



Francisco Alexandre Vasconcelos

Abba ho Patēr e Syn-Construtos:
Formas de Antitéticas à Idolatria/Sincretismo
em Rm 8,14-17

Tese de doutorado

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientador: Prof. Isidoro Mazzarolo

Rio de Janeiro
Dezembro de 2013



Francisco Alexandre Vasconcelos

Abba ho Patēr e Syn-Construtos:
Formas Antitéticas à Idolatria/Sincretismo em Rm 8,14-17

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Isidoro Mazzarolo

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof.^a Maria de Lourdes Corrêa Lima

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Leonardo Agostini Fernandes

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Antonio Carlos Frizzo

Instituto de Filosofia e Teologia Santa Teresinha

Prof. Carlos Frederico Schlaepfer

Instituto Teológico Franciscano

Prof. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC – Rio

Rio de Janeiro, 05 de Dezembro de 2013

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Francisco Alexandre Vasconcelos

Graduou-se em Filosofia pelo Instituto de Filosofia Santa Teresinha de São José dos Campos-SP em 1994. Graduou-se bacharel em Teologia pelo Instituto de Teologia Sagrado Coração de Jesus de Taubaté-SP vinculado à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 1998. Concluiu o Mestrado em Teologia Bíblica em 2007. É professor de Sagrada Escritura Faculdade Católica – São José dos Campos-SP e no Instituto Bento XVI – Cachoeira Paulista-SP.

Ficha Catalográfica

Vasconcelos, Francisco Alexandre

Abba ho Patēr e Syn-Construtos: Formas Antitéticas à Idolatria/Sincretismo em Rm 8,14-17 / Francisco Alexandre Vasconcelos; orientador: Isidoro Mazzarolo. – 2013.

319 f.; 30 cm

Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Inclui referências bibliográficas

1. Teologia – Teses. 2. Exegese Novo Testamento. 3. Paulo – Romanos. 4. Escritos Paulinos – Filiação. 5. Sincretismo – Zeus, Religiões de Mistério. I. Mazzarolo, Isidoro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Aos sacerdotes e fiéis leigos cristãos que despertaram em mim
amor pela Palavra de Deus

Agradecimentos

Εὐχαριστοῦμέν σοι πάτερ ἅγιε ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (*Did.* 10, 2).

Aos meus pais – Francisco e Alice –, por terem me acolhido em sua chácara para o desenvolvimento deste trabalho e suportado meus humores. Com eles o trio Augusta-Ré-Marinho, que, de modo peculiar, me animaram.

Ao meu orientador, Doutor e Frei Isidoro Mazzarolo, por ter me incentivado ao doutorado, concedido liberdade de expressão intelectual e tolerância franciscana.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). À primeira, pela estrutura inteligente a serviço do conhecimento; à segunda, por prover condições financeiras para pesquisa.

À Diocese de São José dos Campos pelo auxílio moral e material indispensável à realização deste doutorado.

Aos meus irmãos em Cristo, amigos e amigas, que, de modo lúdico e espiritual, tornaram menos penoso estes quatro anos de estudos e pesquisas.

Ao meu afilhado, Rafael, com suas reiteradas perguntas: “Já terminou, Pá?, falta muito?, quantas páginas já têm?...”, relativizando todo processo com questões relevantes sobre super-heróis e cinema.

Resumo

Vasconcelos, Francisco Alexandre; Mazzarolo, Isidoro. **Fórmula aramaico-grega *Abba ho Patēr* e *Syn*-Construtos: Formas Antitéticas à Idolatria/Sincretismo em Rm 8,14-17**. Rio de Janeiro, 2013. 319p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O oitavo capítulo da Carta aos Romanos é, aparentemente, o seu centro: um tratado sobre o πνεῦμα sob vários aspectos – humano, divino e outros. A unidade literária Rm 8,14-17 é considerada o núcleo deste capítulo. A perícope desenvolve as causas e os efeitos da adoção filial divina [υἰοθεσίας, υἱοὶ θεοῦ/τέκνα θεοῦ] com uma terminologia igual e distinta alhures (e.g., Gl 4,4-7); o texto contém expressões vinculadas à tradição judaica (vv. 14-15) e também uma segunda feição mais ecumênica/helênica (vv. 16-17), configurando uma estrutura retórica dual e, concomitantemente, convergente, devido aos elementos da semântica de uma e de outra cultura: υἰοθεσίας (v. 15) e κληρονόμοι (v. 17). Isto, de certa maneira, elucida e confirma a formação cultural e intelectual do Apóstolo: judaica e helênica à luz do cristianismo. Na primeira dimensão do texto destaca-se a fórmula aramaico-grega αββα ὁ πατήρ, tida como litúrgica; na segunda, o texto atrai por sua quantidade e qualidade de συν-construtos: συμμαρτυρεῖ, συγκληρονόμοι, συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν (neologismos paulinos ou de uso ímpar). A singularidade da combinação destoa do convencional sugerindo um *Sitz im Leben* e/ou contexto específico: estratos de paternidade idolátrica (Ζεὺς-πατήρ) e reminiscências de sincretismo salvífico das religiões de mistério em virtude dos compostos συν-, comuns nas fórmulas destes ritos greco-romanos. O presente trabalho entende que o acúmulo de dados e a análise componencial dos mesmos em Rm 8,14-17 proporcionou aos seus sintagmas uma compreensão semântica colidente à idolatria e ao sincretismo.

Palavras-chave

Paulo, Romanos; adoção, *Abba*, salvação, sofrimento, glória; preposição *syn*; helenismo, idolatria, sincretismo, Zeus, religiões de mistério.

Abstract

Vasconcelos, Francisco Alexandre; Mazzarolo, Isidoro (Advisor). **Formula Aramaic-Greek *Abba ho Patēr* and Syn-Constructs: Forms antithetical to Idolatry/Syncretism in Romans 8,14-17**. Rio de Janeiro, 2013. 319p. Doctoral Thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The eighth chapter of Romans is apparently its center: a treaty about πνεῦμα on various aspects – human, divine and others. The literary unit Romans 8:14-17 is considered the core of this chapter. The pericope develops the causes and effects of the divine filial adoption [υἰοθεσίας, υἱοὶ θεοῦ/τέκνα θεοῦ] with an equal and distinct terminology elsewhere (eg, Gal 4:4-7); the text contains linked expressions to the Jewish tradition (vv. 14-15) and also a second more ecumenical/Hellenic feature (vv. 16-17), setting up a dual rhetorical structure and, concomitantly, convergent, due to the semantic elements of one and another culture: υἰοθεσίας (v. 15) and κληρονόμοι (v. 17). This, in a way, elucidates and confirms the cultural and intellectual formation of the Apostle: Jewish and Hellenistic in the light of Christianity. The first dimension of the text highlights the formula Aramaic-Greek αββα ὁ πατήρ, regarded as liturgical; in the second, the text draws on its quantity and quality of συν-constructs: συμμαρτυρεῖ, συγκληρονόμοι, συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν (Pauline neologisms or a singular use). The uniqueness of the combination deviates from its conventional, suggesting *Sitz im Leben* and/or a specific context: strata of an idolatrous paternity (Ζεὺς-πατήρ) and reminiscences of salvific syncretism of mystery religions because of συν-compounds, common in these Greco-Roman rites formulas. This work considers both the accumulation of data and the componential analysis of these in Romans 8:14-17 provided its syntagmas a semantic understanding colliding over idolatry and syncretism.

Keywords

Paul, Romans; adoption, Abba, salvation, suffering, glory; preposition *syn*; Hellenism, idolatry, syncretism, Zeus, mystery religions.

Sumário

| | |
|--|----|
| 1. Introdução | 13 |
| 1.1. Tese – contexto imediato | 13 |
| 1.2. Tese – as questões relativas ao teor de Rm 8,14-17 | 14 |
| 1.3. Tese – sua hipótese e suas proposições | 16 |
| 1.4. Tese – procedimento e desenvolvimento | 20 |
| 2. A pesquisa em torno dos elementos chaves da hipótese | 26 |
| 2.1. Problemas e procedimentos da pesquisa | 26 |
| 2.2. Leitura genérica da perícopes Rm 8,14-17 – teologia geral | 30 |
| 2.3. Fórmula aramaico-grega $\alpha\beta\beta\alpha$ ὁ πατήρ – aspectos gerais da pesquisa | 31 |
| 2.3.1. $\alpha\beta\beta\alpha$ ὁ πατήρ – fórmula litúrgica (e algo mais) | 32 |
| 2.3.2. Ζεύς-πατήρ – proposição crítica (A) | 34 |
| 2.4. $\Sigma\upsilon\nu$ -construtos como estratégia religiosa aos cultos de mistério | 36 |
| 2.4.1. Mistérios helênicos – encontro e/ou confronto com Paulo | 36 |
| 2.4.2. $\Sigma\upsilon\nu$ - como fator especulativo da hipótese – proposição crítica (B) | 45 |
| 2.5. $\Sigma\upsilon\nu$ -teologia paulina | 48 |
| 2.5.1. Fontes e fundamentos da $\sigma\upsilon\nu$ -teologia | 49 |
| 2.5.2. $\Sigma\upsilon\nu$ -teologia – características essenciais | 53 |
| 2.6. $\Sigma\upsilon\nu$ - fórmulas e compostos – complexidade e peculiaridade | 65 |
| 2.6.1. Complexidade de tradução e de interpretação | 65 |
| 2.6.2. $\Sigma\upsilon\nu$ -, peculiaridades semiótica da partícula | 67 |
| 3. Romanos 8 – excelência teológica | 73 |
| 3.1. Rm 8 no corpo literário da Carta (vestígios da hipótese) | 74 |
| 3.2. Rm 8 – teologia do Espírito e finalidade soteriológica | 82 |
| 3.2.1. Πνεῦμα na linguagem espiritual paulina | 82 |
| 3.2.2. Rm 8 – arcabouço pneumatológico de efeito soteriológico | 85 |
| 3.3. Romanos – estrutura e capítulo oito sob perspectiva da hipótese | 88 |
| 3.3.1. Inserções anti-sincretistas no plano da Carta aos Romanos | 88 |
| 3.3.2. Rm 8 – programa de “comunhão espiritual” [$\sigma\upsilon\nu$ -] | 90 |

| | |
|--|------------|
| 3.4. Rm 8 – excelência no uso das συν-composições | 91 |
| 3.4.1. Σύν e συν-composições no corpo da Carta aos Romanos | 91 |
| 3.4.2. Rm 8 – excelência em συν-teologia | 92 |
| 4. Romanos – configuração ou forma da Carta e do capítulo oito | 99 |
| 4.1. A configuração da Carta – a diplomacia da conquista | 100 |
| 4.1.1. Vocabulário e linguagem | 100 |
| 4.1.2. Diatribe e múltiplo estilo (complexo) | 102 |
| 4.1.3. Finalidade da linguagem e do estilo – diplomacia | 106 |
| 4.2. Rm 8 – a configuração ou formas predominantes do capítulo | 108 |
| 5. Rm 8,14-17 – texto, forma estrutural e paralelo com Gálatas | 111 |
| 5.1. Rm 8,14-17 – a perícope e sua identidade | 111 |
| 5.1.1. O texto de Rm 8,14-17 – crítica textual | 112 |
| 5.1.2. As razões do contorno do texto (vv. 14-17) – delimitação | 114 |
| 5.1.3. Segmentação e tradução | 116 |
| 5.1.4. Configuração ou forma de Rm 8,14-17 | 118 |
| 5.2. Rm 8,14-17 – Estrutura semântico-retórica | 121 |
| 5.2.1. Rm 8,14-15 – Elementos da tradição judaica (A) | 121 |
| 5.2.2. Rm 8,16-17 – Elementos de tendência helênica (B) | 127 |
| 5.2.3. Lógica retórica da perícope – esquema dual e convergente | 130 |
| 5.3. Rm 8,14-17/Gl 4,4-7 – paralelos semânticos e contexto sincretista | 135 |
| 5.3.1. Conexões semânticas entre os textos de Rm 8,14-17 e Gl 4,4-7 | 136 |
| 5.3.2. Rm 8 e Gl 4 – síndrome sincretista | 138 |
| 5.3.3. Síndrome idolátrica – πατήρ da Galácia | 145 |
| 6. Filiação idolátrica (Rm 8,14-15) – Proposição crítica (A) | 149 |
| 6.1. Ζεύς-πατήρ/ <i>Juppiter</i> – divindade greco-romano | 149 |
| 6.1.1. <i>Optimus Maximus</i> – o deus estatal e os piedosos romanos | 152 |
| 6.1.2. Ζεύς/ <i>Juppiter</i> – ὁ λόγος (notas filosóficas) | 160 |
| 6.1.3. Ζεύς-πατήρ/ <i>Juppiter</i> [Δία-πατέρα] – pai e providente | 162 |
| 6.1.4. Ζεύς/ <i>Juppiter</i> e <i>YHWH</i> – a divindade dos hebreus | 167 |
| 6.2. Αββα ὁ πατήρ – a divindade judaico-cristã (comentário Rm 14-15) | 179 |
| 6.2.1. Αββα ὁ πατήρ – motivos paulino e judeu-cristão | 180 |

| | |
|--|-----|
| 6.2.2. Adoção filial cristã: υἱοὶ θεοῦ, πνεῦμα υἱοθεσίας, τέκνα θεοῦ | 185 |
| 6.2.3. A identidade religiosa do Πατήρ cristão: ο Χριστός de Jesus | 198 |
| 6.3. Αββα ὁ πατήρ – exortação à fidelidade (Rm 8,15e) | 206 |
| 7. Sincretismo na salvação (Rm 8,16-17) – Proposição crítica (B) | 221 |
| 7.1. Συν- como elemento mágico – cultos/fórmulas/promessas | 221 |
| 7.1.1. Σύν – preposição aristocrática de tendência religiosa | 221 |
| 7.1.2. Συν-construtos – fórmulas nos cultos salvíficos de mistério | 229 |
| 7.1.3. Associações de mistérios [συν-] de Ζεύς-πατήρ | 246 |
| 7.1.4. Roma e as religiões de mistério – crise dos deuses e crise do Império | 251 |
| 7.2. Συν- como elemento teológico (comentário Rm 8,16-17) | 258 |
| 7.2.1. Paulo – pressuposto cognitivo da cultura sincretista (mistérios) | 258 |
| 7.2.2. Συν- na consciência filial cristã: συμμαρτυρεῖ (Rm 8,16a) | 264 |
| 7.2.3. Συν-construtos na identidade religiosa cristã (Rm 8,17cde) | 269 |
| 7.3. Συν-teologia paulina como contracultura sincretista | 280 |
| 7.3.1. Συν- em Rm 8,16-17 – salvação colidente aos mistérios | 280 |
| 7.3.2. Συν-teologia – estratégia paulina aos mistérios helênicos | 284 |
| Conclusão | 294 |
| Referências bibliográficas | 301 |

Siglas e abreviações/abreviaturas

| | |
|-------------------|--|
| ANET | Ancient Near Eastern Texts |
| Ann. Épig. | L'Année Épigraphique |
| BCH | Bulletin de Correspondance hellénique |
| CEC | Catéchisme de l'Église catholique |
| CIL | <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> |
| CIJ | <i>Corpus Inscriptorum Iudaicarum</i> |
| CIRB | <i>Corpus Inscriptionum Regni Bosporani</i> |
| Corp. Herm. | <i>Corpus Hermeticum</i> |
| Did. | Didaqué |
| Eph. Epig. | Ephèse Épigraphique |
| <i>Exc. Herm.</i> | <i>Stobaei Hermetica</i> (Excerpto) |
| Hen. | Henoque |
| HN | Jewish Inscription of Graeco-Roman Egypt |
| IG | <i>Inscriptiones Graecae</i> |
| IGAA | Inscribed Gravestone of Archaic Attica |
| IOSPE | <i>Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae</i> |
| IVP | Inter Vanity Press |
| KAI | Kanaanäische und Aramäische Inschriften |
| KTU | Die Keilalphabetischen Text aus Ugarit |
| LAE | Light from the Ancient East |
| NIV | New International Version |
| NovT | <i>Novum Testamentum</i> |
| OGIS | <i>Orientis Graeci Inscriptiones</i> |
| P. Giss | Giessen Papyri |
| PGM | <i>Papyri Graecae Magicae</i> |
| PG | <i>Patrologiae graeca</i> |
| PL | Patrologia Latina |
| P. Mich | Michigan Papyri |
| P. Oxy | Papyri Oxyrhynchus |
| P. Par. | Magical Papyrus of Paris |

| | |
|--------|---|
| P Tebt | The Tebtunis Papyri |
| SIG | <i>Sylloge Inscriptionum Graecarum</i> |
| SP | <i>Sacra Pagina</i> |
| TDNT | Theological Dictionary of the New Testament |
| TM | Texto Massorético |

Introdução – I

1.1.

Tese – contexto imediato

As observações, comentários e conclusões feitas ao longo deste trabalho não são definitivas, entretanto são precisas dentro do limite proposto.

Paulo era judeu, fiel à tradição do seu povo; também era cristão, apóstolo fiel à missão lhe confiada por Cristo: “Quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem revelar em mim seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios” (Gl 1,15-16). A expressão “desde o seio materno” indica plena identificação com sua origem; contudo, e ao mesmo tempo, era apóstolo dos gentios (Rm 11,13; 1Cor 9,2): ele acreditava, pensava e agia em função desta apostolicidade e este *modo de ser para os gentios* cristalizou-se ao escrever a Carta aos Romanos – 29 vezes é usado ἔθνος no texto;¹ sem detrimento às suas raízes (cf. Rm 9,3-4). A *mēns* helênica não lhe era estranha, em absoluto; foi criado e educado bem próximo – direta e/ou indiretamente – aos gentios, vivendo parte de sua vida entre eles e, de certo modo, se identificava com esta cultura (At 21,39; Rm 1,14).²

Por conta disto não é concebível que ele escrevesse aos povos em geral, e aos vivendo em Roma em particular, sem levar em conta os princípios religiosos dos mesmos, seus apegos piedosos e suas superstições. É disto que trata a hipótese, ou melhor, a interpretação de Rm 8,14-17, que, ao final, constituirá a tese.

A perícope refletiria em parte aquela aversão judaico-cristã à idolatria/sincretismo através da “recôndita” terminologia usada pelo Apóstolo. Dizemos que o vocabulário é recôndito porque parece estar criptografado para

¹ Contra três de 1Cor; uma de 2Cor; onze de Gl; duas de 1Ts. Cf. BRUDER, C. H. *Concordance of the New Testament*, p. 234.

² Cf. MAZZAROLO, I. *O Apóstolo Paulo – o Grego, o Judeu e o Cristão*, p. 43.

uma audiência em particular, e escrita de forma um tanto diplomática.³ É uma exposição calculada, de um problema delicado em Roma.

Aparentemente, a exegese condicionou-se a pensar e interpretar certas situações do Novo Testamento em forma de embate entre judeus e gentios (cristãos ou não). O conflito é inegável, mas não resume em si todo o espectro sócio-religioso da Ásia Menor ou da vida sócio-cristã ocidental. Há, teoricamente, outra via de raciocínio: a hipótese deste trabalho. É a proposta da tese em relação ao *Sitz im Leben*⁴ da fórmula litúrgica aramaico-grega (v. 15) e dos συν-constructos (vv. 16-17), sem declinar dos demais elementos próximos (na perícope em si) e remotos (ao longo do capítulo).

A coleta e a reflexão dos dados combinados com a especulação teórica do *background* religioso helênico-romano desenvolveram alguns pressupostos para hipótese e seu tema.

1.2.

Tese – as questões relativas ao teor de Rm 8,14-17

A tese baseia-se na análise e interpretação da perícope Rm 8,14-17,⁵ dos elementos que a constituem; defendendo a ideia do texto não tratar apenas do

³ Cf. 4.1.3., p. 106 desta tese.

⁴ Uma palavra de prudência: A noção de *Sitz im Leben* tem “limitações e ambiguidades” com variadas tentativas de refiná-la por isso “os estudiosos do Antigo Testamento [e também do Novo, acrescentamos] precisam aplicar a noção de *Sitz-im-Leben* menos dogmaticamente do que tem sido até agora o caso. E conclusões substanciais sociológicos, históricos, teológicos, quando depende em grande parte reconstruções de um ambiente original, devem ser tratadas com extrema reserva” (LONG, B. O., *Recent Field Studies in Oral Literature and the Question of "Sitz im Leben"*, p. 35). Posição desta tese: Entendemos neste trabalho a propensão de haver um *Sitz im Leben* originante – uma situação não só paradigmática, mas específica, de fundo religioso/cultural sincretista (*background*) confundindo a igreja instalada em Roma; tal situação poderia estar desviando seus membros da tradição apostólica, do depósito da fé, em detrimento do “lugar” espiritual cristão. Tal situação teria influenciado a forma típica do texto ser redigido, concedendo-lhe a sua particular fisionomia e o seu gênero específico (SCHREINER, J., *Introducción a Los Métodos de La Exégesis Bíblica*, p. 169; 329; BERGER, K., *As Formas Literárias do Novo Testamento*, p. 15; MARGUERAT, D. (Org.), *Novo Testamento – história, escritura e teologia*, p. 16; SCHNELLE, U., *Introdução à Exegese do Novo Testamento*, p. 89). *Sitz im Leben*: “Circunstância sócio-religiosa típica” (SERRANO, G. F.; SCHÖKEL, L. A., *Dizionario della Scienza Biblica*, p. 79).

⁵ Optamos em restringir a pesquisa – em termos de análises, comparações e tabulação – às cartas convencionalmente paulinas por tradição exegética: Primeira Tessalonicenses, Primeira e Segunda aos Coríntios, Gálatas, Romanos, Filipenses e Filêmon. “A base documental oferecida por estas epístolas é suficiente ampla para permitir uma reconstituição articulada” ou material suficiente para argumentar a tese (PESCE, M. *As duas fases da pregação de Paulo*, p. 14). Estas epístolas “são consideradas autênticas pela quase unanimidade da crítica” (ALCB. *Vademecum para o Estudo da Bíblia*, p. 132; Cf. MARGUERAT, D. (Org.), op. cit., p. 185). Evita-se com essa decisão desviar o foco do essencial à tese com o jargão biblista “se for autêntica” ou coisa do

tema “filiação divina” como diretriz de conciliação entre facções cristãs de origens distintas: a da herança abraâmica (filiação nacional) com a dos pagãos pelos méritos de Cristo (filiação espiritual), em ambos os casos.

Dois componentes terminológicos se destacam ao contemplar o texto: a primitiva e “não convencional” fórmula litúrgica aramaico-grega no v. 15 [αββα ὁ πατήρ];⁶ e a alta concentração de composições συν- em poucas cláusulas, quatro ao todo – συμμαρτυρεῖ (v.16), συγκληρονόμοι, συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν (v. 17).⁷ Tais elementos linguísticos suscitaram as seguintes questões:

- Como um gentio percebia sua relação com o divino? Tal concepção de uma existência referida e relacionada com seus “ídolos/deuses” teria qualquer similitude com a perspectiva cristã de comunhão com Deus?
- O cristão de origem greco-latina de tendência helenista compreendia e assimilava a paternidade do Deus hebreu como homologando a paternidade do deus greco-romano Zeus/Júpiter, como apenas uma alteração nominal de uma mesma divindade?
- Rm 8,15 repete a fórmula αββα ὁ πατήρ de Gl 4,6. O princípio que a originou nos dois textos – *Sitz im Leben* – é em comum ou distinta? Qual o ponto vital de relação?
- Por que Paulo usou, ou melhor, combinou exatamente aqueles sintagmas⁸ contidos na perícopes e não outros para explicar a relação e a filiação do cristão romano com Deus e com Cristo?
- A partícula preposicional συν-, ocasionando os compostos da perícopes, seria um elemento indispensável na elaboração de um objetivo em particular?
- A reiterada ocorrência dos συν-construtos abandona o simples caráter sintático-morfológico e transcende ao teológico?
- Os compostos – o prefixo e seus radicais – na perícopes expressam um modelo teológico de relação? Qual seria esse modelo?

gênero (Cf. BOSCH, J. S. *Scritti Paolini*, pp. 55-57; cf. GOPPELT, L. *Teologia do Novo Testamento*, pp. 290-291).

⁶ Cf. BARRETT, C. K. *A commentary on the Epistle to the Romans*, p. 163.

⁷ Dignos de nota são os compostos do v. 17, diz Nygren, sem considerar o composto do v. 16 (cf. NYGREN, A. *Commentary on Romans*, p. 329).

⁸ “relação linear de lexemas numa cadeia significativa de palavras” (EGGER, W., *Metodologia do Novo Testamento*, p. 108).

- Como σύν/συν- coopera para elucidar a relação entre a pessoa do cristão com a pessoa de Cristo e do Espírito?
- Qual a motivação de fundo para combinar a fórmula aramaico-grega com συν-composições em uma unidade literária?
- É possível exegeticamente transpor os limites etimológicos/filológicos dos compostos e detectar uma via hermenêutica plausível às exigências atuais (pastorais)?

E, principalmente, qual teoria cobriria o maior número destas questões.⁹

1.3.

Tese – sua hipótese e suas proposições

Em busca de respostas a pesquisa preliminar, terminológica e religiosa percebeu o acento da idolatria no uso de πατήρ e derivados de semântica familiar [υἱός/τέκνον]: na devoção aos deuses de um modo geral, e na devoção filial a Zeus/Júpiter em particular (pai dos deuses e dos homens); não raro com a preposição σύν como elemento de comunhão entre deuses e homens.¹⁰ A pesquisa também se assentou sobre os compostos συν- no campo do sincretismo que, por sua vez, indicou o campo semântico das religiões de mistério com expressões cultuais compostas de fórmulas συν-.¹¹ Há indícios de fundo idolátrico e estrato de sincretismo na situação que fomentou o texto da tese (Rm 8,14-17).

Pormenores levaram à distinção feita ao longo da tese entre idolatria e sincretismo. A distinção não é radical e seu propósito é tanto didático quanto prático. Por idolatria nos referimos à adoração de um ídolo nacional ou de uma cidade-estado, aquela divindade principal com seu culto oficial/estatal cercada ou não por demais deuses.¹² Por sincretismo¹³ queremos dizer a combinação de

⁹ “A melhor hipótese é a que explica com maior simplicidade o maior número de dados” (SKA, J. L. *Introdução à Leitura do Pentateuco*, p. 154).

¹⁰ Cf. LYONNET, S. *Initiation à la doctrine spirituelle de Saint Paul*, p. 17; TURCAN, R. *Les Cultes Orientaux – dans le Monde Romain*, p. 282-283; BOICE, J. M. *Romans 5:1–8,39*, v. 2, p. 841.

¹¹ BAUER, W.; DANKER, F.; ARNDT, W. F.; BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation – Including the Demotic Spells*, pp. 781-782; DETIENNE, M. *L'écriture d'Orphée*, pp. 91-92, nota 28. Cf. 2.4.2., nesta tese.

¹² Tríade romana oficial: Júpiter, Juno e Minerva (TURCAN, R. *Les Cultes Orientaux – dans le Monde Romain*, p. 147). Os templos em Meguido – edifícios monumentos (BM IIB-C, 1800/1750-1550 a.C. aprox.) – tinham com dois pilares polidos e entalhados, pórtico aberto e uma plataforma (pedestal?) para o deus; esses templos abrigavam deuses do panteão local. Havia três templos,

deuses de culturas e cultos diferentes, e. g., helênico-egípcio (Zeus-Amon); também aquelas religiões e seitas que tentavam progredir junto ou em paralelo ao culto oficial romano como as religiões de mistério, e/ou magia e astrologia,¹⁴ consideradas pelo Estado como *superstições*.¹⁵

A pesquisa preliminar combinada à análise crítica do texto – especialmente na distribuição da fórmula $\alpha\beta\beta\alpha$ \acute{o} $\pi\alpha\tau\eta\rho$ e dos $\sigma\upsilon\nu$ -construtos – insinuaram a presença de uma lógica dual na estrutura do texto¹⁶ cooperando com a hipótese que, por sua vez, investiu na probabilidade do texto referir-se a desvios concernentes a fé sob dois vieses: idolatria filial e sincretismo salvífico, respectivamente vv. 14-15 e vv. 16-17. A especulação, uma vez elaborada, configurou-se na hipótese cujo esboço está nos enunciados a seguir:

- 1º. Romanos 8,14-17 é uma perícope, ou seja, é uma unidade literária real com um tema que possui começo, meio e fim (sua delimitação não é ficcional); esta perícope possui uma estrutura retórica específica – dual e convergente – em função do argumento (da lógica semântica interna). A estrutura formal da perícope não é incidental; não é aceitável, sob o estrito ponto de vista do bom senso e da exegese, supor tal esquema como aleatório, nem reduzi-lo simplesmente a opção de estética literária ou de estilo. É um esquema pensado, em termos de estrutura retórica, e faz parte da força argumentativa do texto.
- 2º. A estrutura do texto de Rm 8,14-17 é componencialmente sustentada por sintagmas precisos: a fórmula cristã primitiva aramaico-grega e os

provavelmente para adoração de uma tríade de deuses que as religiões semíticas posteriores vieram a conhecer (MAZAR, A. *Arqueologia na terra da Bíblia*, p. 218).

¹³ *Synkrētismos*: era a federação das cidades cretenses (*sunkrhtismo,j*); interpretado de modo equivocado com *synkerannymi* [*sunkera,nnumi*] = “misturar”, “para descrever a fusão de religiões, especialmente das religiões gregas e médio orientais” (KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, pp. 167-168).

¹⁴ Cf. 7.1.3. deste trabalho.

¹⁵ A interpretação moderna tende associar sincretismo com superstição cujo intento é subjugar a divindade “com fórmulas, encantamentos, esconjuros, invocações cabalísticas, sinais misteriosos e palavras mágicas”; esta descrição é muito mais afim com as religiões de mistério e magia do que com a religião oficial, embora a piedade romana resvalasse em várias superstições (D. Frei Boaventura Kloppenburg in FIORES, S. de; GOFFI, T. (Dir.), *Dicionário de Espiritualidade*, p. 1093). Geralmente sincretismo pode ser atribuído às religiões de mistério e à magia em assédio ao cristianismo (BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 608).

¹⁶ Sobre as possibilidades de decomposição da Carta aos Romanos para identificar os principais procedimentos literários utilizados por Paulo, a arquitetura estrutural retórica dos textos, e evidenciar a articulação do seu pensamento: cf. ROLLAND, P. *Épître aux Romains: texte grec structure*, p. 3ss; Id., *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 9ss.

“modernos” συν-contrutos paulinos. Estes elementos συν- poderiam ser reformadores e forjadores de uma correta mentalidade/piedade cristã dos prováveis desvios teológicos existentes na igreja romana porque suas *formas* se assemelhavam aos vocábulos e expressões do universo religioso helenístico (sincrético); porém, concomitantemente, seriam distintos destes em conteúdo (semântico e teológico) graças à configuração tipicamente cristã aplicada de modo inteligente e adequada pelo Apóstolo.

- 3º. É factível, ainda, que Paulo, conhecendo o problema por formação intelectual e experiência pastoral, quisesse fornecer aos cristãos vindos do paganismo uma nova base linguística para os mesmos poderem pensar e sustentar a nova fé com elementos formais não absolutamente estranhos à sua cultura, como também desenvolver a fé em autonomia àquelas formas simpáticas dos ritos e fórmulas pagãos.

O texto de Rm 8,14-17 conteria na concepção da hipótese duas proposições críticas identificáveis na remanescente *Sitz im Leben* cultural da comunidade cristã romana: estratos arcaicos da tradicional religiosidade greco-romana e de arcano sincretismo helênico-romano, ambos ainda ativos (e talvez dissimulados) no seio da igreja em Roma. Seguindo a estrutura do texto organizamos as proposições em duas:

- Proposição crítica (A) – Rm 8,14-15: filiação idolátrica [αββα ὁ πατήρ em contraposição a Ζεὺς με πατήρ];
- Proposição crítica (B) – Rm 8,16-17: sincretismo na salvação [συν-contrutos paulinos em resistência às fórmulas συν- mistéricas].

Assim, o tema/título da tese é “Αββα ὁ πατήρ e Συν-Construtos em Rm 8,14-17: Formas¹⁷ Antitéticas à Idolatria/Sincretismo.” *

¹⁷ Entendemos por “forma” “os aspectos de um texto que o ‘conformam’ ou configuram sua peculiar personalidade” e define sua situação original (SCHREINER, J., *Introducción a Los Métodos de La Exégesis Bíblica*, p. 170; SIMIAN-YOFRE, H. (coord.), *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 94 et. seq.; PARMENTIER, E., *A Escritura Viva*, p. 142).

* Outro possível título seria “RM 8,14-17: FÓRMULA ARAMAICO-GREGA αββα ὁ πατήρ E Συν-CONSTRUTOS – ANTÍTESES INTELIGENTES E DIPLOMÁTICAS À IDOLATRIA/SINCRETISMO”.

Abstração: o objeto material da tese é o tema da adoção filial e salvação em Rm 8,14-17 à luz do estudo dos elementos que compõem o texto: principalmente a fórmula aramaico-grega $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{o} \ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ e os $\sigma\upsilon\nu$ -compostos, com o escopo de discernir e distinguir o *Sitz im Leben* religioso que os motivou – estratos de idolatria e sincretismo –, e como Paulo articulou retoricamente esses elementos para orientar os destinatários (objeto formal).

O que há de novo na tese? Elaborar, descrever e explicar o tema idolatria/sincretismo parece lugar comum. Como os antigos diriam $\gamma\lambda\alpha\upsilon/\kappa\epsilon\iota\upsilon\upsilon\zeta \ \text{A}\eta\eta\nu\alpha\zeta$ – “uma coruja para Atenas”, um acréscimo insignificante a uma já enorme quantidade. O risco é a obviedade. O tema não aparenta ser uma investida intelectual imprescindível.

A tese, porém, destoa do trivial por interpretar um texto (Rm 8,14-17) aparentemente sem conexão com a idolatria/sincretismo como sendo uma perícope que descortina estratos das religiões de mistério onde as pesquisas só os discerniam em Rm 6; difere destas por descobrir nos compostos $\sigma\upsilon\nu$ - termos especiais e específicos dos cultos salvíficos de mistério, ao menos acrescenta algo novo à polêmica; é nova também a abordagem de $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{o} \ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ não apenas como fórmula litúrgica fixa, mas como instrumento ou locução de fidelidade ao Deus único; enfim, e em menor grau, é conjuntamente inventivo compreender, o mais precisamente possível neste espaço, a capacidade de Paulo e dos seus escritos interagirem com seu público alvo: não exatamente *o que* escreve e sim *como* escreve – sua habilidade linguística/retórica.

Para quê? O objetivo simples é a pretensão de contribuir com a pesquisa sobre a Epístola aos Romanos e a teologia paulina que se destacam como fundamental no pensamento cristão, em sua doutrina.¹⁸ Há matizes ainda por revelar-se a partir das análises dos seus textos e a hipótese sobre Rm 8,14-17 é uma delas, pensamos.

O objetivo mais exegético é pretender explicar as razões paulinas para escolher a expressão $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{o} \ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$, insólita, por mais que se diga ao contrário; e o

¹⁸ A relevância dos escritos paulinos pode ser medida por uma simples comprovação: basta comparar a quantidade de colunas no índice das citações das Sagradas Escrituras do Catecismo da Igreja Católica. A quantidade das cartas de Paulo ou a ele atribuídas é quase proporcional ao Antigo Testamento.

motivo da demasiada sequência de συν-compostos; bem como elucidar o ponto em comum entre a fórmula aramaico-grega e as συν-composições.

O objetivo subjacente, por assim dizer, é compreender a mente – a psique cultural – do Apóstolo Paulo, entender melhor as sutilezas de seu modo de pensar e escrever, no caso: o manuseio controlado de expressões e formas (helênicas) em favor da linguagem cristã e, não menos importante, a capacidade de inserir formas novas de linguagem e pensamento sem prejuízo às verdades da fé – a fidelidade ao verdadeiro e único Deus e ao seu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo (Jo 17,3; cf. Rm 16,27).

1.4.

Tese – procedimento e desenvolvimento

a) Métodos e metodologia, procedimento e argumento

A elaboração da tese esteve sob o critério da perícope e o que dela se conseguiu depreender.¹⁹

O texto foi analisado diacrônica e sincronicamente,²⁰ o mais próximo possível do procedimento operacional padrão. No primeiro caso os passos do método (ou métodos) histórico-crítico foram aplicados e sua crítica – textual, literária, das formas... – são perceptíveis ao longo do trabalho; o aspecto sincrônico do texto como espaço de relações (semiótica) também foi contemplado,²¹ mas resguardado de excessos²² e, onde se supôs necessário, há notas explicativas.

Em alguns momentos a analogia se fez necessária e útil: pontos de comparação e/ou semelhança entre os dados pesquisados e a hipótese, e. g., algo que se diz de Corinto ou Colossos poder ser relativo a Roma. A analogia, *per si*,

¹⁹ “Este sentido é expresso nos textos. Para evitar o subjetivismo, uma boa atualização deve então ser fundada sobre o estudo do texto, e os pressupostos de leitura devem ser constantemente submetidos à verificação através do texto” (ENCHIRIDION BIBLICUM, n. 1400).

²⁰ Para evitar na tese uma super estruturação de um manual de exegese as etapas críticas – textual, literária, das formas/gênero, retórica e semiótica – se submeteram aos ditames apresentados pelo próprio texto e com parcimônia científica, ou seja, segundo sua real necessidade e sem demonstração cientificista (cf. SKA, J. L. *Introdução à Leitura do Pentateuco*, p.154).

²¹ A leitura sincrônica pode ser constatada por seus efeitos e, conseqüentemente, no lugar que lhes cabe nas partes da tese (FITZMYER, J. A. *A Bíblia na Igreja*, pp. 45-46; ENCHIRIDION BIBLICUM, nn. 1313-1323; MULLER, K., in EICHER, P. (dir.) *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, “exegese/ciência bíblica”, p. 293; EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*, p. 143; SCHNELLE, U. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*, p. 115; DA SILVA, C. M. *Metodologia de Exegese Bíblica*, pp. 174-175, nota 1; 186, nota 10; 242.

²² SIMIAN-YOFRE (coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, pp. 121-122.

tem certa fragilidade, é claudicante; invariavelmente se diz mais negativamente sobre algo do que se pode afirmar da essência/identidade daquilo de que se fala. É um método instrutivo, mas falho. Falho, porém necessário, sobretudo neste campo das ciências humanas onde o juízo histórico é sempre relevante e sempre relativo e mesmo aquilo que é provável pode ser gradual – graus de probabilidade – até o nível da possibilidade.²³

Procedimentos (passos) de esquematização da tese ou seu roteiro: 1º. pesquisa com suas peculiaridades e organização do *status quaestionis*; 2º. o contexto literário da perícopes dentro da teologia de Romanos oito; 3º. estudo da configuração – formas literárias – do texto; 4º. análise da perícopes – semântica, formal e estrutural; 5º. exposição das proposições críticas A e B e o comentário a Rm 8,14-17, respectivamente.

Quanto à argumentação dos capítulos: Os capítulos II-III são preliminares. O capítulo II introduz ao conhecimento da hipótese e tese dissertando e organizando a pesquisa; o capítulo III abrange o aspecto literário (esquemático) da Carta mediante esboços centrados no capítulo oito e evidencia suas particularidades teológicas.

O capítulo IV funciona, a partir do estilo da Epístola, como uma espécie de apresentação dos destinatários e do tipo de relação que Paulo tinha e almejava ter com a igreja em Roma.

O material dos capítulos II-IV compõe a moldura da tese, por assim dizer. O capítulo V é o eixo. É a perícopes Rm 8,14-17 tendo sua identidade e finalidade descortinada dentro do limite proposto; faz-se uma breve exposição comparativa entre Gl 4 e Rm 8 devido ao uso de termos correlatos e da “síndrome” sincretista manifesta no contexto de ambos, que facultam o argumento da tese. A partir e inclusive do capítulo V a dissertação converge para a tese propriamente dita: o estudo e comentário de $\alpha\beta\beta\alpha$ ὁ πατήρ e dos συν-construtos como instrumentos de orientação e/ou reorientação de fidelidade a Deus-Pai e a Jesus Cristo.

Os capítulos VI e VII são o corolário da tese, são o estudo e o comentário das proposições críticas A e B: oposição diplomática à filiação idolátrica (Rm

²³ Cf. WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*, pp. 16-17.

8,14-15) e oposição inteligente ao sincretismo na salvação (Rm 8,16-17) – ambas sob a metodologia “problema–solução”.

b) Exposição geral síntese e escopo dos capítulos

O CAPÍTULO II trata exclusivamente da pesquisa, das lacunas teóricas do material examinado em vista da idiosincrasia da hipótese, bem como dos procedimentos tomados para sanar as dificuldades encontradas. Feito isto, o capítulo concentra-se em apresentar o estado da pesquisa em torno do material que originou a hipótese, a saber: a fórmula aramaico-grega $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{o} \ \pi\alpha\tau\eta\rho$ e os compostos $\sigma\upsilon\nu$ - da perícope, sem descartar uma leitura panorâmica da teologia contida no texto de Rm 8,14-17.

A preposição $\sigma\upsilon\nu$, suas aglutinações, seu ambiente literário e religioso são examinados dentro e fora da Bíblia. Como Paulo fez da preposição e das suas composições alicerce de alguns de seus ensinamentos, achamos por bem expor parte da pesquisa nesta área da “ $\sigma\upsilon\nu$ -teologia” paulina. O *status quaestionis*, contudo, é apresentado nos tópicos de modo quase sintético e participativo: sintético, porque os outros capítulos apresentam os demais resultados da pesquisa; participativo, porque os resultados geraram as primeiras impressões sobre os dados colhidos.

A Carta aos Romanos é o mais visado dos escritos paulinos, fonte de eulogia por parte dos especialistas; Romanos oito, em particular, também recebe vários epítetos elogiosos. O CAPÍTULO III, então, discorre sobre a relação e contexto literário-teológico da Carta com seu oitavo capítulo. A proposta é um “ensaio” sobre a estrutura literária da Carta e do capítulo buscando discernir (não imprimir) aspectos relevantes à hipótese. Isto resultou nas descobertas que o plano da Epístola possui inserções anti-idolatria/sincretismo; e que a natureza do capítulo 8 é de comunhão espiritual dada à harmonia de compostos $\sigma\upsilon\nu$ - com $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ / $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$: o tema filiação da perícope seria, pelo contexto, uma adoção espiritual (não naturalista como a baseada na paternidade de Zeus). A excelência da Carta e do capítulo 8 se manifesta também na qualidade teológica do *uso* de $\sigma\upsilon\nu$ -construtos quando confrontados com compostos de cartas reconhecidamente paulinas. Há uma primazia qualitativa de $\sigma\upsilon\nu$ - em Rm 8 e na perícope (vv. 16-17).

Os vários temas e assuntos de Romanos desencadeiam um múltiplo estilo. A configuração da Carta e do capítulo oito – forma, gênero literário e retórico – são estudados no CAPÍTULO IV. Este estudo auxiliou na compreensão ou provável compreensão das razões do Apóstolo não afrontar os problemas da comunidade cristã de Roma como os confrontou enérgica e diretamente nas igrejas da Galácia, por exemplo.

O tom em Romanos em alguns casos está mais para o ameno, quase imparcial. Os motivos desta postura serão investigados no capítulo em questão: a falta de conhecimento pessoal da igreja por parte de Paulo; recebia apenas informações terceirizadas; não era seu fundador, como ele mesmo reconhece; não intensificar as divisões entre as facções existentes (fortes x fracos); não proporcionar alegação que justificasse as reprimendas do Estado. Quais destes motivos explicariam a abordagem indireta (não necessariamente oblíqua) aos problemas inerentes à igreja romana?

O CAPÍTULO V é composto de três partes. Nas duas primeiras (5.1. e 5.2.) a perícopes Rm 8,14-17 passa por várias análises, indo da crítica textual até sua estruturação, passando por expedientes de crítica da forma e da análise semântico-retórica. Neste ponto se torna visível a arte da retórica paulina funcionando no texto com termos e argumentos persuasivos em duas categorias: judaico e helênica, à luz do cristianismo. O texto, então, pôde ser desdobrado e estruturado²⁴ no que aparenta ser em um sistema semiótico²⁵ dual e convergente, possibilitando e facilitando a exposição das proposições críticas A e B, ou seja, os capítulos seguintes.

²⁴ “A análise da composição e estruturação do texto permitem captar a expressividade da disposição dos elementos (...) a estruturação do texto é marcada sobretudo pelos seguintes meios lingüísticos: (...) acúmulo de sinais sintáticos, estilísticos e semânticos (...) partículas...” (EGGER, W., *Metodologia do Novo Testamento*, pp. 80-81). Cf. SILVA, C. M. D. et. al., *Metodologia de Exegese Bíblica*, pp. 120-121; WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*, p. 91; FEE, G., *Exégesis del Nuevo Testamento*, pp. 53-54.

²⁵ A leitura semiótica realizada conduziu-se pelos os princípios regentes do método sincrônico. Estes princípios são os da “imanência do texto (que considera o texto uma unidade em si mesmo, separada de aspectos externos, autor ou leitor [não examinando dados históricos]); estrutura do sentido (que estabelece a rede de relações de elementos do texto...); e a gramática do texto (as regras no conjunto de sentenças que formam o texto)” (FITZMYER, J. A. *A Bíblia na Igreja*, pp. 45-46). Na análise semiótica repousa o “*princípio da imanência*: cada texto forma um conjunto de significados: a análise considera todo o texto, mas somente o texto; ela não apela a dados ‘externos’, tais como o autor, os destinatários, os acontecimentos narrados, a história da redação” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 54).

* A tese não é e não quer ser sobre a intertextualidade ou intratextualidade de Rm com Gl e vice-versa, o que desfiguraria o propósito da mesma. A quase digressão foi necessária não tanto pela terminologia idêntica, e sim por causa da suspeita de sincretismo inerente aos textos.

A terceira parte do CAPÍTULO V é comparativa.* O escopo é apresentar os paralelos semânticos da perícope 8,14-17 com Gl 4,4-7; e, principalmente, demonstrar a confluência de sincretismo e idolatria entre Rm 8 e Gl 4 – bem próximos ao tema da adoção divina – sob o véu da terminologia empregada. (É uma tentativa experimental de explicar os textos convergentes como sendo também uma declaração diametralmente oposta aos sedimentos de idolatria e sincretismo existentes em ambas as comunidades; nada incomum nas igrejas da Ásia Menor, provavelmente).

A paternidade divina no grito filial de Jesus – $\alpha\beta\beta\alpha \text{ } \acute{\omicron} \text{ πατήρ}$ – inserido nas comunidades cristãs culturalmente mistas é acareada com a paternidade de Zeus/Júpiter. É o CAPÍTULO VI (vv. 14-15). O primeiro esforço desse capítulo é demonstrar quem era a divindade greco-romana e qual era o seu significado simbólico para a cultura helênica, para os fundamentos sociais do Império Romano e sua influência na vida tanto dos poderosos quanto do homem comum. Seria possível a idolatria ao “pai dos deuses e dos homens”, cujas ramificações se estendiam do filosófico ao político, ser ignorada e sua paternidade não ser confrontada por aqueles que chamavam o Deus cristão de $\acute{\omicron} \text{ πατήρ}$? O Apóstolo seria displicente neste assunto específico?

O CAPÍTULO VI tem a propensão de elucidar ou tornar um pouco mais claro como a perícope, ou melhor, como a argumentação paulina funcionou para determinar a identidade paterna do Deus da igreja em Roma com a fórmula aramaico-grega; e a distribuição dos sintagmas $\nu\iota\omicron\iota \text{ θεοῦ}$, $\nu\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$, $\tau\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\alpha \text{ θεοῦ}$ definindo a adoção filial ao Pai de Jesus em contraste com aquela filiação divina dos gentios em geral, e, dos líderes em particular.

A extraordinária cadeia de συν-constructos – $\sigma\upsilon\mu\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}$, $\sigma\upsilon\gamma\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\iota$, $\sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\omicron\mu\epsilon\nu$, $\sigma\upsilon\nu\delta\omicron\zeta\alpha\sigma\theta\tilde{\omega}\mu\epsilon\nu$ – na segunda parte da perícope é característica de Paulo. Um homem também formado no helenismo e habilitado intelectualmente nas tendências religiosas do seu tempo. O CAPÍTULO VII (vv. 16-17) descreve as religiões de helênico mistério que, mesmo não possuindo sistema religioso (doutrina), eram regradas por esperanças e ritos salvíficos cujas fórmulas tinham συν-compostos como constituição linguística. A comunhão com o deus ou deuses como garantia de vida futura era marcada por composições συν-; as associações que regiam estes cultos tinham nomenclaturas com συν- e vínculos com a paternidade de Zeus.

A segunda parte do capítulo (7.2.) versa, sobretudo, sobre os συν-constructos dos vv. 16-17; também se pergunta, com circunspeção, sobre a συν-teologia paulina: esta seria consciente e coerentemente administrada pela retórica do Apóstolo desde a consciência filial com o Espírito (v. 16) até a garantia de uma vida com Cristo aqui e além (v. 17) ou seria incidental?; os συν-compostos eram apenas termos estilísticos ou eram funcionais, pragmáticos enquanto meio de comunicação inteligível?

Como dito acima os dois últimos capítulos são corolários e se desenvolvem sob a metodologia “problema–solução”, ou seja: o CAPÍTULO VI apresenta o estudo e as questões sobre Zeus/Júpiter e sua paternidade (6.1.) e a provável resposta em Rm 8,14-15 com comentário às expressões filiais usadas por Paulo, principalmente αββα ὁ πατήρ (6.2.); o CAPÍTULO VII apresenta o estudo das promessas e ritos salvíficos das religiões de mistério com suas fórmulas συν- (7.1.) e, talvez, a resposta em Rm 8,16-17 com comentário à terminologia συν-empregada pelo Apóstolo (7.2.).

Nossa apreciação aos enunciados da hipótese e às proposições críticas (A e B) consta da CONCLUSÃO. Esta se constitui quase que exclusivamente de leitura sócio-pastoral na tentativa de contextualizar o texto, aproximá-lo da situação atual.

Capítulo II

2.

A pesquisa em torno dos elementos chaves da hipótese e primeiras impressões

2.1.

Problemas e procedimentos da pesquisa

Diante dos problemas suscitados pelas proposições (A e B) a pesquisa desenvolveu ou tentou desenvolver um caminho próprio e apropriado. Este capítulo quer demonstrar o método utilizado para responder as questões da hipótese e apresentar parte do *status quaestionis* da pesquisa.

a) Lacunas teóricas, segundo a hipótese

Os comentários tendem a monopolizar o problema de Romanos com o embate entre judaísmo cristão e os cristãos vindos do paganismo concernente à prerrogativa da salvação. O debate está longe de erro, como se pode verificar, porém, é limítrofe porque explica o geral sem explicar certas particularidades.²⁶ Falta imaginação ou, ao menos, avaliar outras perspectivas.

Nossa pesquisa encontrou lacunas teóricas nos comentários específicos da Carta quanto aos compostos συν-, às razões da aclamação litúrgica, e do plano de fundo religioso na circunstância de Romanos. Há, na maioria dos comentários, apenas generalidades sobre estes temas. Alguns autores, por exemplo, têm interjeições de espanto frente aos neologismos de alguns συν-compostos, mas não se aprofundam nas causas e motivações dos mesmos.²⁷

²⁶ “Nos últimos anos, a passagem Romanos 14,1–15,6 assumiu significado central nas tentativas de esclarecer o propósito de Romanos: que Paulo escrevia para sanar divisões potenciais ou reais entre as Igrejas de Roma (...) Tais tentativas são enfraquecidas por identificações demasiado casuais dos ‘fracos’ e dos ‘fortes’ (como simplesmente judeus e simplesmente gentios) e por supor grupos distintos demais e diferenças pronunciadas demais entre judeus e cristãos” (DUNN, J. D. G., “Romanos”, *Dicionário de Paulo e suas Cartas*, 2008, p. 1102).

²⁷ Cf. BOSCH, J. S. *Scritti Paolini*, 2001, pp. 235-236.

A locução aramaico-grega $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{o} \ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ é prontamente examinada em boa parte dos comentários, mas não se explica a contento o porquê de sua aparição em dois escritos paulinos. O tema da filiação nos textos de Gálatas e Romanos está contextualmente próximo a elementos sincretistas;²⁸ no entanto, os comentários passam ao largo:

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| Gl 4,3: “elementos do mundo” | Rm 8,14-17: adoção filial |
| Gl 4,4-7: adoção filial | Rm 8,38-39: forças arcanas |

Causa certo incômodo intelectual a falta de sensibilidade investigativa nos comentários consultados quanto às práticas religiosas da cidade de Roma, oficial e oficiosa, e seu ligame com determinados textos. Com a igreja cristã coexistindo neste ambiente idolátrico e sincretista havia, muito provavelmente, alguma relação de alguns temas da Carta condizentes ao *Sitz im Leben* religioso da cidade e/ou da comunidade cristã. Haja vista que a piedade romana era uma das forças motrizes para expansão do Império; a população e as autoridades da cidade ou das colônias tinham dependência intrínseca de sua religiosidade estatal e superstições particulares.²⁹ A problemática religiosa inserida na Carta não deveria ser reduzida apenas às práticas judaicas de alimentação (Rm 14).³⁰ Não seria conveniente nem convincente ao judeu-cristão Paulo, de formação também helênica, ignorar a idolatria romana;³¹ não era do seu feitio como se provou em Atenas (At 17,16ss): algo disse lá educadamente (At 17,22), algo disse aqui diplomaticamente (Rm 8,14-17).³²

O presente trabalho versou sobre as possíveis lacunas neste campo, tendo como elementos cardeais da hipótese a fórmula aramaico-grega e os συν- compostos em Rm 8,14-17. Ambos nortearam os rumos da pesquisa.

²⁸ Cf. 5.3.2., p. 138, e 5.3.3., p. 145 desta tese.

²⁹ ELLIOTT, N. *A arrogância das nações: A Carta aos Romanos à sombra do Império*, 2010, p. 233ss.

³⁰ “Com base em 15.7ss., explicou-se esse dissenso [fortes e fracos] como controvérsia entre judeus-cristãos e gentílicos-cristãos (sic); essa explicação, porém, não é segura, visto que abstinência de carne e bebidas alcoólicas em princípio não é nada especificamente judaico” (VIELHAUER, P. *História da Literatura Cristã Primitiva*, 2005, p. 211).

³¹ Cf. 6.2.1.b., p. 183 desta tese.

³² Cf. 4.1.3., p. 106 desta tese.

b) Idiossincrasia e problema da hipótese – provável solução

Os comentários sobre Romanos ofereceram pistas, mas não material a contento diante da idiossincrasia das arguições da hipótese.

Sob o pressuposto do juízo deste trabalho conter o mínimo de validade e diante da carência de respostas da primeira fase da pesquisa chegou-se a conclusão, *a fortiori*, que apenas os livros e artigos dirigidos à Carta aos Romanos não preencheriam as questões suficientemente bem.

As questões ao referido sincretismo nos escritos paulinos conduziu, necessariamente, por uma excursão ao capítulo seis de Romanos (vv. 1-11) onde os propósitos salvíficos das religiões de mistério são tidos como influência na teologia batismal do Apóstolo, com as opiniões contrárias de praxe. O mesmo não ocorre no capítulo oito, o que faz da tese uma empreitada nova. Neste sentido a pesquisa indireta mostrou-se apropriada.

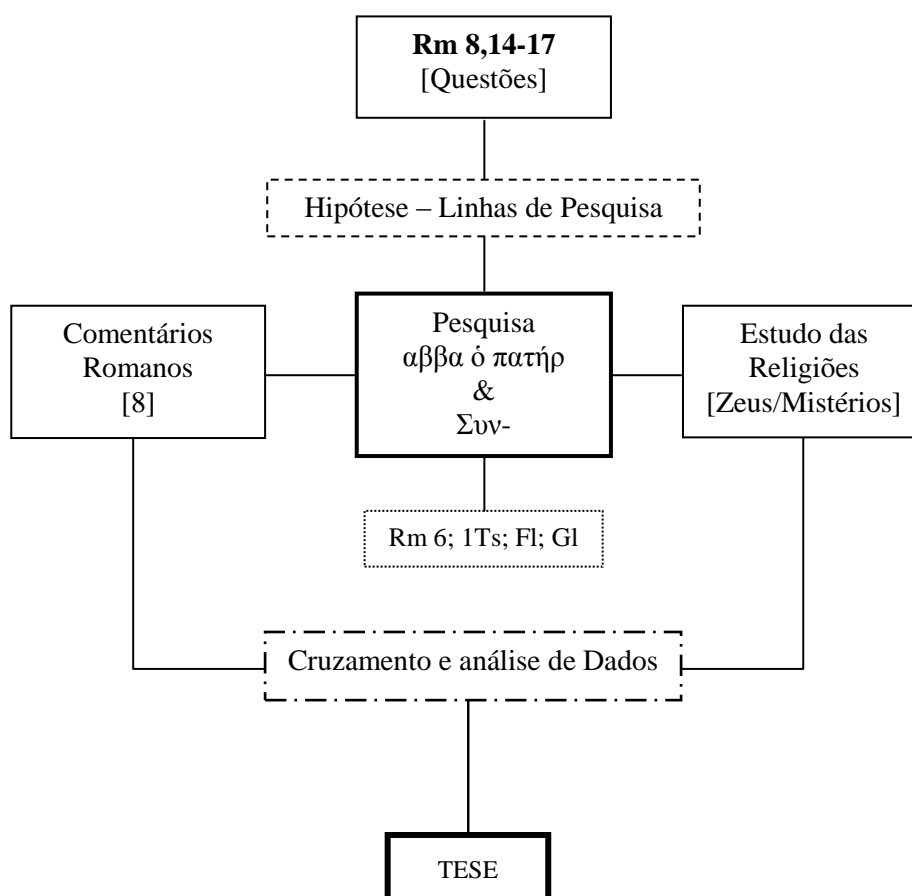
O mesmo se pode dizer daqueles textos de outras cartas cuja preposição σύν e os compostos equivalentes são objetos de comentários por conter uma teologia paulina certa: nos referimos à 1 Tessalonicenses e Filipenses por um lado e à Gálatas por outro, este devido ao paralelos com a perícopa em questão. Tal pesquisa, mesmo que contida para evitar excessos, se mostrou de grande valia por ajudar entender, o quanto possível, a mente e a estratégia da retórica argumentativa de Paulo, bem como sua vasta capacidade cultural e dialogal com os gentios (cf. Rm 1,14; 1Cor 9,22). O desafio foi inserir e distribuir estes dados paralelos e parciais sem prejuízo ao escopo da tese: a hipótese com suas proposições críticas – Rm 8,14-15 (A): filiação idolátrica [αββα ὁ πατήρ em detrimento a Ζεύς με πατήρ]; Rm 8,16-17 (B): sincretismo na salvação [συν- construtos paulinos em detrimento às fórmulas συν- místicas].

Outras fontes foram consideradas, como a religiosidade helênico-romana. A coleta de dados, então, concentrou-se em:

1. Comentários específicos à Carta e, mais especificamente, àqueles que privilegiavam o capítulo oito; investidas na temática de Rm 6 como dito acima;
2. Artigos cujo foco estava no uso teológico da preposição σύν e seus compostos, bem como comentários de outras cartas que se dispusessem a fornecer material sobre ambos (principalmente Filipenses e a Primeira aos Tessalonicenses);

3. Estudos filosófico-religiosos da cultura greco-romana (helenismo);
4. Léxicos e dicionários teológicos;
5. Publicações e trabalhos a respeito dos papiros mágicos;
6. Dados arqueológicos acerca de evidências físicas de variados cultos (monumentos, esculturas, artefatos, inscrições, pinturas).
7. Por fim, a análise e o cruzamento dos dados com o cuidado de não distorcê-los em favor da hipótese.

Organograma da pesquisa (os elementos da hipótese como centro):



Os esforços da avaliação dos dados resultaram: a) há paridade entre os comentários quanto à interpretação da perícopa Rm 8,14-17 (2.2.); b) a aclamação litúrgica αββα ὁ πατήρ parecer ser o equivalente a um brado de fidelidade ao Deus único (2.3.; 6.2.); c) os comentaristas sugerem uma base religiosa ao uso da preposição σύν e às συν-composições, mas não a demonstram a contento; isto produz uma lacuna teórica preenchida pela pesquisa junto à cultura religiosa greco-romana (2.4.; 7.1.); d) os compostos [συν-] e o seu uso possuem

determinadas características que vão do elementar ao teológico sob influência do pensamento paulino – origem/originalidade, complexidade/peculiaridade, formulação/função teológica – cujo significado acaba por influir na finalidade do texto (2.5.; 2.6.). O *status quaestionis* da hipótese refere-se, pela sua natureza, a estes pontos, com especial e substancial destaque à συν-terminologia.

2.2.

Leitura genérica da perícopa Rm 8,14-17 – teologia geral

A pesquisa encontrou, num primeiro momento, respostas convencionais às suas questões sobre a teologia de Rm 8,14-17 e os elementos da hipótese propriamente ditos: αββα ὁ πατήρ e os συν-construtos. Mesmo assim, estas repostas se mostraram profícuas ao sugerir novas linhas de conduta nas consultas posteriores, por exemplo, na investigação da cultura religiosa helênico-romana.

A investigação preliminar distinguiu aspectos teológicos em comum e sem sobressaltos concernentes a específica interpretação de Rm 8,14-17. A bibliografia utilizada não foge a regra do tripé da interpretação da perícopa que, de certa forma, é uma síntese do capítulo: o Espírito como princípio que muda a natureza do crente batizado transformando-o em filho adotivo de Deus (vv. 1-17); esta nova condição cria uma tensão dinâmica escatológica (vv. 18-30); que culmina na extraordinária conclusão nos vv. 31-39.³³

O conteúdo do capítulo inteiro está contido comedido no texto dos vv. 14-17: 1. explicação e teologia da adoção filial [υιοθεσία],³⁴ sendo ἐν ᾧ κρίζομεν· αββα ὁ πατήρ classificado como grito litúrgico primitivo;³⁵ 2. explicação da pneumatologia em questão, do sentido da variedade de “espírito/s”

³³ PENNA, R., *Lettera ai Romani*, 2006, v. II, 6–11, p. 126.

³⁴ Paulo relaciona e condiciona a recepção do Espírito à filiação divina (Rm 8,14). O espírito de filiação rechaça o medo (ação negativa) e configura nossa proximidade a Deus como Pai (ação positiva). A vida espiritual – no Espírito – é determinada pela filiação divina concernente a Cristo, a vida em Cristo, ou melhor, no “espírito de Cristo” (Rm 8,9). Nygren associa e sustenta o argumento da filiação baseado também na teologia joanina em Jo 1,12-13; 3,6; 1Jo 3,2 (NYGREN, A. *Commentary on Romans*, 1949/1978, pp. 328-329; cf. BARRET, C. K. *A commentary on the Epistle to the Romans*, 1962, pp. 162-165; CERFAUX, L. *O Cristão na teologia de Paulo*, 2003, pp. 310 et. seq.; 318 et. seq.; 336 et. seq.).

³⁵ PAYNE, D. F., “Abba”, *O Novo Dicionário da Bíblia*, 2006, p. 1; LEENHARDT, F. J. *Epístola aos Romanos*, 1969, pp. 213-214; BARRETT, C. K., *A commentary on the Epistle to the Romans*, 1962, p. 163.

[πνεῦμα];³⁶ 3. explicação da escatologia paulina (esperança na glória futura) devido a συνδοξασθῶμεν,³⁷ sobretudo. Os comentários variam na forma de explicar esses três pontos, mas o sentido geral é o mesmo. Entrementes, não se constatou divergências de opiniões nestes comentários em relação à tríplice interpretação da perícopes.

A maioria concentra seus esforços na adoção filial ou filiação [υιοθεσία], uma atitude intelectual evidente, se considerar o conjunto [υιοὶ θεοῦ e τέκνα θεοῦ]; A adoção filial é descrita nos moldes de transição da herança abraâmica e/ou filiação de Israel (circuncisão) para herança de Cristo no Espírito (Ex 4,22s; Dt 14,1; Rm 4,9ss; 8,14-17), conectando a filiação divina ao seu efeito κληρονόμοι/συγκληρονόμοι.³⁸

Entretanto, há, sob a ótica da interpretação dos dados coletados, outras motivações de fundo para Paulo aludir a paternidade espiritual de Deus em parceria com os compostos συν-. Estes motivos são causados pela natureza religiosa pregressa dos destinatários. É o cerne teórico da hipótese.

2.3.

Fórmula aramaico-grega αββα ὁ πατήρ – aspectos gerais da pesquisa

A resposta tradicional à fórmula αββα ὁ πατήρ é que se trata de uma expressão litúrgica ligada às comunidade paulinas. De modo muito estreito a relacionam com a paternidade de outros deuses e, quando o fazem, é mormente uma alusão indireta.

³⁶ Paulo uso o substantivo πνεῦμα de dois modos: “espírito/Espírito”. O sentido do primeiro parece significar uma disposição mental ou mentalidade de escravo; enquanto o segundo é pessoal, Espírito de Deus ou de Cristo, o Espírito Santo. O Espírito produz e conduz o “espírito de filiação” e se contrapõe, naturalmente, ao “espírito de escravidão”, cf. Rm 8,2; 2Cor 3,17 (FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, 1993, p. 124ss; cf. VAUGHAN, C. J. *St Paul's Epistle to the Romans*, 1880, p. 225 et. seq.; BOICE, J. M. *Romans 5:1-8,39*, v. 2, 1992, p. 838 et. seq.).

³⁷ Wilckens entende o sentido geral do conjunto (Rm 8,17): os cristãos são herdeiros junto com Cristo na medida em que, sempre *com* ele, padecem, garantindo para si mesmos no futuro a superação escatológica, “maravilhosa consumação final” nos termos de Cranfield ou “legítima esperança” para Leenhardt (WILCKENS, U. *La Carta a los Romanos*, v. 2, 1989, p. 172; cf. CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.). *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. II, 1977, p. 408; LEENHARDT, F. J. *Epístola aos Romanos*, 1969, p. 215).

³⁸ PERROT, C. *Epístola aos Romanos*, 1993, pp. 67-68; CARROLL, B. H. *Una interpretacion de la Biblia*, 1967, p. 188; NYGREN, A., *Commentary on Romans*, 1979, pp. 328-329.

2.3.1.

Αββα ὁ πατήρ – fórmula litúrgica (e algo mais)

A fórmula αββα ὁ πατήρ era aceitável pelos tradicionalistas (por causa do aramaico), era inteligível aos gentios por causa do grego, e, por fim, era captável aos judeu-cristãos e gentio-cristãos por ser “típica” da liturgia primitiva, expressão máxima da relação de Jesus com Deus. É uma frase completa (que, no entanto, poderia conter mais de um significado).

Quase sem exceção os comentários trazem à baila a expressão αββα ὁ πατήρ (Rm 8,15); dada a sua singularidade é impossível não lhe dar o mínimo de crédito, geralmente recordando os textos onde a frase ocorre (Mc 14,36; Gl 4,6)³⁹ e avaliando com mais ou menos profundidade sua etimologia aramaica e sua ligação a Cristo e aos cristãos, estes por filiação espiritual. No âmbito geral, os comentários são axiomáticos e há anuência dos especialistas da expressão ser reprodução da prática litúrgica primitiva⁴⁰ oriunda da indefectível relação filial de Jesus com Deus usada e transmitida por Paulo como meio de comunicação e identificação.⁴¹

J. Jeremias, muito provavelmente, foi quem tornou exegeticamente popular a reflexão sobre αββα [ὁ πατήρ] como *ipsissima vox/verba Christi* e seus significados como a “inovação mais importante no uso da linguagem por parte de Jesus”;⁴² αββα era próprio de sua oração e um tanto incomum na oração judaica, ao menos como ele o fazia.⁴³ Na esteira deste especialista segue a maioria dos grandes comentários e artigos salientando a peculiar intimidade de Jesus com Deus; e πατήρ como sendo apenas uma tradução às igrejas de língua grega, um

³⁹ Para M. R. D’Angelo o *Abba ho Patēr* de Mc 14,36 refletiria a prática litúrgica da comunidade de Marcos do mesmo modo como em Gálatas e Romanos refletem a das igrejas paulinas (D’ANGELO, M. R., *Theology in Mark and Q: Abba and “Father” in Context*, 1992, p. 160).

⁴⁰ Por exemplo: “a combinação [aramaico-grego] se tornou uma fórmula litúrgica” (FITZMYER, J. A., “Gálatas”, *Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento*, 2011, p. 436).

⁴¹ “A palavra aramaica *’aBBä* da oração de Jesus em Getsemâni, e que entre os cristãos de língua aramaica era usada nas orações, Paulo a adota para as comunidades destinatárias em Gl (4,6) e Rm (8,15) (...) ‘Sua oração, obediência, seu dom de fazer milagres, mas também sua separação dos humanos e de suas facções, baseiam-se nesse acontecimento básico [sua filiação, Mc 1,11; 9,7] que faz dele o eleito e o amado, o Servo de Deus e o Filho de Deus” (STAUDINGER, F., *Dicionário Bíblico Teológico*, 2000, p. 296).

⁴² *Ipsissima vox* = um modo específico de falar; *ipsissima verba* = refere-se ao conteúdo. Exemplo: *amen* introduzindo a fala é considerado *ipsissima vox*; porém, o contexto e não apenas o estilo deve ser considerado. É o caso de αββα. (JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, 2004, p. 79).

⁴³ Id., *Estudos no Novo Testamento*, 2006, p. 321.

aposto explicativo da transliteração $\alpha\beta\beta\alpha$ aramaico.⁴⁴ Outros, por sua vez, discordam de certos aspectos de sua abordagem: quer intelectual, Deus como “pai” não era exclusivo de Jesus;⁴⁵ quer contextual, crítica a um Deus “masculinizado” (abordagem feminista).⁴⁶

Apesar da “contrariedade” hodierna em definir Deus com tipologia masculina – “pai” –, ora com contorno patriarcal de “um sistema social que certamente os machos são privilegiados” (aspecto negativo)⁴⁷ ora com sentido paternal/maternal (aspecto positivo),⁴⁸ não se pode afirmar em absoluto que é invenção tipicamente cristã ou judaico-cristã. O fenômeno é da antropologia religiosa, da primitiva cultura dos povos oriental e ocidental.⁴⁹

Para a hipótese, a repercussão da paternidade de Deus em Rm 8,15 (Gl 4,6) não é apenas um fenômeno cultural da oração cristã. A fórmula aramaico-grega usualmente litúrgica foi usada por Paulo como retórica anti-idolátrica e não mero efeito retórico *de per se* – preocupação puramente estilística. O motivo seria o *background* religioso greco-romano dos destinatários cujo termo $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ aplicado a divindade era (necessariamente) associado ao rei e pai dos homens e dos deuses: Dia- $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$, Zeus-pai, o Júpiter romano – deus essencial a manutenção do Império e dos césores;⁵⁰ o *logos* dos filósofos;⁵¹ confundido ao deus dos hebreus.⁵²

⁴⁴ GRASSI, J. A., *Abba, Father (Mark 14:36): Another Approach*, 1982, pp. 449-458; BRUCE, F. F., *Romanos, Introdução e Comentário*, 1963, p. 135; WATSON, E. W. *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, 2008, pp. 160-161; WITHERINGTON III, B.; HYATT, D. *Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, 2004, pp. 217-218.

⁴⁵ Cf. MAWHINNEY, A., *God as Father: Two Popular Theories Reconsidered*, 1988, p. 182 et seq.; McRAY, J. *Abba*, 1967, p. 223 et. Seq.; RIMBACH, J. A., *God-Talk or Baby-Talk: More on “Abba”*, 1986, pp. 232-235.

⁴⁶ COLLINS, M., *Naming God in Public Prayer*, 1984, pp. 291-304; COOKE, B., *Non-Patriarcal Salvation*, 1983, pp. 22-31; cf. ALVES, H. *Documentos da Igreja sobre a Bíblia (160-2010)*, 2011, pp. 1273-1275.

⁴⁷ D'ANGELO, M. R., *Abba and 'Father' Imperial Theology and the Jesus Traditions*, 1992, pp. 149-150.

⁴⁸ VANGEMEREN, W. A., ‘Abbä’ in *The Old Testament?*, 1988, p. 393.

⁴⁹ JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Ed.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, v. 1, 1997, p. 1 et. seq.; HOFIUS, O., “ $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ ” *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2, 2000, p. 1502; Hom. *Iliad* 1, 503 (disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper>. Acesso em: ago. 2012). Cf. cap. 6.1.2. desta tese.

⁵⁰ HEEVER, G. VAN DEN., *Making Mysteries, from The Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion*, 2005, pp. 262-307.

⁵¹ NEWSOME, J. D. *Greeks, Romans, Jews – Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, 1992, pp. 23-27; FERGUSON, J., *The Religions of the Roman Empire*, 1970, pp. 40-41.

⁵² Zeus/Júpiter era uma deidade altamente sincretista (ROBERTS, C.; SKEAT, T. C.; NOCK, A. D., *The Gild Zeus Hypsistos*, 1936, p. 66; PRÉAUX, C., *Le Monde Hellénistique – La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, tome second, 1978, p. 651; HENGEL, M., *Jews, Greeks and Barbarians – Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, 1980, p. 102).

Alguns estudiosos ventilaram a possibilidade da paternidade do Deus judeu-cristão ser inibida pela grandiloquência cultural-religiosa do principal deus do panteão helênico-romano,⁵³ entretanto, sem contemplar na locução $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{o} \ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ como uma atitude teológica adversa ao deus-pai imperial. Neste sentido a proposição crítica “Filiação Idolátrica” (A),⁵⁴ que entende $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{o} \ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ como testemunho monoteísta, constitui uma novidade a ser discutida.

2.3.2.

Ζεύς- πατήρ – proposição crítica (A)

A religiosidade greco-romana – fragmentada e sincretista – possuía um elemento aglutinador: Zeus/Júpiter, o $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ divino helenista. A soberania e paternidade deste deus permeava o universo simbólico de gregos e romanos, inclusive na filosofia (estoicismo). É impossível pensar a cultura helenista e a ação romana sem levar em conta a devoção oficial a Zeus/Júpiter. É inadmissível e ingênuo pensar em uma carta dirigida aos Romanos sem esta preocupação latente com a idolatria, mesmo não sendo o objetivo principal.

A ideia e a imagem de Pater-Zeus/Júpiter fundamentavam e justificavam a história, a tradição,⁵⁵ o império e suas conquistas,⁵⁶ a política,⁵⁷ o poder dos cézares,⁵⁸ o militarismo,⁵⁹ a filosofia,⁶⁰ a arte e,⁶¹ obviamente, a religião – Júpiter

⁵³ JUSTINO DE ROMA. *Apologias I*, 21-22, pp. 38-39; PSEUDO- CLEMENTE. *I ritrovamenti: recognitiones*, XX, XXIII (p. 378; 381); ORÍGENES, *Contra Celsum I*, XVII; XXIV; LYONNET, S. *Initiation à la doctrine spirituelle de Saint Paul*, 1963, p. 17; D’ANGELO, M. R. *Theology in Mark and Q: Abba and “Father” in Context*, 1992, p. 155; cf. 1Cor 8,5-6; cf. 6.2.3.c., do presente trabalho.

⁵⁴ Cf. cap. 6 desta tese.

⁵⁵ LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 2, 1973, p. 116.

⁵⁶ ELLIOTT, N. *A arrogância das nações: A Carta aos Romanos à sombra do Império*, 2010, p. 234; 240; 242.

⁵⁷ PRICE, S. R. F. *Rituals and power – The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, 1994, pp. 46-47; KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*, v. 1, 2005, p. 36; BALLARINI, T. (Dir.). *Introdução à Bíblia com antologia exegética*, v. 5, 1974, pp. 53-54.

⁵⁸ TOUTAIN, J. *Les Cultes Païens dans l’Empire Romain – Les Cultes Officiels; les Cultes Romains et Gréco-romains*, 1907, p. 196.

⁵⁹ PRICE, S. R. F. *Rituals and power – The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, 1994, p. 182.

⁶⁰ PENNA, R., *L’ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, 1986, p. 128; ⁶⁰ LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 1, p. 372; NEWSOME, J. D. *Greeks, Romans, Jews – Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, p. 27 (estoicismo).

⁶¹ KOESTER, H., loc. Cit., p. 22; YOUNGBLOOD, R. F. (Ed.). *Dicionário Ilustrado da Bíblia*, 2005, p. 1467.

Optimus Maximus (Melhor e Maior).⁶² O sucesso mitológico do deus Júpiter sobrevivia por ser altamente sincretista, o deus era “metamorfoseado” nas divindades supremas dos povos conquistados.⁶³ Júpiter era um deus cultural e natural.⁶⁴ Seu culto era tanto direto como indireto através de outros deuses.

Júpiter, o deus supremo dos romanos e das colônias,⁶⁵ era também um pai providente e o destino dos homens estava em suas mãos porque ele era o regente do mundo;⁶⁶ a ele os homens dirigiam suas orações.⁶⁷ O recurso ao *Dyu patar* (Pai-Celeste), estatal e doméstico no mundo greco-romano,⁶⁸ atingia também as religiões de mistério sob uma ou outra forma.⁶⁹

Cada uma dessas informações vistas isoladamente não surpreende e não fundamenta, mas em inventário e em confronto a proposta de filiação divina da perícope paulina podem levantar questões: como um gentio criado na religião romana e/ou helenista tendo Júpiter como “pai do céu” reagiria a pretensão da paternidade do Deus hebraico?,⁷⁰ a qual divindade eles pertenciam de fato como filhos?, seria o mesmo deus sob forma e nome distintos? A situação urge uma definição ou identificação de quem se fala ao pronunciar “pai”; então, a fórmula aramaico-grega $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{o} \ \pi\alpha\tau\eta\rho$ abrangeria mais que um enfeite litúrgico no texto: teria uma função doutrinal de elucidar a paternidade divina dos cristãos em Roma.

⁶² DEL PONTE, R., *La Religione dei Romani*, 1992, p. 134; AUNE, D. E., *Dicionário de Paulo e suas cartas*, 2008, p. 1061; cf. DOUGLAS, J. D. (Org.), *O Novo Dicionário da Bíblia*, 2006, p. 1169.

⁶³ LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 1, 1973, p. 312; CHANIÓTIS, A (Ed.), *From Minoan farmers to Roman traders: sidelights on the economy of ancient Crete*, 1999, p. 317, nota 17; MOOREN, L. (Ed.), *Politics, administration and society in the Hellenistic and Roman world*, 2000, p. 79; ZAIDMAN, L. B., *Os gregos e seus deuses*, 2010, p. 118.

⁶⁴ Cf. SPATHARI, E., *Greek Mythology*, 2010, p. 25; BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, 1993, p. 254; ERMINI, F. (Ed.), *Grande História Universal – Época Clássica*, 2006, p. 94.

⁶⁵ FERGUSON, J., *Among The Gods – An Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion*, 1970, pp. 33-43.

⁶⁶ HOMERO *Ilíada* I, 5 (HOMER, *The Iliad*, Translated by Robert Flages; cf. www.perseus.tufts.edu; iliadaemportugues.blogspot.com; SPATHARI, E., op. cit., 2010, p. 24); Ζεύς με πατήρ (Il. XI, 200); cf. <http://sites.google.com/site/helenismo/Home/hinario/zeus>. Acesso em: jun. de 2012.

⁶⁷ HOMERO. *Ilíada* I, 502-510; III, 350-354 (HOMER, op. cit.); cf. www.perseus.tufts.edu; iliadaemportugues.blogspot.com. Acesso em: jun. de 2012.

⁶⁸ PLATÃO; XENOFONTE. *Os pensadores – Sócrates*, pp. 272, 277, 278; ARENS, E. *Ásia Menor no tempo de Paulo, Lucas e João*, 1998, p.76.

⁶⁹ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata II-III: conocimiento religioso y continencia auténtica*, II, 122, 1-2; III, 17,1; p. 269; 341; BIANCHI, U., *The Greek Mysteries. Iconography of Religions*, 1976, pp. 5-6.

⁷⁰ DEL PONTE, R., op. cit., pp. 128-130.

2.4.

Συν-constructos como estratégia religiosa aos cultos de mistério

2.4.1.

Mistérios helênicos – encontro e/ou confronto com Paulo

Para a corrente histórico-religiosa as construções salvíficas de Paulo têm como plano de fundo as experiências ritualísticas de morte e salvação junto aos deuses das religiões de mistério,⁷¹ em geral a confrontação se dá no capítulo 6 de Romanos (batismo). Tal discussão é um pressuposto da hipótese para presença dos συν-constructos na perícopa; por causa da complexidade da discussão aqui se fez uso de uma linha de pesquisa que extrapola os comentários à Epístola aos Romanos (cf. organograma, acima).

a) Analogia geral – ritos e elementos

O “sacramentalismo” dos escritos paulinos teria origem no misticismo helenista e o teria infiltrado nos ritos cristãos (batismo, eucaristia) mediante a piedade mística das religiões greco-orientais com seus ritos de iniciação/purificação feitos por estágios. A interpretação consiste em que Paulo e outros artesãos do cristianismo helenista usaram conscientes ou inconscientes das religiões de mistério com suas crenças e ritos, inclusive na Eucaristia, tendo como motivo e modelo a comunhão com os deuses obtida no “sagrado repasto” dos iniciados no rito Eleusiano; ou os adeptos trácianos que achavam consumir Dionísio-Zagreu ao comer carne crua de cabra ou boi (1Cor 11). A crítica, ao contrário, insiste que nos Mistérios Eleusianos não há descrição de pão e vinho ou que a bebida “sacramento do *kykeon*” (mistura de cevada, ervas e água), ponto central dos mistérios, favoreceria a comunhão com os deuses, conforme o relato de Clemente de Alexandria e Arnóbio de Sica. Se os “comensais” dos Mistérios Tráciano pensassem estar consumindo o deus, isto só teria sido uma referência, já que Cristo se apresentou na santa ceia sob as espécies de pão e vinho e não carne

⁷¹ GOPPELT, L. *Teologia do Novo Testamento*, 2003, p. 344.

de cordeiro.⁷² A analogia destes ritos com a Ceia do Senhor estaria mais para uma avaliação *ad extra*, baseada na aparência e no imediatismo.⁷³

Adições de descobertas arqueológicas no séc. XIX ajudaram a elucidar as práticas das religiões de mistério e, invariavelmente, levou a comparações com os ritos eclesiais:

“Assim, tornou-se cada vez mais possível e necessário fazer comparações científicas entre os Mistérios e do cristianismo primitivo. A partir da segunda metade do século XIX até o presente, muitos estudiosos expressaram a sua opinião sobre a relação entre a Igreja e as religiões concorrentes no Império Romano. Tal como seria de esperar tendo em conta a evidência fragmentária e, ocasionalmente, ambígua, diversos investigadores chegaram a resultados bastante divergentes. Por um lado, alguns estudiosos acreditam que apenas um mínimo de influência externa veio para dar sobre o cristianismo primitivo”.⁷⁴

A crítica de Metger e sua descrença na relação mistérios-cristianismo consistem que a analogia surge a partir de: a) um amálgama de “elementos heterogêneos” retirados de fontes diversas e depois conectados de forma erudita, mas sem a metodologia adequada, resultando existir a aparência de unidade e/ou universalidade nas religiões de mistério que não existiu no tempo de Paulo, aliás, nem antes e nem depois; b) a linguagem e as ideias dos mistérios supostamente compatíveis com a terminologia do Novo Testamento como, por exemplo, μύστης, μυστικός, μυσταγωγός, ou termos religiosos καθαρμός, καθάρσια, κάθαρσις (respectivamente: “mistério”, “iniciados no mistério”; “ritos de purificação/catarsse”), e o clássico “iniciado” [τέλος, τελεῖν] destes ritos não encontram correlato de sentido nas Escrituras e as demais palavras usadas nestes cultos são da metáfora religiosa comum e não necessariamente o cristianismo se apropriou de termos místéricos para compor suas próprias ideias;⁷⁵ c) o consumo da bebida *kykeōn* nos ritos de Elêusis (rito preliminar) quando visto como

⁷² MAcCONNELL, J. F., *The Eucharist and The Mystery Religions*, 1948, pp. 30-33.

