a realidade do evento Cristo, como fonte de “*καινή κτίσις*”, não depende condicionalmente da incorporação de indivíduos “*ἐν Χριστῷ*”, mas a pressuposição essencial de tal incorporação”¹³¹.

Somente através de Cristo e em Cristo o novo mundo e a nova era se tornam uma realidade realizada objectivamente. Ao que Pitta afirma ser (*καινή κτίσις*) um facto apocalíptico e não escatológico: “a nova criação” é realizada, sobretudo, com o evento da morte e ressurreição de Cristo, e representa uma força interior que causa um dinamismo vital para a criação inteira que espera a libertação dos filhos de Deus”¹³², ou seja, a renovação constante do “Homem interior” de que Paulo falava na 2 Cor 4,16. Por isso, a “nova realidade”, em detrimento da antiga, na qual Paulo faz referência à passagem de Is 34, 18-19, tem por papel justificar a “nova criatura”, fruto de “ser em Cristo”. Esta exprime, efectivamente, a relação entre o crente, como membro da nova humanidade, e Cristo seu progenitor¹³³. Para Pitta, o contraste entre a nova realidade e a antiga tem paralelismo com o contraste da novidade do espírito e a letra da lei, presente em Rm 7,6¹³⁴.

2.5.3. Reconciliados com Deus, em Cristo, pela sua vontade e, a diaconia da reconciliação (vv. 18-20)

Nesta parte, procuramos apresentar, de maneira sintética, o processo da reconciliação, analisando as diferentes intervenções, partindo do pressuposto de que se trata de uma reconciliação da humanidade com o seu Criador.

¹³¹THRALL, M.E., *CEC*, p.427.

¹³²PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 267.

¹³³Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.429.

¹³⁴Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 267.

2.5.3.1. Deus, único autor da reconciliação por Cristo

A morte e a ressurreição de Jesus Cristo, com as suas consequências (vv.14-17), são pura obra de Deus (*τὰ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ*) para reconciliação da humanidade e do mundo consigo. Participando nestes acontecimentos, a humanidade torna-se reconciliada com Deus, seu criador. Com efeito, os vv. 18-20 põem em relevo a linguagem da reconciliação (*καταλλαγή*) que parte simplesmente da iniciativa de Deus (*ἐκ τοῦ Θεοῦ*)¹³⁵. Deus é um único sujeito activo nesta dinâmica da reconciliação dos homens e do mundo consigo. Estamos diante de um facto gratuitamente cumprido e oferecido por Deus, em favor da humanidade, através da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Este acontecimento da reconciliação implica obviamente o restabelecimento de relações, depois de um tempo de hostilidade, entre Deus e a humanidade.

São poucas as vezes que os LXX empregam este vocabulário *καταλλαγή*. De facto, o AT acentua o papel do povo, pelas suas atitudes suplicantes, para que Deus deixe a sua ira e se reconcilie com ele (neste caso a iniciativa da reconciliação parte da vontade do povo): “*καὶ ἐπκούσαι υμῶν τῶν δεήσεων καὶ καταλλαγείν υμῖν*”¹³⁶ (2 Mac 1,5). Isto significa que Deus pode mudar as suas disposições a respeito dos homens e reconciliar-se passivamente com eles, em consideração das suas súplicas¹³⁷. No NT, a reconciliação (*καταλλαγή, καταλλάσσω*), linguagem própria de Paulo, faz um contraste com esta visão dos LXX: é Deus que opera, pela sua iniciativa, a reconciliação da criação inteira Consigo. Paulo é o primeiro a utilizar o verbo *καταλλάσσω* na voz activa do sujeito ofendido em relação ao seu ofensor¹³⁸. Tudo indica que o sujeito ofendido, neste caso Deus, propõe pessoalmente os termos da reconciliação ao seu ofensor, a humanidade, Consigo. Deste modo, Deus, na sua iniciativa, abandona, efectivamente, os seus direitos de acusar o Homem pelas suas transgressões (vv. 18 e 19), para que a reconciliação da humanidade consigo seja possível. Esta acção reconciliadora de Deus acontece em Jesus Cristo, pela sua cruz e ressurreição. A este respeito Cerfaux afirma, em relação a 2 Cor 5,18-19, que:

¹³⁵ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.429; PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 268; LAMBRECHT, *Reconcile yourselves*, p. 182.

¹³⁶ Que escute as vossas orações e se reconcilie convosco.

¹³⁷ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.430.

¹³⁸ PORTER, S.E., *Reconciliation and 2 Cor 5,18-21*. In BIERINGER, R., *the Corinthian Correspondence*, Leuven University Press, 1996, p. 693.

“A iniciativa da reconciliação vem de Deus, através de Cristo, da mesma que não há aliança verídica entre Deus e o Homem. Esta aliança parte simplesmente de uma disposição generosa de Deus aceitando o Homem na sua amizade; assim, Deus somente age. A morte do Filho de Deus produzia (na cruz) a reconciliação¹³⁹”.

Trata-se, sobretudo, de uma obra gratuita de Deus, sem nenhuma intervenção ou resposta humana (cf. Rm 5, 6-11). Neste aspecto, a reconciliação de que Paulo fala não é ainda uma realidade conhecida pelo Homem, mas uma realidade objectiva, criada por Deus, que o Homem é convidado a acolher. Consequentemente, não é Deus que deve ser reconciliado¹⁴⁰.

De facto, Paulo não assume as funções da mediação reconciliadora entre Deus e os homens, como era o caso de Moisés. O Apóstolo actua apenas em nome de Deus, “exerce um serviço que podemos definir “unidireccional” da parte de Deus e, portanto, sem alguma mediação, porque Deus não precisa da sua mediação para reconciliar os homens com Ele”¹⁴¹ (cf. também Gl. 3,19-20). Assim, as funções de mediador não são aplicáveis a Paulo, visto que o único mediador entre Deus e a humanidade é Jesus Cristo, sem o qual é impossível qualquer reconciliação dos homens com Deus¹⁴².

É de acentuar que “*ἡμᾶς*” da primeira parte do v. 18, se refere a todos os crentes, enquanto “*ἡμῖν*”, da segunda parte do mesmo versículo, se refere particularmente a Paulo e a quantos são chamados, como ele, ao serviço do apostolado. Por isso, Pitta considera que o serviço da reconciliação confiado a Paulo não é uma tarefa de todos os crentes¹⁴³.

Visto que os aoristos *καταλλάξαντος* e *δόντος* se referem à morte de Cristo (v. 14), a reconciliação é, na sua totalidade, independente da resposta humana, apenas uma iniciativa divina, sobretudo porque se concretizou quando a humanidade ainda era hostil ao seu Criador (cf. Rm 5,8.10)¹⁴⁴. A reconciliação foi, na verdade, cumprida por Cristo, mas é necessário que seja completada pela resposta humana, em virtude do imperativo *καταλλάγητε* (reconciliai-vos) de Paulo, que apenas exerce a função de embaixador, ao serviço de Deus, junto dos coríntios (v. 20). A decisão de Deus de reconciliar o mundo Consigo não traduz, para Paulo, a mudança de disposições

¹³⁹ CERFAUX, L., *Le Christ dans la théologie de saint Paul*. L D 6, 2^a ed. Cerf, Paris 1954, p. 110.

¹⁴⁰ Cf. BULTMANN, R., *Teologia del Nuevo Testamento*, p. 343.

¹⁴¹ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 270.

¹⁴² PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 271.

¹⁴³ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 271.

¹⁴⁴ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.430-31.

fundamentais de Deus a respeito da desobediência humana, causa da hostilidade: é o seu amor imutável que sempre move o seu agir, para pôr fim a esta desobediência¹⁴⁵.

A expressão “ὡς ὅτι” introduz a última proposição a respeito da reconciliação realizada por Deus em Cristo. De facto, Paulo no v. 19, frisa, basicamente, a ideia da reconciliação enunciada no v.18¹⁴⁶, esclarecendo-a amplamente: enquanto no v. 18 os beneficiários da reconciliação são ἡμᾶς, a comunidade reconciliada, no presente v. 19 é o κόσμος, a humanidade inteira, a quem é dada a possibilidade de se reconciliar com Deus¹⁴⁷.