⁷³ É um postulado imediato a associação preliminar e apelativa aos cultos de mistério se confundir com o culto cristão em vista do sentido de iniciação (batismo) e refeições compartilhadas – como nos mistérios –, porém se distancia em muito no aspecto dramático de provação (terror e violência) dos ritos místéricos. O rito da Eucaristia – refeição cristã – foi estabilizado emocionalmente “pelo controle conceitual de formulação doutrinal” e, junto com o batismo e a propagação do cristianismo, se tornou uma alternativa aos mistérios; mais tarde a perspectiva sacrificial da Eucaristia dentro de um sistema controlado favoreceu para sua aceitação do cristianismo como uma religião lícita pelo Império Romano em detrimento das demais por volta do quarto século (MARTIN, L. H., *Cognitive Science, Ritual, and The the Hellenistic Mystery Religions*, 2006, pp. 391-392).

⁷⁴ METGER, B. M., *Considerations of Methodology in The Study of The Mystery Religions and Early Christianity*, 1955, pp. 2-4.

⁷⁵ Ibid., pp. 8-11, cf. nota 58.

protótipo do ensino paulino sobre a Ceia do Senhor se equivoca, pois no rito de Elêusis não havia mesa-comunhão, tampouco a cerimônia continuamente repetida; o mesmo ocorre na refeição no culto a Átis, é ambígua porque seu simbolismo é desconhecido.⁷⁶

b) Analogia particular – ideia e termos em Rm 6

Günter Wagner trata do suposto paralelo entre os conceitos do batismo no capítulo seis de Romanos com aqueles das religiões de mistério.⁷⁷ Há forte concentração de συν-composições neste capítulo – “sepultados com ele” [συνετάφημεν], “unidos com ele [σύμφυτοι] na semelhança da sua morte”, “crucificado com ele” [συνεσταυρώθη], “morremos com Cristo” [ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ], “viveremos com ele” [συζήσομεν] (Rm 6,4-6.8).

O autor expõe as teorias em três moldes: 1º. a doutrina batismal em Romanos seis depende totalmente das ideias das religiões de mistério; 2º. o que existe é apenas dependência ou influência psicológica do ambiente, mas divergem nos meios, fins, e, sobretudo, na moral do batismo; 3º. há influência terminológica, mas de conteúdo doutrinal independente. No primeiro modelo há absoluta dependência da teologia de Paulo da terminologia dos mistérios como, por exemplo, em antíteses πνεῦμα e ψυχή, σὰρξ e σῶμα, ou πνευματικός e ψυχικός, seriam conceitos paralelos a linguagem e literatura mágica dos escritos do misticismo hermético (cf. 1Cor 2,10-16).⁷⁸

Os que são prontamente a favor da dependência (modelo 1) baseiam-se em semelhanças de morte e reavivamento de deuses. Exemplos: os mistérios de Átis, Isis e Mitra consentiam na participação do iniciado na morte do deus almejando partilhar de sua vida em um movimento descendente ao ascendente; em alguns, como os mistérios eleusianos, a imersão em água se tornou símbolo de remissão com imagem de ressurreição. A iniciação era entendida como “renascimento para a esfera da nova felicidade” na liturgia de Mitra (um tanto tardia). As teorias que percebem conexões e contradições entre conceitos paulinos do batismo com os

⁷⁶ METGER, B. M., *Considerations of Methodology in The Study of The Mystery Religions and Early Christianity*, 1955, pp. 13-14; cf. 7.1.2.b. desta tese.

⁷⁷ WAGNER, G. *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries – The Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans 6,1-2, in the Light of its Religio-historical “Parallels”*, 1967, pp. 3-281.

⁷⁸ Ibid., pp. 9-10 (nota 11); p. 20 (nota 61). O autor remete a *Teologia do Novo Testamento* de Bultmann, 2004, pp. 210 et seq. (na versão em inglês, 9ª ed. 1984, p. 140).

mistérios (modelo 2) creem ser psicologicamente compreensível Paulo fazer associação das categorias dos mistérios helenísticos na sua teologia do batismo porque, histórica e eticamente, ele estava sob orientação do mundo judaico, mas psicológica e culturalmente inclinado ao mundo helenístico.⁷⁹ Dentro desta corrente se entende o uso óbvio de ideias das religiões de mistério no capítulo seis de Romanos. Paulo, no entanto, deu a elas um original destaque à morte e ressurreição com a união mística com Cristo; o batismo cristão tem significância de conversão e fé, não tem eficácia mágica, e, além da esperança da ressurreição, acarreta o peso da cruz.⁸⁰

O terceiro modelo é aparentemente mais justo. No cômputo geral as teses afirmam que Paulo tinha uma influência terminológica dos mistérios, porém, rejeitam terminantemente sua dependência intelectual. A visão de Paulo sobre o batismo não estava ancorada na terminologia de mistérios supostamente usada, mas na sua teologia certamente pensada. O Apóstolo usava, talvez, algumas das “categorias formais” para *pensar e construir* sua própria doutrina, pois a teologia de Paulo é, sem sombra de dúvidas, judaico-cristã. Judaica por tradição e raiz bíblica; cristã pela experiência mística com Jesus Cristo (cf. Rm 15,4; Fl 1,21).⁸¹

Wagner destaca alguns termos afins com os mistérios no primeiro modelo; todavia a alta carga semântica συν- de Rm 6 é ignorada. Na compreensão da tese isto aparenta ser uma falha ao se analisar a relação entre os mistérios e o pensamento paulino.⁸²

J. C. O'Neill aponta alguns francos questionamentos a respeito da conexão entre o batismo cristão em Romanos seis e as religiões de mistério: se há conexão e se existe algum ponto de oposição; se é apenas conexão terminológica; se a conexão é uma deliberada reinterpretação dos mistérios; ou se a conexão significa total submissão aos mistérios. Nesta última compreensão Paulo foi alçado ou rebaixado da esfera do judaísmo e “enterrado” (expressão do autor) na realidade das ideias helenistas. (É uma posição extremamente radical e nega não só a identidade de Paulo como também sua capacidade intelectual criativa.) O

⁷⁹ WAGNER, G. *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries – The Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans 6,1-2, in the Light of its Religio-historical “Parallels”*, 1967, pp. 23-26, nota 88.

⁸⁰ Ibid., pp. 23-28; 41.

⁸¹ Ibid., pp. 44 et. seq..

⁸² Cf. 7.1.2.c., p. 225 desta tese.

argumento original é que Paulo tenha adotado e adaptado a linguagem dos mistérios.⁸³ O'Neill, infelizmente, não detalha qual seria a linguagem utilizada pelo Apóstolo.

A. J. M. Wedderburn continua o debate em tom mais cético referente à terminologia empregada no capítulo seis conter a visão do primitivo cristianismo helenista, ou seja, algum tipo de conexão dos ritos batismais cristão com os ritos dos cultos helenistas de mistério.⁸⁴ Neste caso, em maior ou menor grau, o Apóstolo estaria em débito com estes cultos nos fundamentos de sua teologia batismal e na terminologia da união dos cristãos com Cristo.

O débito de Paulo aos cultos de mistério é passível de crítica, no entender de R. Penna.⁸⁵ Primeiro, a alusão ritual é de difícil comprovação tendo em vista que os cultos não eram um só nas religiões de mistério e eram, além disto, assistemáticos. Não há uma teologia dos mistérios e/ou da liturgia de seus ritos; alguns pontos em comum podem ser listados, porém pontos em comum não são doutrina. A comparação entre batismo e mistérios tem contornos genéricos, pode servir igualmente como analogia para dizer que o ensinamento paulino do batismo tem sua fonte nos ritos de purificação dos essênios.

Segundo, quanto à comparação da união de Cristo com os cristãos e dos iniciados com os deuses/espíritos, e da morte e “re-vivificação” destes deuses com o sentido sacramental do batismo cristão – morrer e ressuscitar com Cristo (Rm 6,4ss) –, só é possível fazer uma analogia no contexto semântico da linguagem, talvez, mas não de conteúdo existencial. O batismo cristão refere-se à união com

⁸³ Cf. O'NEILL, J. C., *Paul's Letter to the Romans*, 1975, p. 109.

⁸⁴ WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Resurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, 1987, pp. 37-93. Na lista dos que levantam tal suspeita estão: J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, 1976; G. Bornkamm, *Taufe und neues Leben bei Paulus*, 1969; W. Bousset, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, 1913/1965; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1952-5; id., *Primitive Christianity in its contemporary Setting*, 1960; H. Conzelmann, *Dies Schule des Paulus*, 1979; N. Gäumann, *Taufe und Ethik: Studien zu Römer 6*, 1967; E. Käsemann, *On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic*, 1962; id., *An die Römer*, 1974; J. Leipoldt, *Die Altchristliche Taufe Religionsgeschichtlich betrachtet*, 1953-54; H. Lietzmann, *An die Römer*, 1906; E. Lohse, *Taufe und Rechtfertigung bei Paulus*, 1965; O. Merk, *Handeln aus Glauben: die Motivierungen der Paulinischen Ethik*, 1968; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, 1966. O autor sugere a leitura de J. C. O'Neill, *Paul's Letter to the Romans*, 1975 (ibid., p. 38, nota 1).

⁸⁵ W. Burkert é taxativo: “Não existe nenhuma prova de caráter histórico-filosófico que tais passagens [em Paulo] sejam derivadas dos mistérios pagãos”; no entanto, Penna sugere cautela com esta posição radical (in PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento*, p. 83).

uma pessoa histórica morta por instituições históricas que se afirmava Deus; a união, e a consequente relação com ele, exige radical mudança de vida e disposição à perseguição e sofrimento (Rm 8,17) e não “boa fortuna”, o que não é o caso nos mistérios, cujo intuito é conseguir benefícios por meio da união simbólica com a deidade ou manipulação de seres astrais. Se Paulo modelou sua tradição do batismo nos ritos de mistério a analogia falha quanto à obediência a Cristo e no serviço a Deus (Rm 6,11-18). Por fim, não se fala quais estágios do culto dos mistérios servem de “base” a Paulo, e se são puramente gregos ou se já sofrem influência romana. Não obstante, diz Penna, isto não retira o valor histórico-religioso das pesquisas.⁸⁶

Quando Wedderburn comenta que “o ponto relevante aqui é que se Paulo modificou as tradições formadas na analogia dos mistérios os paralelos entre suas ideias e as dos mistérios seriam apenas parciais, fragmentos”,⁸⁷ mesmo assim, é preciso ter em conta a possibilidade do uso real, apesar de parcial, por parte de Paulo, destes conceitos. Isto significaria que Apóstolo os administrou em função da salvação em Cristo (Rm 6,4-5.8; cf. 5,10).

Werner G. Kümmel revê e põe a teologia do batismo sob a égide da expressão “morrer com Cristo” – pela submersão [ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ]. Neste caso os συν- compostos são decisivos [συνετάφημεν, σύμφυτοι], apesar deste fato linguístico não ser aprimorado. O autor confere o batismo nos textos de Rm 6,3-6.8 e Cl 2,12s como aniquilamento no batizado do “homem velho” com seu “corpo de pecado” que, em última instância, significa andar na “novidade da vida” (Rm 6,4), melhor, significa morrer/viver com Cristo agora para viver com Cristo no futuro (Rm 6,8). Tal noção, segundo ele, teria um fundo helenista.⁸⁸

“No entanto a concepção de o cristão ter morrido e sido sepultado com Cristo pelo batismo, e ser transferido para uma nova vida com Cristo, dificilmente poderá ser explicada sem a suposição de que já as comunidades cristãs helenistas pré-paulinas recorreram à idéia, testemunhadas de diferentes formas nos cultos de mistérios helenistas, da participação do destino do deus que morre e revive, conseguido pelo místico através de determinados ritos. Recorreram a essa idéia para interpretar o batismo. Paulo adotou essa interpretação. Se, portanto, dificilmente se pode explicar o surgimento da interpretação do batismo como um morrer com Cristo

⁸⁶ PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento*, p. 37 et. seq.

⁸⁷ WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Resurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, 1987, p. 39.

⁸⁸ KÜMMEL, W. G., *Síntese Teológica do Novo Testamento*, 2003, pp. 263-269 (5ª ed., 1987).

sem que suponha uma adesão a concepções de mistérios helenistas, é possível reconhecer com igual clareza que Paulo utilizou essa interpretação num sentido que tem em comum com a compreensão do morrer físico da divindade nos cultos de mistérios unicamente a forma de expressão”.⁸⁹

Kümmel reconhece o *background* religioso dos cultos mistéricos, mas não o absolutiza porque Paulo usou o conceito de morrer com Cristo alhures sem referência alguma ao batismo, e, sim, com o morrer para Lei pela inserção no “corpo de Cristo” e servir na “novidade do espírito” (Rm 7,4-6; cf. Gl 2,19-20; 2Cor 5,14-17). O batismo e/ou seu rito, então, não produziria necessariamente a morte e a novidade de vida com Cristo; o rito batismal seria o “sacramento” deste evento na vida do cristão: “o batismo pode ser somente a expressão visível de um acontecimento mais amplo”.⁹⁰ A possível reinterpretação cristã dos cultos mistéricos é minimizada.

Phillipp Seidensticker em seu comentário sobre “A Nova Existência Cristã na Perspectiva de Paulo”, como os demais, alude à discussão da fonte primária (ou secundária) desta forma de escrever: “discute-se até onde teria ido a influência da terminologia e das ideias dos cultos de mistérios pagãos, de que Paulo se serve para descrever o evento salvífico em uma perspectiva sacramental atualizada”.⁹¹

O autor, ao dissertar sobre o batismo, mesmo sem entrar nos méritos próprios do uso da preposição σύν e dos compostos, incorre neles por via indireta:

“Seja como for”, diz o autor, “a inserção do batizado na ordem salvífica é tão real que permite a Paulo falar em ‘co-morrer’, ‘ser co-crucificado’, ‘co-sepultado’, ‘co-ressuscitado’, co-viver com ele’ (Rm 6.4,6,8; cf. Gl 2,19) (...) Para ele [Paulo] os sofrimentos e aflições de cada um fazem parte do complexo da morte substitutiva e expiatória de Cristo. O co-sofrer e o co-morrer com Cristo dão forma à vida do homem novo”.⁹²

Novamente se enseja a possibilidade de Paulo estar atualizando a fé cristã com inserções da religião de mistérios, aproveitando-se das suas categorias; contudo, como os demais, os compostos σύν- parecem não repercutir com relevância neste e nos demais paralelos da união real e mística do batizado com Cristo do pensamento paulino com os mistérios helênicos.

⁸⁹ KÜMMEL, W. G., *Síntese Teológica do Novo Testamento*, 2003, p. 265.

⁹⁰ Ibid., p. 267.

⁹¹ SHREINER, J.; DAUTZENBERG, G., *Forma e Exigência do Novo Testamento*, 2004, p. 94; 95 (ed. de 1969).

⁹² Ibid., pp. 93-94.

Linha de pensamento semelhante tem R. Bultmann, mas sem se limitar em Romanos seis. Mesmo não observando com meticulosidade a partícula preposicional συν- e suas composições ele as expõem indiretamente ao comentar as passagens que possuem a preposição e os compostos com ela formados: συνταφέντες αὐτῷ – “sepultados com ele” (Cl 2,12); ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ – “morrestes com Cristo” (Cl 2,20); συνεγέρθητε τῷ Χριστῷ – “ressuscitastes com Cristo” (Cl 3,20); συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ – “vivificados com Cristo” (Ef 2,5); εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν – “se sofrermos com ele, também viveremos com ele” (2Tm 2,11).⁹³ Ele atribui esta forma de falar ao pensamento original dos mistérios:

“Sem dúvida, havia nisso o perigo de se construir a existência cristã inteiramente sobre a mágica sacramental helenista, em vez de entendê-la como escatológica. Mas, por outro lado, também se abria aí a possibilidade aproveitada por Paulo, de interpretá-la como determinada pela morte e ressurreição de Cristo; portanto, de entender o sacramento como uma atualização do evento salvífico”.⁹⁴

Paulo, porém, se distancia das ideias místicas quanto à doutrina da salvação e da ressurreição. Nos mistérios, a vida é uma força natural instilada no ser humano que é salva mediante culto/rito. Para o Apóstolo, e o cristianismo, a salvação vem pela pregação da palavra (Rm 10,8-17); prevalece a doutrina cristã-judaica da futuridade da vida (dado escatológico); e a vida e a ressurreição da vida é σὺν Χριστῷ εἶναι – “estar com Cristo” (Fl 1,23).⁹⁵ A salvação na religião de mistérios é formal, enquanto no cristianismo a salvação é pessoal e exigente ou tende a isso.

A suspeita da ligação entre ideias místicas e pensamento cristão não recai apenas nas “palavras” ou expressões, também, suspeita-se, de certas manifestações. Os acadêmicos da História das Religiões acreditam que o cristianismo dos primeiros séculos foi afetado pelos mistérios helenísticos em algumas manifestações de êxtase religioso: a glossolalia, por exemplo, é atestada nas religiões de mistério, especificamente na religião de Apolo, onde sibilas pronunciavam oráculos, presságios.⁹⁶ H. W. House discorda. Paulo não usou a palavra μάντις (adivinho, vidente, sibila, profetisa) para expressões extáticas. Ele

⁹³ BULTMANN R., *Teologia do Novo Testamento*, 2004, p. 193 (9ª ed. alemã revista, 1984).

⁹⁴ Ibid., p. 196.

⁹⁵ Ibid., pp. 420-421; 571.

⁹⁶ HOUSE, H. W., *Tongues and The Mystery Religions of Corinth*, 1983, p. 134.

usou γλώσσα, termo comum, que indica tanto o carisma quanto a linguagem comum (Lc 1,64; At 2,26; Rm 14,11; Fl 2,11; Tg 3,5-6). O êxtase era convencional nas religiões de mistério, às vezes estimulado por substâncias psicotrópicas (entorpecentes); não era o caso nos cultos cristãos. O estado extático pode ser sinônimo de “entusiasmo”, basicamente ἐν + θεῷ, ἐν θεός, “estar em deus e/ou ter deus *em* si”, “dentro de si”, estar possuído pelo deus.⁹⁷ House usa de cautela. Para ele os “mistérios podem ter exercido um efeito limitado sobre alguns desenvolvimentos formais subsequentes do cristianismo, mas eles não tinham qualquer influência sobre a origem do cristianismo”.⁹⁸

c) Outras perspectivas ao *background* Rm 6, judaica e filosófica

Evidente, nem todos fazem eco à paridade de alguns pontos entre o cristianismo em desenvolvimento e as religiões helênicas de mistério. Como voz destoante se tem David T. Ejenobo. Ele vê a ideia do batismo em Romanos seis remontando aos ritos de purificação dos prosélitos do judaísmo ortodoxo e das imersões da comunidade sectária de Qumran. Paulo teria dado o sentido cristão e místico àqueles ritos: o batismo cristão reproduz o morrer e ressuscitar com Cristo (batismo espiritual) e com ele se inicia uma nova vida (Gl 3,27; 2Cor 5,17).⁹⁹

Estudos mais recentes (Emma Wasserman) tentam aprofundar o estudo do pensamento paulino associando seu pensamento à tradição filosófica como ocorre em Justino ou Agostinho. “Nas últimas décadas, no entanto, alguns estudiosos têm argumentado que Paulo usa metáforas, analogias e técnicas retóricas que são comuns entre os filósofos morais”, no caso de Rm 6–8 a apropriação da filosofia platônica,¹⁰⁰ na analogia do domínio da alma/razão sobre os vícios (cf. *Rep.*9.579b):

“O capataz (ἐπίτροπος) e guardião (φύλαξ) e gerente (ταμίης) deles, o governador (ἡγεμών) da prisão, é toda a composição e concentração de todos os vícios amontoados e diversificados (σύστημα καὶ συμφόρημα κακιῶν αθρόων καὶ ποικίλων), entrelaçados em uma única forma (εἰς ἐν εἶδος συνυφασμένων ἐστίν), e para agradá-lo deve se sofrer a maior das penas (Deus 113)”.¹⁰¹

⁹⁷ HOUSE, H. W. *Tongues and The Mystery Religions of Corinth*, 1983, pp. 142-143, nota 41.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 135, nota 6.

⁹⁹ EJENOB, DAVID T., “*Union with Christ*”: A Critique of Romans 6:1-11, 2008, pp. 313-314.

¹⁰⁰ WASSERMAN, E., *Paul among the Philosophers: The Case the Sin in Romans 6–8*, 2008, p. 387.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 400.

Depreende-se que alguns compostos συν- ou o modo de aplicá-los seriam oriundos desta linha filosófica nos capítulos sugeridos (Rm 6–8).

Paulo, na conclusão da autora, não adotaria a linguagem helênica de modo polêmico. O que ele faz é adaptar (“entrelaçar perfeitamente”) sua mensagem judaico-cristã para um auditório que entende unicamente o grego; não há, necessariamente, conflito.¹⁰²

2.4.2.

Συν- como fator especulativo da hipótese – proposição crítica (B)*

Apesar de reconhecer certa influência das religiões de mistério nas expressões paulinas Goppelt comete uma falha, e grave. Ele faz a seguinte afirmação: “As ideias de mistério, porém, não dão cobertura as fórmulas *syn*”.¹⁰³ Nada mais equivocado, a nosso ver, tanto pela quantidade de testemunhos de compostos συν- na terminologia dos mistérios quanto pela qualidade destes termos que praticamente insinuem seu *modus operandi*. Se ideias e imagens são transmitidas por vocábulos e frases o autor está equivocado, pois os ritos místéricos e os papiros mágicos contêm séries de fórmulas mágicas, sortilégios e expressões com a preposição σύν e συν-construtos – fazem parte da língua técnica¹⁰⁴ dos mistérios helênicos e praticamente os definem.¹⁰⁵

Em recapitulação, para Douglas J. Moo, Rm 6,1ss é um texto chave para a vida cristã porque enquanto o v. 2 expõe o “mortos para o pecado” o restante do texto explica – auxiliado por συν-compostos – o seu significado e implicações no batismo: ser configurado a Cristo em sua morte e ressurreição; não apenas *como* ele – a semelhança dele [ὁμοιώματι, v. 5] –, mas *com* ele [σὺν Χριστῷ, v. 8]. Infelizmente, apesar de Moo dizer que os versículos cruciais da exposição paulina (5, 6 e 8) são “dominados” por συν-compostos,¹⁰⁶ nada mais, além disto, é dito sobre as composições. Outros, como acima, notam a aplicabilidade dos συν-

¹⁰² WASSERMAN, E., *Paul among the Philosophers: The Case the Sin in Romans 6–8*, 2008, p. 411.

* Por transparência intelectual é preciso dizer que certa ligação de conceitos de fórmulas *syn* com as religiões de mistério só foi detectada *a posteriori* da pesquisa.

¹⁰³ GOPPELT, L. *Teologia do Novo Testamento*, 2003, p. 345.

¹⁰⁴ cf. SCHÖKEL, A., *A Palavra Inspirada – A Bíblia à Luz da Ciência da Linguagem*, p. 106 et seq.

¹⁰⁵ Cf. 7.1.2.c., p. 225 desta tese.

¹⁰⁶ MOO, D. J., *Exegetical Notes: Romans 6,1-14*, 1982, pp. 215-220.

construtos na conexão mística com Cristo – excessivamente, até –, mas não fazem associação destes com os elementos das religiões de mistério. A perícopa Rm 8,14-17 incorre no uso denso de συν-construtos, tanto ou mais que o texto de Rm 6, se considerada a proporcionalidade.

A despeito dos estudiosos consultados sugerirem um provável vínculo com as religiões de mistério, nossa pesquisa se distancia parcialmente destes de dois modos: primeiro, nossa hipótese não entende que Paulo tenha usado as ideias de morte e renascimento do deus e de uma vida melhor dos mistérios, simplesmente porque isto sugeriria uma partilha, mesmo que ínfima, com a idolatria, ferindo as convicções de tradição judaica mais enraizadas no Apóstolo;¹⁰⁷ segundo, e mais importante, ao contrário dos demais comentários, a pesquisa não buscou as fontes desses cultos e ritos por si mesmos, mas se concentrou no uso da preposição σύν e συν-fórmulas de cunho religioso e para fins religiosos, bem como na filosofia e na cultura em geral onde as expressões συν- se destacavam com alguma relevância à tese:

1. Compostos com uso ou sentido religioso: sumpo,sion [*symposion*],¹⁰⁸ sumpa,qeia [*sympatheia*],¹⁰⁹ sugcata,qesij [*synchatáthesis*],¹¹⁰ symbola [*symbola*],¹¹¹ symbolon [*symbolon*],¹¹² sunqhmata [*synthēmata*] e suna,ptein [*synaptein*],¹¹³ sumbiotej [*symbiotes*], mais *synestai*, *synsitoi*, *symbiôtai*, *synthoinoi*, *sithothétai*;¹¹⁴ sunoikia [*synoikia*],¹¹⁵ sunnaoi qeoi [*synnaoi theoi*],¹¹⁶

¹⁰⁷ Gl 1,14; cf. Ex 20,3; 23,13; Lv 19,4; Dt 5,7; 6,14; 11,16; 12,30s; 18,9-14. Cf. 6.2.1.a., p. 180 desta tese.

¹⁰⁸ Cf. ZAIDMAN, L. B., *Os gregos e seus deuses*, 2010, pp. 198-202; ZAIDMAN, L. B., *Religion in the Ancient Greek City*, 1995, pp. 39-40, 42-43, 178; BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, 1993, p. 256; BUXTON, R., *La Grèce de L'imaginaire les Contexts de la Mythologie*, 1996, p. 78; KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, 2005, p. 68.

¹⁰⁹ WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, 1986, p. 180; BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegetica*, v. 5, 1974, p. 49; LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 1, 1973, pp. 85-86, 374.

¹¹⁰ LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 1, 1973, p. 371.

¹¹¹ TURCAN, R., *Les Cultes Orientaux – dans le Monde Romain*, 1992, p. 269.

¹¹² KERENYI, C., *The Gods of the Greeks*, 1995, p. 113; CARDULLO, L. (dir. Francesco Romano), *Il linguaggio del Simbolo in Proclo – Analisi Filosofico-semantic dei termini symbolon/eikôn/synthēma nel comentário alla Repubblica*, 1985, p. 190. Não confundir com a Vara de Esculápio; Conferir glosa 71 em SOUZA, J. C. *Platão – O Banquete*, p. 122

¹¹³ TURCAN, R., op. cit., 1992, p. 282-283; id., *The Cults of the Roman Empire*, 1996, p. 285.

¹¹⁴ Cf. DETIENNE, M., *L'écriture d'Orphée*, 1989, pp. 91-92, nota 28.

¹¹⁵ Cf. ZAIDMAN, L. B. *Religion in the Ancient Greek City*, p. 103; BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 448.

¹¹⁶ CHANIOTIS, A (Ed.), *From Minoan farmers to Roman traders: sidelights on the economy of ancient Crete*, 1999, p. 317, nota 17; MOOREN, L. (Ed.), *Politics, administration and society in the Hellenistic and Roman world*, 2000, p. 79; BRENN, F. E., *With Unperfumed Voice – Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, 2007, p. 134; ZAIDMAN, L. B., *Os gregos e seus deuses*, 2010, p. 118.

sukcai,romen [sykchairomen],¹¹⁷ sundexioi [syndexioi],
 symmystes/symmystai/synbakchoi,¹¹⁸ synnaos, synoecisme e sympolitie, synodos e
 synkletos, synarchiai, sympathie,¹¹⁹ συμφωνῆσαι [symfonēsai], sumbouleu,ein,
 sunistorei/n, sunousi,an,, sugge,neian, sugkai,rwmen, sugge,neian, sumpefuko,tej,
 su,nesin, συνέχουσιν, συγγνώμης,¹²⁰ summa² ce,w,¹²¹ synchoreutai,¹²² sunopadoi,,
 sunfu,tw|, sumplhroi/, sundede,sqai, sumplhrou/ntai to,n koino.n su,ndesmon
 qew/n, sumplok,h,n, sune,ceian, sundei/,¹²³ sunapoqanou,menoi, yuch,
 suntetagme,nh,¹²⁴ sunech,j;¹²⁵

2. Expressões e frases de cunho mágico ou supersticioso: su.n qew/|, o[ta n e' lqh |
 su.n qew/|,¹²⁶ i]na su.n [Qew/ para-] geno,menoj ivj th.n vAle[xa,ndreian], su,n
 avgaqh,¹²⁷ su.n vErinu,sin, ku,rie° ba(s)i]leu/ cqoni,wn qew/n° sunte,leson ta,
 evÎggēgramme,ta me,na tw/| peda,lw/| tou,ton,¹²⁸ t[ou/ su.n (cu.n)
 Dion]juēsī,[w|], su.n (cu.n) Di,[w| tw/|] (linha 6); su.n (cu.n) tw/| Di,w|,¹²⁹
 συνίστατο,¹³⁰ Qeo,n ou Qea,n Su,nclhton,¹³¹ w[st a'n su.n toi/j qeoi/j
 katastoch, isamen auvtou, su.n toi/j qeoi/j kai th/| sh/| tu, ch| evk
 qana,tou se,swmai, lamba,nw se su.n avgaqh/ Tu,ch kai, avgaqw/ Dai,moni.¹³²

São muitos συν-compostos nas religiões de mistério e na magia que, quando emparelhados, não podem simplesmente ser ignorados e descartados como acidentais. A pesquisa por seus significados, sua relação com os mistérios e se Paulo teve acesso às fórmulas συν- místicas se tornou imprescindível.

A hipótese e a pesquisa, então, consideraram *a priori* as συν-composições como foco e ponto de partida, não tanto para decidir se Paulo tinha ou não sido influenciado por esse campo religioso, e sim como contraponto ou alternativa aos

¹¹⁷ WAGNER, G., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries – The Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans 6, 1-2, in the Light of its Religio-historical “Parallels”*, 1967, p. 96.

¹¹⁸ BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, 1991, p. 27; 62.

¹¹⁹ PRÉAUX, C., *Le Monde Hellénistique – La Grèce et l’Orient de la mort d’Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, tome premier/second, 1978, p. 251; 406; 458; 470; 471; 612; 615; 636.

¹²⁰ PENNA, R., *L’ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, 1986, p. 112; 120; 128; 132; 152; 154; 159; WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, 1986p. 39.

¹²¹ TURCAN, R., *The Cults of the Roman Empire*, 1996, p. 330.

¹²² LONSDALE, S., *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, 1993, p. 47.

¹²³ LARSEN, B. D., *Jamblique de Chalcis*, 1972, pp. 191; 193.

¹²⁴ BRENK, F. E., *With Unperfumed Voice – Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, 2007, p. 80; 301.

¹²⁵ TROUILLARD, J., *La Mystagogie de Proclo*, 1982, p. 66.

¹²⁶ BAUER, W.; DANKER, F.; ARNDT, W. F.; BETZ, H. D. (Ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation – Including the Demotic Spells*, 1986, p. 782.

¹²⁷ DEISSMANN, A., *Light From The Ancient East*. London, 1911, p. 195; 257.

¹²⁸ DANIEL, ROBERT W.; MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum*, vol. II, 1992, p. 132; 136.

¹²⁹ PARSONS, P. J.; REA, J. R. (Ed.), *Papyri Greek & Egyptian*, 1981, p. 95; 147.

¹³⁰ WEDDERBURN, A. J. M., *The Reasons for Romans*, 1988, p. 100.

¹³¹ TOUTAIN, J., *Les Cultes Païens dans l’Empire Romain – Les Cultes Officiels; les Cultes Romains et Gréco-romains*, 1907, p. 22.

¹³² MOUTON, J. H.; MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament – Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, 1929, p. 599; 600.

remanescentes de sincretismo místéricos no seio da comunidade cristã romana. O uso dos compostos seria mais estratégia linguística que dependência de ideias. Os conceitos empregados pelo Apóstolo dos gentios em Rm 6 (batismo) e em Rm 8,14-17 deveriam ser ditos de um modo inteligível aos destinatários. A forma de escrever do Apóstolo não poderia ser esdrúxula, mas familiar, ou correria o risco de perder-se por falta de apreensão e entendimento. Deveria possuir o mínimo de captação por parte dos leitores e ouvintes.

Paulo, formado intelectualmente também no mundo helênico, apenas usou formas de expressão que faziam sentido às categorias mentais dos destinatários e, usando deste recurso linguístico,¹³³ fez oposição inteligente e sutil a situações de sincretismo religioso na igreja de Roma, segundo nossa hipótese.

Não é viável afirmar de modo absoluto que Paulo cunhou uma teologia própria em função das religiões de mistério, mas é apreciável afirmar que ele fundou uma teologia em função das necessidades culturais/linguísticas dos seus ouvintes: uma *συν*-teologia, neste caso.

2.5.

***Συν*-teologia paulina**

Há uma *συν*-teologia nas fórmulas e compostos paulinos, teologia esta aberta a ramificações. Pesquisá-la sob todos os seus aspectos (nos Evangelhos, nas Pastorais, etc.) não cabe aqui; sobretudo para não extrapolar a intuição sobre a preposição no texto escolhido e porque o bom senso exegético exige não procurar uma teologia das preposições onde não existe.¹³⁴ Porém, o léxico de Kittel/Bromiley entende que das “expressões teologicamente muito importantes entre todas, no Novo Testamento, são compostas com a preposição *σύν* e a fórmula paulina *σύν Χριστῷ*”.¹³⁵ Paulo, segundo a pesquisa, criou a partir da

¹³³ Há certa dependência literária nas formas paulinas desta ou daquela cultura porque simplesmente correspondem a sua forma de pensar, às suas categorias mentais. Isto não consiste necessariamente um drama, pois Paulo foi formado na combinação cultural do seu tempo (cf. MAZZAROLO, I., *O Apóstolo Paulo – o Grego, o Judeu e o Cristão*, 2011, p. 14).

¹³⁴ FEE, G. *Paul's Letter to the Philippians*, 1995, p. 146, nota 33.

¹³⁵ GRUNDMANN, W., “*σύν*”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XII, 1981, Col. 1476. O *status quaestionis* em primeira instância é sobre a perícope de Rm 8,14-17 e dos elementos que a compõe. O juízo da pesquisa, então, debruçou-se sobre o texto propriamente dito e tudo aquilo que dele porventura emergiu. Por sua especificidade uma parte considerável do *status* concentra-se na *συν*-terminologia por ser o aspecto e o material filológico e cultural mais obnubilado da

preposição uma συν-teologia: fez da fórmula σύν Χριστῷ um distintivo seu;¹³⁶ e usando a partícula preposicional como prefixo cunhou neologismos cristãos ou os usou com sentido cristão.

2.5.1.

Fontes e fundamentos da συν-teologia

O plano de fundo no uso paulino das composições e fórmulas συν- seria religioso, ou melhor, a ideia contida na sua συν-terminologia teria uma combinação de causas e eventos do helenismo, do judaísmo tardio e do cristianismo primitivo.

- a) As fórmulas com σύν e συν-compostos teriam origem na linguagem helenista

Para J. Dupont o uso paulino de σύν como forma teológica não viria da Bíblia grega (LXX), mas, talvez, do vocabulário religioso helênico, tendo origem nas fórmulas pagãs σύν θεοῖς ou σύν θεῷ (“com os deuses/com o deus”), contando com a ajuda das divindades. Essas expressões estereotipadas eram muito frequentes na literatura grega e geralmente manifestavam submissão à vontade dos deuses, σύν γὰρ θεῷ εἰλήλουθμεν – “com aprovação divina” ou “como deus aprouver” (Hom., *Il.* IX, 49).¹³⁷

O σύν Χριστῷ escatológico paulino guardaria certa correspondência linguística com σύν θεῷ/σύν θεοῖς, estes, porém, geralmente referem-se ao relacionamento terreno com o deus/deuses.¹³⁸ Há exceções no uso de σύν e compostos que extrapolam a instância terrestre: um grafito de Alexandria datado da época imperial traz em sua inscrição o desejo de encontrar com outra pessoa após a morte, a epígrafe: εἶναι σύν τίνι – “estar com alguém”, e eu ' romai kavgw.

hipótese; bem como os estudos da cultura religiosa greco-romana como possível ou provável causa dos συν-construtos empregados no texto (v. 16 e, principalmente, o v. 17).

¹³⁶ WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Resurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, 1987, p. 47.

¹³⁷ DUPONT, J., SUN CRISTWI, *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, 1952, p. 9; 19 et. seq.

¹³⁸ GRUNDMANN, W., “σύν”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XII, 1981, col. 1515.

evn ta, cu su.n soi. ei=nai – “encontrar-me logo [rapidamente] com você” ou “eu rogo para estar logo com você”.¹³⁹

Expressões com compostos συν- também serviam para o intercâmbio após a morte entre os homens célebres e os deuses: “Daria qualquer coisa de vós para estar na companhia [συγγενέσθαι] de Orfeu” (Platão, *Apol.*, 41A); “uma felicidade indizível estar junto com/em companhia [συνεῖναι], conversando com eles” (Platão, *Apol.*, 41A).¹⁴⁰ A sociedade com Zeus e os demais deuses após a morte: *τειμὴ δ’ ἐκ Διὸς ἐστὶ σὺν ἀθανάτοισι θεοῖσι* – “tal é a honra dada por Zeus estar com os deuses imortais” (Epígrafe grega em Esmírna da época romana).¹⁴¹

Aelius [Élio] Aristide (séc. II d.C.) usou συν-compostos para explicar o contato com os deuses através dos sonhos: “*syneinai Theō[i]* – ‘se unir com o deus/deuses’” (50), “*syggenesthai Theō[i]* – ‘estar em comunhão com os deuses’” (52).¹⁴²

Pode ser, ainda, que a fórmula paulina σὺν Χριστῷ dependa do cerimonial de encontro helenista. Há paralelos, diz Rigaux. Ele, Paulo, poderia ter assistido ao longo de sua vida alguma cerimônia helenista e testemunhado o seu vocabulário. Não seria algo extraordinário, Jos., *Bell. Jud.*, VII, 100-103.¹⁴³

“Mas quando o povo de Antioquia foi informado de que Tito estava se aproximando ficou tão feliz por isso que não pôde se manter dentro de seus muros, mas se apressou ao longe para encontrá-lo, prosseguiram quase quatro milhas com essa intenção. Não foram somente os homens, mas uma multidão também de mulheres com seus filhos fizeram o mesmo, e quando o viram chegando até eles estavam em ambos os lados do caminho, e estenderam as suas mãos (direita) para cumprimentá-lo, e fizeram-lhe todos os tipos de aclamações, e retornaram juntos com ele [συννυέστροφον] e continuaram juntos com ele [συνεχῆς]”.

b) Judaísmo tardio e cristianismo primitivo como fontes de συν-

O problema conceitual é que as fórmulas religiosas e filosóficas gregas esbarram na concepção de dois mundos, pressuposto da ideia paulina; a mitologia

¹³⁹ LAE – 303,1 in BAUER, W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W.; DANKER, F. (Ed.). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 1979, p. 781. Sobre LAE 303,1, diz Deissmann: “O fato é que o grafito justamente expressa a esperança [ainda não corrente no Novo Testamento] de encontrar outra vez o outro depois da morte, o que é comum entre nós” (DEISSMANN, A., *Light From The Ancient East*, 1911, p. 305, nota 3).

¹⁴⁰ DUPONT, J., SUN CRISTWI, *L’union avec le Christ suivant saint Paul*, 1952, p. 21; cf. PLATÃO; XENOFONTE., *Os Pensadores – Sócrates*, pp. 72-73.

¹⁴¹ DUPONT, J., op. cit., p. 23, notas 2.

¹⁴² REUMANN, J., *Philippians*, 2008, p. 224-225, 2008.

¹⁴³ RIGAUX, B. *Les deux épitres de Saint Paul aux Thessaloniens*, 1956, p. 547.

e a crença dos gregos pensam o reino dos homens e dos deuses coarctado em um único mundo.¹⁴⁴ Além do que a fraseologia helênica [σὺν θεῷ/σὺν θεοῖς] não corresponde exatamente à fórmula paulina, admite P. T. O'brien. Apesar de denotarem certa convicção religiosa que toda a vida humana estava sob o benefício e cooperação da divindade estes conceitos não têm correspondência com a expressão de Paulo no seu aspecto escatológico e na idéia geral das suas cartas. Talvez a pesquisa junto ao judaísmo tardio possa explicar o desejo da eterna amizade com Deus, segundo este autor.¹⁴⁵ Filon, e.g., usa o recurso do composto no limite da existência: “Aquele que habita no corpo e na corrida mortal não pode ter um relacionamento com Deus [θεῷ συγγενέσθαι], mas apenas o que Deus liberta da sua prisão” (*Leg. All.* III, 42), ou “pois é contrária à santa lei para o que é mortal coexistir/coabitar o que é imortal [ἀθανάτῳ συνουκῆσαι]” (*Rer. Div. Her.*, 265).¹⁴⁶

A origem das fórmulas συν- teria como provável conexão a literatura da apocalíptica judaica, não necessariamente a frase em si, mas a ideia de fundo como suporte intelectual.¹⁴⁷

A teoria é elaborada em conceitos análogos à tradição apocalíptico-gnóstica do judaísmo, sob influxo da cultura religiosa irânica (zoroastrismo), presente nas Odes de Salomão e nos escritos “ditos” joaninos. Estas obras, apesar de não conterem as fórmulas συν- expressamente, possuem a “metafísica de dois mundos”, segundo o estudo do plano de fundo (*l'arrière-plan*) da fórmula σὺν Χριστῷ εἶναι.¹⁴⁸

O desejo do outro mundo, o Céu da tradição apocalíptica dos primeiros cristãos confluiu ao desejo de estar com Cristo no Céu. Assim, “pode ser que foi em casa [da tradição judaica] que Paulo cunhou a expressão σὺν Χριστῷ que aparece ocasionalmente nas suas epístolas”.¹⁴⁹ Conforme esta teoria, Paulo cunhara a frase e/ou a ideia de fundo de “com Cristo” a partir do imaginário e dos conceitos escatológicos do judaísmo tardio e do cristianismo primitivo; este último com sua apocalíptica análoga à judia: “Ressurreição sim, mas não de todos,

¹⁴⁴ DUPONT, J., op. cit., p. 9.

¹⁴⁵ O'BRIEN, P. T., *The Epistle to Philippians*, 1991, pp. 133-134. Cf. GRUNDMANN, W., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1981, vol. XII, col. 1503-1505.

¹⁴⁶ DUPONT, J., SUN CRISTWI, *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, 1952, p. 24.

¹⁴⁷ O'BRIEN, P. T., op. cit., 1991, pp.133-134.

¹⁴⁸ DUPONT, J., op. cit., pp. 9-10.

¹⁴⁹ Ibid., p. 10.

conforme foi dito: ‘O Senhor virá, e todos os santos estarão com ele [μετ’ αὐτοῦ]’” (Did. XVI, 7; cf. 1Ts; Hen., LXXI, 16; IV Esd., VII, 28; Dt 33,2; Zc 14,5/Mt 25,31/1Ts 4,14).¹⁵⁰

No que tange a antítese entre os dois polos – esse mundo e o vindouro (no fim dos tempos) –, e o desapego do corpo para “estar com o Senhor” após a morte conforme 2Cor 5,8 e Fl 1,23, são ideias atribuídas ao helenismo providas do platonismo.¹⁵¹

c) A Escritura como fonte da συν-teologia

Para B. Rigaux as fórmulas συν- de associação – σύν κυρίῳ/Χριστῷ – seriam inseparáveis do substantivo ἀπάντησις – “encontro”. Ele observa um possível ponto de partida às fórmulas e suas combinações teológicas: o encontro de Moisés e o povo com Deus registrado na LXX em Ex 19,17 – “Moisés fez o povo sair do acampamento ao encontro [junto] com Deus [εἰς συνάντησιν τοῦ θεοῦ], e se puseram ao pé da montanha”. A ideia de fundo das expressões paulinas estaria contida neste contexto bíblico e símile:

“Não é de admirar, portanto, quando Paulo fala de ir ao encontro do Senhor? Para fazer isso, ele não tinha necessidade de pensar nos cerimoniais das parúsias helenísticas, tampouco ele pensa em falar sobre a trombeta que soará no final dos tempos”.¹⁵²

O insólito encontro com o Senhor no pequeno apocalipse paulino de 1Ts 4,17 – “depois, nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, ao encontro do Senhor [ἀπάντησιν τοῦ κυρίου] nos ares, e, assim, estaremos para sempre com o Senhor [σύν κυρίῳ]” – é associado por Masson e Rigaux a teofania do Sinai, ou melhor, ao encontro com Deus em meio a epifania: συνάντησιν τοῦ θεοῦ (Ex 19,17). No entanto, o termo ἀπάντησις é helenístico e, talvez, seria apropriado dos cerimoniais reais do Antigo Oriente (cortejo triunfal), conforme visto acima.¹⁵³ Não se descarta imagens da tradição bíblica e apocalíptica (cf. Dn 7,13).

¹⁵⁰ Ibid., pp. 111-113.

¹⁵¹ DUPONT, J., SUN CRISTWI, *L’union avec le Christ suivant saint Paul*, 1952, pp. 182; 189-191.

¹⁵² RIGAUX, B., *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*, 1956, p. 547. Cf. Mt 25,6.

¹⁵³ MASSON, C. *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*, 1957, p. 59, cf. nota 4. Segundo J. Jeremias: “existe paralelos rabínicos da ideia da elevação às nuvens (...) O *agraphon* descreve a volta de Cristo numa vigorosa figura de três partes. Serve-se para isso da ideia da

Outra proposta bíblica aos fundamentos da fórmula ou seu senso escatológico estaria no culto de amizade com Deus em vida para superar a morte, como sugere o Saltério (20,7; 139,14). O Salmo 138,18 teria o significado de “eu seria despertado para me associar com Deus [ἐξηγέρθην καὶ ἔτι εἰμὶ μετὰ σοῦ]”, na expectativa de “estar com Deus” após a morte como no Sl 15,1.10, versão LXX: “Guarda-me, ó Deus, porque em ti me refúgio. (...) Pois não deixarás a minha alma na morte, nem permitirás que o teu Santo veja corrupção”. A *Septuaginta* tem preferência por μετὰ (genitivo) referente às promessas de Deus: πλὴν ἔστω κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν μετὰ σοῦ ὃν τρόπον ἦν μετὰ Μωϋσῆ – “mas seja o Senhor teu Deus contigo, como foi com Moisés” (Js 1,17).¹⁵⁴

Em nossa opinião não é possível nem viável alcançar com certeza uma única raiz da συν-teologia paulina pelo simples fato de mensurar e reduzir a mente do Apóstolo a um raciocínio monolítico. Suas fontes se perderam no amálgama cultural do Apóstolo. Se o ensinamento dos seus escritos é resultado do seu capital cultural judaico-helênico à luz de seu encontro ou encontros com Cristo (At 9; 2Cor 12,1ss.) por que razão a sua συν-teologia não o seria? O mais lógico e produtor é atribuir suas fórmulas συν- ao conjunto e não isolá-las em uma única fonte porque ele, Paulo, é multicultural (Rm 1,14; Gl 1,14), simultaneamente à sua intuição (originalidade/criatividade) e esforço intelectual.

2.5.2.

Συν-teologia – características essenciais

Há algumas distinções nessa teologia, sutis em alguns casos: a natureza teológica contida em συν Χριστῷ é díspar da atribuída a ἐν Χριστῷ (a); o conteúdo teológico desenvolvido com a preposição σύν e seus derivativos é obra de Paulo (b); essa συν-teologia possui ramificações: cristológica (mística) e solidária/fraternal (c); e, por fim, escatológica (d).

a) Distinção entre συν Χριστῷ e ἐν Χριστῷ

recepção de um rei, proveniente do cerimonial real do antigo oriente” (JEREMIAS, J., *Palavras Desconhecidas de Jesus*, 2006 (1963), pp. 145-146).

¹⁵⁴ Cf. GRUNDMANN, W., “σύν”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XII, 1981, Coll. 1511-1513; 1517.

As fórmulas $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῷ e $\epsilon\nu$ Χριστῷ nos escritos paulinos são objetos de estudo pelos especialistas. Eles tentam explicar a natureza e a finalidade de cada uma. J. Dupont confronta as duas fórmulas observando a opinião de outros autores: “a autêntica religião paulina se centra na sua fórmula $\epsilon\nu$ Χριστῷ: os crentes são englobados no Cristo ‘espiritual/pneumático’, incluídos na sua personalidade mística” (Lohmeyer).¹⁵⁵ Esta ideia vem de encontro com a ideia de $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῷ e é incompatível que as duas fórmulas possam ser centrais em uma mesma teologia. Sua explicação é simples e sóbria: supostamente o “em Cristo” denotaria a situação presente dos cristãos, enquanto o “com Cristo” um estado futuro dos mesmos.¹⁵⁶

Esforços para equilibrar o sentido das fórmulas foram desenvolvidos: 1) Paulo registra a vida cristã soteriológica, existencial e escatológica com $\epsilon\nu$ Χριστῷ (Rm 3,24; 6,23; Rm 8,1.2.39; 12,5; 1Cor 15,18; 2Cor 5,17; 2Cor 12,12; Gl 2,4;17; 3,26; 1Ts 4,16; Fm 1,8); com esta fórmula ele descreve e distingue a vida cristã da vida comum (“carnal”, e.g., 1Cor 3,1-2). A diferença, no entanto, entre estar vivo em Cristo ou “adormecido em Cristo” está na *qualidade da comunhão ou grau de proximidade* e não nas categorias morto ou vivo (1Cor 15,18.22).¹⁵⁷ 2) Nos escritos paulinos a preposição $\sigma\upsilon\nu$ funciona como sinal linguístico identificador da vida cristã e do desenlace desta vida com a de Cristo. Aparentemente a fórmula $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῷ não indicava no pensamento do Apóstolo apenas justaposição espacial – como a relação entre dois objetos –, “*syn* era mais apropriada para expressar a união pessoal e íntima”, uma experiência e/ou comunhão individual e ativa com Cristo, contrastando com a experiência corporativa e passiva de $\epsilon\nu$ Χριστῷ εἶναι.¹⁵⁸ 3) Com o advento da morte do cristão o $\epsilon\nu$ Χριστῷ (2Cor 5,17; cf. 1Cor 15,18) transforma-se no $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῷ (Fl 1,23), adquirindo uma dimensão mais “espacial”. No que concerne a comunhão, a expressão $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῷ seria gradual e qualitativamente superior ao longo do tempo e dos acontecimentos escatológicos.¹⁵⁹

¹⁵⁵ DUPONT, J., SUN CRISTWI, *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, 1952, p. 8.

¹⁵⁶ Ibid., pp. 8-9, nota 2.

¹⁵⁷ COENEN, L.; BROWN, C., “preposições, $\sigma\upsilon\nu$ ”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2, 2004, p. 1784.

¹⁵⁸ Ibid., p. 1784.

¹⁵⁹ Ibid., p. 1784.

Segundo J. Reumann a ideia de harmonia entre as fórmulas exerceria ou poderia exercer uma função intermediária entre o começo e o fim da vida cristã terrena.¹⁶⁰

| <u>Princípio</u> | <u>Meio</u> | <u>“fim”</u> |
|------------------|-------------|--------------|
| σὺν Χριστῷ | ἐν Χριστῷ | σὺν Χριστῷ |
| Batismo (Rm 6,8) | Rm 8,1 | (Fl 1,23) |

b) Συν-teologia, propriedade intelectual e uso original do Apóstolo

As fórmulas σὺν¹⁶¹ e os συν-compostos são resultados da criatividade cultural – judaico-helênica – do Apóstolo sem antecedentes na LXX.¹⁶² Para R. P. Brunot *o como* foram utilizadas a preposição σὺν e as composições συν- nos escritos paulinos criaram um vocabulário novo:

“Para dar entender a realidade incrível de identificação a Cristo, Paulo criou um vocabulário novo. (...) Encantam, após ter surpreendido o helenista pela sua intrepidez e, em resumo, pelo seu feliz resultado: o batizado *foi crucificado com Cristo* (Gl 2,20; Rm 6,6), *sepultado com Cristo* (Rm 6,4), *vivendo com Cristo* (Rm 6,8), *glorificados com Cristo* (Rm 8,17) e *herdeiros com Cristo* (Rm 8,17). É toda uma série de trinta e poucos vocábulos, em que a partícula *com* serve para manifestar as diversas fases e os múltiplos aspectos da nossa identificação com Cristo. Reduzimo-nos a descrever por análise o que o gênio cristão de Paulo conseguiu condensar em sínteses originais”.¹⁶³

Alguns destes neologismos, diz Penna, criados com o prefixo preposicional συν- são “tipicamente da linguagem paulina, como é também o caso dos dois verbos sucessivos *sym-páschomen* e *syn-doxasthōmen* [Rm 8,17]; cf. também os construtos análogos em 6,4 (*syn-etáfēmen*), 6,5 (*sym-fytoi*), 6 (*syn-estaurōthē*), 8 (*sy-zēsomen*)”.¹⁶⁴

W. Grundmann vai mais longe e diz em tom determinado: a locução σὺν Χριστῷ, por exemplo, não é uma fórmula estereotipada copiada por Paulo. A

¹⁶⁰ REUMANN, J., *Philippians*, 2008, p. 239.

¹⁶¹ σὺν Χριστῷ, σὺν αὐτῷ, σὺν κυρίῳ, σὺν Ἰησοῦ (1Ts 4,14.17; 5,10; Fl 1,23; Rm 6,8; 2Cor 4,14; 13,4).

¹⁶² Apesar de alguns compostos despontarem na *Septuaginta* não possuem a mesma conotação criando assim uma base semântica rara para teologia bíblica (BOSCH, J. S., *Scritti Paolini*, 2001, p. 238).

¹⁶³ BRUNOT, R. P. *São Paulo e sua mensagem*, 1959, p. 96.

¹⁶⁴ PENNA, R., *Lettera ai Romani*, v. II, 6–11, 2006, p. 166; 167, nota 186.

genialidade está exatamente em sua simplicidade e foi cunhada pelo próprio Paulo a partir de elementos culturais do seu ambiente e formação.¹⁶⁵

Para Dunn não só a fórmula $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῷ está nesta classe especial, como também os compostos $\sigma\upsilon\nu$ - são distintivos do Apóstolo. É categórico: para ele o uso desta partícula e suas composições, em determinado contexto, reveste-se de um sentido mais profundo em detrimento a simples estilismo literário: “O destaque do motivo morte-ressurreição nos compostos sublinha o caráter distintamente cristão, isto é, paulino do ensinamento”.¹⁶⁶

J. D. Harvey, apoiando-se em E. Best, E. P. Sanders e R. Tannehil, questiona se nas fórmulas $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῷ e equivalentes há, necessariamente, um “background” (fundo histórico) identificável: a fórmula $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῷ é única, diz ele. As fontes bíblicas e extra-bíblicas são inseguras para sustentar um plano de fundo religioso no uso das fórmulas $\sigma\upsilon\nu$ -. O Antigo Testamento usa expressões semelhantes e de conteúdo distinto:

“o Senhor Deus conosco” e “nós estaremos com Deus” com *meta* genitivo – ὁ θεὸς μετὰ σοῦ (Gn 21,22; 1Rs 8,57); κύριος μεθ’ ὑμῶν ἐν τῷ εἶναι ὑμᾶς μετ’ αὐτοῦ – “O Senhor está convosco, enquanto vós estais com ele” (2Cr 15,2; 19,6). Nos Evangelhos a frase “com Cristo” refere-se usualmente uma associação física com o Jesus histórico: “E, chegada a hora, pôs-se à mesa, e os apóstolos com ele [$\sigma\upsilon\nu$ αὐτῷ]” (Lc 22,14); “Ao verem a intrepidez de Pedro e João, sabendo que eram homens iletrados e incultos, admiraram-se; e reconheceram que haviam eles estado com Jesus [$\sigma\upsilon\nu$ τῷ Ἰησοῦ ἦσαν]” (At 4,13).¹⁶⁷

Externo ao círculo bíblico a frase “com (um) deus/es” está linguisticamente presente na literatura grega como auxílio útil dos deuses nas ações e passagem dos homens nesta vida. Uma reduzida semelhança com o conceito paulino. A possível dependência terminológica das fórmulas paulinas com as religiões de mistério ventilada em estudos é descartada: “os Mistérios não são a influência dominante na concepção de Paulo do batismo, e, portanto, não são em sua concepção da morte e ressurreição com Cristo de crente”.¹⁶⁸

¹⁶⁵ GRUNDMANN, W., “σύν”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XII, 1981, Col. 1518, cf. nota 79; RIGAUX, B., *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniciens*, 1956, p. 549.

¹⁶⁶ DUNN, J. D. G., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, 2003, p. 462.

¹⁶⁷ HARVEY, J. D., *The “With Christ” Motif in Paul’s Thought*, 1992, p. 330.

¹⁶⁸ E. BEST, “One Body in Christ”, 1955, p. 48 in *ibid.*, pp. 330-331. Ao contrário da linha histórico-religiosa onde as fórmulas *syn* (sobretudo no batismo) estariam em paralelo com as idéias de mistério, a corrente psico-espiritual sugere ou interpreta as idéias contidas nas fórmulas na experiência mística do Apóstolo, ou seja, o uso do vocabulário preposicional baseia-se em sua contemplação do mistério pascal (Adolf Deissmann, *Paulus*, 1925, p. 147 in GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, 2003, p. 344, cf. nota 659).

Conforme conjecturas, há uma pequena e sólida evidência que o plano de fundo para ideia da fórmula $\sigma\upsilon\nu$ Χριστῷ repousaria sobre a tradição primitiva judaico-cristã; no entanto, é possível que Paulo tenha criado a fórmula como um pensador que era.¹⁶⁹ A mesma criatividade se aplicaria às $\sigma\upsilon\nu$ -composições, segundo B. Mcgrath. Estas são palavras curiosas e interessantes para determinar, se possível, a originalidade material da linguística de Paulo; não obstante, os compostos serem muito mais comum no koiné do que no grego clássico, a lista de compostos do artigo de Mcgrath possui 24 itens (em ordem alfabética).¹⁷⁰

Uma postura moderada seria dizer que a ideia embutida nas fórmulas $\sigma\upsilon\nu$ e nos respectivos compostos seria uma original *performance* do Apóstolo, resultado da sua formação cultural helênica, da tradição judaica, e da experiência de fé cristã; combinação ousada e usada para transmitir seus pensamentos e escritos.¹⁷¹

c) $\Sigma\upsilon\nu$ -teologia: comunhão mística/cristológica solidária (fraternal)

Ao contrário de $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ a preposição $\sigma\upsilon\nu$ se presta melhor a amizade com Cristo e a comunhão mais fraterna ou pessoal. Este é o uso que Paulo faz de $\sigma\upsilon\nu$, para expressar dupla comunhão:¹⁷² com os companheiros de missão e com Cristo.

¹⁶⁹ Ibid., p. 331.

¹⁷⁰ McGRATH, B., “*Syn*” Words in Saint Paul, 1952, pp. 219-224: *sygkathizo*, “sentar junto” (Ef 2,6; Lc 22,55); *sygkakopatheo*, “sofrer com” (2Tm 1,8; 2,3); *sygchairo*, “regozijar com” (Fl 2,17; 1Cor 12,26; 13,6; cf. Lc 1,58); *syzao*, “viver com” (Rm 6,8; 2Cor 7,3; 2Tm 2,11); *synapothnesko*, “morrer com” (2Cor 7,3; 2Tm 2,11); *syzoōpoieo*, “fazer viver com” (Ef 2,5; Cl 2,13); *symbasileuo*, “reinar com” (1Cor 4,8; 2Tm 2,12); *ymbibazo*, “firmar junto, confirmar” (1Cor 2,16 de Is 40,13; Ef 4,16; Cl 2,19; At 9,22; 16,10; 19,33); *symmetochos*, “partilha, participar junto” (Ef 3,6; 5,7); *symmorphizo*, “ser ou tornar-se como a”, na voz média e passiva (Fl 3,10); *symmorphos*, “conformado” (Rm 8,28); Fl 3,21; *sympatheo*, “ter compaixão, compadecer-se” (Hb 4,15; 10,34); *sympolites*, “concidadão” (Ef 2,19); *sympythos*, “crescer junto” (Rm 6,5); *synarmologeo*, “bem junto, ajustado” (Ef 2,21; Mcgrath também cita 4,22, ele está errado); *syndesmos*, “jugo, atadura” (Ef 4,3; Cl 2,19; 3,14; At 8,23); *synegeiro*, “levantar ou ressuscitar com” (Ef 2,6; Cl 2,12; 3,1); *synthapto*, “sepultar com” (Rm 6,4; Cl 2,12); *synoikodomeo*, “construir/edificar junto” (Ef 3,6); *syssomos*, “do mesmo corpo” (Ef 3,6); *Systauroō*, “crucificar com” (Rm 6,6; Gl 2,19; Mt 27,44; Mc 15,32; Jo 19,32).

¹⁷¹ Em seu exame desse grupo seletivo de palavras formadas com *syn* Mcgrath chega a dois resultados: é óbvio que o Apóstolo usou a língua e a linguagem do seu tempo; e a substância teológica das palavras não está apenas no seu aspecto “material”. Primeiro, o Novo Testamento não foi escrito em linguagem “fantasmagórica” – não real (ele usa “Holy Ghost”) –, mas na *lingua franca* daquele tempo: o ordinário koiné. Para o léxico ao menos cinco das palavras compostas – *sygkakopatheo*, *syzoōpoieo*, *symmorphizo*, *synarmologeo*, *syssomos* – não são de exclusivo uso paulino ou não são composições originais de Paulo (*sygklēronomoi*, em Filon; e um termo parecido com *syndoxazō* em Aristóteles). O autor questiona se não seria possível encontrar alguma dessas palavras em um papiro ainda não descoberto sob as areias do Egito (ibid., p. 225).

¹⁷² “Quando Paulo fala da relação/comunhão dos cristãos entre si ou com homens como distinta da sua relação/comunhão com Cristo ele usa $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ Rm 12,15.18; 1Cor 16,11.12” (GRUNDMANN, W., “ $\sigma\upsilon\nu$ ”, *Theological Dictionary of the New Testament*, v. VII, 2006, p. 795).

Normalmente, os textos paulinos com a fórmula são interpretados escatologicamente. Porém, a fórmula σύν (e compostos) não pode ser constrangida à limites escatológicos. O seu uso é predicado também em sentido místico de união, de identificação e conformidade cristológica:

“A preposição *syn*, ‘com’, não somente é usada com o objeto ‘Cristo’, mas também é composta com verbos e adjetivos e pode, nestas construções, expressar uma dupla relação do Cristão com Cristo. Ela sugere uma identificação do cristão com os atos preeminentemente salvíficos do evento Cristo ou então denota uma associação do cristão com Cristo na glória escatológica. Por um lado, a identificação é vista, acima de tudo, nos compostos de *syn*-. À parte de expressões genéricas como *synmorphos*, ‘formados com ele’”.¹⁷³

As numerosas composições σύν- são usadas em pontos centrais da cristologia de Paulo como tema da intimidade entre Cristo e os cristãos – a união no Corpo Místico de Cristo –; para este aspecto de sua teologia a partícula preposicional σύν- é corriqueiramente utilizada para denotar densidade na relação e na comunhão.¹⁷⁴

A σύν-terminologia empregada está nas origens da vida cristã, perpassa sua existência terrena e desemboca na escatologia; a preposição e seus compostos fundam a participação ativa na vida de Cristo e do Espírito – criam uma mística cristã paulina, mesmo que o termo “místico” seja apenas uma tentativa de exprimir “um senso muito profundo de participação com os outros num grande movimento cósmico de Deus centralizado em Cristo e realizado por meio do Espírito” – cf. Rm 8,14-17, com seu horizonte trinitário.¹⁷⁵

G. H. Thomas dá um aspecto geral às composições no Novo Testamento feitas com a preposição σύν: invariavelmente está ligada a algum tipo de “associação”, “comunidade”, “companheirismo”, “participação”. Quando aplicadas às pessoas expressam “unidade ou todos em um”. Em seu artigo ele classifica os compostos σύν- do Novo Testamento em dois tipos: aqueles que

¹⁷³ FITZMYER, J. A., “Teologia Paulina”, *Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, 2011, p. 1632.

¹⁷⁴ “Com a finalidade de expressar com força a possível intimidade da conexão do cristão com Cristo, o Apóstolo frequentemente recorre ao uso de palavras compostas com a preposição *syn*, ‘com’. O uso, ou até a composição [cunhagem] destas palavras está, claro, perfeitamente em harmonia com a natureza aglutinativa da linguagem grega” (McGRATH, B., “*Syn*” *Words in Saint Paul*, 1952, p. 219). “União sacramental”, segundo HARVEY, J. D., *The “With Christ” Motif in Paul’s Thought*, 1992, p. 229.

¹⁷⁵ DUNN, J. D. G., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, 2003, p. 463.

remetem à comunhão entre o cristão e Cristo, e aqueles que estabelecem algum tipo de relação entre os cristãos em si.¹⁷⁶

O mesmo argumento é abordado por T. R. Glover. As pessoas do campo relacional paulino, diz ele, são marcadas por συν-composições porque partilham com ele do trabalho missionário, principalmente. Paulo apresenta uma lista com onze nomes de seus companheiros e companheiras [συνασυνεργοί] e cooperadores [συλλαμβάνου] na missão (cf. Rm 16; Fl 4,3). Até a improvável “partilha” nas cadeias está representada com o termo συναιχμάλωτός (Fm 23; cf. At 19,29; 20,4; 27,2). A dimensão humano-afetiva do Apóstolo é exposta na forma e significado destes compostos – 2Cor 8,23; cf. 2,12-13; 7,6.¹⁷⁷

A admiração de Glover pelos compostos é mais evidente quando eles são usados com relação a Cristo e os cristãos. É o caso do fragmento do hino em 2Tm 2,11-2:

“Se nós morremos com ele [συναπεθάνομεν],
nós também viveremos com ele [συζήσομεν];
se perseveramos,
também com ele reinaremos [συμβασιλεύσομεν]” (2Tm 2,11-12).¹⁷⁸

¹⁷⁶ 1. Cristo e aos cristãos: na crucificação (Rm 6,6; Gl 2,20), na morte (Rm 6,9; 2Tm 2,11), no sepultamento (Rm 6,4; Cl 2,12), na vivificação (Ef 2,5; Cl 2,13), na ressurreição (Ef 2,6; Cl 2,12; 3,1), na vida (Rm 6,9), no crescimento (Rm 6,5), na forma (Rm 8,29; Fl 3,10), na ascensão (Ef 2,6), na herança (Rm 8,17), no sofrimento (Rm 8,17), na simpatia ou compadecimento (Hb 4,15), no trabalho (2Cor 6,1), na jornada (Lc 7,11; 24,15), na glória (Rm 8,17); 2. Referentes à associação dos cristãos entre si: no discipulado (Jo 11,16), no crescimento (Mt 13,30), na oração (Mt 18,19), na alegria (Lc 1,58; 15,6.9), no conforto (Rm 1,12), na prisão (Cl 4,10; Fl 23), no sofrimento (2Cor 12,26; Hb 10,34; 11,25; 13,3; 2Tm 1,8; 2,3), no serviço (2Cor 1,11; Fl 2,25; 4,3; Fl 24), na viagem (At 12,25; 15,37; Gl 2,1; At 19,29; 2Cor 8,19), no “laço” espiritual (Ef 4,3; Cl 2,19; 3,14; Fl 4,3), na servidão espiritual (Cl 1,7; 4,7); nas amarras espirituais (Rm 16,7), na co-cidadania (1Ts 2,14), na disciplina (Fl 1,27; 4,3; Cl 4,12), no companheirismo da guerra (Fl 2,25), no ministério oficial (1Pd 5,1), na eleição (1Pd 5,13), na imitação de Cristo (Fl 3,17), na participação espiritual (Ef 3,6; 5,7), no progresso harmonioso (Ef 2,21; 4,16), na edificação espiritual (Ef 2,22), na simpatia ou compaixão (1Pd 3,8), na cidadania (Ef 2,19), no testemunho (Ap 22,18), no auxílio espiritual (Ef 4,16; Cl 2,19), na participação espiritual (Rm 11,17; 1Cor 9,23; Fl 1,7; Fl 4,14; Ap 18,4; Ef 5,11), no sentimento (Fl 2,2), no mesmo corpo espiritual (Ef 3,6), na herança (Ef 3,6; Hb 11,9; 1Pd 3,7), na morte (2Cor 7,3), na vida (2Cor 7,3), na glória (Rm 8,17) (THOMAS, G. H. W., “Together”. *The Expository Times*, 1911, pp. 523-524).

¹⁷⁷ GLOVER, T. R., *A Preposition of St. Paul's*. 1916, pp. 295-296.

¹⁷⁸ Quem fez isto? Que linguagem e estilo são estes?, questiona Glover: “Ora, se já morremos com Cristo [σὺν Χριστῷ], cremos que também com ele viveremos [συζήσομεν]” (6,8). São verbos que sugerem uma “estranha” história de experiência com Cristo; entre outros se destacam: “sepultados com Cristo” [συνετάφημεν]; “identificados com ele à semelhança de sua morte” [σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ]; “crucificados com ele” [συνεσταυρώθη] – Rm 6,4.5.6. Em Gl 2,19 aparece também o estar unido a Cristo na cruz [συνεσταύρωμαι], mas com uma diferença crucial, aqui não é o “homem velho”, mas o “homem” ou seu “ego”, sua pessoa é quem participa da crucificação. O chamado do cristão consiste em ser sepultado com ele [συνταφέντες] para ressuscitar e viver com ele [συνηγέρθητε / συνεζωοποιήσεν] (Cl 2,12-13); porque ele nos “vivificou” [συνεζωοποίησεν] e nos “ressuscitou” com ele [συνήγειρεν] para nos assentar com ele [συνεκάθισεν] nos lugares celestiais (Ef 2,5-6). Paulo adiciona sua esperança na partilha do sofrimento de Cristo em Fl 3,10: “conhecê-lo” [γινῶναι αὐτὸν], conhecer sua

Alguns anos depois Glover faz uma modesta atualização do seu artigo ao escrever sobre a vida e a teologia do Apóstolo. Segundo ele, duas preposições eram marcantes para Paulo: ὑπερ- e συν-. A primeira concede vitalidade ao sujeito; a segunda concede ajuda e remodela os escritos individuais. Paulo determina suas “amizades” com os συν- compostos sugerindo proximidade e partilha entre os irmãos. Em Rm 16, Paulo saúda uma lista de irmãos que com ele compartilham συνεργός – “cooperadores” na missão. Em Fl 4,3 se tem uma ideia clara da força preposicional de συν- para expressar relações, confiança na relação, e auxílio mútuo:

“E peço-te também a ti, meu genuíno companheiro [γνήσιε σύζυγε], que ajudes [σὺλλαμβάνου] essas mulheres que se esforçaram [συνήθλησάν] comigo no evangelho, também com Clemente e com os demais cooperadores [συνεργῶν] meus, cujos nomes se encontram no livro da vida”.

São quatro ocorrências da preposição ou de seus compostos em único verso, que pode ser indicação de grande apreço pelos membros desta comunidade e, também, do apreço do Apóstolo pela preposição.¹⁷⁹

A força teológica dos συν-constructos pode ser utilizada até mesmo para soluções de problemas entre os Testamentos, ou melhor, entre a divisão radical entre judeus e gentios (cristãos). Assim pensa C. B. Hoch em seu artigo, onde ele apresenta a questão da continuidade e descontinuidade entre os dois Testamentos. Ele diz que a *teologia da aliança* tende a maximizar a continuidade e minimizar a descontinuidade entre os Testamentos; ao contrário, a doutrina “*dispensacionalista*” – referente à segunda vinda de Cristo e a sorte dos gentios – tende a minimizar a continuidade e maximizar a descontinuidade. O intento do autor com este ensaio é estreitar a lacuna entre as duas formas de pensamento, pois, segundo ele, a discussão negligencia o ensinamento paulino calcado nos συν-compostos (1Ts 2,12-13; cf. Ef 2,4-5).¹⁸⁰ Os compostos seriam uma “solução escatológica”.

ressurreição; e se conformar a ele [συμμορφιζόμενος] na morte. O artigo deixa Rm 8,17 como o último grupo de συν-composições em um verso: “co-herdeiros” [συγκληρονόμοι], “sofrer com” [συνπάσχομεν], “ser glorificado com” [συνδοξασθῶμεν]. (ibid., pp. 298-299).

¹⁷⁹ GLOVER, T. R., *Paul of Tarsus*, 2002 (1925), pp. 178-179.

¹⁸⁰ HOCH, C. B., *The Significance of The SYN-Compounds for Jew-Gentile Relationships in The Body of Christ*, 1982, pp. 175-183.

Como os demais autores acima citados, Hoch inicia sua argumentação com um pequeno estudo de concordância dos compostos com uma exaustiva lista de verbetes e de básica tradução dos mesmos.¹⁸¹ Contudo, seu comentário é dedicado principalmente aos compostos da carta aos Efésios. O verbo συζωοποιέω – “vivificar junto com” (Ef 2,5; Cl 2,13) expressa a convocação divina dos cristãos para participar da vida com Cristo. Aqui nos interessa a citação que Hoch faz de Grundmann a respeito do sentido da preposição:

“O sentido básico da preposição *syn* com o associativo dativo é ‘com’, e o termo tem um caráter pessoal. Ele denota a totalidade das pessoas que estão juntas, ou que vêm juntas, ou que acompanham uma a outra, ou que trabalham juntas, partilham uma tarefa comum ou um destino comum, ajudando e suportando uma a outra. Ela também pode denotar partilha de coisas ou de suas possessões, que trazem uma conexão com o proprietário”.¹⁸²

O substantivo συμπολίτης é usado 2,19 de Efésios, e só aqui ocorre; em Fl 3,20 é usada sem o συν-, πολίτευμα = “cidade”, “estado”, “comunidade”, “cidadão”. Em Efésios, portanto, “concidadão dos santos” [συμπολίται τῶν ἁγίων]. A expressão incorpora os gentios a *politeia* de Israel (se é que o termo “santos” denomina Israel),¹⁸³ o que amenizaria a disparidade entre os Testamentos.

Dois συν-compostos completam a seção: são os verbos συναρμολογέω – “ajuntar/encaixar” (Ef 2,21) e συνοικοδομέω “edificar/construir junto com” (Ef 2, 22), sendo o primeiro duplicado em Ef 4,16 e o segundo é um *hápax*. Os dois verbos compostos são usados na arquitetura metafórica da construção espiritual, cujo fundamento é apostólico e tem Cristo como pedra angular. Os cristãos – judeus e gentios – são a nova obra de Deus: edificadas juntos como Igreja. Assim, postos e “bem ajustados” [συναρμολογουμένη] na mesma edificação divina, gentios e judeus são “co-herdeiros” [συγκληρονόμα] e membros de um “mesmo corpo” [σύσσωμα] porque “participam juntos” [συμμέτοχα] do evangelho de

¹⁸¹ Das trinta e oito composições συν- ele seleciona as onze mais relevantes ao seu propósito, a saber: *synarmologeō* (ajuntar, encaixar), *synbibazō* (unir), *synegeirō* (levantar-se com o outro), *synzōopoieō* (fazer a vida junto com), *synkathizō* (sentar-se com), *synklēronomos* (co-herdeiro), *synkoinōnos* (parceiro), *symmetochos* (companheiro de partilha), *synoikodomeō* (construir junto com), *synpolitēs* (concidadão) e *synsōmos* (pertencentes ao mesmo corpo). Destes compostos, 20 são usados na Septuaginta e 18 não são usados por esta versão grega (HOCH, C. B., *The Significance of The SYN-Compounds for Jew-Gentile Relationships in The Body of Christ*, 1982, p.176; 182-183).

¹⁸² HOCH, C. B., *The Significance of The SYN-Compounds for Jew-Gentile Relationships in The Body of Christ*, 1982, p. 177.

¹⁸³ Ibid., p. 180.

Cristo (Ef 3,6). A equanimidade entre judeus e gentios está compreendida neste argumento, que era um mistério no Antigo Testamento (3,8-11).¹⁸⁴

Vale notar o uso de três συν-composto (Ef 3,6) para dissuadir a tensão e construir a doutrina de unificação de dois mundos em Cristo. Corroborando o propósito do artigo em demonstrar a relevância das συν-composições para a relação e/ou união espiritual entre judeus e gentios no Corpo de Cristo.¹⁸⁵ Esta comunhão entre mundos, no entanto, não é automática e é exigente (Ef 4,1-3; Rm 8,17).

d) Συν – esperança e consolação eterna (soteriologia e escatologia)

Na Septuaginta σύν não condiz com o uso escatológico. O judaísmo tardio, por sua vez, narra com desenvoltura uma escatologia apócrifa, porém as passagens mais sugestivas com relativa relação com a fórmula paulina soam aos especialistas como interpolações cristãs: “O Senhor dos espíritos habitará acima deles e eles irão à festa/banquete com o Filho do Homem, repousarão e se levantarão na eternidade” (cf. Hen., *Livro de Noé*, 62,13s.; cf. 105,2).¹⁸⁶

A teologia paulina é assinalada pela soteriologia, mais precisamente por uma força *sōtēr*-escatológica. Assim pensa U. Schnelle. A transferência escatológica, para usar a palavra do autor, já está em andamento: “Eis, agora [vũv] é o tempo favorável; eis, agora [vũv] é o dia da salvação” (2Cor 6,2b).¹⁸⁷ A força salvífica de Cristo está *com* os cristãos desde a vocação, se insere na vida presente e estará *com* eles até a vida futura porque eles estão *com* Cristo. Isto é indicado pela partícula preposicional συν- em compostos teológicos:

“A expressão σύν Χριστῷ e as formas compostas com σύν [*sic*], respectivamente, descrevem principalmente a entrada na salvação e a passagem para a comunhão definitiva com Cristo (...) característica participativa fundamental da teologia paulina manifesta-se semanticamente no acúmulo incomum de σύν [*sic*] (Rm 6,8) e de composições com σύν [*sic*].”¹⁸⁸

Expressão σύν Χριστῷ:

1Ts 4,14.17; 5,10;

Compostos συν-:

Gl 2,19;

¹⁸⁴ Ibid., p. 180.

¹⁸⁵ Ibid., pp. 181-182.

¹⁸⁶ GRUNDMANN, W., “σύν”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1981, vol. XII, coll. 1516-1517.

¹⁸⁷ SCHNELLE, U. *Paulo, Vida e Pensamento*, 2010, p. 614 et. seq.; cf. 3.2.2. desta tese, p. 85.

¹⁸⁸ Ibid., p. 615; o comentário sobre as expressões com σύν e os compostos formados pela preposição estão nas pp. 615-617.

2Cor 4,14; 13,4;
Rm 6,8;
Fl 1,23

Rm 6,4.5.6.8; 8,17.29;
Fl 3,10.21

Os cristãos, então, vivem “encaixados num campo de forças que os determina poderosamente para além da morte”¹⁸⁹ [συνδοξασθῶμεν, Rm 8,17]. As forças redentoras da cruz e ressurreição – energias cristológicas –¹⁹⁰ que envolvem e determinam a vida dos fiéis são circunscritas pela συν-terminologia.

Em dois momentos Fitzmyer analisa as συν-composições em seu comentário: ao comentar Rm 6 e quando disserta sobre a teologia paulina.¹⁹¹ No primeiro caso ao tratar do simbolismo da morte/ressurreição no rito batismal ele destaca o favorecimento de Paulo para os compostos συν- em Rm 6,4 [συνετάφημεν – “co-sepultados”]; o efeito querido com o composto é a união “com Cristo” até a glória (συνδοξασθῶμεν, Rm 8,17; cf. Fl 1,23): “*syn Christō* expressa a associação do cristão com Cristo na glória escatológica; ele está destinado a estar ‘com Cristo’ (1Ts 4,17)”.¹⁹²

J. Dupont se propõe em compreender a origem e a intenção teológica de Paulo a respeito da união *com* Cristo nas fórmulas σὺν κυρίῳ, σὺν Χριστῷ εἶναι, respectivamente 1Ts 4,17 e Fl 1,23 (Rm 6,8).¹⁹³ O valor da obra consiste, entre outros, na compreensão da preposição σύν para além da sua natureza gramatical. Σὺν Χριστῷ assume um papel teológico no pensamento de Paulo, um instrumento e um distintivo no qual ele transmite suas idéias a respeito da vida e da esperança cristã. É uma expressão transcendente que Dupont, citando Festugière, descreve em termos ontológicos: “A fórmula σὺν Χριστῷ εἶναι que designa, por São Paulo, a felicidade celeste, não é uma nota accidental, mas a essência dessa felicidade, esta lhe constitui em ser o que é”.¹⁹⁴ Tal metafísica da fórmula pressupõe três temas, a saber: dois mundos distintos e/ou opostos, terrestre e celeste (1); a

¹⁸⁹ Ibid., p. 617.

¹⁹⁰ Cf. Fl 3,21, “força/energia” [ἐνέργεια].

¹⁹¹ FITZMYER, J. A., “Romanos” e “Teologia Paulina”, *Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, 2011, pp. 549-551; 1631-1632.

¹⁹² Ibid., p. 1632.

¹⁹³ DUPONT, J., SUN CRISTWI, *L’union avec le Christ suivant Saint Paul*, 1952, pp. 19-24; 39-187.