Paulo utiliza o imperfeito activo e o particípio presente activo (Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων) no v.19, reforçando a passagem do v.18 (Θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος διὰ Χριστοῦ) para sublinhar que o processo da reconciliação entre Deus e o Homem foi concretizado não só “por meio de Cristo” mas, sobretudo, “em Cristo”: a reconciliação divina é realizada precisamente no “evento da cruz”¹⁴⁸. Em Cristo, Deus reconciliou o mundo Consigo, visto que Cristo morreu por todos (v.14) e, independentemente da adesão a Cristo pela fé, Deus, na cruz de Cristo, ofereceu ao mundo a possibilidade de se reconciliar consigo.

O “κόσμος”, destinatário da reconciliação divina, não é o mundo como espaço físico, mas toda humanidade¹⁴⁹, que é o mundo humano (cf. 2 Cor 1,12)¹⁵⁰. Este mundo é, de facto, o conjunto de todos os seres humanos referidos no v. 14, e Paulo quer exprimir a dimensão universal da reconciliação divina operada em Cristo. É neste sentido que “αὐτοῖς”, na segunda parte do v. (19), se refere a tal dimensão pessoal do cosmos ao qual é destinada a reconciliação:

“Para que qualquer processo de reconciliação gratuita, como aquela que Deus realiza com a humanidade, seja possível, é necessário que as transgressões de todos não sejam

¹⁴⁵ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.432.

¹⁴⁶ Cf. REES, W., *Epístolas a los Corintios*, In ORCHARD, B.; SUTCLIFFE, R.; FULLER, C e RUSSELL, R., *Comentario a la Sagrada escritura, NT*, vol. 26, Tomo IV, VB, Herder, Barcelona, 1959, p. 235.

¹⁴⁷ Cf. PORTER, S.E. – *Reconciliation and 2 Cor 5, 18-21*, p. 701.

¹⁴⁸ Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 272; THRALL, M.E., *CEC*, p.432; LAMBRECHT, *Reconcile yourselves*, p. 184..

¹⁴⁹ Cf. CARREZ, M. – A segunda carta aos Coríntios, p. 38.

¹⁵⁰ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.434; PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 272-3; BULTMANN, R., *Teologia del Nuevo Testamento*, p. 310. Fitzmyer, por sua parte, considera que a reconciliação, efectuada no evento Cristo, vai além da dimensão antropológica para atingir todas as criaturas. Por isso nesta passagem tal como nas cartas deutropaulinas, cosmos diz respeito o espaço físico natural do mundo, cf. FITZMYER, J. A., *Pauline Theology*, In BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Editors), *The NJBC*, Prentice Hall, New Jersey, 1988, p. 1399.

tidas em consideração, caso contrário, recai no modelo da reconciliação a partir de baixo, isto é, dos próprios seres humanos e não do alto”¹⁵¹.

O argumento de que Deus não teve em conta as faltas dos homens tem por função reforçar o v. 18. Deus praticamente anulou a dívida do Homem no seu confronto com ele, um aspecto mais evidente em Col 2,13b-14: “Ele perdoou-nos todas as nossas faltas, anulou, em detrimento das ordens legais, o título de dívida que existia contra nós e suprimiu-o pregando-o na cruz”. Thrall faz questão de salientar que *καταλλάσσω* se refere sempre às relações pessoais para indicar que se trata de pessoas humanas que estão reconciliadas com Deus¹⁵². Pois são os pecados da humanidade que estão na origem da hostilidade entre Deus e os homens (cf. Rm 5,8.10), e para remediar esta situação de inimizade, Deus teve a iniciativa de eliminar esta barreira para que seja possível a reconciliação de ambos, voltando à relação de amizade. Segundo Carrez, “Deus tomou a sério as transgressões humanas, fazendo-se solidário com os transgressores”¹⁵³. Isto implica, obviamente, o perdão e a misericórdia divina em benefício do Homem pecador, que, por sua vez, é transformado pela mesma solidariedade divina. Paulo tem a intenção de realçar o comportamento de Deus perante a infidelidade humana: a misericórdia em vez de castigo, não tendo em conta o pecado do Homem¹⁵⁴. Segundo Murphy-O’Connor, Deus é o iniciador, Cristo o mediador, ao passo que o perdão dos pecados é considerado como meio no processo da reconciliação dos homens com Deus¹⁵⁵. Adnès considera que, para Paulo, Deus é o seu operador ao passo que Cristo é o seu instrumento e lugar; além disso, Deus é aquele com quem a humanidade é reconciliada pela sua obra (de Deus)¹⁵⁶.

2.5.3.2. A diaconia para a reconciliação

Paulo sublinha que Deus, além de lhes confiar (a Paulo e a quantos são chamados a exercer o serviço da reconciliação) o serviço que reconcilia, também colocou neles a palavra reconciliadora. Paulo utiliza o mesmo verbo “*ἔθετο*” que usa na

¹⁵¹ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 273; cf. Lambrecht, *Reconcile yourselves*, p.184.

¹⁵² Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.435.

¹⁵³ CARREZ, M., *A segunda carta aos Coríntios*, p. 38.

¹⁵⁴ Cf. Lambrecht, *Reconcile yourselves*, p.185.

¹⁵⁵ Cf. MURPHY-O’CONNOR, J., *The second Letter to the Corinthians*, p. 822; ver também TURRADO, L., *Biblia Comentada*, p. 480; DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, p. 229.

¹⁵⁶ Cf. ADNÈS, P. *Réconciliation*, in DSP, Col. 242.

1 Cor 12,18.28, na qual é acentuada a gratuidade de Deus na escolha dos Apóstolos para a Igreja. Portanto, à gratuidade da reconciliação divina com os homens, em Cristo, resulta a gratuidade divina na escolha dos Apóstolos para o serviço da palavra que reconcilia. Esta palavra (da reconciliação), segundo Furnish, é o Evangelho pregado por Paulo a Corinto, anunciando a reconciliação de Deus em Cristo (cf. 2 Cor 2,17; 4,2)¹⁵⁷. Por isso, aqueles que realizam a diaconia da reconciliação divina, como Paulo, exercem apenas uma função de embaixadores, como se Deus mesmo o fizesse, colocando de parte a função da mediação. Este serviço visa tornar efectiva, para todos os seres, (κόσμος) a obra da reconciliação oferecida gratuitamente por Deus¹⁵⁸.

A diaconia na Igreja primitiva destacou, entre outras características, o serviço da mesa, ou seja, a atitude de Jesus Cristo na última ceia com os seus discípulos¹⁵⁹. Ela refere-se, pois, ao serviço feito na comunidade em nome de Jesus. Por conseguinte, pode ser sinónimo do cuidado na caridade dos mais necessitados ou do cuidado das próprias comunidades de Paulo (cf. Rm 12, 7; 2 Cor, 8,4.19). Διακονία pode, ainda, indicar o serviço da proclamação do Apóstolo (cf. Ef 3,7; Cl, 1,7). Com efeito, Paulo recorre a este termo, próprio da tradição cristã da antiguidade, para designar a sua relação, como apóstolo, com Cristo, que é a mensagem da sua pregação (missão da Igreja ao serviço de Cristo)¹⁶⁰. Portanto, a diaconia apostólica, na visão de Paulo (cf. 2 Cor 5,18), resume-se ao convite dirigido ao Homem de receber a reconciliação que Deus realizou em Cristo, na cruz. Trata-se de uma mensagem dinâmica (τῆς καταλλαγῆς): “apresentar às pessoas o evento salvífico, cumprido uma vez por todos em Cristo¹⁶¹”, apelando-as para fazerem a sua parte, para que a reconciliação¹⁶² iniciada por Deus seja efectivamente consolidada.

Na expressão “ὕπερ Χριστοῦ”, Paulo exerce o serviço da diaconia, que lhe foi confiado por Deus, na qualidade de embaixador de Deus e de Cristo junto dos seus ouvintes (v.20). De facto, a mensagem da reconciliação que Paulo transmite aos

¹⁵⁷ Cf. FURNISH, V. P., *II Corinthians*, p.320.

¹⁵⁸ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.436.

¹⁵⁹ Cf. WEISER, A., διακονέω, DENT, vol. I, Sigueme, Salamanca, 1996, pp. 913-914.

¹⁶⁰ Cf. BIERINGER, R., Paul's understanding of diakonia, In BIERINGER, R.; LAMBRECHT, J., *Studies on 2 Corinthian 5, 18*, Leuven University Press, 1994, p. 419.

¹⁶¹ Cf. BIERINGER, Paul's understanding of diakonia, p. 427-428.

¹⁶² καταλλαγή na exegese pode referir-se à reconciliação objectiva do evento salvífico (morte e ressurreição de Jesus Cristo), que aconteceu no passado e à reconciliação subjectiva que é a apropriação, no presente, daquele evento salvífico na vida da pessoa. Τῆς καταλλαγῆς é, portanto, o serviço que produz a reconciliação àqueles que a acolhem. Neste sentido há uma forte ligação entre a diaconia da reconciliação e a palavra da reconciliação, cf. BIERINGER, Paul's understanding of diakonia, p. 422.

coríntios corresponde à vontade de Cristo, é transmitida com a própria autoridade de Cristo¹⁶³. Significa que Paulo age em favor de Cristo, com a autoridade que Ele mesmo lhe outorgou. É possível afirmar que Paulo actua no lugar de Cristo, tendo em conta que o embaixador não só actua em nome de aquele que o enviou, mas também actua no seu lugar. Dunn considera que, se Jesus representa Deus no processo da reconciliação (Deus estava em Cristo), Paulo também representa Deus quando proclama esta reconciliação¹⁶⁴. A este respeito, Thrall afirma que a linguagem de Paulo tem, como objectivo específico, “acentuar a dignidade do seu Apostolado, com a convicção de que é o próprio Deus que suplica aos seus ouvintes”¹⁶⁵. Nesta perspectiva, fica claro que a mensagem que Paulo transmite através da sua pregação, não é da sua própria autoria, porque Deus fala pessoalmente por Paulo. Portanto, Paulo, diante do seu auditor, representa Cristo (vv. 14-15) e Deus (vv. 18-19), transmitindo a mensagem de reconciliação proposta por Deus.

Através de “*Καταλλάγητε τῷ Θεῷ*”, Paulo faz um apelo à reconciliação. Ele recorre ao imperativo com o propósito de mostrar que, no processo da reconciliação com Deus, o Homem não assume um papel apenas passivo, como se se tratasse de um facto meramente automático: “Ainda que a reconciliação seja um presente de Deus absolutamente gratuito, necessita sempre de uma resposta ou de uma adesão humana, para que possa alcançar cada um”¹⁶⁶. De facto, se o Homem for indiferente à gratuidade de Deus, a possibilidade de reconciliação oferecida fica sem efeito. Em consideração da segunda pessoa do plural, utilizada por Paulo no v. 20 (reconciliai-vos), que deixa claro que se dirige directamente aos fiéis de Corinto que já aderiram a Cristo, Paulo tem como intenção acentuar a necessidade de receber continuamente a mensagem evangélica por ser sempre actual¹⁶⁷.

Por outro lado, dadas as dificuldades que Paulo teve com esta comunidade de Corinto, manifestadas na secção de 2,14-7,4, ele insiste sobre a reconciliação, neste v.20, que deve identificar-se com o reconhecimento do seu serviço como vindo de Deus, da sua pregação, como representante de Cristo e de Deus. Desta forma, a reconciliação dos coríntios com Deus significaria, ao mesmo tempo, a reconciliação com o próprio

¹⁶³ Lambrecht, *Second Corinthians*, 99.

¹⁶⁴ Cf. DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, p.229-230.

¹⁶⁵ THRALL, M.E., *CEC*, p.437.

¹⁶⁶ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 274; cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.437-438.

¹⁶⁷ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.438.

Paulo¹⁶⁸. Trata-se principalmente de uma reconciliação entre Deus e os Coríntios, dado que Paulo actua apenas como embaixador de Deus, isto é, os principais protagonistas são Deus, que opera a reconciliação e a oferece gratuitamente, e os Coríntios, que podem aceitá-la ou recusá-la¹⁶⁹. A reconciliação de Paulo com a comunidade de Corinto será consequência dessa mesma relação.

Para Thrall, a insistência de Paulo, neste v. 20, sobre a reconciliação explica-se pela sua intenção de acentuar o papel da morte e ressurreição de Cristo (v.14), tendo em conta a resistência judaica que não considerava necessário outro meio de comunicação com Deus, para além da Aliança de Moisés, pela qual obtinham o perdão dos pecados e, conseqüentemente, o restabelecimento da comunhão entre o povo de Israel e Deus. De facto, toda a pregação de Paulo está ao serviço da proclamação desta reconciliação e as suas bases assentam na morte livre de Cristo, feito pecado em favor da humanidade¹⁷⁰.

Portanto, o serviço da diaconia não é outra coisa senão a actualização da reconciliação do Homem com Deus, em Cristo: “de igual modo, Paulo coloca no mesmo plano a reconciliação realizada por Deus e o serviço que a proclama”¹⁷¹. Esta reconciliação resulta directamente da vontade de Deus através de Cristo e nele, e diante desta generosa oferta divina anunciada pelo apóstolo Paulo, o Homem é convidado a não ser indiferente e a reconciliar-se com Deus. Em virtude de *Καταλλάγητε τῷ Θεῷ*, a reconciliação também se dirige a Deus, ou seja, Ele é o sujeito e objecto da mesma¹⁷², tendo em conta que parte d’Ele e é Consigo que a humanidade deve reconciliar-se.

2.5.4. A solidariedade humana de Cristo, expressão da justiça de Deus (v. 21)

A morte e ressurreição de Cristo realizam, no Homem crente, a mudança de fundo no seio da sua natureza. Enquanto Cristo aceita a sorte do Homem, este, por sua vez, recebe a natureza divina. Esta troca entre Cristo e a humanidade vem acentuar a grandeza da misericórdia de Deus.

¹⁶⁸ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.438; PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 274.

¹⁶⁹ Cf. KUSS, O., *Carta a los Romanos; Cartas a los Corintios*, p.342.

¹⁷⁰ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.438-439.

¹⁷¹ CARREZ, M., *A Segunda carta aos Coríntios*, p. 37.

¹⁷² Cf. PORTER, S.E., *Reconciliation and 2 Cor 5,18-21*, p. 704-5.

2.5.4.1. Cristo solidário ao Homem

A intervenção de Deus, através da morte e ressurreição de Cristo (v.14), já cumpriu a sua reconciliação com o Homem (v.18). A reconciliação que parte da iniciativa de Deus é também obra de Cristo, o único justo diante de Deus. Jesus é, sem dúvida, aquele que não cometeu pecado (cf. He 4,15; 1 Jo 3,5; 1 Pe 2,22), Deus, porém, O fez pecado para remediar a ferida do pecado do Homem diante de Deus¹⁷³. A condição humana de Jesus, isenta de pecado, encontra-se na perfeita posição para purificar o Homem do seu pecado e restabelecer a comunhão entre o Homem e Deus.

ὁ πᾶρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν. Em que sentido Deus fez de Cristo o pecado? Através da sua encarnação, isto é, pela sua sujeição ao mundo vulnerável e inclinado para o pecado ou pela morte que sofreu na cruz? Dado que Jesus sofreu o castigo do maior pecador, os Padres gregos dizem que Deus fez de Jesus o pecado, permitindo a sua morte na cruz, ao passo que os Padres Latinos afirmam que Jesus morreu em sacrifício pelo pecado do Homem¹⁷⁴. A afirmação dos Padres gregos parece mais sustentável, em conformidade com os comentários dos vv. anteriores, a respeito da nova criação e especialmente à consideração segundo a qual, a morte de Cristo não tem valor de substituição: “Jesus não foi feito pecado no nosso lugar para que nos tornássemos justiça de Deus”¹⁷⁵. Segundo Gregório de Nazianzo Jesus Cristo fez-se solidário com o Homem, carregando sobre si a desobediência humana, fez-se pecado em si, “*ἀὐτομαρτία*”¹⁷⁶. Nesta mesma linha de pensamento, São Crisóstomo diz que Deus permitiu que Jesus fosse condenado e morto como um amaldiçoado (cf. Dt, 21,23)¹⁷⁷, enquanto Círiilo de Alexandria diz que Jesus sofreu o castigo do maior pecador¹⁷⁸. Portanto, é na cruz que Jesus Cristo foi feito pecado, no sentido em que n’Ele se encontra a expressão máxima da consequência do pecado¹⁷⁹ (cf. Rm 8,3), ainda que não se tratasse de uma morte eterna¹⁸⁰. De facto, Deus fez de Cristo pecado, na medida em que permitiu que Ele sofresse um castigo que corresponde unicamente aos pecadores¹⁸¹.

¹⁷³ Cf. FURNISH, V. P., p. 339.

¹⁷⁴ Cf. Ambrosio, In Epistolam II ad Corinthios, 2, 10: PL 17, 298 B.