¹⁹⁴ Aqui Dupont está citando P. A.-J Festugière, *L’idéal religieux des Grecs et l’Évangeli*, Études bibliques, Paris, 1932, p. 159-160 in ibid., p. 7. O tom metafísico sugere que estar no céu – felicidade – é estar com Cristo, e estar com Cristo seria a essência do céu; ideia corrente na tradição cristã: “Viver no Céu é ‘viver com Cristo’” (Bento XII); ainda: “*Vita est enim esse cum Christo; ideou bi Christus, ibi vita, ibi regnum* – Vida é, de fato, estar com Cristo; aí onde está Cristo, aí está a Vida, aí está o Reino” (CEC 1025; cf. DS 1000).

passagem de um mundo ao outro (2); para estar com o Senhor (3). É uma fórmula associada à escatologia.¹⁹⁵

O artigo de J. D. Harvey sobre *σὺν Χριστῷ*, intenso e compacto,¹⁹⁶ desempenha um papel importante no aspecto escatológico da fórmula. No seu cômputo Paulo usou o tema “com Cristo” 36 vezes. Ele, provavelmente, está levando em consideração outras fórmulas como “com o Senhor”, “com Jesus”, “estar com Cristo”, “com ele”, e talvez motivos compostos semelhantes. Apesar disso, mais atenção foi dada ao uso de “em Cristo”, diz o autor em tom de lamento.¹⁹⁷

A fórmula *σὺν Χριστῷ* tem seu conceito associado à escatologia.¹⁹⁸ O pioneiro neste estudo, diz Harvey, foi E. Lohmeyer com o trabalho “*Syn Christōē*” *Festgabe für Adolf Deissmann* (1927), que, aparentemente, não conhecia a presença dos *συν*-compostos. Segundo ele “a frase [*σὺν Χριστῷ εἶναι*] não fala de um acontecimento, mas de uma existência. Ela expressa a certeza de ser removido deste mundo e de irromper em outro mundo de tempo e espaço”.¹⁹⁹

Harvey faz grande investimento na *συν*-terminologia da Carta aos Romanos: glória futura, vida presente, morte passada são explicitadas e explicadas pela teologia do Apóstolo com *συν*-construtos.²⁰⁰ No entender desse autor em Rm 8,17 a referência escatológica – o futuro – soa menos conspícuo: “se com ele sofremos [*συμπάσχομεν*], também com ele seremos glorificados [*συνδοξασθῶμεν*]”. Os cristãos, como crianças de Deus (8,16), são herdeiros juntos com Cristo [*συγκληρονόμοι*] e a posse da herança se dará na escatologia da glória pessoal de Jesus – “glorificados juntos com ele”. Entrementes, o sofrimento suportado

¹⁹⁵ Collange, em princípio, é bastante sucinto no comentário da fórmula *syn* em Fl 1,23; no geral concorda com os demais. A expressão *σὺν Χριστῷ* descreve a teologia paulina da escatologia: “... para estar com Cristo. Não há como negar que Paulo exprime sua fé em uma comunhão entre ele e o Cristo após a morte, as modalidades desta sua inclusão para toda teologia paulina na morte e na escatologia são difíceis de precisar e foi assunto de numerosos debates” (COLLANGE, J. F., *L'épître de Saint Paul aux Philippiens*, 1973, p. 62).

¹⁹⁶ HARVEY, J. D., *The “With Christ” Motif in Paul’s Thought*, 1992, pp. 329-340.

¹⁹⁷ HARVEY, J. D., *The “With Christ” Motif in Paul’s Thought*, 1992, p. 329.

¹⁹⁸ “Quando o conceito de ‘com Cristo’ é abordado, ele está frequentemente associado com a escatologia de Paulo” (ibid., p. 329).

¹⁹⁹ ibid., p. 229

²⁰⁰ Em Rm 6,4, pelo batismo “fomos sepultados juntos com ele [*συνετάφημεν οὖν αὐτῷ*]”; identificados [*σύμφυτοι*] com ele na morte (6,5), porque fomos crucificados com ele [*συνεσταυρώθη*] para superar o pecado (6,6); então, nesta série de condições, porque morremos com ele [*ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ*], com ele viveremos [*συζήσομεν αὐτῷ*] (6,8). O foco de *syn* transita do passado ao futuro: do aoristo indicativo ao futuro indicativo. “Aqui Paulo usa o tema ‘com Cristo’ para realçar a participação dos crentes no evento redentor-histórico da morte e sepultamento de Cristo” (Ibid., p. 334).

nesta vida antecipa a glória futura. Não é um sofrimento qualquer. O συν- construto define a natureza do padecimento atual: συμπάσχομεν é um sofrimento solidário a Cristo e sua causa – “sofrer junto com ele” – e também uma condição à herança futura como assinala a conjunção subordinativa εἴπερ.²⁰¹ “Para Paulo”, reflete Harvey, “a verdade expressa pela associação dos crentes ‘com Cristo’ é poder e esperança por uma vida no ‘agora’ apanhada entre o ‘depois’ e o ‘ainda não’”.²⁰²

A natureza espiritual do Apóstolo foi forjada na experiência, fidelidade e esperança em Jesus Cristo (cf. Rm 1,1.5.9; 8,21-23; 1Ts 3,13-14); por definição, “independentemente de qualquer outra coisa, Paulo era tanto um homem cristocêntrico quanto escatológico”.²⁰³ Esta dupla característica permeava seu pensamento e era causa intelectual da συν-terminologia, ou uma das causas.

2.6.

Συν- fórmulas e compostos – complexidade e peculiaridade

Alguns συν- construtos paulinos, dada a natureza do prefixo preposicional e do uso religioso, não deveriam, em boa parte das vezes, ser traduzidos pelo significado primário correspondente ao verbo ou adjetivo que o acompanha. É preciso interpretar, o que concede às composições certo grau de dificuldade; embora não seja uma prerrogativa exclusiva dessas composições.²⁰⁴

2.6.1.

Complexidade de tradução e de interpretação

Poucos comentários da Epístola aos Romanos pesquisados se aventuram a perceber, comentar e interpretar a especificidade da linguagem utilizada por Paulo no conteúdo distintivo da perícopes – as συν- composições: “Todas as traduções resistem às audácias filológicas do Apóstolo”, diz Brunot.²⁰⁵ A dificuldade de tradução ou de percepção real do valor teológico dos construtos συν- pode ter inibido a explorar melhor suas causas e seus fins, principalmente quando se

²⁰¹ Ibid., pp. 333-334; cf. 7.2.3.b. desta tese.

²⁰² HARVEY, J. D., *The “With Christ” Motif in Paul’s Thought*, 1992, p. 340.

²⁰³ FEE, G. *Paul’s Letter to the Philippians*, 1995, p. 145.

²⁰⁴ Outro exemplo extremo seria o raro adjetivo composto *qeo.pneustoj*, para citar um.

²⁰⁵ BRUNOT, R. P., *São Paulo e sua mensagem*, 1959, p. 96.

referem a determinado tipo de comunhão: “mas é quando chegamos ao sentido próprio/específico de Paulo da relação dos cristãos com Cristo que nossos compostos se tornam mais maravilhosos, e nossa dificuldade em entendê-los aumenta”.²⁰⁶

Faremos do verbo συμμαρτυρέω, por ser o primeiro composto da perícope, o paradigma para demonstrar a dificuldade inerente à tradução e à interpretação dos compostos.²⁰⁷ J. Venn alerta para traduções antigas de συμμαρτυρεῖ da vulgata em Rm 8,16: Orígenes, Theodoro, Crisóstomo, Ambrósio, Calvino, e outras autoridades simplesmente traduzem “para testificar/testemunhar” [*testimonium*] (cf. Ap 22,18), não se dando conta do prefixo συν- da composição ou seu par latino *cum*. Eles, diz Venn, notam a dificuldade que envolve a tradução usual.²⁰⁸ Por exemplo, as traduções mais basilares para συμμαρτυρέω seria “testemunhar com”, “testemunhar junto”, “testemunhar junto com”, “testificar com”, “confirmar com”, “confirmar junto com”, teriam o sentido de partilhar uma experiência ou concordar com a experiência de outrem?²⁰⁹

Não é apenas dificuldade de tradução, mas de interpretação do sentido dos compostos. S. Lyonnet discerne o verbo composto συμμαρτυρέω como uma exigência linguística para expressar como o Espírito de modo pessoal se une juntamente ao nosso espírito – ao mesmo tempo – para dar a conhecer a filiação divina: *ipse Spiritus id est certo persona Spiritus S. reddit una cum spiritu nostro, sec. sensu quem exigere videtur verbum συμμαρτυρεῖ* – “o mesmo Espírito que é certamente a pessoa do Espírito Santo se faz/se une com nosso espírito, segundo o sentido que parece exigir συμμαρτυρεῖ”.²¹⁰ O composto, então, é uma necessidade teológica, uma exigência teológica, e não apenas uma questão de estilo. Em função da consciência filial concebida no Espírito (co-testemunhando) os demais compostos do v. 17 soam como uma consequência daquele, identificando a sorte dos cristãos a de Cristo *pro vita morali* e conduzindo-os, *a fortiori*, à vida *cum*

²⁰⁶ GLOVER, T. R., *A Preposition of St. Paul's*, 1916, p. 298.

²⁰⁷ συμμαρτυρέω Rm 2,15; 8,16; 9,1; Ap 22,18 com sentido de “testificar” [Μαρτυρῶ] conforme ALAND, K., *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, 1983, pp. 1226-1227.

²⁰⁸ VENN, J., *St. Paul's Three Chapters on Holiness*, 1877, p. 88; cf. BRUNOT, R. P., *São Paulo e sua mensagem*, 1959, p. 96.

²⁰⁹ Sem preâmbulos este autor entende o v. 16 e seu composto subentendido como uma “confirmação” da impressão filial; enquanto os compostos com *syn* indicados no v. 17 ele os traduz como “partilhar/compartilhar” a vida com Cristo (CANTINAT, J., *Les Épitres de Saint Paul Expliquées*, 1962, p. 139).

²¹⁰ LYONNET, S., *Exegesis Epistulae ad Romanus*, cap. V ad VIII, 1962, p. 204.

Christo.²¹¹ Toda uma carga moral/comportamental específica eclode na consciência que participa intimamente do Espírito em função do συν-; o mesmo se repete e se intensifica em “sofrer junto com ele” do v. 17 [συμπάσχομεν], por exemplo.

Por sua vez, a intervenção de C. H. Dood, quanto à atualização do pensamento de Paulo, fundamenta os compostos da preposição σύν (Rm 8,17), entre outros, à luz do termo κοινωνοί/κοινωνία; assim, ele sugere, deve ser compreendida a vida com Cristo e o Espírito, como uma “sociedade cooperativa e co-participativa”.²¹² Nota-se aqui o esforço para interpretar as συν-composições mediante um termo alternativo.

2.6.2.

Συν-, peculiaridades semiótica da partícula

a) Συν-, como partícula enfática

A partícula preposicional συν- parece adquirir “vida própria”, exigindo primeiro sua análise no contexto que é empregada. Além do significado geral de co-participar ou co-partilhar ou ambos, a partícula sugere intensificação de sentido, enfatizando aquilo que a ela se aglutina: assim pensa Penna, Ballarini, Wilkens, Byrne (ele diz “dinamiza”), Moo, Bertone, Watson.²¹³

U. Wilkens inova no comentário isolando o συν- de nosso paradigma συμμαρτυρούσης (Rm 2,15) e aplica o significado terminológico da preposição como recurso linguístico (retórico e semântico) para intensificar o sentido das duas testemunhas: “consciência” [συνειδήσεως] e “pensamento” [λογισμῶν]; neste caso συν- tem função própria, mesmo não sendo independente de μαρτυρέω

²¹¹ Ibid., p. 205.

²¹² DODD, C. H., *Saint Paul, aujourd'hui*, 1964, p. 189.

²¹³ PENNA, R., *Lettera ai Romani*, v. II, 6–11, 2006, p. 166; BALLARINI, T. (dir.), *Pablo: vida, apostolado e escritos*, 1972, p. 406; WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos*, v. 1, 1989, p. 172, nota 323; BYRNE, B.; HARRINGTON, D. J. (Ed.), *Romans*, 1996, p. 251; WATSON, E. W., *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, 2008, p. 162; MOO, D., *The Epistle to the Romans*, 1996, p. 504, nota 40.

ou dos vocábulos aos quais se vincula e transforma.²¹⁴ Assim, a partícula preposicional funciona como morfema de intensidade (teológica).

J. Fitzmyer demonstra sensibilidade exegética ao considerar sua importância na *dinâmica do texto* e do sentido pretendido pelo Apóstolo: συν- tem força para alterar a finalidade linguística de um vocábulo e influir na sua tradução e interpretação; o mesmo faz com os compostos do versículo posterior (Rm 8,17), dando-lhes significado de “partilhar” ou “compartilhar” a vida com Cristo, tendo início no batismo.²¹⁵

Ao passar seu comentário por Rm 8,17 A. Brunot nota a importância da partícula preposicional συν- nos compostos para estabelecer e denotar intimidade com Cristo: são usados “ainda dois verbos em *syn* [σύν] para traduzir esse mistério de nossa identificação ao Cristo”.²¹⁶

Συν-, então, é uma partícula preposicional intensificadora e identificadora ou conformadora.

b) Συν-, partícula sincrônica

É possível que a dificuldade circundante aos construtos συν- seja a sua peculiaridade semântica, pois os mesmos parecem adquirir melhor sentido em associação com outros elementos/sintagmas da sua espécie: como a fórmula σύν Χριστῷ e demais compostos.

Συν- é um “signo” [σήμα, σημεῖον] que sinaliza ao seu próprio campo semântico e este campo, por sua vez, coopera para esclarecer os demais textos referidos aos compostos ou as fórmulas σύν. Συν- não é o único morfema cuja dependência semântica é relevante; porém, com um bom grau de certeza, os συν-

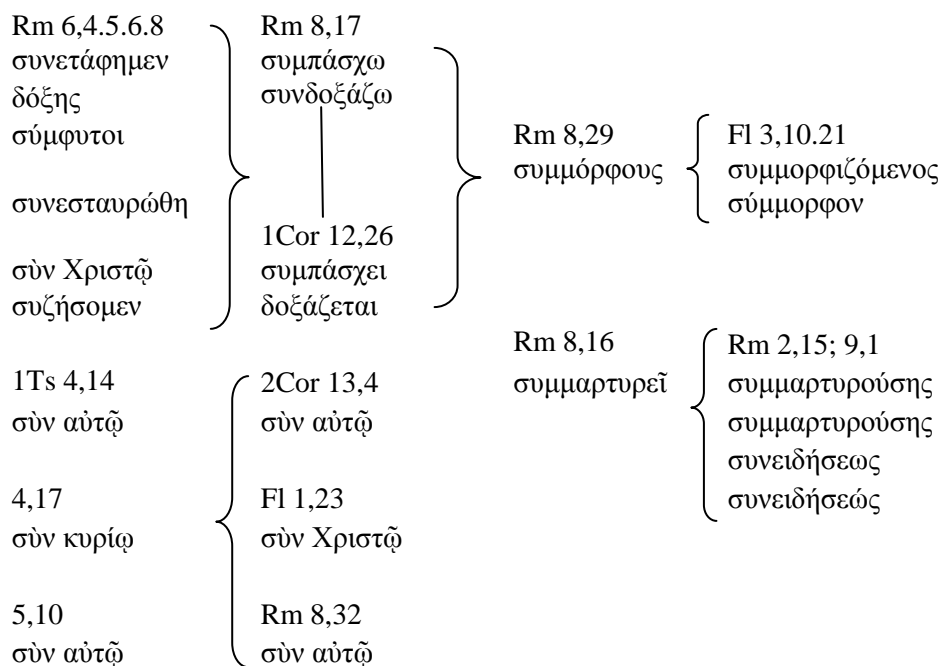
²¹⁴ WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos*, v. 1, 1989, pp. 172-173, nota 323.

²¹⁵ FITZMYER, J., A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, 1993, pp. 311; 501-502.

²¹⁶ BRUNOT, A., *Les écrits de Saint Paul: lettres aux jeunes communautés*, 1972, p. 156.

construtos paulinos têm a conveniência semiótica e teológica das suas contrapartes para produção de sentido.²¹⁷

Assim:



Tal singularidade foi sentida por Cranfield com a necessidade de ampliar o raio de ação investigativa. Desde Rm 2,15 ele se interessou pelo composto συμμαρτυρέω; em Rm 8,16 faz o mesmo, questionando sua interação com Rm 8,15, e se esmerando por compreender sua intensidade sintática para uma tradução menos imperfeita.²¹⁸ Com os compostos de Rm 8,17 sua análise é com mais desenvoltura ainda, sobretudo com os dois últimos – συνπάσχομεν,

²¹⁷ O verbo composto συμμαρτυρέω (paradigma deste tópico) é compreendido mais ampla ou precisamente quando vinculado ao substantivo συνείδησις (Rm 2,15; 9,1; cf. 2Cor 1,2); ou, se conformar ao Filho [συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ] de Rm 8,29 significa sofrer, ser crucificado, morrer e ser sepultado com ele, para viver e ser glorificado (junto) com ele [συνπάσχω, συνεσταυρώθη, σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου, συνετάφημεν, συζήσομεν αὐτῷ, συνδοξασθῶμεν] de Rm 6,4ss entre outros.

²¹⁸ Cf. CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, 1977, pp. 402-403. A versão em português desta obra – CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992 – está uma categoria abaixo do esperado sob o ponto de vista técnico-exegético. O texto grego é substituído pela tradução ou pela transliteração, notas inteiras são omitidas impedindo de conferir as fontes e os fundamentos.

συνδοξασθῶμεν – remetendo-os à fórmula paulina σὺν Χριστῷ (Rm 6,8) no intento de conexão teológica. Apesar de um “quase desdém” em relação à importância de συν- há legítima preocupação em Cranfield em elucidar suas composições.²¹⁹ P. Rolland apenas indica em margem a leitura paralela de συμπάσχομεν à luz de σὺν Χριστῷ como a fez Cranfield com um pouco mais de dissertação.²²⁰

Na obra dos estudiosos W. Sanday e A. C. Headlam há o seguinte entendimento a respeito dos compostos com a preposição σύν dos vv. 16 e 17: no primeiro caso o verbo συμμαρτυρέω deve ser compreendido de modo subjetivo e associado ao substantivo συνείδησις (Rm 2,15; 9,1; cf. 2Cor 1,12) para se obter maior sentido teológico em geral e pneumatológico em particular – testemunho compartilhado na consciência. O conjunto de compostos – συγκληρονόμος, συμπάσχω, συνδοξάζω – não devem ser entendidos apenas como exemplos a serem seguidos, mas como modelos conformadores da vida e identidade cristã, talvez sugerindo Fl 3,10.21 e Rm 8,29; ainda, os autores remetem esses compostos àqueles de 2Tm 2,11s: συναπεθάνομεν, συζήσομεν, συμβασιλεύσομεν, respectivamente, “morremos com”, “viveremos com”, “reinaremos com”.²²¹

A frase “com Cristo” e semelhantes também carecem da proximidade dos compostos συν- para obter uma melhor compreensão, e vice-versa. A necessidade semiótica²²² entre as fórmulas σύν e os συν-construtos é apreciada por James D. G. Dunn. Ele considera “notável” a rara expressão σὺν Χριστῷ na teologia de Paulo e a associa aos compostos dos capítulos seis e oito de Romanos. A frase isoladamente cai no senso comum como “em companhia de”, sem sentido místico

²¹⁹ “Seria prosaico tentar definir precisamente o que se entende pelo συν- de συμπάσχομεν; mas podemos entendê-lo para incluir pensamentos, ‘por Sua causa’, em conformidade com o padrão de sua vida terrena (embora não implicando que nossos sofrimentos são redentores no sentido em que o Dele é), e ‘em união com ele’ (ou seja, estar vinculado a ele por decisão misericordiosa de Deus para que possamos compartilhar seu destino) – talvez também o pensamento que o Cristo exaltado participa do sofrimento de seus irmãos (cf. At 9,5b?)” (Ibid., p. 408); BARRETT, C. K., *A commentary on the Epistle to the Romans*, 1962, p. 53.

²²⁰ ROLLAND, P., *À l'ecoute de l'epître aux Romains*, 1980, p. 29.

²²¹ “Este é outro exemplo da concepção bíblica de Cristo como o caminho (Sua vida não é apenas um exemplo para nossa, mas em linhas principais apresenta um tipo fixo ou lei que a vida dos cristãos deve se conformar)” (SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans – International Critical Commentary*, 1977, p. 204; cf. pp. 60-61; 201-204); cf. CARROLL, B. H., *Una interpretación de la Biblia*, 1967, pp. 188-189, 1967. Para autora M. Ciccarelli A conformação a Cristo, oriunda das syn-composições, está na base da adoção (CICCARELLI, M., *La Lettera ai Romani e La Letteratura – Quadri antropologici a confronto*, 2009, pp. 81-82).

²²² Necessidade da estrutura do texto e de seu contexto para produzir sentido ou melhor significado (SERRANO, G. F., *Dizionario della Scienza Biblica*, p. 76; ALLETI, J.-N. et alii, *Vocabulário Ponderado da Exegese Bíblica*, p. 141).

em si, conquanto possa indicar algo além da vida terrena como em 2Cor 4,14; Fl 1,23; 1Ts 4,17, neste caso seguem-se os devidos complementos.²²³

As fórmulas *σὺν Χριστῷ εἶναι* (Fl 1,23) e *σὺν αὐτῷ* (1Ts 5,10), quando estudadas de modo estanque, fragilizam a força motivacional do argumento paulino. Para captar o sentido pleno de *σὺν Χριστῷ* deve-se levar em conta os compostos *συν-* que constituem elementos de co-participação na comunidade, na missão e na experiência mística: “O ‘com Cristo’ só pode ser plenamente desenvolvido ‘com outros’ e ‘com a criação’”, afirma Dunn.²²⁴ Para ele, o conjunto dos compostos está entrincheirado no modo de pensar e escrever de Paulo. Para esclarecer sua posição ele lista em notas 27 substantivos e 16 verbos compostos com a preposição (não consta os adjetivos) e chama a atenção ao peculiar agrupamento de compostos em Romanos.²²⁵

Em apêndice P. O’Brien indica o mesmo expediente. O baixo número de ocorrências de *σὺν Χριστῷ* e semelhantes pode induzir a pensar a frase não como uma fórmula fixa. No entanto, Paulo emprega a preposição em combinações de verbos e adjetivos cunhando compostos com a partícula *συν-* para descrever um tipo ou a natureza da unidade com Cristo: *συσταυρόω* (Rm 6,6; Gl 2,20); *συνθάπτω* (Rm 6,4); *σύμφυτος* (Rm 6,5); *συζάω* (Rm 6,8); *συγκληρονόμος*, *συμπάσχω*, *συνδοξάζω* (Rm 8,17), *σύμμορφος*, *συμμορφίζω* (Rm 8,29, Fl 3,21 ou 3,10). Nem todas as palavras compostas com *συν-* foram criações próprias de Paulo, diz o autor,²²⁶ mas seu uso combinado é, no mínimo, original do Novo Testamento.

J. Reumann dedica um brevíssimo *excursus* em seu estudo para tratar das implicações em torno da frase *σὺν Χριστῷ*. Como de praxe, destaca o intercâmbio

²²³ DUNN, J. D. G., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, 2003, pp. 460-463.

²²⁴ DUNN, J. D. G., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, 2003, p. 462.

²²⁵ Ibid., p. 460, nota 62: “De sorte que fomos *sepultados com ele* [*συνετάφημεν*] pelo batismo na morte... Porque, se fomos *unidos com ele* [*σύμφυτοι*] na semelhança da sua morte, também o seremos na da sua ressurreição; Sabendo isto, que o nosso homem velho foi *crucificado com ele* [*συνεσταυρώθη*]... Ora, se já morremos *com Cristo* [*σὺν Χριστῷ*], cremos que também *viveremos com ele* [*συζήσομεν*]” (Rm 6,4-6.8) (...) O próprio Espírito *testemunha com* [*συμμαρτυρεῖ*] o nosso espírito que somos filhos de Deus. Ora, se somos filhos, somos também herdeiros, herdeiros de Deus e *co-herdeiros com* [*συγκληρονόμοι*] Cristo; se *sofremos com ele* [*συμπάσχω*], também com ele seremos *glorificados com ele* [*συνδοξασθῶμεν*]... Porque sabemos que toda a criação *geme e sofre as dores de parto conjuntamente* [*συστενάζει*] até agora... E da mesma maneira também o Espírito *ajuda* [*συναντιλαμβάνεται*] as nossas fraquezas... E sabemos que todas as coisas *contribuem juntamente* [*συνεργεῖ*] para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu propósito... Porquanto aos que de antemão conheceu, também os predestinou para *serem conformes* [*συνμόρφους*] à imagem de seu Filho” (8,16.17.22.26.28.29).

²²⁶ O’BRIEN, P. T., *The Epistle to Philippians*, 1991, pp. 132-133.

semântico entre a fórmula e os compostos em dois movimentos, por assim dizer:

1º. Aparecem no início da vida cristã em conexão com o batismo:

συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον – “fomos sepultados com ele pelo batismo na morte” (Rm 6,4), σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ – “fomos unidos com ele à semelhança de sua morte” (Rm 6,5), ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη – “o nosso velho homem foi crucificado com ele” (Rm 6,6), ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ – “morremos com Cristo” (Rm 6,8), συζήσομεν αὐτῷ – “viveremos com ele” (Rm 6,8);

2º. reaparecem no final da vida cristã terrena relativos a Parusia e a morte em Fl 1,23, também em 1Ts 4,17 e 5,10.²²⁷ Poderíamos acrescentar, por conta própria, os compostos da partícula συν- em Rm 8 como parte deste pacote.

Enfim, a peculiaridade interpretativa dos textos contendo συν-compostos consiste na combinação, uma coletânea feita de συν-terminologia. A quantidade destes compostos, e a conexão entre eles, talvez possa explicar muito da mentalidade teológica de Paulo. Os autores Witherington e Hyatt ao menos notam e registram o uso exacerbado de συν-compostos (“proliferam”, dizem eles) para expressar a vital partilha com Cristo.²²⁸ Aparentemente qualidade e quantidade aqui se tocam e se complementam para um melhor significado da teologia paulina.²²⁹

²²⁷ REUMANN, J. *Philippians*, 2008, pp. 239-240.

²²⁸ WITHERINGTON III, B.; HYATT, D. *Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, 2004, p. 219.

²²⁹ Analogia: o termo “sintagma” [su,ntagma] da linguística vem do corpo da infantaria macedônica composta de 256 homens formando um quadrado; “corpo de tropas”, “esquadrão”, “contingente” (nos escritos de Xenofonte). A peculiar característica de *syn-* é ser lida e interpretada em equipe e cooperação com as demais, quase com rigor militar – funcionando em conjunto como uma tropa ou batalhão (cf. 7.1.1.b. desta tese). Aparentemente cada *syn-*terminologia deveria ser “enquadrada” (“sintagmatizada”) no contexto literário e semântico das demais.

Capítulo III

3.

Rm 8 – excelência teológica

Por “excelência teológica” queremos expressar o seguinte: a Carta aos Romanos é considerada o escrito mais teologicamente sistemático de Paulo,²³⁰ sua *opus maximum*,²³¹ e o capítulo oito partilha desta qualidade sob dois aspectos: na sua pneumatologia e no uso de συν-compostos. O panegírico à qualidade teológica do capítulo oito se constatará à frente (3.2.).

Neste título esboçaremos alguns modelos de esquemas literários a fim de perceber o lugar temático e teológico do capítulo oito e da perícope no corpo da Epístola; verificaremos, também, indícios da hipótese no conjunto.

²³⁰ A Epístola aos Romanos, frente às demais cartas paulinas é definida em uma série de superlativos”: Para Everett F. Harrison a carta do Apóstolo Paulo aos Romanos é, sem dúvida, sua magna carta (BARKER, K. L.; KOHLENBERGER III, J., (Ed.). *NIV Bible Commentary*, v. 2, p. 519); J. D. G. Dunn fala de seu “caráter inconfundível de vanguarda” por ser “a primeira declaração teológica bem desenvolvida (...), exerce incalculável influência na estrutura teológica cristã” (HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.), *Dicionário de Paulo e suas cartas*, pp. 1099-1100); Vielhauer cita a “posição especial” da Carta dentre os escritos, porque Paulo lhe confere características de um “tratado teológico” (VIELHAUER, P. *História da Literatura Cristã Primitiva*, pp. 205; 218); segundo Bosch, sua “grande envergadura” faz dela quase um *tractatus* “superior às demais cartas paulinas” (BOSCH, J. S., *Scritti Paolini*, p. 237); para Cerfaux nenhum outro escrito paulino é comparável em genialidade (CERFAUX, L. *Itinerario espiritual de San Pablo*, p. 141.); Martin Luther King disse: “Esta carta é a parte principal do Novo Testamento e o mais puro evangelho” (GREATHOUSE, W. M.; LYON, G. *Romans 1-8 – a Commentary in the Wesleyan Tradition*, p. 21). Há, ainda, a sugestão da Epístola aos Romanos ser o “testamento de Paulo”, sua última carta (F. Vouga in MARGUERAT, D. (Org.). *Novo Testamento – história, escritura e teologia*, p. 219; HEYER, C. J. den. *Paulo, um homem em dois mundos*, p. 181; Kimmel concorda com Bornkammmn sobre Romanos ser o testamento de Paulo (GIANOULIS, G. C. *Is Sonship in Rm 8,14-17 a Link with Romans 9?*, p. 71); Fitzmyer não aceita a visão de Romanos como testamento de Paulo (BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Comentário Bíblico São Jerônimo*, p. 516), por outro lado ele diz: “Romanos teve mais impacto na teologia cristã do que qualquer outro livro do NT” (BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Comentário Bíblico São Jerônimo*, p. 518; cf. p. 516). Para finalizar estes elogios necessários a Carta aos Romanos basta a conclusão de Dunn, segundo ele: não é possível ou não convém tentar fazer uma teologia de Paulo sem ter Romanos como “exemplo”, “gabarito”, “corda dominante”, “referência” e “fio de prumo” (DUNN, J. D. G. A. *Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 54).

²³¹ BOSCH, J. S., *Scritti Paolini*, p. 232.

3.1.

Rm 8 no corpo literário da Carta (vestígios da hipótese)

A divisão básica da Carta aos Romanos não apresenta grandes dificuldades junto aos comentadores com a evidência de uma seção doutrinal (1,16–11,36) e outra seção parenética (12,1–15,13), com as respectivas introdução (1,1-15) e conclusão (15,14-33) – são linhas mestras independentes da discussão em torno do capítulo dezesseis.²³² A partir daí sua planificação é controversa,²³³ pois sua divisão e seu esquema temático são tão variados quanto o número de seus comentadores, indo do sublime ao “ridículo” (Witherington III).²³⁴

Determinar as grandes seções da Carta é tarefa difícilima, pressupondo uma série de critérios para identificar a presença de interpolações como análise sintática, observar os tipos de partículas e indicadores lógicos, alternância de pronomes, procedimento estilísticos, etc., que podem induzir a um plano ou mais planos, conferindo à Epístola esta ou aquela organização.²³⁵ As dificuldades para expor uma estrutura literária coerente à carta vão da quantidade – blocos extensos (cap. 9ss) – à disposição das partes, como é o caso do capítulo cinco, cuja dúvida está em relacioná-lo com o bloco precedente ou estabelecê-lo junto ao precedente, devido os pontos analógicos com o capítulo oito.²³⁶

a) O capítulo oito dentro de alguns esquemas da Carta

Não obstante as dificuldades apresentadas, os especialistas têm se esforçado em esquematizar Romanos obtendo êxitos em maior ou menor grau. Um bom exemplo destas tentativas é o de R. E. Brown. Ele faz dois tipos de divisão, uma geral simplificada: (A) fórmula de abertura (1,1-7); (B) ação de graças (1,8-10); (C) corpo (1,11–15,13); (D) fórmulas conclusivas (15,14–16,23)

²³² Para um resumo do debate em torno da Carta aos Romanos conferir Wedderburn sob o título “O enigma de Romanos” (cf. WEDDERBURN, A. J. M., *The Reasons for Romans*, pp. 1-6); CUNCHILLOS, J. L. *La Bible: première lecture de Saint Paul*, p. 98; BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., *Comentário Bíblico São Jerônimo*, p. 519.

²³³ ROLLAND, P. *Épître aux Romains: texte grec structure*, p. 3.

²³⁴ WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, p. 16.

²³⁵ Cf. PERROT, C., *Epístola aos Romanos*, p. 24-25.

²³⁶ Cf. BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética*, v. 5/1, p. 465.

com a doxologia (16,25-27);²³⁷ e uma segunda divisão mais complexa de acordo com conteúdo de cada capítulo.

Um exemplo quase exaustivo da estruturação de Romanos pode ser obtido consultando Sanday/Headlam, cuja extensão e pormenores inviabilizam resumi-la e expô-la aqui sem trair a intenção dos autores. A Epístola é organizada em várias partes, seções, subdivisões, títulos, subtítulos, com marcadores alfabéticos, numerais (cardinais e ordinais); algarismos romanos e letras gregas.²³⁸ O bloco B contém em torno de 15 ramificações. É suficiente dizer que o capítulo 8 está no bloco B (cap. 6–8) sob o nome de “Justificação progressiva no cristão (santificação)”; na quarta parte do bloco B está posicionado o capítulo 8 com o título “perspectiva do novo modo de vida cristão”; com a perícopes vv. 14-17 inserida no item δ com o título “[o Espírito é] uma garantia que o cristão goza com Deus uma relação de filho, e entrará [na glória] sobre uma herança de filho”.²³⁹

A peça central nesse argumento é a vida cristã iniciada no batismo como filiação espiritual (do Espírito) em conjunto à vida de Cristo. Paulo assinala esta idéia teológica com a fórmula aramaico-grega αββα ὁ πατήρ e as συν-composições.²⁴⁰ Este dado, embora não identificado a contento nos autores, é relevante à interpretação das razões doutrinárias do Apóstolo e do *Sitz im Leben* religioso da comunidade cristã em Roma.

Apesar da Carta aos Romanos conter em si uma unidade não é de modo algum “monocromática”; sua unidade está contida na diversidade do seu denso temário, diga-se. Um exemplo para fazer jus ao que foi dito são as ramificações entre a segunda parte do capítulo cinco com a primeira parte do capítulo oito (ou o

²³⁷ Cf. BROWN, R. E., *An Introduction to New Testament*, p. 560.

²³⁸ São sete páginas no Word de argumento (esboço) desses autores (Cf. SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, pp. xlvii-lix). O risco dessa excessiva divisão, opinamos, é criar uma superestrutura fragmentada dando mais valor às partes que ao todo, concedendo uma perspectiva cartesiana a uma mensagem existencial e cristã.

²³⁹ SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. xlix.

²⁴⁰ Rm 6,4-6.8: “Sepultados com ele [συνετάφημεν] na morte pelo batismo”, “unidos com ele [σύμφυτοι] na semelhança da sua morte”, “crucificado com ele [συνεσταυρώθη]”, “morremos com Cristo” [σὺν Χριστῷ], “viveremos com ele” [συζήσομεν]; Rm 8,16-17: “testemunha com” [συνμαρτυρεῖ], “co-herdeiros” συγκληρονόμοι, “sofreremos com” [συνπάσχομεν], “sejamos glorificados com” [συνδοξασθῶμεν].

assunto tipicamente judaico do capítulo 4 com o desenvolvimento maior dos capítulo 9–11):

“Quanto a nós”, diz T. Ballarini, “achamos que, embora formando um bloco unitário muito compacto, a parte dogmática (1,16–11,36) se articula sobre dois conceitos fundamentais: a justificação do homem mediante a fé e a salvação eterna (...) correspondem logicamente duas seções distintas, que julgamos poder identificar no trecho 1,16–4,25 e 5,1–11,36”.²⁴¹

Ballarini não vê dificuldade alguma na segunda parte 12–16 de conteúdo moral e pessoal. Sob este plano, o capítulo oito, bem como os vv. 14–17, não estão no contexto da típica exortação. A perícope, com o $\alpha\beta\beta\alpha$ filial e as συν- composições, é, primeiramente, de essência salvífica – pertence à esfera espiritual da fé (cf. Rm 1,17) em “apelo ao Espírito Santo” (Rm 8,16).²⁴² Filiação tem conexão intrínseca com salvação.²⁴³ Não é preciso aqui explicar as exigências morais aos filhos de Deus expressas nos capítulos 12ss.

P. Vielhauer estrutura o conteúdo nas duas grandes partes tradicionais, sendo a primeira parte reservada ao tratamento teórico do tema (1,18–11,36); e a segunda parte para as admoestações (12,1–15,13) com informações sobre o projeto missionário de Paulo (15,14–32); o capítulo dezesseis é um anexo. Os vv. 1–17 do capítulo primeiro fazem parte da introdução. A Carta é seccionada, sem exageros, em títulos sintéticos influenciados pelo texto e concedem à estrutura uma agradável visão de conjunto. O capítulo oito está na seção III da primeira parte (“A realidade da justiça de Deus na existência dos crentes, cap. 5– 8), intitulado “A liberdade dos filhos de Deus”. Não há subdivisões onde encaixar a perícope (8,14–17).²⁴⁴

O título da “liberdade dos filhos de Deus” vem em encontro ao texto da perícope: “Porque não recebestes um espírito de escravidão outra vez para ter medo, mas recebestes um Espírito de adoção filial em que gritamos: *Abba*, Pai!” (Rm 8,15). Claro, a causa do efeito “liberdade” é o Espírito, e o Espírito é quem concede e convence “co-testemunhando” [συμμαρτυρεῖ] a adoção filial.

²⁴¹ BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética*, v. 5/1, pp. 464; 466.

²⁴² Ibid., p. 466.

²⁴³ Cf. 6.2.2.b., p.196, nota 708 desta tese.

²⁴⁴ Cf. VIELHAUER, P., *História da Literatura Cristã Primitiva*, p. 207.

Novamente presente-se a necessidade de avaliar a específica terminologia escolhida por Paulo.

A. M. Gacía faz uma panorâmica das diversas possibilidades de esboços e/ou estruturas da Carta aos Romanos a partir de comentários, dos mais simples aos mais complexos. Alguns destes prescindiram do proêmio, do consenso dos capítulos 12–15 que correspondem à parte parenética, e da polêmica em torno da localidade do capítulo dezesseis. Destacamos três exemplos – Leon-Dufor, Leenhardt, Ramaroson –, cujo valor é demonstrar as possibilidades do capítulo oito sob várias perspectivas ou ideias distintas:²⁴⁵

1º) X. Leon-Dufor usa o qualitativo “novo” para caracterizar sua estrutura: O novo Adão (1,18–5,21); A nova via (6,1–8,39); O novo Israel (9,1–11,35); A nova comunidade (12,1–15,13).

No exemplo de Leon-Dufor o qualitativo “novo” serve de mote para as principais idéias teológicas da Epístola. A proposta do “caminho novo” inclui o capítulo 8; logo, a via nova é a via do Espírito – o caminho dos filhos de Deus [αββα ó πατήρ], judeus e gentios. O Espírito é a causa participativa que conduz e confirma os filhos de Deus pelo novo caminho conforme os vv. 15-16 [ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν (...) αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ]; o efeito mais imediato da nova filiação é a participação na nova via do Evangelho que, em última instância, consiste em partilhar a vida σύν–com Cristo (conforme os συν–compostos do v. 17).

2º) Para F. J. Leenhardt a Carta é o evangelho da justificação sob quatro aspectos: sob seu aspecto teológico (1,18–5,11); sob seu aspecto antropológico (5,12–8,39); sob seu aspecto histórico (9,1–11-36); e sob seu aspecto ético (12,1–15,13).

No plano de Leenhardt a perícopa 8,14-17 é uma questão antropológica. Não é uma antropologia simplesmente humanista já que é precedida do aspecto teológico – é uma antropologia iluminada e orientada para um sentido transcendente. O ser humano [ἄνθρωπος] – *imago Dei* – é também filho do αββα,

²⁴⁵ Cf. GACÍA, A. M., *Del Espíritu a la alteridad – Una Antropologia Paulina*, pp. 129-136.

sua existência encontra pleno sentido agora e além, participando da existência do Filho de Deus: συγκληρονόμοι, συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν.

3º) L. Ramarosan faz três divisões para estruturar o estudo de Romanos: 1ª. Classificação sócio-religiosa: a) gregos e judeus (1,16–3,20); b) Abraão (4,1–22 e 9–11); c) os cristãos (4,23–8,39); d) Israel (9–11); 2ª. Os com e sem fé: a) sem a fé (1,18–3,20); b) com a fé (3,21–11,36); 3ª. Categoria temporal: a) no passado (1,16–3,20), condição pecadora de gregos e judeus; b) no presente (3,21–8,39); futuro (9–11).

Neste último, de Ramaronson, o capítulo oito insere-se na categoria sócio-religiosa dos “cristãos” e no “presente”. À luz dos conceitos desta classificação infere-se da perícopes: o ser cristão pressupõe a adoção filial junto ao Espírito [συνμαρτυρεῖ] na intrínseca e insubstituível companhia de Cristo (ver συν- compostos); a realidade cristã não se reduz a projeção futura, é vida filial determinada pela relação com o αββα e com o seu Filho no agora; a perícopes interpretada na categoria temporal “presente” está correta, porém o capítulo oito contém, também, uma mensagem escatológica como se percebe na perícopes com o verbo composto συνδοξασθῶμεν no (8,17) e demais passagens (8,18.21.23-25).

E. W. Watson compreende o tema da adoção como ponto culminante da grande primeira seção de Romanos com sua argumentação convergindo para filiação em Cristo: pecado-justificação/remédio-adoção. Em 1,18–5,11 constrói-se sobre o fundamento da justiça de Deus na demonstração universal do pecado (condição humana); em 5,12–8,39 a linha de argumentação é repetida em desenvolvimento da anterior. A condição humana é de novo apresentada (5,12–21); seguida do remédio na pessoa e na obra de Cristo (6,1–7,6); continuada pelas normas da lei e sua relação com o remédio divino (7,7–8,17); por fim, segue-se o ultimato da salvação (8,18–39). A adoção aparece em dois estágios: em 8,14–17 a situação presente dos filhos de Deus (primeiro) conecta-se ao estágio futuro de 8,18–30 (segundo) mediante o termo συνδοξασθῶμεν. Ambos são ação do Espírito

(8,14.23), indiferente a nacionalidade de quem sofre a adoção divina – judeu ou gentio.²⁴⁶

O conceito “Evangelho” é o arquétipo estrutural para D. Moo. A alta carga doutrinal da Carta aos Romanos faculta-lhe uma densidade teológica superior às demais cartas paulinas. Não raro, os pesquisadores fazem incidir este aspecto no processo de estruturá-la como se fosse pensada para ser um esquema teológico-sistemático em tópicos doutriniais: Rm 1–8 (justificação e salvação); Rm 9–11 (predestinação); Rm 12–16 (elementos práticos). Não se pode negar certo fundamento nestes tópicos, mas está longe de conter toda ousadia e teologia de Paulo.²⁴⁷ Para Moo, a lógica interna e a chave de leitura da Carta é o Evangelho: I. Abertura da Carta (1,1-17); II. O coração do Evangelho: a justificação pela fé (1,18–4,25); III. A garantia fornecida pelo Evangelho: a esperança da salvação (5,1–8,39); IV. A defesa do Evangelho: o problema de Israel (9,1–11,36); V. O poder transformador do Evangelho: a conduta cristã (12,1–15,13); VI. O fechamento da Carta (15,14–16,27).²⁴⁸ O Evangelho, enquanto conteúdo doutrinal-salvífico, seria a coluna mestra da Carta aos Romanos:

“Este é um texto que século após século para os cristãos em situação amplamente diversificada têm encontrado para dizer algo crucial sobre a relação entre ser humano e Deus. Uma razão em particular para isso pode ser que Deus e o evangelho de Deus tenham um papel mais central em Romanos do que em qualquer outro lugar na correspondência paulina. Além disso, há um rico ensinamento sobre temas tais como o papel redentor de Cristo (Rm 5), batismo (6,2-11), a atividade do Espírito (8,1-30), a condição do seguidor de Cristo (8, 31-39), e o amor característico do movimento de Cristo (ἀγάπη, 12,9-21) que é fácil imaginar que seria válido para os cristãos em qualquer tempo ou lugar”.²⁴⁹

²⁴⁶ Cf. WATSON, E. W., *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, pp. 153-155.

²⁴⁷ MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 32.

²⁴⁸ “Porque o corpo principal de Romanos é um ‘tratado teológico’, tende-se delinear a estrutura da carta semelhante a títulos em teologia sistemática” (ibid., p. 32).

²⁴⁹ ESLER, P. F., *Conflict and Identity in Romans*, p. 3.

A arquitetura da Carta é configurada pelo evangelho de Paulo [εὐαγγέλιόν μου] que,²⁵⁰ por sua vez, perfaz sua teologia de comunhão filial divina. Com efeito, na perícope a esperança da salvação (III) pertence aos que clamam αββα porque participam de várias formas da vida de Cristo (συν-) pela íntima relação com o Espírito (συν-). À existência filial em Deus, vivida no mistério de comunhão com o Espírito de Cristo, dá-se o nome de Evangelho (cf. Rm 8,2.9-11.14-17). Neste sentido a perícope é nuclear.

b) Estrutura de tendência retórica da Carta

Para Rolland a Carta aos Romanos seria uma carta destinada à leitura pública confeccionada segundo as regras clássicas da retórica grega e, em termos genéricos, com uma organização relativamente simples. Essa organização interna contaria com um *prooi,mion/exordium*: discurso introdutório ao assunto (1,1-15); *dih,ghsij/narratio*: breve exposição sintética com o essencial do assunto principal (1,16-17); *pi,stij, kataskeuh,/confirmatio, probatio, argumentatio*: o desenvolvimento do discurso em exposições sucessivas com abordagem de todo argumento em si confirmando a exposição inicial (1,18–11,36); seguida da *lu,sij/refutatio*: exposição das consequências da argumentação ou exortações práticas (12,1–15,13); *evpi,logoj/peroratio, conclusio*: a conclusão do discurso que resume uma parcela do discurso (15,14-21), e uma parte de interpolação aos destinatários (15,22–16,27). No seu plano geral a Carta poderia ser apresentada em quatro partes com suas respectivas subdivisões, a saber: preâmbulo (1,1-15); exposição dogmática (1,16–11,36); exposição parenética (12,1–15,13 e 15,14-21 funcionariam como conclusão e transição); epílogo (15,22–16,27); com 16,1-23 sendo um apêndice de uma cópia de um bilhete à comunidade de Éfeso.²⁵¹

Comumente, de acordo com Witherington/Hyatt, a Carta é dividida no que ele chama de “visão popular”: exposição do evangelho de Paulo (cap. 1–8); desvio (cap. 9–11); exortações soltas e conectadas (12–15). É uma análise extremamente simplista, mas não totalmente desprovida de mérito. De fato os capítulos 12–15 são compostos de material exortativo em distinção dos capítulos 1–8 com seu

²⁵⁰ “a carta seria a tentativa paulina de demonstrar o Evangelho (...) aproveita a oportunidade de estabelecer em termos completos a teologia do Evangelho” (DUNN, J. D. G., “Romanos”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1102).

²⁵¹ Cf. ROLLAND, P., *Épître aux Romains: texte grec structure*, p. 3; 9.

material doutrinal. Não se faz justiça com os capítulos 9–11.²⁵² Em termos retóricos a estrutura-modelo apresentada por estes autores é semelhante àquela apresenta por Rolland, com *exordium* 1,1-12; *narrativo* 1,13-15; *propositio* 1,16-17; *probatio* 1,18–15,13; e *peroratio* 15,14–16,27. Porém, o modelo é fragilizado pela inclusão dos capítulos 9–11 no bloco *probatio*; ele deveria estar à parte como *refutatio* dos gentios. Com a crítica, o autor apresenta sua própria estrutura retórica.²⁵³

A perícopes 8,14-17 em ambas as estruturas retóricas – de Rolland e Witherington/Hyatt – funcionaria como uma *proposição* que Paulo estaria usando para provar ou comprovar seu argumento quanto à justificação/salvação tendo como efeito a filiação divina ao αββα. Caso se obtenha um juízo verdadeiro destas estruturas o uso da exótica fórmula aramaico-grega αββα ὁ πατήρ e o “excesso” de συν-construtos não deixaria de compor intencionalmente parte do argumento retórico, o que justificaria o exame destas formas em si mesmas e no seu contexto vital, porque seriam um modo previsto para convencer/persuadir e esclarecer pontos doutrinários caros ao cristianismo.

²⁵² Cf. WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, pp. 16-17.

²⁵³ Abertura epistolar expandida: autor e destinatário 1,1-7a; Saudação epistolar 1,7b; *Exordium*/desejo-prece epistolar 1,8-10; *Narratio*: 1,11-15; *Propositio*: 1,16-17; Argumento I: a falência da experiência da religião pagã e o julgamento de Deus quanto a isso 1,18–2,1-16; Argumento II: Censurando a censura do ensinamento judeu 2,17–3,20; Recapitulação e expansão do *propositio*/tese central 3,21–31; Argumento III: Abraão como o patriarca/ancestral/fundador da religião universal, desde que se obtenha a justificação pela graça através da fé 4,1-25; Argumento IV: As consequências abençoadas para todo o que tem sido configurado na retidão pela graça através da fé. 5,1-11; Argumento V: Adão como fundador do pecado universal, do sofrimento, e da morte; Cristo como origem da graça universal, da salvação, e da vida 5,12-21; Argumento VI: O pecado, a morte, e a Lei continuarão agora que Cristo se foi 6,1–7,25; Argumento VII: Vida no Espírito agora 8,1-17; Argumento VIII: Vida em Cristo na glória (doxologia conclusiva) 8,18-39; *Refutatio*: Argumento IX: Se a salvação é pela graça através da fé em Cristo e a Lei é obsoleta, tinha Deus abandonou seu primeiro povo? Tinha a palavra de Deus falhado? Teria Israel um futuro? (com doxologia conclusiva) 9,1–11,36; Argumento X: Práxis unificadora e religião para gentios e judeu-cristãos: serviço à verdade e amor à verdade 12,1-21; Argumento XI: Prática unificante e testemunho: submissão às autoridades, pagamento das dívidas 13,1-4; Argumento XII: Prática unificante e discernimento: aceitação e não julgamento de outros crentes (com doxologia conclusiva) 14,1–15,13; *Peroratio* (com recapitulação de 1,16-17) 15,14-21: Epistolar referência aos planos de viagem (com doxologia conclusiva) 15,22-33; Epistolar conclusão de ação de graças e instruções 16,1-16; Suplementar *peroratio* para judeu-cristãos contra divisões, reforçando os argumentos X-XII (com bênção conclusiva) 16,17-20; Conclusiva ação de graças epistolar de cooperadores (possivelmente com bênção conclusiva no v. 24) 16,21-23; Bênção final 16,25-27; cf. R. Jessett, "Following the Argument of Romans," *Word and World: Theology for Christian Ministry* 6 (1986), pp. 382-89; revised and reprinted in *The Romans Debate*, edited by K. P. Donfried (Hendrickson, 1991) 265-77 (WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, pp. 21-22).

3.2.

Rm 8 – teologia do Espírito e finalidade soteriológica

A admiração dos estudiosos para com a Carta aos Romanos não diminui em relação ao capítulo oito. Contemplando-o dentro da estrutura ele seria o seu centro (físico-literário), talvez a síntese e o coração teológico da Epístola.²⁵⁴ A especificidade teológica do capítulo oito é caracterizada pelo Espírito, e também como se expressa a relação divino-humana mediante a terminologia ratificada por Paulo – a fórmula aramaico-grega e os συν-construtos.²⁵⁵

São dois os objetivos dessa exposição: primeiro, averiguar o sentido geral do termo πνεῦμα no uso corrente do Apóstolo, no contexto; segundo, compreender o sentido particular do πνεῦμα, no texto (vv. 14-17).

3.2.1.

Πνεῦμα na linguagem espiritual paulina

A Carta traz em dois momentos – início e término – a expressão “espiritual”, manifestando explicitamente uma das intenções de Paulo: “Porque muito desejo ver-vos, a fim de repartir convosco algum dom espiritual [πνευματικὸν], para que sejais confirmados” (Rm 1,11); “se os gentios foram participantes dos seus bens espirituais [πνευματικοῖς], devem também ministrarlhes os temporais” (Rm 15,27). O adjetivo “espiritual” pode caracterizar a teologia

²⁵⁴ Para Käsemann a “audácia do pensamento de Rm 8 surpreende mesmo aqueles que já se habituaram ao estilo de Paulo” (KÄESEMANN, E., *Perspectivas Paulinas*, p. 137); o capítulo 8 não pode ser reduzido a uma mistura de Rm 4 com Gl 3–4, transcende a ambos, diz Cranfield (CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 405, n. 3); Ballarini entende o capítulo 8 como “o mais vibrante e emocionante de toda a epístola” (BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegetica*, v. 5/1, p. 522); o capítulo 8 é o mais importante da Carta aos Romanos, pensa Schelkle (SCHELKLE, K. H., *Meditazioni sulla lettera ai Romani*, p. 123); a mesma opinião tem Mazzarolo: “encontramos no capítulo oitavo um ponto alto de toda a Carta” (MAZZAROLO, I., *Carta de Paulo aos Romanos – Educar para a Maturidade e o Amor*, p. 99); Boice vai mais longe considerando o capítulo 8 “o grande capítulo das Escrituras”, curiosamente diz o mesmo do cap. 3 de Oséias (BOICE, J. M., *Romans 5:1–8,39*, v. 2, p. 781).

²⁵⁵ Os συν-construtos marcam a relação divino-humana dos cristãos com o Espírito [συνμαρτυρεῖ, συναντιλαμβάνεται], os cristãos com Cristo [συγκληρονόμοι, συμπάσχομεν-συνδοξασθῶμεν, συμμόρφους].

do capítulo oito, especialmente no uso do substantivo πνεῦμα com naturezas e significados distintos – divino, humano, entre outros.²⁵⁶

As fontes culturais e religiosas do conceito paulino de “espírito” são, com muita probabilidade, uma combinação do cânon veterotestamentário, incluindo a *Septuaginta*, onde o espírito divino é definido como “santo” [קֹדֶשׁ – τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον], Is 63,10s; do judaísmo intertestamentário, onde anjos e demônios eram tidos como espíritos (apocalíptica); da convivência/experiência pessoal e comunitária cristã – basta confrontar os números: קֹדֶשׁ, como espírito divino tem 90 ocorrências no TM; πνεῦμα, aparece 100 vezes na LXX; enquanto, no *corpus paulinum*, pode chegar a 115 devido à influência do culto cristão.²⁵⁷ (Não se pode descartar alguma influência residual do helenismo filtrado por discernimento judaico-cristão.)

No geral, diz G. Williams, o πνεῦμα em Paulo nunca é abstrato, teórico, ou mesmo suscetível à lógica puramente humana. Na experiência vital e religiosa “espírito” resiste à sistematização e não pode ser reduzido a princípios racionais e cognitivos como objeto filosófico. Πνεῦμα é uma antiga e misteriosa força que na era apostólica não é circunscrito ao mundo, é sobrenatural. A manifestação em si do Espírito enquanto tal é similar a aparência dos demônios (não do espírito humano, pois este se insere e interage no e com o σῶμα). Em outras palavras, afirma Williams, o Espírito é um espírito.²⁵⁸

Quanto à terminologia empregada, Paulo comumente utiliza-se da expressão πνεύματος ἁγίου ou semelhantes como em Rm 5,5; ele também usa apenas πνεῦμα para o Espírito (Rm 8,4.13), às vezes com o artigo τὸ πνεῦμα (Rm 8,10.16.23.26). A flexibilidade terminológica paulina não carece de significado.

²⁵⁶ “Nenhum dos autores do NT se refere tão estritamente ao Espírito, o *pneuma*, como faz Paulo. Uma série de passagens refere-se ao espírito do homem (Rm 1,9; 8,16; 1Cor 2,11; 5,3s; 7,34; 2Cor 2,13; 7,1; Fl 4,23; 1Ts 5,23; Fm 25). Na maioria dos casos, porém, trata-se do Espírito de Deus. O Espírito é denominado com essa expressão veterotestamentária ‘Espírito de Deus’ sobretudo quando está em questão seu relacionamento com Deus (12 vezes). Em contrapartida, usa pouco a costumeira designação cristã primitiva ‘Espírito Santo’ (cf. Rm 1,4) que predomina na tradição sinótica e em Lucas (13 vezes). Ressalta o ‘Espírito de Cristo’ (Rm 8,9; Fl 1,19) respectivamente ‘de seu Filho’ (Gl 4,6) ou ‘do Senhor’ (2Cor 3,17)” (GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, p. 361).

²⁵⁷ Cf. PAIGE, T., “Espírito Santo”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, pp. 484-485.

²⁵⁸ WILLIAMS, G., *The Spirit Word in the Letters of Paul the Apostle – A critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles*, p. 19.

Paulo era perfeitamente capaz de produzir uma distinção linguística entre termos para determinar qual “espírito” ele se referia, “*mas ele não fez*” (grifo do autor). O Apóstolo não fez esforço para distinguir entre os espíritos de Deus e o Espírito de Deus. Na carta aos Filipenses, por exemplo, o substantivo é usado cinco vezes e em cada uma delas de modo diferente (1,19.27; 2,1; 3,3; 4,23). Porém, a substancial proporção do termo “espírito” usado por Paulo é antropológica – denota um aspecto ou estado da pessoa (Rm 1,9; 2,29; 7,6; 8,15; 1Cor 5,3.4; 6,17; Gl 6,1). Em uma única ocasião o “espírito santo” é relativo ao apóstolo (2Cor 6,4-6); ou relativo ao carisma da profecia – πνεύματα προφητῶν (1Cor 14,32).²⁵⁹

Assim, Paulo aceita que múltiplos espíritos ou manifestações espirituais venham de Deus. Todavia, no conhecimento do Apóstolo, existem espíritos cuja fonte não é Deus, ou melhor, são maus ou do mal: πνεῦμα ἕτερον – “outro espírito” (2Cor 11,4); relacionados a σατανᾶς – “Satanás” (2Cor 11,14); τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου – “o espírito do mundo/cosmo” (1Cor 2,12). Então, é premente no juízo de Paulo fazer o discernimento dos espíritos – διακρίσεις πνευμάτων (1Cor 12,10).²⁶⁰

Esta mesma debilidade de sentido a respeito das locuções com πνεῦμα (Rm 1,4; 8,13.) é entendida por J. T. Greene como “ambiguidade” e no computo geral não ajuda ou atrapalha, no máximo conduz a conjecturas; isto porque “espírito” ocorre cinco vezes inegavelmente se referindo em contexto claro ao Espírito divino – Rm 8,14.16.23.26.27 –, além daqueles mais óbvios.²⁶¹

Na Epístola aos Romanos singularidades e irregularidades ocorrem em diferentes construções com πνεῦμα, com certo destaque no capítulo oito.²⁶²

²⁵⁹ WILLIAMS, G., *The Spirit Word in the Letters of Paul the Apostle – A critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles*, pp. 23-24.

²⁶⁰ Ibid., pp. 24-25.

²⁶¹ GREENE, J. T., “Christ” in Paul’s Thought: Romans 1-8, p. 56.

²⁶² πνεῦμα ἁγιωσύνης (Rm 1,4), πνεύματί μου (Rm 1,9), ἐν πνεύματι (Rm 2,9), πνεύματος ἁγίου (Rm 5,5), πνεύματος (Rm 7,6), νόμος τοῦ πνεύματος (Rm 8,2), κατὰ πνεῦμα (Rm 8,4), πνεῦμα θεοῦ (Rm 8,9), πνεῦμα Χριστοῦ (Rm 8,9), πνεύματι θεοῦ (Rm 8,14), πνεῦμα δουλείας (Rm 8,15), πνεῦμα υἰοθεσίας (Rm 8,15); τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν (Rom 8,16); cf. Rm 8,23.26-27; Rm 9,1.

3.2.2.

Rm 8 – arcabouço pneumatológico de efeito soteriológico

O capítulo oito se constrói sobre uma temática pneumatológica. Esta especificidade é geralmente notada na maioria dos comentários.²⁶³ J. A. Fitzmyer, por exemplo, enumera cinco ensinamentos teológicos na Carta: Teologia própria sobre Deus (A); Cristologia, ensinamento sobre Cristo Jesus e seu papel no plano salvífico de Deus (B); Pneumatologia, ensinamento sobre o Espírito Santo (C); Antropologia, ensinamento sobre o ser humano sem e com a influência de Deus (D); Conduta cristã, ensinamento sobre o chamado da humanidade para uma existência guiada pelo Espírito (E).²⁶⁴ Neste esquema a relevância do capítulo oito está evidenciada como fulcral na teologia do Espírito tendo a perícopes Rm 8,14-17 como eixo porque é o texto que argumenta e elucida a adoção filial em associação a Cristo pelo Espírito: uma tentativa inconsciente e espontânea de teologia trinitária.²⁶⁵

Segundo J. H. Lee, o capítulo oito pode ser considerado um discurso unitário por causa do tema “Espírito Santo”. Amiúde, aparece o termo πνεῦμα nos e entre os argumentos. Os dados comprovam isto. Dependendo como se enumera, antes de Rm 8, πνεῦμα e o adjetivo congêneres πνευματικός ocorrem sete vezes (1,4.9.11; 2,29; 5,5; 7,6.14); em Rm 8 ocorre vinte uma vezes.²⁶⁶ Πνεῦμα é a palavra chave dos vv. 1-17, encontrada dezessete vezes na primeira unidade do

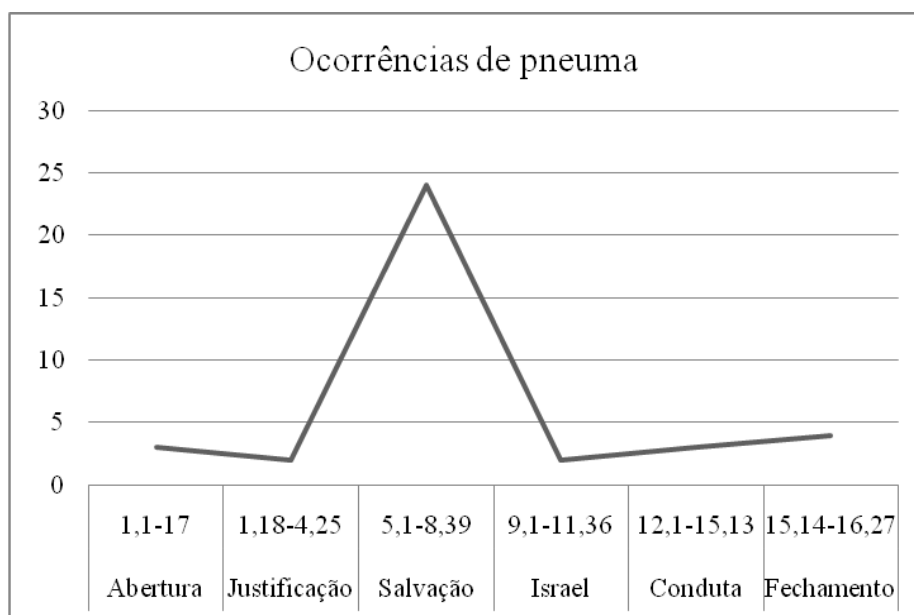
²⁶³ Karl Barth: em seu famoso livro “Carta aos Romanos” intitula o capítulo 8 de “O Espírito” (BARTH, K., *Carta aos Romanos*, p. 425); Norman B. Harrison coloca a perícopes dentro da esfera pneumática: um novo poder – no Espírito Santo EM 8,5-25 (Cf. HARRISON, N. B., *Romanos, o evangelho da salvação*, p. 90); na introdução do seu livro A. Viard divide o capítulo 8 em duas partes. A primeira é a direção do Espírito de Deus, Espírito de Cristo, 8,1-17; a segunda refere-se à finalidade desta condução, ou seja, o cristão é guiado pelo Espírito ao amor de Deus testemunhado por Cristo, 8,18-39 (VIARD, A., *Saint Paul Epître aux Romains*, pp. 15; 25); R. Penna divide o capítulo 8 em três partes, a primeira obviamente reservada ao Espírito como princípio que muda a natureza do batizado transformando-o em filho adotivo de Deus, vv. 1-17 (PENNA, R., *Lettera ai Romani*, v. II, 6–11, p. 126).

²⁶⁴ FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. vii.

²⁶⁵ “O Pai/Deus, nosso Senhor Jesus Cristo, e o santo Espírito são um trio que Paulo usa para afirmar esta presença [de Deus] (5,1-5; 8,14-17), embora ele não classifique a relação dos três, como a teologia trinitária mais tarde tentaria” (Ibid., p. 125; cf. DUNN, J. D. G., “Romanos”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1111; FITZMYER, J. A., “Teologia Paulina”, *Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 1607). Lee chama atenção às três participações divinas no processo salvífico da sub-unidade vv. 14-17 (LEE, J. H., *Paul’s Gospel in Romans – A Discourse Analysis of from Rom 1:16–8:39*, p. 402).

²⁶⁶ LEE, J. H., *Paul’s Gospel in Romans – A Discourse Analysis of from Rom 1:16–8:39*, p.383.

capítulo oito.²⁶⁷ Se o capítulo é denominado como “o capítulo do Espírito” a perícopes 8,14-17 é o seu ápice.²⁶⁸



A característica teológica do πνεῦμα no pensamento paulino é sua ligação intrínseca à soteriologia. O Espírito é a pessoa que concede força sobrenatural para vida com Cristo, isto está claro em Romanos oito: na luta contra o pecado/carne, na inimizade a Deus (1-13); na adoção filial (14-17); no auxílio à oração (26-27); o Espírito está unido a Deus [πνεῦμα θεοῦ], a Cristo [πνεῦμα Χριστοῦ], e aos cristãos [τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι] em virtude da salvação (8,9.16-17; cf. 1,4).²⁶⁹ A ação do Espírito para o Apóstolo é uma “ação salvífica” de Deus, e “salvação escatológica”.²⁷⁰

²⁶⁷ GREATHOUSE, W. M.; LYON, G., *Romans 1-8 – a Commentary in the Wesleyan Tradition*, p. 225.

²⁶⁸ O lema πνευμ- tem 37 ocorrências na Carta aos Romanos em quatro formas; 21 vezes no capítulo oito. Estes números atestam a afirmação de Lambrecht: “Romans 8 is called the chapter of the Spirit” (LAMBRECHT, J., *The wretched “I” and its Liberation: Paul in Romans 7 and 8*, p. 96).

²⁶⁹ WILLIAMS, G., *The Spirit Word in the Letters of Paul the Apostle – A critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles*, pp. 27-28. Conforme a interpretação de Rolland a teologia do Espírito se volta a santificação e redenção: 8,1-11, o Espírito de Jesus, nossa lei nova, é em nós, uma força a vida, sendo que nos vv. 1-4 a carne faz a lei impotente e nos vv. 5-11 o Espírito faz impotente a carne; vv. 12-21 sendo co-herdeiros de Cristo devemos fazer morrer as obras do corpo e à escravidão na qual se encontra a criação, sucederá sua participação na glória dos filhos de Deus; vv. 22-27, os gemidos que manifestam nossa esperança são em nós obra do Espírito; vv. 28-30, nosso chamado, fruto de nossa predestinação, é garantia de nossa glória; vv. 8,31-39, hino ao amor de Deus (GACÍA, A. M., *Del Espíritu a la alteridad – Una Antropología Paulina*, pp. 141 et. seq.); cf. 2.5.2.d. desta tese, p. 61.

²⁷⁰ KÜMMEL, W. G., *Síntese Teológica do Novo Testamento*, pp. 213-214.

No cômputo geral a perícope 8,14-17 não só se insere plenamente na temática da natureza do Espírito e suas funções²⁷¹ como também constitui seu principal argumento à filiação espiritual e a salvação:

“A vida espiritual renovada do cristão é o efeito imediato do Espírito que dá vida, agora também o Espírito que habita. Assim um processo que alcançará o seu fim na ressurreição do corpo, o ato salvífico culminante do Espírito que dá vida (8,11). Pois o dom do Espírito não é senão as primícias dessa salvação completa [8,17]”.²⁷²

A compreensão paulina do Espírito e seu efeito salvífico destoam substancialmente da magia antiga greco-romana. Nesta, os espíritos – demônios/anjos/poderes – são manipulados por fórmulas mágicas em benefício dos esotéricos privilegiados.²⁷³ Na perícope é o Espírito de Deus quem conduz [ἄγονται] todos os filhos de Deus; é o Espírito quem comanda sem escravizar e sem ser escravizado (Rm 8,15), pois o Espírito é o Senhor que concede liberdade (2Cor 3,17); por ele que se clama αββα ὁ πατήρ e se confessa o Senhorio de Jesus para salvação (Rm 8,15; 10,9-10; 1Cor 12,3).

Salvação, entendida como relacionamento distinto e particular com Deus (filiação espiritual) e garantia de esperança na glória ou vida futura (escatologia) que aparecem na temática geral dos sumários e comentários de Romanos oito, têm reflexos com elementos de mistério e magia,²⁷⁴ mesmo que não procedam de uma mesma fonte. A perícope, por sua vez, pertence ao tema espiritual da filiação a Deus e ao comprometimento com Cristo agora e além; todo o processo para explicar isto parte da ação do Espírito que, por sua vez, está sob a terminologia empregada por Paulo: a fórmula aramaico-grega e os συν-compostos. A hipótese versa sobre se a linguagem paulina teria alguma vazão no *Sitz im Leben* religioso que grassava em Roma e no mundo helênico sob o Império: filiação “natural” (mitológica) e salvação por força de ritos e fórmulas mágicas.

²⁷¹ πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα Χριστοῦ (8,9.14); πνεύματι θεοῦ ἄγονται, πνεῦμα συμμαρτυρεῖ (8,14.16; cf. 8,1-2).

²⁷² DUNN, J. D. G. A. *Teologia do Apóstolo Paulo*, pp. 483-484.

²⁷³ PAIGE, T., “Espírito Santo”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 485; cf. 5.3.2., 7.1.1. e 7.1.2. desta tese.

²⁷⁴ Cf. cap. 7.1.2. desta tese.

A hermenêutica do capítulo oito está aberta a interpretações de cunho mais pastoral.²⁷⁵ Contudo, independente das interpretações e atualizações que se possa fazer do capítulo sempre se deve admitir o Espírito como seu princípio ativo.

3.3.

Romanos – estrutura e capítulo oito sob perspectiva da hipótese

Após observar a estrutura de uma série de autores sobre Romanos, do capítulo 8 e a teologia subjacente em seus esboços, sugerimos agora, baseados nestas exposições, a apresentação de um esquema para a Carta e para o capítulo com as propriedades da hipótese.

3.3.1.

Inserções anti-sincretistas no plano da Carta aos Romanos

A estrutura teológica geral da Carta aos Romanos raramente foge de introdução (I), parte doutrinal (II), parte parenética (III) e conclusão (IV), como visto. O esquema da parte doutrinal pode ser dividido em três discursos: primeiro discurso doutrinal: a justificação (1,18–4,25); segundo discurso doutrinal: a vida cristã (5,1–8,39); terceiro discurso doutrinal: o judeu e o evangelho (9,1–11,36).²⁷⁶

O material doutrinal consome duas vezes mais que o discurso parenético ou da carta em si, demonstrando ser, ao menos em quantidade, o conteúdo central da ocupação mental do Apóstolo. Entre as preocupações doutrinárias de Paulo está o sincretismo religioso, a cultura idolátrica e os costumes oriundos dessas práticas. Assim deixa entrever algumas partes do texto.

É possível perceber a preocupação de Paulo com o sincretismo entre os cristãos romanos em dois blocos de discurso, talvez no parenético. O primeiro e o segundo discurso, de teor muito mais global que o terceiro, têm uma característica doutrinal em comum: Paulo abre o primeiro e conclui o segundo com referência

²⁷⁵ Cf. ZABATIERO, J. P. T., *Reescrever a espiritualidade na vida: uma proposta para leitura de Romanos 5–8*, p. 72-73.

²⁷⁶ Cf. BOSCH, J. S., *Scritti Paolini*, p. 239.

aos costumes pagãos, entre eles a idolatria (A e B);²⁷⁷ talvez também haja no discurso exortativo elementos do sincretismo (C):

I. Rm 1,18–4,25: Doutrina da justificação/salvação

A. Rm 1,18-28; 2,22: A derrocada da idolatria sob a ira de Deus.²⁷⁸

II. Rm 5,1–8,39: Doutrina da santificação ou da vida cristã

B. Rm 8,38-39: elementos de sincretismo religioso (astrologia e magia).²⁷⁹

(“excurso ou desvio”, Rm 9,1–11,36: Doutrina sobre Israel e o Evangelho)

III. Rm 12,1–15,13: Exortação à ortopraxis cristã

C. Rm 14,1–15,13: abstenção de alimentos dos rituais pagãos (?)²⁸⁰

A postura religiosa do Apóstolo quanto à idolatria reinante é típica da ortodoxia judaica e aparece em demasia em seus escritos de uma ou outra forma.²⁸¹ Se é “nítida a antítese entre o monoteísmo judaico de Paulo e o politeísmo e a idolatria dos gentios” não se exclui de uma carta a Roma – como centro do paganismo mundial – mediações doutrinárias contra falsos deuses e seus cultos, bem como contra o sincretismo ou confusão de práticas religiosas: “não há razão para duvidar que Paulo compartilhava a intolerância de toda essa depravação da imagem de Deus” (Rm 1.22-23).²⁸² Não é estranho, então, que tal mentalidade pudesse ser manifesta de algum modo no esquema literário da Carta aos Romanos.

²⁷⁷ Cf. TOWNSLEY, J. *Paul, the Goddess Religions, and Queer Sects: Romans 1:23-28*, p. 707; 709; 712.

²⁷⁸ “A fálência da experiência da religião pagã” (WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul’s Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, p. 21); “a ira de Deus sobre os gentios” (FITZMYER, J. A., “Romanos”, *Comentário Bíblico São Jerônimo*, p. 519; VIELHAUER, P. *História da Literatura Cristã Primitiva*, p. 207); “falha dos gentios, abandonados à idolatria” (SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. xlvii).

²⁷⁹ Cf. 5.3.2.a., p. 138 desta tese.

²⁸⁰ Paulo foi muito vago a respeito da prática alimentar a qual se referia. Alguns autores a associam a algo semelhante ao que ocorre em 1Cor 8,4-13 – carne e outros alimentos e bebidas eram sacrificados aos ídolos para serem usadas nos banquetes sagrados (*symposion*), ocorrendo também em ambiente doméstico e não só nos limites dos templos (cf. SANDAY, W., op. cit., p. 141; WELLS, JAN., *The Epistle to the Romans: An Inductive Bible Study*, p. 231; TURNER, S. H. *The Epistle of the Romans*, p. 220).

²⁸¹ 1Cor 8,4-5,7; 10,19; 12,2; 2Cor 6,16; Gl 4,8; 1Ts 1,9.

²⁸² DUNN, J. D. G. A., *Teologia do Apóstolo Paulo*, pp. 62-63.

3.3.2.

Rm 8 – programa de “comunhão espiritual” [συν-]

Inseridos na dinâmica do argumento pneumatológico do capítulo oito estão os συν-contrutos, em abundância. Os compostos συν- não entram na avaliação dos especialistas quanto à estrutura e natureza do capítulo. Contudo, mais de ¾ do texto é “tecido” por πνευμ- e συν-.²⁸³ O capítulo oito pode ser dividido em três partes ou três unidades com exuberância de συν-composições.²⁸⁴ O esboço abaixo insinua sobre a intenção de “comunhão espiritual” [συν-/πνευματικός] objetivada por Paulo:

- I. Configurados com Cristo: a vida de acordo com o Espírito (vv. 1-17);
 - a) συμμαρτυρεῖ, συγκληρονόμοι, συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν
- II. Conformados a Cristo: com o auxílio do Espírito (vv. 18-30);
 - b) συστενάζει, συνωδίνει, συναντιλαμβάνεται, συνεργεῖ, συμμόρφους
- III. Confortados com Cristo: vitória sobre o sincretismo (vv. 31-39)
 - c) σὺν αὐτῷ

Com a lenta, mas sentida derrocada da religião oficial das cidades-estados gregas e do Estado romano os cultos que ofereciam uma comunhão mais “palpável” (sensorial) com o deus ou deuses se tornavam cada vez mais populares. Uma parentela com o deus era um grande atrativo.²⁸⁵ Não deixa de ser ao menos intrigante a fórmula aramaico-grega de intimidade com Deus e as συν-composições na argumentação diplomática²⁸⁶ como meios persuasivos a igreja em Roma.

²⁸³ São 47 *syn*-composições na Carta; sendo que 9 delas acontecem no capítulo oito.

²⁸⁴ Como sugere LAMBRECHT, J., *The wretched "I" and its Liberation: Paul in Romans 7 and 8*, p. 94.

²⁸⁵ Cf. 7.1.2.a., p. 231; 7.1.2.b., p. 237, nota 839 desta tese.

²⁸⁶ Cf. cap. 4.1.3. desta tese.

3.4.

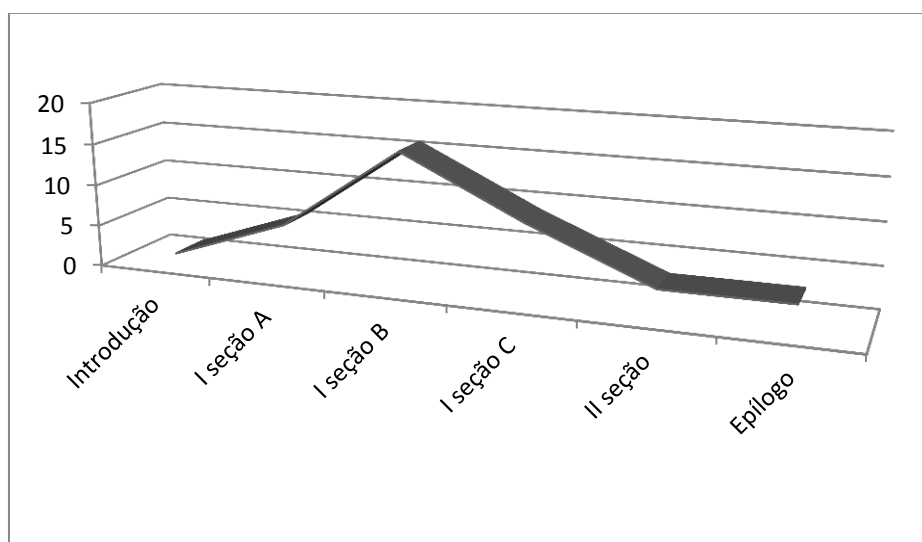
Rm 8 – excelência no uso das συν-composições

As demais cartas paulinas obviamente contêm συν-compostos (e σύν), porém diferem umas das outras em graduação ou relevância teológica e se distanciam de Romanos não apenas em quantidade, mas, também, em qualidade.

3.4.1.

Σύν e συν-composições no corpo da Carta aos Romanos

Introdução e proêmio da Carta (1,1–15) contêm um composto συν-. A seção doutrinal 1,16–11,36 soma ao todo 31 compostos συν-: sendo o maior volume concentrado no bloco B (5,1–8,39) com 16 compostos συν-; o bloco A (1,16–4,25) contém 6 compostos e o bloco C (9,1–11,36) possui 9 compostos. A seção parenética 12,1–15,13 contém apenas 3 compostos συν-. No epílogo e na doxologia (15,14–16,27) os compostos συν- ocorrem 12 vezes; sem o capítulo dezesseis teria apenas 3 ocorrências.



A maior carga de συν-composições está ao redor do capítulo oito formando uma espécie de arco composto, tendo a perícopa 8,14-17 como ponto alto por temática e concentração συν- (três no v. 17).²⁸⁷

| | | | | |
|--------------------------|-----------------------------|---------------------------|------------------|---------------------------------|
| | | 04 συν- 8,14-17 | | |
| | | 16 συν- | 09 συν- | |
| | 06 συν- 1,16-4,25 | 5,1-8,39 | 9,1-11,36 | 03 συν- 12,1-15,13 |
| 01 συν- 1,1-15 | | | | 03 συν- 15,14-[16,26] |

3.4.2.

Rm 8 – excelência em συν-teologia

Os συν-construtos da perícopa fazem parte do objeto material da hipótese; por conta deles a preposição dativa σύν incorrerá em análise. Aqui, porém, os compostos e sua preposição são apenas objetos estatísticos.

Os compostos de Romanos oito são “superiores” às demais cartas paulinas não só por indicadores numéricos (quantitativos). É o modo como os συν-compostos são utilizados pelo Apóstolo – o senso teológico destes (qualitativo) – que lhes concedem peculiar característica. A representação comparativa no uso da preposição e dos compostos entre as demais cartas paulinas sugere um diferencial em Romanos, um tipo de excelência:

- a) Do uso convencional da preposição σύν nas cartas paulinas:

| Carta | Total de versículos | Quantidade da preposição | Versículos Com a preposição |
|-------|---------------------|--------------------------|-----------------------------|
| 1Ts | 89 | 4 | 3 |
| Gl | 149 | 4 | 4 |
| 1Cor | 437 | 7 | 7 |
| 2Cor | 256 | 7 | 6 |
| Rm | 432 | 4 | 4 |
| Fl | 104 | 4 | 4 |
| Fm | 25 | 0 | 0 |

²⁸⁷ É coerente levar em conta o total de linhas em verso ou prosa (sti,coi) pelo padrão greco-romano: a Carta aos Romanos tem 789 linhas, contando o capítulo dezesseis; com 70 linhas o capítulo oito tem maior a maior envergadura da carta (SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. lvi).