¹⁷⁵ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 276.

¹⁷⁶ Cf. GREGÓRIO DE NAZIANZO, In Oratio 37, Mt, 19, 1: PG 36, 284 A.

¹⁷⁷ Cf. CRISÓSTOMO, J., In Epistolam II ad Corinthios, Homilia XI, 5, 21: PG 61, 478.

¹⁷⁸ Cf. CIRILO DE ALEXANDRIA, In Epistolam II ad Corinthios 5,21: PG 74, 945 A.

¹⁷⁹ Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 276.

¹⁸⁰ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.441.

¹⁸¹ REES, W., *Epístolas a los Corintios*, p. 235.

A concepção da morte de Jesus Cristo como valor de vantagem¹⁸² confere ao ser humano dons que anteriormente não possuía: a justiça divina, a riqueza de Cristo (cf. 2 Cor 8,9), o espírito como promessa (cf. Gl 3,14), a filiação divina (cf. Gl 4,5), a justa exigência da lei (cf. Rm 8,4), a glória de Deus pelos gentios (cf. Rm 15,9).

Com efeito, no que diz respeito à reconciliação, a morte de Cristo não é uma questão de castigo pelo pecado, mas remédio contra o afastamento que sempre marcou a vida humana na sua relação com Deus. É mais sustentável dizer que Paulo faz referência ao pecado, em relação a Jesus Cristo, como facto pessoal e não como sacrifício oferecido pelo pecado, para indicar a mudança radical do pecador na sua relação pessoal com Deus, em vez da simples remoção do pecado¹⁸³. Ele sofreu a morte em favor da humanidade (v.14) para que o Homem se tornasse justiça de Deus. Pois, neste v.21, Paulo pretende sublinhar a solidariedade de Jesus Cristo com a humanidade pecadora. Ele trocou a sua condição de santidade pela morte, para que o Homem possa receber o estatuto da justiça de Deus, recebendo algo que pertence a Cristo, “nossa justiça” (cf. 1 Cor 1,31). A morte de Jesus Cristo, com efeito, não só manifesta a justiça de Deus que destrói o pecado do Homem, mas também a sua rectidão que justifica o pecador¹⁸⁴

Tendo em conta que o grego *ἁμαρτία* corresponde ao hebraico *ḥattā't* que, por sua vez, pode significar pecado ou oferta pelo pecado (cf. Lv 4,21.24; Ex 29,14; Nm 6,14) e dado que Paulo é um hebreu que escreve em grego, Sabourin entende que Deus fez de Jesus o pecado no sentido em que a sua morte na cruz, sorte do maior pecador, é uma oferta sacrificial pelo pecado da humanidade¹⁸⁵. De facto, nos sacrifícios do AT, a vítima do sacrifício tira o pecado cometido em virtude da sua santidade (Lv 6,22). É neste sentido que, para Paulo, Cristo não tendo cometido pecado nenhum, foi feito pecado por Deus (*ḥattā't*: vítima pelo pecado), dado que é a sua santidade que purifica o Homem do seu pecado. Segundo o presente autor, é possível ainda nesta mesma lógica, estabelecer um paralelismo entre Jesus e o Servo de YHWH do Is 53:

- (a) O Servo de YHWH ainda que não fez nenhum mal (v.9);
- (á) Jesus não tendo cometido nenhum pecado;
- (b) Na verdade deu a sua vida como sacrifício pelo pecado (*asam*, v.10);

¹⁸² Cf. PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 276

¹⁸³ Cf. THRALL, M.E., *CEC*, p.442.

¹⁸⁴ Cf. DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, p. 342.

¹⁸⁵ Cf. SABOURIN, L., *The Sacrifice of Jesus in its Cultic Expression*, in LYONNET, S.; SABOURIN, L., *Sin, Redemption, and Sacrifice, A biblical and Patristic Study*, PIB, Roma, 48 (1998) 251.

- (b´) Jesus Cristo foi feito pecado por Deus;
- (c) Através do seu sofrimento, este Servo justificará muitos (v. 11);
- (c´) em virtude da morte de Jesus a nossa relação com Deus foi ajustada.

Portanto, ao comparar a morte de Jesus em favor do Homem, com o sacrifício do Servo de YHWH de Is 53, Sabourin compara a morte de Jesus a um sacrifício expiatório pelo pecado do Homem¹⁸⁶, para purificá-lo da sua iniquidade. Este sacrifício de Cristo é diferente dos sacrifícios do AT, dado que Ele é, ao mesmo tempo, vítima sacrificial e sacerdote que intercede pelos pecadores. Neste caso, segundo Paulo, Jesus Cristo morreu pelos nossos pecados por comparação com os sacrifícios de expiação do AT em remédio dos pecados do povo. Com efeito, Ele é o “lugar da presença de Deus, o sacerdote encarregado de aspersão ritual e a vítima cujo sangue expiava as faltas do povo”¹⁸⁷. Efectivamente, morrendo por nós, cumpriu o gesto sacerdotal (Ef 5,2). Embora Cristo tenha morrido para salvar a todos (v.14) e a sua morte seja capaz de remediar a perdição de todos, Ele não expiou os pecados de todos porque alguns não creram n’Ele¹⁸⁸.

2.5.4.2. A justiça de Deus

“δικαιοσύνη Θεοῦ”: o pecado, causa da inimizade com Deus, foi trocado pela inocência de Jesus Cristo, capaz de restabelecer a relação positiva com Deus e, por isso, há uma certa correspondência entre a justiça de Deus e o próprio pecado do Homem. Neste caso, “a justiça de Deus” é poder de Deus, tendo em conta que Cristo, depois de esmagar o poder do pecado, tornou-se poder que domina o mundo novo (o mundo humano). “Tornar-se justiça de Deus é, pois, a garantia de acesso a este mundo novo, é viver segundo o poder de Cristo vencedor e ter em si o mesmo poder”¹⁸⁹.

No AT¹⁹⁰, a justiça de Deus apresenta-se tanto como o castigo contra os inimigos do seu povo, Israel (cf. Dt 33,21), como a protecção do mesmo povo (cf. Jz

¹⁸⁶ Cf. SABOURIN, L., *The Sacrifice of Jesus in its Cultic Expression*, p. 251-255.

¹⁸⁷ LONGEVIN, P., *Le sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament*, in Congrès d'Ottawa (24-28 août 1969) Le prêtre hier, aujourd'hui, demain, Fides, Ottawa, 1970, pp.65-66.

¹⁸⁸ Cf. CRISOSTOMO, J., *Homilía sobre la carta a los Hebreos, XVII, 2,4*, (Introdução, tradução e notas de MARCELO Merino Rodríguez) CN, Madrid, 2008.

¹⁸⁹ THRALL, M.E., *CEC*, p. 443.

¹⁹⁰ Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, cols. 643-44.

5,11; 1 Sam 12,6s), ou seja, o agir de Deus em favor do seu povo. Os profetas frisam o agir severo, como justiça divina contra qualquer pecador, ainda que este pertença ao seu povo eleito (cf. Am 5,14; Is 5,16). No entanto, afirmam também que essa justiça corresponde ao julgamento favorável (cf. Jr 9,23; 23,6), contando que Deus é justo e clemente (cf. 116,5; 129,3s). Deus exerce a sua justiça salvando o oprimido, ou seja, a justiça divina manifesta-se pela misericórdia divina, que se adquire unicamente pela fé em Deus. A justiça divina é também fonte da vida (cf. Sl 36,11; 119,40.106.123), perdão dos pecados (cf. Sl 51, 16; 111,3; 145, 7.17). Is 40-66, por sua parte, identifica a justiça de Deus como a sua salvação em favor do seu povo no exílio e como atributo divino da misericórdia ou da fidelidade à sua aliança. Tal salvação é vista como dom que traz consigo a glória e paz para o povo, porque são simplesmente os eleitos de Deus (cf. Is 45, 22s;45,12; 51,1ss; etc.). Portanto, Deus mostra-se justo manifestando a sua misericórdia e sendo fiel à sua promessa (cf. Is 41, 2.10; 42,6.21). Mesmo judicialmente, a justiça divina manifesta-se ao seu povo como fonte de direito e portadora da salvação, fiel à sua aliança e aos seus termos. Em todo caso, o AT destaca uma acção salvífica, em favor do seu povo eleito, para significar a justiça de Deus¹⁹¹. Deus faz-se Pai daquele que aceita na fidelidade a sua aliança; assim, a sua justiça identifica-se com solidariedade, bondade, amor, ou seja, comunhão de amor¹⁹².