Ao todo (nas cartas) σύν dativo aparece 30 vezes, enquanto a preposição μετά genitivo é usada 34 vezes. Não há porcentagem significativa demonstrando uma preferência pela preposição em Romanos.

b) Do uso teológico da preposição σύν nas cartas paulinas:

O maior índice da preposição com motivos teológicos – escatológico, geralmente – e não apenas gramatical está na Primeira Carta aos Tessalonicenses:

| 1Ts | 2Cor | Rm | Fl |
|-------------------|-------------------|-------------------|--------------------|
| 4,14 σύν αὐτῷ | 4,14 σύν Ἰησοῦ | 6,8 σύν Χριστῷ | 1,23 σύν Χριστῷ |
| 4,17 σύν κυρίῳ | 13,14 σύν αὐτῷ | 8,32 σύν αὐτῷ | |
| 5,10 σύν αὐτῷ | | | |

Para este tipo de uso da preposição, seu significado teológico, conferir capítulo dois deste trabalho (2.5.2.).

c) Do uso quantitativo dos συν-compostos nas cartas paulinas:

| Epístola | Capítulos | Compostos | Porcentagem |
|----------|-----------|-----------|-------------|
| 1Ts | 5 | 2 | 0,4 |
| Gl | 6 | 10 | 1,6666667 |
| 1Cor | 16 | 45 | 2,8125 |
| 2Cor | 13 | 31 | 2,3846154 |
| Rm | 16 | 47 | 2,9375 |
| Fl | 4 | 15 | 3,75 |
| Fm | 1 | 4 | 4 |

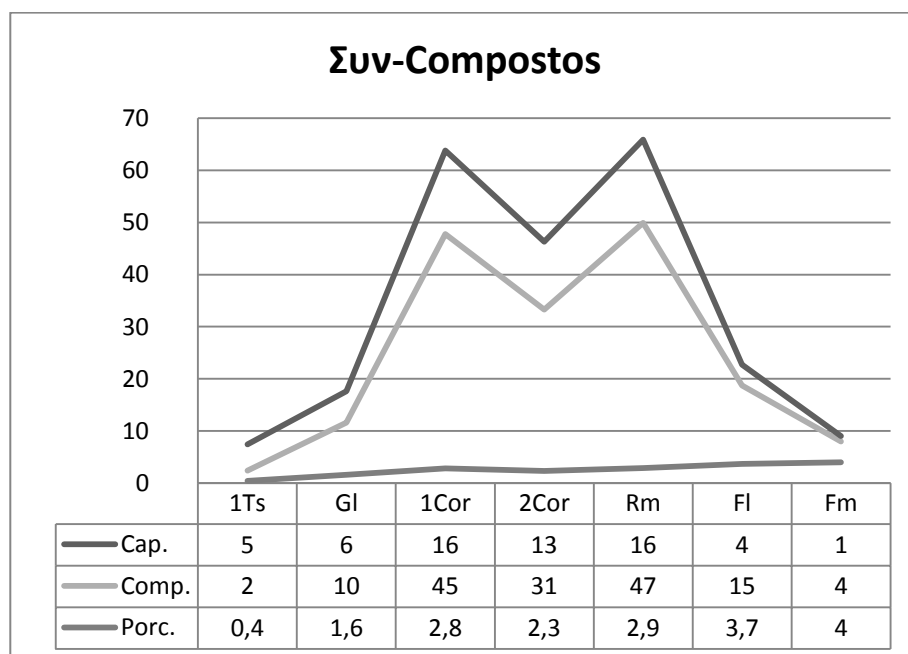
Não há diferença numérica relevante entre Romanos e a Primeira aos Coríntios no uso em si dos συν-compostos. Proporcionalmente, Filipenses e Filêmon se destacam na quantidade. As cartas estão dispostas em uma ordem cronológica o mais exequível possível;²⁸⁸ sob esse ponto de vista uma tênue sensação que Paulo aumentou a aplicação dos compostos συν-; caso Romanos

²⁸⁸ Não há, como se sabe, harmonia quanto às datas em que foram escritas as cartas; só aos Filipenses tem três opções. Aqui tentamos equilibrar o tradicional com as críticas, aparentemente sem muito sucesso (cf. HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.), *Dicionário de Paulo e suas cartas*; VIELHAUER, P., *História da Literatura Cristã Primitiva*; BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*).

tenha sido sua última carta esta sensação de “evolução” aumenta.²⁸⁹ Os compostos $\sigma\nu\nu$ - são excessivamente superiores aos compostos com $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$, estes somam 27 ao todo nas cartas paulinas enquanto aqueles somam 157.

- d) Da densidade quantitativa (numérica) dos compostos $\sigma\nu\nu$ - em Romanos oito

A Carta aos Romanos e a Primeira Carta aos Coríntios quase se nivelam em quantidade no uso dos compostos $\sigma\nu\nu$ -, com uma pequena vantagem da primeira (cf. gráfico):



O capítulo dez da Primeira aos Coríntios contém 8 compostos $\sigma\nu\nu$ -; enquanto o capítulo oito de Romanos possui 9 compostos (igualmente o cap. 16). A diferença quantitativa é insignificante para qualquer outra avaliação que não seja estritamente numérica:

²⁸⁹ MAZZAROLO, I., *Carta de Paulo aos Romanos – Educar para a Maturidade e o Amor*, p. 15; cf. introdução do capítulo 3, p. 73, nota 230 desta tese.

| 1Cor | Rm |
|-------------------|------------------------|
| 10,11 συνέβαινε | 8,16 συμμαρτυρεῖ |
| 10,23 συμφέρει | 8,17 συγκληρονόμοι |
| 10,25 συνείδησιν | 8,17 συμπάσχο |
| 10,27 συνείδησιν | 8,17 συνδοξασθῶμεν |
| 10,28 συνείδησιν | 8,22 συστενάζει |
| 10,29 συνείδησιν | 8,22 συνωδίνει |
| 10,29 συνειδήσεως | 8,26 συναντιλαμβάνεται |
| 10,33 σύμφορον | 8,28 συνεργεῖ |
| | 8,29 συμμόρφους |

A perícope Rm 8,14-17 rivaliza com Filêmon em proporcionalidade. A missiva de Filêmon tem um aproveitamento de quase 100% com 4 συν-composições (3,7%); enquanto a perícope de Romanos com quatro versículos possui a mesma quantidade de compostos συν-:

| Rm | Fm |
|--------------------|--------------------|
| 8,16 συμμαρτυρεῖ | 1,1 συνεργῶ |
| 8,17 συγκληρονόμοι | 1,2 συστρατιώτη |
| 8,17 συμπάσχο | 1,23 συναιχμάλωτός |
| 8,17 συνδοξασθῶμεν | 1,24 συνεργοί |

e) Da densidade qualitativa (motivos teológicos) dos συν-construtos de Romanos oito:

Confrontando os dados da preposição σύν e dos compostos συν- da Carta aos Romanos com as demais cartas paulinas sob o aspecto de grandeza e proporção não há a necessária relevância numérica para afirmar algum tipo de superioridade ou de excelência sobre as outras. Romanos oito compete com o décimo capítulo de 1Coríntios em quantidade de compostos; a perícope Rm 8,14-17 é compatível com Filêmon proporcionalmente, como dito.

A característica fundamental de Romanos oito que qualifica sua excelência sobre as demais cartas é o uso teológico das συν-composições. As duas cartas mais relevantes para confrontar Romanos em porcentagem e uso são 1Coríntios e Filipenses.

A primeira Carta aos Coríntios em seu décimo capítulo, por exemplo, é compatível em quantidade com a Carta aos Romanos em seu oitavo capítulo; o equilíbrio numérico entre os capítulos acaba por neutralizá-los. Já a Carta aos

Filipenses é notável pela quantidade de compostos (15) em apenas quatro capítulos; no entanto, destes, apenas dois são usados efetivamente em relação cristológica [συμμορφιζόμενος, 3,10; σύμμορφον, 3,21], sendo o primeiro caso (3,10) de uso personalista e somente no segundo pode se afirmar com segurança a intenção do Apóstolo em transmitir uma doutrina certa – escatológica, diríamos.

Tabela – função das συν-composições em Filipenses²⁹⁰

| Paulo e a igreja | A igreja em si | Paulo e Cristo | A igreja e Cristo |
|------------------|----------------|-----------------|-------------------|
| 1,7 | 1,27 | 3,10 | 3,21 |
| συγκοινωνούς | συναθλοῦντες | συμμορφιζόμενος | σύμμορφον |
| 2,17 | 2,2 | | |
| συγχαίρω | σύμψυχοι | | |
| 2,18 | | | |
| συγχαίρετέ | | | |
| 2,25 | | | |
| συνεργόν | | | |
| 2,25 | | | |
| συστρατιώτην | | | |
| 3,17 | | | |
| συμμιμηταί | | | |
| 4,3 | | | |
| σύζυγε | | | |
| 4,3 | | | |
| συνήθλησάν | | | |
| 4,3 | | | |
| συνεργῶν | | | |
| 4,3 | | | |
| συλλαμβάνου | | | |
| 4,14 | | | |
| συγκοινωνήσαντές | | | |

Ao se comparar os συν-compostos de 1Coríntios dez e de Filipenses com os de Romanos oito se percebe dupla diferença:

1ª. Diversidade e originalidade de Romanos oito: Em 1Cor 10 os compostos se repetem, o substantivo συνείδησις ocorre cinco vezes; enquanto que em Rm 8 isso não ocorre nenhuma vez. É singular.

2ª. Qualidade teológica de Romanos oito: Filipenses tem apenas uma συν-composição de relação entre Cristo e a Igreja; já o capítulo oito de Romanos possui um evidente uso dos pronomes, verbos e adjetivos no plural que

²⁹⁰ Sobre o sentido de alguns συν-compostos em Filipenses, cf. MAZZAROLO, I., *Carta de Paulo aos Filipenses*, pp. 70-71, 77, 125, 149, 154, 159-160, 172-173.

contribuem para um sentido mais eclesial dos compostos: Paulo fala *a* Igreja – a comunidade dos crentes usando συν-constructos.²⁹¹ O capítulo 8 de Romanos é mais doutrinal e “menos pessoal” na aplicação dos compostos συν-, a perícopes é exemplar neste sentido porque os συν-constructos estão no ensinamento da filiação divina e no envolvimento com Cristo:

Tabela – função das συν-composições em Romanos oito

| A igreja e o Espírito | A igreja e Cristo | A igreja e Deus | A criação e os cristãos |
|---------------------------|-----------------------|------------------|-------------------------|
| 8,16 συμμαρτυρεῖ | 8,17 συγκληρονόμοι | 8,28 συνεργεῖ | 8,22 συστενάζει |
| 8,26 συναντιλαμβάνεται | 8,17 συνπάσχο | | 8,22 συνωδίνει |
| | 8,17 συνδοξασθῶμεν | | |
| | 8,29 συμμόρφους | | |

O recurso frequente das composições συν- (raras em si mesmas) para elaborar seu pensamento – característica do Apóstolo, diz J. S. Bosch – despertou o interesse sobre as peculiaridades dos compostos no vocabulário e estilo da Carta aos Romanos:

“Curiosamente, vários compostos de syn (‘com’), desconhecidos na versão dos LXX e reconhecidos como tipicamente paulinos, não deixam de figurar no grego profano: synmartyrein (‘dar testemunho junto com’), synparakaleisthai (‘exortar-se – ou consolar-se – mutuamente’), synagōnizesthai (‘lutar junto com’), syndoxazein (‘glorificar conjuntamente’), synēdomai (‘comprazer-se’), synodinēin (‘sofrer dores com’), synestazein (‘sofrer angústia com’), (...) synklēronomos (‘co-herdeiro’) synthaptēin (sic) [synethaptō, ‘seputar junto’] (...) Todos esses termos têm algum tipo de conotação religiosa; muitos, além do mais, são raros suficientes para significar um contato direto”.²⁹²

Os συν-constructos em Romanos oito estão em função de elucidar a relação divino-cristã, especificá-la, criando uma “συν-teologia” própria. Esta qualidade torna Romanos oito o capítulo por excelência no uso destas composições. Por sua vez, a densa concentração de συν-compostos na perícopes 8,14-17 a torna, também, de alto padrão teológico na especificidade da relação divino-cristã.

²⁹¹ Em alguns casos, como em Filipenses, não está explícito a união com Cristo ou a comunhão dos santos como ocorre em Romanos (cf. MCGRATH, B., “Syn” Words in Saint Paul. *The Catholic Biblical Quarterly*, p. 219, nota 2).

²⁹² BOSCH, J. S., *Scritti Paolini*, p. 238.

Ademais, Paulo assinala um texto com matriz aramaica em apenas três ocasiões: Gl 4,6, $\alpha\beta\beta\alpha$ ὁ πατήρ; 1Cor 16,22, $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\alpha$ θά; e reproduz a fórmula aramaico-grega em Rm 8,15. Este sinal primitivo da intimidade de Jesus com Deus, somado ao grupo de $\sigma\upsilon\nu$ -construtos, confere à perícopie especificidade e qualidade incomuns.

Capítulo IV

4.

Romanos – configuração ou forma da Carta e do capítulo oito

A Carta foi escrita em grego a destinatários de uma cidade latina, melhor, a capital do mundo latino e ocidental: Roma. Este paradoxo é relativizado ao se constatar que na história inicial do império e da igreja primitiva o grego era, na prática, a língua franca das nações civilizadas ou quase isso.²⁹³

Em meados do segundo século a.C. a propaganda grega – o movimento helenístico – invade Roma ao ponto da retórica rivalizar com a filosofia em interesse cultural. O progresso deste movimento contribui para Roma prosperar como cidade bilíngue. O desejo espiritual de helenização – participar dos costumes e cultura, da arte e da ciência – intensificou a atividade de tradução do grego para o latim. O exemplo mais famoso é Cícero e o seu *De Oratore*, para uma formação sólida e padronizada da técnica oratória, baseada na ciência e na filosofia.²⁹⁴

Paulo, assim parece, endereçou sua carta a uma audiência gentílica de fala mais grega que latina, apesar de o latim ser a língua oficial e legal em Roma e supostamente das colônias. Mas, Roma era uma cidade cosmopolita e há muito o grego era a língua predominante no império:

“Se alguém pensa que ganhar a glória escrevendo grego é de alguma forma menor que a dada a quem escreve em latim, ele está inteiramente errado, pois as letras

²⁹³ “Por dois séculos e meio o grego era a linguagem predominante se não da cidade de Roma como um todo ao menos de largas seções dos seus habitantes, e em particular daquelas seções entre os que haviam sido procurados pelo corpo principal dos leitores da Epístola” (SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. lii). O grego substituiu o aramaico como a língua franca da região Mediterrânea com as conquistas de Alexandre Magno e a helenização (cf. FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 89). “Certamente, até mesmo no Oriente, a língua oficial em uso era o latim com os gregos devendo servir de intérpretes. Graças às relações de comércio das práticas administrativas, empréstimos latinos são passados na língua grega falada, bem como o aramaico (...) Roma nunca fixou o objetivo de romanizar a população oriental. Após sua aparição na cena do Oriente que era, em todos os campos, sob fortíssima influência da cultura grega, reconheceu sua superioridade” (WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 46).

²⁹⁴ Ibid., pp. 88-90.

gregas são lidas em quase toda nação que há, ao passo que as cartas latinas estão confinadas aos seus próprios limites bastante estreitos” (Cícero, *Pro Acaia* 23).²⁹⁵

Não só gentio-cristãos compunham a igreja romana. Obviamente, havia também judeu-cristãos.²⁹⁶ Sem dúvida, no primeiro século a maioria dos judeus em Roma (e na diáspora em geral) falava grego; ao menos duas evidências corroboram isso: as inscrições funerárias nas catacumbas judaicas e o uso da LXX nas sinagogas. Outra razão para o grego é a formação do Apóstolo.

4.1.

A configuração da Carta – a diplomacia da conquista

Paulo na Carta aos Romanos destoa intencionalmente na forma de escrever quando comparado às suas grandes cartas. Há esforço intelectual em ser mais didático, elucidativo e doutrinal, mas sem parecer determinista (Rm 15,14-15).

Se a forma literária da Carta tem característica “diplomática” é objeto de debate.²⁹⁷ Aqui apresentamos alguns sugestivos dados nesta linha de interpretação formal. As razões desta opção de estilo talvez fossem a carência de informação e porque a igreja em Roma não era fruto do seu ministério (Rm 15,20).²⁹⁸

4.1.1.

Vocabulário e linguagem

A longa extensão da Carta aos Romanos cria oportunidade de um vocabulário novo. São 1068 palavras diversas; destas, 145 são *hapax* do Novo Testamento (13,58 %); 344 palavras são *hapax* paulinos (32,21%), não existentes nas outras seis cartas do Apóstolo (1/2Cor; Gl; 1Ts; Fl; Fm).²⁹⁹ Alguns destes

²⁹⁵ WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, p. 23).

²⁹⁶ Cf. cap. 5.2.3.b., p. 133 desta tese. Argumentos favorecendo a predominância de gentio-cristãos na igreja de Roma não são conclusivos, e o mesmo acontece quando se presume a ascendência judaico-cristã. “A verdade é que parece ser impossível decidir com absoluta certeza” (CRANFIELD, C. E. B., *The Epistle to the Romans*, v. I, pp. 19-21).

²⁹⁷ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.), *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1103.

²⁹⁸ Cf. MARGUERAT, D. (Org.), *Novo Testamento – história, escritura e teologia*, p. 217.

²⁹⁹ São, ao todo, 7.094 palavras (cf. BOSCH, J. S., *Scritti Paolini*, p. 237; CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 24, nota 1).

hapax e outras raridades estão na perícope – a fórmula aramaico-grega e as συν- composições (συγκληρονόμοι e συνδοξασθῶμεν).

Os sinais de afetação na prosa com expressões poéticas – “aticismo” –, se existem no texto de Romanos, estão agregados ao discurso amplo e na escolha de palavras. Termos apropriados para determinado contexto cultural são identificáveis como é o caso de ἀποκαραδοκία, “ansiosa expectativa” (8,19), usado pelo geógrafo e historiador grego Políbio (séc. II a.C) ou o verbo καθήκοντα, “inapropriado” (1,28), típico do ensinamento moral da filosofia helenista.³⁰⁰ A terminologia não só aponta para cultura helênica de Paulo como também fala algo dos destinatários ou do que ele imagina deles: cristãos conhecedores e/ou apreciadores do helenismo.³⁰¹

Como no Novo Testamento em geral é evidente a influência da *Septuaginta* no vocabulário de Romanos com a particular tendência a desenvolver uma terminologia técnica mediata – ao longo do tempo – (o que faz pensar nas composições συν- da perícope assumindo uma forma teológica dentro do objetivo do discurso). Porém, e também, algo de semitismo na Carta suscita questionamento sobre o lugar da formação de Paulo, se Tarso ou Jerusalém ou ambos. O exemplo mais claro está na frase aramaico-grega em 8,15. Este aramaísmo ou semitismo não é saturado na Carta como é comum nos Evangelhos e Atos dos Apóstolos.³⁰²

³⁰⁰ CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p.25.

³⁰¹ Escrevendo sobre a biografia do Apóstolo, Schenelle observa uma “influência intensiva do pensamento grego-helenístico sobre Paulo, embora não seja possível comprová-la com certeza em cada caso concreto” (SCHNELLE, U. *Paulo, Vida e Pensamento*, p. 85).

³⁰² Cf. CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), loc. cit.; FITZMYER, J., A. *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 90. Ademais: “... porque uma nítida distinção entre uma educação ‘judaica’ em Jerusalém e uma educação ‘pagã’ em Tarso é insustentável, segundo van Unnik [*Tarsus or Jerusalem*, 1962]. Jerusalém havia sido fortemente helenizada durante vários séculos, e instituições de ensino semelhantes as de Tarso também estavam disponíveis em Jerusalém” (MURPHY-O’CONNOR, J., *Paul, a critical life*, p. 46).

4.1.2.

Diatribes e múltiplo estilo (complexo)³⁰³

A leitura feita sobre o uso da retórica nos escritos de Paulo pode ser classificada em três grupos. No primeiro as cartas de Paulo seriam interpretadas a partir das categorias e formas da antiga retórica greco-romana (A). Há os críticos da aplicação rígida de manuais de retórica por parte de Paulo, que apenas os teria como referência (grupo B). Os dois primeiros grupos são distinguíveis pela atitude diante dos antigos manuais de retórica e de como Paulo os usava. O grupo C descarta totalmente o uso destes manuais com o argumento de ser anacrônico: segundo esta teoria o uso da retórica em epístolas só teve início no quarto século; Paulo fez uso de princípios universais de argumentação e não da retórica.³⁰⁴ O certo é que a maioria percebe em seus escritos o uso da retórica, e mesmo do recurso a diatribe ou de sua influência.³⁰⁵ Uma opinião mais admissível ou ponderada é de Longenecker:

“Paulo parece ter recorrido quase inconscientemente às formas retóricas disponíveis, adaptando-as às estruturas epistolares que herdou e completando-as com temas teológicos e métodos exegéticos judaicos que fossem particularmente significativos para contradizer o que os judaizantes diziam àqueles que Paulo convertera”.³⁰⁶

³⁰³ A origem mais primitiva da diatribe deve estar na experiência vital socrática de arguir do cidadão comum no mercado problemas morais mediante seu método de conversação; essa prática foi propagada pelos cínicos no mundo helenístico (cf. a filosofia mendicante de Diógenes). A prática filosófica de Sócrates e Diógenes cooperou para existência da chamada “filosofia popular” e tornou-se de certo modo inserida em Roma pela vida, escritos e, sobretudo, na oratória polêmica de Cícero (cf. WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistica-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, pp. 107-116).

³⁰⁴ a) determinando a unidade retórica; b) definindo a situação retórica das pessoas, eventos e exigência requerem uma resposta; c) determinando a espécie de retórica: 1. judicial (acusação e defesa); 2. deliberação política (persuasão e dissuasão); 3. ou epidítica de cerimônia pública (elogio e reprimenda); 4. análise e invenção (argumentação pelo *ethos*, *pathos*, e *logos*), arranjo (a ordem do argumento, *exordium* [introdução], *narratio* [estabelecendo os fatos], *probatio* [corpo central], e *peroratio* [conclusão] e o estilo (o uso da linguagem, performance especial através de figuras de linguagem e conceitos); 5. avaliando os efeitos retóricos da unidade e resposta retórica de acordo com a situação retórica (LEE, J. H., *Paul's Gospel in Romans – A Discourse Analysis of from Rom 1:16–8:39*, pp. 18-21).

³⁰⁵ Cf. 1Cor 4,6-15; 9,1-18; 15,29-49; Rm 1,18–2,11; 8,31-39; 11,1-24. É incontestável o estilo da diatribe cínico-estóica em partes dos escritos paulinos como 2Cor 4,8-9 (cf. DUPONT, J., SUN CRISTWI, *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, p. 117).

³⁰⁶ R. N. Longenecker, in HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 194. Sobre as formas e modelos epistolares herdadas por Paulo Boch aponta 2Sm 11,14ss; 2Cr 30,1.6-9; Jr 29,1-23 (LXX: 36,1ss) // Br 6; Carta de Aristéia; epístolas do mundo greco-romano. As cartas de paulinas seriam um gênero intermediário, mas isto é de difícil comprovação (BOSCH, J. S., *Scritti Paolini*, pp. 47-48).

Em Romanos a forma é epistolar, a forma tradicional paulina combinada com formulações convencionais da época (Rm 1,7; 12,1;15,30).³⁰⁷ A forma e o estilo, porém, não são únicos do começo ao fim da Epístola. As cartas da época podiam combinar tipos e sub-tipos com mais de um gênero para realizar mais de uma função: carta parenética, carta de oratória, diatribe filosófica... Parece ser o caso de Romanos. Ao menos três funções são perceptíveis: Paulo quer informar, cf. 1,13; 11,25; ele faz solicitações e recomendações, cf. 15,30; 16,1-2.17.19; ele faz a manutenção e a promoção das relações existentes com a esperança de visitá-los, cf. 1,6-15; 16,3-16.³⁰⁸ Adaptações cristãs de figuras retóricas são usadas consideravelmente ao longo do texto e as variações ocorrem conforme o assunto e o sujeito:³⁰⁹ litúrgico (11,36); confissão de fé (5,6-8; 8,11.37); exortação ética (12-14); hinos (8,31-39); analogias (5,7; 6,1-14); metáforas (8,17).

O múltiplo estilo é atribuído a influência de sub-formas contemporâneas a Paulo, as quais se expôs e aprendeu.³¹⁰ Uma destas, no entanto, perpassa o escrito:

³⁰⁷ Cf. FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, pp. 90-91. A própria forma das cartas paulinas é um testemunho indireto da educação clássica de Paulo. A dissertação de J. L. White explora o corpo estrutural das cartas gregas com as cartas virtualmente paulinas – as fórmulas de abertura, meio e conclusão. Exemplos: Os verbos ἀγνοέω/ἀγνοέω é muito comum nas fórmulas de abertura dos papiros: οὐκ οἶμαι με,ν σε ἀγνοεῖ/ν περί. ὡς. ὅτι. – “penso que você desconhece sobre Aischylos que...” (*P. Mich.* I 6,1; 257 a.C.); γινώσκω, ὅτι. – “Sabe que Seleuco vem aqui e tem fugido” (*P. Oxy.* 295, 2ss; 35 d.C.); γινώσκω, ὅτι. – “Eu quero que você saiba que...” (*P. Giss* 11,4; 118 d.C.) // cf. Rm 1,13; Gl 1,22. O verbo γράφω: ὡς. ὅτι. – “Eu escrevi para você e dentro tem uma cópia da carta que veio para mim de Sosipatru” (*P. Mich.* 10,2ss; 257 a.C.); γράφω, ὅτι. – “escrevo para vós a fim de que veja...” (*P. Oxy.* 1482,3; séc. II d.C.); // cf. Rm 15,15; 16,22; 2Cor 1,13; 13,10; Gl 1,20; 6,11; Fm 1,19 (1Cor 4,14; 14,37; 13,2; 2Cor 2,3; 13,10; 2Ts 3,17; Fl 3,1). Construções semelhantes ocorrem nas fórmulas dos corpos-médios e finais das cartas dos papiros e de Paulo (WHITE, J. L., *The Body of the Greek Letter*, pp. 3, 93-94).

³⁰⁸ Cf. WEDDERBURN, A. J., *M. Baptism and Resurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, pp. 10-11.

³⁰⁹ “Paulo estava bem a par das convenções em voga e se preocupava em usar um instrumento com o qual, pelo menos inicialmente, seu público estivesse familiarizado, mesmo que adaptasse para seus fins” (HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1103).

³¹⁰ É extremamente provável que Paulo, a julgar por seus escritos, cumpriu etapas da formação greco-romana: desde a fundamental (1) por que conhecia bem a língua e a escrita pela referência a caligrafia (Gl 6,11); passando pela secundária (2) que pressupunha provérbios filosóficos de cunho popular como o verso poético de Menandro ou Eurípedes em 1Cor 15,33 ou do poeta Arato em At 17,28; e tudo indica que foi além (3) por seu conhecimento das regras do discurso retóricos empregadas em sua forma de escrever e argumentar: na terceira fase dos estudos costumava-se a aprender estilos de argumentação – a retórica, a oratória (arte da eloquência) –, entre os mestres estudados constava Hermógenes de Tarso (séc. II a.C.); a cidade possuía professores estoicos, segundo o historiador Estrabão (*Geog.* 14, 5, 14), que avaliza a fama cultural da cidade natal de Paulo, cf. At 21,39 (SAMPLEY, J. P. (Org.), *Paulo no Mundo Greco-Romano*, pp. 172-187).

a forma dialógica de argumentação denominada diatribe [diatribh, – *diatribē*, cf. Rm 2,1-6; 9,19-21],³¹¹ adaptada ao gênero popular (Rm 8,32).³¹²

Em rigor a diatribe/*dialéxis* paulina não se enquadra de modo periciente à arte retórica grega, sendo que o primor do seu uso era na conferência escolar para alunos e não adversários. O motivo, talvez, é pressuposto do estilo da sua formação judaica que influenciava a estrutura de seu pensamento e escrita. Também não se pode negar categoricamente a ausência de pontos em comum com a diatribe nos discursos paulinos pelo fato desta estar ligada a argumentação dialógica e ao gênero epidíctico (demonstrativo) e, segundo Berger, há uma relação entre diatribe e argumentação.³¹³ Porém, não se pode falar de “diatribe pura”, porque a mesma padece por mutação de estilo desde a origem.³¹⁴

Talvez a diatribe seja o estilo mais frequente da Carta aos Romanos, em particular para com os judeus; no entanto não significa necessariamente passar uma ideia negativa dos mesmos. A retórica visa demonstrar os equívocos de se aferrar à Lei de modo absoluto e assim, ao menos, amenizar as divergências internas à comunidade cristã de Roma. O fim desejado não é polemizar, e sim apaziguar. Seria uma contradição e contrassenso intrínsecos. O tom é por vezes enérgico e vivaz em sentenças de eloquência espontânea, não sendo resultado de

³¹¹ “um discurso pedagógico conduzido em um animado debate e em estilo de conversa familiar com interlocutor; isto era recheado com apostrofes, provérbios e máximas, questões retóricas, paradoxos, pequenos estatutos, paródias, discursos fictícios, antíteses, e frases paralelas” (FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 91). O método argumentativo do Apóstolo possui evidências deste estilo retórico de fundo helenista: a diatribe “se caracteriza por elementos dialógicos: perguntas retóricas, auto-objeções, diálogo com interlocutor fictício cujas objeções são refutadas e o uso de expressões padronizadas”. O recurso retórico está nos filósofos estoicos do primeiro século da era cristã como Caio Musônio Rufo e Lucio Aneu Sêneca. Segundo Schenelle, a oratória das sinagogas da diáspora tinha como base a diatribe, provavelmente um estilo judaico-helenista. Exemplos de escritos próximos a diatribe cínico-estoica é perceptível nas *perístasis* (assunto do discurso) dos catálogos de Paulo – 1Cor 4,11; 2Cor 11,23-29, este último com sinais paralelo “as fadigas de Hércules”, uma alusão poética ao cansaço oriundo dos doze trabalhos do semideus Hércules (SCHNELLE, U., *Paulo, Vida e Pensamento*, pp. 86-87; 88, cf. nota 99).

³¹² ROBERT, F., *Saint Paul et la Culture Grecque*, p. 198.

³¹³ Cf. BERGER, K., *As Formas Literárias do Novo Testamento*, p. 104.

³¹⁴ “Se na diatribe antiga se reflete a eloquência rica de temperamento, intensamente animada e cintilante da época helenista, a mais recente se ajusta a regular suavidade da retórica aticista [de prosa ática]. Esta transformação da diatribe na pregação e na dissertação (intimamente ligadas) também explica porque os termos diatribh,, dia,lexij, dia,logoj, o`mili,a perderam progressivamente o significado original de debate e receberam este, genérico, de dissertação ou de tratado” (WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 115).

um labor oratório, aparentemente.³¹⁵ A força emocional aplicada a este ou aquele assunto deve-se, talvez, ao quanto afetava o temperamento de Paulo na forma de uma “organização nervosa” (cf. Rm 3,5),³¹⁶ não necessariamente agressiva. Convém ler Rm 1,18–2,29, por exemplo, levando em conta Rm 1,18-32 à luz do versículo chave 2,1 e com isto evitar interpretações extremas.³¹⁷

O estilo de diatribe é usado para avançar nos argumentos. Um interlocutor imaginário é suscitado para elucidar e solidificar sua apresentação do evangelho. É sentido ao longo da Carta o uso do específico gênero epidíctico de argumentação = elogio e censura (cf. 1,8; 3,9–20; 7,7–8,39).³¹⁸

O estilo de Paulo escrever é de um orador, um retórico³¹⁹ antes que um escritor, sendo plausível sua aproximação da oratória do mundo greco-romano. Sinais há: diatribe no capítulo 2, personificação no capítulo 7, entre outros princípios da retórica. Esta técnica e o conteúdo contribuiriam para estabelecer o *ethos* de autoridade junto à audiência (Rm 1,1.4-5; 15,16). Fontes autorizativas são perceptíveis em três casos como o são no uso na tradição cristã (1), em porções da LXX (2), no ensinamento de Jesus Cristo (3). Paulo em Romanos, mais do que em outras cartas, recicla ideias e frases. Na construção do paralelismo retórico é possível entrever sua técnica para reforçar sua doutrina ou esclarecer um ponto: Gl 4,5-6 (7) é reciclado no paralelo de Rm 8,14-17, por exemplo.³²⁰

³¹⁵ Cf. CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, pp. 24-27; SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. lv; lix.

³¹⁶ Cf. Ibid., p. lix.

³¹⁷ Cf. CAMPBELL, W. S., *Paul's Gospel in a intercultural context*, p. 136.

³¹⁸ Cf. GREATHOUSE, W. M.; LYON, G. *Romans 1-8 – a Commentary in the Wesleyan Tradition*, p. 31.

³¹⁹ O advento da cultura romana transformou o termo grego “retórica” em “oratória”. Disponível em http://pt.wikipedia.org/wiki/Ret%C3%B3rica#Ret.C3.B3rica_versus_orat.C3.B3ria. Acesso: set. 2012 (cf. ALLETTI, J. N. et al., *Vocabulário Ponderado da Exegese Bíblica*, p. 93 passim).

³²⁰ Cf. WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, pp. 22-24. O exemplo de reciclagem retórica, e também teológica, entre Gl e Rm tem dois pontos de interesse a tese: primeiro, sobre quais pontos situacionais em comum entre as duas realidades dos cristãos da Galácia e de Roma; segundo, o porquê da intensa aplicação da partícula preposicional *syn*-. Ambos serão analisados no devido lugar (cf. 5.3., p. 135 desta tese).

4.1.3.

Finalidade da linguagem e do estilo – diplomacia³²¹

Arranjos e cláusulas adverbiais podem ser indicadores de algum tipo de amizade mais ou menos estreita. A Carta aos Romanos confirma uma ausência de vínculo entre Paulo e a igreja de Roma, pois tem menor número destes arranjos e cláusulas se comparado com Filipenses e a segunda aos Coríntios. Segundo Spencer:

“Romanos (8) tem menos que a metade como os diversos advérbios de 2Cor (19) ou em Fl (20). Dentre estes advérbios, apenas um reflete a perspectiva de Paulo para com os romanos: ‘Por que não recebestes um espírito de escravidão [para vos conduzir] outra vez (πάλιν) no medo’ (...) Tal como acontece com πάλιν (‘outra vez’) Paulo parece estar tentando combater um potencial retrocesso por parte dos romanos: um retorno ao medo, uma vontade sujeita/subordinada”.³²²

O estilo abstrato ou mesmo a complexidade de argumento, continua Spencer, não supõem *per si* leitores com nível cultural elevado, pois a abstração não indica necessariamente palavras ininteligíveis; e a repetição de conceitos pode sugerir um público variado.³²³ Na opinião de Dunn os leitores da Carta poderiam ser pessoas cultas: “Em especial, a considerável elaboração (1,2-6) da saudação normal (1,1.7) indicava com bastante clareza a um público instruído qual seria a força da carta”.³²⁴ Confrontando as duas opiniões quanto ao nível cultural dos destinatários (Spencer e Dunn) subentende-se um certo desconhecimento exato de Paulo quanto ao seu público alvo e uma tendência em conciliar duas realidades.³²⁵

Por outro lado, o tipo de composição de sentenças complexas pode indicar que Paulo usa e modifica as cláusulas paciente, cuidadosa e seriamente para

³²¹ “a carta talvez possa ser adequadamente explicada em função da delicada abordagem especial de Paulo à esta igreja” (CRANFIELD, C. E. B., *The Epistle to the Romans*, v. I, p. 19). Fitzmyer diz que a carta aos Romanos, ao contrário de Gálatas (polêmica), foi escrita em “atitude irênica” (FITZMYER, J. A., “Romanos”, *Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 516).

³²² SPENCER, A. B., *Paul’s Literary Style – A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16–12:13, Romans 8:9-39, and Philippians 3:2–4:13*, p. 106.

³²³ Ibid., p. 106.

³²⁴ DUNN, J. D. G., “Romanos”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1103; cf. SPENCER, A. B., *Paul’s Literary Style – A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16–12:13, Romans 8:9-39, and Philippians 3:2–4:13*, p. 115.

³²⁵ “A maioria das cartas de Paulo são em grande parte influenciadas pelas pessoas a quem ele escreve. No caso de Romanos, os estudiosos discordam se Paulo sabe algo, pouco, ou muito sobre a situação em Roma. No mínimo, ao considerar o propósito de Romanos, podemos estar certos de que a carta aborda cristãos e que responde a problemas reais. Quer ou não Paulo sabia muito da situação real em Roma, ele teria assumido que crentes ali enfrentado problemas semelhantes aos dos crentes em outro lugar” (OLSON, S. N., *Romans 5-8 as Pastoral Theology*, p. 390). Cf. 5.2.3.b., p. 133.

deixar o mais claro possível seus conceitos; uma segunda razão seria de ordem pessoal: o efeito a ser obtido junto à igreja a respeito de si mesmo como um *expert* e, assim, obter gerência sobre a comunidade quanto à doutrina e seu projeto missionário (Rm 15,28), sem necessariamente se impor como fez com a igreja em Corinto (1Cor 9,1-2; 2Cor 11,15); assim, “o estilo de Paulo em Romanos é similar às táticas usadas por um diplomata ou embaixador que parece persuadir e ganhar a confiança dos seus ouvintes”.³²⁶

A Carta ou trechos substanciais dela é de retórica diplomática. O próprio Apóstolo é diplomático em Romanos;³²⁷ ele adota uma atitude irênica, ao contrário de Gálatas, uma carta polêmica.³²⁸ Soma-se a isto o uso da conjunção καί usada adverbialmente e o uso de advérbios de negação (οὐ, οὐκ, οὐχ, οὐχί, οὔτε) que em Romanos é o dobro (36) do uso das demais cartas deferidas (2Coríntios e Filipenses). As cláusulas adverbiais indicam na Segunda Carta aos Coríntios um Paulo combativo, ao contrário de Romanos onde ele se mostra mais teórico, impessoal e cauteloso. Estes advérbios têm a função de comparar e contrastar a atmosfera psicológica e impessoal entre o pensamento de Paulo e dos destinatários; talvez sugiram aquela aura diplomática da parte do Apóstolo adotada em vista da salvação: se fazendo de tudo “a fim de ganhar o maior número possível” (cf. 1Cor 9,19ss).³²⁹

A atitude diplomática de Paulo aparece mesmo nas metáforas utilizadas. O Apóstolo adota uma linguagem humana como metáfora para capturar a verdade divina, no caso, a adoção filial com o termo υιοθεσία – o conceito greco-romano de adoção (Rm 8,15.23; 9,4). Isto insinua uma audiência de determinada classe sociocultural que era influenciável (ouvir/ler) por este tipo de retórica baseada em metáforas de natureza familiar e/ou jurídica. Este modelo criava um “laço de amizade” entre o escrito e sua audiência no processo de “identificação” usado, por exemplo, por mestres como Aristóteles e Cícero.³³⁰

³²⁶ SPENCER, A. B., *Paul's Literary Style – A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16–12:13, Romans 8:9-39, and Philippians 3:2–4:13*, p. 148.

³²⁷ REID, M. L., *A Consideration Of The Function Of Rom 1:8-15 In Light Of Greco-Roman Rhetoric*, p. 183.

³²⁸ FITZMYER, J. A., “Romanos”, *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento*, p. 516.

³²⁹ SPENCER, A. B., op. cit., pp. 106-110.

³³⁰ WATSON, E. W., *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, pp. 1; 7-8.

O estilo um tanto distante e discreto de Paulo, mais “profissional” sem deixar de ser profético se comparado as outras cartas, faz de Romanos uma epístola de conquista em três direções: 1ª. pessoal, conquistar a confiança da igreja para si (1,10-12); 2ª. religiosa, conquistar para Deus e para Cristo (1,6); e 3ª. missionária, conquistar para o projeto hispânico (15,23-24.28). A perícopes vv. 14-17, sua forma e conteúdo, referem-se à segunda. Conquistar para Deus e seu Filho insere-se na diplomacia da conquista em vista dos desvios à idolatria e ao sincretismo (hipótese).

Deste modo, com este estilo, Paulo fez teologia – a primeira propriamente dita da mensagem cristã –, para citar Bultmann.³³¹

4.2.

Rm 8 – a configuração ou formas predominantes do capítulo

Quanto às formas retóricas possíveis no capítulo oito, Paulo explora a assíndeto (frases não conectadas por conjunção) e anáfora (repetição), ambos com o intuito de expressarem paixão e emoção. As frases de Romanos são mais compactas que das outras perícopes de Filipenses e Coríntios. A Epístola tem um menor número de pleonismo (10, apenas), algumas poucas palavras são repetidas dentro de uma frase. A Carta também possui menos discursos completos e mais sentenças (verbais) indiretas e abstratas vindo de encontro com a Segunda aos Coríntios onde o estilo é mais direto e concreto.³³²

Muitos argumentos em Romanos são desenvolvidos por contrastes: é o caso do capítulo oito com exemplos antitéticos e paralelismos (vv. 15.16.17). A porcentagem de substantivos abstratos neste capítulo é grande (98%). Os substantivos se repetem em torno de 50%. Uma das razões da aparência “complexa” de Romanos é o emprego destes substantivos e suas variações. Como a comunidade cristã romana é distante de Paulo – não se conhecem pessoalmente – é possível que seu intento com a produção abstrata fosse gerar uma imagem sua

³³¹ “A posição histórica de Paulo é caracterizada pelo fato de que ele, inserido no cristianismo helenista, elevou os temas teológicos que atuavam no querigma da comunidade helenista à clareza do pensamento teológico, trouxe à consciência e levou a uma resolução as perguntas ocultas no querigma helenista, e – na medida em que as fontes nos permitem um juízo – tornou-se o fundador de uma teologia cristã” (BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 242).

³³² SPENCER, A. B., *Paul's Literary Style – A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16–12:13, Romans 8:9-39, and Philippians 3:2–4:13*, p. 99-100.

àquela comunidade: um douto de alto nível, uma autoridade com conhecimento de causa, passando a confiar em suas posições doutrinárias, conforme dito acima.³³³

O capítulo oito reflete a retórica de contraste em vívido uso da diatribe através da luta interativa entre dois reinos estruturais: carnal/pecado x espírito/vida; move-se em dois tópicos do contraste situacional alternando em duas lógicas binárias: através do binômio “GENÉRICO-específico” e do “problema-SOLUÇÃO” (formatação do autor). O capítulo em questão serve de modelo deste paradigma: vv. 1-4; vv. 5-6; vv. 7-8; vv. 9-11; vv. 12-13; 14-17.³³⁴

A configuração dada por Paulo ao texto da Carta ou mais propriamente ao capítulo oito destaca dois enunciados. Primeiro, a predileção pela *específica* fórmula $\alpha\beta\beta\alpha$ ὁ πατήρ em Rm 8,15 para definir a paternidade divina e não uma expressão mais comum como θεὸς ὁ πατήρ, θεοῦ πατρὸς ou θεὸν καὶ πατέρα.³³⁵ A escolha da fórmula aramaico-grega pode indicar um tipo de solução para um problema de fundo *genérico* e *exotérico* de filiação divina referente a Ζευ, j-πατήρ [*Juppīter*]: pai e deus supremo do Olimpo e pai e deus supremo do Estado romano.³³⁶

Segundo, a *específica* alternativa no uso dos construtos συν- de modo concentrado e repetitivo (anáfora) referentes ao Espírito e a Cristo em Rm 8,16-17 pode ensejar uma solução para um problema *especial* e *esotérico*, não só aos cristãos, como também ao Estado romano: a difusão e contágio das religiões de mistério e seus cultos de tom salvíficos, cujas fórmulas mágicas eram cunhadas com composições συν-; ainda, a preposição σύν gozava de estima em escritos religiosos e papiros mágicos como se constatará.³³⁷

³³³ Para maior comparação de estilos e o resultado esperado dos mesmos, ver SPENCER, A. B., *Paul's Literary Style – A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16–12:13, Romans 8:9-39, and Philippians 3:2–4:13*, pp. 99-100; 103; 104-106; p. 106-110; 113-115; 117-118; 127; 133.

³³⁴ Cf. LEE, J. H., *Paul's Gospel in Romans – A Discourse Analysis of from Rom 1:16–8:39*, p. 435.

³³⁵ Rm 1,7; 6,4; 15,6; 1Cor 1,3; 8,6; 2Cor 1,3; 11,31; Gl 1,1.3; 4,2; 1Ts 3,11.

³³⁶ Cf. capítulo 6 desta tese: filiação idolátrica (Rm 8,14-15) – proposição crítica A.

³³⁷ Cf. capítulo 7 desta tese: sincretismo na salvação (Rm 8,16-17) – proposição crítica B.

Paulo estaria, então, no formato e linguagem escolhidos, no mínimo, tentando estabelecer uma conexão com os destinatários:³³⁸ reestruturando e definindo conceitos e mentalidades que porventura estivessem equivocados em relação ao seu evangelho.

Quanto à análise e configuração – estilo e forma – da perícopes, a seguir.

³³⁸ Parafraseando Dunn: “Paulo estava bem a par das convenções em voga e se preocupava em usar um instrumento com o qual, pelo menos inicialmente, seu público estivesse familiarizado, mesmo que ele o adaptasse para seus fins. Ele escreve como mestre sagaz, que leva o público através de formas conhecidas até o ponto real da carta” (DUNN, J. D. G., “Romanos”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1103).

Capítulo V

5.

Rm 8,14-17 – texto, forma estrutural e paralelo com Gálatas

A perícope exerce um papel essencial, se não definitivo,³³⁹ na doutrina paulina da relação do cristão com Deus – filiação divina e compromisso com Cristo. R. J. Dillon a denomina de passagem mais importante porque se localiza entre o imperativo moral (8,12-13) e a soteriologia cósmica (8,18-27),³⁴⁰ porque a filiação é garantia da futura salvação, embora estabelecida e antecipada no presente pelo Espírito Santo (8,23). O v. 14 é uma afirmação desta filiação, enquanto os vv. 15-16 argumentam em favor da filiação divina:

v. 14: afirmação – filiação divina

vv.15-16: confirmação – argumenta e fundamenta a filiação divina

v. 17: efeitos e condição da filiação divina (salvação).³⁴¹

5.1.

Rm 8,14-17 – a perícope e sua identidade

O vocabulário e os elementos didático-retóricos utilizados pelo Apóstolo para compor seu argumento filial/salvífico não são convencionais e podem apontar ou acusar uma situação específica de idolatria e sincretismo.

³³⁹ “Neste sentido Rm 8,14-16 atinge seu objetivo [o coração da matéria] e funciona como um clímax para a seção inteira (vv. 1-16), e especialmente, a designação ‘a lei do Espírito da vida’ (v. 2)” (BERTONE, J. A., *The Law of the Spirit – Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16*, p.193). Os vv. 14-18 fazem parte da grande seção do capítulo, contém e suporta o argumento do tema (HODGE, C., *Epistle on the Romans*, p. 229).

³⁴⁰ DILLON, R. J., *The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8*, p. 696.

³⁴¹ Cf. BARRETT, C. K., *A commentary on the Epistle to the Romans*, pp. 162-163.

5.1.1.

O texto de Rm 8,14-17 – crítica textual

¹⁴ ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι ἅυιοι θεοῦ εἰσινά. ¹⁵ οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας ἐν ᾧ κρίζομεν· αββαὲ ὁ πατήρ. ¹⁶ Ἐαὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. ¹⁷ εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα ἐκαὶ συνδοξασθῶμεν.³⁴²

O texto possui quatro variantes, sendo a primeira (a) inversões na ordem das palavras no v. 14: ἅυιοι θεοῦ εἰσινά para υἰοὶ εἰσιν θεοῦ; também εἰσιν υἰοὶ θεοῦ.³⁴³ O texto é “filhos de Deus são”; as variantes o alteram para “filhos são de Deus” e “são filhos de Deus”. Com exceção do códice Vaticano as testemunhas das variantes são excessivamente tardias em ambos os casos. O texto tem apoio de

³⁴² A tradição textual mais confiável de transmissão da Carta aos Romanos é hesequiana/alexandrina (texto neutro). Os papiros não contêm o texto integral, inclusive o texto da perícopes em alguns casos. Fragmentos da Carta encontra-se em oito papiros datados do terceiro século, sendo o $\hat{\Gamma}^{46}$ considerado uma testemunha de primeira ordem e o mais consistente deles. O $\hat{\Gamma}^{46}$ é um conjunto de oitenta e seis “cadernos” com folhas levemente mutiladas medindo em torno de duas por seis polegadas e meia; possui fragmentos das seguintes cartas: Romanos, Hebreus, 1/2 Coríntios, Efésios, Gálatas, Filipenses, Colossenses, 1 Tessalonicenses, distribuídas em 104 folhas. É provável que as Pastorais não fizessem parte deste conjunto. Este papiro, também conhecido como Papiro Chester Beatty ou Dublin, localizado na Universidade de Michigan, possui, entre outras, parte da perícopes (8,15-25); o v. 14 está no $\hat{\Gamma}^{27}$ (8,12-22) na biblioteca da Universidade de Cambridge. As testemunhas unciais relevantes por sua origem que incluem a perícopes são os códices Sinaítico Υ (01) do séc. IV e o *Vaticanus* (B = 03) do séc. IV. Ambos contêm a Epístola completa e representam o seguro grupo alexandrino. Os manuscritos minúsculos contendo Romanos são códices do século nove em diante, mas suas cópias do tipo bizantino – *textos receptus* – são de boa estirpe sob o ponto de vista eclético que analisa cada variante em si, são eles: códice Monacensis 033, séc. IX; códice 1739, séc. X; códice 1881, séc. XI, os dois primeiros principalmente (METZER, B. M. *The text of the New Testament - its Transmission, Corruption and Restoration*, p. 37; 47; PISANO, S., *Introduzione alla Critica Testuale dell'Antico e dell'Nuovo Testamento*, pp. 40-41; ALAND, K.; ALAND B., *Der Text des Neuen Testament*, p. 109; 122). Outros papiros testemunhando parcelas de Romanos são $\hat{\Gamma}^{10, 26, 27, 31, 40, 61, 94}$ (CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I , 30; 31). Cf. FITZMYER, J., A. *Romans - a new translation with introduction and commentary*, pp. 44-47; *Novum Testamentum Graece*, 27^a, p. 60. SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, pp. lxiii-lxv.

³⁴³ Testemunhas da primeira inversão: figurava nas edições anteriores da Nestle-Aland; B = 03: *Vaticanus* (séc. IV, ± 350), F = 010: *Augiensis* (séc. IX), G = 012: *Boernerianus* (séc. IX); m = 86, *códice Monza* (séc. X); vg^{st} = Vulgata, edição Stuttgartiensis (1983); Orígenes (séc. III), Pelágio (séc. V); testemunhas da segunda inversão Y = 044: *Athous Lavrensis* (séc. IX/X); 33 = *codex Colbertinus* (séc. IX), 1881 (séc. XIV); $\hat{\Upsilon}$ = texto Majoritário Bizantino; vg^{cl} = Vulgata, edição Clementina (1592), Ir^{lat} = Irenaeus, tradução latina (séc. IV), Cl = Clemente de Alexandria (séc. III).

testemunhas mais consistentes na cronologia e na diversidade.³⁴⁴ Talvez as inversões ocorressem no processo de copiar para facilitar a leitura na ordem ocidental (?) ou para harmonizar com o contexto anterior onde o genitivo θεοῦ conclui a maioria das frases (1,1; 2,3.5.29; 3,3.23; 5,2). *Lectio difficilior praestat facilitior*. Mantém-se o texto da Nestle-Aland.

b) Possivelmente a omissão de ἐὶς ὁ πατήρ é no v. 15 foi uma intervenção (glosa) de Theodore Beza no códice Claromontano (D 06).³⁴⁵ Não há prova material, ao menos no aparato crítico, que justifique a ausência da frase. É conjectura do estudioso ou dos estudiosos que lhe seguiram. De qualquer modo, a omissão é descartada por absoluta falta de fundamento.

c) O v. 16 traz a inclusão da conjunção ὅστε.³⁴⁶ A frase sem a inclusão: “o próprio Espírito testemunha com nosso espírito”; com a inclusão: “[de modo que/de tal modo que/assim] o próprio Espírito testemunha com nosso espírito”. A testemunha citada no aparato crítico está isolada, apesar de ser de primeira ordem. Como em Romanos não ocorre esta introdução de oração subordinada em quantidade expressiva (5x), e nenhuma no capítulo oito, é pouco provável que tenha sido influência do contexto. O copista, possivelmente, inferiu a conjunção da cláusula anterior (v. 15) para, talvez, melhorar a conexão entre os versículos, ou estilizar o texto, ou as duas opções em conjunto. A leitura mais difícil prevalece.

d) A quarta e última variante é a conjunção ἐν καὶ usada adverbialmente no v. 17, ela é omitida em alguns manuscritos.³⁴⁷ A frase no texto da Nestle-Aland: “se sofrermos com ele para *também* com ele sermos glorificados”; sem a conjunção: “se sofrermos com ele para com ele sermos glorificados”. A pouca quantidade de testemunhas para essa variante é suplantada pelo papiro 1⁴⁶ – de particular significado para Romanos – e pela diversidade testemunhada por um manuscrito latino do IV/V século e outro copta, que pode estar testemunhando

³⁴⁴ a = 01: códice Sinaítico (séc. IV, ± 380), A = 02: códice Alexandrino (séc. V, ± 450/80), C = 04: códice palimpsesto (séc. V), D = 06: siglado também DP (séc. V); 81 (ano 1044), 630 (séc. XII/XIII), 1506 (ano 1320), 1739 (séc. X); alguns códices latinos ar = 61 (séc. IX), b = 89 (séc. VIII/IX); *Ambrosiaster* (366-384), *Speculum/Ps-Augustine* (séc. V).

³⁴⁵ *Codex Claromontanus* = manuscrito D/06 (séc. VI), descoberto por Theodore Beza.

³⁴⁶ D = 06: siglado também DP (séc. V); versão siríaca peshita (séc. IV/V).

³⁴⁷ 1⁴⁶ = papiros de Chester Beatty (antes da metade do séc. III); vg^{ms} = manuscrito da vulgata (séc. IV/V); sa^{ms} = manuscritos da versão Copta do dialeto Sahídico ou Boháirico a partir do terceiro século. O aparato crítico da sétima edição do *Novum Testamentum Graece et Latine* acusa as variantes συμπάσχομεν/συμπάσχωμεν A 33 326 69 216; e πάσχομεν 1⁴⁶.

uma versão grega do III século ou anterior. A conjunção é extremamente comum tornando a avaliação complexa. É tão comum que pode ter sido editada por ditografia.³⁴⁸ Apenas no capítulo oito καὶ ocorre 19 vezes, sendo duas no versículo em questão; outra opção seria influência do contexto. Ambas as possibilidades seriam mudanças inconscientes por parte do copista. Seria possível, ainda, uma mudança consciente por motivo teológico: a inclusão de καὶ condicionaria mais intensamente συμπάσχομεν com συνδοξασθῶμεν. Pela regra *lectio brevior praestat longiori*, apesar de ser apenas uma partícula; optamos pela omissão, a leitura mais simples e direta.

As quatro variantes na perícope não alteram de modo significativo o sentido do conteúdo.³⁴⁹

5.1.2.

As razões do contorno do texto (vv. 14-17) – delimitação

Não há consenso entre os comentadores sobre os limites da perícope. Para uns os vv. 14-17 formam uma unidade literária;³⁵⁰ para outros essa unidade tem variações.³⁵¹

a) A pré-perícope. Os limites do texto estão demarcados pelas temáticas desenvolvidas pré e pós perícope (externas ao texto), mas também pelo assunto (interno). O tema do capítulo oito é introduzido no v. 1 com “não existe mais condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus”; as razões a favor são introduzidas no v. 2 com a partícula γὰρ – “porque”. Daí em diante expressões-chaves aparecem nos versículos 2-13: σάρξ, 13 vezes; ἁμαρτία, 5 vezes; νόμος, 5 vezes; θάνατος, 3 vezes. O tema carne/pecado/morte *versus* espírito/vida recebe seu termo no raciocínio conclusivo apoiado nas conjunções εἰ γὰρ/εἰ δὲ – “porque,

³⁴⁸ PISANO, S., *Introduzione alla Critica Testuale dell'Antico e dell Nuovo Testamento*, p. 28.

³⁴⁹ A única exceção seria a omissão no v. 15 (b) por causa da implicação teórica à tese, porém é totalmente desprovida de base.

³⁵⁰ LEE, J. H., *Paul's Gospel in Romans – A Discourse Analysis of from Rom 1:16–8:39*, p. 393; WATSON, E. W. *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, p. 155; MOO, D. *The Epistle to the Romans*, p. 496; FITZMYER, J., A. *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 497; WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos*, v. 2, p. 169; MAZZAROLO, I., *Carta de Paulo aos Romanos – Educar para a Maturidade e o Amor*, p. 102.

³⁵¹ Sanday é dúvida, na sua estrutura a perícope aparece nos vv. 14-17, no comentário a unidade são os vv. 12-17 (SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, pp. Xxlix; 201); Rm 8,12-16 (CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 393); Rm 8,14-18 (LYONNET, S., *Exegesis Epistulae ad Romanus*, cap. V ad VIII, p. 203).

se/mas, se” (v. 13), único lugar na Carta onde aparece esta combinação; note-se o uso do substantivo ζωή [πνεύματος τῆς ζωῆς] e o verbo ζάω, [ζῆτε, ζήσεσθε] respectivamente “vida” e “viver” nos vv. 2 e 13, cooperando com a impressão de abertura e fechamento de uma ideia.

Os vv. 12-13 poderiam ser compreendidos como versículos de transição.³⁵²

b) Na perícope propriamente dita as expressões chaves anteriores não ocorrem. Há, a partir do v. 14, uma mudança de tema, relativa, mas real: “o v. 14, ainda que se ligue ao anterior, ao menos pela forma (*gàr*, “de fato”), introduz um conceito novo e fundamental”.³⁵³ Paulo desenvolve o tema da nova vida em Cristo pelo Espírito à luz de outro argumento: os motivos da “não condenação” (aspecto negativo) dão lugar à “filiação” – υἰοθεσίας/υἱοὶ θεοῦ/τέκνα θεοῦ (aspecto positivo). Um conjunto de palavras novas é introduzido no discurso, particularmente as συν-composições, que não ocorrem antes do v. 15. O tom triunfalista do v. 17 encerra esta unidade como clímax da seção.³⁵⁴

c) O pós-perícope começa a partir e inclusive do v. 18. Ao menos três elementos demonstram certa descontinuidade temática com a perícope: a ideia de uma reflexão posterior é introduzida pela frase λογίζομαι γὰρ – “julgo que”; um novo sujeito aparece, a “criação” [κτίσις] nos vv. 19, 20, 21 e 22. Ainda: enquanto o final da perícope sugere um pensamento escatológico (v. 17), os dados dos versículos posteriores a superam em grau com as expressões ἀποκαλυφθῆναι – “revelada” (vv. 18-19), ἀποκαλυφθῆναι – “expectativa” (v. 19).

Romanos 8,14-17 pode, então, ser classificada como unidade literária. “A pequena perícope”, diz Byrne, “serve como um tipo de ponte para este novo estágio do argumento”.³⁵⁵ O v. 13 tendo “vivereis” [ζήσεσθε] como última palavra encerra a condição que lhe precede; depois o tema se desenvolve na linha da adoção divina (14ss.). O texto, ainda segundo B. Byrne, pode ser dividido basicamente do seguinte modo:

³⁵² Cf. GACÍA, A. M., *Del Espíritu a la alteridad – Una Antropología Paulina*, p. 146.

³⁵³ BALLARINI, T. (Dir.), *Pablo: vida, apostolado e escritos*, p. 405.

³⁵⁴ Bertone vê o capítulo 8 com dois limites, sendo a primeira parte 1-17 e a segunda os vv. 18-30; encerra seu comentário no v. 16, pois o v. 17 é uma nota triunfante e conclusiva da primeira parte (BERTONE, J. A., *The Law of the Spirit – Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16*, p. 19). Para Greathouse o v. 17 é o clímax da seção de Rm 8,1-17; cf. GREATHOUSE, W. M.; LYON, G., *Romans 1-8 – a Commentary in the Wesleyan Tradition*, p. 225).

³⁵⁵ BYRNE, B.; HARRINGTON, D. J. (Ed.). *Romans*, p. 248.

- v. 14: *status filia* – ser conduzido pelo Espírito;
 vv. 15-16: fundamento da filiação na experiência do Espírito;
 v. 17: movimento – do motivo da filiação para o de herdeiro.³⁵⁶

5.1.3.

Segmentação e tradução

A opção da secção dos versículos preferiu dar o máximo de sentido às lições com menos fragmentação, distinguindo-as, sempre que cabível, da relação entre cláusula dependente e independente, oração principal e subordinada; respeitando uma ideia íntegra e mais inteligível possível.

Exceção digna de nota foi feita à fórmula aramaico-grega, onde concordamos com J. H. Lee,³⁵⁷ esta merece destaque por ser uma combinação inusitada – “artificial”.³⁵⁸ Um caso à parte.

Quanto à tentadora junção da última parte do v. 15 com o início do v. 16,³⁵⁹ concedendo ao último uma linha de raciocínio complementar ou mais fácil, não há no texto indicadores linguísticos para sustentar essa versão e a tentativa de facilitar a leitura não condiz com os métodos exegéticos da crítica textual.

³⁵⁶ BYRNE, B.; HARRINGTON, D. J. (Ed.), *Romans*, p. 248

³⁵⁷ Lee em sua análise das cláusulas do texto de Rm 8 secciona o texto norteando-se pelos predicados verbais, preferencialmente; na ausência destes predicados verbais sua opção recai sobre os complementos das cláusulas: sujeito, predicado, complemento, adjunto. O v. 15 na sua composição:

| | | | | | | |
|--------|--------------|----------|------------------|-----------------|-------|-----------|
| Rm 15a | Adj. | Conj. | Pred. | Comp. | Adj. | Adj. |
| | οὐ | γὰρ | ἐλάβετε | πνεῦμα δουλείας | πάνιν | εἰς φόβον |
| Rm 15b | Conj. | Pred. | Comp. | | | |
| | ἀλλὰ | ἐλάβετε | πνεῦμα υἰοθεσίας | | | |
| Rm 15c | Adj. | Pred. | | | | |
| | ἐν ᾧ | κράζομεν | | | | |
| Rm 15d | Add | | | | | |
| | αββα ὁ πατήρ | | | | | |

(LEE, J. H., *Paul's Gospel in Romans – A Discourse Analysis of from Rom 1:16–8:39*, p. 387).

³⁵⁸ McCASLAND, S. V., *Abba, Father*, p. 90; HODGE, C., *Epistle on the Romans*, p. 233.

³⁵⁹ Fusão do v. 15 com o v. 16: “Porque não recebestes um espírito de escravidão outra vez para o medo, mas recebestes um espírito de filiação./ Quando gritamos: *Abba*, o Pai, é porque o próprio Espírito testemunha com nosso espírito que somos filhos de Deus” (cf. MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 502; CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 402).

| Versículos – Lições | | Tradução |
|---|---|--|
| 14 | | |
| α β ³⁶⁰ ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν. | a | Porque todos pelo Espírito de Deus conduzidos, |
| | b | esses filhos de Deus são. |
| 15 | | |
| οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας | a | Porque não recebestes um espírito de escravidão |
| πάλιν εἰς φόβον | b | outra vez para o medo, |
| ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας | c | mas recebestes um espírito de adoção filial |
| ἐν ᾧ κρίζομεν· | d | no qual clamamos: |
| α β αββα ὁ πατήρ. | e | <i>Abba</i> , o Pai! |
| 16 | | |
| αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν | a | O próprio Espírito testemunha <i>junto ao</i> espírito nosso ³⁶¹ |
| ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. ³⁶² | b | que somos filhos de Deus. |
| 17 | | |
| εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· | a | E se filhos, também herdeiros: |
| κληρονόμοι μὲν θεοῦ, | b | herdeiros certamente de Deus, |
| συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, | c | <i>co</i> -herdeiros também de Cristo, |
| εἴπερ συμπάσχομεν | d | se de fato <i>juntos com</i> ele sofremos |
| ἵνα συνδοξασθῶμεν. | e | para que <i>juntos com</i> ele sejamos glorificados. |

³⁶⁰ Käsemann pensa que ἄγονται não deveria ser traduzido meramente como “conduzidos pelo Espírito de Deus”, mas interpretado como “guiados pelo Espírito de Deus” à luz do vocabulário entusiasta de ἡγεσθε em 1Cor 12,2 (in FITZMYER, J., A. *Romans – a new translation with introduction and commentary*, p. 499); lá, porém, imperfeito do indicativo passivo da segunda pessoa do plural, enquanto aqui presente do indicativo passivo da terceira pessoa do plural. Lá Paulo não podia usar o “nós”, o que é possível aqui.

³⁶¹ Σύν/συν- [“com”, “junto”] é uma preposição do caso dativo que indica “o lugar onde”, o objeto indireto do verbo, a pessoa a quem algo é realizado: *dativus*, dar algo ou alguma coisa a alguém. O verbo composto συμμαρτυρεῖ é composto com uma preposição dativa seguido de artigo e substantivo dativos: o Espírito realiza a ação de testemunhar ao cristão (junto com ele ou junto a ele), logo, “testemunha junto ao nosso espírito” não deixa de ser uma opção (MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 504, nota 40). A possibilidade desta tradução evitaria o impasse em torno desta frase (cf. comentário a συμμαρτυρεῖ em 7.2.2.a., p. 265 desta tese).

³⁶² BRUCE, F. F., *Romanos*, p. 136: “Em parte alguma do NT se pode fazer distinção válida entre *tekna* e *huiοι*”, em termos de tradução e não de uma possível intenção teológica.

5.1.4.

Configuração ou forma de Rm 14-17

Qual a identidade – forma/gênero – da pequena unidade literária de Rm 8,14-17?³⁶³ A questão não está restrita à estética textual. A forma pode ajudar na elucidação da hipótese: “O estilo em si deve ser objeto de contemplação”.³⁶⁴ Os meios e recursos literários usados pelo Apóstolo não são apenas tecnicismo literário ou oportunismo intelectual. Paulo quer com eles conformar sua mensagem e com isso fazer “teologia”.³⁶⁵ O uso da conjunção *ἵνα* conectando situações para explicar uma doutrina é uma pequena amostra da capacidade paulina (cf. Rm 4,16; 8,17).³⁶⁶

A estrutura e o conteúdo da perícopa fazem parte dos procedimentos linguísticos de Paulo para argumentar. A sua marca didática se deixa notar com o *γάρ* argumentativo com mais de 140 ocorrências em Romanos (a maior no Novo Testamento), duas no texto (vv. 14-15);³⁶⁷ entreveem-se certas repetições paralelas e a possibilidade de disposição simétrica;³⁶⁸ instrumentos retóricos são identificáveis no texto.³⁶⁹

³⁶³ Sobre a dificuldade de consenso para definição e distinção dos conceitos “gênero” e “forma”, Cf. EGGER, W., *Metodologia do Novo Testamento*, p. 143, nota 188 e SIMIAN-YOFRE, H., (Coord.). *Metodologia do Antigo Testamento*, pp. 93-94. Cf. p. 18, nota 17, desta tese.

³⁶⁴ SPENCER, A., B. *Paul's Literary Style – A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16–12:13, Romans 8:9-39, and Philippians 3:2–4:13*, p. 14).

³⁶⁵ Cf. BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 242, citando Richard A. Lanham.

³⁶⁶ “Como teólogo, Paulo se sabe habilitado a coordenar dados da realidade de tal maneira que possa reconhecer em sua existência e sequência um *objetivo*, uma *finalidade*; é o que nos mostram especialmente seus ‘comentários’ que estabelecem um ‘a fim de que’: as coisas anteriores aconteceram ‘a fim de que’ a salvação posterior pudesse se realizar” (BERGER, K., *As Formas Literárias do Novo Testamento*, p. 99).

³⁶⁷ *γάρ ad modum explicationis* (LYONNET, S., *Exegesis Epistulae ad Romanus*, cap. V ad VIII, p. 203).

³⁶⁸ “O plano que surge a partir das repetições paralelas e das disposições simétricas, confirmada por outros indícios, se revela notavelmente harmonioso. Cada parte da exposição dogmática se divide facilmente em seis seções, respondendo [se comportando] de maneira simétrica, três dos quais constituem o desenvolvimento da antítese, e as três outras o desenvolvimento da tese” (ROLLAND, P., *Épître aux Romains: texte grec structure*, p. 8).

³⁶⁹ Terminologia retórica: anáfora, repetição de palavra ou grupos de palavras; paralelismo; seriação, comparação entre fenômenos linguístico semelhante; metonímia, uso da palavra fora do seu contexto semântico original; metáfora, uma comparação implícita entre duas coisas de natureza diferente, mas que já tem algumas coisas tão em comum que uma ou mais propriedades da primeira são atribuídas à segunda (cf. SPENCER, A. B., op. cit., p. 97; 196).

| TERMINOLOGIA RETÓRICA | CONTEÚDO TEXTUAL |
|----------------------------|---|
| Anáforas | πνεύματι θεοῦ – πνεῦμα δουλείας – πνεῦμα υἰοθεσίας αὐτὸ τὸ πνεῦμα – πνεύματι ἡμῶν υἱοὶ – υἰοθεσίας ἐλάβετε – ἐλάβετε τέκνα θεοῦ – τέκνα κληρονόμοι – κληρονόμοι συμ- – συγ- – συμ- – συν- |
| Paralelismo Antitéticos | ἐλάβετε ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πνεῦμα υἰοθεσίας συμπάσχομεν συνδοξασθῶμεν |
| Seriação | υἱοὶ θεοῦ εἰσιν – ἐσμὲν τέκνα θεοῦ κληρονόμοι – κληρονόμοι – συγκληρονόμοι |
| Metonímia | υἰοθεσίας |
| Μετáφoρα | πατήρ – υἱοὶ – υἰοθεσίας – τέκνα |

A retórica cria o contraste entre semelhantes, mas de total diferença:³⁷⁰

$$\begin{array}{ccc} \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha & \delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma & \\ = & \neq & \\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha & \upsilon\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma & \end{array}$$

No uso do imaginário a metáfora familiar tem prioridade em Rm 8,14-17: “filhos”, “crianças”, “escravos”, “pai” e “herdeiro”.³⁷¹ Isto pode sugerir uma leitura doméstica ou talvez Paulo pensasse assim,³⁷² bem como uma intenção de parecer cativante ou cativar os destinatários.³⁷³

Os substantivos em Romanos 8,14-17 são teológicos e conceituais: medo, escravos, adoção, herdeiros. Paulo aprofunda o sentido e o significado de palavras-chaves inter-relacionando as facetas destas palavras como, por exemplo: “O próprio Espírito testemunha junto ao nosso espírito” (Rm 8,15).³⁷⁴

A variedade no tamanho da sentença também pode ser um indicador retórico-teológico daquela ocupação mental e central do autor.³⁷⁵ Neste caso o v. 14 funcionaria como um sumário do enunciado principal e seu posterior

³⁷⁰ Cf. WATSON, E., W. *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, p. 159.

³⁷¹ BRUNOT, A. *Le génie littéraire de Saint Paul*, pp. 204-205.

³⁷² DUNN, J. D. G., “Romanos”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1101.

³⁷³ Cf. 4.1.3. desta tese.

³⁷⁴ SPENCER, A. B. *Paul’s Literary Style – A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16–12:13, Romans 8:9-39, and Philippians 3:2–4:13*, pp. 117-118.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 41.

desenvolvimento: a filiação e seus efeitos imediatos e mediatos, de herdeiros à glorificação. O v. 17 desempenharia o desfecho determinante com sua carga de palavras com dezesseis vocábulos, semelhante ao v. 15 com quinze palavras, destacando-se deste apenas pelo número de palavras de semântica expressiva: 5 x 2 (κληρονόμοι/κληρονόμοι, συγκληρονόμοι, συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν x υιοθεσία, αββα ὁ πατήρ). Atenção seja dada a força das συν-composições.

O texto da perícope é, sem dúvida, do gênero argumentativo do tipo simulêutico (grego, *symboléuomai* = aconselhar). Por definição um texto simulêutico “pretende mover o ouvinte a agir ou a omitir uma ação. Frequentemente dirige-se à segunda pessoa. A forma mais simples é a admoestação; a mais complexa, a argumentação”.³⁷⁶ Paulo, para fundamentar seu argumento concernente ao propósito da perícope, usa mais de um recurso: baseia-se no *status* dos destinatários (8,14); na prática ou fidelidade à tradição (8,15); no testemunho qualificado (8,16); em esquema de série e cadeias indicando a finalidade de causa/ato e efeito (8,17); e, em boa medida, usa o plural comunicativo – ἄγονται, κράζομεν, ἐσμὲν, συμπάσχομεν e συνδοξασθῶμεν.³⁷⁷

Toda forma/gênero do texto de Rm 8,14-17 com seu elenco retórico, estilo, terminologia própria e apropriada, conteúdo semântico – a fórmula greco-aramaica e os συν-compostos –, mais sua lógica estrutural semiótica (cf. abaixo),³⁷⁸ representam textualmente uma parte do *Sitz im Leben* da igreja romana. Em princípio estes lexemas, morfemas (συν-) e sintagmas na semântica da perícope reproduzem discreta ou diplomaticamente situações na comunidade cristã de Roma, se não determinante ao menos distinta, a saber: estratos remanescentes de idolatria, a culturalmente intrínseca devoção a Zeus/Júpiter como “pai” dos deuses, dos homens e do império; e a tendência sincretista em voga dos cultos de mistérios com suas fórmulas mágicas.³⁷⁹

³⁷⁶ BERGER, K., *As Formas Literárias do Novo Testamento*, p. 21; cf. pp. 89; 91; 93; 95.

³⁷⁷ Ibid., pp. 89; 91; 93; 95.

³⁷⁸ SIMIAN-YOFRE, H. (Coord.), *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 94; 100.

³⁷⁹ Cf. capítulos 6 e 7 desta tese.

5.2.

Rm 8,14-17 – Estrutura semântico-retórica

O texto expõe ao longo do discurso um vocabulário de semântica distinta (dual). Ao menos de modo didático é possível diagramá-lo em duas estruturas convergentes: sendo a primeira em forma ou conteúdo condizente a tradição hebraica e com menor carga semântica greco-romana (A); a segunda possui características condizentes com uma forma cultural mais abrangente – mais helenizada, talvez – e menor carga semântica judaica (B). Ambas, porém, possuem termos vinculantes. Evidente, como todo e qualquer discernimento semiótico (dos signos), esta dualidade não é nem definitiva nem absoluta.

As explicações deste tópico, de característica mais sincrônica, têm como objetivo justificar as diferenças terminológicas (natureza semântica) entre as duas seções da perícopa – uma mais hebraica e a outra com menor carga desta tradição – para salientar e demonstrar seu peculiar esquema dual e convergente. Aqui não está pressuposto, ainda, toda análise filológico-semântica que será realizada em local próprio, ou seja, nos capítulos seis e sete onde as implicações à tese receberão o devido comentário com a respectiva análise lexical e autoral dos especialistas.

É a lógica funcional e retórica do texto – do discurso – que este tópico procura demonstrar usando com parcimônia alguns recursos da semiótica.³⁸⁰

5.2.1.

Rm 8,14-15 – Elementos da tradição judaica (A)

O vocabulário grego do texto confrontado com a LXX funciona como *topos/locus*³⁸¹ da tradição judaica ao longo dos vv. 14-15: o “Espírito de Deus” com esta ou aquela conotação etimológica e teológica (“sopro”, “hálito”) é um personagem-força constante nas narrativas e crônicas do Antigo Testamento; o termo ἄγω é um verbo enraizado no universo simbólico de Israel e, junto com

³⁸⁰ “a estratégia textual embutida que visa persuadir o leitor (...) os efetivos dessa estratégia (...) e as posições ideológicas pelas quais o leitor está sendo movido” (Stamps, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, p. 167 in LEE, J. H. *Paul’s Gospel in Romans – A Discourse Analysis of from Rom 1:16–8:39*, pp. 17-18); “A Análise Estrutural é uma gramática do discurso, isto é, de todo o texto que vai além da frase (...) o que interessa, portanto, é o funcionamento do texto” (VV. AA. *Iniciação à Análise Estrutural*, p. 8.); Cf. EGGER, W., *Metodologia do Novo Testamento*, p. 71.

³⁸¹ Cf. SILVA, C. M. D. et. al., *Metodologia de Exegese Bíblica*, p. 243 et. seq..

“escravidão”, é suficientemente exodal; enquanto κράζω está na premissa da tradição orante hebraica. Estes sintagmas, mais a inserção e intersecção semânticas, compõem a primeira parte da semiótica dual da perícopa.

| a) Inventário semântico enraizado na tradição judaica | | | |
|---|---------------|---------|-------------|
| 14aa | πνεύματι θεοῦ | | πνεῦμα θεοῦ |
| 14ab | ἄγονται | ἄγω | |
| 14b | υἱοὶ | υἱός | υἱοὶ θεοῦ |
| 15 ^a | δουλείας | δουλεία | |
| 15d | κράζομεν | κράζω | |

| b) Inserção semântica greco-romana | | | |
|------------------------------------|-----------|----------|--|
| 15c | υἰοθεσίας | υἰοθεσία | |

| c) Alternativa semântica – fórmula litúrgica aramaico-grega | | | | |
|---|--------------|------|------|-----|
| 15e | αββα ὁ πατήρ | ἄββά | ܐܒܝܐ | ܐܒܐ |

a) Semântica enraizada no campo léxico da tradição judaica:

14aa, πνεύματι θεοῦ:

רוּחַ אֱלֹהִים – רוּחַ יְהוָה – רוּחַ יְהוָה, “espírito do Senhor Deus” – “espírito do Senhor” – “espírito de Deus”.

A expressão “Espírito de Deus” com o dativo-genitivo πνεύματι θεοῦ aparece uma vez (Ez 11,24). O nominativo-genitivo πνεῦμα θεοῦ ocorre um pouco mais de uma dezena de vezes, sua primeira e principal ocorrência nas Escrituras está na clássica tradição sacerdotal de Gn 1,2 (cf. Sl 36,6; 104,30; Jó 26,13; 33,4). O Espírito protagoniza narrativas variadas e centrais da história da salvação, perfazendo personagens e instituições israelitas da sua cosmogonia aos primórdios da instituição/unificação do Reino e além: o “espírito” [πνεύματος] profético guiava Moisés, os anciãos e Josué (Nm 11,17.25; Dt 34,9); concedia os carismas necessários à construção do tabernáculo e dos paramentos sacerdotais (Ex 28,3; 31,3; 35,31); é o πνεῦμα κυρίου – “Espírito do Senhor” quem se

apodera de Davi após a unção (1Sm 16,13); repousará sobre o messias (Is 11,2); o Espírito é prometido em Joel 3,1-2.³⁸²

A forma πνεῦμα θεοῦ aparece uma vez em Rm 8,9 associado ao πνεῦμα Χριστοῦ – “Espírito de Cristo”.

14ab, ἄγονται:

אֲנִי יְהוָה וְהוֹצֵאתִי [יִצְרָאֵל] אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבִלַת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֵיהֶם – “Eu sou YHWH, e vos tirarei [ἐξάξω] de debaixo das corvéias dos egípcios” (Ex 6,6).

O verbo ἄγονται/ἄγω pertence à família dos lexemas ἐξάγω e εἰσάγω da tradição exodal.³⁸³ Aparece duas vezes em Ex 3,8 nas formas ἐξαγαγεῖν – “tirar, livrar, conduzir para fora”, e εἰσαγαγεῖν – “levar em, conduzir para dentro” ambos como infinito aoristo passivo³⁸⁴ יִצְרָאֵל [ἐξάγω] compõe a fórmula da aliança (Ex 6,6; 7,4-5; 13,3; Dt 32//Jr 38,8-9).³⁸⁵ As mais de 30 ocorrências de ἐξάγω no livro do Êxodo exercem junto com outros vocábulos a função de *topos* articulador porque realiza a associação de ideias entre as palavras e esta tradição histórica [יִצְרָאֵל].³⁸⁶ Na perícopa ἄγω junto com δουλεία são construções retóricas porque fazem parte do argumento.

Por extensão o termo δουλεία – “escravidão/servidão” [עֲבָדָה], de πνεῦμα δουλείας (15a), tem relação *a quo* com ἐξάγω/יִצְרָאֵל no processo de significação de

³⁸² Para um breve resumo da atuação do Espírito de Deus na história e na literatura de Israel, conferir DAUTZENBERG, G., “Espírito”, *Dicionário Bíblico Teológico*, pp. 128-131. “Mas a atividade inspiradora do Espírito de Deus não se limitou, no domínio cultural, à época pós-exílica”, cf. Pr 1,23; Jó 32,8.18-20 (VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*, v. 1 e 2, p. 105).

³⁸³ ἄγονται (passivo) é um *technicus terminus*, referente ao vocabulário do evento Êxodo, cf. 1Cor 12,2; Gl 5,18 (BERTONE, J., A., *The Law of the Spirit – Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16*, p. 193); KEESMAAT, S. C., *Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8:14-30*, pp. 37-38; 40-42.

³⁸⁴ Ex 3,12; 6,26; 12,42; Lv 23,43; Jr 31,32; Ez 20,6.9.41; cf. 1Rs 8,2.

³⁸⁵ Cf. RENDTORFF, R., *A Fórmula da Aliança*, p. 56 et. seq.. “[yāTsä] no hifil, com sua função causativa, é usado amplamente. Moisés é o elemento humano que tira o povo de Deus para fora do Egito, eg. 3,10ss (...) Mas uma ênfase bem maior é atribuída a Yahweh, o Senhor Deus, que está envolvido neste grande ato de redenção do Egito” (YAMAUCHI, E., “taJ’x”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 643). O verbo ἄγω indica um tipo de liderança retratada em Sl 23,3b: “Refrigera a minha alma; guia-me [יְהוָה – ἄγιος] pelas veredas da justiça, por amor do seu nome”, provável indicação da pessoa vivendo à luz da justiça de Deus (WATSON, E. W., *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, p. 157 et. seq.).

³⁸⁶ HARRIS, R. L.; ARCHER Jr., G. L.; WALTKE, B. K., op. cit., p. 644.

sair de uma situação (Ex 13,3);³⁸⁷ faz parte da tradição do êxodo, da libertação do jugo egípcio (Ex 6,6; 13,3.14; 20,2).³⁸⁸ Δουλεία participa da tradição judaica da libertação (ἄγω/ἐξάγω) e da aliança (Lv 26,45; Dt 5,6).³⁸⁹ O “espírito de escravidão” e medo da lição 15a pode estar se referindo as imposições do νόμος (da lei) contraposto ao “espírito de filiação”, ou seja, “a lei do Espírito de vida” (8,2-4).³⁹⁰ Isto confirmaria ainda mais a intuição judaica da primeira parte da perícopes.³⁹¹ O φόβος é obviamente resultado da escravidão (em um primeiro momento),³⁹² mas outro contexto é possível.³⁹³

14b, υἱοὶ – בְּנֵי/בָנִים³⁹⁴

“Filho/s” [υἱοὶ/υἱός] é desmedidamente mais comum na LXX que τέκνον, “criança, filho”; υἱός tem cerca de 4.800 ocorrências, enquanto τέκνον aparece um pouco mais de 130 vezes.³⁹⁵ Sob este aspecto o termo υἱός é milhares de vezes mais estreitamente vinculado à tradição judaica da *Septuaginta*; ainda: “υἱοὶ θεοῦ tem fundo veterotestamentário-judio”,³⁹⁶ mas aparece em outros contextos não

³⁸⁷ SCHÖKEL, L. A., “בְּנֵי”, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 287.

³⁸⁸ Paulo conecta o *douleias* à criação (Rm 8,21), como libertos da escravidão do Egito a criatura também necessita do seu êxodo (KEESMAAT, S. C., *Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8:14-30*, p. 43).

³⁸⁹ “O uso da frase πνεῦμα δουλείας (“um espírito de escravidão”) tem intrigado os comentaristas, que têm diversas afirmaram que ela é apenas uma folha de retórica para πνεῦμα υιοθεσίας (“espírito de filiação”) e que se refere à antiga ordem religiosa e escravidão sob o pecado. Parece mais provável que, em vv. 14 e 15, Paulo está ecoando uma das declarações confessionais do Antigo Testamento sobre a natureza de Deus (cf. Fretheim 1984: 24-29), uma declaração que caracterizou a Deus principalmente como aquele que levou o povo para fora do Egito no êxodo, que os libertou da escravidão. Quase metade das ocorrências de δουλεία na LXX são neste contexto (cf. Noth 1971: 47-52). Assim, parece provável que o uso de δουλεία por Paulo teria sugerido esse refrão Antigo Testamento” (Ibid., pp. 42-43).

³⁹⁰ Cf. BERTONE, J. A., *The Law of the Spirit – Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16*, p. 197.

³⁹¹ Cf. VIARD, A., *Saint Paul Epître aux Romains*, p. 178; cf. Gl 4,24ss.

³⁹² Cf. KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, p. 227.

³⁹³ Cf. cap. 6.2.3.c.

³⁹⁴ *Bēn*, aparece 4850 vezes no Antigo Testamento, na maioria das vezes se restringe e se refere à relação familiar (FOHRER, G., “υἱός”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, col. 121).

³⁹⁵ BROWN, C., “υἱός”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 1, p. 472; FOHRER, G., “υἱός”, op. cit., col. 156.

³⁹⁶ “υἱοὶ θεοῦ tiene trasfondo veterotestamentario-judío, cf. Sb 2,18; 9,2.4.7; 12,19s; 18,3; Hen. 62,11; Jub. 1,23; Pseudo-Filon, *Lib. ant.* 22,7; 32,8.10” (WILCKENS, U. *La Carta a los Romanos*, v. 2, p. 170; cf. nota 568). “The plural ‘sons of God’ is less often applied to the people of Israel, but it occurs often enough to make it likely that this is the source for Paul’s use of the phrase – O plural ‘filhos de Deus’ [υἱοὶ θεοῦ] é aplicado com menos frequência ao povo de Israel, mas ele ocorre com frequência suficiente para fazer que seja provavelmente a fonte da frase usada por Paulo (Dt 14,1; Is 43,6 Os 2,1; cf. Rm 9,26)” (MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 499, cf. nota 17).

bíblicos.³⁹⁷ Como τέκνον (16b.17a) também υἱός ocorre duas vezes na perícopa (14b) se incluir υἱός-θέσις (15c),³⁹⁸ causando equilíbrio a argumentação e entre as duas dimensões do texto:

| | | | |
|-----|-----------|------------|-----|
| 14b | υἱοὶ θεοῦ | τέκνα θεοῦ | 16b |
| 15c | υἱοθεσίας | τέκνα | 17a |

15d: κράζομεν – קָרָא

A exclamação κράζομεν/κράζω, “gritar”, “clamar”,³⁹⁹ é usada na LXX “outra vez e outra vez” (111 vezes) com sentido de intensidade e urgência orante na prece litúrgica israelita, quarenta vezes nos salmos: Sl 3,5; 4,4; 141,6; cf. Ex 22,22.⁴⁰⁰ O verbo κράζω caracteriza a oração fervorosa dos devotos nos Salmos (Sl 3,5; 4,4; 17,7; 21,6; 33,7).⁴⁰¹ É uma expressão tipicamente salmista e, talvez, judia (cf. Rm 9,27; Jo 7,37).⁴⁰²

b) Inserção semântica greco-romana – υἱοθεσίας/υἱοθεσία

Υἱοθεσία – “adoção filial” é uma expressão de pressuposto jurídico greco-romano e não compunha a cultura e os preceitos dos israelitas, nisto os comentadores são taxativos.⁴⁰³ Não significa, porém, que os judeus da diáspora desconhecêssem a prática legal da adoção.

Por que Paulo em meio a um grupo de sintagmas componencialmente do campo semântico de tradição judaica insere um lexema cuja identidade lingüística em primeira instância é greco-romana? A reflexão desta questão estará no capítulo posterior porque toca, mesmo que ligeiramente, a hipótese deste trabalho.

³⁹⁷ Cf. 6.2.2., p. 187, nota 659 desta tese.

³⁹⁸ Cf. BALLARINI, T. (dir.), *Pablo: vida, apostolado e escritos*, p. 406.

³⁹⁹ O verbo κράζω – “clamar” é relativamente comum na LXX como indicativo de oração, ele é usado em torno de 40 vezes como no Sl 3,5 (PERROT, C., *Epístola aos Romanos*, p. 69).

⁴⁰⁰ CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 399; cf. FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 501.

⁴⁰¹ WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, p. 217.

⁴⁰² Cf. VAUGHAN, C. J., *St Paul's Epistle to the Romans*, p. 155.

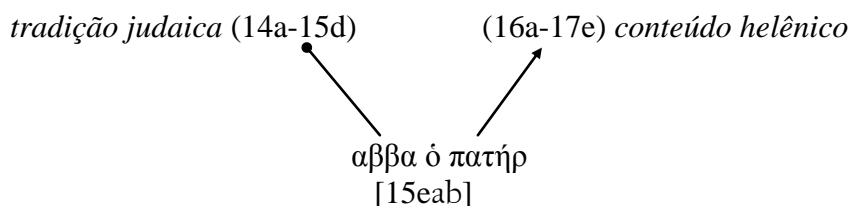
⁴⁰³ Cf. MARTITZ, W. v., “υἱοθεσία”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, col. 269; WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos*, v. 2, p. 170, cf. nota 567; PERROT, C., *Epístola aos Romanos*, 68.

c) Fórmula litúrgica aramaico-grega (intersecção semântica alterativa)

15eab, αββα ὁ πατήρ, três observações sobre a fórmula: Primeira, a frase é composta da palavra aramaica para “pai”, o vocativo enfático determinado αββα [ܐܒܝܐ/ܐܒܐ] com *alef* fazendo às vezes de artigo,⁴⁰⁴ o que explicaria o artigo do segundo elemento da composição ὁ πατήρ – “o pai”. A explicação basilar: o αββα aramaico era rezado e endereçado por Paulo aos judeu-cristãos e o *Patēr* como aposto explicativo aos cristãos de fala grega,⁴⁰⁵ funcionaria como um simples explicativo à palavra não-grega.⁴⁰⁶

Segunda, a fórmula que aparece também em Mc 14,36 e Gl 4,6 – reveladora da natureza relacional entre Jesus e Deus – era uma primitiva expressão litúrgica das primeiras comunidades cristãs de língua grega ou ao menos de suas breves orações.⁴⁰⁷ A peculiaridade em si da frase composta αββα ὁ πατήρ para hipótese será analisada no comentário.⁴⁰⁸

Terceira, o composto aramaico-grego parece funcionar como uma intersecção semântica alterativa, fazendo a “bifurcação” retórica/didática entre a primeira e a segunda parte da perícope. Um *intermezzo* entre as duas dimensões semânticas do texto. A fórmula funciona como ponte e unidade semântica (“sema”) entre as partes e faz a “intratextualidade” entre as duas partes da perícope. A partir e inclusive de ὁ πατήρ começa o conteúdo de aspecto mais “helenista” ou ecumênico.



Αββα ὁ πατήρ está “isolado” enquanto único vocativo e também como único modelo de oração dirigida a Deus no capítulo 8 (um “santo dos santos” desta construção literária).

⁴⁰⁴ “No aramaico usa-se o Alef sufixo como artigo determinado” (ARAÚJO, R. G., *Gramática do Aramaico Bíblico*, pp. 60-61).

⁴⁰⁵ Cf. WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul’s Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, p. 218.

⁴⁰⁶ BRUCE, F. F., *Romanos, Introdução e Comentário*, p. 135.

⁴⁰⁷ Cf. FITZMYER, JOSEPH A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 501; JEREMIAS, J., *Estudos no Novo Testamento*, p. 55.

⁴⁰⁸ Cf. cap. 6.2.3.b., p. 202 desta tese.

5.2.2.

Rm 8,16-17 – Elementos de tendência helênica ou ecumênica (B)

A segunda parte do esquema dual da perícopa (vv.16-17) é distinta da primeira pelo contido teor judaico – apenas κληρονόμοι alude uma terminologia desta tradição. A linguagem tem teor mais genérico quando confrontada com o vocabulário dos vv. 14-15ea. Notadamente a maiorias das expressões na segunda parte do texto não encontram correspondência satisfatória na forma oral-escrita fixada e transmitida no Antigo Testamento. Configura outra situação de origem.

Na sequência da lição 15eb observam-se mudanças no discurso: a primeira pessoa do plural predomina indicando um tom mais modesto (a), o que confirma a retórica diplomática da Carta pelo desejo de cativar a audiência;⁴⁰⁹ a cláusula de abertura no v. 16 também é curta como no v. 14, mas πνεύματι não está determinado pelo genitivo θεοῦ, e “filhos de Deus” com υἱοὶ cede lugar a τέκνα θεοῦ (b); há alta concentração de compostos da partícula preposicional συν- (c); e há inserção da tradição judaica por meio do termo κληρονόμοι (d).

| Inventário semântico com propensão helênica ou ecumênica | | | |
|--|---------------|---------------|------------|
| 15eb | ὁ πατήρ | | |
| 16b | τέκνα | τέκνον | τέκνα θεοῦ |
| 17a | τέκνα | τέκνον | |
| 16a | συμμαρτυρεῖ | συμμαρτυρέω | |
| 17c | συγκληρονόμοι | συγκληρονόμος | |
| 17d | συνπάσχομεν | συνπάσχω | |
| 17e | συνδοξασθῶμεν | συνδοξάζω | |

| Inserção semântica da tradição judaica | | | |
|--|------------|------------|---------------------|
| 17ab | κληρονόμοι | κληρονόμος | κληρονόμοι μὲν θεοῦ |

a) Paulo é mais argumentativo na primeira seção do texto [γὰρ-γὰρ, ἀλλὰ, vv. 14-15] de terminologia veterotestamentária; o conhecimento das Escrituras embutido no vocabulário sugere identificação e autoridade aos judeu-cristãos, mas não necessariamente aos gentio-cristãos. Em princípio a nova postura pluralista

⁴⁰⁹ Cf. 4.1.3., p.106 desta tese.

verbal/pronominal da segunda seção (vv. 16-17) funcionaria melhor com os gentio-cristãos por não possuírem identificação profunda com as instituições judaicas. Esta avaliação do texto (dual) não é dicotômica, é da didática dialógica tipicamente paulina (cf. 1Cor 9,19-23).

b) Semântica com propensão helênica

16b.17a, τέκνα θεοῦ; τέκνα: Numericamente υἱός é mais próximo da linguagem hebraica para “filho (s)” [בֶּן] em detrimento a τέκνον, conforme a LXX. Como visto na tradução, o Novo Testamento geralmente não diferencia υἱός de τέκνον, Paulo inclusive. Exceção acontece no evangelho de João que usa υἱός apenas para o Filho de Deus (1,49.51), nos demais casos usa τέκνον (1,12).⁴¹⁰ Apesar do consenso em torno do qual os dois termos terem uma tradução em comum, o fato é que Paulo abalizou as duas seções do discurso com vocábulos diferentes.⁴¹¹ É possível intuir, se não inferir, que a *mens* teológica do Apóstolo quisesse algo mais que a variação estilística;⁴¹² não seria inédito este manejo das palavras levando-se em conta Gl 4,1-7, onde υἱός e o adjetivo νήπιος – “menino/criança” são confrontados.

Uma distinção entre os termos υἱός e τέκνον estaria nos cultos de mistério, onde o último aparece como linguagem da nova condição dos neófitos junto às deidades enquanto “filhos de deus/deuses” como resultado dos ritos e suas fórmulas.⁴¹³ Flagrante contraste com Jo 1,12: “Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus [τέκνα θεοῦ], aos que creem no seu nome”. Naturalmente a alusão aos mistérios faria de τέκνον um termo mais da

⁴¹⁰ BRUCE, F. F., *Romanos, Introdução e Comentário*, p. 135-136.

⁴¹¹ Royster pontua se é significante a alteração da designação de *huios* (=filhos) para *tekna* (=crianças). Talvez, pensa ele, antecipe a condição de “herdeiros” do v. 17 porque *tekna* era mais usual para alguém adotado (ROYSTER, D., *Saint Paul's Epistle to The Romans – a Pastoral Commentary*, p. 206).

⁴¹² Outros autores parecem pensar de modo diferente do convencional às duas expressões e respectiva tradução: “Embora em S. Paulo τέκνον e υἱός sejam usados indiferentemente (cf. 8,14), talvez aqui τέκνα assumam um tom de particular ternura” (Settimio Cipriani, in BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética*, v. 5/1, p. 532, nota 254; a mesma conclusão em LYONNET, S., *Exegesis Epistulae ad Romanos*, cap. V ad VIII, p. 205); “deveria se ver salientado, em *tèknon* (*tèkna theou*), que nossa filiação divina não é puramente jurídica, já que é o termo mais próprio para indicar a filiação natural” (BALLARINI, T. (dir.), *Pablo: vida, apostolado e escritos*, p. 406); BARRET, C. K., *A commentary on the Epistle to the Romans*, p. 164, traduz *tekna* por “children” (crianças) e não “sons” (filhos), que ele reserva a *huios*.

⁴¹³ “Alguns estudiosos veem uma alusão, em João, à linguagem das religiões de mistério gr. [τέκνον], que viam a situação de filhos de Deus de modo realístico em termos de gerar e novo nascimento, um novo ser através da iniciação” (BRAUMANN, G., “τέκνον”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 1, p. 471).

alçada greco-romana que judaica, mas não exclusivo, dado o sincretismo helenista dos judeus na diáspora.⁴¹⁴

16a; 17cde, συμμαρτυρεῖ; συγκληρονόμοι; συμπάσχομεν; συνδοξασθῶμεν: Nem todos os συν-compostos paulinos estão na LXX. Segundo C. B. Hoch, vinte compostos são usados na *Septuaginta*, dezoito não são usados ou conhecidos desta tradução.⁴¹⁵ Isto significa que Paulo criou neologismos com a partícula preposicional συν- (συν-construtos) tendo como base seu conhecimento da língua e da linguagem helenística,⁴¹⁶ ou seja, palavras que não coadunam necessariamente a tradição judaica, mas “figuram no grego profano”.⁴¹⁷ Então, a segunda parte da perícopa (B) com τέκνον e συν-compostos inclina-se mais a semiótica – signos – helenista que a judaica propriamente dita, sem ser exclusivo.

Em *lato sensu* as συν-composições são como *leitmotiv* – motivo condutor – na segunda parte da perícopa porque são reiteradas (quatro vezes em três lições, três vezes em uma cláusula ou versículo). Pela crítica da redação algo *moveu* o autor a repetir composições com συν-. Logo, elas possuem significação especial e/ou doutrinal para Paulo. Este motivo e significado têm implicações à hipótese como será analisado no sétimo capítulo.

d) Inserção semântica de herança judaica – κληρονόμοι (17b)

יָרַשׁ, “herdar”, “ser herdeiro”, (260 vezes); יְרֵכָה, “herança” (223 vezes), fazem parte do extenso estudo da história e teologia de Israel; estão no contexto da posse da terra e, subsequente, no contexto da aliança. O povo de Israel é

⁴¹⁴ Cf. cap. 6.1.4.a., p. 167 desta tese.

⁴¹⁵ HOCH, CARL, B., *The Significance of The SYN-Compounds for Jew-Gentile Relationships in The Body of Christ*, p. 182s.

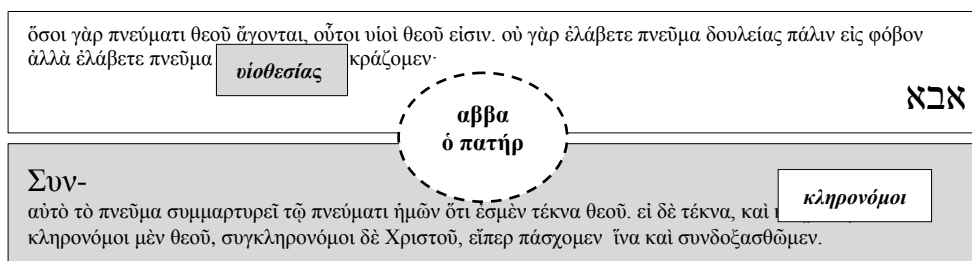
⁴¹⁶ MCGRATH, B., “Syn” Words in Saint Paul. *The Catholic Biblical Quarterly*, p. 219.

⁴¹⁷ “Curiosamente, vários compostos se *syn* (‘com’), desconhecidos na versão dos Setenta e reconhecidos como tipicamente paulinos, não deixam de figurar no grego profano” (BOSCH, J. S., *Scritti Paolini*, p. 238). Um caso especial na perícopa é o verbo composto συμμαρτυρέω (v. 16a) que Paulo combina duas vezes com o substantivo composto συνείδησις [consciência] em Rm 2,15; 9,1; termo filosófico estóico de origem popular da linguagem helenista não-cristã, fundamentando ainda mais o aspecto “menos judaico” da segunda parte da perícopa (cf. CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, pp. 159-160; cf. MAURER, C., “su,noida”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, col. 279 et. seq.).

herança divina (Ex 34,9, σκληροτράχηλός; Dt 4,20, κληρονομήσητε). Ambas sob a influência do radical κληρονομ-⁴¹⁸ (κληρος – “porção”).

Κληρονόμος [“herdeiro”], κληρονομία [“herança”], κληρονομέω [“herdar”], e seus derivados são computados 390 vezes na LXX. É lugar-comum associar o lexema à posse da terra e ao povo de Israel enquanto herança e herdeiros de YHWH.⁴¹⁹ A terminologia é ancestral e remonta aos patriarcas (cf. Gn 22,17; Rm 4,13-14),⁴²⁰ portanto, a herança/hereditariedade tem também um sentido nacionalista e até físico.⁴²¹

A representação estilística da perícope (5.2.1. e 5.2.2.) em acabamento cromático daria o seguinte aspecto ao texto:



5.2.3.

Lógica retórica da perícope – esquema dual e convergente

a) Sistema do texto e função da sua estrutura⁴²²

A perícope, como aventado acima, apresenta uma estrutura dual e convergente. Dual porque a natureza semântica dos lexemas se distingue parcialmente: sendo a primeira mais estreitamente ligada à tradição judaica, e a segunda, mais abrangente, à cultura helênica, por assim dizer; em ambas as seções

⁴¹⁸ HARTLEY, J. E., “שִׁירָה”, COPPES, L. J., “הִלְהִיךְ”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, pp. 671-673; 949. Cf. EICHLER, J., “κληρος”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 1, p. 957.

⁴¹⁹ Gn 15,1-7; 28,4; 48,3-6; Ex 15,17; Lv 20,24; 1Rs 8,51-53; Sl 16,5-6; 28,9; 33,12; 94,14; Lm 3,24.

⁴²⁰ Cf. CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 405.

⁴²¹ Cf. PENNA, R., *Lettera ai Romani*, v. II, 6–11, p. 166.

⁴²² Fee, em seu guia para exegese completa, propõe para desvendar a complexidade do texto fazer um diagrama de suas partes constitutivas, o que, segundo nossa opinião, se revelou extremamente útil na visualização e elaboração dos temas (FEE, G., *Exégesis del Nuevo Testamento*, p. 25). A leitura estrutural da perícope, bem como seu diagrama, nunca é absoluta. O processo decodificador do conteúdo linguístico sempre pode desembocar em novas relações (Cf. EGGER, W., *Metodologia do Novo Testamento*, p. 92). Outro modo de diagramar, talvez mais complexo, pode ser encontrado em BIBLEWORKS.

detectam-se inserções de uma e de outra; estas inserções particulares mantêm as secções conectadas e evitam que as partes sejam estanques do ponto de vista retórico e (teo) lógico ocasionando uma possível dualidade – não dicotomia – no discurso, pois o Apóstolo escreve tanto a judeu-cristãos quanto a gentio-cristãos. No entanto, um terceiro elemento de natureza tipicamente cristã – a fórmula aramaico-grega – trabalha como intersecção entre as duas partes, fazendo a passagem entre elas, não de maneira brusca, mas articulada.

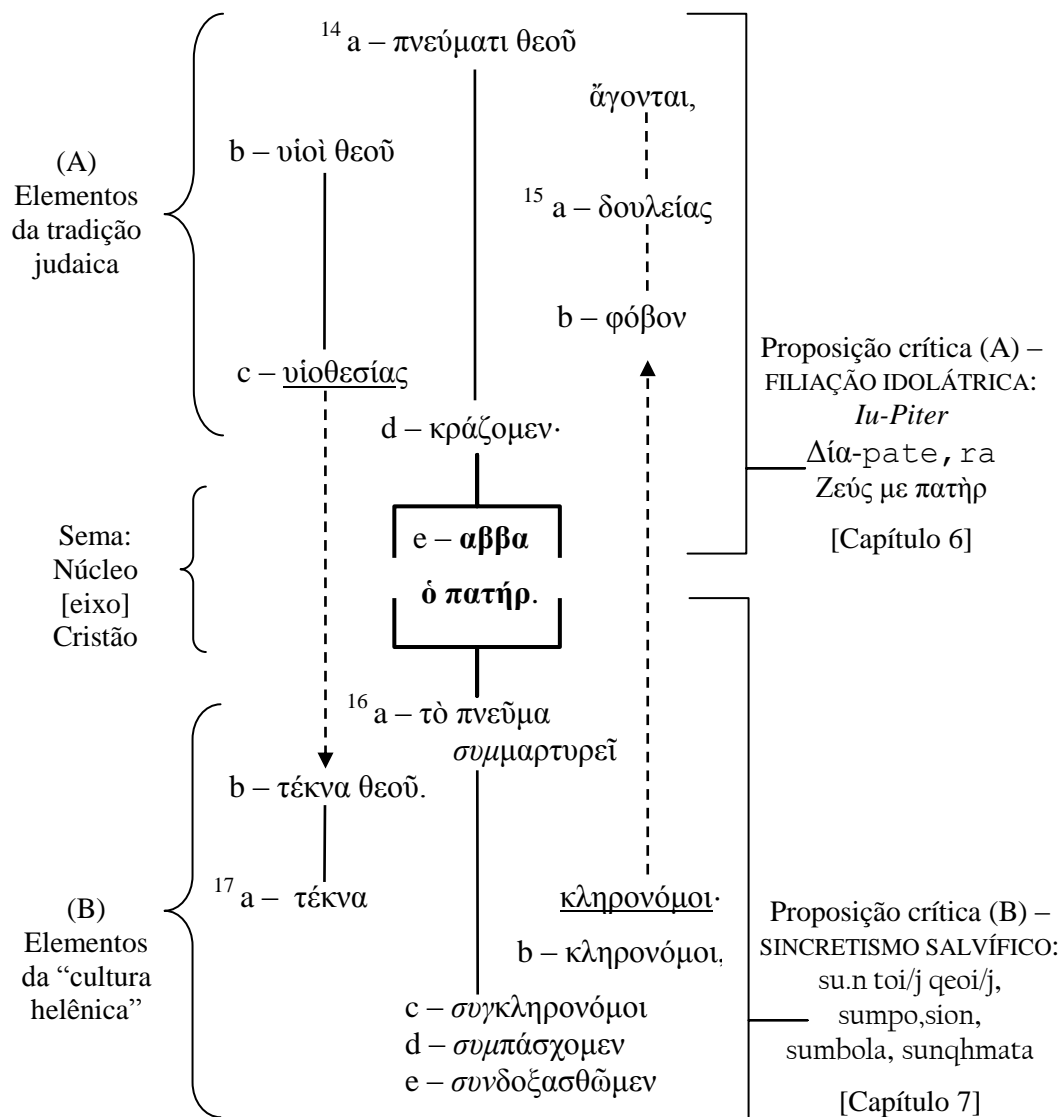
Partindo deste duplo campo semiótico da perícopes se obtém a sua estrutura: um sistema organizacional e relacional do texto, conforme entendemos. Esta parte não se interessa agora pela “mensagem do texto” e sim “como funciona o texto”,⁴²³ que, no caso, funciona de forma dual e convergente – de certo modo, um pressuposto coerente com as categorias mentais e culturais do Apóstolo, bem como sua visão religiosa:⁴²⁴ a inserção greco-romana [υιοθεσία] no plano judaico e a inserção judaica [κληρονόμοι] no plano “helênico” podem demonstrar que Paulo é um homem bi-cultural e de uma só fé – a judaico-cristã –, por causa da intersecção aramaico-grega [αββα ὁ πατήρ]. Muito provavelmente esta característica intelectual/espiritual de Paulo está latente nas suas cartas, aqui apenas a evidenciamos e tentaremos transmiti-la na diagramação da perícopes.⁴²⁵

⁴²³ PARMENTIER, E., *A Escritura Viva*, p. 139.

⁴²⁴ “O cristianismo de São Paulo (dele) parece resultado da síntese de três elementos distintos: um elemento judaico, um elemento cristão, um elemento helênico’. Este último elemento, isto é ‘a união da divindade concebida como a condição essencial da salvação’” (LAGRANGE, M-J., *Introduction a l’etude du Nouveau Testament: critique historique – I Les Mysteres: L’Orphisme*, p. 192). Cf. BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética – Atos e Grandes Epístolas Paulinas*, v. 5/1, p. 58; MAZZAROLO, I., *O Apóstolo Paulo – o Grego, o Judeu e o Cristão*, p. 14; 43.

⁴²⁵ A pessoa e a formação do Apóstolo é pressuposto sócio-cultural para a dualidade e a convergência estrutural da perícopes: ela é dual porque Paulo era um judeu e judeu da Diáspora, formado tanto na tradição de seu povo como na cultura helênica; convergente porque o autor, um judeu formado no helenismo, é cristão. O texto da perícopes reflete a estrutura mental/cultural do Apóstolo – seu modo de ser e pensar (Rm 10,12; Gl 3,28; cf. Rm 1,16; 2,9-10; 1Cor 9,20-21): “uma pessoa de considerável educação e conhecimento e não apenas de interesse judaico. O escritor tinha algum conhecimento da filosofia grega (particularmente o estoicismo popular), e ele refletia uma considerável compreensão da retórica greco-romana” (WITHERINGTON III, BEN, *The Paul Quest*, p. 70; Ronald F. Hock in SAMPLEY, J. P. (Org). *Paulo no Mundo Greco-Romano*, p. 171, cf. notas 1 e 2.). Mais: O *status* legal de Paulo era de um judeu privilegiado da diáspora, um *adlectio* – “acolhido” na associação dos cidadãos (At 16,37s; 22,25; 23,27), ou seja, nele havia um influxo da cultura romana.

Sistema semiótico da perícope – estrutura dual e convergente – e sua função junto às proposições críticas da hipótese:⁴²⁶



A questão levantada por A. I. Hauken faz sentido aqui: A linguagem cristológica tem duplo significado: uma judaico-cristã e outra pagã?; em paralelo: a linguagem paulina tem duplo sentido: uma aos judeu-cristãos e outra aos gentio-cristãos? Hauken responde que sim.⁴²⁷ Este sentido (duplo) coincide com a natureza e a finalidade da perícope: uma estrutura dual e convergente para atingir

⁴²⁶ O fundamento do campo semântico deste edifício e seu “sistema de relações” estão em 5.2.1. e 5.2.2. deste capítulo.

⁴²⁷ HAUKEN, A. I., *The Greek Vocabulary of the Roman Imperial cult and the New Testament*, p. 27.

dois problemas e dois públicos alvos que compartilham, com certas diferenças culturais e religiosas, a mesma fé na mesma cidade: “Porque não me envergonho do evangelho de Cristo, pois é o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê; primeiro do judeu, e também do grego” (Rm 1,16; cf. 2,9-10; 3,9.29; 9,24; 10,12).

b) Fundamento, razões e função da estrutura dual e convergente

1ª. A propriedade dual e convergente do texto talvez também repouse sobre o pouco conhecimento de Paulo quanto à constituição e composição da comunidade em Roma (Rm 1,10-11);⁴²⁸ ou talvez conhecesse algumas realidades por intermédio de alguns (Rm 1,8; 16,5ss; At 18,1-2).⁴²⁹ A igreja ou igrejas em Roma é majoritariamente judia ou gentílica?⁴³⁰ Daí do duplo caminho retórico, com expressões cuja carga de sentido abrangesse todas as possibilidades. O pensamento e o ensinamento da Carta levam em conta uma comunidade mista:⁴³¹ “a carta em si mesma (como nós veremos) sugere uma comunidade mixada, uma comunidade não totalmente de um colorido apenas, mas envolvida em uma substancial proporção de ambos: judeus e gentios”,⁴³² e ambos são filhos de Deus (Rm 3,29).

A forma retórica empregada está em função de atingir a “dupla cidadania” da comunidade cristã e também em transmitir uma doutrina certa. Porém, *dic mihi*

⁴²⁸ LEENHARDT, F. J., *Epístola aos Romanos*, p. 12; VANNI, U., *Letter ai Galati e ai Romani*, p. 72.

⁴²⁹ REASONER, M., “Roma e o cristianismo”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1098. CANTINAT, J., *Les Épitres de Saint Paul Expliquées*, p. 118.

⁴³⁰ REASONER, M., “Roma e o cristianismo”, op. Cit., p. 1097.

⁴³¹ Rm 1,14.16; 2,9.10.17.28.29; 3,1.9.29; 9,24; 10,12.

⁴³² SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans*, p. xiii. Aparentemente esta porção desta “proporção” de cristãos era razoável por volta de 64 d.C.. Tácito (*Anais* XV, 44) a chama de “ingente multidão [de grandes dimensões]” (BELLINATO, G., *Paulo, cartas e mensagens*, p. 164). Se esse número for mesmo elevado faz sentido uma comunidade cristã de espectro multifacetado como interpreta Perrot. Segundo ele, há dois grupos e quatro tendências. Os judeu-cristãos podem ser categorizados como (1) do tipo tradicional composto por fariseus chamados de “partidários de Cristo”, ainda apegados as tradições; 2. um grupo mais flexível (como Tiago); 3. o grupo dos helenizantes (a modo de Barnabé e Paulo); 4. e um grupo mais liberal com rejeição a Lei. Já os gentio-cristãos existiam em duas frentes: 1. heleno-cristãos, antigos “tementes a Deus”, que continuavam a se judaizar (fracos?); 2. heleno-cristãos convertidos diretos a Cristo com tendência judaizantes; 3. heleno-cristãos livres em relação a lei, porém reconhecem a legitimidade dos judeu-cristãos moderados (estes estão mais próximo do ideal paulino); e os heleno-cristãos “ultrapaulinos”, que são anti-judaicos e rejeitam radicalmente a Lei (PERROT, C., *Epístola aos Romanos*, pp. 18-21). A própria fisionomia dos gentios pode variar conforme o conteúdo da carta. As opções seriam: gentios cumpridores da lei, mas sem a fé explícita em Cristo; gentios quem cumprem partes da lei, mas não são salvos; gentio-cristãos que cumprem a lei por causa de Cristo (MOO, D., *The Epistle to the Romans*, pp. 148-149).

solum facta, e o fato incontestável é: “A igreja romana está situada no meio do mundo gentílico”,⁴³³ formada (também) por gentios em seu universo próprio,⁴³⁴ um universo com redundância a cultura helênica e religiosidade greco-romana que se insere no cotidiano da comunidade de uma ou outra forma. A cristalização desse modo de pensar e viver, por vezes ambíguo, foi sentida:

“a maioria dos nativos continuaram sendo tão gregos (ou tão nativos) como tinham sempre sido; se dois séculos mais tarde terminaram por chamar-se *Romaioi*, não significava que tivessem se romanizado inteiramente, mas antes que eram gregos sob nome diferente. No final das contas, os nativos não absorveram o latim dos colonizadores. Foram os colonizadores que absorveram o grego dos nativos” (*Augustus*, 66).⁴³⁵

Algo semelhante poderia ocorrer, e ocorria, entre a fé judaico-cristã e os costumes gentílicos ocasionando tensões.

Cranfield insere uma lista de questões da situação eclesial e social romana quanto às tendências, tensões, divisões, falsos ensinamentos, falsa espiritualidade, pietismo...⁴³⁶ Algumas dessas questões inserem-se no princípio da hipótese: a necessidade de esclarecer “a mística” da relação com Deus em função e/ou em contradição às categorias da piedade popular romanas e dos hábitos subsequentes (moral). Paulo, então, se esforça para solucionar ou esclarecer as questões pendentes orientando, no mínimo, dois grupos diferentes. Isto explicaria parcialmente a forma dual e convergente da perícope.

2ª. A escolha dos temas, da terminologia (*inventio*), bem como a disposição dos elementos do discurso apontam para uma função retórica da perícope (pragmática). O Apóstolo, assim parece, queria persuadir a audiência a respeito da natureza ou identidade da paternidade divina e do compromisso com Cristo. As palavras selecionadas com acuidade, sobretudo os συν-construtos, visavam conquistar a simpatia dos destinatários com elementos linguísticos do seu universo simbólico (campo semântico).⁴³⁷ Cf., novamente, 1Cor 9,20-22.

3ª. A diagramação da perícope tem duplo objetivo: primeiro favorecer a visualização dos seus dois aspectos semântico-retóricos, bem como o seu eixo

⁴³³ CRANFIELD, C. E. B., *The Epistle to the Romans*, v. I, p. 20.

⁴³⁴ Não é possível, segundo Cranfield, determinar a etnia majoritária na igreja romana – se judeus ou gentios – baseado nos textos de Rm 1,13; 11,13; 9; 15,7-16 (ibid., p. 21).

⁴³⁵ ARENS, E., *Ásia Menor no tempo de Paulo, Lucas e João*, p. 126.

⁴³⁶ CRANFIELD, C. E. B., op. cit., p. 23.

⁴³⁷ Cf. EGGER, W., *Metodologia do Novo Testamento*, pp. 130-134; SCHNELLE, U., *Introdução à Exegese do Novo Testamento*, p. 52.

alterativo (o primitivo núcleo cristão da fórmula aramaico-grega); segundo, sobre essa estrutura repousará os esquemas dos capítulos procedentes e seus respectivos comentários: as proposições críticas (A e B) com a dissertação dos conceitos chaves da perícopa e os prováveis motivos da presença deles, ou seja, a combinação de remanescentes de idolatria e/ou sincretismo na igreja romana que exigiu um determinado tipo de intervenção do Apóstolo.

5.3.

Rm 8,14-17 e Gl 4,4-7 – paralelos semânticos e contexto sincretista

A Carta aos Romanos tem parentesco teológico com Gálatas em inúmeras passagens; o mesmo ocorre entre Romanos e outros escritos como aos Coríntios e aos Filipenses. Na Carta aos Gálatas este vínculo com Romanos é perceptível em mais de dez ocorrências e às vezes mais desenvolvidas nesta,⁴³⁸ dando a impressão que Paulo em Romanos elaborou seu pensamento com mais acuidade (apesar de todos os méritos de Gálatas).

O tópico se interessa apenas ao que concerne à temática do texto e seu contexto: as sugestões de sincretismo em Gl 4,3 e Rm 8,38-39; ainda, Gl 4,6 e Rm 8,15 têm relação estreita devido à semelhante e possível situação padrão (*Sitz im Leben*) de conotação mitológica contida no termo πατήρ – “pai”.⁴³⁹

⁴³⁸ CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, pp. 71-72:

| | | |
|--------------|---|--------------------------|
| Rm 1,1-7 | A graça do apostolado de Paulo | Gl 1,1; 11-17 |
| Rm 1,16-17 | Salvação pela fé e revelação da justiça de Deus | Gl 2,15-21 |
| Rm 1,18-3,20 | A escravidão do ser humano | Gl 3,23-4,7; 4,8-11 |
| Rm 3,21-31 | Justificação pela fé, para além das obras da lei | Gl 2,15-21 |
| Rm 4,1-23 | Abraão, o modelo da fé cristã | Gl 3,6-9; 14-18; 4,21-31 |
| Rm 4,24-25 | O Senhor condenou a morte para nossa justificação | Gl 2,19-21 |
| Rm 5,20 | A lei aumenta as ofensas | Gl 3,19 |
| Rm 6,1-11 | Liberdade do pecado através do batismo | Gl 3,27 |
| Rm 6,14 | Não estão sob a lei, mas sob a graça | Gl 5,18 |
| Rm 7,4 | Morreram para a lei através de Cristo | Gl 2,19-20 |
| Rm 8,3 | O Pai enviou seu Filho | Gl 4,4 |
| Rm 8,10 | Cristo está em vós | Gl 2,20 |
| Rm 8,14 | Conduzidos pelo Espírito | Gl 5,18 |
| Rm 8,14-15 | Adoção filial, “Abba, Pai” | Gl 4,5-6 |
| Rm 10,12 | Sem distinção entre judeu e grego | Gl 3,28 |
| Rm 10,17 | Fé vem pelo que está no coração | Gl 3,2-5 |
| Rm 11,32 | Deus encerrou todos os povos em obediência | Gl 3,22 |

⁴³⁹ Cf. 6.1.3., p. 162 desta tese.

5.3.1.

Conexões semânticas entre os textos de Rm 8,14-17 e Gl 4,4-7

A carta aos Gálatas⁴⁴⁰ já foi “considerada a mais paulina dos escritos paulinos” e uma parte do seu texto está quase *ipsis litteris* na perícopes da tese.⁴⁴¹ Há dois tipos de relação entre os textos: por semelhança temática,⁴⁴² sobretudo no aspecto geral da filiação pelo Espírito (quadro a);⁴⁴³ e por identidade, em vista da terminologia padrão empregada (quadro b).⁴⁴⁴ Quadro (a):

| Romanos 8 | Gálatas |
|--|---|
| ¹⁴ Porque todos pelo Espírito de Deus conduzidos [πνεύματι θεοῦ ἄγονται], estes filhos de Deus são. | ^{5,18} Mas, se sois guiados [πνεύματι ἄγεσθε] pelo Espírito, não estais sob a lei. |
| ¹⁵ Porque não recebestes um espírito de escravidão [δουλείας] outra vez para (o) medo, mas recebestes um espírito de adoção filial [υιοθεσίας] em que gritamos: <i>Abba</i> , o Pai [κράζομεν· αββα ὁ πατήρ]. | ^{4,5} Para remir os que estavam debaixo da lei, a fim de recebermos a adoção de filhos [υιοθεσίαν]. ^{4,6} E, porque vós sois filhos, enviou Deus ao nosso coração o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai! [κρᾶζον· αββα ὁ πατήρ] ^{4,7} De sorte que já não és escravo [δοῦλος], porém filho; e, sendo filho, também herdeiro por Deus. |
| ¹⁶ O mesmo espírito testemunha junto com o espírito nosso que somos filhos de Deus. | |
| ¹⁷ E se filhos, também herdeiros: herdeiros certamente de Deus [κληρονόμοι μὲν θεοῦ], co-herdeiros também de Cristo, se de fato sofremos juntos com ele para que sejamos glorificados juntos com ele. | ^{4,7} De sorte que já não és escravo, porém filho; e, sendo filho, também herdeiro por Deus [κληρονόμος διὰ θεοῦ]. |

⁴⁴⁰ Uma apreciação pormenorizada da perícopes de Gl 4,1-7 encontra-se na tese de SANTOS, N. F. DOS., *Adoção Filial/Plenitude dos Tempos. Estudo Exegético-Teológico de Gl 4,1-7 e Ef 1,3-10*, pp. 79-165.

⁴⁴¹ BROWN, R. E., *A Introduction to New Testament*, p. 467.

⁴⁴² Cf. ROLLAND, P., *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 15; WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos* v. 1, p. 91, 172. Moo denominou esse paralelismo entre Gl 3,7b-7 e parte de Rm 8,2-17 como um movimento similar impressionante (MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 497, cf. nota 5).

⁴⁴³ “Paulo descreve a filiação divina dos cristão pelo apelo ao dom do Espírito Santo, Gl 4,6; Rm 8,14-16” (GUTIERREZ, P., *La Paternité spirituelle selon Saint Paul*, p. 163).

⁴⁴⁴ Moo denominou esse paralelismo entre Gl 3,7b-7 e parte de Rm 8,2-17 como um movimento similar impressionante. “Estes paralelos podem apontar para o uso de uma tradição pré-paulina ou um fixado credo paulino (...) Isto talvez seja mais provável, embora, Paulo tenha usado em ambos, Gl 4 e Rm 8, elementos de uma pregação comum ou ensinamento padrão. Em Rm 8, obviamente, este padrão é tecido/desenvolvido na estrutura maior do argumento de Paulo no capítulo” (MOO, D., op. cit., p. 497-498, cf. nota 5).

Há relação de identidade em elementos particulares ao menos em seis pontos; porém, se distancia pelas συν-constituições de Romanos. Quadro (b):

| Romanos 8 | Gálatas |
|--------------------------------------|---|
| ¹⁴ πνεύματι θεοῦ ἄγονται | ^{5,18} πνεύματι ἄγεσθε |
| ¹⁴ πνεύματι θεοῦ | ^{4,6} τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ |
| ¹⁴ υἱοὶ θεοῦ εἰσιν | ^{4,6} ἔστε υἱοί |
| ¹⁵ δουλείας | ^{4,7} δοῦλος |
| ¹⁵ υἰοθεσίας | ^{4,5} υἰοθεσίαν |
| ¹⁵ κράζομεν· αββα ὁ πατήρ | ^{4,6} κρᾶζον· αββα ὁ πατήρ |
| ¹⁷ κληρονόμοι μὲν θεοῦ | ^{4,7} κληρονόμος διὰ θεοῦ |
| ¹⁶ συμμαρτυρεῖ | |
| ¹⁷ συγκληρονόμοι | |
| ¹⁷ συμπάσχομεν | |
| ¹⁷ συνδοξασθῶμεν | |

Didaticamente o texto de Gálatas explica “o que”/“quem”/“para que” – a redenção, a filiação divina, a herança; enquanto o texto de Romanos explica o mesmo e o ultrapassa com “o como” e “para além” usando compostos συν-:

“O contexto precedente deixa claro que o dinamismo vital do Espírito constitui a própria filiação (...) Agora, Paulo vai mais longe e enfatiza que o Espírito coopera com os cristãos (...) Paulo está indo além de Gl 4,6 (...) o duplo uso dos verbos *syn-* ‘com’ expressa uma vez mais, a participação do cristão nestas fases da atividade redentora de Cristo”.⁴⁴⁵

A ausência destes compostos no capítulo 4 de Gálatas é uma prova material da distinção qualitativa entre os textos.⁴⁴⁶ Em contrapartida, tem explicitamente em comum a locução αββα ὁ πατήρ.

Onde estaria o ponto situacional condizente com a semelhança e a identidade entre os dois textos e, especificamente, na forma aramaico-grega?

⁴⁴⁵ FITZMYER, J. A., “Romanos”, *Comentário Bíblico São Jerônimo*, p. 562.

⁴⁴⁶ Cf. 3.4.2.e., p. 95 desta tese.

5.3.2.

Rm 8 e Gl 4 – síndrome sincretista

Entre Rm 8 e Gl 4 as semelhanças estão além do óbvio (identificação terminológica). No quadro mais vasto dos capítulos, externo às perícopes, há uma parecente síndrome sincretista: Rm 8,38-39 (a) e Gl 4,3 (b).

a) Rm 8,38-39: ἄγγελοι, ἀρχαὶ, δυνάμεις, κτίσις, ὕψωμα e βάθος

A apelação que introduz a seção (discurso epidíctico), “se Deus é por nós, quem será contra nós” (Rm 8,31), prepara os destinatários para inimigos em potencial,⁴⁴⁷ que seriam super-poderes em oposição a Cristo.⁴⁴⁸

A arguição de um fundo sincrético na percepção religiosa da comunidade cristã de Roma aparentemente não se reduz a mero suposto. Há suficiente fundamento no contexto do capítulo oito que Rm 8,14-17 seria uma articulação educada e contrária a um tipo de sincretismo cristão-romano. Indícios de costumes supersticiosos – “perigos cósmicos” –⁴⁴⁹ no seio da igreja romana estão nas expressões contidas no hino de Rm 8,38-39:

“nem os anjos [οὐτε ἄγγελοι], nem os principados [οὐτε ἀρχαὶ] (...) nem poderes [οὐτε δυνάμεις], nem a altura [οὐτε ὕψωμα], nem a profundidade [οὐτε βάθος], nem qualquer outra criatura [οὐτε τις κτίσις] poderá nos separar do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus”.

Três observações imediatas: primeira, Paulo nomeia a todos como “criaturas”; segunda, todos são francamente negados; e, terceiro, todos são adversos ao projeto de Deus em Cristo. Tal terminologia denota sinais e sintomas (síndrome) de sincretismo.

1. οὐτε ἄγγελοι – “nem os anjos”: No primeiro caso dos “anjos” (Rm 8,38) há um sinal tênue de ideias mágicas e fé judaica. Nos últimos cinquenta anos houve uma explosão nas pesquisas dos rituais pagãos, revelando uma rica tradição popular de adjuração para o contato, a comunhão, e o comando dos anjos no âmbito do judaísmo. A questão não resolvida é qual a forma que tomou tal prática

⁴⁴⁷ CLOUTIER, C.-H., Rm 8,31-39: *Hymne ou Plaidoyer? Étude sur Le Genre Littéraire du Passage*, p. 341.

⁴⁴⁸ KAROTEMPREL, S., *Believers' Struggle and Triumph in Christ – Bible Study on Romans 8:31-39*, p. 30.

⁴⁴⁹ ROLLAND, P., *À l'écoute de l'épître aux Romains*, p. 99.

escrita nos livros de magia judaica do pré-rabínico judaísmo. “Esta invocação”, diz G. William, “é claramente fundada em outros (mais velhos) trabalhos mágicos tal como *T. Sol.* (2.4; 4.10 *etc.*) e papiro grego, certamente”.⁴⁵⁰

No entendimento paulino os anjos – seres espirituais –, ou alguns deles, podem estar associados a Satanás; mesmo quando se considera o aspecto metafórico ele é um “anjo de luz”, ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός (2Co 11,14; cf. Gl 1,6-9), que exerce liderança sobre os demais ἄγγελος σατανᾶ (2Co 12,7; cf. Mt 25,41; Ef 2,2; Ap 12,7.9). Na crença gentílica os anjos se associam a poderes que exercem influência no governo do mundo.⁴⁵¹

2. οὐτε ἀρχαὶ, οὐτε δυνάμεις – “nem principados, nem potestades”: Em 1Cor 15,24 ἀρχή é algo a ser abolido no projeto de Cristo porque alude a autoridades sobrenaturais ou dominações contrárias a Deus que interviriam na ordem do cosmo e nos assuntos humanos; o mundo judaico também conhecia essas “autoridades” (2Hen. 19,3-5).⁴⁵² Para William, porém, a compreensão de “principados” e “poderes” [οὐτε ἀρχαὶ, οὐτε δυνάμεις] nas cartas paulinas é um problema, os estudos beiram a generalização. Nos estudos o termo δυνάμεις deriva da angeologia judaica (Dibelius, *Geisterwelt*, 77). Na Septuaginta δυνάμεις é tradução para מַלְאָכִים, מַלְאָכִים = “guerreiro”, o angélico exército de Deus (Sl 23,10; 32,6; 45,7). Em Fílon os poderes estão na segunda fileira dos oficiais de Deus, abaixo do Logos, e são conduzidos por ele (*Fug.* 95; 101; *Conf.* 174). Para Fílon os gentios têm feito mal em transformar os poderes em deuses (*Conf.* 171-173).⁴⁵³

Ambos, judeus e gentios, cada qual ao seu modo, consideravam uma diversidade de espíritos (anjos e demônios):⁴⁵⁴ enquanto forças cósmicas supramundanas – δυνάμεις – acima da vida e da morte com capacidade de agir

⁴⁵⁰ WILLIAMS, G., *The Spirit Word in the Letters of Paul the Apostle – A critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles*, p. 114; cf. pp. 118-119.

⁴⁵¹ “‘No mundo pagão, os anjos são poderes espirituais que participam do governo do mundo físico e do mundo religioso’ (Bauer, 7). Vemos que o mesmo era verdade no mundo judaico: os anjos, ele também acreditava, como mestres da cosmogonia, envolvidos no governo das estrelas. Como os judeu-cristãos os pagãos acreditavam, portanto, nos anjos e seus poderes. Esta é provavelmente a razão pela qual Paulo os cita” (CLOUTIER, C.-H., *Rm 8,31-39: Hymne ou Plaidoyer? Étude sur Le Genre Littéraire du Passage*, p. 330).

⁴⁵² Ibid., p. 330.

⁴⁵³ WILLIAMS, G., op. cit., pp. 128-129.

⁴⁵⁴ Sandy pensa em uma hierarquia de “anjos de poder” como Serafins, Querubins e seres da mitologia mesopotâmica como em Dn 7,9; Ez 1,15ss (SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans*, p. 222). Nomes comumente usados em Henoque: “querubim de fogo”, “espíritos dos anjos”, “santos anjos” (1Henoque 14,11; 19,1; 20,1).

sobre presente e futuro.⁴⁵⁵ As δυνάμεις (note o plural) eram forças ou energias [ἐνέργεια] que emanavam dos corpos celestes podendo ser hipostatizadas como δαίμονες, mas não necessariamente.⁴⁵⁶ Acreditava-se que esses principados e poderes subjugavam e controlavam o movimento dos corpos celestes e, por extensão, governariam os mortais.⁴⁵⁷

Em contrapartida, na Carta Paulo associa δύναμις (singular) ao Filho de Deus, ao evangelho de Deus, ao próprio Deus e ao Espírito Santo (Rm 1,4.16.20; 15,13.19).⁴⁵⁸ “*Dynamis* é uma característica de Deus”,⁴⁵⁹ logo, os “poderes” que a ele se opõem serão aniquilados (1Cor 15,24).

A linguagem gnóstica se apropriou de termos da astrologia e da magia e designavam δυνάμεις como figuras mitológicas gnósticas “aqueles dominadores demoníacos do mundo”;⁴⁶⁰ os meios desta apropriação é de sincretismo consumado e vem de 200 a.C. a 150 d.C., abarcando: zoroastrismo-iraniano, platonismo, a hermética, mistérios helenísticos, orfismo, sincretismo greco-oriental...⁴⁶¹ Para Lambrecht, em tom um tanto dramático, esses poderes espirituais estariam representando adversários sobre-humanos e, em última instância, o grande inimigo: o próprio Satã.⁴⁶²

Os “regentes” ou “principados” [ἀρχαὶ] como substantivo verbal ἄρχων (que rege) é sempre um agente pessoal: “regente”, “senhor”, ou “príncipe”, como no sentido político ou social de regente humano. No Novo Testamento pode implicar designação para o mal – ἄρχοντι τῶν δαιμονίων (Mt 9,34; 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15; Jo 12,31; 14,30; 16,11; Ef 2,2). Na versão LXX é aplicado ao anjo Miguel – ἰδοὺ Μιχαὴλ εἷς τῶν ἀρχόντων (Dn 10,13) – que traduz ܡܝܚܝܐ, “oficial”, “chefe”, “regente”, “anjo guardião”, este último usado por Dibelius em sua teoria de “anjos nacionais ou da nação” (*Geisterwelt* – “espírito do mundo”, 10-11; cf. Dt 32,8-9;

⁴⁵⁵ Estes seres misteriosos seriam considerados pela mentalidade pagã como “forças pessoais” por “trás dos grandes eventos da história”, “anjos e principados talvez evocam, então, poderes que dirigem os acontecimentos”, citados por Paulo aqui (Rm 8,38) e alhures (LEENHARDT, F. J., *Epístola aos Romanos*, p. 234).

⁴⁵⁶ BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética*, v. 5, p. 52.

⁴⁵⁷ Cf. BRUCE, F. F., *Romanos*, p. 146.

⁴⁵⁸ Associa *dynamis* à cruz, ao Reino de Deus (1Cor 1,18; 4,20).

⁴⁵⁹ SCHNELLE, U., *Paulo, vida e pensamento*, p. 391.

⁴⁶⁰ BULTMANN R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 228.

⁴⁶¹ SMITH II, C. B., *No Longer Jews: the Search for Gnostic Origins*, p. 45, 50.

⁴⁶² LAMBRECHT, J., *The wretched "I" and its Liberation: Paul in Romans 7 and 8*, p. 112.

Sr 17,17 com Dt 4,19; 17,3; 32,8). O misticismo primitivo da literatura judaica usa רִשְׁמָיִם sem nuance para “anjos” (3 En. 1, 4.9; 4Q225 1,10; 2, 15-16).⁴⁶³

3. οὐτε ὕψωμα οὐτε βάθος – “nem a altura, nem a profundidade”: As palavras ὕψωμα e βάθος não são, *stricto senso*, conceitos paulinos nem neotestamentários, sobretudo a primeira.⁴⁶⁴

As palavras ὕψωμα e βάθος vêm da terminologia astrológica e podem personificar poderes siderais do zênite; também, segundo Käsemann, podem ser personificação para o pecado, a morte, o espírito e a carne.⁴⁶⁵ São termos técnicos do mundo celeste da antiga astrologia e astronomia associadas a espíritos siderais que regulam parte do céu (firmamento).⁴⁶⁶ Com o sincretismo produzido pelo helenismo não se sabe ao certo se “as forças e os principados, a altura e a profundidade” aludidos pertencem ao culto astrológico babilônico, ao iraniano, a mitologia judaica, aos cultos de mistério grego ou mesmo ao sistema gnóstico primitivo.⁴⁶⁷ Quando empregados no contexto do desígnio humano faz “pensar que o apóstolo os toma emprestado dessa terminologia especializada”, do vocabulário da astrologia, conjectura Leenhardt.⁴⁶⁸

Talvez o sentido do texto intencionado por Paulo fosse contextual: οὐτε δυνάμεις οὐτε ὕψωμα οὐτε βάθος – “nem poderes, nem altura, nem profundidade” podem separar o amor de Deus em Cristo dos destinatários, “pois se Deus é por nós quem será contra nós?” (Rm 8,31).⁴⁶⁹ A “altura” [ὕψωμα] também será destruída pelo poder de Deus (2Cor 10,4-5).

4. οὐτε τις κτίσις – “nem qualquer criatura”: Por último, Paulo usa o abrangente κτίσις em sua descrição dos prováveis inimigos dos cristãos. A

⁴⁶³ WILLIAMS, G., *The Spirit Word in the Letters of Paul the Apostle – A critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles*, p. 131.

⁴⁶⁴ [Uyoma aparece duas vezes no Novo Testamento, Rm 8,39 e 2Cor 10,5.

⁴⁶⁵ KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, p. 251.

⁴⁶⁶ CRANFIELD, C. E. B. *The Epistle to the Romans*, v. I, p. 443; FITZMYER, J., A. *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 535; SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans*, p. 223. A antiga exegese entedia as expressões de 8,38-39 como potesdades maléficas celestes ou infernais; atualmente reconhece-se nelas o vocabulário *astrologicorum* (LYONNET, S., *Exegesis Epistulae ad Romanus*, cap. V ad VIII, p. 275).

⁴⁶⁷ Para Moo não há evidência lexical para certificar que ἀρχαὶ signifique “poderes espirituais malignos” ou “autoridade secular” (MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 545). Já Barret os vê como termos técnicos astrológicos (BARRET, C. K., *A commentary on the Epistle to the Romans*, p. 174). Cf. 1Cor 15,24.

⁴⁶⁸ LEENHARDT, F. J., *Epístola aos Romanos*, p. 234.

⁴⁶⁹ Cf. WLICKENS, U., *La Carta a los Romanos*, v. 2, p. 217.

tradução “criatura” [κτίσις], no entender Cloutier, quebra com a sequência de seres-forças invisíveis que Paulo vinha utilizando. O termo κτίσις possui três significados, a saber: designar a fundação de uma cidade ou colônia; posteriormente usado como “criação” do universo (Rm 1,20); e a “coisa criada” ou “criatura”. Este último refletiria um “governo criado”, logo, uma “autoridade” com suas leis. Paulo, para ser coerente com o contexto e não deixar nada ao acaso, diz: οὐτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ – “nem qualquer outra criatura poderá nos separar do amor de Deus”.⁴⁷⁰ Nem qualquer outra criatura espiritual (?).

Mesmo *en passant* os versículos de Rm 8,38-39 apontam para superstições ou crenças arcanas ainda exercendo algum fascínio sobre os gentio-cristãos. Dizemos sedução ou fascínio sobre os gentio-cristãos (“gregos/bárbaros”) porque esses termos estariam dentro do raio simbólico e cultural deles de modo preferencial, mas não exclusivo.⁴⁷¹ Assim, podemos concluir, Paulo não usaria termos astrológicos ligados aos ritos de magia para um público alvo ignorante a este respeito, seria um contra-senso e um erro primário; podemos presumir, ainda, que ao menos parte da fraseologia dos magos e dos rituais com suas respectivas fórmulas compostas com συν- – cujo objetivo era expressar acesso e comunhão às divindades – também não eram estranhos aos destinatários.⁴⁷²

b) Gl 4,3 – στοιχεῖα τοῦ κόσμου

A atenção dada às crenças em seres e/ou elementos astrais de Rm 8,38-39 aparece também em Gálatas 4,3 como submissão aos “elementos do cosmo” [στοιχεῖα τοῦ κόσμου]. Em textos mágicos estes “elementos” são como espíritos astrais demoníacos de significados variados: representam a servidão da humanidade; são personificações patéticas e opressivas de capatazes ou

⁴⁷⁰ “ele escolheu um termo que contém semanticamente tudo de uma vez: a criação (cosmos e do mundo), criatura (homem) e também qualquer tipo de autoridade sem determinação específica do local de origem, ou a qualidade. A tradução ‘nem qualquer outra autoridade’ parece ser mais lógico e relevante” (CLOUTIER, C.-H., *Rm 8,31-39: Hymne ou Plaidoyer? Étude sur Le Genre Littéraire du Passage*, p. 331-332).

⁴⁷¹ O comentário de J. Pilch sobre o grupo de Rm 14 é propício aqui por servir indiretamente aos destinatários de 8,38-39: “Ninguém ainda conseguiu identificar esse grupo. Eles não parecem ser judeus. Talvez essas práticas e crenças fossem provenientes de algum tipo de experiência e formação pré-cristã” (PILCH, J. J., “Romanos”, *Comentário Bíblico* v. 3, p. 189)

⁴⁷² Cf. 7.1.2.c., p. 239 desta tese.

dominadores do mundo e dos homens; estão afeiçãoados a moldura cosmológica; podem ser confundidos com deuses;⁴⁷³ ou podem significar alguma combinação disto tudo. Mais:

“O sincretismo greco-romano (e judeu) do tempo de Paulo é caracterizado por uma visão bem negativa do mundo; o κόσμος (‘mundo’) era pensado como sendo composto de quatro ou cinco ‘elementos’, que não era simples substância material, mas entidades demoníacas de proporções cósmicas e poderes astrais que eram hostis ao homem. No judaísmo estas forças eram integradas no mundo dos ‘seres angelicais’”.⁴⁷⁴

Para C. E. Arnold alguns argumentam que Paulo não poderia referir-se a seres espirituais dos textos mágicos, pois eles são datados entre o terceiro e quarto século como alguns papiros mágicos gregos e *O Testamento de Salomão*. Estes compreendem στοιχεῖα como seres espirituais. Os papiros mágicos falam de “estrelas espirituais”; chamam στοιχεῖα τοῦ κόσμου de “decanos astrais”. Já no *Testamento de Salomão* (8,2; 15,5; 18,1-2) “elementos” também se aplica a espíritos demoníacos. Apesar da datação tardia destes documentos o conceito existia antes dos escritos paulinos. Se ele usou a palavra στοιχεῖα – expressão cosmológica – para transmitir algo, alguma coisa ou alguém (anjos ou demônios) é porque o termo foi usado anteriormente, lógico, em algum momento indefinido. Arnold pensa que a extensão destes papiros retorna ao primeiro século ou até mesmo antes.⁴⁷⁵

Os στοιχεῖα, de qualquer modo, não são de Deus. Pertencem ao cosmo. Aparentemente os gálatas estão recaindo nestes “elementos”, o que desagrada e desaprova o Apóstolo (Gl 4,9). O inexorável contexto associa todos os termos ao sincretismo puro e simples, é idolatria: “Outrora, porém, não conhecendo a Deus, servíeis a deuses que, por natureza, não o são” (Gl 4,8).

⁴⁷³ WILLIAMS, G., *The Spirit Word in the Letters of Paul the Apostle – A critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles*, pp. 158-160.

⁴⁷⁴ BETZ, H., *Galatians*, pp. 204-205. John J. Pilch comenta como plausível que os “elementos do mundo ou princípios elementares do cosmo – στοιχεῖα τοῦ κόσμου” em Gl 4,3 está relacionado “à astrologia e aos corpos celestes que fascinavam os antigos. Eles acreditavam que os corpos celestes controlavam os elementos do mundo e guiavam o destino humano”, o que condiz com nossa observação (PILCH, J. J., “Gálatas”, *Comentário Bíblico*, v. 3, p. 240).

⁴⁷⁵ PGM IV, 1126-35; 1301-07; XXXIX, 18-21, por ARNOLD, C. E., *Returning to the Domain of Powers: as Evil Spirit in Galatians 4:3-9* NovT 38, pp. 55-76, 1996, in WILLIAMS, G., op. cit., pp. 162-165.

A questão debatida é se tais “elementos” são: rudimentos do saber (Hb 5,12); substâncias primordiais (terra, ar, fogo e água); signos do zodíaco;⁴⁷⁶ elementos espirituais como seres celestes que controlam o mundo (Ap 16,5), com possível alusão aos mistérios (?);⁴⁷⁷ ou mesmo se possuem um sentido filosófico (ordem racional).⁴⁷⁸ A tendência é ler o texto como “escravo dos elementos espirituais” – demônios ou deuses – que subjugam ou controlam a vida dos homens como pais, tutores ou administradores (Gl 4,2.8).⁴⁷⁹ Seja o que for e como for, sofre a censura paulina.

Em resumo, Paulo estaria contestando a estranha influência de estratos de sincretismo/idolatria nas igrejas da Galácia e de Roma: em Gálatas de forma mais contundente (4,8ss; cf. 3,1.3.4), em Romanos de modo mais eloquente – compostos, hino, tom diplomático –, talvez por esta igreja não ter sido fundada por ele (cf. Rm 15,20).

⁴⁷⁶ Neil insere a seguinte tradução: “espíritos elementares do universo” – anjos e demônios – que habitam e/ou regulam o sol, a lua e as estrelas influenciando no destino dos homens (NEIL, W., *The Letter of Paul to the Galatians*, p. 63). Bonnard propõe três principais possibilidades para στοιχεῖα τοῦ κόσμου: 1º princípios religiosos baseados na natureza, mas inferiores a via do Cristo (Cl 2,8); 2º princípios da filosofia estoica popular, elementos que constituem o universo = água, terra, fogo e ar; 3º espíritos celestes que regem os astros ou mesmo anjos, cf. Cl 2,10.15.18. Esta última tem mais apoio no texto e no contexto (BONNARD, P., *L'Épître de Saint Paul aux Galates*, p. 85).

⁴⁷⁷ H. D. Betz, em *Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik* (1966) vê “uma influência das orações que os elementos dirigem ao Deus criador nos mistérios do helenismo e particularmente nos textos do *Corpus Hermeticum*. Generalizando audaciosamente esta conclusão, afirma então que a apocalíptica judaica e sua filha cristã não podem explicar-se com o auxílio exclusivo das tradições veterotestamentárias, mas se revelam profundamente influenciadas pelo sincretismo helenista”; ao contrário pensa P. Staples em *Rev. XVI, 4-6 and its Vindication Formula* (1972) entende que a apocalíptica encontra fundamentos nas tradições de Israel: Jr 12,1; 2Cr 12,6; Esd 9,15; Ne 9,8.33; Est 4,17 (in PRIGENT, P., *O Apocalipse*, p. 286, nota 16).

⁴⁷⁸ “A tradição Estoica compreende o cosmos como um σύστημα de deuses e homens, que é criado por causa deles, e não apenas o mundo da criação como normalmente. Tipicamente, no entanto, ele é como a eternidade presente, governado por muitos poderes mutuamente em conflito e, assim, afundado no caos. Em distinção de outras partes do Novo Testamento, poderes angelicais, que são definidos em hierarquia como em textos judaicos, pertencem à criação decaída e são, portanto, hostis aos cristãos como em outros lugares. Como espíritos estelares que pode ser chamados de στοιχεῖα τοῦ κόσμου (Gl 4,3.8 ss), que não os caracterizam como guardiões da lei. Como tal, eles influenciam o destino humano e têm esferas especiais do poder” (KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, pp. 250-251).

⁴⁷⁹ “Guardiões e administradores (Gl 4,2). Sem precedente linguístico Paulo liga-os a outros termos gregos amplamente atestados: *epitropos*, ‘guardião’, e *oikonomos*, ‘administrador doméstico’, colocando ambas as palavras no plural, em ordem para fazer delas imagens analógicas que ele redigirá nos vv. 3-5. Os guardiões e os administradores correspondem, então, no plural aos elementos do cosmo” (MARTYN, J. L., *Galatians*, pp. 387-388; FITZMYER, J. A., “Gálatas”, *Comentário Bíblico São Jerônimo*, p. 435).

Os elementos sincretistas tanto de Rm 8,38-39 quanto de Gl 4,3.8-9 estão no contexto próximo da adoção filial divina de ambos os textos (Rm 8,14-17 e Gl 4,4-7), com adendo dos συν-constructos na perícopa de Romanos. Estes dados não podem ser ignorados.

5.3.3.

Síndrome idolátrica – πατήρ da Galácia

O porquê ou possível porquê de Paulo usar a fórmula aramaico-grega αββα ὁ πατήρ tanto em Gl 4,6 quanto em Rm 8,15 é a razão desde item. A tentativa de responder a questão necessita de certo esclarecimento sobre a região e os destinatários para, em seguida, discorrer sobre a paternidade divina cultural e estatal na Galácia.

a) Os destinatários de Gálatas – breve esboço

A discussão dos biblistas quanto ao destino da carta aos Gálatas está na ambígua frase ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας (Gl 1,2).⁴⁸⁰ O debate sobre os destinatários tende a ser resumido em duas teorias: a carta seria endereçada à Galácia étnica da Ásia Menor central (teoria da Galácia do Norte); ou à Galácia política, entendida como a Província romana que compreendia as regiões da Pisídia, Panfília e parte da Licaônia (teoria da Galácia do Sul).⁴⁸¹ Prevalecendo a segunda teoria “às igrejas da Galácia” seriam aquelas geradas por Paulo, às quais se dirige com o afetivo “meus filhos” (Gl 4,19).⁴⁸² Segundo o relato de At 13-14 as comunidades estariam localizadas em Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra, e Derbe, ao sul da Ásia Menor, e eram formadas por diversidade étnica – frígios,

⁴⁸⁰ “No linguajar cotidiano do tempo de Paulo pode ser designada com ‘Galácia’ tanto a região, a Galácia propriamente dita, como também a Província *a priori*” (VIELHAUER, P., *História da Literatura Cristã Primitiva*, p. 135).

⁴⁸¹ Para uma compreensão abrangente das diversas hipóteses contra ou a favor desta ou daquela região cf. BONNARD, P., *L'Épître de Saint Paul aux Galates*, pp. 9-12; WESSEL, W. W., “Galácia”, *O Novo Dicionário da Bíblia*, pp. 530-532; MACKENZIE, J. L., *Dicionário Bíblico*, pp.369-370; YOUNGBLOOD, R. F. (Ed.), *Dicionário Ilustrado da Bíblia*, p. 594. Para conferir os argumentos a favor ou contra de uma e outra teoria ver BROWN, R. E., *A Introduction to New Testament*, p. 476-477; VIELHAUER, P., op. cit., p. 133-140.

⁴⁸² RAMSAY, W. M., *Historical Commentary on Galatians*, p. 140. “Se a Galácia de Gálatas 1,2 designa a província e seus habitantes estão prontos a tomar para si o insulto de Gálatas 3,1, o que é pouco provável, então a evangelização dos gálatas poderia corresponder ao relato de Atos 14,6-24. A vantagem da hipótese Galácia do sul residiria no fato de ser bem atestada a presença de colônias judaicas na província” (MARGUERAT, D., (Org.). *Novo Testamento – história, escritura e teologia*, p. 285).

pisídios e licaônicos; além dos celtas cujos nomes estão associados aos de famílias gregas, romanas e frígias.⁴⁸³ Uma população gentílica bastante heterogênea, mas que tinha em comum a sombra da cultura greco-romana e sob auspício dos seus deuses e deus soberano.

As periferias do Império como a Palestina, a Síria e as zonas visitadas por Paulo recebiam, junto com as mercadorias comercializadas, ideias filosóficas, senso cosmogônicos, sistemas éticos e fábulas religiosas, importadas de Roma e da Grécia; nas periferias, como o costume helênico desde Alexandre previa, as ideias importadas sofriam as devidas adaptações⁴⁸⁴ e, por certo, migravam outra vez. A grande divindade deste conjunto de mitos era Júpiter, pelo simples fato de ser a máxima deidade tanto política como cultural do império e do helenismo.

O choque com a fé das comunidades cristãs, existentes ou em formação, espalhadas ao longo das províncias era questão de tempo: o Zeus-pai greco-romano vem de encontro ao Deus-pai judaico-cristão.⁴⁸⁵ Como este pano de fundo da piedade greco-romana não comprometeria a identidade e a unicidade do Deus israelita, o pai de Jesus? Até mesmo comparações indiretas eram (quase) inevitáveis como, por exemplo, a amizade entre os escolhidos de Deus – Abraão, Jacó, Moisés – com Minos, o rei confidente de Zeus (Homero, *Od.*, XIX, 179).⁴⁸⁶

A necessidade catequética de Paulo de identificar aos Gálatas a quem se dirigiam quando clamavam “Pai”, o $\alpha\beta\beta\alpha$, teoricamente teria explicação no conteúdo mítico dos povos da região, mesmo que não fosse a única.

b) A (s) divindade (s) dos destinatários – Ζευ,ῖ-πατήρ/*Iupiter*

A região da Galácia romana era conhecida pelo fanatismo dos frígios pela *Magna Mater* – Cibele – identificada ou confundida com a mãe de Zeus (Réia); seu culto remonta a Kubala – deusa hitita da fertilidade – da Anatólia oriental.⁴⁸⁷ Compare o fervor à Grande Mãe dos habitantes da Galácia com o propício, ou

⁴⁸³ Cf. HANSEN, G. W., “Gálatas, carta aos gentios”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, pp. 580-583. O próprio termo Ásia com as regiões correspondentes é ambíguo (cf. YOUNGBLOOD, R. F. (Ed.), *Dicionário Ilustrado da Bíblia*, p. 144).

⁴⁸⁴ Silvano Cola in PSEUDO-CLEMENTE, *I ritrovamenti: recognitiones*, p. 5.

⁴⁸⁵ Cf. capítulo 6 desta tese.

⁴⁸⁶ CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata II-III: conocimiento religioso y continencia auténtica*, p. 95; cf. Gn 12,13; 33,11; Ex 3,16; 33,11; Nm 12,7-8.

⁴⁸⁷ Cf. KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 196.

oportunista, apelo “materno” de Paulo: “meus filhos, por quem, de novo, sofro as dores de parto, até ser Cristo formado em vós” (Gl 4,19).

A mesma difusão de piedade, sem a mesma intensidade da deusa, talvez, ocorria com o culto a Zeus, onde ele possuía “templos” (atenção ao plural).⁴⁸⁸ O culto a Zeus na vizinhança da Frígia na época romana era comum.⁴⁸⁹

Provavelmente a base sócio-religiosa dessas devoções regionais era o culto cívico, vibrante nos primeiros séculos da era cristã. Era politicamente importante para uma cidade ter sua glória associada aos seus templos e deuses. O patriotismo das classes dominantes era comissionado nas histórias locais escritas, no estudo dos antigos costumes e mitos, na construção de templos e na instituição de festivais. O culto cívico norteava a educação primária e secundária, onde Homero era o texto básico. Por meio deste tradicional currículo os mitos e valores da cultura grega eram transmitidos. As autoridades determinavam os cultos e suas datas, com seus rituais de purificação, os itens para produzir os sacrifícios, a marcha processional, com os sacrifícios romanos acompanhados da queima de incenso. A deidade – seu templo e altar (ao externo) – representava o culto estadual; poderia incluir jogos e concursos. O episódio cultural em Listra envolvendo Paulo e Barnabé está neste contexto (At 14,11-13). Zeus e Hermes seriam, provavelmente, as deidades nativas do culto “Zeus-Fora-da-Cidade” (τοῦ Διὸς τοῦ ὄντος πρὸ τῆς πόλεως, v. 13).⁴⁹⁰

Em Listra, cidade da Licaônia, um lugar marginal se comparado aos grandes centros. Os nativos – licaônios –, que entendiam pouco o grego comum e usavam o dialeto das montanhas da Anatólia, confundiram Paulo com Hermes e Barnabé com Zeus correspondendo às idéias religiosas do paganismo da época (At 14,11-12; cf. 28,6).⁴⁹¹ A cidade tinha um templo dedicado a Zeus.⁴⁹²

⁴⁸⁸ HANSEN, G. W., “Gálatas, carta aos gentios”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 583.

⁴⁸⁹ RAMSAY, W. M., *Historical Commentary on Galatians*, p. 224; 335.

⁴⁹⁰ “Zeus-Outside-the-City” (FERGUSON, E., “Greco-Roman religions”, *The IVP Dictionary of the New Testament*, p. 893).

⁴⁹¹ O pano de fundo mitológico remete a lenda de Ovídio (*Metamorfose*, 8,618-724). Nela, Zeus e Hermes entram na cidade disfarçados de peregrinos e hospedam-se na casa de Filêmon e Baucis recompensando-os fartamente (cf. CASALEGNO, A., *Ler os Atos dos Apóstolos*, p. 268). “Desde tempos imemoriais se adorava naquela região duas divindades, pai e filho, que na época grega os licaônios identificaram com Zeus e Hermes”. Uma inscrição foi encontrada com o nome de ambos em Listra (WIKENHAUSER, A., *Los Hechos de los Apóstoles*, pp. 241-242).

⁴⁹² A cidade tinha um templo dedicado a Zeus na entrada da cidade com um grande altar para o sacrifício; Claudiópolis ao sul de Listra possuía um templo a Zeus (cf. STÄHLIN, G., *Gli Atti degli Apostoli*, pp. 340-341; WIKENHAUSER, A., op. cit., p. 242; HOLZNER, J., *Paulo de Tarso*, p. 144).

Se na superstição de uma “aldeia” Zeus tinha proeminência, o quanto não teria em Roma e entre os romanos onde Júpiter era *Optimus Maximus*? O quanto de *con*-fusão entre deuses e ritos não existiu entre os romanos e os convertidos de origem pagã? A indagação do Apóstolo em Gl 4,8-9 corrobora a suspeita de entrechoque de culto:

“Outrora, porém, não conhecendo a Deus, servíeis a deuses que, por natureza, não o são; mas agora que conheceis a Deus ou, antes, sendo conhecidos por Deus, como estais voltando, outra vez, aos rudimentos fracos e pobres, aos quais, de novo, quereis ainda escravizar-vos?”

Na opinião de Schneider essa devoção prestada pelos gálatas aos deuses e aos elementos que lhes representavam tem ressonância em Rm 1,25 (cf. 1,18-27; 14,1-15,13),⁴⁹³ confirmando em paralelo a refutação paulina à idolatria (nada rara em seus escritos).

Se, afinal, a província da Galácia do sul nutria alguma estima ao “pai dos deuses e dos homens” como sugere At 14 somado às evidências das ruínas de templos dedicados a Zeus na região, e tendo Roma o templo a Júpiter Capitolino como centro religioso e político, isto explicaria em parte a fórmula aramaico-grega $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{o} \ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ em ambos os textos de adoção filial⁴⁹⁴ e a proposição crítica (A) não estaria desprovida de algum fundamento como se verá a seguir.

⁴⁹³ Cf. SCHNEIDER, G., *A Epístola aos Gálatas*, p. 107-109.

⁴⁹⁴ Paulo quer acoplar aos gentios à adoção divina dos judeus, sem distinção. Uma adoção filial não restrita por uma eleição de cunho social (israelita) nem iludida por mitologias, mas ampliada e apoiada por uma efusão divina de cunho espiritual (Rm 8,16/Gl 4,6). Os gentios não são mais escravos dos “espíritos elementares do universo” e nem filhos de Zeus/Júpiter, são filhos de Deus: o Deus de Abraão e Pai de Jesus, necessariamente $\alpha\beta\beta\alpha \ \acute{o} \ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$; não são filhos por mérito ritual – mistérios, nem puramente por observância legal – mandamentos, mas por dom espiritual, cf. Gl 3,6-8.26-29; 4,6 (BROWN, R. E., *A Introduction to New Testament*, p. 472).

Capítulo VI

6.

Idolatria na filiação (Rm 8,14-15) – Proposição crítica (A)

O mundo greco-romano era de natureza idolátrica e, sob o prisma judeu-cristão, uma inconveniência religiosa.⁴⁹⁵ A mentalidade religiosa pagã fazia parte da rotina e convívio missionário do Apóstolo (At 14,11ss; 17,22; 28,6).⁴⁹⁶ Paulo, então, em seus escritos demonstrava aversão intelectual e religiosa direta ou alusiva à idolatria (um axioma). As dificuldades exegéticas consistem em discernir quando um texto está sob efeito de uma situação – *Sitz im Leben* – cultural sincretista e qual seria especificamente o deus e/ou culto em questão.

Este capítulo tentará expor a real relevância do deus primal do Império e, mais especificamente, da cidade de Roma onde se encontram os destinatários da perícopes: *Juppīter*/Zeus, *j-πατήρ* (o problema) como estrato de filiação idolátrica (6.1.); e a possibilidade do Apóstolo ter escolhido a locução *αββα ὁ πατήρ* (a solução) motivado para elucidar os seus leitores sobre o verdadeiro Deus e a verdadeira filiação divina nos vv. 14-15 (6.2.).

6.1.

Zeus, *j-πατήρ*/*Juppīter* – a divindade greco-romana

A manutenção de parte da cultura religiosa sincretista iniciada pelo helenismo foi mantida com o advento do Império Romano.⁴⁹⁷ A política romana

⁴⁹⁵ Os cristãos mais cômicos de sua fé/fidelidade podiam padecer constrangimentos, para dizer o mínimo, sob o peso da idolatria muitas vezes dentro da própria casa onde moravam ou serviam (cf. HAMMAN, A.-G., *A Vida cotidiana dos primeiros cristãos*, p. 83).

⁴⁹⁶ “Antes de pregar a salvação em Cristo, Paulo apresentava o monoteísmo e uma fundamental crítica antiidolátrica” (PESCE, M., *As Duas Fases da Pregação de Paulo*, p. 10; cf. DUNN, J. D., G. A. *Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 63).

⁴⁹⁷ A antiga religião greco-romana iniciou-se como uma religião de fazendeiros/agricultores, com cerimônias de sacrifícios e bênçãos. Acreditava de modo primitivo estar cercados e protegidos por poderes invisíveis. As cerimônias tinham o propósito de invocar essas forças em benefício da colheita e da vida. Em essência as orações era uma tentativa para coagir as forças da natureza. A partir destes primórdios e princípio ritos, sistemas, e ramificações religiosas foram surgindo e as forças naturais personificaram-se em deuses moldados na literatura mitológica (JEFFERS, J. S.,

absorveu e disseminou o espectro religioso helenista,⁴⁹⁸ segundo o que lhe convinha e condizia com a sua vocação e missão: seus critérios de expansionismos dados pela divindade. Em certa medida “os descendentes de Enéias” tentaram estabilizar e unificar a religiosidade do mundo helênico editando proibições às chamadas *superstitiones* que feriam a religião do Estado por um lado e divulgando seu culto estatal por outro. O elemento fulcral e sustentáculo de segurança da piedade romana à época da república, e mais tarde dos césores, era o culto a Júpiter – Zeus para os gregos –,⁴⁹⁹ a divindade suprema dos homens e dos deuses. O mais cultuado,⁵⁰⁰ por ser “o mais necessário”:

“De Zeus vamos começar; que nós mortais nunca deixemos
de pronunciar (seu nome),
cheia de Zeus estão todas as ruas e todas as praças dos homens; cheio é o mar
e os portos dos mesmos;
que todos nós sempre temos necessidade de Zeus”.⁵⁰¹

A frase “cheia de Zeus estão todas as ruas e todas as praças” ia além do sentido poético. A extensão de seu culto estava nas cidades do período grego e romano de modo extensivo e ostensivo. Em Pérgamo, centro de poder econômico e cultural da Ásia Menor, havia uma grande escadaria dando acesso ao altar dedicado a Zeus com um baldaquino curvado que aparece nas moedas de

The Greco-Roman World of The New Testament Era – Exploring the background of Early Christianity, p. 90). Uma tabela com as variações nominais dos deuses gregos e latinos e suas respectivas forças naturais originantes, bem como emoções, talentos e virtudes humanas, podem ser encontrada na p. 93 neste mesmo livro de J. S. Jeffers.

⁴⁹⁸ Roma, após a batalha de Sentino em 295 a.C., domina o sul da Itália; após uma longa e árdua luta com Cartago (guerra anibálica) em 241 a.C conquista a Sicília estendendo seu poderio ao sul do Mediterrâneo. Apesar da resistência de Filipe V na Macedônia a Grécia perde terreno e a hegemonia romana decide de modo inexorável o destino do helenismo sem, contudo, aboli-lo e, à sua moda, absorvê-lo. Em torno de 229/228 a.C. o domínio romano estende-se ao mar oriental. (WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 43s); “O helenismo, por sua vez, ao encontrar-se com o romanismo vai se deparar com um aliado, pois os romanos absorvem grande parte da cultura, da arte e do belo dos gregos” (MAZZAROLO, I., *O Apóstolo Paulo – o Grego, o Judeu e o Cristão*, p. 118).