Jesus no NT também identifica a justiça divina com a salvação, que é um dom divino oferecido à humanidade (cf. Mt 12, 36s.41s). Trata-se, com efeito, da graça do reino dos céus, sendo que Jesus é a revelação desta graça divina. Nesta perspectiva, Paulo salienta o carácter da libertação, pelo julgamento divino favorável e a graça actual em oposição à justiça das obras¹⁹³. Esta graça, para Paulo, é antecipada na vida cristã pela obra de Cristo:

“Perante o evento salvífico da cruz, Paulo chega à conclusão de que nela (na cruz) a justiça e a graça estão conjuntas, uma vez por todas, na revelação de radical eficácia. (...) O perdão, fruto de um severo acto de justiça, no qual o direito divino foi plenamente observado, é redenção na pureza e na santidade, é rejeição do mal. Como fariseu vencido por Cristo, Paulo completa a conceição farisaica da justiça (Deus que

¹⁹¹ Cf. SCHRENK, G., *δικαιοσύνη*, GLNT, vol. II, cols. 1246-1249.

¹⁹² Cf. FUCEK, I., *Justicia*, In LATOURELLE, R. ; FISICHELLA, R., DTF, 2ª ed., San Pablo, Madrid, 1992, pp. 788.

¹⁹³ Cf. LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, cols. 644-45.

exige a justiça através da lei), afirmando que na obra salvífica se manifesta a justiça de Deus, que é ao mesmo tempo juízo e graça¹⁹⁴.

Esta justiça é, de facto, uma essência de Deus oferecida ao Homem, sem deixar de ser celeste. Ela depende da fidelidade divina à sua aliança e, finalmente, fundamenta-se na misericórdia divina. Portanto, a justiça divina na Escritura é um dom da graça divina que resulta da fidelidade misericordiosa e da vontade divina de salvar o Homem. Na Bíblia, de facto, o conceito de justiça corresponde a própria natureza de Deus que favorece sempre o mais débil. Esta natureza é amor. O povo de Deus, por sua vez, é chamado a participar neste amor divino sendo benevolente para com qualquer ser humano¹⁹⁵.

Nesta perspectiva, “a justiça de Deus”, de acordo com 2 Cor 5,21, é fruto da bondade de Deus, que concede ao Homem a salvação¹⁹⁶. Sendo assim, a consideração dos crentes como justiça de Deus, identifica-se com a justificação e com a salvação, sendo que não pertencem a uma justiça forense nem distributiva como é o caso de Rm 3,5¹⁹⁷.

Pitta considera que, para Paulo, “além de reconhecerem os seus pecados, os crentes necessitam de inserir-se “em Cristo” e, mediante a participação na justiça de Deus, manifestada na cruz do seu Filho, são justificados ao ponto de poderem considerar-se justiça ou justificação divina”¹⁹⁸. Consequentemente, a justiça divina exprime a reconciliação que Deus realizou em Cristo (vv. 18-19). A reconciliação do Homem com Deus é possível porque, antes de mais, Deus perdoa-o e a exortação de Paulo, “reconciliai-vos com Deus”, faz parte da mesma realidade: já que estais perdoados, pela morte de Cristo, aceitai esta proposta da reconciliação oferecida por Deus.

“É Deus que age, opera e cumpre a reconciliação sem intervenção dos seus cooperadores (v. 18), reconciliando (não no sentido reflexo) o mundo com Ele (v.19); consequentemente, os homens vêem a sua situação modificada, encontrando-se desde então numa relação pacífica com Deus”¹⁹⁹.

¹⁹⁴ SCHRENK, G., δικαιοσύνη, GLNT, vol. II, cols. 1270-1271.

¹⁹⁵ Cf. FUCEK, I., *Justicia*, p. 789.

¹⁹⁶ Cf. FURNISH, V. P., *II Corinthians*, p. 340.

¹⁹⁷ Cf. Barbaglio, *Teologia de Paulo*, 275.

¹⁹⁸ PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi*, p. 278- 279.

¹⁹⁹ ADNÈS, P., *Réconciliation*, in DSP, Col. 238-239.

Não se trata, com efeito, de uma mudança meramente legal, fictícia, mas de uma renovação verdadeira da vida humana, uma alteração radical na relação da humanidade com Deus. De facto, estamos perante uma acção gratuita de Deus. Na visão de Paulo, Deus é o reconciliador que faz com que a condição pecadora passe para a condição de filho amado. A sua iniciativa ultrapassa todo o esforço humano e o seu conhecimento (2 Cor 5,18-19). Portanto, Deus não muda de sentimentos como os homens: “Deus reconcilia unilateralmente o mundo consigo mesmo, aniquila o poder do pecado e cumpre uma transformação real, efectuando uma troca de situações que pode ser formulada assim ‘dá-me o teu lugar, e fica com o meu’ ”²⁰⁰.

2.6. Breve síntese da teologia da Reconciliação de Paulo

Na visão do Apóstolo Paulo, o Homem sem Cristo encontra-se numa situação de hostilidade com Deus. A reconciliação do Homem com Deus, de facto, foi possível pela morte do seu Filho Jesus, ou seja, somos reconciliados por Jesus Cristo (Rm 5,10-11). Com efeito, Cristo, na sua morte, alterou a nossa situação diante de Deus. De facto, esta reconciliação implica uma mudança de relação radical, possibilitada pela transformação radical do próprio ser humano²⁰¹. Esta situação do Homem sem Cristo, portanto, é uma realidade de hostilidade e de afastamento. Semelhante situação é a de um Homem que vive à margem do evangelho (Rm 1,18-3,20).

Na visão de Paulo, as transgressões humanas são responsáveis originárias desta realidade (2 Cor 5,19), fruto das preocupações da carne, σαρκί (Rm 8,57): a vontade da carne é hostil a Deus e não se submete à lei divina, por isso, conduz à morte. Ao contrário, o Espírito conduz à vida e à paz. Quando fala da carne, refere-se à condição humana, à humanidade, por um lado, e à banalidade humana, à baixa condição da existência humana na sua propensão terrena, por outro. Σαρκί ”representa em todos os seres humanos tudo o que faz com que vivam para si mesmos e tudo o que impede a sua abertura ao Espírito, a Deus, e aos outros”²⁰². É neste sentido que Paulo afirma que viver segundo a carne leva à morte. Nesta visão paulina, o Homem por si só não pode nada, a não ser submeter-se à vontade da carne, fechando-se em si mesmo, alienando-se e afastando-se de Deus. Nisto, a inimizade é fruto da carne (Gl 5,20).

²⁰⁰ CÔTÉ, J., *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, Cerf, 2000, p.389.

²⁰¹ Cf. BÜCHSEL Fr., *Ἀλλασσω*, GLNT, Vol. I, Col. 694.

²⁰² FITZMYER, J. A., *To advance the Gospel*, p167.

A condição pagã, razão da separação de Israel, é outro motivo da alienação do Homem, segundo São Paulo: alienados e separados de Cristo, estranhos à promessa (Ef 2,12). Este afastamento é motivo da futilidade da sua existência: cegos na sua compreensão, arredados da vida de Deus pela sua ignorância, pela dureza do seu coração (Ef 4,18). Por isso, Paulo exorta a não voltar a esta vida de alienação dos gentios (Ef 4,17).

Como é que, então, Deus agiu diante desta situação de afastamento da humanidade? De facto, São Paulo nunca disse que Deus foi reconciliado, como se verifica no caso dos Macabeus, onde se espera que Deus escute as orações do povo e se reconcilie com ele (2 Mac 1,5; 7,33; 8,29)²⁰³. É Deus que toma a iniciativa, como sujeito activo, de reconciliar-se com os homens pela morte do seu Filho, Jesus de Nazaré. Com efeito, Paulo exorta a humanidade a que se deixe reconciliar por Deus (2 Cor 5,20) como um convite a apropriar-se dos efeitos do evento Cristo²⁰⁴. De facto, Cristo restaurou a relação de amor, de amizade e de proximidade entre os homens e Deus. A humanidade pode, agora, entrar neste âmbito da reconciliação pela fé em Cristo, e não estar mais na hostilidade, não ser mais ímpia, fraca ou pecadora (ἡ ἀρμαρτολος) enquanto inimiga de Deus (Rm 5,6-8). Portanto, a reconciliação é possível pela pura misericórdia de Deus, ainda que pareça partir da atitude suplicante e de arrependimento do Homem.