⁴⁹⁹ Veyne, citando Diodoro, faz uma releitura do mito Zeus como sendo um “rei histórico” de uma remota ilha, posteriormente divinizado por seu país, mas infelizmente “os tempos [contos] fabulosos” impedem a aproximação histórica (VEYNE, P., *Acreditam os gregos em seus mitos?*, p. 59).

⁵⁰⁰ “MacMullen, *Paganism 7* observa que inscrições da Ásia Menor Zeus é invocado duas vezes e meia a mais que qualquer outro” (DUNN, J. D. G. A., *Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 62, n. 21).

⁵⁰¹ Hinos a Zeus de Arato de Solos, *Fenomeni* 1-5 (séc. IV/III a.C.):

[α' Φαινόμενα]

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῷμεν

ἄρρητον. Μεστὰι δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγναιί,

πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα

καὶ λυμένεες πάντῃ δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες. (cf. PENNA, R., *L'ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, p. 126).

Septimius Severus (cf. Ap 2,12-13).⁵⁰² Zeus também teve o maior templo em Atenas e sua estátua em Olímpia era uma das sete maravilhas do mundo:⁵⁰³ a desproporcionalidade da estátua do arquiteto Fídias em Olímpia com relação ao templo proporciona uma chave interpretativa da influência de Zeus no inconsciente coletivo, como um totem de suas crenças, de seus ritos e de seus pais (ancestrais).⁵⁰⁴

Em Argos na acrópole havia um templo a Zeus Larisaeus; no Monte Coressus em Éfeso havia uma pedra cultural, a moeda de *Antoninus Pius* mostra Zeus entronado na montanha; Antioquia do Orontes/Turquia tinha um santuário de Zeus em dois locais montanhosos chamados Casion e Silpion; no Monte Gerizim, na Samaria, o templo de YHWH foi re-dedicado a Zeus; também na acrópole de Atenas e no Capitólio romano. A força e a extensão do culto prevaleceram no período do Império Romano. Nas grandes cidades da Ásia a figura do deus era hegemônica: Laodicéia era chamada de Dióspolis (= cidade de Zeus), pois se acreditava fundada por revelação do deus através de Hermes; era cultuado sob o título “todo-poderoso”, as moedas trazem sua imagem cunhada como um deus-pai e a estátua do templo tem uma águia na mão direita e um cetro na esquerda. Em Colosso, Zeus era o mais proeminente deus. Na Magnésia, apesar do culto a Mãe-Terra (Artêmis) ser dominante, Zeus tinha seu próprio templo adjunto e seu próprio festival. O grande deus de Tarso era Ba'al-Tarz; para os persas ele era Ahura-Mazda. Sob o império romano, era Júpiter.⁵⁰⁵

Na cidade de Antioquia de Orontes Apolo era mais célebre, mas Zeus era o deus mais proeminente com a famosa estátua de Zeus dos Raios; no templo restaurado por Tibério era Júpiter Capitolino. O grande deus de Trales/Turquia era Zeus, ao ponto da cidade ser chamada de Δία; era denominado Júpiter Larasius e seu festival Olímpia; havia um templo de “prostituição sagrada” – mulheres eram dedicadas à experiência mística de união com o deus, com provável intenção de invocar chuva para fertilizar a terra (moedas encontradas na região trazem o título “*Io marital*”) – o culto era parcialmente romanizado com inscrições em grego e latim. O templo de Zeus em Damasco era o mais impressionante dos templos da

⁵⁰² FERGUSON, J., *The Religions of the Roman Empire*, p. 33s; KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 22.

⁵⁰³ YOUNGBLOOD, R. F. (Ed.), *Dicionário Ilustrado da Bíblia*, p. 1467.

⁵⁰⁴ Cf. PRICE, S. R. F., *Rituals and power – The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, p. 181.

⁵⁰⁵ FERGUSON, J., op. cit., pp. 37-38.

Síria, tendo um pouco menos de 1.000 pés de comprimento (pouco mais de 300 metros). Na Samaria-Sebaste *Iupiter Capitolinus* era cultuado pelos romanos que ali moravam.⁵⁰⁶

Ao longo do período dos Césares, e antes deles com Alexandre Magno (filho de Zeus-Amon) e seus sátrapas/diádocos, muitos se esforçaram para assimilar os “trejeitos característicos” de Zeus/Júpiter via trajes, nomes e ritos e se apropriaram de sua adoção como filhos do deus (*divi filius*).⁵⁰⁷ Os romanos seriam, conforme suas crenças, seus eleitos originais e filhos diletos com a missão de impor a *pax romana*.

6.1.1.

***Optimus Maximus* – o deus estatal e os piedosos romanos**⁵⁰⁸

a) Roma e seu deus – propensa vocação e missão dos eleitos de Júpiter

Os romanos⁵⁰⁹ acreditavam em sua eleição divina com a vocação de civilizar o mundo. Isto eles propagavam e impunham. Sua eleição mitológica é oriunda do seu ancestral Eneias, cujo pai contava com a proteção dos deuses: “‘voltou os olhos para o céu’, suplicando ao todo-poderoso Júpiter que ‘se a nossa *pietas* o merece, dá-nos teu auxílio’”.⁵¹⁰ O Estado, os líderes, os cidadãos romanos e, por extensão, as nações conquistadas, têm uma relação intrincada com a piedade [*εὐσεβεία*]; no topo da religiosidade romana está Júpiter, pais dos deuses e dos homens, aquele que ordena o mundo.⁵¹¹ Para os romanos era o deus sobre

⁵⁰⁶ FERGUSON, J., *The Religions of the Roman Empire*, pp. 38-39; uma lista de monumentos e tipos de cultos a Zeus/Júpiter específicos a cada região pode ser encontrada neste mesmo livro, p. 38 et. seq.. O devocionário a Zeus é extenso. O panorama do seu culto só em Atenas incluía: Zeus *Hupatos* (Altíssimo), Zeus *Sōter* (Salvador), Zeus *Polieus* (Da Cidade), Zeus *Meilikhios* (Gentil), Zeus *Philios* (Amistoso ou Amoroso), Zeus *Ktēsios* (Guardião da propriedade), Zeus *Herkeios* (Protetor do cerco), Zeus *Kataibatēs* (O que evita relâmpago), etc. (ZAIDMAN, L. B., *Religion in the Ancient Greek City*, pp. 178-179). Os diversos modos de cultuar Zeus estão disponíveis em www.theoi.com/Cult/ZeusCult.html. Acesso em: mar. 2013.

⁵⁰⁷ Cf. KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento*, v. 1, pp. 9; 365-375.

⁵⁰⁸ A piedade [*εὐσεβεία*] ensina Plutarco, “quer dizer sobre o bom comportamento dos homens à respeito do que é *hiera* [sagrado], à respeito dos deuses e dos mortos” – *De la superstition* = *Moralia* 171 F 14 (SCHEID, J., *Religion et Piété à Rome*, p. 143). “Piedosos” [*εὐσεβής*].

⁵⁰⁹ “O império romano tem seu começo por volta de 753 a.C. com uma história um pouco obscura e legendária. Uma civilização vinda da Europa central se sobrepõe à civilização etrusca, que vivia em casas subterrâneas, e funda a cidade de Roma” (MAZZAROLO, I., *Carta de Paulo aos Romanos – Educar para a Maturidade e o Amor*, p. 16).

⁵¹⁰ ELLIOTT, N., *A arrogância das nações: A Carta aos Romanos à sombra do Império*, p. 234; 240; 242.

⁵¹¹ “Ó mais glorioso dos imortais, deus de muitos nomes e sempre poderoso Zeus, senhor da natureza, que tudo governa com leis, salve! Pois a todos os mortais é lícito falar-te. (...) Não se faz

todos: “Júpiter era supremo, e seu título mais familiar era *Iupiter Optimus Maximus*, o Melhor e Maior: tão familiar que era apenas necessário todas as vezes escrever as iniciais IOM”.⁵¹² Era a vocação e missão dos piedosos romanos ordenar e governar – “por Júpiter!” e como Júpiter –⁵¹³ o mundo conhecido.

Caso Horsley não esteja equivocado em sua analogia quanto ao “evangelho de César” ou “o evangelho imperial da salvação”, tal evangelho teria o seu deus associado à imagem do imperador e vice-versa, bem como ao seu culto. O imperador era comparado a um deus, em geral Júpiter (ou outro entre os deuses tradicionais): os gregos ou os helênicos regularmente identificavam Augusto com Zeus.⁵¹⁴

A expansão do Império – do evangelho imperial e da piedade romana – era considerada um feito dos deuses à força das legiões. Nas palavras de Propertius (séc. I d.C.): *quantum ferro tantum pietare potentes stamus* – “A quantidade de ferro é a quantidade de piedade dos poderosos” (3.22.21). Os deuses, por sua vez, eram os guardiões da cidade e do Império, porque Júpiter – “herói da Itália” – confiou a Roma a dominação sem limites de espaço e tempo, na linguagem de Virgílio: A missão de Roma é “amansar os povos” (Virgílio, *Eneida/Aeneis* 1.275ss).⁵¹⁵ Portanto, a missão de César Augusto, “filho do deus (...) a semente divina, irá pastorear” essas nações na previsão e provisão de Júpiter.⁵¹⁶

Com a crença nesta origem divina *religio* só poderia ser a “religião romana” para a República/Império; assim, a religião era um assunto legal e seus ritos e cultos possuíam uma etiqueta legalista em benefício da comunidade política, ou

sobre a terra obra alguma sem ti, ó deus, nem sobre o etéreo pólo divino, nem sobre o mar, exceto os atos dos malvados na sua demência. Mas tu sabes ajustar mesmo o que é discordante e ordenar o que é caótico, e ódio em ti é amor” (fragmento do Hino a Zeus de Cleantes).

⁵¹² FERGUSON, J., *The Religions of the Roman Empire*, p. 34.

⁵¹³ Governar deuses e homens era uma antiga propriedade do deus. A mentalidade religiosa impunha: “Apolo seria discípulo do Amor, assim como também as musas nas belas artes, Hefesto na metalurgia, Atena na tecelagem, e Zeus na arte de governar os deuses e homens [Ζεὺς κυβερνᾷν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων]” (SOUZA, J. C., *Platão – O Banquete*, p. 134, 197 [b]; texto grego disponível em <http://www.perseus.tufts.edu>); Zeus do céu determina o destino dos homens: Dio.j dV evtelei,eto boulh, – “cumpriu-se de Zeus o desígnio” (HOMERO, *Íliada* I, 5.; cf. HOMER. *The Iliad*, Translated by Robert Flages; texto grego disponível em <http://www.perseus.tufts.edu>; iliadaemporugues.blogspot.com. Acesso em: mar. 2013).

⁵¹⁴ HORSLEY, R. (Ed.), *Paul and Empire – Religion and Power in Roman Imperial Society*, p. 3; 20-21. Nas ruínas do templo de Atenas em Priene (Turquia) havia uma sala sagrada a Augusto onde uma inscrição anunciava o dia do nascimento do imperador com o termo “boas-novas” (*eugelia*) usados por Augusto na teologia romana imperial” (CROSSAN, J. D.; REED, J. L., *Em Busca de Paulo*, pp. 220-221).

⁵¹⁵ HORSLEY, R. (Ed.), op. cit., p. 26.

⁵¹⁶ LOPEZ, D. C., *Paulo para os conquistados: reimaginando a missão de Paulo*, pp. 176-177.

seja, o bem dos propósitos políticos e econômicos de Roma. Naturalmente, os seus sacerdotes acumulavam a função de conselheiros do senado; estes consultavam os sinais dos deuses (*augures*) sobre temas políticos, militares, bem como avaliar o culto de religiões estrangeiras em Roma.⁵¹⁷ Logo, era suprema e decisiva a influência do *pontifex maximus* frente às decisões políticas, basta mencionar um desses pontífices: Caio Júlio César, exercendo este ofício entre 63-44 a.C., sendo eleito cônsul em 59. O pontificado era uma função no Estado romano intrinsecamente atrelado à vida pública e ao poder político e, obviamente, estreitamente ligado ao templo de Júpiter Capitolino, no qual se amparava o culto estatal: “Júpiter sintetiza tudo como base fundante do mundo religioso romano”.⁵¹⁸

O culto romano à grande divindade celeste – Júpiter arcaico – remonta ao tempo da imigração indo-europeia. O Júpiter itálico era *Iuppiter*, *Iou-* (*diou-*, “céu”), *Diespiter*, na forma invocativa: “pai do Céu!”; corresponde ao *Iupater* da Umbria, com o grego *Zeû* (*pater*) e, sobretudo, com o sânscrito *Dyáuḥ Pitá*. A “paternidade” expressa em *pater* que não demonstra ligame com algo físico e material significaria uma disposição de benevolência não captada inteiramente pela língua moderna. A Grécia e Roma teriam mantido o antigo deus indiano do céu em posição privilegiada em suas respectivas religiões. O muito antigo deus helênico é Zeus *Melichios* da expiação e dos mortos (Ática), Zeus *Lykaios* com altares de terra e sacrifícios humanos (Arcadia), Zeus *Chthonios* de Corinto e Micena. Também há vários Júpiteres latinos ou itálicos: *Iuppiter Latiaris* da confederação albana, *Iuppiter Poeninus* ou *Appenninus* dos celto-liguros, *Iuppiter Vesuvius* de Capua, *Iuppiter Indiges* da tradição troiana, *Iuppiter iuvenis* para Ovídio, *Iuppiter Anxur* (Júpiter menino) de Terracina, *Iuppiter Arcanus* ou *Puer* de Palestrina. São, ao todo, 116 nomes/títulos apenas latinos atribuídos a Júpiter. Porém, todos os nomes e títulos gregos e latinos são como que “anulados” pelo Júpiter romano – Capitolino.⁵¹⁹

⁵¹⁷ REASONER, M., “Roma e o cristianismo”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, pp. 1094-1095; KOESTER, H, *Introdução ao Novo Testamento*, v. 1, p. 366. Havia, no entanto, certa dose de ceticismo nos adivinhos oficiais: “É surpreendente um adivinho não poder rir quando ele consulta outro adivinho” – Cícero, *Sur la divination* 2,15 (SCHEID, J., *Religion et Piété à Rome*, p. 7).

⁵¹⁸ DEL PONTE, R., *La Religione dei Romani*, p. 134; cf. p. 281, tabela A.

⁵¹⁹ *Ibid.*, pp. 128-30; cf. p. 283, tabela B.

O templo dedicado a Júpiter Capitolino localizado na colina Capitolina era o maior de Roma porque Júpiter era “o mais importante deus romano, Júpiter *Optimus Maximus* (Melhor e Maior)”.⁵²⁰ A tríade, formada com Júpiter/Zeus, Juno/Hera e Minerva/Atena era o culto principal da cidade de Roma (a tríade arcaica era composta por Júpiter, Marte [deus da guerra] e Quirino [festa agrícola]), provavelmente com seus respectivos flâmines (sacerdotes).⁵²¹ Porém, Júpiter é o supremo deus do panteão romano e o seu templo foi o primeiro santuário citadino na colina do Capitólio, *Capitolium Vetus*, a rocha Capitolina. Nenhum edifício deveria superar em altura a rocha Capitolina porque era a sede de Júpiter (Cícero, *Officiis* III 16,66).⁵²²

O Júpiter romano capitolino era o deus da soberania, a interpretação de *Iuppiter Optimus Maximus*, deus da atmosfera – a “luminosidade”, da raiz *div-* (“esplendor”). O acesso ao deus era feito consultando o espaço a ele consagrado – o céu.⁵²³ A origem deste espaço dedicado ao deus é grega: na *Ilíada* Zeus é o ar e o céu,⁵²⁴ é Zeus Altíssimo;⁵²⁵ é o senhor do céu,⁵²⁶ “ligado ao ciclo e fenômenos celestes”;⁵²⁷ logo, vinculado à astrologia e ao destino dos homens.⁵²⁸ (Os romanos se identificavam com este deus do céu porque sua lenda os colocava como “habitantes do céu, todos eles moradores das alturas celestiais”).⁵²⁹

Os augúrios ritualmente consultavam o céu através do voo das aves, de raios e trovões, antes de decisões graves ou reuniões decisivas do Senado fornecendo os auspícios de garantia ao Império.⁵³⁰ Os augúrios e os sacrifícios devotados a

⁵²⁰ AUNE, D. E., “Religiões greco-romanas”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1061; cf. DOUGLAS, J. D. (Org.), *O Novo Dicionário da Bíblia*, p. 1169. “Juppiter ou Jupiter, Jōvis: (...) deus do dia luminoso, do céu e da tempestade e rei dos deuses; protetor especial do povo romano, com Juno e Minerva, tinha um templo no Capitólio onde tomava o nome de *Juppiter Optimus Maximus*” (PORTO EDITORA. *Dicionário de latim-português*, p. 379).

⁵²¹ TURCAN, R., *Les Cultes Orientaux – dans le Monde Romain*, p. 147; MAZZAROLO, I., *O Apóstolo Paulo – o Grego, o Judeu e o Cristão*, p. 116.

⁵²² DEL PONTE, R., *La Religione dei Romani*, p. 130.

⁵²³ Ibid., p. 130 et. seq.. “Zeus”, do sânscrito *Dyaus*, “o céu” (MÜLLER, F. M. *Origin and Growth of Religion*, p. 147).

⁵²⁴ SPATHARI, E., *Greek Mythology*, p. 25.

⁵²⁵ ZAIDMAN, L., B., *Os gregos e seus deuses*, p. 104, 118.

⁵²⁶ BECKER, U., *Dicionário de Símbolos*, p. 158.

⁵²⁷ ERMINI, F. (Ed.), *Grande História Universal – Época Clássica*, p. 94.

⁵²⁸ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 161-162.

⁵²⁹ LOPEZ, D. C., *Paulo para os conquistados: reimaginando a missão de Paulo*, p. 176.

⁵³⁰ DEL PONTE, R., op. cit., pp. 130-131. A prática em consultar os deuses e os oráculos de Zeus é antiga e santuários dedicados a Zeus Belos em Apamea (Síria), a Zeus Hélios em Hierápolis (Frígia), a Zeus Cassios (ao norte de Ugarit), e a Zeus Kikephoros-Raqqa (centro-norte da Síria) – PEÑA, I., *Dos Santuarios Oraculares en Siria Wadi Marthun y Banasra*, p. 393. A justiça, por sua vez, sustentava sua razão no deus: “It is not possible to find any other beginning or source of

Júpiter *Optimus Maximus* tinham, entre outras intenções, a “finalidade de evidenciar a significativa correlação que unia Roma a Júpiter”.⁵³¹

O culto oficial a Júpiter *Divus Augustus*, protetor de Roma, se espalhava pelo Império sob vários epítetos: *optmus et maximus*, *Capitolinus*, *Stator* (“o que detém os fugitivos”), *Conservator imperatoris/rum*, *Conservator*, *Victor*, *Custos* (“guardião”), *Defensor*. Na África constatou-se a existência de 15 templos dedicados ao deus; na Bretanha lugares dedicados ao deus Capitolino chegaram ao número de 80; nas províncias da Germânia havia templos das divindades capitolinas; o nome de Júpiter *Optimus Maximus* estava em mais de cento e cinquenta inscrições em pedras conhecidas hoje. Há mais de 930 documentos epigráficos que se reportam ao culto de Júpiter *Optimus Maximus*, 497 destes documentos contêm suas funções e a situação da dedicação. O deus era invocado até pela cura: “[les] *Aelii Carni cives Romani invoquent Jupiter Optimus Maximus* [pour le] *salut d’Hadrien* – o cidadão romano *Aelii Carni* invoca Júpiter *Optimus Maximus* pela saúde de Hadrien”.⁵³²

Enfim, por causa da missão de dominar dada por Zeus/Júpiter aos romanos, a própria cidade de Roma (Senado e Césares) acabou por ser estabelecida entre os deuses.⁵³³ Há provas de moedas datadas da época do Império do culto à “deusa Roma”: efígies monetárias com a “imagem de Roma” nas vilas gregas da Ásia acompanhavam a inscrição -Rw,mh. ou Qea. -Rw,mh; nas moedas cunhadas pelo governador C. Papirius Carbon (60-59 a.C.) para Nicomédia, Nice, Bitínia, Amastris..., não portam a efígie do imperador, mas a imagem de Roma com a inscrição aludindo a divindade da cidade.⁵³⁴

justice (*dikaïosynē*) than from Zeus and universal natures – Não é possível encontrar outro princípio ou fonte de justiça que de Zeus e da natureza universal”, no pensamento de Plutarco, *De Stoicorum repugnantis* 9.1035C (FITZMYER, J., A. *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 310).

⁵³¹ SCHEID, J., *Religion et Piété à Rome*, p. 41.

⁵³² TOUTAIN, J., *Les Cultes Païens dans l’Empire Romain – Les Cultes Officiels; les Cultes Romains et Gréco-romains*, pp.196-199; 202-203 (*CIL* II, 4079; *Eph. Epig.*, *CIL* III, 93; *CIL*, III, 895, 1087; VIII, 1628, 12209; II, 1164; II, 1358; III, 10425; 1590; *Ann. épig.*, 1904, n. 188; *CIL* III, 3915).

⁵³³ OAKES, P. *Christian Attitudes to Rome at The Time of Paul’s letter*, p. 107; 110.

⁵³⁴ TOUTAIN, J. op. cit., pp. 21-22.

b) O deus, a religião e o poder (político e militar)⁵³⁵

Associação entre divindades e lideranças políticas não era privilégio dos romanos, antecede a eles.⁵³⁶ A causa próxima da simbiose entre deuses e governantes foi o helenismo. Os cultos reais gregos, um fenômeno tipicamente helenístico de provável influência do Oriente, usava o termo *synnaos* para expressar a associação de um rei com um deus. Foi o que fez Átalo III (séc. II a.C.) com Zeus-Soter em Pérgamo: construiu “uma estátua equestre de ouro na coluna de mármore, perto do altar de Zeus Soter na Ágora”.⁵³⁷

O fundamento religioso da existência do Estado romano repousava sobre o *augusto augúrio* de seu primeiro rei: Rômulo, pelo desejo dos deuses. Júpiter possuía o título de *rex*, válido independente do regime político da cidade (monarquia, consulado, ditadura, decênviro/magistratura). Júpiter era o mais elevado símbolo do Estado, regendo o direito, a lei e a fé de seus súditos (*ius et fides*).⁵³⁸ O templo de Júpiter *Feretrius* (aquele que testemunha contratos e votos) restaurado por Augusto não tinha imagem do deus, uma rocha era creditada como caída do céu dando-lhe o título de *Iuppiter Lapis*. Ali ele era invocado pelas autoridades para confirmar tratados com outras nações.⁵³⁹

A imagem Júpiter revestia simbólica, social e politicamente as forças públicas de suposta autoridade, como um nexo entre o poder temporal e o divino.⁵⁴⁰ Alexandre recebeu o título combinado de Zeus-Amon (336-323 a.C.); a

⁵³⁵ A ideia de um Zeus hegemônico vem desde os clássicos, na *Ilíada* a “causa última de todos os acontecimentos é a decisão de Zeus (...) Na *Ilíada* [e *Odisséia*] os deuses chegam quase a passar as vias de fato. Zeus impõe a sua superioridade pela força”. (JAEGGER, W., *Paidéia – A Formação do Homem Grego*, pp. 80; 81-82). É Júpiter quem tem o poder de governar, logo os governantes a ele prestam culto, conforme pensa Sófocles: Ζευς ἐμὸς ἄρχειν (ἄλλοι δὲ θνητοὶ οὐκ ἀνθρώπων) – “Zeus meu governante, mas não um mortal” (fragmento 688, 3); na tradução de Ambrósio (*Epist.* 37,28): *Jupiter mihi praeest, nullus autem hominum* – “Júpiter me preside, mas nenhum dos homens” (SIMON, M., *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, pp. 43-44, nota 18).

⁵³⁶ Alexandre realizava sacrifícios para iniciar e celebrar o sucesso de suas insurreições (DROYSEN, J. G., *Alexandre, O Grande*, p. 132; 141; p. 211). Cf. 1Rs 8.

⁵³⁷ PRÉAUX, C., *Le Monde Hellénistique – La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, tome premier, p. 251.

⁵³⁸ DEL PONTE, R., *La Religione dei Romani*, p. 130-131.

⁵³⁹ FERGUSON, J., *The Religions of the Roman Empire*, p. 33.

⁵⁴⁰ No envolvimento entre política e religião o culto ao imperador comumente passava direta ou indiretamente pelo culto a Zeus-Júpiter, quando não repousava sobre ele (FERGUSON, J., *Among The Gods – An Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion*, p. 171). O poder romano cultivou através dos seus governantes as *isotheoi timai* ou “divinas honras”; governadores de províncias importantes também recebiam orações e sacrifícios com expressões e reverências usadas para com o poderoso Zeus (PRICE, S. R. F., *Rituals and power – The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, pp. 46-47). Para um sintético comentário sobre a religião imperial ler BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética*, v. 5, pp. 53-54. “A religião, não só nos povos antigos, mas mesmo hoje, serve muitas vezes para aglutinar o político. O sagrado contribui

imagem de Ptolomeu IV Filopátor aparece em moedas com o escudo de Zeus (222-204 a.C.); o culto aos diádocos selêucidas era intimamente ligado com o culto a Zeus e Apolo;⁵⁴¹ Antíoco IV julgava ser a representação visível do deus.⁵⁴²

César recebeu o título de *pontifex maximus* em 63 a.C.; Augusto foi o *Imperator Caesar divi filius* (27 a.C.-14 d.C.); Calígula pensava ser a encarnação de Júpiter exigindo a mesma adoração, inclusive nas sinagogas e no templo de Jerusalém (37-41 d.C.);⁵⁴³ Nero cunhava em algumas moedas a própria imagem com o escudo de Zeus (54-68 d.C.); Domiciano exigia ser chamado *dominus et deus* (81-96 d.C.); Trajano foi tratado como *Optimus* – título de Júpiter – e em seu uniforme militar havia a figura de Zeus (98-117 d.C.); Adriano foi exaltado como “Olímpico” – título de Zeus (117-138 d.C.).⁵⁴⁴

A águia (*aquila*) era símbolo romano, insígnia do seu poderio militar e encimava os estandartes das legiões romanas (*aquilifer*); era o animal preferido por Júpiter e no qual ele se transforma.⁵⁴⁵ Era *Iuppiter Victor* quem fazia os generais triunfarem; a vitória vinha da súplica dirigida a sua estátua porque o coroamento de uma ação militar era conduzido segundo a sua vontade; ele fornecia o botim de guerra.⁵⁴⁶ Os desfiles triunfais romanos eram acompanhados de prisioneiros e também das imagens dos seus deuses “capturados” e “derrotados” pelo deus romano, enquanto o general e sua comitiva personificavam o Triunfador: o Júpiter Capitolino (em 293 a.C. uma estátua erigida a Júpiter foi feita de armamento apreendido, um símbolo da ligação do deus com o poderio e o aspecto belicoso de Roma).⁵⁴⁷ Geralmente o triunfo e/ou a entrada triunfal de um

para justificar e homologar o político” (MAZZAROLO, I., *O Apóstolo Paulo – o Grego, o Judeu e o Cristão*, p. 118).

⁵⁴¹ O diádoco Seleuco Nicanor I tinha predileção por Zeus (STEINSAPIR, A., I. *The Sanctuary Dedicated to Holy, heavenly Zeus Baetocaece*, p. 188).

⁵⁴² “Uma imagem aparece em moedas à semelhança de Zeus, enquanto o nome Epífanos significa ‘o deus manifesto’” (BRIGHT, J., *História de Israel*, p.499).

⁵⁴³ WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Resurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, p. 100. Calígula demonstrava grande afeição a Júpiter ao ponto de levar sua filha ao Capitólio e colocá-la sobre os joelhos da estátua do deus afirmando que a paternidade sobre a criança era comum a ambos, conforme testemunho de Flávio Josefo, *Ant.* 19,11: γενομένης ἀνακομίσας ἐπὶ τὸ Καπετώλιον ἐπὶ τοῖς γόνασι κατατίθεται τοῦ ἀγάλματος κοινὸν αὐτῷ τε καὶ τῷ Διὶ γεγονέναι τὸ τέκνον καὶ δύο χειροτονεῖν αὐτῆς πατέρα ὁπότερον.

⁵⁴⁴ PRICE, S. R. F. *Rituals and power – The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, p. 182.

⁵⁴⁵ Cf. SPATHARI, E., *Greek Mythology*, p. 25; BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 256.

⁵⁴⁶ DEL PONTE, R., *La Religione dei Romani*, p. 132.

⁵⁴⁷ HEEVER, G. V. D., *Making Mysteries, from The Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion*, p. 271. Os *Ludi Romani* (jogos e festival religioso romano) celebravam as vitórias romanas em homenagem a Júpiter triunfador. Sua origem é vinculada ao dia da fundação do templo do Capitólio onde *Iovis* era o

general/imperador conduzia necessariamente ao templo de Júpiter Capitolino para os sacrifícios de ação de graças pela vitória e por ter retornado em segurança a Roma. Foi o que fez Vespasiano em vestes triunfais.⁵⁴⁸

Apesar do ligame entre o culto ao deus e os poderosos havia diversidade social entre os devotos. Os fiéis de Júpiter pertenciam majoritariamente ao alto escalão, e, também, às classes mais modestas da sociedade provincial: era cultuado por funcionários do império, de oficiais a soldados, mas não necessariamente ao Júpiter *Optimus Maximus*, o Capitolino. J. Toutain apresenta uma lista de legionários e tribunos dedicados a essa devoção. Júpiter é descrito em epítetos militares como o deus “que impede a armada (do inimigo)” [*stator*]; como o deus que preside o recrutamento, o *dilectator*. As cidades mais obscuras do Império como Urusis na África Proconsular, na Norba da Lusitânia, na Gália Bélgica, tinham agrupamentos administrativos dedicados a Júpiter. Autoridades e nobres também cultuavam o deus como mostra os documentos romanos: os *magistri pagorum* e os *praefecti gentium*, um *praefectus gentis* Masat, um questor de Cirta, um antigo *magister pagi* da Sila; governadores das províncias são fiéis de Júpiter: Aurelius Litua, governador da Mauritanea Cesarina; Q. Mamilius Capitolinus, legado imperial na Austuria e Galácia; Aco Catullinus, governador da Galácia; L. Aemilius Carus, legado imperial para a Germânia inferior..., a lista é longa. Como dito acima, pessoas de origem servil: indígenas na Espanha e na Gália, por exemplo, Chryseros *Igaeditanorum libertus* da Lusitânia. Os fiéis do

deus principal, provavelmente introduzido no final do séc. VI a.C. pela monarquia etrusca em associação com o templo e a imagem de Júpiter; neste dia o rei com *ornatus Iovis* (*Iovis optimi maximi ornatus, tunica Iovis*) representava/encarnava o deus supremo dos romanos. O sentido foi se alterando com as vitórias romanas e o triunfo de seus generais adentrando em Roma. “A cerimônia tornou-se um emblema principal da identidade do Estado romano” (VERSNEL, H. S. R., *Comments on a new theory concerning the origin of the triumph*, pp. 295-300; 319).

⁵⁴⁸ SIMON, M., *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, p. 63. Flavio Josefo registrou um destes ritos triunfalistas: [Οὐεσπασιανὸν] εἰς τὸ βασιλεῖον ἔλθεῖν αὐτὸς μὲν τοῖς ἔνδον θεοῖς θυσίας τῆς ἀφίξεως χαριστηρίους ἐπετέλει – “Ele [Vespasiano] realizou seus sacrifícios de ações de graças a seus deuses, por seu retorno seguro para a cidade” (...) ἡϋχοντο τῷ θεῷ σπένδοντες αὐτόν τ’ ἐπὶ πλεῖστον χρόνον Οὐεσπασιανὸν ἐπιμεῖναι τῇ Ῥωμαίων ἡγεμονίᾳ καὶ παισὶν αὐτοῦ καὶ τοῖς ἐξ ἐκείνων αἰεὶ γινομένοις φυλαχθῆναι τὸ κράτος ἀνανταγώνιστον – “[a multidão] orou ao deus para que Vespasiano, seus filhos, e toda a sua posteridade, continuassem no governo romano por longo tempo, e que o seu domínio fosse preservado de toda a oposição” (...) καὶ τὰς θριαμβικὰς ἐσθῆτας ἀμφιασάμενοι τοῖς τε παριδρυμένοις τῇ πύλῃ θύσαντες θεοῖς ἔπεμπον τὸν θρίαμβον διὰ τῶν θεάτρων διεξελαύνοντες ὅπως εἴη τοῖς πλήθεσιν ἡ θεὰ ῥάων – “em suas vestes triunfais ofereceu sacrifícios aos deuses que foram colocados no portão, eles mandaram o cortejo triunfal à frente, e marcharam através do teatro para que pudesse ser visto mais facilmente pela multidão” (*Bellum Judaicum* 7, 72-73; 131).

deus, como pensa Toutain, são de particularidade simples e/ou distintas.⁵⁴⁹ Em outras palavras: Júpiter era uma divindade popular.⁵⁵⁰

6.1.2.

Zeus, Júpiter – o logos (notas filosóficas)⁵⁵¹

Os sistemas filosóficos relevantes do período helenístico eram o platonismo (Platão, 427-347 a.C.), o epicurismo (Epicuro, 341-270 a.C.), o estoicismo (Zenão, 335-265 a.C.), e o cinismo (cf. Diógenes, 412-323 a.C.). O estoicismo e o epicurismo grassavam em Atenas na época de Paulo (cf. At 17,18). O primeiro interessa pela suposta influência em Roma, já que o estóico Sêneca era o preceptor de Nero que reinou no período da Carta aos Romanos (54-68 d.C.). Estoicismo vem de *Stoa Poikile* (Pórtico Pintado) na ágora, ou mercado em Atenas. Era o lugar de predileção de Zenão usado como púlpito para seus ensinamentos. O estoicismo fundava sua filosofia na razão divina, o *Logos*, com franca relação com Zeus (Cleantes, *Hino a Zeus*, 232 a.C.).⁵⁵²

A Estoa exprime adequadamente a *Weltanschauung* (visão de mundo) daquela nova era.⁵⁵³ Os estóicos mais antigos provêm do Oriente. Não se percebe adequadamente o estoicismo, afirma Wendland, sem levar em conta *a priori* a estreita relação e/ou contribuição com o legado da consciência helênica neste horizonte. Certamente o racionalismo e dogmatismo cerceiam a filosofia estóica, não obstante, a dimensão divina permeasse seus conceitos, conferindo-lhes forma

⁵⁴⁹ TOUTAIN, J., *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain – Les Cultes Officiels; les Cultes Romains et Gréco-romains*, pp. 203-204; 285-286 (CIL, VIII, 2621; XIII, 6212; etc.; CIL, VIII, 209, 4642; CIL, II, 743; III, 12014; XIII, 3563; *Ann. Épigr.*, 1905, n. 108; CIL, VIII, 18199; 9195; CIL, VIII, 9324; II, 2634; 2635; CIL, II, 435, 752).

⁵⁵⁰ Outras formas de veneração indireta a Zeus ocorriam em diversas camadas sociais como, por exemplo, o “culto” a Dióscuros [Διοσκουροί]: Zeus era considerado indiretamente como protetor das naus em perigo. Em At 28,11 lê-se: “Ao cabo de três meses, embarcamos num navio alexandrino, que invernara na ilha e tinha por insígnia os Dióscuros [Διοσκουροί]”. Dióscuros significa “meninos de Zeus”. Eram os gêmeos Castor e Pólux transformados pelo pai na constelação Gemini após a morte. Os Dióscuros eram considerados protetores dos marinheiros aflitos (YOUNGBLOOD, R. F. (Ed.), *Dicionário Ilustrado da Bíblia*, p. 408).

⁵⁵¹ Atribui-se a Heráclito de Éfeso a origem do *logos* como um fogo ou raio regedor de tudo, lei universal e fixa, que é Zeus, o deus supremo, que não se identifica com o antropomorfismo grego (Cf. PENSADORES, *Os Pré-Socráticos – Vida e Obra*, p. 81; 85-86).

⁵⁵² NEWSOME, J. D., *Greeks, Romans, Jews – Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, pp. 23-27.

⁵⁵³ O termo alemão *Weltanschauung* significa visão intuitiva do mundo, uma cosmovisão; um tipo de concepção ou cultura global que orienta os valores de uma sociedade ou indivíduo sem correspondência com um sistema doutrinal ou filosófico (RUSS, J., *Dicionário de Filosofia*, p. 316).

e substância, por exemplo: a essência do homem é λόγος, a força divina, e graças a ela o homem é ζῷον κοινωνικόν (“animal sociável”, consciência social orgânica) ou ζῷον πολιτικόν (princípio constitutivo da sociedade).⁵⁵⁴

Na filosofia estoica Zeus tinha uma exaltada posição (é o λόγος). No estoicismo a razão do princípio (raiz) das coisas era o λόγος – a mente de Júpiter. Sêneca faz uma lista dos nomes do deus e sempre iniciado por Júpiter. Epicteto repetidas vezes cita o deus em seus ensinamentos. Marco Aurélio fala da saúde ou harmonia do universo como um bem do deus, o universo é sua cidade, a razão no homem é uma porção dele, a sociedade humana é um dom de Zeus (é o pai de todos). “Os estoicos, em geral, desempenharam um papel significativo na manutenção da posição dominante de Zeus-Júpiter no mundo greco-romano”.⁵⁵⁵

O impulso devocional adquiriu um *input* “racional” por via filosófica. O λόγος é o princípio ativo que ordena a matéria, no entanto o λόγος é deus e deus é Zeus.⁵⁵⁶ “Os diferentes deuses cultuados pelas várias nações eram nomes para uma só e mesma razão divina, geralmente chamada Zeus, a divindade tradicional mais elevada dos gregos”⁵⁵⁷ e dos romanos. O neo-platonismo com o filósofo Plotino (205-270 d.C.) fez eco ao estoicismo identificando Zeus como sendo o princípio intelectual ou racional.⁵⁵⁸

O ápice do conceito da divindade Júpiter influenciado pelo poderio militar romano e nutrido pelos conceitos da *Stoa* pode ter sido a ideia do deus enquanto “o Deus”, o pai:

“O nome de Zeus, então, não designa mais uma particular divindade do Olimpo, mas simplesmente o que nós chamamos ‘Deus’. Suas qualidades são onipotência e bondade, saiba acima de tudo que é ele quem garante a ordem da moralidade cósmica. A relação entre o homem e Deus não é, contudo, de amizade; mesmo que ele seja chamado de ‘pai’, os homens não são chamados a sua amizade (cf., porém, Epicteto, *Diatr.* 1,3,2). ‘O Deus dos sábios helenísticos é por essência um deus do mundo, ... como a parte de um Todo/Tudo: e o que o que importa é o Todo/Tudo.’ Esta concepção cosmológica do homem é estranha às origens do cristianismo (cf. por exemplo 1Cor 3,21b-22)”.⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, pp. 65-66.

⁵⁵⁵ FERGUSON, J., *The Religions of the Roman Empire*, pp. 40-41.

⁵⁵⁶ LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 1, p. 372.

⁵⁵⁷ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 154.

⁵⁵⁸ BOYLE, M. O., *Augustine in the Garden of Zeus: Lust, Love and Language*, p. 122.

⁵⁵⁹ PENNA, R., *L'ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, p. 128.

Em tempo: alguns grandes nomes do estoicismo eram da cidade natal de Paulo ou lá foram educadores; Tarso era um centro de educação estoica.⁵⁶⁰

6.1.3.

Zeus, j-πατήρ/*Juppiter* [Δία-πατέρα] – pai e providente⁵⁶¹

a) Zeus/Júpiter – o pai dos homens e dos deuses

Em seu nome romano a paternidade de Zeus era considerada: “Júpiter = *Dius + pater*, i.e., Zeus pai”.⁵⁶² Segundo Müller a origem da paternidade de Zeus remonta de um processo de milênios: há cinco mil anos quando os arianos denominavam um deus de *Dyu patar*, Pai-Celeste; há quatro mil anos os arianos que viajaram em direção ao sul para o rio de Penjâb (ao sul da Índia) o chamavam de *Dyaush-pitâ*, Pai-Celeste; três mil anos atrás os arianos no litoral de Helesponto ou Dardanelos (ao noroeste da Turquia) chamavam-no de Zeus j path,r, Pai-Celeste; há dois mil anos os arianos da Itália o saudavam como *Ju-piter*, Pai-Celeste. Há mil anos o Pai-supremo-celeste era invocado nas florestas germânicas pelo antigo nome de *Tiu* ou *Zio*⁵⁶³ (talvez, também, *Odin*, o pai-supremo da mitologia nórdica).

Zeus é o pai supremo, Homero o chamava de pai dos deuses e dos humanos.⁵⁶⁴ Sua paternidade aparecia em composições poéticas e preces: Zeus/ pa,ater(h` Nu,mfh se Q-enai. dV e'san evggu,qi Knwsou= – “Quando a ninfa,

⁵⁶⁰ “Dentro do estoicismo, que se tornou a filosofia dominante a partir do segundo século a.C., sobretudo no período helenístico-final e início do Romano, o velho contraste entre gregos e bárbaros resplandeceu (...) Crisipo e Arato, ambos filósofos estoicos, vieram de Solis da Sicília (embora tenha sido fundada a partir de Rhodes, logo no século VIII). Entretanto, foi dito que o pai de Crisipo veio da Tarso semita, e o sucessor deste filósofo, tão influente na literatura, um outro Zenão, também veio de lá” (HENGEL, M., *Jews, Greeks and Barbarians – Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, p. 68); cf. cap. 6.2.1. desta tese.

⁵⁶¹ Entre os cultos mais famosos da época imperial estão os do Pai-celeste (Júpiter), da Grande-Mãe (Cibele), do Deus-Sol (Mitra) e da figura sagrada do Imperador (FERGUSON, J., *The Religions of the Roman Empire*, p. 8). Mas mesmo a *Magna Mater* era considerada uma função abaixo em relação a Zeus na prece do imperador Juliano (IV séc. d.C.): “Ó Mãe dos deuses e dos homens; Ó conselheira do grande Zeus” (MAZZAROLO, I., *O Apóstolo Paulo – o Grego, o Judeu e o Cristão*, p. 38).

⁵⁶² AUNE, D. E., “Religiões greco-romanas”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1059. O léxico para Ilíada destaca *πάτερ*/patro.j referindo-se a Zeus (Ju-piter), denominando-o “grande pai” dos deuses e dos homens (disponível no léxico de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acesso em: abr. 2013).

⁵⁶³ Cf. MÜLLER, F. M., *Origin and Growth of Religion*, p. 223. Burkert explica “Zeus” a partir da lingüística indo-européia oriundo do deus celeste *Dyaus pitar* indiano e daí *Diespiter/Juppiter* romano. As informações coincidem (cf. BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 254).

⁵⁶⁴ Cf. SPATHARI, E., *Greek Mitholog*, p. 24. Ζεύς με πατήρ (Il. XI, 200).

carregando-te, ó Pai Zeus, para Knosu” (Hino de Calímaco de Sirene, 42, entre 310-240 a.C.);⁵⁶⁵ “Ó Pai, Tu da alma afugentas cada um, e fazes que cada um alcance o Teu pensamento, sobre o qual apoiando reges com a Justiça o universo inteiro” (Hino a Zeus de Cleante de Assos, 331-232 a.C.);⁵⁶⁶ oração de Sílio Itálico (25 d.C.-101 d.C.): *Tarpeia, pater, qui templa secundam incolis a caelo sedem* – “Ó Pai [Júpiter] que habita nos cumes de Tarpeia como Sua morada escolhida próxima dos céus” (*Punica*, 10,432-436).⁵⁶⁷

A crença de *Zeus-pater*, “sábio e potente”, intervindo constante e cotidianamente na vida dos homens e dos deuses pode ser constatada na *Iliáda* em inúmeras orações, da ninfa do mar Tétis:

λίσσομένη προσέειπε Δία Κρονίωνα ἄνακτα:
 “desta maneira a Zeus grande nascido de Cronos suplica:
 Ζεῦ πάτερ εἴ ποτε δὴ σε μετ’ ἀθανάτοισιν ὄνησα
 ‘Se já algum dia Zeus pai te fui grata entre os deuses eternos
 ἦ ἔπει ἦ ἔργῳ, τόδε μοι κρήνην ἐέλδωρ:
 seja por meio de ações ou palavras atende-me agora:
 τίμησόν μοι υἱὸν ὃς ὠκυμώτατος ἄλλων
 honra concede a meu filho [Aquiles] fadado a tão curta existência
 ἔπλετ’· ἀτὰρ μιν νῦν γε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων
 a quem o Atrida Agamemnon rei poderoso de ultraje
 ἡτίμησεν: ἐλὼν γὰρ ἔχει γέρας αὐτὸς ἀπούρας.
 inominável cobriu: de seu prêmio ora ufano se goza.
 ἀλλὰ σὺ πέρ μιν τίσον Ὀλύμπιε μητίετα Ζεῦ:
 Compensação lhe concede por isso Zeus sábio e potente;
 τόφρα δ’ ἐπὶ Τρώεσσι τίθει κράτος ὄφρ’ ἂν Ἀχαιοὶ
 presta aos Troianos o máximo apoio até quando os Acaios
 υἱὸν ἐμὸν τίσωσιν ὀφέλλωσιν τέ ἐ τιμῇ.
 a distingui-lo retornem e de honras condignas o cerquem.”⁵⁶⁸

A extensão da influência de Zeus-pai supremo, direta ou através dos demais deuses, é descrita por Homero: a corte celeste e os elementos se submetem a Zeus – “pai dos deuses e dos mortais” [Zeu.j de. Path.r]; ele comanda o céu vasto, o sol, as nuvens, os raios e trovões, as estrelas, a própria terra e o abismo, o mar, a guerra, os carros, as naus e a vida dos homens.⁵⁶⁹ A paternidade do deus é ampla. Ele, Zeus, intervêm tanto na vida dos comuns quanto na dos governantes. Pode

⁵⁶⁵ Disponível em <http://www.perseus.tufts.edu>. Acesso em: mar. 2013.

⁵⁶⁶ Cf. lista em <http://sites.google.com/site/helenismo/Home/hinario/zeus>. Acesso em: mar. 2013.

⁵⁶⁷ Disponível em <http://www.thelatinlibrary.com/silius/silius10.shtml>. Acesso em: mar. 2013.

⁵⁶⁸ HOMERO, *Iliáda* I, 502-510; III, 350-354. Cf. HOMER, *The Iliad*, translated by Robert Flages; disponível em www.perseus.tufts.edu; iliadaemporugues.blogspot.com. Acesso em: mar. 2013.

⁵⁶⁹ Cf. HOMERO. *Iliáda*, VIII (HOMER, Op. cit.). Os homens recorrem especialmente a Zeus em suas necessidades (cf. ZAIDMAN, L. B., *Os gregos e seus deuses*, p. 43).

levar uma pessoa de família nobre à condição de escrava tirando-lhe a ἀρετή;⁵⁷⁰ escravos eram negociados e libertos sob sua égide (cf. Ef 6,8-9; Cl 4,1).⁵⁷¹ O poder de sua paternidade também podia destronar governantes:

“Para Dion [Crisóstomos, séc. I d.C.], a regra ou o reinado de Zeus o pai é o modelo de verdadeira regra. Na forma mais viável e mais antiga de governo, uma cidade, nação, ou mesmo todos os seres humanos são dirigidos pelo julgamento de um homem bom e virtuoso. É Zeus, como o provedor comum, e pai dos deuses e seres humanos, que nutre o bom governante e derruba o mau. Assim, na teologia de Dion, o reino de Deus, o pai é a proteção e garantia do império”.⁵⁷²

A confiança na providência de Zeus-pai⁵⁷³ estava na base social greco-romana – a família (*domus*). Na estrutura patriarcal cabia ao *pater familias* a administração da casa e da economia doméstica (*oiko-nomos*), ele era a autoridade máxima que velava pela segurança da casa e sua providência⁵⁷⁴ como um “representante de Zeus-pai”; o *pater familias* era a “suprema fonte de poder e de autoridade na casa”.⁵⁷⁵ Comumente o pai submetia a sua “corte” e as posses da sua despesa aos cuidados de Zeus *Herceios* e de Zeus *Ctésios*.⁵⁷⁶ Os

⁵⁷⁰ JAEGER, W., *Paidéia – A Formação do Homem Grego*, p. 26.

⁵⁷¹ Papiro London (2938), sob os cuidados do Departamento de Manuscritos da British Library, *Manumission and Tax Receipt* (101 d.C.). O papirologista Eric Turner o associou a Oxirrincos *Oxyrhynchus* [vOxuru,gcwnē] na Tebaida/Egito, o nome da cidade aparece no texto ao menos duas vezes. Era, segundo o papiro, o quarto ano do Imperador César Nevar Trajano Augusto Germânico. O documento trata da manumissão e taxa de recebimento da venda de escravos; com destaque para escrava Sintoönis, filha de Thoönis. Segue sua descrição: 17 anos, estatura mediana, compleição cor de mel, face oval, uma cicatriz na altura das sobrancelhas, nascida em casa da mulher escrava Sinthoönis (escravas domésticas); soma de dez dracmas cunhados em prata e o resgate de mil dracmas de prata imperial. A divindade é invocada para firmar contrato de venda. A Coluna I, parágrafo 3, linha sete, contém um juramento a Zeus e depois dele “Terra” e “Sol”: [avfei/ken evleuqe,ran uvpo. Di,a] Gēh/n []Hli]oēn – “libertou sob Zeus/removido e liberado sob Zeus”. O texto cita ainda Dioniso, deuses, Isis e Serápis. Também para emancipação de escravo Zeus era invocado; o Papiro Yale (1579), da época do Imperador César Lucius Septimius Severus (193 d.C.), de Ptolemais Euergetis/Egito, traz no texto restaurado algo semelhante ao Papiro London: uvpo. Di,a... A escrava Heraklous, filha de Horion, tem seu filho Euporous libertado (PARSONS, P. J.; REA, J. R. (Ed.), *Papyri Greek & Egyptian*, pp. 93-99; 126-127).

⁵⁷² D’ANGELO, M. R., *Abba and 'Father' Imperial Theology and the Jesus Traditions. Journal Biblical Literature*, p. 624.

⁵⁷³ Χαῖρε, πάτερ, μέγα θαῦμα, μέγ' ἀνθρώποισιν ὄνειρα, αὐτὸς καὶ προτέρη γενεή (Aratos, *Fainomena* 15): “Salve, Pai (cai, re pa, ter), grande maravilha (me, ga qau/ma) [grande alívio/socorro para o homem, tu e a tua primeira descendência = os deuses]” (PENNA, R., *L’ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, p. 126). A providência de Zeus remete aos clássicos e se estende à vida doméstica: “Dois tóneis se encontram no palácio de Zeus, [ὥς δοιοί τε πίθοι κατακείται ἐν Διὸς οὔδει] Um repleto de fados felizes, e outro, infelizes, (...) ora experimenta do mal, ora do bem; (...) a devoradora fome persegue-o [o homem] sobre a terra divina; e ainda que Zeus é para nós dispensador tanto dos bens como dos males [οὐδ’ ὥς ταμίας ἡμῖν Ζεὺς – ἀγαθῶν τε κακῶν τε τέτυκται]” (Platão *Rep.* 2, 379d; Homero *Il.* 24, 527-532; disponível em grego: www.perseus.tufts.edu/hopper/. Acesso: em ago. 2013; PLATÃO. *Os Pensadores – A República*, p. 68).

⁵⁷⁴ Cf. ARENS, E., *Ásia Menor no tempo de Paulo, Lucas e João*, p. 76.

⁵⁷⁵ *Patria potestas* (SAMPLEY, J. P. (Org). *Paulo no Mundo Greco-Romano*, pp. 403-404).

⁵⁷⁶ BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 261.

patresfamiliae, que não eram necessariamente pais biológicos, tinham poder sobre as mulheres, crianças, escravos e libertos da casa como um Júpiter.⁵⁷⁷

Aparentemente o deus poderia apadrinhar até casamentos. *Iuppiter Farreus* (ou *Feretrius* aquele que testemunha contratos e votos, divindade ligada ao trigo), representado pelo *Pontifex Maximus*, foi invocado como testemunha de um matrimônio sagrado [*iustum matrimonium* – “matrimônio justo”] realizado entre casais de tribos distintas, a saber: a esposa anônima (de Assis?) com seu marido T(ito) Babrio Epafras, um nativo da fazenda e da tribo de Farusa Mécia. Um bolo de trigo [*farreus*] foi oferecido ao deus na presença das demais testemunhas.⁵⁷⁸

A popularidade de Zeus não se restringia ao culto oficial ou ao discurso filosófico, mas também estava na boca das crianças, nos seus brinquedos: “‘Chove, chove, querido Zeus, sobre os campos atenienses’, cantavam as crianças”.⁵⁷⁹ Indubitavelmente as crianças aprendiam no lar sobre Júpiter e outros deus vendo e ouvindo seus pais, o mesmo ocorria na escola com seus mestres.⁵⁸⁰

Três evidências, ainda, da “presença” corriqueira de Zeus no dia-a-dia do mundo helênico. Seu nome era usado como interjeição de espanto: “Por Zeus!... Sim, por Zeus!”,⁵⁸¹ o sacrifício a ele como recorrência comum: “Nunca ofereci sacrifícios a outras divindades que não Zeus...”, disse Sócrates,⁵⁸² e o próprio

⁵⁷⁷ D'ANGELO, M. R., *Theology in Mark and Q: Abba and “Father” in Context*, p. 154, cf. n. 6. Era uma sociedade patriarcal. O *paterfamilias* (chefe da família) era essencialmente responsável pela socialização primária (casa, família, parentes) e secundária (sociedade) dos filhos/descendentes; no poder paternal no mundo greco-romano o *paterfamilias* (o patriarca) era literalmente proprietário dos seus filhos (dono, senhor, *dominus*) com autoridade/hierarquia sobre eles (BURKE, T. J., *Pauline Paternity in 1 Thessalonians*, p. 70; 74).

⁵⁷⁸ Durante restaurações do coro de Santa Clara no mosteiro franciscano de São Damião (Assis), uma pedra latina foi encontrada tendo três linhas de inscrição e três figuras. A lápide, bem como sua inscrição, é interpretada como uma dedicação de uma anônima esposa para comemorar seu casamento com Tito Babrius Epaphra. Os números são interpretados como símbolos do tipo mais sagrado do casamento entre os romanos: o *confarreatio* ou *vinculum conferreationis*. A inscrição data do II-III séc. d.C. (TESTA, E., *Uma Lápide Romana di Assisi*, pp. 406; 409).

⁵⁷⁹ BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 255.

⁵⁸⁰ A “vulgata” de Homero, criticamente revisada no segundo século antes de Cristo pelos laboriosos da escola de Alexandria, era um manual texto-tipo/texto-forma da educação greco-romana; as crianças da segunda etapa da formação (10/11 anos) nos exercícios de gramática e declinação parafraseavam a *Ilíada*. Assim, os filhos da classe aristocrática que se tornaram políticos, militares e formadores de opinião aprendiam e apreendiam, direta e/ou indiretamente, as noções e a imagem do deus, bem como sua autoridade e providência (cf. STANLEY, C., *Paul and the Language of Scripture – Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, pp. 260-271; SAMPLEY, J. P. (Org), *Paulo no Mundo Greco-Romano*, pp. 172-185).

⁵⁸¹ PLATÃO; XENOFONTE, *Os pensadores – Sócrates*, pp. 272, 277.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 278.

pensamento a ele (λόγος) era atribuído: “Arquíloco também afirma que os homens pensam de acordo ‘com o que Zeus traz cada dia’”.⁵⁸³

O arco da paternidade de Zeus/Júpiter poderia abarcar a vida comum (a lida doméstica, a diversão infantil, um casamento), passando pelo discurso racional do λόγος, até alcançar o extremo da pirâmide social: o Imperador com seu divino e paternal governo.

Na teologia imperial César, fazendo às vezes de Júpiter, era denominado *pater* e *pater patriae*: “Embora Augusto tenha sido agraciado com este título pelo Senado somente no séc. 2 a.C., já havia sido usado em formas menos oficiais alguma vez, ele foi popularizado como título para César por Cícero”.⁵⁸⁴ O título daria ao imperador a condição de “deus”, pois no período o título na teologia e filosofia romana era aplicado à divindade como condição de poder absoluto sobre os demais a modo do *pater familias* com os de sua casa. Nesta posição de “pai-deus da pátria” (também de viés político) os perseguidos podiam invocar na pessoa do Imperador o perdão.⁵⁸⁵ Portanto, é um título de tom benigno e o imperador representa a bondade divina do deus.⁵⁸⁶ Um decreto da cidade de Halicarnasso, atual Bodrum (Turquia), confirma a tendência:

“pacífica são agora a terra e o mar, as cidades florescem por boa ordem, concórdia e abundância. Este é o apogeu da produção de tudo o que é bom... [cujo processo foi colocado em movimento] por *physis* eterna e imortal, que já concedido a humanidade a sua maior bênção, introduzindo César Augusto em nossa vida feliz, o homem que é o pai de sua pátria, divina Roma, que é Zeus Patroios e o salvador de toda a raça humana”.⁵⁸⁷

Em suma, Zeus-Júpiter é pai providente, mesmo que seja pela força dos seus raios; o imperador é pai providente, mesmo que seja pela imposição da espada. E toda essa condição psico-sócio-religiosa é subsidiada por corrente filosófica.

⁵⁸³ PENSADORES, *Os Pré-Socráticos – Vida e Obra*, p. 86.

⁵⁸⁴ D’ANGELO, M. R., *Theology in Mark and Q: Abba and “Father” in Context*, p. 154, n. 19; cf. p. 164.

⁵⁸⁵ Id., *Abba and ‘Father’ Imperial Theology and the Jesus Traditions. Journal Biblical Literature*, p. 622.

⁵⁸⁶ cf. BURKE, T. J., *Pauline Paternity in 1 Thessalonians*, p. 76, n. 50.

⁵⁸⁷ HEEVER, G. V. D., *Making Mysteries, from The Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion*, p. 269.

6.1.4.

Zeus/Jupiter e YHWH – a divindade dos hebreus

a) Sincretismo judaico

O sincretismo cultural era uma realidade persistente no Império Romano, e mesmo antes dele.⁵⁸⁸ A coexistência entre várias religiões não era inédita, tão pouco a combinação das deidades: Dioniso era uma divindade semelhante a outra na Trácia e Frigia; igualmente, Sabázio e Cibele, sendo esta assimilada no séc V a.C., mas já existia a deusa-mãe ateniense; em uma das versões Adônis e Afrodite combinavam com Amon e Isis. O politeísmo romano, geralmente, era tolerante ao culto estrangeiro e a “fusão” de divindades. O número de deuses era desconcertante e impreciso ao ponto de não ser incomum inscrições em altares do tipo $\alpha\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\iota\ \kappa\epsilon\omicron\iota$, ou $\alpha\nu\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\nu\ \kappa\epsilon\omega/\nu$ [“deus/deuses desconhecido/s”] não serem incomuns (Ἀγνώστῳ θεῷ , At 17,23). Daí, talvez, a necessidade de um *Pantheon*. Junte “as divindades conhecidas” aos seus respectivos cultos ou semicultos e se teria reações psicológicas opostas: por um lado a euforia pela possibilidade de experimentar novas “epifanias” e por outro um sentimento de insegurança sobre qual divindade recorrer.⁵⁸⁹

Neste tipo de ambiente psico-religioso, por vezes caótico, viviam os judeus da Diáspora exercendo as mais variadas ocupações: pastores, fazendeiros, vinhateiros, oleiros, tecelões, músicos (no Egito ptolomaico); financiadores, agiota/mutuante, comerciantes, negociadores no Mar Vermelho, artesãos, transportadores (no Egito romano); médicos, advogados, merceeiros de seda

⁵⁸⁸ A estela KAI SU no Fitzwilliam Museum em Cambridge (nº. E.49.1901, proveniente do Egito) serve como paradigma por ser um símbolo do sincretismo helenista, uma autêntica interação ou integração entre as culturas egípcia, grega e romana: o objeto traz uma dedicação para boa fortuna do imperador Nero, escrito em grego, em iconografia egípcia. A pedra foi esculpida com símbolos egípcios com o disco solar ladeado por dois Anubis chacais (BRENK, F. E., *With Unperfumed Voice – Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, pp. 169-170). O Papiro de Michigan, de procedência desconhecida (talvez Elefantina, mas é incerto) parece ser um texto nacionalista preservado no segundo ou terceiro século d.C.. Tem o adjetivo $\kappa\rho\iota\pi\rho\omicron\sigma\mu\omega\pi\omicron\jmath$, “face”, “presença” (?), na linha 7. O adjetivo é atestado em Heródoto, que o usa como referência a Zeus Egípcio; outros como Proclo, o empregam para descrever Ammon/Zeus. O *Papyru Graece Magicae* 13.33 tem uma lista dos adjetivos – $\kappa\rho\omicron\sigma\mu\omega\pi\omicron\jmath$ em egípcio contexto. O que importa aqui é a influência da religiosidade greco-romana no tempo e na cultura (HOOGENDIJK, F. A. J.; MUHS, B. P. (Ed.), *Sixty-Five Papyrological Texts*, p. 44).

⁵⁸⁹ WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, pp. 173-183; cf. nota 71 da página 174. Evidências: cf. Flávio Josefo, *Guerras Judaicas* 2,80; *Antiguidades Judaicas* 17,300; 18,83-84; Tacitus, *Anais* 2,85,5; Filon, *Legatio ad Gaium* 155.

(Mesopotâmia e Síria); perfumadores, ourives, escultores, construtores de tendas, mercadores de vinho (na Ásia Menor, no Mar Negro e na Grécia). Estas ocupações contribuíam para o contato com a diversidade de opiniões e superstições, tanto antigas como em voga. Prova indireta são os nomes judeus helenizados e “italizados”. Uma lista pode ser conferida em extratos de documento do período imperial, *e.g.*, *Simon*, filho de *Pothon*; *Agathokles*, filho de *Elazar*; *Ioudas*, filho de *Euodos*. Eles também participavam da vida cívica e cultural. Em Roma a Comunidade judaica se localizava na cidade e nos seus arredores como *Transtiberinum*, *Subura/Subúrbio*, *Porta Capena*, *Campus Martius*;⁵⁹⁰ e estavam presentes em quase todas as camadas sociais, mas a grande maioria era pobre.⁵⁹¹ Entre as catacumbas judaicas mais antigas está Monteverde, suas inscrições são 21% em latim contra 78% em grego. Prova que os judeus em Roma falavam grego.⁵⁹²

Foi especialmente em Alexandria que o espírito grego exerceu seu influxo mais sensível sobre o pensamento judaico.⁵⁹³ Porém, os primeiros indícios documentais da Diáspora e da influência helênica sobre os judeus estão em um documento aramaico de Elephantina no Egito (*Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine*), com uma variação cultual praticada de 525 a 407 a.C.. Na ilha, o nome divino foi usado com as seguintes variantes $\text{I}\alpha\omega$, $\text{I}\alpha\omega\upsilon\epsilon$ (muito próximo ao *Jove* romano) e $\text{I}\alpha\beta\epsilon$, ao menos pela comunidade judaica “marginal” de Elephantina. Em alguns documentos do início da era cristã o nome de Deus aparece de forma semelhante: “aos judeus, Moisés disse que recebeu as leis de Deus chamado *Iaö*” (Diodoro I, 94).⁵⁹⁴

A variação nominal era comum em papiros mágicos do tempo do cristianismo primitivo: os caldeus (astrólogos/mágicos) invocavam o deus dos judeus em seus escritos secretos. O sincretismo no uso do nome divino vem desde 300 a.C., ou mais, e só amenizou depois que o judaísmo oficial começou a evitar rigorosamente o uso do tetragrama.⁵⁹⁵

⁵⁹⁰ WILLIAMS, M. H. *The Jews Among the Greeks and Romans – a Diasporan Sourcebook*, pp. 14-26; 113-119.

⁵⁹¹ PERROT, C., *Epístola aos Romanos*, p. 15; ZABATIERO, J. P. T. *Reescrever a espiritualidade na vida: uma proposta para leitura de Romanos 5–8*, p. 67.

⁵⁹² PERROT, C., loc. cit.

⁵⁹³ WENDLAND, P. *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 252.

⁵⁹⁴ SIMON, M. *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, p. 45, nota 27.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 45.

Não era, no entanto, uma relação cultural e religiosa absolutamente harmoniosa. É de conhecimento comum a rivalidade entre o judaísmo antigo e a idolatria pagã. A polaridade oposta entre os dois modos de encarar a divindade pode resumir-se de um lado pelo desprezo dos judeus pelos objetos de culto pagão, considerados vulgares e, não raro, ridicularizados: esculturas (Sl 115; 135), elementos da natureza (Filon, *De Decalogo*, 53), personagens endeusados (Filon, *Legatio ad Gaium*, 78), demônios (Dt 32,17 e a interpretação cristã em 1Cor 8,4-5).⁵⁹⁶ A ortodoxia judaica ia do discurso à revolta. Um clássico exemplo foi quando Antíoco IV Epífanes entronizou Júpiter no templo de Jerusalém (167 a.C.), como se o nome YHWH fosse uma corruptela de “Zeus” ou nomes diferentes de um mesmo deus.⁵⁹⁷

A interferência radical nos costumes religiosos de Jerusalém e adjacências foi causada por volta de 168 a.C.. Jazão acreditou na morte de Antíoco IV no Egito e deu continuidade a sua insurreição devido à influência helenista no país; seu equívoco resultou na expedição punitiva a Jerusalém por parte de Antíoco. Este promulgou a supressão da religião judia, a observância do sábado e as festas ancestrais foram interditadas, a circuncisão cessou, e ainda profanou o Templo consagrando-o a Zeus Olímpico e/ou Baal Shamim (2 Mc 4,13.30-50; 5,2ss; 6-7):

“Não muito tempo depois, o rei enviou um seu delegado, ateniense, com a missão de forçar os judeus a abandonar as leis de Deus. Mandou-o também profanar o templo de Jerusalém, dedicando-o a Zeus Olímpico [Διὸς Ὀλυμπίου], e o do monte Garizim, como o pediam os habitantes do lugar, dedicando-o a Zeus Hospitaleiro [Διὸς Ξενίου]. Terrível, e intolerável para todos, esta enxurrada de males!” (2Mc 6,1-3).

Antíoco esboçou um projeto para unificação política indo desde os emblemas monetários à religião em torno de um culto siro-helênico real a *Iahweh* identificado como Zeus Olímpico, cujo altar foi erigido no templo com uma

⁵⁹⁶ SIMON, M. *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, p. 40.

⁵⁹⁷ LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 1, p. 312. A expressão ~yciWQvi em Dn 9,27 “responde a deformação insultante de *ba~al samem* = senhor do céu; *ba~al* é substituído por *šiqqus* = abominação, coisa nojenta; o *samem* é substituído por *somem* [~mvo] = devastador; de onde o decalque ‘abominação da desolação’. Em concreto, trata-se da estátua de Zeus Olímpico” (SHÖKEL, L.; DIAZ, J., *Profetas*, v. II, p. 1328). Quando Antíoco IV Epífanes instalou a estátua de Zeus Olímpico [Διὸς Ὀλυμπίου/*Iovis*, *Olympii*/Διὸς Ξενίου/*Iovis Hospitalis*] entre 167-165 a.C. no templo de Jerusalém e no monte Garizim era, em princípio, um procedimento relativamente normal do helenismo a associação ao deus nacional anônimo a divindade mais conhecida da cultura grega (Dn 9,27; 11,31; 1Mc 1,54ss; 2Mc 6,2). Josefo ao citar o fato o faz sem nomear o deus entronizado (*Ant.* 12, 253, 320), pois não é a personalidade do deus o motivo do escândalo e sim reivindicar a Israel sua adoração (SIMON, M., op. cit., pp. 50-51).

imagem do deus (1Mc 1,41; 2,18; 2Mc 6,2ss; Dn 2,36). A aculturação chegou ao ponto dos habitantes de Jerusalém serem descritos como “antioquenos”.⁵⁹⁸

Embora, de maneira geral, a tradição judaica discriminasse a religião e a moral pagã desde uma retórica negativa (Sb 13–14) à opção de guerrilha (cf. Macabeus) o envolvimento de judeus com outras devoções não era de modo algum raro.⁵⁹⁹

Há provas da visitação de judeus em templos pagãos. Uma gravação no templo de Pan no Alto Egito próximo a Apolinópolis Magna/Egito sinaliza o sincretismo judeu: a inscrição em uma pedra próxima ao templo datada entre os séculos 2º-1º a.C. diz “Louvor ao Deus! Theudotos, filho de Dorion, um judeu” e “Eu, Lazaros, tenho vindo pela Terceira vez [no templo de Pan]”. Na metade do terceiro século a.C. um judeu de nome Moschos escreveu seu testemunho em uma estela e sobre um altar onde participou do ritual de “incubação” – dormir prescindindo receber sonhos e visões da divindade (a *Amphiareion Oropos*), talvez por indicação de boa fortuna. Havia envolvimento judaico em cultos no Egito no vigésimo quinto ano do rei Ptolomeu; e sacrifícios em estilo grego em Antioquia. Ao menos um judeu era devoto da Deusa-Mãe na província de Cisalpine Gaul/Gália: “Para a Iunones [um trio de deusas-mãe]. Annia Iuda [escrava judia, provavelmente], mulher libertada de Lucius, tem cumprido um voto em favor de sua família”.⁶⁰⁰

Indícios apontam Dioniso [Διόνυσος – “filho de Zeus”] – o deus da fertilidade, dos produtos agrícolas, da natureza selvagem e da vegetação livre – sendo cultuado por israelitas. Os textos tardios de 2Mc 6,7; 10,7; 14,33; Jd 15,12-13; 3Mc 2,29-30 dão uma ideia da influência e da sedução dionisíaca na Palestina.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ PRÉAUX, C., *Le Monde Hellénistique – La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, tome second, pp. 576-577. BRIGHT, J., *História de Israel*, p. 503.

⁵⁹⁹ OAKES, P., *Christian Attitudes to Rome at The Time of Paul's letter*, p. 108.

⁶⁰⁰ WILLIAMS, M. H., *The Jews Among the Greeks and Romans – a Diasporan Sourcebook*, pp. 122; 148 (CIJ II, 1538, J-B. Frey, Roma, 1952; HN 123, W. Horbury e D. Noy, Cambridge, 1992; cf. CIJ I², 711b, New York, 1975; cf. Josefo, *Guerra Judaica* 7, 50-51; CIJ 77, Roma, 1936).

⁶⁰¹ Em Jd 15,12 se lê *καὶ ἐλάβεν κυρσοὺς ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῆς καὶ ἔδωκεν ταῖς γυναῖξιν* – “e ela tomou tirsos nas mãos e deu-os às mulheres”. Aqui vemos as mulheres dançantes com “tirsos”. O “tirso” (em grego: *thyrsos*; em latim: *thyrsus*) era um bastão envolvido em hera e ramos de videira e encimado por uma pinha. Nas mitologia grega (assim como na romana), o tirso era usado pelo deus Dioniso (ou Baco) e pelas seguidoras do deus, as ménades (ou bacantes). A hera e a videira eram também plantas emblemáticas deste deus. Segundo os textos gregos, as ménades/bacantes utilizariam os tirsos como uma espécie de arma, sendo conhecidos os cortejos

Formalmente os romanos tinham opinião própria sobre as demais religiões, seus deuses e ritos; em particular consideravam insuportável a intransigência monoteísta de Israel – um culto irracional. Tácito:

“Seja qual for a sua origem, esses ritos [judaicos] são sancionados por sua antiguidade. Seus outros costumes são ímpios e abomináveis, e devem a sua prevalência pela sua depravação. Todos os patifes mais inúteis renunciam aos cultos nacionais (...) Suas ideias do céu são bastante diferentes. Os egípcios adoram a maioria dos seus deuses como animais, ou em formas metade animal e metade humana. Os judeus reconhecem um só Deus, de quem eles têm uma concepção puramente espiritual. Eles acham ímpio fazer imagens de deuses em forma humana de materiais perecíveis. O seu deus é todo-poderoso e inimitável, sem começo e sem fim. Eles, portanto, não configuram estátuas em seus templos, nem mesmo em suas cidades, recusando esta homenagem tanto para seus próprios reis como aos imperadores romanos”.⁶⁰²

O deus dos hebreus (nacional e étnico) teria um lugar no panteão, mas um lugar modesto. Por ser a divindade de um povo tão pequeno não deveria gozar de unicidade (Tácito, *Historiae* V, 3-4).⁶⁰³

b) Sincretismo entre יְהוָה [Yäh] e Δία [Dia]

Diferente de Baal, por exemplo, há pouquíssima citação a Zeus/Júpiter nas Escrituras. Sendo o principal deus do panteão greco-romano esperava-se mais referências, ao menos por alusões, como no capítulo nove de Daniel onde se usa eufemismos para descrever a profanação cometida por Antíoco IV ao introduzir no templo a estátua de Zeus (v. 27). A ojeriza judaico-cristã à idolatria explicaria em parte a escassez da menção explícita ao deus (Ex 22,19).

Ao contrário de Zeus, porém, Baal era “um grande deus ativo no panteão cananeu”,⁶⁰⁴ compondo parte da cultura semita e da história do povo de Israel:

frenéticos em honra a Dionísio (os tíasos) aos quais estas se entregavam. Tem sido sugerido que o tirso teria um caráter fálico, sendo a pinha um símbolo para o sêmen. Talvez a abundância de vinho descrita em Gn 49,11-12 e Dt 32,14 combinada com as festas agrícolas judaicas se fundissem em algum momento com o culto agrícola a Dioniso e sua também fartura de vinho (?). Flávio Josefo escreve que na época de João Hircano o processo de “inculturação” pressupunha teatros com *shows* a Dioniso (WICK, P. *Jesus gegen Dionysos?* pp. 179-198; cf. *Antigüidades Judaicas* 14,151-153; 15,395; Cf. LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 1, p. 119; KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 184 et. seq.).

⁶⁰² TACITUS, *The Histories* v. II, *The Conquest of Judaea* book IV, 5 (208). W. Hamilton Fyfe (Transl.). Disponível em <http://www.gutenberg.org/files/16927/16927-h/ii.html#Vchap5>.

⁶⁰³ SIMON, M. *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, p. 40.

⁶⁰⁴ MARTENS, E. A., “[b]”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 199. No séc. XIV a.C. Baal substituiu El nos escritos épicos de cunho religioso nos tablets de Ras Shamra (Ugarite). 𐎧𐎫 [°ēl] era o nome de deus mais comum no ugarítico, “deus remoto e nebuloso, o pai dos deuses e dos homens” (WISEMAN, D. J., “arqueologia”, *O Novo Dicionário*

Baal era o representante “do conflito da fé javista com a religião Cananéia”;⁶⁰⁵ além disso, a combinação de seu nome designava uma variedade de deuses, nomes compostos e de lugares (Gn 20,3; 36,38; Ex 14,2; Dt 22,22; Js 13,17; Jl 1,8), e os corriqueiros “marido” e “senhor”.⁶⁰⁶ No entanto, nas evidências extra-bíblicas Zeus/Júpiter era popular.

O carisma da divindade mitológica “Zeus” era primitivo no universo simbólico greco-romano ao ponto de sua imagem e/ou ideia ir englobando outros deuses. Por ironia sincretista o mitológico poder de metamorfose de Zeus realizou-se na transformação religiosa e cultural das divindades conquistadas, como, por exemplo, assimilar o deus egípcio Serápis.⁶⁰⁷ Não sem razão Lane fala de “Zeus-sincretismo”, “Zeus-tipos” e “Zeus-representações” em vários graus e culturas.⁶⁰⁸ O sincretismo greco-romano projetava o deus em toda divindade principal dos povos conquistados.⁶⁰⁹ Intuições antiquíssimas gregas e romanas associam-no a cultos orientais como Baal-Hadad, o deus da tempestade, mestre e senhor do tempo, das fases cíclicas do sol e da lua;⁶¹⁰ ou apenas com Ba'al (Síria); com o deus Doliche (Hitita); com Amon-Rá, deus egípcio;⁶¹¹ por iniciativa dos ptolomeus Osíris/Serápis passou a ser equiparado com Zeus;⁶¹² e o Deus dos hebreus com Júpiter Olímpico, como dito acima.

da Bíblia, p. 96; SCOTT, J. B., “hla”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 69).

⁶⁰⁵ VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*, v. 1-2, p. 206.

⁶⁰⁶ “Baal” e seus codinomes têm mais de cem ocorrências nas Escrituras contra seis de Zeus/Júpiter (LXX). A raiz hebraica בַּעַל e na maioria das línguas semíticas significa “senhor”, “marido” ou “dono” quando acompanhada genitivo, “proprietário de uma montanha (...) que fecundava a terra com o esperma da chuva” montado nas nuvens; no plural tem sentido de “cidadãos” de uma cidade como em Js 24,11 (MARTENS, E. A., “[b]”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 199; VON RAD, G., op. cit., v. 1 e 2, p. 38). Esses “baalim” com o avanço do helenismo e dos romanos foram assimilados pela divindade grego-romana: Baal-Sefon (“senhor do norte”, Ex 14,2) foi associado a Zeus Kasios, o deus costeiro da Síria protetor do comércio marítimo (disponível em <http://en.wikipedia.org/wiki/Baal-zephon>). Acesso em: jul. 2013.

⁶⁰⁷ PRÉAUX, C., *Le Monde Hellénistique – La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, tome second, p. 651.

⁶⁰⁸ LANE, E. N., *Towards a Definition of The Iconography of Sabazius*, p. 24 et. seq.

⁶⁰⁹ “O mundo helenístico foi um poderoso crisol de culturas nesta grande época do sincretismo. As religiões orientais, a grega e a romana se encontraram entre si e se influenciaram mutuamente; os cultos ancestrais com o das divindades somadas” (LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 1, p. 312).

⁶¹⁰ TURCAN, R., *Les Cultes Orientaux – dans le Monde Romain*, p.159; cf. MAZAR, A., *Arqueologia na terra da Bíblia*, p. 345.

⁶¹¹ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 37-38.

⁶¹² LOHSE, E., *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*, p.226.

O sincretismo helênico-romano com e pelos meios do Império mantém a premissa: identificar Zeus/Júpiter aos deuses supremos locais dos territórios explorados e dominados. Durante o período antoniano no Egito calcula-se em torno de 42 templos a *Zeus Helios Sarapis*, por exemplo. Ferguson denominou esse processo, que se tornou artificial, como “solarization”,⁶¹³ que em português soa melhor como “polarização” ou “sumarização”. Exemplos desta centralização político-religiosa não são escassos.⁶¹⁴ A “fusão” do deus ocidental Zeus com deuses do oriente alcançou o Deus dos hebreus como já observado.

Certa analogia formal entre Deus/YHWH e Zeus/*Juppiter* é pressuposta da fonética dos vocábulos básicos usados para designá-los e os gentios adoravam o Deus verdadeiro sob o nome da divindade politeísta Zeus/Júpiter. O nome do Deus bíblico retraído יהוה [Yäh] pode ter facilitado a assimilação romana em função do acusativo Δία [Dia] e/ou do latim verbal *Yahvé-Jovem*. Não seria necessariamente blasfêmia a transliteração do inefável tetragrama sagrado em outro idioma (caracteres gregos) como se encontra na LXX – κύριος ὁ θεός (Ex 3,15) –, mais comum na diáspora.⁶¹⁵

Marcos Terêncio Varrão, dizia Agostinho, pensava que o Deus dos judeus era Júpiter – *deum Judaeorum Jovem putavit* (*De consensu Evangelistarum libri I*, 22, 30) – por ambos serem os deuses supremos de suas nações é como se ambos exprimissem a mesma realidade divina. Em princípio a equivalência entre as divindades soa plausível por possuírem atributos semelhantes: ocupam e preenchem o céu e todo o resto (cf. Jr 23,24; Hab 3,3; “*Iovis omnia Plena*”,

⁶¹³ FERGUSON, J. *The Religions of the Roman Empire*, pp. 34-35.

⁶¹⁴ Júpiter *Heliopolitanus*, *Baal* de Baalbek, na antiga cidade Fenícia Bekaa (Líbano), era identificado com Júpiter Capitolino. Os assírios (e sírios) na cidade de Heliópolis honravam o sol sob o nome de Júpiter, chamado de “*Heliopolitanus Zeus*” representado em pé entre dois touros (como o *Baal* de Baalbek). Provavelmente procede em parte de um deus sírio ligado a vegetação ou a fertilização da terra pelo céu (TURCAN, R. *The Cults of the Roman Empire*, p.148-149; 153). Santo Deus Celestial, Zeus Baetocaece (nome da vila ao lado do seu santuário, Síria), é a versão grega da deidade local Baal-Shamim (deus fenício). Nos motivos iconográficos do templo está a águia símbolo de Zeus; as inscrições apóiam a tese segundo a qual a águia simbolizava o deus do céu todo-poderoso. Era, entre tantas, uma incorporação helenística de uma divindade geográfica às quais se acrescentava outros atributos para melhor assimilação a Zeus conforme as conquistas e aquisições selêucidas no séc. IV a.C. Antíoco (não se sabe se I ou II) ouvindo falar da força do deus obteve ao santuário mais privilégios restaurando-o para a aldeia e concedendo ao deus as terras e as colheitas. Augusto (63 a.C.-14 d.C.) reafirmou os antigos direitos do santuário intervindo numa disputa territorial entre os funcionários do santuário e os agricultores que pretendiam obter lucro com a administração da terra. Uma inscrição no templo datada entre 258-260 d.C. promulgava que o Imperador Valeriano manteve os direitos do santuário. A autonomia e a honra prestada era provavelmente devido a Júpiter, protetor de Roma (STEINSAPIR, A., I. *The Sanctuary Dedicated to Holy, heavenly Zeus Baetocaece*, pp. 185; 189-191).

⁶¹⁵ SIMON, M., *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, p. 44.

Vírgilo, *Eclog.* 3, 60). A proximidade do nome, dos atributos, e por cada um ser a deidade principal de um povo, o Deus da Bíblia foi coadunado não poucas vezes ao restante das divindades pagãs: como Zeus [Di,a], Altíssimo [u[yiston], Adonai [vAdwnai], Sabaoth [Sabaw.q] e Amon [tw/ | dei/ni parv Aivgupti,oij]:⁶¹⁶

“Uma vez admitido como Zeus e Yahweh são uma e a mesma divindade, o culto que o pagão rendia ao primeiro tornou-se perfeitamente legítimo e respeitável. Além disso, os judeus poderiam sem contradição ou apostasia se juntar a eles na ocasião [de culto e adoração], pelo menos indiretamente”.⁶¹⁷

O aliciamento sincrético com Zeus por parte de judeus é testemunhado em várias ocasiões. Os fragmentos da obra de um judeu chamado Eupolemo (150 d.C.) chamam atenção por sua semelhança com narrativas bíblicas, porém com forte independência, aparentando um colorido helenístico. No texto Moisés é o autor da escritura alfabética (retomada mais tarde pelos fenícios e os gregos). O autor reelabora livremente a personagem de Salomão narrado no livro das Crônicas. Salomão doa para Hiram, rei de Tiro, uma coluna de ouro dedicada a Zeus Tirio/Tiro, indicando uma assimilação análoga a encontrada na judeu-helenista de Deus com Zeus.⁶¹⁸ A *Carta de Aristeu* ou *Carta a Filócrates* testemunha a confusão de “deuses” e nomes:

“Para o Deus que vê e criou todas as coisas a quem eles adoram é ele quem todos os homens cultuam, e nós também, o rei, apesar de tratá-lo por outros nomes como *Zeus* e *Dia*, e eles por estas denominações dos antigos tempos o designava inapropriadamente, ele por quem todas as coisas recebem sua vida e ser é o governante e senhor de tudo. Excede, então, todos os homens em magnanimidade, e restitui a liberdade os que estão presos em cativeiro”.⁶¹⁹

“É verdade que, em uma conversa fictícia, Aristeu explica ao rei Ptolomeu (*ep. Ar.16*) que os judeus adoravam o mesmo Deus adorado por todos os outros homens, incluindo os gregos (que o chamou de Zeus, diferindo apenas no nome), e

⁶¹⁶ SIMON, M., *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, p. 45 et. seq.. “Porque eles têm um costume”, diz ele, ‘de ir até o topo das montanhas, e de oferecer sacrifícios a Júpiter, dando o nome de Júpiter para todo o círculo dos céus. E eu acho que’, continua Celso, ‘que não faz diferença se você chamar o maior sendo Zeus, ou Zen, ou Adonai, ou Sabaoth, ou Ammoun como os egípcios, ou Pappaeus como os citas’” (ORIGEN. *Against Celsus* V, XLI, p. 23 in <http://www.aren.org/prison/documents/religion/Church%20Fathers/Orgen%20Against%20Celsus,%20v5.pdf>; versão grega: SELWYN, WILHELMUS, *Origenis Contra Celsum*, XXIV, pp. 175-176, disponível em <http://mindserpent.com/>. Acesso em: abr. 2013).

⁶¹⁷ SIMON, M., op. cit., p. 47.

⁶¹⁸ WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 259. Cf. 1R 5; 2Cr 2; etc..

⁶¹⁹ THACHEREY, H. St. J. *The Letter of Aristeu*, p. 9. Versão em grego: καθὼς περιείργασμαι. τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δέ, βασιλεῦ, προσονομάζοντες ἐτέρως Ζῆνα καὶ Δία· τοῦτο δ' οὐκ ἀνοικείως οἱ πρῶτοι διεσήμαναν, δι' ὃν ζωοποιῶνται τὰ πάντα καὶ γίωεται, τοῦτον ἀπάντων ἡγεῖσθαι τε καὶ κυριεύειν. ὑπερηρκῶς δὲ σύμπαντας ἀνθρώπους τῇ λαμπρότητι τῆς ψυχῆς ἀπόλυσιν ποιῆσαι τῶν ἐνεχομένων ταῖς οἰκεταῖς (disponível em <http://www.ccel.org/ccel/swete/greekot.vii.ii.html>. Acesso em: abr./maio 2013).

Ptolomeu reconhece ser responsável por o poder desta divindade suprema (*ibid.* 19.37)”.⁶²⁰

Alguns epítetos parecem ser mais comuns na sincretização e “personalização” de Adonai no deus greco-romano: Zeus Sabázio e Zeus Hypisistos. Sabázio refere-se ao deus do céu e pai dos frígios e trácios. O elemento “zio” na língua indo-européia designava “deus” ou “um deus” derivado da divindade chefe pré-histórica *dyeus* (patriarca da sociedade?); em grego tornou-se “Zeus”. Confunde-se às vezes com “Dioni-zio”. Uma dedicação votiva na Filadélfia traz o nome *Di,a Saoua,zion/Sabazei,w* com uma estátua na forma de Zeus. Uma representação do deus em uma placa de folha de prata em Vichy na França (antiga *Aquae Calidae*) mostra Júpiter de pé segurando nas mãos um cetro e um raio e aos seus pés uma águia, na base da placa tem uma inscrição com o nome *Deo Iovi Sabasio*.⁶²¹ No Pseudo-Aristéias há o seguinte comentário:

“‘Estes adoram o mesmo Senhor e Criador de todas as coisas quem todos os homens adoram. Nós simplesmente lhe daríamos outro nome, Zeus e *Dis*. Desta forma, os antigos homens expressam o fato de que aquele por quem todas as coisas foram criadas e ganham vida é ele mesmo o dirigente e criador de todas as coisas’ (cf. Josephus, *Antt.* XII, 22; *Contr. Ap.* II, 168). Aqui o autor faz uso da etimologia estóica de *Dis* para *dia* e de Zeus *zēn*. Em contrapartida, na sua versão do Testamento de Orfeu e na citação de Arato, Aristóbulo substitui *theos* para o nome de Zeus (...) A partir dos gregos e romanos houve tentativas para identificar o Deus de Israel com os outros deuses, por exemplo, Dioniso, Sabázio ou Júpiter”.⁶²²

⁶²⁰ WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 264. Ainda, dois Epítetos divinos em fórmulas jurídicas usando o nome de Zeus são inferidos como tendo identidade judaica, dois exemplos, o primeiro de 41 d.C.: “Para Deus, Mais Alto, Todo-poderoso e bendito. No reino do Rei Mitrídates, o Amigo de (texto incerto) e o Amante do Pai-terra, ano 338 (era de Bósforo), mês Deios. Pothos, o filho de Strabon, tem dedicado à casa de oração, em acordo com seus votos, sua escrava doméstica (criada), nomeada Chrysa, na condição que ela fique ilesa e não seja molestada por todos (seus) herdeiros. Por Zeus, Terra e Sol”; o segundo de 67-8 d.C.: “Para Deus, Mais Alto, Todo-poderoso e bendito. No reino do Rei Rheskouporis, o Amigo de César e o Amigo de Roma, o Piedoso, ano 364 (era de Bósforo), mês Daisios. Eu, Neokles, filho de Athenodoros, ponho em liberdade, sob/ao abrigo de Zeus, Terra (e) Sol... (texto defeituoso neste ponto)” (WILLIAMS, M. H. *The Jews Among the Greeks and Romans – a Diasporan Sourcebook*, pp. 123-124; *CIJ* I², 690; in *CIJ* I², 690a).

⁶²¹ LANE, E. N., *Towards a Definition of The Iconography of Sabazius*, p. 11; cf. <http://en.wikipedia.org/wiki/Sabazios>. Acesso em: maio 2013.

⁶²² HENGEL, M., *Jews, Greeks and Barbarians – Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, p. 102. Cultos sincretistas com o deus sabatista, também *theos hypsistos/sebemenoi theon hypsiston/agate tyche*, na Cilícia Tracheia do primeiro século d.C. (*OGIS* 573). Testemunhos desse sincretismo aparecem em inscrições do 2º-3º séculos (*IOSPE* 450; 446; *CIRB* 1285); e em 374 d.C ainda o reverenciam na Capadócia como indicam Gregório Nazianzeno, *Funeris in patrem* 5, *PG* 35; e Gregório de Nissa, *Contra Eunomium* 2, *PG* 45 (WILLIAMS, M. H. op. cit., p. 176). A “con-fusão” entre os deuses partia também dos governantes que, por sua vez, acabava por fomentar o sincretismo, por exemplo: Antíoco I que dominou entre 69 e 38 a.C., era de nascimento parte grego e parte persa. Seu reinado foi helenizado. Não acreditava que existia alguma diferença entre o deus e pai dos gregos e a suprema divindade Persa,

É correto dizer que havia intromissões e interpretações de nomes entre *kyrios sabōath* dos judeus com os deuses Sabázio frigiano [*theos Sabbathikos*] e *Iovis Sabazius* (Júpiter romano). O embaraço dos nomes divinos teria como ponto de partida um tipo de amálgama sincretista entre judaísmo e paganismo, em conexão com a observância do sábado associado às sinagogas da Diáspora da Ásia Menor (não tanto no Egito). Algum tipo de “judaísmo pagão” teria surgido no começo da era cristã, mas desenvolveu-se na pré-cristã dos tempos helenísticos. Não convém superestimar estes grupos sincretista marginais e deve-se questionar se não eram associações pagãs influenciadas pelo judaísmo. Presume-se que seja este o caso.⁶²³

O sincretismo, a falta de exatidão com os nomes divinos e a postura correta diante deles poderia ter consequências graves. Os judeus foram expulsos de Roma em 139 a.C., provavelmente em pequena escala envolvendo (apenas?) judeus que visitavam Roma: “O mesmo magistrado ordenou os judeus [e aqueles] que estavam tentando contaminar o modo de vida romano com os rituais de Júpiter Sabázio retornassem para suas casas (Valerius Maximus, *Facta et Dicta Memorabilia* 1, 3, 3)”.⁶²⁴

O culto de Zeus ou θεὸς ὑψίστος [*theos hypsistos*] era evidente na Ásia Menor (romana), Macedônia, Trácia e Egito, e talvez no império Bósforo.⁶²⁵ Em princípio ὑψίστου era uma qualidade comum atribuída a qualquer divindade, e coube bem ao Deus judeu e cristão (Gn 14,18; Dt 32,8; Sl 7,18; Lc 8,28). É provável que Zeus-Hypsistou fosse venerado em Filipos, At 16,17: “Esta,

cf. IG 735 (FERGUSON, J., *Among The Gods – An Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion*, p. 170).

⁶²³ HENGEL, M., *Jews, Greeks and Barbarians – Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, p. 106.

⁶²⁴ WILLIAMS, M. H., *The Jews Among the Greeks and Romans – a Diasporan Sourcebook*, p. 98). O sincretismo interpretava como nome próprio o לַיהוָה צְבָאוֹת – κυρίῳ Σαβαωθ (1Sm 1,3; 2Rs 3,14) com Júpiter Sabázio, bem como aproximação verbal com o deus frígio Sabazio em alguma regiões, é conhecida. Havia uma seita dos Sabaziastes cuja origem remonta 200 anos a.C., quando Antíoco III instala duas mil famílias na Frígia. O sincretismo continua: Sabazio era identificado com Dioniso-Baco mais comumente do que Zeus-Júpiter. Valério Máximo em meados do séc. I d.C. contribui para associar os judeus a Sabazio – “O assunto é de judeus, pois as palavras Sabázio Jovis os culpa certamente já que Sabázio é Yahvé”, apesar das dúvidas quanto a isso. Documentos mágicos utilizavam o nome Σαβαώθ Ἀδωνάιος em suas prosas, como os Oráculos Sibilinos I, 12, 132 (SIMON, M., *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, pp. 53-54, nota 56). “O Senhor dos Exércitos [The Lord of Sabaoth] deu uma mente nobre, E com quem ele sempre partilhou seus conselhos./Mas bem-aventurados serão eles mesmo quando vão/Em Hades. E, então, novamente/Opressiva, forte, uma outra segunda raça” (TERRY, M. S., *The Sibylline Oracles* 370, p. 14, disponível em <http://www.sacred-texts.com/cla/sib/sib.pdf>). Acesso em: jun. 2013.

⁶²⁵ Provavelmente o autor se refere ao Reino Bósforo Cimério (HENGEL, M., op. cit., p. 103).

seguindo a Paulo e a nós, clamava, dizendo: Estes homens, que nos anunciam o caminho da salvação, são servos do Deus Altíssimo [τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου].⁶²⁶ Θεὸς ὑψιστος era, aparentemente, a designação romana para Yahweh o Deus dos judeus (da Bíblia, para ser consistente). Filon e Josefo ao citarem *Hypsistos* parecem corroborar a chancelaria romana.⁶²⁷

O sincretismo dos nomes parecia ser a norma ou normal na diáspora. Em uma “casa de oração” judaica (*proseuchē*) em Gorgipia de Bósforo uma fórmula de invocação datada em 41 d.C. traz: “Ao Altíssimo Deus, Todo-poderoso, Bendito, no reinado do rei Mitrídates, amigo? e amigo da pátria, no ano 338, mês de Deios (...) sob Zeus”.⁶²⁸

A sincretização extrapolou da *persona* das divindades às suas obras na forma de comparação proporcional entre a tradição judaica da criação com a cosmologia mitológica de Zeus. Müller sugere um paralelo entre o relato da criação em Gênesis capítulos 1–2 com o mito cosmológico contido no Hino a

⁶²⁶ Dio.j `Uystou, qew/| u`yi,stw| – *Zeus Hypsistou* ou *Theö Hypsistō* – Zeus ou deus altíssimo. Evidências arqueológicas do deus e de sua devoção são encontradas em inscrições votivas no templo de Tebas, em uma estátua em Corinto, em um poema provavelmente composto por uma sacerdotisa em Argos (séc. I/II d.C.), um altar na ilha de Lemnos (séc. II/III d.C.), uma inscrição de uma sociedade cultural em Mísia, inscrição em coluna de mármore em Mileto, também em Atenas (séc. II d.C.), dois altares em Olímpia, uma associação cultural em Edessa – da Grécia e não a da Mesopotâmia (51 d.C.), dedicação ao deus em Delos feita por um escravo que obteve liberdade e orações de vingança de colorido judaico (séc. I a.C.), sociedade cultural em Bósforo (41 d.C.), associação cultural em Sérдика no tempo de Tibério (séc. I d.C.), altar de base redonda em Roma de provável origem Tessalônica. Ao sul da Pynx (local da assembléia dos cidadãos, a Ágora da época clássica) inscrições votivas acompanhadas por representações de partes do corpo curadas pelo deus, data do séc. III d.C. (ROBERTS, C.; SKEAT, T. C.; NOCK, A. D., *The Gild Zeus Hypsistos*, pp. 66; 59-60).

⁶²⁷ SIMON, M., *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, pp. 41-42. “Mas ele nunca os tirou de Roma, nem nunca os privou de seus direitos como cidadãos romanos, porque ele tinha um respeito pela Judéia, nem nunca meditar quaisquer novos passos de inovação ou rigor com relação às suas sinagogas, nem proibiu a sua montagem (construção) para a interpretação da lei, nem fez qualquer oposição às suas ofertas de primícias, mas ele se comportou com tal piedade para com os nossos compatriotas, e com respeito a todos os nossos costumes, que ele, posso quase dizer, com toda a sua casa, adornou nosso templo com muitas ofertas caras e magníficas, ordenando que os sacrifícios contínuos de holocaustos fossem oferecidos para todo o sempre, todos os dias de suas próprias receitas, como primeiro fruto dele próprio para o Deus Altíssimo [τῷ ὑψίστῳ Θεῷ], que sacrifícios são realizados para o dia de hoje, e será realizado para sempre, como prova e espécime de uma disposição verdadeiramente imperial” (Filon, *Leg. ad Gaium* 1,157); “parecia bom para mim e os meus conselheiros, de acordo com a sentença e juramento do povo de Roma, que os judeus têm liberdade para fazer uso de seus próprios costumes, de acordo com a lei de seus antepassados como eles fizeram uso deles sob Hircano o sumo sacerdote do Deus todo-Poderoso/Altíssimo [Θεοῦ ὑψίστου], e que o seu dinheiro sagrado não ser tocado, mas ser enviado a Jerusalém, e que seja comprometido com o cuidado dos receptores em Jerusalém, e que eles não são obrigados a percorrer (recorrer) a um juiz no dia de sábado, nem no dia da preparação para ele, após a nona hora” (Josefo, *Ant* 16,163).

⁶²⁸ CROSSAN, J. D.; REED, J. L., *Em Busca de Paulo*, p. 196 (CIRB 1123).

Zeus em forma de odes do poeta e pensador Píndaro (518-438 a.C.) – fragmentos reconstruídos 29/30; 87/88. O Zeus de Píndaro era o organizador do caos e formador do mundo (o cosmo): Ζεὺς τῷ Πινδάρῳ τὸ πᾶν ἄρτι κοσμήσας – “ordenou o mundo inteiro”. A beleza e o esplendor [ἀγλαίαν – “brilho”] desta criação é objeto do silêncio e admiração dos demais deuses presentes [παρῃ/σάνδε. οἱ ἄλλοι θεοὶ. Σιωπῇ/ἰ] (cf. Gn 1,3a.31); exceto o homem que, por esquecer a divindade, não lhe presta a devida honra (o pecado na criação mitológica). Zeus para remediar essa falha humana se une a deusa Mnemosine – uma das titânides – gerando as nove musas das artes e, através delas, o espírito humano prestaria o devido reconhecimento a sua origem divina.⁶²⁹

Diante desta apresentação maciça da presença mitológica do deus Júpiter/Zeus na consciência sócio-religiosa, poder político-militar, na filosofia, nas artes e na arquitetura, convêm alguns questionamentos e observações diretas:

Como reagiria psicológica e religiosamente o judeu comum frente às conquistas e grandeza de Roma associadas à “grandeza” de seus deuses, em particular Júpiter? Ele, enquanto povo dominado e vivendo da estrutura social greco-romana, não seria instigado a compará-lo e/ou venerá-lo com o seu próprio Deus e até questionar sua piedade tradicional?

À época de Vespasiano (68-79 d.C.) os judeus foram obrigados a pagar impostos ao templo do Capitólio em vez do templo de Jerusalém. Para alguns foi uma afronta terem de contribuir com o ídolo: *Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus* (cf. Josefo, *Bellum Judaicum* 7, 218). Porém, na lógica de Vespasiano, a divindade do templo de Sião seria a mesma do templo do Capitólio, e com o primeiro foi destruído suas ofertas deveriam convergir ao templo romano.⁶³⁰ Outra leitura menos amena desta taxa ao Capitólio seria pelo fracasso da divindade judaica. Na vigorosa formulação de W. Weber:

⁶²⁹ MÜLLER, H-P., *Eine Griechische Parallele Zu Motiven von Genesis I-II*, pp. 479-481. O objetivo não foi contrapor o mito poético grego com o mito mesopotâmico de Marduk e o estabelecimento do reino babilônico (Enuma Elish), mas apenas demonstrar a possibilidade da influência da mitologia grega e em especial Zeus no imaginário do mundo antigo do Oriente Médio, inclusive o hebraico (Cf. TURNER, D. D.; MOORE, A., *The Odes of Pindar*, p. 109 et seq.; 346 et. seq.).

⁶³⁰ SIMON, M., *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, pp. 56-57.

“Yahweh foi derrotado pelo deus do Império... Os judeus foram derrotados, e com eles o seu Deus e seu vencedor/conquistador Júpiter Capitolino é igualmente exclusivo como ele [o Deus de Israel],... O objetivo é a destruição radical do adversário de Júpiter Capitolino”.⁶³¹

Os tópicos acima tentam demonstrar o quanto era rotineiro, intrínseco e a magnitude da influência do ídolo Zeus antes e durante o tempo missionário de Paulo. Cabe agora, naturalmente, analisar as implicações deste plano de fundo na perícope.

6.2.

Αββα ὁ πατήρ – a divindade judaico-cristã (comentário Rm 8,14-15)

Os povos de outras nações, diante do sucesso romano, não pesariam as compensações religiosas em servir este ou aquele deus e senhor? Como os cristãos de origem pagã acostumados a esperar bens (e castigos) do providente pai Júpiter – do alimento cotidiano às vitórias em batalhas – interpretariam o Deus cristão? É o mesmo deus com outro nome? Como chamá-lo? É outro? Ele também é criador e pai? Qual a base da filiação com ele? Zeus conquistou o direito de ser pai quando cometeu parricídio, derrotou os titãs, e criou os homens, mas o Deus cristão tem esse direito por quê? Como eles, sobretudo os romanos, compreendiam “escavidão” e “medo” (Rm 8,14-15) sendo que Júpiter era triunfante e Roma vencedora? Como gritariam *αββα ὁ πατήρ* sendo Júpiter o pai deles? Como seriam filhos desse Deus sendo filhos de Júpiter?

Poderia haver uma situação conflituosa entre as expressões de fé e filiação de Rm 8,14-15 e a piedade greco-romana.

Esse subtítulo contém um dos motivos do Apóstolo, segundo a hipótese, para a fórmula aramaico-grega *αββα ὁ πατήρ* como parte do argumento adverso aos resquícios de dependência e filiação idolátrica. O discurso contra idolatria é um *tópos* comum nos escritos paulinos e da tradição judaica.⁶³²

⁶³¹ SIMON, M., *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, p. 65, nota 86.

⁶³² A imagem de Deus como pai é um *tópos*; a fórmula fixa *αββα ὁ πατήρ* também; o discurso contra a idolatria é um motivo e tema de fundo – com seu respectivo argumento ou princípio de argumento realizado de forma branda e/ou implícita no formato diplomático de Romanos (4.1.3.). Ver: VV. AA., *Vocabulário Ponderado da Exegese Bíblica*, p. 115; SILVA, C. M. D., *Metodologia de Exegese Bíblica*, pp. 243-246).

6.2.1.

Αββα ὁ πατήρ – motivos paulino e judeu-cristão da locução

a) Paulo conhecia a relevância de Zeus/Júpiter

Em torno de 50 anos Paulo se movimentou sistemática e decididamente ao longo do Mediterrâneo Oriental anunciando o seu evangelho.⁶³³ Horsley o denominou de “evangelho contra-imperial”,⁶³⁴ salientando o aspecto negativo da missão paulina; talvez fosse mais preciso chamá-lo de “evangelho contra-idolatria-imperial”.⁶³⁵ Dunn discorre sobre a postura paulina referente à idolatria:

“A antipatia de Paulo pela idolatria é igualmente clara e expressa com o característico pavor, assombro e desprezo judaicos. (...) É portanto, muito claro que o monoteísmo judaico foi uma das pressuposições e pontos de partida primários no pensamento de Deus e das maneiras apropriadas e não apropriadas como os humanos pensaram e adoraram a Deus”. Dunn insere neste texto uma série de momentos e textos paulinos para fundamentar a “nítida antítese entre o monoteísmo judaico de Paulo e o politeísmo e a idolatria dos gentios” (At 17,16.29; Rm 1,18.20.23; 3,30; 16,25; 1Cor 8,1.3; 10,14; Gl 3,20; 1Ts 1,9).⁶³⁶

⁶³³ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ (1Cor 9,12; 2Cor 10,14; 1Th 3,2; cf. Rm 15,19; 1Cor 9,18; 2Cor 2,12; 9,13; Gl 1,7; Fl 1,27; 1Ts 3,2); εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ (Rm 1,9); εὐαγγέλιον θεοῦ (Rm 1,1; 15,16; cf. 2Cor 11,7; 1Ts 2,2.8.9); τὸ εὐαγγέλιόν μου (Rm 2,16; 16,25); εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας (Gl 2,7).

⁶³⁴ HORSLEY, R. (Ed.), *Paul and Empire – Religion and Power in Roman Imperial Society*, p.4; cf. 6.1.1.a., p. 153 desta tese.

⁶³⁵ Ao considerar Rm 13,1-7 não é possível afirmar que o evangelho de Paulo ou seu discurso era anti-imperial como afirmou Horsley. É sugestivo pensar o Apóstolo tentando consertar a mentalidade dos “que estão em Roma” não apenas teologicamente, mas também politicamente. O poder e a autoridade do Estado – senado, magistratura, exército e imperador – fundava-se no poder e na autoridade de Zeus [Di,a/Zeu.j], como visto acima. Agora, compare com a afirmação paulina: “Toda alma esteja sujeita às autoridades superiores; porque não há autoridade que não venha de Deus [qeou/]; e as autoridades que há foram ordenadas por Deus” (Rm 13,1). O que faz pensar em uma correção paulina do pensamento vigente: Paulo estaria transferindo a filosófica e mitológica autoridade de Júpiter – fundamento do poder romano – para o Deus cristão, o que daria certo significado (novo) ao texto. Rm 13 é chamado pela exegese de *crux interpretum* e, com bom humor, se diz que deveria haver um aviso antes de sua leitura “Perigo: gelo fino” (para uma séria explanação sobre as dificuldades de Rm 13,1-7 cf. ELLIOTT, N., *A Arrogância das Nações: A Carta aos Romanos à Sombra do Império*, pp. 281-289). Ainda: Os judeus da Ásia Menor sob o domínio do Império tinham menos queixas daqueles da Palestina, sobretudo a comunidade jerusalemetana, obrigados a suportar não sem irritação a dominação romana. É possível que Paulo, sob alguns aspectos, tivesse uma visão destoante daquela de seus compatriotas em relação à missão do império e ao paganismo: talvez compreendesse o “valor social” da *pax romana* como uma entidade positiva para a ordem do mundo (Rm 13), ela favoreceu sua missão; ele admite nos gentios uma consciência natural de Deus típica do estoicismo (ou parecida ou paralela) em Rm 2,14-15 (WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 315). Vielhauer corrobora esta postura paulina quando diz que “Jamais ele se preocupou com a transformação das chamadas ‘estruturas de dominação’, não porque considerasse boas as condições estatais, jurídicas e sociais existentes, e, sim, porque tinha coisas mais importantes a fazer. Ocasionalmente, porém, pôde tomar decisões incisivas também nessa área” (VIELHAUER, P., *História da Literatura Cristã Primitiva*, p. 203).

⁶³⁶ DUNN, J. D. G. A., *Teologia do Apóstolo Paulo*, pp. 61-62. Não por acaso a fórmula pré-literária querigmática de pregação missionária aos gentios era monoteísta – conversão ao Deus uno –, como em 1Ts 1,9-10 (VIELHAUER, P., op. cit., p. 57). Cf. Ex 20,4-6; Lv 19,26b; Dt 5,8-10; 18,9-14; Is 41,21-29.

A partir da tradicional ojeriza judaica à idolatria pode-se afirmar com alto grau de plausibilidade que a abrangência e relevância de Zeus/Júpiter aos gentios não era estranha ao Apóstolo. Paulo “conhecia” o deus no mínimo por vários meios:

Por sua cidade natal: O deus local cultuado de Tarso era Baaltarse (Baal-Tarz), Senhor ou dono de Tarso (= Zeus):⁶³⁷ “Ele [Paulo] conhecia o deus de Tarso porque o seu culto acontecia, por assim dizer, em público. Ele sabia que o Baaltarse, a divindade tutelar, era equiparado a Zeus”.⁶³⁸

Por seus estudos do grego: na formação escolar básica o substantivo Zeu,j fazia parte do currículo de alfabetização da língua grega;⁶³⁹ além disso, a “vulgata” de Homero – *Ilíada* e *Odisséia* – era usada como manual (texto-forma/texto-tipo) na educação secundária em diante sendo impossível fazer uso destes textos sem contemplar o soberano do Olímpo (Zeus).⁶⁴⁰

⁶³⁷ ROBERT, F., *Saint Paul et la Culture Grecque*, p. 51. “A idéia religiosa preponderante em Tarso era a do poder divino, a crença num deus *excelso* (...). Chamava-se Baal-Tarz, ‘Senhor de Tarso’, ou Zeus”; o autor apresenta ainda duas provas arqueológicas: uma ruína existente em Tarso como possível templo votado a Zeus e moedas de Tarso (séc. I a.C.) cunhadas com o Baal-Tarz sentado e sustentando na mão a águia, símbolo de Zeus (Cf. HOLZNER, J., *Paulo de Tarso*, pp. 9-10).

⁶³⁸ ROBERT, F., op.cit., p. 53. O culto a Zeus não era único em Tarso: “Desde Díon de Prusa (ce. 45 a.C – 115 a.C.) encontramos a notícia de uma festa que acontecia em Tarso em honra do deus local Sandon, identificado segundo a ‘interpretatio graeca’ como Heracles [filho de Zeus, por sinal]” (PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento*, p. 60).

⁶³⁹ O Papiro Bouritan 1 contém anotações do currículo da educação primária iniciando com alfa em diante: “ai,x (bode), bou,j (touro), dru,j (carvalho), eu,j (bravo), Zeu,j (...)”; há no manual uma lista de nomes próprios, a maioria de divindades: Zeus, Ammon, Atlas. “O currículo primário era tão fundamental que se poderia supor que qualquer um que recebia a alfabetização grega tivesse passado por essa etapa inicial de educação” (SAMPLEY, J. P., (Org). *Paulo no Mundo Greco-Romano*, pp. 173-175, 185).

⁶⁴⁰ STANLEY, C., *Paul and the Language of Scripture – Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, pp. 260-271. Logo, Paulo, se aprendeu grego, não pôde fugir desta instância. Filon citava Homero: “οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη” [*Ilíada* II, 204] λέλεκται δεόντως, ἐπειδὴ πολυτρόπων αἴτιαι κακῶν αἱ πολυψηφίαι, ἀλλ’ ὅτι καὶ πᾶσα ἡ οἰκουμένη τὰς ἰσολυμπίους αὐτῷ τιμὰς ἐψηφίσαντο – “O governo de muitos não é bom’, é muito apropriadamente expressa, uma vez que uma multiplicidade de votos é a causa de cada variedade de mal, mas também porque o conjunto do resto do mundo habitável decretara honras iguais aos dos deuses olímpicos” (Filon, *Leg. Gai.*, 1, 149). Convém saber que “Tarso tinha um helênico respeito pela educação, e os meios (recursos) para pagar por isso” (MURPHY-O’CONNOR, J., *Paul, a critical life*, p. 34). Porém, há opiniões divergentes: “Foi em um contexto similar, de um meio bem-educado que, por exemplo, o jovem fariseu Paulo de Tarso adquiriu seu magistral estilo retórico, a exegese rabínica e na filosofia popular são combinadas com uma visão apocalíptica do mundo. Uma educação deste tipo poderia ser dada por meio da língua grega da escola em Jerusalém” (HENGEL, M., *Jews, Greeks and Barbarians – Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, pp. 101-102).

Pelo suposto conhecimento filosófico: as ideias e filosofias correntes no helenismo, ao menos as populares, parecem estar ao seu alcance e,⁶⁴¹ como visto, Zeus é a razão do cosmo e a providência dos homens no estoicismo.⁶⁴²

Através da leitura das Escrituras (LXX): nos livros dos Macabeus, possivelmente, onde a divindade helenista é citada, Διὸς Ὀλυμπίου e Διὸς Ἐερίου (2Mc 6,1-3; cf. 1Mc 1,54ss).

Em consequência do seu apostolado entre os gentios: a experiência missionária com os adoradores de Júpiter em At 14,11-14 [ἱερεὺς τοῦ Διὸς]; sua passagem em Atenas At 17, onde seu discurso demonstra noções do deus.⁶⁴³

Enfim, pela quantidade de motivos arquitetônicos e pictóricos referidos ao deus, conhecidos ao longo das viagens missionárias: templos, monumentos, objetos artísticos e inscrições inspiradas nesse deus espalhados por cidades e aldeias (cf. acima).

⁶⁴¹ A periferia do Império como a Palestina, a Síria e as zonas visitadas por Paulo recebiam, junto com as mercadorias comercializadas, idéias filosóficas, senso cosmogônicos, sistemas éticos e fábulas religiosas importadas de Roma e da Grécia, as quais, como o costume helênico desde Alexandre previa, sofriam as devidas adaptações (Silvano Cola in PSEUDO-CLEMENTE, *I ritrovamenti: recognitiones*, p. 5). Schenelle observa uma “influência intensiva do pensamento grego-helenístico sobre Paulo, embora não seja possível comprová-la com certeza em cada caso concreto (...). A socialização helenístico-urbana do Apóstolo manifesta-se em 1Cor 9,24-27, onde ele compara com grande naturalidade sua existência apostólica à luta na arena e ginásio grego” os jogos em geral eram dedicados a honra de Zeus (SCHNELLE, U., *Paulo, Vida e Pensamento*, p. 85).

⁶⁴² Cf. ROBERT, F., *Saint Paul et la Culture Grecque*, p. 102. Cf. 6.1.2. desta tese. O ambiente citadino de Tarso também era altamente filosófico cuja corrente dominante era o estoicismo e/ou do Pórtico (*Portique*), de tendência sincretista: “Na cidade de Tarso, segundo o escritor contemporâneo Estrabão, reinava um grande zelo pela filosofia e por cada ramo da formação universal (*Gerg.* 14, 5, 13) essa foi a pátria de não pouca filosofia estóica, entre os quais Crisipo e em seguida Atenoro, preceptor de Augusto” (VV. AA. *Le Lettere di Paolo*, p. 1). As epístolas e Atos apontam constantemente para “uma pessoa de considerável educação e conhecimento, e não apenas de interesse judaico. O escritor tinha algum conhecimento da filosofia grega (particularmente o estoicismo popular), e ele refletia uma considerável compreensão da retórica greco-romana” (WITHERINGTON III, BEN, *The Paul Quest*, p. 70).

⁶⁴³ Matthias Baltes, sob o título de “Mixed Monotheism?” escreve um interessante artigo sobre o discurso de Paulo no Areópago. Parece que o Apóstolo quis em At 17,15-34 (51 d.C.) estabelecer uma relação amigável entre a nova religião e a filosofia, de modo especial com o deus estóico – o *Logos* = a força intelectual ou *Hegemonikon* (o princípio condutor) do universo, criando tudo e despondo de acordo com a divina providência. O conceito não é estranho aos autores judeus helenistas. Plutarco, quatro ou cinco séculos depois, tentou reconciliar Isis e Osíris com o platonismo. O discurso tem tom conciliatório no início (vv. 23-28), como se houvesse harmonia entre a filosofia grega e a sua religião, mas ataca a idolatria (vv. 29-31). Paulo faz referência ao deus estóico [Zeus] e cita o poeta estóico Aratos de Soloi (*Phainomena*, 5): tou/ ga.r ge,noj evime,n [evsme,n, At 17,28] – cujo deus organizou o *cosmos* e é pai de todos nós (in BRENK, F. E., *With Unperfumed Voice – Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, pp. 470-490). Aparentemente a fonte de 17,28 foi o estíquio poético de Arato (séc. III a.C.): “Comecemos por Zeus. Não devemos nós homens esquecer nomeá-lo; de Zeus estão plenas todas as estradas, todas as praças dos homens, pleno dele está o mar e os portos. Em cada coisa temos necessidade de Zeus nós todos: *porque dele somos mesmo estirpe*” (FABRIS, R., *Os Atos dos Apóstolos*, p. 334, nota 31).

b) Paulo conhecia as consequências da filiação idolátrica – relativismo

Não seria de feitio paulino ignorar alguns paradigmas religiosos dos destinatários da Carta aos Romanos, ou, pelo menos, da parte gentílica. Eles habitavam em Roma, sobreviviam em Roma, baseavam sua existência em Roma, cujo poder cultural e estatal tanto da cidade quanto do império estava alicerçado especialmente, mas não exclusivamente, no ícone da divindade “Zeus [Júpiter], ‘deus de nossos pais [*Zeus Patroos*]’”,⁶⁴⁴ sob influxo do sincretismo helênico,⁶⁴⁵ sincretismo este bem conhecido do Apóstolo por nascimento e formação (At 21,39; Rm 1,14).

Paulo era consciente da inevitável preponderância de Zeus entre os gentios, e na cidade de Roma em excesso. Assim, teria inferido um iminente perigo à igreja local já que o Zeus-pai greco-romano vem de encontro ao Deus-pai judaico-cristão no âmbito da fé; o perigo consistiria em uma conclusão de *obviedade sincretista*. Chamamos de *obviedade sincretista* o secular condicionamento greco-romano em associar o seu principal deus às principais divindades dos povos conquistados, destarte, o “Pai nosso que estais no céu” dos cristãos é o mesmo pai supremo do céu que controla a vida dos homens, ou seja, o Zeus πατήρ – Júpiter. A provável preocupação apostólica de Paulo com este sincretismo específico não seria original; a ortodoxia judaica tinha raciocínio semelhante:

“tinham sempre [entre os judeus] grande cuidado devido toda confusão possível entre aquela paternidade fundada sobre uma eleição toda gratuita e a paternidade mais ou menos ‘naturalista’ que os pagãos atribuíam, de fato, aos deuses deles, Zeus ou Júpiter (a saber, precisamente ‘Zeus pater’)”.⁶⁴⁶

No entanto, apesar do zelo para evitar a confusão entre as divindades/paternidades, há sinais que o pensamento judeu resvalava nos conceitos. Filon de Alexandria afirma Yahweh como deus e pai supremo de todos:

“Mas se todos os gregos e bárbaros, por unanimidade, reconhecessem o Pai supremo dos deuses e dos homens e demiurgo de todo o universo [πατήρ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ τοῦ σύμπαντος κόσμου δημιουργός], cuja natureza é invisível e impenetrável não só para os olhos, mas também para a mente/espírito (...) então,

⁶⁴⁴ LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 2, p. 116.

⁶⁴⁵ Todos os eventos políticos estão nas mãos de Roma, diz Penna, porém a atmosfera cultural continua a ser a grego-helenista com seu vasto raio de ação a partir das conquistas de Alexandre Magno no séc. IV a.C.. No verso de Horácio, *Epist.* II 1,156-157: “*Graecia capta / ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio* – A Grécia foi capturada por vencedor selvagem e introduziu nela a arte do rústico Lácio” (PENNA, R., *L’ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, p. 98).

⁶⁴⁶ LYONNET, S., *Initiation à la doctrine spirituelle de Saint Paul*, p. 17.

seria dever de todo o homem se concentrar nele e não introduzir com artifícios outros deuses para receberem as mesmas honras” (Filon, *De Specialibus Legibus* 2,165).

Curiosamente, observa Simon, na mesma frase há reconhecimento e repúdio ao politeísmo. O texto de Fílon é coerente ao texto bíblico (Dt 10,17; Sl 136,2-3; Dn 2,47), mas tem conta o politeísmo dos outros povos. Mais relevante é o título de “pai dos deuses e dos homens” que, na perspectiva pagã, é obviamente honra relegada a Zeus. É a forma homérica para Zeus: Ζεὺς πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν (*Il.* I, 544).⁶⁴⁷

Não só a paternidade jupiteriana poderia ser causa de relativismo espiritual. A adoção filial cristã trabalhada com esmero por Paulo em Rm 8-9 também estaria sob o risco de ser mais uma “filiação divina” entre tantas – reis, personalidades – perdendo sua força, novidade e valor salvífico. Na época e circunstância da Carta aos Romanos o problema era particularmente grave com o sucessor de Claudio, Nero – “filho de deus”.⁶⁴⁸ A generalização da filiação divina contribuiria à relativização da paternidade do αββα e sua adoção filial. Mais uma entre muitas.⁶⁴⁹

Dentro desta concepção sincretista, presume-se, um gentio-cristão poderia frequentar sem constrangimento religioso o templo do capitólio, prestar culto a Zeus, sacrificar a Zeus, participar dos ritos a ele dedicado como protetor da cidade e, por conseguinte, praticar os hábitos em geral. Este sincretismo teria contagiado igualmente judeu-cristãos simpáticos ao helenismo, uma possibilidade remota (?), mas ainda uma possibilidade; ocasionaria, ainda, divisões ao interno da comunidade (Rm 13,13-15,3). A longa exortação de Rm 1,18-2,24 descreve essa situação ou algo parecido; também, de certa forma, a exortação sobre hábitos

⁶⁴⁷ SIMON, M., *Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive*, pp. 42-43. Comparações indiretas também podiam ocorrer como a amizade entre os escolhidos de Deus – Abraão, Jacó, Moisés (Gn 12,13; 33,11; Ex 3,16; 33,11; Nm 12,7-8) – com Minos, o rei confidente de Zeus em Homero, *Od.*, XIX, 179 (Cf. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata II-III: conocimiento religioso y continencia auténtica*, p. 95).

⁶⁴⁸ Por volta do ano 54 d.C. o “fardo do possante Estado romano” estava colocado sobre os esguios ombros de Nero, como os Augustos antes dele, *divi filius*, ‘Filho de Deus’ ou, para não associá-lo em demasia ao seu antecessor, o próprio deus (ELLIOTT, N., *A Arrogância das Nações: A Carta aos Romanos à Sombra do Império*, p. 144, cf. n. 28).

⁶⁴⁹ O conceito de filiação divina compunha o pensamento estóico afirmando a ampla paternidade de Zeus; o título de “filho de deus” era atribuído a grandes personalidades da filosofia, como Platão e Pitágoras; do misticismo, como o taumaturgo Asclépio; aos faraós Hatchepsut e Ramsés II; aos reis Alexandre Magno e Augusto (GRUSON, P.; QUESNEL, M., *La Biblia y su cultura: Jesús y el Nuevo Testamento*, p. 68).

alimentares em Rm 14 “porquanto o Reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas é justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (v. 17) seria uma advertência quanto à participação e excessos regulares nos banquetes em geral nas *συνήθεια* em particular (?).⁶⁵⁰

A primeira parte da perícopa Rm 8,14-17 (vv. 14-15), com os elementos que a compõem, estaria nesta linha de raciocínio: contrastando a paternidade e filiação pagãs.

6.2.2.

Adoção filial cristã – υἱοὶ θεοῦ, πνεῦμα υἱοθεσίας, τέκνα θεοῦ

Por ordem: à análise e comentário dos termos chaves seguem-se indiretamente as impressões hipotéticas da tese, ou seja, o motivo de fundo do Apóstolo na escolha da terminologia e da forma empregada: aquele remanescente de filiação idolátrica ainda incubada na *pietas* dos destinatários.

a) υἱοὶ θεοῦ (Rm 8,14b; 9,26; Gl 3,26)⁶⁵¹

Ὑἱο, j – “filho” em sentido próprio refere-se à prole (Mt 1,21), mais concretamente *ab aliquo oriundus, prognatus* – “de alguém nascido”.⁶⁵² Como υἱοὶ está sob a restrição do genitivo θεοῦ estes filhos são oriundos/nascidos de Deus (cf. Jo 1,12-13); “filhos” inclui todos os cristãos, contempla ambos os gêneros, masculino e feminino.⁶⁵³

Ὑἱο, j reflete o hebraico בֶּן (ou בֶּר, mais comum no aramaico). Além de “filho” בֶּן é também empregado aos seres que estão dentro do âmbito divino, mas nunca usado junto ao tetragrama sagrado – יהוה – (Gn 6,2.4; Dn 3,25; Sl 29,1); refere-se também à filiação divina individual do rei – davídica, messiânica – ou coletiva, no caso, Israel (2Sm 7,14; Sl 2,7; Ex 4,22; Jr 31,20; Os 2,1; cf. Rm

⁶⁵⁰ Cf. Rm 13,13; 1Cor 5,11; 6,10; Gl 5,2; 1Ts 5,7. Cf. 7.1.4. desta tese.

⁶⁵¹ O conceito υἱοὶ θεοῦ em Rm 8,14 é inédito na carta (PILCH, J. J., “Romanos”, *Comentário Bíblico*, v. 3, p. 184). Sobre a transliteração: uma parte dos autores transliteram υἱός e υἱοθεσία por *huios* e *hiothesia*; nós optamos adotar como modelo COENEN, L.; BROWN, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, o qual usa *y* – *hyios* e *hyothesia*.

⁶⁵² ZORELL, F. *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, p. 579. Paulo usa na perícopa *hyioi* e também *tekna*, esta expressa a relação natural das crianças com os pais, aquela, além disso, denota os privilégios legais reservados apenas aos filhos (SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. 202).

⁶⁵³ STANLEY, C., *Paul and the Language of Scripture – Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, p. 230, n. 159.

1,3s.).⁶⁵⁴ Quando abarca o povo de Deus a filiação de Israel pode ser interpretada como metáfora da aliança com YHWH e das limitações em manter este pacto (Os 11,1; Dt 8,5; Is 1,2; 30,9; Jr 3,19).⁶⁵⁵

A consciência do judaísmo tardio (helenista) parece perceber a dignidade da filiação divina: “filhos do Altíssimo [υἱοὺς τοῦ ὑψίστου], do grande Deus vivo [μεγίστου ζῶντος θεοῦ τοῦ], a quem nós e os nossos antepassados devemos a conservação do reino no mais florescente estado” (Ecθ 8,12 [17] // Est 8,12p). É uma prole distinta sujeita ao privilégio da correção, da providência e da misericórdia de Deus, seu pai (cf. Sb 11,10; 12,7.19-21; Eclo 4,10); esta filiação, diga-se, é de efeito escatológico (Sb 5,5).⁶⁵⁶

No entanto, a exata expressão “filho/s de Deus” [בְּנֵי־הָאֱלֹהִים – υἱοὶ τοῦ θεοῦ] é relativamente rara e na sua maioria refere a criaturas celestiais/angelicais que na LXX pode sofrer uma adaptação ou restrição (censura): de “filhos” para “anjos”, בְּנֵי־הָאֱלֹהִים ... ἄγγελοι τοῦ θεοῦ (Jó 1,6; Gn 6,2.4; Jó 2,1; 38,7; Dn 3,25). É um contraste com outras religiões, cuja idéia é explicitada e repetida.⁶⁵⁷ Entre as prováveis razões do constrangimento para Israel e seus líderes não terem usufruído em demasia do título “filho de Deus” seria a consciência de povo de Deus distinta da prática cultual dos demais povos: “Quando entrares na terra que YHWH teu Deus te dará, não aprendas a imitar as abominações daquelas nações” (Dt 18,9ss):

“No Antigo Testamento, Deus raramente é chamado de ‘Pai’ e Israel é apenas ocasionalmente chamado de ‘filho’. A razão para isso é, certamente, a rejeição de Israel a compreensão religiosa de filiação do Oriente Próximo. Esse entendimento era de que os seres humanos nasceram de uma deusa-mãe ou propagadas pelo sangue divino da divindade. No Egito, o faraó era visto como um descendente da união sexual entre o deus supremo Ré [Rá] e da rainha. Na religião babilônica (ou religiões) os seres humanos e os deuses eram vistos como descendentes da mesma estirpe, embora os humanos fossem distinguidos dos deuses pela mortalidade e outras deficiências temporais”.⁶⁵⁸

⁶⁵⁴ FOHRER, G., “υἱός”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, col. 139; 144; 151; “filho/s de Deus” é título honorífico para seres divinos, o rei, e Israel (GIANOULIS, G. C., *Is Sonship in Rm 8,14-17 a Link with Romans 9?*, p. 75).

⁶⁵⁵ Ibid., pp. 77-78.

⁶⁵⁶ SCHWEIZER, E., “υἱός”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, col. 159.

⁶⁵⁷ MARTENS, E. A., “בֶּן”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 191. Sobre Ramsés II há uma inscrição com a palavra do deus no templo de Ptah em Mênfis: “Tu és mi hijo, mi heredero, el que ha salido de mis miembros – Tu éreis meu filho, meu herdeiro, o que havia saído dos meus membros” (GRUSON, P.; QUESNEL, M., *La Biblia y su cultura: Jesús y el Nuevo Testamento*, p. 68).

⁶⁵⁸ GIANOULIS, G. C. *Is Sonship in Rm 8,14-17 a Link with Romans 9?*, p. 75.

O Apóstolo, “extremamente zeloso da tradição” (Gl 1,14), segue esse modelo de sobriedade religiosa ao aplicar υἱοὶ θεοῦ; talvez o motivo também fosse por cautela já que a filiação à divindade no mundo greco-romano associado a παῖς [“servo”, “escravo”, “criança”, “menino”] insinuava a filiação a Zeus;⁶⁵⁹ isto explicaria em parte a escolha por δουλεία – “escravo” (Rm 8,15a) em vez de παῖς nunca usado por Paulo. A destinação das cartas paulinas pressupunha este ambiente e Roma era o epicentro cultural e cultural deste ambiente.⁶⁶⁰ À frente esta prudência ficará mais clara.

Barrett também é da opinião que “filhos de Deus” como descrição para cristãos é rara em Paulo, afora em Rm 8,14 e no v. 19 apenas Gl 3,26 (cf. 2Cor 6,18).⁶⁶¹ Nas passagens citadas o contexto remete a idolatria e/ou sincretismo: em Gl 3,26–4,6 a filiação esbarra nos “elementos do cosmo” (4,3),⁶⁶² e a região da Galácia contava com templos e cultos a Zeus;⁶⁶³ o texto de 2Coríntios é mais explícito concernente à filiação divina e o embate com a idolatria:

“Não formeis parêntese incoerente com os incrédulos. Que afinidade pode haver entre a justiça e a impiedade? Que comunhão pode haver entre a luz e as trevas? Que acordo entre Cristo e Beliar? Que relação entre o fiel e o incrédulo? Que há de comum entre o templo de Deus e os ídolos? Ora, nós é que somos o templo de Deus vivo, como disse o próprio Deus: Em meio a eles habitarei e caminharei, serei o seu Deus, e eles serão meu povo. Portanto, saí do meio de tal gente, e afastai-vos diz o Senhor. Não toqueis o que seja impuro, e eu vos acolherei. Serei para vós pai

⁶⁵⁹ “Desde os poemas homéricos υἱός, em combinação com παῖς, indica o filho; em Homero, frequentemente, os filhos de Zeus (por ex. *Il.* 5,683, *Od.* II, 568) e outros deuses. (...) Homero e Hesíodo têm o grupo dos deuses do Olimpo como uma dinastia familiar em que Zeus, filho de Cronos e Réia, aparece como πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (*Hom.*, *Il* I, 544, etc.). Na época dos heróis os deuses tinham relações com os mortais, dois quais as mulheres tiveram filhos. Este é o caso de Dionísio e Heracles, que, segundo a mitologia grega, são os filhos de Zeus e de mulheres mortais. Eles sobem ao posto de divindade em condições muito diferentes, quando na verdade Dionísio era deus desde o nascimento, embora, por vezes, lutou para ser reconhecido como tal, Heracles ao contrário levou a vida dura de um homem e só depois de morto recebeu a apoteose e foi acolhido no Olimpo (*Col.* 113s.). Mas a apoteose dos heróis não é um privilégio exclusivo dos filhos dos deuses” (MARTITZ, W. v., “υἱός”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, coll. 109-110). Cf. GRUSON, P.; QUESNEL, M., *La Biblia y su cultura: Jesús y el Nuevo Testamento*, p. 68.

⁶⁶⁰ Juvenal em suas Sátiras (l. 60 f.; cf. vi. 187 ff.) na metade do primeiro século fala com certa indignação que a cidade de Roma havia se convertido em “uma cidade grega” (SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. lii). Vale constar que os gentios constituíam a maior parcela da igreja: “Na época da redação da carta aos Romanos, os gentio-cristãos já representavam a maioria na comunidade (cf. Rm 1,5.13-15; 10,1-3; 11,13.17-32; 15,15.16.18)”, o que constituía um cuidado a mais na redação da Carta (SCHNELLE, U., *Paulo, Vida e Pensamento*, p. 383).

⁶⁶¹ BARRETT, C. K., *A commentary on the Epistle to the Romans*, pp. 162-163; cf. Gl 4,6-7, ἐστε υἱοί, etc..

⁶⁶² Cf. 5.3.2.b., p. 142 desta tese.

⁶⁶³ Cf. 5.3.3.b., p. 146 desta tese.

[πατέρα], e sereis para mim filhos e filhas [υιούς και θυγατέρας], diz o Senhor Todo-poderoso” (2Cor 6,14-18; cf. 1Cor 8,10; 10,20; 2Sm 7,14).⁶⁶⁴

O título υιοὶ θεοῦ em Paulo não se reduz, obviamente, a uma solução de filiação idolátrica. O título tem vida teológica própria. Para Ballarini “filho/s de Deus é a mais bela definição do cristão”.⁶⁶⁵ A razão seria porque tal identificação remete necessariamente a Cristo, o Filho de Deus; se esta filiação é pelo Espírito ela só pode ser pelo Espírito de Cristo que vive nos cristãos (Rm 8,3.9.14-15; cf. Gl 2,20);⁶⁶⁶ os filhos de Deus são conduzidos pelo Espírito *como* o Filho de Deus.⁶⁶⁷

A filiação divina fundamenta e interpreta o viver pelo Espírito, εἰ δὲ πνεύματι τὰς... ζήσεσθε (Rm 8,13.14);⁶⁶⁸ e o Espírito é a vida em Cristo, τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Rm 8,2). Logo, υιοὶ θεοῦ em Paulo é uma insígnia cristológica (Rm 8,29) sem vínculo algum com a filiação mitológica dos semideuses ou dos cézares,⁶⁶⁹ porque o destinatário do clamor “Pai!” (8,15e) é ο αββα de Jesus Cristo.

⁶⁶⁴ O título de “filhos de Deus” inseria-se também em jargão de cultos sincretistas, alguns deles já em atividade em Roma: “Na esfera helenística, no entanto, θεῖος ἀνὴρ (sic) é aplicado aos iniciantes nos mistérios, e no gnosticismo ao crente como um membro da palavra divina. A orientação escatológica do cristianismo primitivo o diferencia deste ambiente, e ele usa entusiasmo pneumático” (KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, p. 227).

⁶⁶⁵ BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética – Atos e Grandes Epístolas Paulinas*, v. 5/1, p. 531. “Filhos de Deus” é predicado, segundo McCant, é propriedade característica dos cristãos (McCANT, J., *A Wesleyan Interpretation of Romans 5–8*, p. 78).

⁶⁶⁶ Cf. BARTH, K., *Carta aos Romanos*, p. 463; 466. “O Espírito descreve a pessoa terrena guiada pela força ou Espírito vivificante de Jesus” (PILCH, J. J., “Romanos”, *Comentário Bíblico*, v. 3, p. 184). A conjunção γὰρ estabelece a conexão entre ser conduzido pelo Espírito e ser filho de Deus (BERTONE, J. A., *The Law of the Spirit – Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16*, p. 197).

⁶⁶⁷ Em Lc 4,1: ἤγετο [ἄγω] ἐν τῷ πνεύματι; em Rm 8,14: ὅσοι γὰρ [ἄγω] πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν (VIARD, A., *Saint Paul Epître aux Romains*, p. 178); LOANE, M. L., *The Hope of Glory – An Exposition of the Eighth Chapter in The Epistle to The Romans*, p. 51. Sobre a condução do Espírito Hendriksen diz que sua influência não é esporádica, mas constante (a): ἄγονται está no presente continuativo; ela não primariamente protetiva, mas corretiva (b): como “filhos/crianças” de Deus são educadas “pelo Espírito” (cf. Pr 3,11; Hb 12,7); ela não meramente dirige, mas controla (c): o Espírito guia à verdade (Jo 16,13) por causa da limitação humana (Lc 6,39; At 8,31); ela não significa extinção ou repressão, mas auxílio e encorajamento (d): a condução do Espírito de Deus nos filhos de Deus à alteridade, a responsabilidade e a atividade não são canceladas ou represadas. O homem cego de Jericó não era cuidado por Jesus, ele fazia seu próprio caminho até ser conduzido a Jesus por iniciativa própria e esforço pessoal (Lc 18,35-42). Labor de um, condução de outro (HENDRIKSEN, W., *Romans*, v. I, p. 257).

⁶⁶⁸ CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A. (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. II, p. 395s; WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos*, v. 2, p. 169; GIANOULIS, G. C., *Is Sonship in Rm 8,14-17 a Link with Romans 9?*, p. 74.

⁶⁶⁹ “A idéia de ser filiado a uma divindade, num sentido ou noutro, era extremamente difundida no mundo antigo. Na mitologia grega havia laços de família entre os deuses, e com o crescimento da tendência para o monoteísmo, estas relações míticas deram oportunidade para exprimir subordinações de divindades menores ao único supremo Deus. Assim Hermes e Apolo eram filhos

O υιοι θεοῦ da perícope restringe e define a relação dos cristãos com Deus na relação *com* o Filho de Deus: herdeiros juntos com ele, sofrendo juntos com ele para serem glorificados juntos com ele [συγκληρονόμος, συμπάσχω, συνδοξάζω]. A filiação-identificação dos filhos de Deus não se esgota no Filho: “Se há uma identificação no procedimento, há uma aproximação nas identidades dos filhos com a do Pai”.⁶⁷⁰

Em síntese, no amplo uso do vocábulo υιός o significado ordinário é “filho” (1), sendo mais comum na tradução grega da LXX (2);⁶⁷¹ porém, é eclética nas raízes do seu uso clássico/religioso: quando aplicado à genealogia mitológica relaciona-se com os “filhos de Zeus” (3);⁶⁷² Paulo, por sua vez, aplica υιοι aos “filhos de Deus” – este Deus é o αββα, o pai de Jesus, sendo o Filho o fundamento da adoção filial finalizada no Espírito (4);⁶⁷³ não obstante o privilégio, ser filho espiritual de Deus implica mudanças, postura ética e responsabilidades: entre elas ser filho fiel do Pai de Jesus (5).⁶⁷⁴ A terminologia empregada na perícope está a serviço destes pontos.⁶⁷⁵

de Zeus (...) emanções do Deus único (...) Os imperadores romanos seguiram suas pegadas. Augusto era *divi filius*, *yios theou* [sic] (...) É nesta atmosfera de pensamento que devemos entender a atribuição da divindade a profetas e taumaturgos do mundo helênico. O *theios aner* [homem divino] é uma figura desta época. Sua divindade é muitas vezes expressa na frase ‘filho de Deus’ (...) No uso helenístico popular, portanto, a expressão *yios theou* [sic] reflete certa confusão de divindade e humanidade” (DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, pp. 331-333).

⁶⁷⁰ MAZZAROLO, I., *Carta aos Romanos – Educar Para a Maturidade e o Amor*, p. 103.

⁶⁷¹ Cf. 5.2.1. desta tese.

⁶⁷² Este sentido perdurara na época do helenismo com “filho do deus”, “filho de Hélios”, “filho de Zeus”; o título *Divi filius* foi usado pelos líderes romanos; a filiação a Zeus foi parte integrante da filosofia estoica (MARTITZ, W. v., “υιός”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, coll. 111-114).

⁶⁷³ Ibid., col. 251-252; cf. Rm 8,9.14-17.29; Gl 3,26; 4,4-7.

⁶⁷⁴ BYRNE, B., *Living out the Righteousness of God: The Contribution of Rom 6:1-8:13 to an Understanding of Paul's Ethical Presuppositions*, p. 580; cf. 2Cor 6,14-18; Rm 8,13.15.17. Todos os cristãos conduzidos pelo Espírito compõem a família de Deus. Ser membro desta família implica em três mudanças: radical, sobrenatural, e de longo alcance (escatológica). Radical porque se não faz parte desta família acaba por fazer parte de outra, a do mal na linguagem de Jo 8,31-47; sobrenatural porque significa estar pronto para nascer de Deus, em uma busca espiritual do estado de escravidão para liberdade em Jesus Cristo (Jo 3,3-6); escatológica porque o nascimento espiritual é um processo de glorificação (Rm 8,17) ou consumação (BOICE, J. M., *Romans 5:1-8,39*, v. 2, pp. 836-837).

⁶⁷⁵ Com efeito, o estado de “filhos” [*hyioi* (e *tekna*)] tem como princípio a “adoção filial” [*hyothesia*] e como fim a herança em Deus [*klēronomoi*] com Cristo [*synklēronomoi*], sendo que quem garante o *status* filial é o Espírito [*symmartyrei*] (ELLIOTT, N., *A arrogância das Nações: A Carta aos Romanos à Sombra do Império*, p. 224).

b) πνεῦμα υἰοθεσίας (Rm 8,15.23; 9,4; Gl 4,5)⁶⁷⁶ – adoção filial real

A temática propriamente dita da perícope é inequívoca: a filiação ou adoção divina [πνεῦμα υἰοθεσίας] e seus efeitos [υἱοὶ θεοῦ... τέκνα θεοῦ].⁶⁷⁷

Entre os especialistas discute-se sobre a tradução de υἰοθεσία ou sua precisão: traduz-se por adoção ou filiação?⁶⁷⁸ A solução adotada aqui é simples: não se pode descartar a presença do substantivo υἱός e tampouco do verbo τίθημι, o sentido é “adotado como um filho”,⁶⁷⁹ “colocar ou dispor como filho”,⁶⁸⁰ “ser instalado ou acolhido na casa como filho”,⁶⁸¹ em princípio uma condição jurídica. Traduziremos o termo por “adoção filial”,⁶⁸² respeitando as características gerais

⁶⁷⁶ Os termos correlatos à prole de Deus na perícope são *hyioi* e *tekna*, porém o primeiro é mais acurado linguisticamente e legalmente com a adoção [*hyothesia*] e com “herdeiros” [*klēronomoi*] (FITZMYER, J., A. *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 499). Alusões espirituais: “espírito de escravidão” (8,15), “espírito de torpor” (11,8), “espírito de mansidão” (1Cor 4,21; 2Cor 6,1), “espírito da fé” (2Cor 4,13). Πνεῦμα υἰοθεσίας é um conceito novo no Novo Testamento e propriedade intelectual do Apóstolo (PENNA, R., *Lettera ai Romani*, v. II, 6–11, p.162-163).

⁶⁷⁷ Os vv. 14 e 15 com υἱοὶ e υἰοθεσίας refletem uma filial metáfora decorrente do mundo greco-romano (At 17,28) e ambos querem indicar a prática romana de adoção (GREATHOUSE, W. M.; LYON, G., *Romans 1-8 – a Commentary in the Wesleyan Tradition*, p. 249). Boice vê coerência e distância no conceito de filiação em 8,14ss. com o discurso de Paulo em Atenas: “Porque nele vivemos, e nos movemos, e existimos; como também alguns dos vossos poetas disseram: Pois somos também sua geração” (At 17,28). Coerência porque “somos da sua geração” em vista da filiação; distância porque a terminologia é distinta (BOICE, J., M. *Romans 5:1–8,39*, v. 2, pp. 829 ss.). Em Atenas queria converter, em Romanos doutrinar ou reeducar.

⁶⁷⁸ “Às vezes, se tem negado que Paulo tivesse feito uso de *huiiothesia* no sentido de ‘adoção’, o que favoreceria então que o termo fosse traduzido por ‘filiação’ (e. g. Byrne). A esmagadora evidência lexical, no entanto, dificilmente apóia tal assertativa (v. Scott, 1992)” (SCOTT, J. M., “adoção, filiação: Paulo”, *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, p. 25). O argumento de Gianoulis: “Υἰοθεσία é traduzido por ‘filiação’ aqui em vez de ‘adoção’, porque o substantivo neste contexto, sublinha um estado existente, em vez de um ato inicial (GIANOULIS, G., *C. Is Sonship in Rm 8,14-17 a Link with Romans 9?*, p. 74). Uma síntese do debate está em SCOTT, J. M., “adoção, filiação”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, pp. 32-34.

⁶⁷⁹ FRANCHINO, T. S., *Tios (sic) [Hios] and teknon in the doctrine of adoption Romans 8*, p. 33.

⁶⁸⁰ υἰοθεσία: “adoção”, de υἱός “filho” e θέσις “configuração/ajuste/arranjo”. A adoção é um princípio peculiar da legislação romana, o adotado obtinha não apenas o título de “filho” como também o status social de herdeiro. A ilustração paulina teria muita força nos acostumados às práticas romanas (VICENT, M. R., *Word Studies in the New Testament – The Epistle of Paul*, v. III, p. 91).

⁶⁸¹ BOICE, J. M. op. cit., v. 2, p. 838.

⁶⁸² FITZMYER, J., A. *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 500; PERROT, C., *Epístola aos Romanos*, p. 68. Não há na LXX o termo υἰοθεσία. É um conceito e costume greco-romano que literalmente significa “adoção filial”; em inglês tem um sentido funcional e esclarecedor: “son-effecting” = “efetuando filiação/efetuando um filho”, origina-se na prática legal romana desconhecida ou não legalizada pelos judeus (GREATHOUSE, W. M.; LYON, G., *Romans 1-8 – a Commentary in the Wesleyan Tradition*, p. 251). “Adoção filial” como tradução já é consenso segundo SANTOS, NILSON FARIA dos. *Adoção Filial/Plenitude dos Tempos. Estudo Exegético-Teológico de Gl 4,1-7 e Ef 1,3-10*, p. 44.

do vocábulo que pertence ao mundo greco-romano inserido no contexto cristão-paulino.⁶⁸³

A adoção está comprovada nas várias sociedades do Oriente Médio e, mais especificamente, na Mesopotâmia. Há contratos da Suméria, da Babilônia e códigos legais dos Assírios... Mas como método de sobrevivência política e familiar entre os israelitas a modo romano não há provas bíblicas e tampouco extra-bíblicas. No caso da poligamia só o primogênito, fruto da esposa próxima/primeira, era considerado filho e os demais eram propriedade do patriarca e obtinham a condição de escravos para proteger o herdeiro (cf. Gn 16; 30).⁶⁸⁴

A “adoção filial” [υιοθεσία] no sentido greco-romano reveste o receptor de uma nova condição: da dignidade de filho adotado.⁶⁸⁵ A regra para adoção na Grécia antiga era rígida, sendo realizada na presença de um grupo de cidadãos e documentada em registro. A adoção era permitida na falta de descendentes. O adotado era admitido no culto doméstico sendo coberto pela cidadania daquela casa; adquirindo o nome da família garantia sua continuidade histórica e social ao perpetuar seu nome; tinha prerrogativa ao sustento e a herança do mesmo modo que um filho natural.⁶⁸⁶

A mentalidade da época da Carta aos Romanos sobre adoção segue, com uma ou outra variação, as diretrizes da legislação grega. A prática era muito comum em Roma e onde suas leis se estendiam. Incomum, porém, no mundo

⁶⁸³ 1) característica greco-romana: a) o termo *pneuma hyothesia* é declarativo e forense (i.e., um termo legal); b) ele estabelece um objetivo permanente; é um pronunciamento que não se repete e permanece válido, ou seja, uma vez adotado sempre o será, mesmo que seja um filho deserdado; 2) no sentido cristão-paulino ele repousa no propósito do amor e da graça de Deus para salvação e implica exigências éticas, Rm 8,14.16; 1Ts 5,5; cf Jo 1,12; Ef 1,5. (cf. HARRISON, E. F., “Romans”, *NIV Bible Commentary*, v. 2, p.563).

⁶⁸⁴ WATSON, E. W., *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, pp. 40-43. A prática de adoção não era registrada entre o povo judeu, mas no mundo semita algo do gênero ocorria. Em Nuzi, cidade da Mesopotâmia a nordeste do Iraque, os arqueólogos encontraram provas de um escravo adotado para servir e depois designado como herdeiro quinze séculos antes de Cristo. A Bíblia traz casos de egípcios e persas “criando” e “tratando” israelitas como filhos, ver Ex 2,10ss; 1Rs 11,14-20; Ester 2,7 (FRANCHINO, T. S., *Tios (sic) [Hios] and teknon in the doctrine of adoption Romans* 8, pp.4-5; 12). O Código de Hammurabi (§§ 185s. 191) indica que o número de adoções era grande na Mesopotâmia, talvez por estarem à venda (FOHRER, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, col. 132, nota 62).

⁶⁸⁵ ZORELL, F., *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, p. 579. O vocábulo, por sinal, é mais comum em textos e inscrições da era grega que nos tempos do helenismo (SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. 203).

⁶⁸⁶ MARTITZ, W. V., “υιοθεσία”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, coll. 269-270.

hebraico enquanto prática legal. Os judeus da diáspora conheciam os costumes e leis greco-romanas, evidente, inclusive de adoção, apenas, vale lembrar, que não a praticavam:

“Esta linguagem de adoção seria especialmente apropriada em Roma, onde a adoção legal era um meio para um futuro melhor. Esta prática foi muito comum, também na família imperial. A linguagem, no entanto, seria surpreendente se Paulo estivesse falando em uma maneira judaica para uma larga audiência judaica, porque os judeus basicamente não praticavam adoção”.⁶⁸⁷

A religiosidade social judaica insistia no cuidado e na justiça dos órfãos como determinou Deus (Ex 22,22; Dt 10,18),⁶⁸⁸ porém o termo υιοθεσία propriamente dito não consta na LXX nem em autores judeus helenistas,⁶⁸⁹ possivelmente porque este tipo de instituição não compunha a Lei – הַתּוֹרָה (Dt 4,44).

O conceito de filiação ou “adoção” em Israel era conhecido obliquamente e sugerido na filiação do povo (Ex 4,22) e do rei,⁶⁹⁰ na tipologia ou fórmula de “adoção” do ritual judaico de coroação: “Proclamarei o decreto: YHWH me disse: Tu és meu Filho, eu hoje te gerei” (Sl 2,7).⁶⁹¹

Um tipo de “adoção” de caráter social estava embutido, mesmo de forma primitiva, na assistência aos órfãos:⁶⁹²

⁶⁸⁷ WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, p. 217.

⁶⁸⁸ “Enquanto vamos discutir a natureza prática e bíblica de adoção, precisamos começar por afirmar nosso caso em relação ao cuidado dos órfãos. Nas Escrituras, Paulo restringe o uso de adoção para se referir ao nosso estado espiritual, por isso vamos voltar a isso um pouco mais tarde. Tiago 1,27 diz aos crentes que ‘cuidar da viúva e órfão’. Expressando este comando em termos de religião verdadeira e prática cristã, Tiago está ecoando as mais de 30 referências no Antigo Testamento que lida com o conceito de assistência aos órfãos” (YEATS, J., M., *The Biblical Model of Adoption*, p. 66).

⁶⁸⁹ A palavra “adoção” [υιοθεσία] não existe no Antigo Testamento; como instituição legal não existe entre os hebreus. Por outro lado, é muito comum no mundo romano. Júlio Cesar, por exemplo, nomeou Otaviano (Augusto) de seu “filho e herdeiro”; inscrições tumulares com “filho adotado” eram bastante comuns. A prática não era necessariamente filantrópica, muitas vezes eram por motivos egocêntricos – propósitos econômicos, perpetuação de propriedade, privilégios sociais na linha de descendência, alianças políticas. No Antigo Testamento a diferença da adoção não é apenas formal ou técnica, mas de essência. A “adoção” de Moisés pela filha do Faraó em Ex 2,5-10 seria uma “questão de humanidade” (v. 6) para com a criança (HENDRIKSEN, W., *Romans*, v. I, pp. 258-259).⁹⁹

⁶⁹⁰ MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 501, n. 27; FITZMYER, J. A., “Romanos”, *Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 562; SCOTT, J. M., “adoção, filiação: Paulo”, *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, p. 26.

⁶⁹¹ FOHRER, G., “υιός”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, col. 133; 148.

⁶⁹² Imagens bíblicas do cuidado ao órfão e da adoção: YEATS, J. M., *The Biblical Model of Adoption*, p. 79.

| ANTIGO TESTAMENTO – ÓRFÃOS | |
|---|---|
| Atenção para não oprimir e condenação para aqueles que não cuidarem dos órfãos; Maldito por não cuidar dos órfãos | Ex 22,22; Dt 27,19 ;Lm 5,3; Is 1,23; 9,17; 10,2; Jr 5,28; Ez 22,7; Zc 7,10; Ml 3,5 |
| Não cuidar dos órfãos é um sinal de maldade | Jó 6,27; Jó 22,9; Jó 24,3; Sl 94,6 |
| Cuidar dos órfãos é um sinal de justiça | Jó 29,12; Jó 31,17-18; Jó 31,21 |
| Comando para cuidar dos órfãos e das leis que regulamentam assistência a órfãos. Traga os órfãos para comemorar as festas. Deixe os campos para fornecer para atender às necessidades dos órfãos. Condição para permanecer na terra: deve-se fazer justiça | Ex 22,22; Dt 16,11.14; Dt 24,17.19-21; Dt 26,12-13; Jr 7,6; 22,3; Sl 82,3 Pr 23,10 |
| Papel de Deus na assistência a órfãos: Deus defende, Deus protege, Deus como Pai | Dt 10,18; Sl 10,14.18; Sl 146,9; Jr 49,11; Os 14,3 |
| NOVO TESTAMENTO – ÓRFÃOS E ADOÇÃO | |
| Passagens do Novo Testamento com o tema do Antigo Testamento; Discípulos não órfãos; Mandato para cuidar dos órfãos | Jo 14,18; Tg 1,27 |
| Adoção como identidade teológica | Rm 8,15.23; Rm 9,4 Gl 4,5; Ef 1,5 |

O quadro geral concede vislumbre hermenêutico de adoção espiritual e é possível contemplar porque o povo não ficara órfão de Deus e sua lei não os abandona. Provavelmente, também destas leituras e posturas legais/sociais Paulo se inpirou e cunhou sua adoção teológica. Há fundamento bíblico para isto.

O uso de *υιοθεσία* em Paulo não corresponde apenas ao aspecto jurídico greco-romano, mas tem um fundo bíblico-teológico primal conforme o quadro acima: o termo deve ser considerado dentro da estrutura/semiótica do texto, junto às demais expressões da perícopes e do cânon – contexto bíblico.⁶⁹³

Na mentalidade religiosa judaica o povo de Israel é “eleito” à filiação (Rm 9,26).⁶⁹⁴ O plano de fundo da aliança é o fundamento da filiação israelita: Deus cria seu povo, o adota e com ele faz um pacto – o provê e protege como um pai –, exigindo em contrapartida sua obediência/fidelidade (Dt 14,1).⁶⁹⁵ É uma filiação, mas distinta da cristã inaugurada com o Filho de Deus (Jo 1,12-18; Rm 8,17.29).

⁶⁹³ cf. SANTOS, N. F., dos. *Adoção Filial/Plenitude dos Tempos. Estudo Exegético-Teológico de Gl 4,1-7 e Ef 1,3-10*, p. 45.

⁶⁹⁴ WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos*, v. 2, p. 170.

⁶⁹⁵ MCKENZIE, J. L., *The Divine Sonship of Israel and Covenant*, p. 330.

Crisóstomo chama a filiação cristã de “real” em detrimento da israelita apenas nominal (mas distinta ainda da mitológica).⁶⁹⁶ “Real” indica uma adoção filial que não é imaginária ou legal, mas verdadeira: há uma específica mudança interior.

“Isto significa que o conceito legal de adoção (νόθεσία), que ele usa para descrever a nova condição de quem adere a Cristo deve ser entendida em um sentido muito real. Os cristãos tornaram-se um filho de Deus no sentido estrito. O Espírito do Filho unigênito é dado ao seu ser mais profundo εις τὰς καρδίας (Gl 4,6)”.⁶⁹⁷

Ballarini define a adoção real cristã como “orgânica” por participar da natureza filial de Cristo e da vida de Deus;⁶⁹⁸ por causa do sentido material contido na palavra “orgânica” melhor seria dizer adoção ontológica – adoção do ser – em vista que o Espírito atua no íntimo da pessoa (Rm 5,5; Gl 4,6) e por ser resultado de um novo nascimento e de uma nova criação com Cristo (Rm 6,4-8; 8,1-2.4.9.14-17; 2Cor 5,17).⁶⁹⁹

A adoção filial em Paulo é uma adoção real em sentido espiritual, na conformação a Cristo:⁷⁰⁰ “os predestinou para serem conformes [συνμόρφους] à imagem de seu Filho” (Rm 8,29). Portanto, as análises paralelas da νόθεσία com o aspecto jurídico greco-romano e da filiação nacional-israelita são apenas referenciais; Paulo as usa como metáforas, quase uma “parábola” familiar-social de conteúdo religioso para expressar a adoção filial espiritual (real).

A adoção filial em Rm 8,15c é de qualidade essencialmente distinta do criacionismo mitológico, da jurisprudência greco-romana e do nacionalismo israelita.⁷⁰¹ Podem ocorrer pontos semelhantes, mas o sentido da adoção paulina

⁶⁹⁶ São João Crisóstomo (*Hom. XIV*) explica ou tenta explicar a diferença deste primeiro sinal de adoção do povo judeu com a adoção cristão-paulina: segundo ele, “entre os judeus a honra da adoção era apenas verbal; aqui, porém, seguem-se a realidade, a purificação pelo batismo, o dom do Espírito” (JOÃO CRISÓSTOMO *Homílias sobre a Carta aos Romanos*, p. 266).

⁶⁹⁷ GUTIERREZ, P., *La Paternité spirituelle selon Saint Paul*, p. 163.

⁶⁹⁸ BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética – Atos e Grandes Epístolas Paulinas*, v. 5/1, p. 532.

⁶⁹⁹ BARTH, K., *Carta aos Romanos*, 466.

⁷⁰⁰ “A ‘filiação’, no sentido paulino, é sempre ‘natural’, no sentido de que ela não se limita ser um ato jurídico de Deus, mas nos situa na ordem espiritual (...) Lembremo-nos de que é o Espírito Santo que nos faz tomar consciência de nosso estado real de filhos de Deus (...), pois nós todos somos filhos de Deus, pela fé e graças ao batismo que nos ‘revestiu’ do Cristo [Gl 3,27]” (CERFAUX, L., *O Cristão na teologia de Paulo*, p. 336).

⁷⁰¹ Santos comentando Gl 4,5 (//Rm 8,15) diz que a νόθεσία de Israel (Rm 9,4) foi superada νόθεσία cristã, esta última, mais abrangente, abarca tanto judeus quanto gentios (SANTOS, N. F., *Adoção Filial/Plenitude dos Tempos. Estudo Exegético-Teológico de Gl 4,1-7 e Ef 1,3-10*, p. 50, nota 60).

possui o rigor da transcendência: os cristãos recebem πνεῦμα υἰοθεσίας, recebem um “espírito de adoção filial”;⁷⁰² não circunscrito à matéria e sim a dimensão espiritual (2Cor 3,3; Jo 3,5-8), coerente com:

ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου – “em nosso coração pelo Espírito Santo” (Rm 5,5)

κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος – “segundo o espírito das coisas do espírito” (Rm 8,5)

πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν... πνεῦμα Χριστοῦ – “o Espírito de Deus habita em vós... Espírito de Cristo” (Rm 8,9)

πνεύματος τῆς ζωῆς – “Espírito da vida” (Rm 8,2), πνεύματι... ζήσεσθε – “pelo Espírito vivereis” (Rm 8,13)

γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται – “pelo Espírito de Deus conduzidos” (Rm 8,14)

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν – “enviou Deus o Espírito do seu Filho aos vossos corações” (Gl 4,6).⁷⁰³

Com efeito, o “espírito de adoção filial” é um espírito que vem do Espírito (1Cor 2,12).⁷⁰⁴ É um dom recebido de Cristo, o Filho, como indica o verbo ἐλάβετε.⁷⁰⁵ A adoção filial, notadamente pneumatológica, tem como fundamento a ação do Filho de Deus e corresponde a ele antes, durante e depois (Rm 8,2-4.17).⁷⁰⁶ Com isto Paulo quis evidenciar na teologia da υἰοθεσία que os protagonistas são Cristo e o Espírito, e o fez com reincidência, cinco vezes apenas

⁷⁰² A palavra “espírito” ocorre duas vezes no v. 15 (πνεῦμα δουλείας / πνεῦμα υἰοθεσίας). Na Bíblia, em geral, “espírito” refere-se ao Espírito Santo ou a um espírito humano, podendo ser interpretado em suas variadas combinações em três possibilidades: a) no primeiro caso ambos os “espíritos” referem-se à disposição ou sentimento pessoal humano negativo (submeter-se à escravidão e ao medo); e positivo, ou seja, disposição afetiva em relação a Deus como Pai (espírito filial); b) outra interpretação (segunda) seria interpretar “espírito” como o “Espírito Santo”, possibilitando o sentido “[você] não recebeu o Santo Espírito como um espírito de escravidão, mas como um espírito de adoção”; c) à terceira opção haveria uma combinação das duas interpretações anteriores, sendo que a primeira refere-se ao espírito humano e a segunda ao Espírito Santo. A maioria das traduções – senão todas – tem a terceira opção como a correta. Um fundamento a esta opção talvez seja Gl 4,6: “E, porque sois filhos, Deus enviou aos vossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: *Abba, Pai!*” (Gl 4,6), aqui, de modo suficiente, designa o Espírito divino na pessoa do Filho. É Paulo esclarecendo Paulo (BOICE, J., M. *Romans 5:1–8,39*, v. 2, pp. 838-839).

⁷⁰³ Cf. 3.2.2. desta tese.

⁷⁰⁴ Cf. BRUCE, F. F., *Romanos, Introdução e Comentário*, p. 134.

⁷⁰⁵ O verbo *lambanō* remete a Jo 20,22: “E, havendo dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo [λάβετε πνεῦμα ἅγιον]”. Com a recepção do Espírito recebe-se o poder (autoridade) para serem filhos de Deus, confirmando o prólogo deste evangelho (Jo 1,12): “Mas, a todos quantos o receberam [ἔλαβον], deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, a saber, aos que creem no seu nome” (ROYSTER, D., *Saint Paul’s Epistle to The Romans – a Pastoral Commentary*, p. 204).

⁷⁰⁶ KERTELGE, K., *A Epístola aos Romanos*, pp. 151-152. Paulo relaciona e condiciona a recepção do Espírito à filiação divina (Rm 8,14). A vida espiritual – no Espírito – determinada pela filiação divina concerne a Cristo, a vida *em* e *com* Cristo, ou melhor, no “Espírito de Cristo” (Rm 8,9) em dois atos: 1. Negativo, o espírito de adoção filial rechaça o medo; 2. positivo, e configura nossa proximidade a Deus como *Abba* (cf. NYGREN, A., *Commentary on Romans*, pp. 328-329).

entre os vv. 1-17 do capítulo oito de Romanos.⁷⁰⁷ O fim último da υιοθεσία perpetrada pelo Filho ou pelo Espírito do Filho – salvador – é conduzir os filhos de Deus à salvação (Gl 4,6; Rm 3,23-26; 8,2.4.6.11.16-17).⁷⁰⁸

A υιοθεσία paulina é real em sua essência [υιοὶ θεοῦ εἰσιν], e tem causa e efeito: a causa, o Filho (o Espírito); o efeito, a salvação (escatológico).

c) τέκνα θεοῦ (Rm 8,16b.17a) – distinção teológica

Resta ainda comentar se a mudança terminológica de υιοὶ para τέκνα nos vv. 16b.17a é também uma mudança de conceito. O termo τέκνον é de gênero-inclusivo (“crianças”: filhos e filhas).⁷⁰⁹ O uso de Paulo exprime afeição e intimidade entre os cristãos e no serviço ao evangelho (1Cor 4,14.17; Gl 4,19; Fl 2,22; Fm 10).⁷¹⁰

A distinção plausível, mas não excludente, entre “filhos” [υιοὶ] e “crianças” [τέκνα] consiste em que este reflete origem e descendência (natural relacionamento entre crianças e seus pais), enquanto aquele expressa a condição legal, privilégio de reconhecimento jurídico reservado aos filhos.⁷¹¹ Paulo parece não fazer distinção possível das duas expressões, ambas são termos familiares; nos pesquisadores modernos os termos são sinônimos ou intercambiáveis.⁷¹²

⁷⁰⁷ Cf. LAMBRECHT, J., *The Wretched "I" and its Liberation: Paul in Romans 7 and 8*, pp. 100-101. Quanto aos protagonistas da υιοθεσία, aparentemente existe uma diferença entre os paralelos de Gálatas 4,4-6 e Romanos 8,14-15 concernente a filiação divina. No primeiro caso sugere que o estado ontológico dos cristãos é em razão da ação soteriológica de Cristo, logo, uma “filiação cristológica”; em Romanos a filiação é devida a condução do Espírito, “filiação pneumatológica”. No entanto, parece indissociável o “espírito de adoção” [πνεῦμα υιοθεσίας], o “Espírito de Deus” [πνεύματι θεοῦ] com o “Espírito de Cristo” [πνεῦμα Χριστοῦ] ou o “Espírito do Filho” [πνεῦμα τοῦ υιοῦ]. A filiação é obra conjunta. Insistindo, Paulo, esclarece: “os cristãos conduzidos pelo Espírito são filhos de Deus. O dom do Espírito constitui a filiação, e é isto que está na base de *hyiothesia*” – paralelismo do autor (FITZMYER, J., A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 498).