Para Paulo, esta reconciliação da humanidade com Deus é fonte de salvação pela obra e vida de Jesus Cristo: “somos reconciliados com Deus pela morte do seu Filho, (...), agora que somos reconciliados, estaremos salvos pela sua vida” (Rm 5,10). A reconciliação encontra-se ligada, de facto, à morte de Jesus Cristo enquanto a salvação está ligada à sua exaltação ou ascensão ao céu. É a morte ou o sangue de Jesus Cristo que torna possível a aproximação dos gentios, outrora afastados de Deus, purificando-os e apresentando-os santos diante de Deus (Cl 1,22).

A paz é o outro elemento paulino fundamental para descrever a reconciliação beneficiada por Cristo. De facto, Ele quebrou as barreiras que separavam os judeus dos gentios, o Homem do seu Deus, ou seja, trata-se de uma reconciliação no seu sentido horizontal e no seu sentido vertical. A carta aos Efésios destaca a unidade entre judeus e

²⁰³Cf. ADNÈS, P. Réconciliation, in DSP, Col. 237-238.

²⁰⁴ Cf. FITZMYER, J. A., *To advance the Gospel*, p.168.

gentios (Ef 2,14) numa única pessoa nova (Ef 2,15), reconciliados com Deus num único corpo, pela cruz (Ef 2,16). Aqui a reconciliação, como no caso dos Colossenses, é obra de Cristo, e a reconciliação com Deus permite a reconciliação entre os judeus e os gentios, até então inimigos²⁰⁵. Com efeito, o evento Cristo trouxe a reconciliação, fazendo dos dois povos um só povo e possibilitou ao Homem ser um com Deus, pela fé nele. Estamos em paz com Deus, por Cristo Senhor (Rm 5,1). Tudo resulta da obediência de Cristo que pôs fim à desobediência de Adão (Rm 5,18-19).

Além disso, a reconciliação diz respeito também a todo o cosmos (Cl 1,20). A relação renovada, possibilitada por Jesus Cristo, não se limita à relação entre Deus e os homens; afecta também todo o universo, na sua totalidade. Tal como o mundo é afectado pela futilidade devido ao pecado do Homem (Rm 8,19-23), será também livre da mesma, devido à libertação gloriosa dos filhos de Deus (Rm 8,21). Por isso, em referência ao termo ἀποκαταλλάσσω, (Cl 1,15-20), Cristo é tido como mediador da criação e da reconciliação de todas as coisas, ao passo que Deus é sujeito activo da mesma. A concepção mais ampla, pós-paulina, sublinha o estabelecimento da paz pelo sangue da cruz de Cristo.

Portanto, para Paulo, a morte de Jesus, e com ela a salvação dos homens, é fundamental para a sua vida apostólica e para a sua existência. A sua diaconia da reconciliação subordina-se à reconciliação objectiva de Deus com os homens. Esta diaconia implica o anúncio imprescindível da graça de Deus. De facto, o que Paulo faz é uma exortação, da parte de Cristo, para que seja aceite este acontecimento salvífico e gratuito de Deus. Sendo embaixador, não propõe as suas ideias, mas transmite a mensagem da vontade de Cristo. De facto, Cristo tornou-se Senhor do mundo, aceitando que Deus, seu Pai, se reconciliasse com o mundo através d'Ele. Para que isto seja concretizado é necessário o mundo receber e acreditar n'Ele pelo Evangelho. Nisto se manifesta a justiça de Deus, cujos frutos são os crentes.

Em São Paulo, a reconciliação é um tema fundamental dentro da sua mensagem soteriológica que se identifica com um estado de paz com Deus. Ela depende da justiça divina, sendo uma obra da bondade divina, pertence unicamente a Ele²⁰⁶. Nesta lógica, Fitzmyer fala da reconciliação no sentido horizontal que é a aproximação dos judeus

²⁰⁵ Cf. CERFAUX, L., *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 111.

²⁰⁶ Cf. CÔTÉ, J., *Cent mots-clés de la théologie de Paul*, p. 390.

com os gentios (cf. Col 1, 20-22, Ef 2, 11-19) e da reconciliação no sentido vertical na qual os dois povos, gentios e judeus, foram reconciliados com Deus em Cristo, nossa paz²⁰⁷. Ao que Rojas considera, na conclusão da sua obra, que a reconciliação nas cartas deuteropaulinas “consiste precisamente na criação pacífica de uma nova condição por meio da morte de Cristo”²⁰⁸.

²⁰⁷ Cf. FITZMYER, J. A, *Pauline Theology*, NJBC, p. 1399.

²⁰⁸ JUAN GRANADA ROJAS, M., *LA reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses*, PIB, Roma, 2008, p.231.

CONCLUSÃO

Paulo chega a Corinto depois de um fracasso experimentado em Atenas onde tentou, através da retórica, persuadir os atenienses mas sem sucesso (cf. Act 17,22-18,1). Os fiéis de Corinto evangelizados por ele são na sua maioria da tradição judaica enquanto os outros provêm do paganismo greco-romano. Trata-se por isso, de uma comunidade exposta às tentações de voltar às suas origens, ou disposta a acolher outra forma do evangelho, dado que não estava ainda firme na fé transmitida por Paulo. Devido a esta vulnerabilidade a comunidade sofreu divisões, particularmente pelos outros evangelizadores que agiram contra Paulo quando ele estava ausente.

Tendo em conta a presença de judeus naquela cidade, e de alguns que se consideravam sábios, e à luz desse fracasso, Paulo chega à conclusão de que a salvação definitiva depende de um encontro com Aquele que se revelou a ele no caminho de Damasco. Este encontro não resulta de nenhuma vontade humana. A partir daí, o anúncio de Paulo é essencialmente uma teologia da Cruz de Jesus Cristo. Com efeito, Paulo identifica a reconciliação com a acção de Deus, manifestada na morte e ressurreição de Jesus Cristo, para a salvação de toda a humanidade, sem consideração das suas faltas (2 Cor 5, 19).

Antes de mais, o próprio Paulo apresenta-se diante da comunidade de Corinto como exemplo a seguir de alguém que foi reconciliado com Deus. Sendo Judeu, reconhece que Jesus Cristo morto e ressuscitado é a perfeição da lei mosaica, sem que essa seja revogada. Isto para os judeus atenienses saírem dos esquemas das suas tradições e reconhecer Deus na pessoa de Jesus Cristo anunciado por Paulo, ou seja a verdadeira fidelidade a Deus passa pela fé no nome do seu Filho. Paulo dirige o mesmo convite para os gregos presos nas exigências da lógica para que possam passar à fé naquilo que parece absurdo da Cruz²⁰⁹. Porém, Paulo tem consciência de que no absurdo desta Cruz está escondido a graça a descobrir.

²⁰⁹ “O Ressuscitado é sempre Aquele que foi crucificado (...) para os judeus a cruz contradiz a própria essência de Deus, que se manifestou mediante sinais prodigiosos. A fidelidade ao Deus dos pais é motivo da rejeição da Cruz. Portanto, aceitar a cruz significa realizar uma profunda conversão no modo de se relacionar com Deus. (...) Para os gregos o critério de juízo para se opor à Cruz é a razão, para eles a Cruz é morta, loucura, literalmente insipiência (...), é um insulto ao bom senso. Mas para S. Paulo a Cruz revela “o poder de Deus. (...) A verdadeira sabedoria consiste em “não viver para nós mesmo, mas viver na fé naquele Deus, de quem todos nós podemos dizer: ‘Amou-me e entregou-se por mim’.”, BENTO XVI, S. PAULO, A importância da cristologia, teologia da Cruz, Audiência geral de Quarta-feira, 29, de

Trata-se assim, do poder do amor que leva até à morte para salvar os outros. Paulo encontra-se absorvido por este poder ao serviço da reconciliação do mundo com Deus segundo os seus desígnios. Tal como Deus quis reconciliar os homens Consigo pela mediação de Jesus Cristo, Paulo foi escolhido para transmitir a mensagem da reconciliação divina a todas as gerações. Não é que Paulo seja mediador da reconciliação entre os homens e Deus, é a própria palavra, proclamada por seu intermédio, que reconcilia. Paulo tem consciência de que, ele é apenas instrumento da obra divina enquanto Jesus Cristo é o lugar ou mediador da mesma.

A mensagem reconciliadora dirigida à comunidade de Corinto, que já aderiram a Cristo, tem como objectivo fundamental criar a comunhão entre os fiéis, visto que presenciavam-se as divisões de ordem social. Este facto mostra que a reconciliação subjectiva, ou seja, pessoal, não é um dado adquirido uma vez por todas, mas tem que ser sempre revivida. Esta revivência traduz-se por serviço, cada um em benefício dos outros, como se verifica da vida de Paulo que se encontra ao serviço da palavra reconciliadora para esta comunidade. Portanto, a reconciliação proposta por Deus, na Cruz de Jesus Cristo, produz também a reconciliação pessoal, comunitária, e social, considerando que os cristãos não vivem num mundo aparte. Assim, participam na mesma missão de Paulo de chegar ao conhecimento de todo o ser humano a salvação, fruto de iniciativa de Deus.

Paulo procura mostrar que a reconciliação não é merecedora de qualquer ser humano. Ela depende da pura misericórdia divina que entregou o seu Filho para transformar o Homem conferindo-lhe a natureza divina. Deus, na Cruz de Jesus Cristo, compromete-se a efectuar esta transformação em benefício de todos, isto é, Deus unilateralmente, sem troca nenhuma, decide resgatar o Homem da sua desobediência pela obediência de Cristo. Trata-se de uma cristologia-teológica descendente, em que Paulo sublinha que não é o Homem que procura a Deus mas deve deixar-se encontrar Consigo.

Esta lógica de Deus contraria o pensamento religioso que realça primariamente a necessidade pessoal de fazer alguma coisa para agradar à divindade. No caso do Cristianismo, a iniciativa da salvação parte de Deus, conferindo a sua natureza ao ser

humano. Por isso Paulo faz um convite a todos os coríntios para abandonar os seus deuses e aderir ao Deus de Jesus Cristo, o único Deus verdadeiro. Ao nível existencial humano a fé em Cristo exige uma coerência de vida de cada crente, ou seja, a correspondência entre aquilo que se acredita e aquilo que se vive. Por conseguinte, segundo Paulo, uma vivência reconciliada e em virtude da fé em Cristo não é diferente entre gregos e judeus, porque todos são filhos de único Pai, com os mesmos direitos e deveres.

Portanto, a pregação da reconciliação por Paulo aos coríntios é um apelo à conversão, sempre válido até aos nossos dias e para todos os povos. De facto, a secularização actual, marcada pelas diversas imoralidades, cada vez mais crescente, mostra a importância do serviço, confiado por Deus ao Apóstolo Paulo. De facto, uma vez que nunca, as circunstâncias injustas actuais, socioculturais, interpessoais, religiosas, as políticas nacionais ou internacionais, sempre conflituosas, a tendência anti-social, pedem urgentemente para uma justa reconciliação da humanidade com o seu Criador. A Igreja, por isso, deve proclamar esta mensagem com serenidade e firmeza, incarnando o Evangelho na sua vida, tal como este se concretizou na vida de Paulo. A salvação da humanidade encontra-se unicamente na Cruz de Jesus Cristo, que é também fonte de paz e de harmonia entre todas as criaturas.

Depois de ser reconciliado com seu Criador pela iniciativa divina, o Homem poderá também ser reconciliado com os seus irmãos. Neste aspecto, podemos dizer que a reconciliação parte de Deus para Deus, porque sai da vontade divina para conduzir o Homem a Deus; e repercute-se concretamente na reconciliação entre os homens. Este facto torna-se real no anúncio de Paulo, concretamente na sua segunda carta aos Coríntios.

A transmissão da palavra reconciliadora suscita uma questão de ordem pastoral no que toca às delimitações da diaconia da reconciliação, instituída em relação à missão comum a todos os fiéis crentes. Visto que a presente dissertação não pretende, nem poderia ser exaustiva, tal questão deverá aguardar uma futura investigação.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

NESTLE-ALAND, NTG²⁸ Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.

Bible Works⁷, CD.

II. Instrumentos

DE VAUX, R; BENOIT, P. (dir.), BJ, 4 ed., Cerf, Roma, 2001.

MARSHALL, I. H. (ed.), Concordance to the GNT, 6th ed., T&T Clark, London 2002.

MURAOKA, T., A Concordance to the Septuagint, 2nd ed., Baker Books, USA, 1998.

III. Estudos

ADNÈS, P., Réconciliation. In RYELANDT, R.M, DSP, Tom III, Beauchesne, Paris, 1988, cols. 236-242.

AMBROSIO, In Epistolam II ad Corinthios, 2, 10: PL 17, 291-358.

ANDERSON G. A., *Sacrifice and sacrificial offerings*, ABD, Vol. V, Doubleday, New York, 1992, pp. 870-886.

BARBAGLIO, G., La prima lettera ai Corinzi, Dehoniane, Bologna, 1995.

BECK, bāqār, In BOTTERWECK, G.J.; RINGGREN, H. (dir.), DTAT, Tomo I, ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, cols. 748-756.

BENTO XVI, *S. PAULO*, A importância da cristologia, teologia da Cruz, Audiência geral de Quarta-feira, 29, de Outubro de 2008, Roma (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081029.html, 23 de Fevereiro de 2015)

BIERINGER, R., *Paul's understanding of diakonia*, In BIERINGER R.; LAMBRECHT, J., Studies on 2 Corinthian Leuven University Press, 1994, pp. 413-428.

BOVATI, P., *Re-establishing Justice*, LTCP in the HB. In JSOT ss, 105. Sheffield, JSOT Press, 1994.

- BROWN, RAYMOND, E., *Introduzione al Nuovo Testamento*. Queriniana, Brescia, 2001.
- BÜCHSEL, Fr., ἀλλάσσω, In, KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., (eds), GLNT, vol. I, Paideia, Brescia, 1965, cols. 673-696.
- BULTMANN, R., *Teologia del Nuevo Testamento*, Segume, Salamanca, 1981.
- CARVALHO, J.C., As comunidades paulinas, in *Itinerarium* 193 (2009), pp. 35-50.
- CARREZ, M., *A Segunda carta aos Coríntios*, in *Cadernos bíblicos* 51, 1ª ed. Difusora Bíblica, Lisboa.
- CAZELLES, H., Sacrificio. In *Diccionario de las Religiones*. Herder, Barcelona, 1987, pp. 1561-1569.
- CERFAUX, L., *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, L D 6, 2ª ed. Cerf, Paris 1954.
- CHANTRAINE, P., ἀλλάσσω, In BAILLY, A., DGF, (ed. rev.) Hachette, Paris, 1950, p. 83.
- _____, λόγος, DGF, (ed. rev.), Hachette, Paris, 1950, p. 1200.
- CIRILO DE ALEXANDRIA, In *Epistolam II ad Corinthios* 5, 21:PG 74, 915-952.
- CRISÓSTOMO, J., In *Epistolam II ad Corinthios*, Homilia XI, 5, 21: PG 61, 381-610.
- CRISOSTOMO, J., *Homilías sobre la carta a los hebreos XVII, 2,4*, (Introdução, tradução e notas de MARCELO Merino Rodrigues) CN, Madrid, 2008.
- CÔTÉ, J., *Cent mots-clés de la théologie de Paul*. Cerf, 2000.
- DINIZ, G.T., O Cristo de São Paulo, in *Itinerarium*, 193 (2009), pp. 83-104.
- DUMOUCHEL, D., Réconciliation, In AUROUX, S. (dir.), EPU. Les notions philosophiques, Vol. II, Presses universitaires de France, Paris, 1990, cols. 2185-2188.
- DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh, Scotland, 1998.

FABRY, H.-J., Sacrificio. In WALDENFELS, H, Nuovo Dizionario delle Religioni, San Paolo, Milano, 1993, pp. 832-836.

FITZMYER, J. A., *To advance the Gospel*. New Testament Studies. 2nd ed. New York, USA, 1998.

_____, *Pauline Theology*, In BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Editors), The NJBC, Prentice Hall, New Jersey, 1988, pp. 1382-1416.

FUCEK, I., Justicia, In LATOURELLE, R. ; FISICHELLA, R., DTF, 2^a ed., Paulinas, Madrid, 1992, pp. 784-812.

FURNISH, V. P., *II Corinthians*, In the AB, A New Translation with introduction and commentary, Yale University Press, 2012, pp. 304-359.

GNILKA, J., *Pablo de Tarso*. Apóstol y testigo, Herder, Barcelona, 1998.

GREGÓRIO DE NAZIANZO, In Oratio 37, Mt, 19, 1: PG 36, 282-308.

IGREJA CATÓLICA, CIC, 2^a ed., Gráfica de Coimbra, Coimbra, 406-407 (1999).

JUAN GRANADOS ROJAS, M., LA reconciliación en la carta a los Efesios y en la carta a los Colosenses, PIB, Roma, 2008.

KELLERMANN, 'āšām, in DTAT, Tomo I, 1978, cols. 462-471.

KIKO, ARGÜELLO, *O Kerigma*, Nas barracas com os pobres, 1^a ed., Esfera dos Livros, Lisboa, 2013.

KÖSTER, H., *συνέχω*, in DTAT, vol. XII, Paideia, Brescia, 1981, cols. 214-235.

KUSS, O., *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas*, vol. 97, Herder, Barcelona, 1976.

LALANDE, A., Idéalisme, In VTCP. Presses universitaires de France, Paris, 1972, pp. 435-444.

LAMBRECHT, J.; HARRINGTON, D. J. (eds), *Second Corinthians*, SPS vol. 8, The Liturgical press, Collegeville, 1999.

LAMBRECHT, J., *Second Corinthians*, The Liturgical Press, Minnesota, 1999.

- LANG, *Kipper*, in TDOT, vol. VII, Eerdmans Publishing co., 1995, pp. 288-303.
- LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de Theologie Biblique*, 2 ed., Cerf, 1970.
- LIPINSKI, *m^ehîr*, In TDOT, vol. VII, B. Eerdmans Publishing co, USA, 1997, p.231-234.
- LONGEVIN, P., *Le sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament*, in Congrès d'Ottawa (24-28 août 1969), *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Fides, Ottawa, 1970, pp. 63-79 .
- LYONNET, S., *The terminology redemption*, in LYONNET, S.; SABOURIN, L., *Sin, Redemption, and Sacrifice. A biblical and patristic study*, PIB, Roma, 48 (1998) 61-186.
- MARQUÉS A. G., *Razón y racionalidad*. In *Diccionario de pensamiento contemporáneo*, San Paulo, Madrid, 1997, pp. 1007- 1013.
- MARX, A. – *Os Sacrifícios no Antigo Testamento*. *Cadernos bíblicos*,85. 1ª ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2004.
- MERINO RODRÍGUEZ, M., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia*, NT7, CN, Madrid, 2001.
- MERKEL, H., *καταλλάσσω*, In BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.), *DENT*, vol. I, Sigueme, Salamanca, 1996, cols. 2231-2238.
- MORALDI, L., *Reconciliación*, In ROSSANO, P; RAVASI, G; GIRLANDA, A. (dir.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid, 1990, pp. 1589-1596.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *Corinthe au temps de Saint Paul, d'après les textes et l'archéologie*, Cerf, Paris, 1986.
- _____, *The second Letter to the Corinthians*, In BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Editors), *The NJBC*, Prentice Hall, New Jersey, 1988,pp. 816-829.
- PHILON D'ALEXANDRIA, *De Specialibus Legibus II et II*, Cerf, Paris, 1975.
- PITTA, A., *La seconda lettera ai Corinzi*, Borla, Roma, 2006.

PORTER, S.E., *Reconciliation and 2 Cor 5,18-21*, In BIERINGER, R., the Corinthian Correspondence, Leuven University Press, 1996, pp. 693-705.

QUESNEL, M., – *As Cartas aos Coríntios*, In Cadernos bíblicos 45.

RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe. Eglise et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique*, Labor et Fides, Genève, 1997.

REES, W., *Epístolas a los Corintios*, In ORCHARD, B.; SUTCLIFFE, R.; FULLER, C e RUSSELL, R., Comentario a la Sagrada escritura, NT, vol. 26, Tomo IV, VB, Herder, Barcelona, 1959.

SABOURIN, L., *The Sacrifice of Jesus in its Cultic Expression*, in LYONNET, S.; SABOURIN, L., Sin, Redemption, and Sacrifice, A biblical and Patristic Study, PIB, Roma, 48 (1998) 245-268.

SAUTER, G., *Reconciliation*. In The Encyclopedia of Christianity, vol. 4, B. Eerdmans, Publishing co., USA, 2005, pp. 504-506.

SCHRENK, G., δικαιοσύνη, in GLNT, vol. II, 1966, cols. 1236-1289.

SEIDL, *š'īlāmîm*, in BOTTERWECK ; RINGGREN, H., TDOT, vol. XV, B. Eerdmans Publishing co, USA, 2006, pp. 105-116.

SPICQ, C., *καταλλαγή, καταλλάσσω*, Lexique Théologique du Nouveau Testament, 2^a ed., Cerf, 1991, p. 776-780.

TENA, P., *Las dimensiones de una comprensión sistemática de la iniciación cristiana*, in BOROBIÓ, D.; TENA, P.; ALDAZABAL, J.; ALIAGA, E.; OÑATIBIA I.; LLOPIS, J., La celebración en la Iglesia II. Sacramentos. Sigueme, Salamanca, 1994, pp. 127-165.

THRALL, M.E., A, CEC on the Second Epistle to the Corinthians, vol. I, T&T Clark, Trowbridge, 2004.

TURRADO, L., *Biblia Comentada. Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas*, vol. VI, BAC, Madrid, 1965.

VOUGA, F., *La deuxième épître aux Corinthiens*, In MARGARET, D. (dir.), Introduction au Nouveau Testament, son histoire, son écriture, sa théologie, Labor et Fides, Montréal, 2001, p. 199- 212.

WEISER, A., διακονέω, in DENT, vol. I, Sigueme, Salamanca,1990, cols. 911-919.

WRIGHT, D. P., *Day of Atonement*, in FREEDMAN, D. (ed.), ABD, vol. II, Doubleday, New York, 1992, pp. 72-76.

ZERWICK, M., AGGNT, Verbo Divino, Madrid, 2008.

Índice

SIGLÁRIO	1
INTRODUÇÃO	4
CAPÍTULO I: O CONTEXTO SOCIOCULTURAL DE CORINTO NO TEMPO DE SÃO PAULO	6
1.1. A Cidade de Corinto.....	6
1.2. Religiosidade em Corinto.....	9
1.3. Paulo e a fundação da comunidade (Igreja) cristã em Corinto.....	11
1.3.1. Paulo em Corinto.....	11
1.3.2. A primeira comunidade de Corinto	12
1.3.3. A pregação Kerygmática	14
1.4. O Conceito da Reconciliação	15
1.4.1. Noção filosófica	16
1.4.2. Noção bíblica.....	18
1.4.2.1. O valor dos sacrifícios do Antigo Testamento (AT) no processo da reconciliação	19
1.4.2.1.1. Os sacrifícios de tipo 'āšām e ḥaṭṭā't.....	21
1.4.2.1.2. O sacrifício de tipo bāqār.....	22
1.4.2.1.3. Kipper.....	22
1.4.2.2. Processo judicial judaico da reconciliação no AT.....	26
1.4.2.3. O vocabulário da reconciliação nas cartas de Paulo.....	28
CAPÍTULO II: ANÁLISE ESTRUTURAL E COMENTÁRIO DO TEXTO DE 2 Cor 5,14-21	31
2.1. Contexto literário imediato da perícopre 2 Cor 5,14-21	31
2.2. Contexto literário mais amplo da perícopre 2 Cor 5,14-21	32
2.3. O texto de 2 Cor 5,14-21 e a sua tradução	34
2.4. Ensaio de estrutura de 2 Cor 5,14-21	35
2.5. Comentários do texto	36
2.5.1. O amor, a morte e a ressurreição de Cristo em favor da humanidade (vv. 14-15)...	36
2.5.2 A nova criação naqueles que estão em Cristo (vv. 16-17)	42
2.5.3. Reconciliados com Deus, em Cristo, pela sua vontade e, a diaconia da reconciliação (vv. 18-20).....	46
2.5.3.1. Deus, único autor da reconciliação por Cristo.....	47
2.5.3.2. A diaconia para a reconciliação.....	50

2.5.4. A solidariedade humana de Cristo, expressão da justiça de Deus (v. 21)	53
2.5.4.1. Cristo solidário ao Homem.....	54
2.5.4.2. A justiça de Deus.....	56
2.6. Breve síntese da teologia da Reconciliação de Paulo.....	59
CONCLUSÃO.....	63
BIBLIOGRAFIA	66