⁷⁰⁸ “Deus através de seu Filho iria testemunhar, pelo seu Espírito que somos filhos de Deus. Como J.I. Packer eloquentemente definiu o conceito no Novo Testamento, a salvação é ‘adoção através propiciação’” (YEATS, J. M., *The Biblical Model of Adoption*, pp. 71-72). Cf. 7.1.2..

⁷⁰⁹ GREATHOUSE, W. M.; LYON, G., *Romans 1-8 – a Commentary in the Wesleyan Tradition*, p. 249.

⁷¹⁰ FRANCHINO, T. S., *Tios (sic) [Hios] and teknon in the doctrine of adoption Romans 8*, p. 40.

⁷¹¹ WATSON, E. W., *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, p. 163, cf. nota 513.

⁷¹² HARRISON, E. F., “Romans”, *NIV Bible Commentary*, v. 2, p. 563. Apesar disso discute-se a possibilidade de haver uma diferença de sentido em υιοὶ τοῦ θεοῦ (Gn 6,2) como personificação dos vigilantes e/ou anjos da tradição de Henoc em oposição à τέκνα θεοῦ para referir-se aos cristãos. A discussão está centrada em Rm 8,19 (HORRELL, D. G.; HUNT, C., *An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:19-23 and a Modest Proposal for its Narrative Interpretation*, p. 566).

O fato textual, porém, destoa do consenso comum porque houve uma elaborada mudança retórica de uma expressão por outra, tendo entre a mudança a adoção filial:

υἱοὶ θεοῦ – πνεῦμα υἰοθεσίας – τέκνα θεοῦ
 (14b) (15c) (16b)

De “filhos” para “crianças” adotadas de Deus há um novo *status*.⁷¹³ Dentro do contexto da perícopa o “espírito de adoção filial” tornou, ou melhor, transformou a relação entre Deus e os cristãos de uma condição legal para uma condição “natural” ou sobrenatural.⁷¹⁴ A transformação operada pelo πνεῦμα υἰοθεσίας conforme visto acima é real, “orgânica” (substancial), mas também é gradual⁷¹⁵ – qualitativa – em virtude da vida com [συν-] Cristo (Rm 8,29; cf. 8,17).⁷¹⁶

A justaposição desses títulos honoríficos “filhos de Deus” e “crianças de Deus” é indiscriminável por Paulo, afirma Gianoulis, mas ambos, ele diz, foram designados para determinar Israel enquanto “povo de Deus” e também esclarecem a intenção do Apóstolo em classificar os cristãos como povo do Senhor: υἱοὶ θεοῦ ζῶντος – “filhos do Deus vivo” (Os 1,10); μου λαός μου εἰ σύ καὶ αὐτὸς ἐρεῖ κύριος ὁ θεός μου εἰ σύ – “direi: ‘tu é meu povo’; e ele dirá: ‘o Senhor tu é meu Deus’” (2,23 [25, BHS]).⁷¹⁷ Logo, há uma aplicação além do convencional ou técnico destas expressões: foram usadas em sentido alegórico/teológico para provar o argumento do Apóstolo.⁷¹⁸

⁷¹³ Cf. POLHILL, J. B., *New Life in Christ: Romans 6–8*, p. 434.

⁷¹⁴ SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. 202; cf. HARRISON, N. B., *Romanos, o evangelho da salvação*, pp. 92-93.

⁷¹⁵ “para elevar vida humana comum ao nível de Deus, tornando o cristão uma criança de Deus, aquele que pela graça tem o direito de chamar a Deus de Abba, Pai (8:15-17)” (MACRAE, G. W., *Romans 8:26-27*, p.289).

⁷¹⁶ A provisão legal da adoção habilita o escravo, quando adotado a herdar as possessões do mestre, Paulo crê que o cristão segue um curso similar: um escravo (pecador), uma criança, um herdeiro, enfim. A ideia novíssima está em ser herdeiros de Deus com Cristo [συγκληρονόμοι] – partilhando dos seus sofrimentos [συμπάσχομεν], que é um prelúdio para participar com ele da glória vindoura [συνδοξασθῶμεν] (HARRISON, E. F., “Romans”, *NIV Bible Commentary*, v. 2, p. 563).

⁷¹⁷ GIANOULIS, G. C., *Is Sonship in Rm 8,14-17 a Link with Romans 9?*, pp. 75; 83.

⁷¹⁸ O contexto e a estrutura do texto (sincronia) como visto em 5.2.3. demonstram uma distinção de sentido mesmo se considerar o uso indistinto de Paulo (diacronia): distinção de ortografia, por mais simplório que possa parecer, e distinção no uso da lei romana como metáfora à ação divina. Aqui não se confronta a opinião comum onde os termos υἱός e τέκνον não comportam distinção de conteúdo (material) válida em Paulo. Entrementes, não é impossível que o Apóstolo tenha feito um consciente uso retórico (4.1.2.) a partir do conjunto das palavras da perícopa (semântica) pensando em criar ou causar uma impressão diversa do senso comum; esta impressão seria de ordem, se não real, ao menos mental, cujo escopo era elucidar seu ponto de vista doutrinal aos leitores – primeiro aos judeu-cristãos seguidos dos gentio-cristãos, cada um, em sua esfera de sentido (sema). Se isto seria praticável apenas alterando υἱοὶ por τέκνα é de difícil comprovação, porém houve a mudança

As duas expressões [υἱοὶ/ τέκνα] não são absolutas por si mesmas, mas por causa do πνεῦμα υἰοθεσίας acabam sendo cruciais ao argumento paulino, mesmo quando expresso em “passivos divinos” (v. 17).⁷¹⁹ Afinal, na perícope: se é filho, é filho de Deus; se é criança, é criança de Deus; se é Deus, é o Deus e pai de Jesus – αββα ὁ πατήρ.

6.2.3.

A identidade religiosa do Πατήρ cristão: o אבא de Jesus

O composto aramaico-greco αββα ὁ πατήρ é um composto cristão, uma expressão litúrgica primitiva conhecida nas igrejas paulinas de língua grega;⁷²⁰ o πατήρ contíguo seria um adendo explicativo às igrejas grecófonas. É o que sustenta a maioria dos comentadores.⁷²¹

a) אבא (heb.), אבא (aram.)⁷²² – paternidade e divindades

No Antigo Testamento אבא [’äB – “pai”] tem mais de 1.200 ocorrências no singular e plural אבא, 1.211 vezes no hebraico e 7 vezes no aramaico; aproximadamente 40 formas nominais têm אבא como elemento comum – אבא (‘patriarca’, “Jó”, Jó 1,1), nomes teofóricos אבא (‘Abisai/abishai’, 1Sm 26,6), אבא (‘Eliabe’, Nm 1,9), Abiezer, Joab, etc..⁷²³

dos vocábulos e dentro de um contexto de mudança: “Porque não recebestes um espírito de escravidão outra vez para [o] medo, mas recebestes um Espírito de adoção filial” (Rm 8,15).

⁷¹⁹ “Ouvimos falar de Deus neste texto apenas como aquele a quem os filhos/crianças pertencem (τέκνα/υἱοὶ θεοῦ, vv. 19.21 [14.16]). Mas as ações de Deus, escondido dentro da força dos chamados passivos divinos, são claramente o motor fundamental da trama inteira” (HORRELL, D. G.; HUNT, C., *An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:19-23 and a Modest Proposal for its Narrative Interpretation*, p. 570).

⁷²⁰ Cf. 5.2.1.c., p. 126 desta tese.

⁷²¹ Cf. BARRETT, C. K., *A commentary on the Epistle to the Romans*, p. 163; CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J. A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, pp. 399-400; BRUCE, F. F., *Romanos*, p. 135; PAYNE, D. F., “Aba”, *O Novo Dicionário da Bíblia*, p. 1; MACKENZIE, J. L., *Dicionário Bíblico*, p. 1. O πατήρ não é necessariamente uma tradução de Marcos e Paulo, podem apenas ter acrescentado um termo intelegível aos seus leitores (McCASLAND, S. V., *Abba, Father*, p. 82).

⁷²² VV. AA., *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*, pp. 1; 275.

⁷²³ JENNI, E., “אבא”, *Theological Lexicon of the Old Testament*, v. 1, pp. 1-2; 7. Contraste de quantificação: “O termo ’äB aparece 1.191 vezes no AT hebraico, além de outras nove vezes no aramaico (PAYNE, J. B., “אבא”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 5).

O significado de אב é “aquele que gera” alguém (*stricto sensu*) ou alguma coisa/função (*lato sensu*). O sentido religioso podia designar desde uma liderança religiosa como um “capelão” (Jz 17,10;18,19) ou escriba/doutor (Mt 23,8-9), e até Deus sob título ou predicado divino de “pai do povo” (Dt 32,6),⁷²⁴ ou seja, um uso metafórico do substantivo. Tal uso se estendia a quem exercesse função de autoridade, proteção e cuidado: um profeta (2Rs 6,21), um sacerdote (Jz 18,19), um rei (1Sm 24,11) ou governador (Is 22,20-21), um servo para com seu mestre (2Rs 5,13), quem cuidava dos pobres (Jó 29,12-16). Naturalmente, אב foi aplicado a Deus por comparação a sua autoridade sobre Israel (Dt 1,31; 8,5; Sl 27,10; Pr 3,12).⁷²⁵

A ideia basilar do substantivo primitivo אב é “pai”, e a ideia subjacente é de alguém acima ou à frente dos demais exercendo liderança: “a raiz verbal *Bh*, do assírio *Bû*, ‘decidir’ (o que sugere que o pai é ‘o que decide’),”⁷²⁶ o que faz compreensível atribuir este título a diversas divindades e, também, ao destino da vida, à vontade dos deuses.

A paternidade atribuída a um deus é registrada nas religiões do Médio Oriente, berço de Israel.⁷²⁷ אב é a forma abstrata atestada na língua fenícia: “De fato, todo rei escolheu-me para paternidade (*B`BT P`ln*), minha justiça e minha sabedoria e bondade do meu coração”, referindo-se ao deus.⁷²⁸ Concepções míticas de deidades iniciando ou criando outros deuses e pessoas estão traçadas em textos fora do Antigo Testamento. O deus mais alto do panteão tem o epíteto

⁷²⁴ אב (*’üB*) tem significado natural de pai biológico (Gn 2,24); ancestrais em geral (Sl 44,1[2]), ou ancestral tribal (Gn 10,21); fundador de uma classe (Gn 4,20-21), ou de um grupo ou movimento (Jr 35,14.16); na porção aramaica de Daniel (5,2.11.13.18) significa “predecessor” (WRIGHT, C. J. H., “אב”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, v. 1, p. 219; JEREMIAS, J., *Jerusalém no Tempo de Jesus*, p. 331, nota 101); complemento: progenitor (Gn 11,29; Pr 17,21); também pode definir relações familiares, sociais, políticas como um avô (Gn 4,20), um antepassado ou os patriarcas (Gn 17,4s; Is 43,27; Nm 11,12), chefes (Ex 6,25), um patrono (Jó 29,16), um fundador em Gn 4,20; 1Cr 4,14; 8,29 (SCHÖKEL, L. A., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, pp. 19-20).

⁷²⁵ WRIGHT, C. J. H., “אב”, op. cit., p. 221.

⁷²⁶ PAYNE, J. B., “אב”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 5

⁷²⁷ “a revelação da paternidade de Deus também deve ser entendida a partir do meio histórico-cultural em que Israel vivia. As nações ao redor de Israel dirigiam-se aos seus deuses como ‘pai’. O conceito da paternidade de Deus não é original em Israel. Foi um princípio básico religioso no mundo em torno de Israel. A designação de ‘pai’, no tratamento de um deus particular na Assíria, Babilônia e Egito, significava uma paternidade de deuses e homens. Ele era o ser supremo ou o ‘pai de todos’” (VANGEMEREN, W. A., *’Abbä’ in The Old Testament?*, p. 391).

⁷²⁸ JENNI, E., “אב”, *Theological Lexicon of the Old Testament*, v. 1, pp. 1; 2; 7 (KAI vol. I, 2:40, 1966).

“pai” em séries de fórmulas estereotipadas de textos ugaríticos no Egeu e na Babilônia: ele aparece como *aB Bn il*, “pai dos deuses” em uma liturgia de expiação (a); *il aBh*, “El, pai dele/dela” (b); *il aBh*, “El, nosso pai” (c); na fórmula *tr il aBy/aBK/aBh*, “Touro, El – Baal –, meu/seu/dele pai” é frequente (d); encontra-se ainda *il aDm*, “pai dos homens/da humanidade” (e);⁷²⁹ Sin/Sinnu/Nanna, o deus da lua babilônico é “pai e gerador dos deuses e dos homens” (f).⁷³⁰

“Ó Senhor, herói dos deuses, que está nos céus e na terra, é exaltado em sua singularidade,
Pai Nanna, senhor Anshar, herói dos deuses,
Pai Nanna, grande senhor Anu, herói dos deuses...
Descendência que é auto-criada, em forma adulta, agradável ao sinete, cuja exuberância não é irrestrita,
Ventre que dá origem a tudo, que mora em um lugar santo com criaturas vivas,
Gerador, misericordioso em sua disposição, que tem em suas mãos a vida de toda Terra...
Ó progenitor da terra, que fundou templos, igualmente dar-lhes nomes.
Ó pai gerador de deuses e homens, que funda santuários e estabelece oferendas
Pai criador, que olha favoravelmente sobre todas as criaturas vivas.”⁷³¹

Sob esta carga religiosa do Médio Oriente é compreensível Deus aparecer como pai de Israel: “Mas tu és nosso Pai [אֲבִינִי]. Ainda que Abraão não nos reconhecesse e Israel não tomasse conhecimento de nós, tu, ó YHWH, és nosso Pai [אֲבִינִי יְהוָה], nosso Redentor: é o teu nome desde a antiguidade” (Is 63,16). Porém, como o título “filho de Deus” observado acima, a concepção de YHWH como pai é um fenômeno moderado no testemunho bíblico e nunca a interpretou como os outros povos:⁷³² “Embora ‘a invocação da divindade sobre o

⁷²⁹ JENNI, E., “אֲבִי”, *Theological Lexicon of the Old Testament*, v. 1, pp. 10-11 (KTU 1.40.[16], 25, 33 (a); 1.30.20f de Anatólia (b); 1.12.I.9 em fragmento contexto (c); 1.2.III.16f., 19, 21 (d), etc.).

⁷³⁰ HOFIUS, O., “πατήρ”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2, p. 1502. Jenni suspeita que a mitologia canaítica com seus deuses e culto da vegetação e fertilidade podem ter contaminado os israelitas, cf. Dt 32,6.15-18; Jr 2,27 (JENNI, E., “אֲבִי”, op. cit., p. 11.).

⁷³¹ VANGEMEREN, W. A., ‘Abbä’ in *The Old Testament?*, pp. 391-392 (ANET 385-386).

⁷³² “Israel nunca interpretou a filiação real comou uma realidade mitológica, à maneira do Egito, em que o rei era gerado fisicamente pela divindade. Pelo contrário, foi sempre entendido no sentido de um ato jurídico histórico” (VON RAD, G., *Teologia do Antigo Testamento*, v. 1-2, pp. 312-313).

nome de pai seja um fenômeno básico da história das religiões’, o Antigo Testamento é muito restrito na aplicação de pai para designar Yahweh”.⁷³³

A razão do emprego calculado do termo “pai” a Deus deve-se a precaução com a idolatria: “Que dizem a um pedaço de madeira: Tu és meu pai [אָבִי אֱתָהּ]; e à pedra: Tu me geraste; porque me viraram as costas, e não o rosto; mas no tempo da sua angústia dirão: Levanta-te, e livra-nos” (Jr 2,27).⁷³⁴ Em poucos textos YHWH é chamado como pai de modo comparativo ou metafórico (Pr 3,12; Is 43,6.15.21; 44,2.21.24; 45,10.11); de forma mais direta (Ml 1,6; 2,10); como pai compassivo (Dt 1,31; 8,5; Sl 103,13) e disciplinador (Pr 3,12); como pai dos desamparados (Sl 68,6; cf. Dt 10,18; Sl 10,14). O fato é que o Antigo Testamento não descreve Deus como um pai de crença pessoal (talvez, Sl 89,27);⁷³⁵ aparentemente nunca uma oração propriamente dita foi dirigida a ele como “pai” ou “meu pai”, talvez por horror a idolatria e/ou temor a Deus:

“mas praticamente nunca ocorre com o exemplo de oração, onde um israelita invoca Deus como Pai (no invocativo), nem sequer no livro dos Salmos! Único verdadeiro exemplo é Sb 14,3: ‘mas é sua providência, Pai, que governa’ (com ‘providência’, pro, noia que é da filosofia estoica). Mas não em Eclo 23,1, onde o sentido é certo: ‘Senhor, *pai...* minha vida’, mas não o *meu pai*! A razão é provavelmente, o uso freqüente de tal invocação como os vizinhos *gentios*, não tanto gregos e latinos (cf. Júpiter), mas também assírios, etc.: ou seja, eles não queriam fazer confusão entre os deuses dos pagãos, que costumavam chamar pai mais ou menos no sentido natural e quase físico, e o Deus de Israel que é pai enquanto *cria ou elege o povo*”.⁷³⁶

O tratamento a Deus próximo a um pai pessoal aparece na literatura judaica em histórias talmúdicas do primeiro século e na liturgia da sinagoga do segundo século,⁷³⁷ mas falta àquelas a intimidade observada no Novo Testamento.

⁷³³ JENNI, E., “אָבִי”, *Theological Lexicon of the Old Testament*, v. 1, p. 11 (G. Schrenk, *TDNT* 5:951; Quell, *TDNT* 5:965-74).

⁷³⁴ “*Meu pai!*: tal invocação foi dirigida a um símbolo cananeu do culto de fertilidade. A Baal e Astarot era atribuída a causa da fertilidade nos campos, nos gados e até mesmo na humanidade e, portanto, eram chamados ‘pai’ e ‘mãe’” (COUTURIER, G. P., “Jeremias”, *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Antigo Testamento*, p. 555).

⁷³⁵ Cf. JENNI, E., “אָבִי”, loc. cit..

⁷³⁶ LYONNET, S., *Exegesis Epistulae ad Romanus*, cap. V ad VIII, p. 208.

⁷³⁷ Exemplos fora da Bíblia: “Como já foi observado, אָבִי, que literalmente significa ‘o pai’, passou a servir como um substituto na prática geral para אָבִי, ‘meu pai’, uma forma que quase nunca aparece. No entanto, Billerbeck cita o seguinte exemplo de cerca de 70 d.C.: ‘Uma vez que o rabino Çadoq entrou no templo destruído Ele disse: ‘Meu Pai, que estais no Céu (~ymvby yba), tu tens destruído tua cidade e queimaram teu templo, mas tu permaneces sereno e calmo! Imediatamente rabino Çadoq adormeceu. Então viu Deus ali na tristeza, e os anjos chorando atrás dele. Então ele disse: ‘Jerusalém, coragem!’” (McCASLAND, S. V., *Abba, Father*, p. 86); o rabino Honi é descrito como “você quem importuna Deus e ele cede ao seu pedido como um filho

Jesus de Nazaré alterou substancialmente o significado religioso de אָבּ (tornando-o אָבּאָ – αββα. Deus tornou-se um (o) Pai pessoal.

b) O Pai de Jesus – אָבּאָ [‘aBBä] – fonte e fundamento do seu amor (8,15eab)

McCasland aponta vinte e sete traduções e interpretações para αββα ó πατήρ sem diferença significativa entre umas e outras, do siríaco antigo, uma fórmula mágica de iniciação, dos lecionários, simples transliteração até traduções modernas de líderes espirituais. A dificuldade está na simplicidade: literalmente “o pai” é uma expressão de sentido e uso comum usada por pessoas comuns de qualquer país ou época.⁷³⁸

Quem alterou significativamente o sentido comum de אָבּאָ foi Jesus Cristo ao direcioná-lo a Deus.⁷³⁹ (Jesus resgatou um sentido de paternidade preexistente no Antigo Testamento. Porém, há uma descontinuidade na continuidade. Jesus se distancia daquela paternidade de duas formas: ele usou um termo incomum – ou melhor, “muito comum” – para designar Deus; e sua relação de intimidade amorosa com YHWH não se compara a nada no Antigo Testamento).⁷⁴⁰

A invocação a Deus como אָבּאָ na súplica de Jesus (Mc 14,36)⁷⁴¹ é triplamente invulgar pela raridade, pela especificidade ou grau de especificação de Deus e pela particularidade. Primeiro, a forma não chega a ser um *hapax*, mas é uma raridade orante. No Antigo Testamento uma prece a Deus como um pai

que importuna de seu pai (Tacan. 19A)”; e na sinagoga do segundo século: “nosso pai, nosso rei [‘äbînû malKênû]” (MAWHINNEY, A., *God as Father: Two Popular Theories Reconsidered*, p. 182; 186).

⁷³⁸ McCASLAND, S. V., *Abba, Father*, pp. 79-80.

⁷³⁹ Até mesmo a discussão da teologia feminista a respeito do uso de “Pai” no culto considera que o princípio básico (mas não o mais básico) ou ponto de partida da pesquisa sobre *Abba* é ser o “nome” de YHWH, o Deus de Jesus; posteriormente se discute o risco de antropomorfismo, androcentrismo e autoritarismo no rito litúrgico oficial como patriarcal e se *Abba* não seria uma metáfora como qualquer outra para designar Deus (cf. COLLINS, M., *Naming God in Public Prayer*, p. 294-295). A crítica feminista sustenta por vezes o absolutismo da teologia convencional ou tradicional na metáfora de “pai” ao Deus de Israel a partir da experiência personalista de um jovem homem Galileu, projetando e reforçando pressupostos e perspectiva de uma cultura patriarcal judaica como regra/modelo às mulheres modernas em sua realidade contemporânea (COOKE, B., *Non-Patriarcal Salvation*, pp. 22, nota 1; 24).

⁷⁴⁰ Cf. VANGEMEREN, W. A., ‘Abbä’ in *The Old Testament?*, p. 399.

⁷⁴¹ Jesus designa Deus como “Pai” 174 vezes; e depois dos textos de Paulo e Marcos “Pai” ocorre 150 vezes como uma metonímia (McCASLAND, S. V., op. cit., p. 90; KESSLER, H., “cristologia”, *Manual de Dogmática* v. I, p. 251).

pessoal no tom empregado por Jesus é de difícil comprovação;⁷⁴² há sentenças afirmativas acompanhadas de complemento “Senhor” – יהוה אֱלֹהֵינוּ (Is 63,16; 64,7; Jr 3,4; Sl 89,27; Eclo 51,10).⁷⁴³ O mesmo se repete na literatura de Qumran e nos escritos do judaísmo tardio pré-cristão.⁷⁴⁴ Um único testemunho de oração judaica tratando Deus especificamente por אֱלֹהֵינוּ é tardio e não bíblico.⁷⁴⁵ A forma ὁββᾶ em si mesma é rara no Novo Testamento, além da citação em Marcos só em Gl 4,6 e Rm 8,15.

Segundo, ὁ πατήρ vocativo segue imediatamente o determinante aramaico ὁββᾶ [אֱלֹהֵינוּ].⁷⁴⁶ Πατήρ sem e com artigo (Mt 11,25-26; Lc 10,21) aparece alhures distinguido com o pronome possessivo πάτερ μου (Mt 26,39.42), nestes casos “a estranha oscilação aponta para um *’Abba* subjacente, que no tempo de Jesus era usado como interpelação para o *Estado determinado ou enfático* (‘o pai’ [ó pai]).”⁷⁴⁷ Com efeito, este Pai – “o Pai” – está diferenciado, é o Deus e o Pai de Jesus Cristo como definido por ele mesmo:⁷⁴⁸ Θεέ μου θεέ μου – “Deus meu, Deus meu” (Mt 27,46); πάτερ μου – “meu pai” (Mt 26,39.42). Αββα ὁ πατήρ é o Deus de Cristo e dos cristãos.

Terceiro, אֱלֹהֵינוּ por ser *ipssima Vox* de Jesus tem particularidade única.⁷⁴⁹ “De fato, Jesus é o único judeu da sua época que invoca Deus com este nome sem

⁷⁴² A relutância judaica seria porque a palavra Abba exprimiria “uma paternidade no sentido próprio e não metafórico” (BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com Antologia Exegética – Atos e Grandes Epístolas Paulinas*, v. 5/1, p. 532, nota 248; VANGEMEREN, W. A., ‘Abbä’ in *The Old Testament?*, p. 386).

⁷⁴³ Eclo 23,4 que se prestaria a uma oração pessoal dirigida a Deus como pai é provavelmente uma paráfrase hebraica אֱלֹהֵינוּ [’ēl ’ābī], assim: “Deus de meu pai” em vez de “Deus, meu pai” (JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 115-116).

⁷⁴⁴ Ver Tb 13,4; Sr 51,10; “que eu sou seu Pai em constância e justiça, e que eu os amo” (*Jub* 1,24s.28; 19,29); Qumran: ‘By w’lhy – “meu Deus e meu pai” (4Q372 1,16); ‘By w’dwny – “meu pai e meu Senhor” (4Q460 5,6), por exemplo (STAUDINGER, F., “pai”, *Dicionário Bíblico Teológico*, p. 295; FITZMYER, J., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 498; cf. MAWHINNEY, A., *God as Father: Two Popular Theories Reconsidered*, p. 186).

⁷⁴⁵ “’aBBa, ’aBBa haBh lan miTra: papai, papai, dá-nos chuva” – *Talmude Babilônico, Tratado Ta’anith*, 23b, fim do séc. I a.C. (JEREMIAS, J., *Estudos no Novo Testamento*, p. 320); THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus Histórico – Um Manual*, p. 332.

⁷⁴⁶ ‘aBBä’ é um caso determinado de ‘ab; a forma terminada em Alef (א) e algumas vezes com He (ה) caracteriza o artigo definido hebraico h- (ARAÚJO, R. G., *Gramática do Aramaico Bíblico*, p. 61).

⁷⁴⁷ JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 117.

⁷⁴⁸ O aramaico não diz “nosso pai” (’aBBûn [ā]), é uma sutil diferença em termos lingüísticos, mas de enorme distinção teológica: a relação de Jesus com o Pai (dele) não se equipara com a dos cristãos (cf. FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 501).

⁷⁴⁹ JEREMIAS, J., op. cit., p. 120.

o acompanhar de nenhum outro epíteto”;⁷⁵⁰ isto, somado a outras referências a Deus como seu Pai, se não era singular era ao menos uma característica particular – propriedade dele – e indicativo de uma intimidade sem precedentes entre Deus e o homem.⁷⁵¹

“*’aBBa* é, por sua origem, uma forma de balbucio (...) ‘somente quando uma criança experimenta o gosto do trigo (isto é, quando ela é desmamada), é que ela diz *’aBBa*, **am'ai**/ *’imma* / [mãe] (ou seja, estes são os primeiros balbucios (...)) Tendo em vista o *Sitz im Leben* de *’aBBa*, compreende-se por que o judaísmo palestinese não usava *’aBBa* como interpelação a Deus: *’aBBa* era linguagem de crianças, falar do dia-a-dia, expressão de cortesia. Para sensibilidade dos contemporâneos de Jesus, teria parecido irreverente, até mesmo inimaginável, invocar Deus usando essa palavra familiar”.⁷⁵²

Em um primeiro momento está implícito neste balbuciar a dependência de uma criança ainda extremamente frágil, mas que denota confiança filial em suas necessidades, docilidade e obediência;⁷⁵³ אָבָא, porém, não se restringia às crianças, os jovens (de ambos os sexos) também se dirigiam com esta palavra a seu pai.⁷⁵⁴

Por fim, um critério a ser levado em conta: a expressão אָבָא de Jesus não deve ser reduzida nem a terminologia empregada nem a filologia da terminologia.⁷⁵⁵ O critério último é sua experiência de Filho com o Pai, condensada no amor de Deus para com ele: “E ouviu-se uma voz dos céus, que

⁷⁵⁰ PUIG, A., *Jesus – Uma Biografia*, p. 483.

⁷⁵¹ “Além de Mt 6,9, que muda o simples πατήρ de Lucas 11,02 (certamente original) o termo ‘Pai Nosso’ nos evangelhos nunca é usado para se referir a Deus, no entanto, em vez disso é dito ‘meu Pai’ e ‘Pai Nosso’. Então, quando Jesus diz: ‘Pai Nosso’, não se une aos outros. Com o Pai ele está em um relacionamento especial, indefinido/indeterminado. Adicione a isso a expressão ἄββᾱ, que não tem paralelo. É uma novidade linguística surpreendente, e é extremamente improvável que ela remonta à comunidade” (SCHWEIZER, E., “νιός”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, Coll. 187-188); CULLMANN, O., *A Oração no Novo Testamento*, pp. 110-111; THEISSEN, G.; MERZ, A., *O Jesus Histórico – Um Manual*, p. 554.

⁷⁵² JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 119; 120.

⁷⁵³ O contexto do *Abba* em Mc 14,36 é a oração do Getsêmani onde Jesus se submeteu de modo excepcional (incondicional) à vontade de Deus (CULLMANN, O., *A Oração no Novo Testamento*, p. 92).

⁷⁵⁴ JEREMIAS, J., *Estudos no Novo Testamento*, p. 322; MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 503, nota 35.

⁷⁵⁵ Em brevíssimo artigo Rimbach crítica a excessiva preocupação em buscar o significado de *Abba* não em indicadores contextuais, mas no confronto com o que ele chama de “peculiaridade morfológica [*’aBBä*’, *’aBä*, *’abî*], ou, para ser ainda mais exato, sobre supostas causas lembradas de desenvolvimento morfológico”, a crítica é endereçada a argumentação de J. Jeremias, o qual ele não deixa de sugerir a leitura (RIMBACH, J. A., *God-Talk or Baby-Talk: More on “Abba”*, p. 234). Outras observações críticas as interpretações de *Abba* por J. Jeremias são analisadas por Vangemeren como o excesso de preocupação pelo Jesus Histórico na *ipsissima vox Jesu* e a suposição de *’aBBä*’ expressar mais intimidade que *’äB*, por exemplo (VANGEMEREN, W. A., *’Abbä’ in The Old Testament?*, p. 388 et. seq.).

dizia: Tu és o meu Filho amado [ἀγαπητός], em quem me comprazo” (Mc 1,11; 9,7; Mt 12,18 // Is 42,1; Jo 3,35; 10,17):

“É a palavra grega *agapetos* (sic) como usada nas descrições dos Evangelhos Sinóticos de experiência de Jesus de Deus (imediatamente após o seu batismo por João) que nos dá, talvez, a mais profunda visão sobre esta ‘novidade’ que ocorreu em Jesus. A própria palavra significa ‘amado’, que provavelmente é para nos lembrar o primeiro dos Cânticos do Servo Isaías em que o ‘servo de Deus’ é chamado (na tradução da Septuaginta) *agapetos* (sic). Mas também aponta para o que foi o elemento mais fundamental e permeia na consciência de Jesus do divino, um elemento que poderia existir antes e além de toda categorização: ele, Jesus, estava *incondicional e intimamente* amado pelo transcendente, além do que qualquer criança foi por um dos pais ou de qualquer pessoa por sua amante. Isto é o porquê do nome de ‘Abba’ ter tudo a ver: era a única palavra disponível para desafiar o ‘pai’ na medida em que esta expressão tinha sido usurpada e incompreendida num mundo patriarcal e sugerir o que ‘pai’ pode realmente significar. A experiência de Jesus de ser amado por Deus, seu ‘Abba’, força-o a sair de qualquer um dos preconceitos patriarcais de sua cultura e dos motivos de sua atitude escandalosa para com as mulheres e não-judeus. Experimentando este ‘Abba’ transcendente como amado revela a Jesus em que medida o amor criador de Deus esta para todos os seres humanos apaga as desigualdades e estratificações que os seres humanos introduziram na sociedade humana”.⁷⁵⁶

O *ser amado* pelo Pai, que por ele tem “gosto/prazer/afeição” [εὐδοκέω], é base e fonte experiencial sem precedentes do amor de Jesus pelos outros e sentido da sua missão⁷⁵⁷ “Ele [ο αββα] representa o centro da consciência de Jesus da sua missão (Sendungsbewusstsein)”.⁷⁵⁸ (O qualificativo ἀγαπητός de Deus às igrejas também motiva a missão do Apóstolo, cf. Rm 1,7; cf. 8,35.39; 2Cor 5,14).

Doravante $\alpha\beta\beta\alpha/\alpha\beta\beta\alpha$ é palavra sagrada,⁷⁵⁹ assim Jesus a considerou e ensinou aos discípulos (Lc 11,1),⁷⁶⁰ assim também as comunidades cristãs da Palestina e da esfera helenística deviam considerá-la porque determinava, entre o

⁷⁵⁶ “COOKE, B., *Non-Patriarcal Salvation*, p. 26.

⁷⁵⁷ Jo 10,17; 13,1.34; 14,21.23.31; 15,9.10; Rm 5,8.39; cf. Mc 10,45. Cf. a compaixão de Jesus (Mc 1,41; 6,34; 8,2; Lc 7,13; 10,33; 15,20).

⁷⁵⁸ Charles Scribner in McRAY, J., *Abba*, p. 223. J. Jeremias vai dizer que na “interpelação a Deus como *Abba* expressa-se o mistério último da missão de Jesus” (JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 121), e sua missão consiste em revelar o Pai (VANGEMEREN, W. A., ‘Abbä’ in *The Old Testament?*, p. 385).

⁷⁵⁹ JEREMIAS, J., op. cit., p. 121. Segundo, McCasland não há evidência suficiente que os cristãos primitivos usassem *Abba* como nome divino (McCASLAND, S. V., *Abba, Father*, p. 90).

⁷⁶⁰ É quase certo que em boa parte das orações com *Patēr* possuísem o substrato *Abba* (cf. McRAY, J., *Abba*, p. 223); “O uso da forma aramaica em si é mais provável, devido as influências litúrgicas, possivelmente decorrente de seu uso na chamada oração do Senhor” (MAWHINNEY, A., *God as Father: Two Popular Theories Reconsidered*, p. 185; JEREMIAS, J., op. cit., p. 117; CULLMANN, O., *A Oração no Novo Testamento*, p. 111).

panteão dos falsos ídolos, o verdadeiro Deus cristão – o Pai de Jesus Cristo (1Ts 1,9-10). Roma não era exceção.⁷⁶¹

6.3.

Αββα ὁ πατήρ – exortação à fidelidade (Rm 8,15e)

a) Αββα ὁ πατήρ: distinção de filiação, paternidade e providência

Não se pode afirmar que o vocábulo υἰοθεσία empregado por Paulo em Rm 8,15c tenha como pano de fundo um “não” a filiação mitológica, o material é quase escasso. Apesar disto há antecedente semelhante que, se não sustenta uma investida paulina contra a adoção idolátrica, serve bem como conjectura posterior. É o caso da adoção [υἰοποιήσασθαι] de Heracles, filho de Zeus.⁷⁶²

Se porventura, como inculca a hipótese, algum fundo de filiação idolátrica a Zeus estivesse entre os prognósticos do Apóstolo – ou assim entenderiam seus interlocutores –, nada mais óbvio que abordar o tema υἰοθεσία comum na cultura legal do Império: “Em Roma a lei de adoção significava primariamente ficar sob a autoridade de um novo pai, enquanto no Oriente Próximo isto significasse tornar-se herdeiro dele. É a idéia dominante no v. 17”.⁷⁶³ Assim, o propósito ou um dos propósitos da perícopes seria reorientar os cristão-gentios à autoridade do “novo pai”, o devido pai: o αββα de Jesus. Aos leitores “romanos” e helênicos da Carta a metáfora familiar seria impactante, quer pela filiação/geração a Júpiter (At 17,28-29), quer por associação ao imperador (filho do deus), ou ambos.⁷⁶⁴

⁷⁶¹ Cf. 3.3.1., p. 88 desta tese; cf. 1Cor 10,14; 12,2; 2Cor 6,16; Gl 4,8.

⁷⁶² “Entre os gregos não é dado encontrar o conceito de adoção, em sentido figurado; mesmo quando entra no mundo grego o culto do soberano, a deificação do soberano é entendida no sentido de uma descida dos deuses, em vez de uma adoção. Portanto, é bastante surpreendente o uso da terminologia adotada em um conto mitológico de Diodoro Sículo 4,39,2 [séc. I a.C.], onde Zeus, após a divinização (ὑποθέωσις) de Heracles persuade sua mulher Hera a adotá-lo (υἰοποιήσασθαι) (...) O objetivo deste ritual estranho é legitimar o filho de Zeus, considerado um complemento essencial da apoteose” (MARTITZ, W. v., “υἰοθεσία”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, col. 271). Adoção no sentido paulino tem base muito superficial na mitologia, se é que existe: há o caso citado de Hércules, e também de Alexandre Magno por Amon-Zeus (Plutarco, *Al*, 50.6), de Sólon por Fortuna (Plutarco, *Mo*, 318C), e Heródoto (4.180) que cita a adoção da deusa Atena por Amon-Zeus (SCOTT, J. M., “adoção, filiação: Paulo”, *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, p. 26).

⁷⁶³ BLACK, M., *Peak's Commentary on the Bible*, p. 946. O Código de Hammurabi (§§ 185s. 191) indica que o número de adoções era grande na Mesopotâmia, talvez por estarem à venda (FOHRER, G., “υἰός”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, col. 132, n. 62).

⁷⁶⁴ “[O] retrato de Paulo de um pai poderoso concedendo a filiação adotiva teria ressonância particular na própria Roma, que era – não esqueçamos – destinatário do texto em questão. Não só teria apelado para práticas comuns sociais, mas também teria evocado a transmissão de poder na família imperial. A Julio-Claudiana ‘dinastia’ era uma mistura de relacionamentos gerados e

A adoção entre os gregos também envolvia critérios religiosos e não apenas legal. Quando se morria sem herdeiros, sem linha de continuidade, a família perecia e os deuses perdiam em adoração; como eles descendiam do pai Zeus isto prejudicava diretamente o deus. A adoção contribuiria para perpetuar o culto familiar aos deuses.⁷⁶⁵ A υιοθεσία cristã liberta desta insegurança porque os herdeiros de Deus o adorarão na glória após a morte [συνδοξασθῶμεν]. O culto ao αββα não está circunscrito aos laços familiares, quer judaico ou greco-romano, porque

“vem a hora e já chegou, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai [τῷ πατρὶ] em espírito e em verdade; porque são estes que o Pai [ὁ πατήρ] procura para seus adoradores. Deus é Espírito [πνεῦμα ὁ θεός], e importa que os que o adoram o adorem em espírito e em verdade” (Jo 4,23-24; cf. πνεύματι θεοῦ... ἐλάβετε πνεῦμα υιοθεσίας ἐν ᾧ κρίζομεν· αββα ὁ πατήρ).

Apesar de não haver dados suficientes associando υιοθεσία aos deuses ou a paternidade de Zeus/Júpiter, os cristãos em Roma, independente desta associação, foram esclarecidos que a filiação divina cristã destoa de suas crenças mais antigas em função da novidade de Cristo: o Espírito do Filho os faz invocar a divindade não de Δία-πατήρ ou Ζευ, j-πατήρ ou *Juppiter*, mas de αββα ὁ πατήρ.

O ⲛⲓⲁⲓ do Filho (Mc 14,36) tornou-se αββα ὁ πατήρ dos filhos (Gl 4,6; Rm 8,15) e não de uns poucos privilegiados de primeira categoria como romanos, reis, heróis, semideuses e sábios. Deus é Pai, sobretudo dos necessitados e excluídos porque o “Pai-nosso” concede o pão, o perdão e tudo mais (Lc 11,2s),⁷⁶⁶ pois arraigada na consciência filial de Jesus está sua confiança filial na providência do Pai (Mt 6,7-9.11.25-34).⁷⁶⁷ Independente das teorias redacionais em torno das orações do Senhor,⁷⁶⁸ o fato incontestado é: o Deus de Jesus e para Jesus não é “Pai

adotivos (embora os adotivos fossem mais influentes), com uma tensão correlacionada entre ideologias dinásticas e meritocrática de sucessão política. Através de sua proclamação de abertura da filiação de Jesus como ambos dinástica (através de Davi) e adotivos (através de Deus), Paulo – como Lucas – teria apelado para ambos os tipos de pai-filho, que eram os *loci* centrais do poder na sociedade romana” (PEPPARD, M., *Adopted and Begotten Sons of God: Paul and John on Divine Sonship*, p. 100).

⁷⁶⁵ FRANCHINO, T. S., *Tios (sic) [Hios] and teknon in the doctrine of adoption Romans 8*, pp. 23-24.

⁷⁶⁶ PUIG, A., *Jesus – Uma Biografia*, p. 484.

⁷⁶⁷ JEREMIAS, J., *As Palavras Desconhecidas de Jesus*, pp. 169-173.

⁷⁶⁸ “A maioria das teorias redacionais parecem encarar a oração de Mt 6,9-13/Lc 11,2-4 e o *logion* de Mt 7,7-11/Lc 11,9-13 como formando uma unidade independente de ‘instrução de oração’ que consiste na oração e uma analogia breve entre a providência de Deus e de um pai humano. As diferenças entre as versões de Mateus e de Lucas da oração, especialmente as diferenças no endereço (‘pai’, Lc 11,02 / / ‘nosso pai no céu’, Mt 6,9), levanta a questão da relação dos

nosso” apenas nominalmente, mas o é na prática. A ele se deve recorrer e esperar nas privações, das mais básicas (pão) até as escatológicas (salvação).⁷⁶⁹

A identidade do $\alpha\beta\beta\alpha$ de Jesus como Deus providente era conflitante com o deus pagão Zeus- $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ em mais de um aspecto, inclusive na providência, pois de Júpiter – deus e pai do céu – se apregoava a providência: ele cuida da despesa e concede a chuva (6.1.3.). Estes atributos do deus pagão vêm de encontro com o “Pai nosso que estais no céu” da oração e culto cristãos: ele é o “Deus vivo, que fez o céu, a terra, o mar e tudo o que há neles (...) beneficiando-vos lá do céu, dando-vos chuvas e tempos frutíferos, enchendo de mantimento e de alegria os vossos corações” (At 14,15.17; 17,24; Mt 5,45; 6,26.32).

W. Carter, comentando a oração do Pai-nosso, sugere um paralelo com as preces do mundo greco-romano. Os gentios em suas necessidades apelavam aos deuses pedindo pela saúde da alma e do corpo (Sêneca, *Epistolae* 10.4), pela gravidez das mulheres, pela produtividade do solo, pela salvação/segurança da prole (Plutarco *Moralia* 824C-D); não apenas *o que* pedir ao deus era objeto de instrução, também *o como* pedir era notado em forma de submissão: “Usa-me doravante para o que tu quiseses; estou de acordo contigo; eu sou teu” (Epicteto, *Discursos* 2.16.42-43)⁷⁷⁰ – comparar com Mc 14,36; Mt 6,10; 26,39. Apesar de não ser o único, era considerável no imaginário popular a providência e proteção de Zeus,⁷⁷¹ ele era o destinatário de muitas destas orações.⁷⁷²

O Apóstolo em sua ortodoxia judaico-cristã de ojeriza à idolatria (6.2.1.) estaria direcionando sua doutrina ἐν ᾧ κράζομεν· $\alpha\beta\beta\alpha$ ὁ $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ para evitar algum

diferentes textos de oração de Mateus e Lucas coma versão de Q” (D’ANGELO, M. R., *Theology in Mark and Q: Abba and “Father” in Context*, p. 163).

⁷⁶⁹ COOKE, B., *Non-Patriarcal Salvation*, p. 29.

⁷⁷⁰ CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus – Comentário Sociopolítico e Religioso a Partir das Margens*, p. 219. ... σωτηρίαν τοῖς γεννωμένοις εὐχόμενος ὃ γε σώφρων αἰτήσεται παρὰ θεῶν – “segurança aos que darão à luz [aos pais], fazendo preces até mesmo pedindo uma mente sã (prudência) aos deuses”, versão em grego *Praecepta gerendae reipublicae* (8240) de Plutarco disponível em www.perseus.tufts.edu. Acesso em: jul. 2013.

⁷⁷¹ “O Papiro Mágico e o templo de Zeus em Dodona atestam numerosos pedidos por saúde, riqueza, amor, favor e fama, amizade, conhecimento do futuro, alternativa de trabalho, sucesso nos negócios, projetos cotidianos, viagens, vingança e proteção contra a ira, vingança (*sic*), doença etc..”, continua Carter, “A oração começa dirigindo-se a nosso Pai nos céus. Ver Mt 5,16.45.48; 23,9. Não é a oração dos seguidores de Júpiter/Zeus (chamado comumente de pai; ver 5,16), nem do imperador como *Pater Patriae* (“pai da pátria”, 23,9), mas do Deus criador e soberano que é o Pai de Jesus e manifestado por este (cf. 1,21.23; 2,15; 3,16-17)” (CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus – Comentário Sociopolítico e Religioso a Partir das Margens*, p. 219; cf. p. 189. Cf. 6.1.3. desta tese).

⁷⁷² Cf. 6.1., p. 150, nota 500 desta tese.

tipo de anarquia entre “deuses”, seu discurso no Areópago serve de paradigma (At 17,22ss; cf. Rm 1,18; 2,22; 1Cor 8,5-6; Gl 4,8).

- b) Ἀββὰ ὁ πατήρ: o Deus e pai dos cristãos – eloquente e exigente testemunho monoteísta⁷⁷³

C. K. Barrett recorda o fato da palavra Ἀββὰ [Ἀββᾶ, ‘aBBä’] antes de ser de uso litúrgico era de uso coloquial, de ambiente familiar. Ele atribui a três sutis movimentos a transformação da expressão afetiva aramaica em uma expressão teológica e sagrada para os cristãos. Primeiro, o uso da oração do Senhor acolhida pela igreja primitiva na liturgia que corresponde e se aproxima bem do Ἀββὰ de Jesus, na forma lucana principalmente (Lc 11,2); segundo, por referência, talvez, ao costume cristão de dirigir-se a Deus como “Pai” na adoração espontânea, oriundo do próprio Jesus e dos apóstolos; e, terceiro, por Ἀββὰ provir do Espírito (Gl 4,6). Apesar do aparente contraste entre a oração espontânea e o culto litúrgico ser mais perceptível no segundo do que no primeiro século da era cristã, ambos provêm dessa única e mesma inspiração do Espírito (Rm 8,15-16; cf. 1Cor 14,15).⁷⁷⁴

Aos três movimentos ou motivos de Barrett que alteraram o significado convencional de “pai” para o Ἀββὰ sagrado acrescentamos um quarto: contrapor-se à paternidade idolatria de Ζεύς-πατήρ.

⁷⁷³ No período sincretista havia a tendência convergir à multiplicidade de deuses em uma principal: Zeus, que absorveria os deuses secundários e também os deuses orientais, por exemplo, Serápis–Zeus–Serápis–Sol. Cerfaux denomina esta tendência de “monoteísmo de caráter profundamente religioso” (CERFAUX, L., *Itinerario espiritual de San Pablo*, p. 68). Zeus–Serapis/Sarapis transcreve o egípcio *Osor-Hapis* ou “*Osiris-Apis*” (TURCAN, R., *The Cults of the Roman Empire*, p. 76). O esforço por um pseudo-monoteísmo ou monolatria é registrado pela arqueologia: Inscrição encontrada em Quintanilla de Somoza (província de León Espanha) em 1876 atualmente no Museu Arqueológico de León (nº inv. Iº 3148). O monumento é uma placa de pedra onde está esculpida uma mão aberta e todos os dedos separados entre duas colunas sob um triângulo ladeado por discos, provavelmente alegorias astrais (elementos decorativos de caráter mágico). A mão é um elemento mágico e mântico em cultos de origem oriental e semitas, muito relevante no culto de Sabázio e Júpiter Doliqueno (sincretização de Júpiter com Baal da cidade de Doliche). O triângulo contém a seguinte epígrafe: EICZEUC / CCERAPIC / IAW possivelmente Eī-j / [Eī-]j Se, rapij / `Iaw/: “Zeus uno, Serápis e Iao”, uma tripla homologação a Zeus/Júpiter como deus supremo, a Zeus/Júpiter com Serápis e a Zeus/Júpiter com Yahvé. `Iaw/, anjo, demônio ou demiurgo seria uma banalização ou deformação do deus supremo judeu (PEREA, S; MONTERO, S., *La Mistriosa inscripción Hispana a Zeus, Serapis y Iao: su relación com la Magia y com la Teologia Oracular del Apolo de Klaros*, pp. 711-718). As observações sobre a inscrição com mais riqueza de detalhes está disponível em www.academia.edu/649036.

⁷⁷⁴ BARRETT, C. K., *A commentary on the Epistle to the Romans*, pp. 163-164; cf. SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. 203. Segundo Bruce há base suficiente para supor que Jesus usou *Abba* quando ensinou aos discípulos o “Pai-nosso” (BRUCE, F. F., *Romanos, Introdução e Comentário*, p. 135).

Αββα (ὁ πατήρ) foi um testemunho eloquente. Αββα ao ser dirigido a Deus por Jesus no simplório dialeto galileu tornou-se sagrada, objeto de fé e tradição (6.2.3.b.), transformou-se em testemunho histórico-teológico eloquente: 1. da inteiração e afeição dos primeiros cristãos ao legado do Senhor Jesus Cristo;⁷⁷⁵ 2. da natureza de Deus como Pai cuidadoso e da extrema confiança que se pode depositar nele;⁷⁷⁶ 3. da eficaz ação missionária a partir da Palestina, pois as comunidades da diáspora conheciam a expressão litúrgica; 4. da intensa vida de oração e mística das primeiras comunidades, pois o propagou; 5. da proclamação de fé no Deus-Pai que não era “propriedade” e protetor de um império e/ou cultura (6.1.1.), e sim Pai de todos (1Cor 8,6; Ef 4,6).

O Apóstolo insere este cabedal da tradição cristã primitiva, o αββα de Jesus, em uma carta destinada a Roma – “sede” de Júpiter, pai dos deuses e homens; lar do imperador, o pai da pátria. O significante grito filial κράζομεν· αββα ὁ πατήρ poderia ser duplamente significativo aos destinatários porque (1) abre a perspectiva de uma nova e excepcional integração vertical com a divindade. O Αββα é Deus íntimo e espiritual, cuja ação se realiza no coração da pessoa humana respeitando suas faculdades de liberdade e vontade (Rm 5,5; 8,15; Gl 4,6; Jo 14,23).⁷⁷⁷

A característica de um deus e pai ou de um pai divino [θεὸς καὶ πατήρ, πατήρ θεῖον/θεῖος] bondoso e pessoal era profundamente atraente por contrastar

⁷⁷⁵ “O grito aramaico ‘aBBä’, usado por Jesus no momento de sua suprema confiança terrena em Deus (Marcos 14,36), foi estimado pelos primeiros cristãos na memória do próprio Jesus, *pace* (por) Wilckens (Römer 2137 n. 574). Muitos intérpretes NT consideram o aramaico ‘aBBä’ como uma instância de *ipsissima vox Iesu*. É nota digna que esta expressão aramaica não é preservada em uma mágica ou contexto milagre, e por isso não pode ser considerado como uma retenção de *barbarikē rhēsis*, ‘um modo bárbaro de expressão’, como alguns intérpretes têm reivindicado para o aramaico como palavras usadas em histórias de milagres da tradição evangélica” (FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 498).

⁷⁷⁶ “Esta é apenas uma pequena palavra, e ainda assim, não obstante ela compreende todas as coisas. A boca não fala, mas a afeição do calor fala dessa maneira. Apesar de eu ser oprimido pela angústia e terror de todos os lados, e parecem ser abandonado e totalmente lançado fora da tua presença, já que eu sou teu filho, e tu és o meu pai por causa de Cristo: Eu sou amado por causa do Amado. Pai, concebido efetivamente no coração, passa toda a eloquência de Demóstenes, Cícero e dos retóricos mais eloquentes que já estavam no mundo” (Lutero, *comentários aos Galátas*, in MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 503, nota 36).

⁷⁷⁷ O *Abba* é a realização do homem com Deus, realização de intimidade, confiança e afetividade porque assim era com Jesus; o grito é um grito inspirado – não desesperado –, é o grito do Filho ou que dele procede pelo Espírito em nós (Cf. CICCARELI, M., *La Lettera ai Romani e la Letteratura – Quadri antropologici a confronto*, p. 80). “Mais, o Espírito quer manter o homem livre direcionando-o para o caminho da liberdade (...) Ele [Deus] é nosso Pai e nós podemos nos dirigir a ele como se dirige a um pai. As nossas relações com ele são relações de pai e filho, e não a relação de vítima com um carrasco, ou do cortesão ao Imperador! Ele é o pai” (UNCHILLOS, J. L., *La Bible: première lecture de Saint Paul*, p. 116).

com o formalismo da religião greco-romana ou do culto estatal romano.⁷⁷⁸ O Αββα de Jesus era diametralmente o oposto da paternidade de Zeus/Júpiter e demais divindades que, apesar do predicado “paterno”, eram absolutamente distantes e impessoais.⁷⁷⁹

Κράζομεν· αββα ὁ πατήρ também funcionaria como (2) homologia de fé no Senhor Jesus que assim se dirigia a Deus,⁷⁸⁰ bem como de uma correlação intrínseca dos cristãos com ele que compartilhou seu Pai e a si mesmo.⁷⁸¹ O “grito” αββα é a exclamação de Jesus, de sua entrega e confiança no Pai: “E, clamando Jesus com grande voz, disse: ‘Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito’. E, havendo dito isso, expirou” (Lc 23,46; κράξας, Mt 27,50). Logo, ao exclamar αββα os cristãos estariam confessando sua fé no Senhor Jesus e ao mesmo tempo seria um manifesto de confiança no seu Pai. Comparativamente, a aclamação de Rm 8,15e é uma fórmula litúrgica de fidelidade ao Deus único e Pai do Senhor Jesus como a forma pré-literária de aclamação “εἰς tem afinidade íntima com a aclamação *Kyrios* [e *Patēr*]”:⁷⁸²

| 1Cor 8,6a | 1Cor 8,6b | Ef 4,5 | Ef 4,6 | Rm 8,15e |
|---------------------|------------------------------|------------|------------------------------|-----------------|
| εἰς θεὸς ὁ πατήρ | εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς | εἰς κύριος | εἰς θεὸς καὶ πατήρ πάντων | αββα ὁ πατήρ |

⁷⁷⁸ Cf. KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento*, v. 1, p.366.

⁷⁷⁹ “Homero escreveu sobre ‘Zeus Pai que reina sobre os deuses e os homens mortais’, e Aristóteles explicou que Homero estava certo porque ‘Zeus é o rei de todos nós’. Naqueles dias ‘pai’ significava ‘senhor’, ou ‘mestre’, que é que todos os reis (bem como os pais) eram. O ponto importante, no entanto, é que era endereçado sempre [de modo] impessoal. Em grego o seu Deus podia ser chamado de ‘pai’ da mesma forma que um rei podia ser chamado de um pai do seu país (...) Mas a deidade nunca é imaginada como ‘meu pai’ ou ‘nosso pai’ na escrita grega” (BOICE, J. M., *Romans 5:1–8,39*, v. 2, p. 841).

⁷⁸⁰ Cf. LEENHARDT, F. J., *Epístola aos Romanos*, p. 214. A utilização de *Abba* em uma audiência largamente gentílica talvez fosse para impactar neles a memória de Jesus – despertá-los para essa memória – tendo em vista a relutância que o impacto da cruz causava no cristianismo primitivo (cf. GREATHOUSE, W. M.; LYON, G., *Romans 1-8 – a Commentary in the Wesleyan Tradition*, p. 250).

⁷⁸¹ “Tal expressão interpeladora foi participada pelo próprio Paulo às suas comunidades missionárias como barbarismo/rude arameu. E é um sinal consciente de que o Filho faz dos crentes filhos de Deus” (HENGEL, M., *El Hijo de Dios: El origen de la cristologia y la historia de la religion judeo-helenistica*, p. 89). Cristo autorizou os cristãos se dirigirem ao seu Pai como “Pai”, porém as devidas proporções e diferenças entre a relação de Jesus com o Pai e a nossa devem ser resguardadas (MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 503; CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J., A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 400).

⁷⁸² Cf. VIELHAUER, P., *História da Literatura Cristã Primitiva*, pp. 61-62.

No primeiro significativo – da relação pessoal com Deus – poderia haver comparação nos cultos com a paternidade do deus greco-romano;⁷⁸³ no segundo significativo – a confissão de fé no κύριος – poderia haver comparação com outros senhores, uma divindade e/ou talvez César.⁷⁸⁴ Há dupla congruência na aclamação ao αββα e na confissão de fé no senhorio de Jesus: ambas provêm do Espírito e ambas são declarações monoteístas.⁷⁸⁵

“Porque, ainda que haja também alguns que se chamem deuses [θεοί], quer no céu ou sobre a terra, como há muitos deuses e muitos senhores [θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί]. Todavia para nós há um só Deus, o Pai, [εἷς θεὸς ὁ πατήρ] de quem é tudo e para quem nós vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo [εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός], pelo qual são todas as coisas, e nós por ele.” (1Cor 8,5-6; cf. Rm 1,7; 5,1.11; 10,9; 13,14; 15,16);

“Vós bem sabeis que éreis gentios, levados aos ídolos mudos [εἰδωλα τὰ ἄφωνα], conforme éreis conduzidos [ἤγεσθε]. Portanto, vos quero fazer compreender que ninguém que fala pelo Espírito de Deus [πνεύματι θεοῦ] diz: Jesus é anátema, e ninguém pode dizer que Jesus é o Senhor [Κύριος Ἰησοῦς], senão pelo Espírito Santo [πνεύματι ἁγίῳ]” (1Cor 12,2-3; cf. Rm 8,15; Gl 4,6).

Convém notar: antes, “conduzidos” [ἤγεσθε/ ἄγω] aos ídolos (1Cor 12,2); agora, “conduzidos” [ἄγονται/ἄγω] ao Αββα (Rm 8,14.15). O Espírito contribui com a confissão de fé no Senhorio de Jesus como contribui com a aclamação a Deus como Pai.

A forma aramaico-grega com artigo [ὁ πατήρ], como argumento limite, também poderia servir ao propósito de contestar a paternidade e a filiação idolátricas. Cranfield pensa que o nominativo com o artigo definido daria a ênfase necessária à audiência da igreja romana,⁷⁸⁶ ao menos para alguns. No parecer estritamente afetivo talvez αββα tivesse mais apelo nativo junto a Paulo.⁷⁸⁷

⁷⁸³ “A divindade, cuja presença se crê e experimenta nas reuniões das comunidades cristãs, cuja palavra se faz ouvir e à qual se dirigem as orações, obviamente é o único verdadeiro Deus, ao qual se converteram os gentios de seus ‘ídolos’” (BULTMANN R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 173).

⁷⁸⁴ Não se trata de estabelecer a origem do uso cristão de *Kyrios* no culto ao Imperador ou deduzir a perseguição aos cristãos por este motivo, mas apenas a possibilidade de entendimento ou conflito de entendimento tendo em vista que o mesmo termo era usado no helenismo, sobretudo oriental, para designar a divindade (cf. HURTADO, L. W., “Senhor”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 1148; BULTMANN R., op. cit., p. 174).

⁷⁸⁵ O grito ou clamor ao *Abba* está contido na recepção e moção do Espírito, é ou “era o primeiro grito pneumático do neófito depois da recepção do Pneuma” (WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos*, v. 2, p. 173).

⁷⁸⁶ CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J., A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 400.

⁷⁸⁷ “*Abba* é a forma siríaca e caldeia da palavra hebraica para *pai*, e, portanto, era para o apóstolo um termo bastante familiar. Como tal, isto seria, sem dúvida, mais natural e expressão plena de seu

Intelectualmente, porém, o duplo explicativo grego – o artigo e o substantivo – fosse necessário por mais de uma razão. A explicação corrente seria elucidar a transliteração do aramaico $\alpha\beta\beta\alpha$ como determinante, daí o artigo \acute{o} .

É possível, ainda, outro motivo menos técnico e mais doutrinal. Segundo esta conclusão, Paulo estaria definindo/determinando que o Pai dos cristãos fosse o Pai de Jesus Cristo e não outro, e não outro fosse clamado ($\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu$) nas necessidades, na oração. Este efeito poderia ter sido tanto consciencioso (proposital) quanto accidental, ou seja, alguns dos destinatários assim o entenderiam. Tendo em vista que a paternidade do deus Zeus/Júpiter estava inserida e propagada na cultura da época e não constituía em si uma novidade para os gentio-cristãos⁷⁸⁸ o novo “escandaloso” incidiria da declaração subjacente na qual \acute{o} $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ não seria aquele associado ao universo simbólico e religioso greco-romano, da literatura homérica, dos hinos pagãos, da filosofia e dos césores: este \acute{o} $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ seria o Deus dos cristãos, o $\alpha\beta\beta\alpha$ de Jesus.

Com efeito, frente ao contexto gentio de um deus superior e tantos deuses “redentores” das religiões de mistério, a gravidade da fórmula aramaico-grega $\alpha\beta\beta\alpha$ \acute{o} $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ – expressivamente dramatizada com a frase $\acute{\epsilon}\nu$ $\tilde{\omega}$ $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu$ – como definição da identidade do Deus cristão adquire conotação muito além de fórmula litúrgica comumente lhe aplicada. É, igualmente, uma fórmula anti-idolátrica.⁷⁸⁹

sentimento filial para com Deus, que a estrangeira palavra grega” (HODGE, C., *Epistle on the Romans*, p. 233).

⁷⁸⁸ “No ambiente cultural da época o tema da filiação divina do homem é amplamente difundido, e aqui nós vamos usar o termo ‘filho/s’ no sentido generalizado. No lado do grego se encontra, por exemplo, Epicteto (filósofo estóico, 551-35 d.C.), o qual se exprime assim: se alguém fosse incluído no fato ‘que todos nós viemos de Deus [Zeus] e que Deus é pai dos homens e dos deuses, não nutriria a si mesmo de pensamento ignóbil ou baixo. Mas como! Se Cesar te adota, ninguém argumenta a tua aparência; e se sabe ser filho de Deus, não te rompe de orgulho?’ (PENNA, R., *Lettera ai Romani*, v. II, 6–11, p. 160).

⁷⁸⁹ Um paralelo: O plano de fundo corrente entre da divindade cananéia *Baal* com o culto a YHWH é objeto de constante rejeição na literatura bíblica do Antigo Testamento. O perfil do Deus de Israel resvalava naquelas características de Baal-El como “marido”, “senhor” e “dono” como *background* da divindade semítica venerada desde textos ugaríticos aos egípcios dos séc. XV-XIV a.C. (cf. Jr 3,14; 31,32). A associação de nomes entre as duas divindades não acontece com frequência por ser título de um deus cananeu popular. A repulsa ao nome também ocorre (Os 2,18) porque os israelitas entregavam-se ao seu culto (Baal-Fegor de Moab, Jz 6,28; Nm 25,3) renegando a aliança com o Senhor que os “desposou”. O fundo semítico do nome *baal*, porém, é mais comum em nomes israelitas como componente, por exemplo, *’ešBā’al* ou *m^erīb Bā’al* (1Cr 8,33-34), sendo o primeiro caso uma provável fusão de *yhwh/Bā’al* (Iahweh/baal), tais nomes são alterados posteriormente em 2Sm 2,8-9 para evitar o nome do deus ali contido (VANGEMEREN, W. A., *’Abbā’ in The Old Testament?*, pp. 390-391; WALTKE, B. K., “[B]”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 199; PAYNE, D. F., “Baal”, *O Novo Dicionário da Bíblia*, p. 137; MACKENZIE, J. L., *Dicionário Bíblico*, p. 100; MACKENZIE, J. L., “Aspectos do pensamento do Antigo Testamento”, *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 1390). Resguardadas as devidas proporções e sempre por

Como $\nu\iota\omicron\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ é uma insígnia cristológica (6.2.2.a.) igualmente $\alpha\beta\beta\alpha$ ó $\pi\alpha\tau\eta\rho$ é um memorial valioso, distintivo e significativo dos cristãos desde os primórdios da Igreja.⁷⁹⁰ Pelas razões apresentadas, o $\alpha\beta\beta\alpha$ era e é uma expressão sintética e eloquente: com pouco se diz muito sobre a fé e a esperança da igreja primitiva, sobre Jesus e sobre Deus.

c) $\text{Αββα } \acute{\omicron} \text{ πατήρ}$ – argumento diplomático do monoteísmo

Embora, algumas vezes tardias (séc. II-IV d.C.), críticas diretas à paternidade de Zeus e ao sincretismo ocorreram. Justino de Roma fez feroz censura ao deus e a seus filhos: “Zeus é o principal e pai de todos os outros (...) vencido pelos baixos e vergonhosos prazeres do amor. (...) A verdade é que, como já dissemos, foram os demônios malvados que fizeram tais coisas”.⁷⁹¹ Na obra *Recognitiones* o Pseudo-Clemente descreve a vida de Júpiter, “deus muito grande e importante (...) chamado de pai dos deuses e dos homens”, como uma “escandalosa aventura”.⁷⁹² Orígenes critica a leviandade de Zeus que lutou contra o próprio pai e teve relações sexuais com a própria filha; critica a posição de Celso em não fazer a devida distinção ao denominar o Deus judaico-cristão de “Zeus”, que também era usado pelos egípcios e outros povos.⁷⁹³ Em alguns momentos a investida cristã voltava-se à conversão, concernente a renunciar Júpiter e se converter a Cristo.⁷⁹⁴

O desconforto da patrística (atitude monoteísta) com o *status quo* religioso sinaliza para um cenário embutido na Roma do primeiro século e na Ásia Menor (Rm 2,22; 1Ts, 1,9; 1Cor 8,4s; At 15,20), conquanto seja possível deduzir este

analogia, algo semelhante (não igual) ocorre no âmbito do Novo Testamento referente às deidades greco-romanas (At 15,20; 1Cor 10,19-20; 1Ts 1,9; 1Jo 5,21).

⁷⁹⁰ MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 503.

⁷⁹¹ JUSTINO DE ROMA, *Apologias I*, 21-22, pp. 38-39.

⁷⁹² PSEUDO- CLEMENTE, *I ritrovamenti: recognitiones*, XX, XXIII (p. 378; 381).

⁷⁹³ *Contra Celsum I*, XVII; XXIV. Orígenes faz apologia à luta cristã contra a idolatria de Zeus: “E assim por motivos como esses que defendem a conduta dos cristãos, quando eles lutam até a morte para evitar chamar Deus pelo nome de Zeus, ou a dar-lhe um nome de qualquer outra língua. Para que usar o nome comum – Deus – por tempo indeterminado, ou com algum acréscimo, tais como a do ‘Criador de todas as coisas’, ‘o Criador do céu e da terra’” (XXV), disponível em <http://www.newadvent.org/fathers/0416.htm>. Acesso: em jul. 2013).

⁷⁹⁴ Ambrosiaster, *Quaestio* 114, 31: “porro autem, quoniam haec est veritas, cottidie omni hora sine intermissione deserentes Iovem, inter quos sofistae et nobiles mundi, qui eum deum confinxerant, confugiunt ad Christum, cui est honor et gloria in saecula saeculorum – Mas eu proponho, uma vez que esta é a verdade, que todos os dias, em todas as horas e sem interrupção, [pagãos] desertando Júpiter – entre os quais estão sofistas e os nobres do mundo – fujam para Cristo, confessando-lhe ser Deus, a quem é a honra e a glória para todo o sempre” (in LUNN-ROCKLIFFE, S., *Ambrosiaster's Political Theology*, p. 43, nota 48).

descontentamento com o deus um pouco anterior ao Novo Testamento ou no seu limiar.⁷⁹⁵

Então, por que Paulo não foi explícito na acusação de filiação e paternidade idolátricas a Zeus/Júpiter? A razão mais simples e ao mesmo tempo mais sensata seria não causar ou não aumentar a perseguição sobre os cristãos⁷⁹⁶ porque seria uma declaração direta e documental (a carta) contra a principal divindade estatal. Vale lembrar que não fazia muito tempo que os judeus tinham sido expulsos de Roma sob Claudio em 49 d.C (cf. At 18,2).

Comumente a tendência da religião romana era sincretista (acolhia e adaptava outros cultos), no entanto repeliavam duramente “superstições” que não se adequavam à zona de conforto dos seus ritos, particularmente na cidade de Roma (7.1.4.) onde Júpiter, pai dos romanos, era “tudo” – *Optimus Maximus* (6.1.1.a).⁷⁹⁷ O teor diplomático da retórica paulina fundamenta a prudência da não-provocação direta (4.1.3). A locução $\alpha\beta\beta\alpha \text{ } \acute{\omicron} \text{ πατήρ}$, ao contrário, seria efetiva e ao mesmo tempo profilática na pretensão monoteísta da paternidade divina com sutileza e eficiência necessárias ao contexto daquela situação eclesial.⁷⁹⁸

A não provocação explícita ao deus das autoridades constituídas (Rm 13,1ss) não pode ser enquadrada apenas sob a égide de uma política diplomática por parte do Apóstolo. Outra conjectura paralela seria o pragmatismo missionário: o crescimento exponencial da igreja em Roma e na Ásia Menor (Rm 1,8-9; At 16,5; 1Cor 16,19; cf. At 2,47) poderia ser interrompido por determinação imperial (obstrução e perseguição) como ocorreu com o culto a Dioniso (7.1.4.b).

⁷⁹⁵ Talvez um combate indireto ao deus ou deuses fosse mais antigo ao surgimento do Novo Testamento: “Sb 14,3 invoca a Deus como o pai, cuja providência dirige os destinos humanos: ‘É sua providência, ó pai, que governa (διακυβερνά)’”. A referência a governar ou dirigir *pronoia* sugere um contexto estóico; a imagem central é o célebre hino de Cleantes para Zeus: ‘Dispersão [ignorância] da nossa alma, pai, dai-nos o poder de julgamento, confiando em que você dirige (κυβερνών) todas as coisas com justiça’” (D’ANGELO, M. R., *Theology in Mark and Q: Abba and “Father” in Context*, p. 155); cf. sátira contra os ídolos em Sb 13,10–15,17. Cf. 6.2.3.a., p. 201, nota 736.

⁷⁹⁶ Cf. MAZZAROLO, I., *Carta de Paulo aos Romanos*, p. 17.

⁷⁹⁷ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento*, v. 1, p. 367.

⁷⁹⁸ Mosher vê certo perigo aos cristãos mesmo na pronúncia de *Abba*, como se a tensão sob a igreja em Roma refletisse aquela tensa perseguição do Getsemâni onde Jesus pronunciou ou clamou por $\acute{\omicron} \text{ πατήρ}$ (cf. MOSHER, S., *God’s Power, Jesus’s Faith, and Word Mission – a Study in Romans*, p. 163).

d) Αββα ὁ πατήρ: motivo de expansão da Igreja – amor e obediência

A causa ou uma das causas que motivaram o crescimento da igreja está conectada na diferença entre o Pai dos cristãos e o pai dos gentios, a diferença entre terror e amor.

A paternidade divina em Israel era distinta dos demais povos sob dois aspectos: por conceito e por afeto. As religiões em geral possuíam a noção da paternidade divina, porém mais sob o aspecto criacional. O sentido de paternidade divina com contorno “afetivo-amoroso” lhes escapava, ao contrário da compreensão israelita.⁷⁹⁹ Nela, na piedade hebraica, a noção da bondade paterna de Deus era pressentida mesmo que vagamente e, apesar do moderado uso de **אב**, o “israelita se sabia amado por Deus como um pai, muito mais que uma mãe”,⁸⁰⁰ mesmo quando lhe era infiel (Os 11,1-5).

Os deuses em geral e originalmente eram instrumentos de castigo, inspiravam terror e violência.⁸⁰¹ Haveria a remota possibilidade da frase *πάλιν εἰς φόβον*⁸⁰² em 8,15b referir-se à fobia servil gentílica dos seus deuses?, como afirmou Tito Lucrécio *timor fecit deos* – “o medo fez os deuses”,⁸⁰³ suas divindades eram vingativas, especialmente Zeus.⁸⁰⁴

O oposto seria o Deus dos cristãos. O Αββα não aterrorizava, por isso não concedia medo aos cristãos (8,15b), concedia confiança filial (8,15c; 2Tm 1,7);⁸⁰⁵

⁷⁹⁹ LEENHARDT, F. J., *Epístola aos Romanos*, p. 214.

⁸⁰⁰ LYONNET, S., *Initiation à la doctrine spirituelle de Saint Paul*, p. 17.

⁸⁰¹ “Filho de Zeus, como Apolo, Dioniso manifesta seu poder exercendo a cólera (...) Vários mitos ilustram o temível poder desse deus que impõe seu culto a populações recalcitrantes”; Dioniso persegue e enlouquece as mulheres que o recusam fazendo-as dilacerar seus filhos. Plutarco narra a “festa da selvageria” inspirada no mito do deus onde mulheres são perseguidas podendo terminar em morte (ZAIDMAN, L. B., *Os gregos e seus deuses*, pp. 173-174). Convém lembrar que Cronos, pai de Zeus, devorou seus filhos e Zeus se vingou matando-o.

⁸⁰² Na crítica textual do v. 15. *πάλιν* é uma glosa omitida por Ψ, 326, 491, 623, conforme o aparato crítico da sétima edição (1951) do *Novum Testamentum graece et latine* do Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Para O’Neill *πάλιν* é como um estorvo à tradução/interpretação do v. 15. O advérbio forçaria a interpretação que dois espíritos humanos estão em questão, o espírito da escravidão e o espírito de adoção. O glosador entendia que os novos convertidos vinham de um estado dominado pelo espírito de medo. Algo semelhante ocorre em Gl 3,1-5 (O’NEILL, J. C., *Paul’s Letter to the Romans*, p. 140).

⁸⁰³ BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética – Atos e Grandes Epístolas Paulinas*, v. 5/1, p. 531.

⁸⁰⁴ Zeus castigou Atlas por ter lutado contra ele, Hefesto por salvar sua mãe Hera, Posêidon e Apolo por ofensa, Prometeu por revelar o fogo aos homens, matou Iasião por ter tido um caso com sua amante Deméter, Sísifo por traí-lo; Hera, Ártemis e Atenas foram vingativas em função das infidelidades de Zeus. O Αββα é amoroso e exigente, mas não é vingativo como os deuses pagãos (Dt 4,23-24; Tg 4,5; Nm 14,18; Sl 103,8; 2Pd 3,9).

⁸⁰⁵ AMBROSIASTER, Gerald L. Bray (Trans. e Ed.), *Commentaries on Romans and 1-2 Corinthians*, p. 192.

por sua natureza estava mais inclinado ao amor (1Jo 4,8.16.18) e “o perfeito amor lança fora o medo, através do qual o espírito de adoção é dado nos corações daqueles que clamam, *Abba, Pai*”.⁸⁰⁶

A diferença essencial, então, entre $\alpha\beta\beta\alpha$ ó πατήρ dos cristãos e o Ζευς-πατήρ greco-romano seria a ausência do medo por causa do amor zeloso de Deus manifestado sobretudo no envio redentor do Filho (Gl 4,4-6); sua tendência natural era inclinada ao afeto – ἀγαπητός (6.2.3.b., nota 756) –, gerando entre seus filhos solidariedade e seguranças reais (At 4,32-35). É possível que tal espírito em algumas comunidades cristãs exercesse grande poder de atração sobre os gentios porque fé e esperança operam no amor e não no medo (Gl 5,6; Rm 5,5; At 2,47).⁸⁰⁷ Também certo cansaço com a religião vigente possa ser atribuído ao sucesso inicial do cristianismo (7.1.4.b.).

A atmosfera acolhedora e confiante das primeiras comunidades não implicava sob hipótese alguma negligência à sacralidade do $\alpha\beta\beta\alpha$, ao contrário, exigia e inclinava-se à obediência desde os tempos veterotestamentários.⁸⁰⁸

O pressuposto de fundo judaico-cristão na aclamação a Deus como “Pai” era centralidade e obediência (fidelidade). Em primeiro lugar o אב (’äB) era o principal do lar hebraico – o patriarca da família, seu chefe –, e, de certa forma, exercia uma contida função teológica minimizada pelo cotidiano da macro relação paterna entre YHWH e Israel.⁸⁰⁹ porque YHWH sob perspectiva sócio-política era

⁸⁰⁶ “perfecta caritas foras mittit timorem; et quibus spiritus adoptionis datur qui clamet in cordibus eorum Abba Pater” (ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, tome II, livres III-V, p. 314); “[o] Abba! Deus não pode causar medo, receios nem temores; é o Pai que busca seu filho onde quer que ele esteja (Os 11,1); é o Pai que está sempre à espera do retorno e, quando o filho chega, faz festa (Lc 15,11-32)” (MAZZAROLO, I., *Carta de Paulo aos Romanos – Educar para a Maturidade e o Amor*, pp. 103-104).

⁸⁰⁷ Tertuliano: *o Vide, inquit, ut invicem se diligant (...) et ut pro alteruto mori sint parati* – “Vejam como eles se amam mutuamente (...) e como eles estão prontos para morrer uns pelos outros”, foi a descrição das comunidades cristãs feita pelos pagãos (*Apologético* 39, 7; disponível em <http://www.tertullian.org/>. Acesso em: mar. 2014).

⁸⁰⁸ “Há uma diferença característica entre o relacionamento de Israel com Deus e a atitude religiosa dos gregos. O israelita pode ficar diante de Deus em temor e amor. Deus é grande, poderoso e terrível (Dt 10,17-18; cf. 1Cr 16,25). Mesmo assim, é gracioso para com o homem (Dt 6,5.13). Assim, podemos entender a palavra frequentemente dirigida ao homem, e que continua no NT: ‘não temas’ (Gn 15,1; Jz 6,23; Is 44,2). A graça e o favor de Deus não abolem a solenidade do trato. Exige a total obediência do homem (Am 5,6-7; Os 6,6)” (MUNDLE, W., “fo,boj”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 1, p. 1265).

⁸⁰⁹ A sociedade tribal israelita tinha três níveis de “parentesco”: o tribal (*šēBeṭ/maṭṭeh*), o clã (*mišPaHā*), e a casa (*BēT-’äB*). A última tem grande importância para organização social e individual e não possuía o moderno conceito de núcleo familiar. *BēT-’äB* – “casa/família do pai” – compreendia três ou quatro gerações de filhos, suas esposas vivendo e dependentes sob a autoridade de um “pai chefe da casa”, o patriarca da família. Esta família, estendida como partilha da terra, era a unidade básica da estrutura social israelense, do sistema econômico da propriedade

o *paterfamilias* e *paterpatriae* (Dt 32,6.19).⁸¹⁰ A obediência ao patriarca da família refletiria a obediência de Israel a Deus, seu pai.

Em segundo lugar, a prole da casa dependia e se submetia à autoridade do pai, dele dependiam. No Antigo Testamento, por analogia, “crianças de Deus” (Dt 32,5-6; Os 11,1; Is 63,7-8) é estado que pressupõe obediência ou docilidade a Deus [ἄγονται]; a filiação é invisível, mas a obediência a torna tangível.⁸¹¹

Ao se dirigir a Deus como ἄββα um significado especial de obediência estava implícito e, mesmo que sua autoridade pudesse ser transgredida (Is 1,2; Jr 3,4.19; Ml 1,6), se esperava da concepção do filho veterotestamentário e na tradição rabínica a dedicação e/ou devoção como na alegoria extrema de Gn 22,6-12 (v. 7); Jesus confirmou esta condição mais de uma vez e de vários modos (Lc 2,49; Jo 2,16; 5,17.19; 6,57; 8,28), sendo crucial sua entrega no monte das oliveiras e na cruz (Mc 14,36; Lc 23,46) resultado de sua plena identificação com o Pai e sua vontade (Jo 10,30; 14,8-11):

(Hebr.) E falou Isaque a Abraão seu pai, e ele disse: "meu pai" [אֲבִי];

(LXX) E falou Isaque a Abraão seu pai, dizendo: "pai" [πάτερ]

(Targums) / 2 / E falou Isaque a Abraão seu pai e disse: "אבבא" [אבבא]

(Marcos 14,36) E ele [Jesus] disse: "Abba, Pai". [ἄββα ὁ πατήρ]⁸¹²

A obediência não era cega ou totalmente desprovida de esperança porque o pai Abraão, confiando em Deus, obedecia, e, obedecendo, confiava em Deus – confiava no seu amor e providência: “E disse Abraão: Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto, meu filho. Assim, caminharam ambos juntos” (v. 8). É uma obediência baseada na confiança filial.

Decididamente Jesus não quis ensinar uma vaga e sentimental paternidade de Deus. A intenção de Cristo foi criar uma família espiritual obediente – filhos e filhas conduzidos por Deus [ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν].⁸¹³ Não envolvia apenas afetos, tinha responsabilidades e decisões

de terra, e da relação convencional com YHWH. Nesse contexto o papel do pai (pais) era crucial, econômica e teologicamente (WRIGHT, C. J. H., “אבִי”, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, v. 1, p. 220).

⁸¹⁰ VANGEMEREN, W. A., ‘Abbä’ in *The Old Testament?*, p. 395.

⁸¹¹ GREATHOUSE, W. M.; LYON, G., *Romans 1-8 – a Commentary in the Wesleyan Tradition*, p. 249.

⁸¹² GRASSI, J. A., *Abba, Father (Mark 14:36): Another Approach*, p. 450.

⁸¹³ MOSHER, S., *God’s Power, Jesus’s Faith, and Word Mission – a Study in Romans*, p. 163.

difíceis.⁸¹⁴ No $\alpha\beta\beta\alpha$ de Jesus não havia espaço para infantilismo, quer em linguagem quer em postura;⁸¹⁵ considere-se a situação extrema em que Marcos o contextualiza no Horto das Oliveiras (14,33-41) com doação total à vontade de Deus: “Mas seja feito não o que eu quero, mas o que tu queres” (v. 36).

Na oração do Senhor no culto o substrato aramaico [$\alpha\beta\beta\alpha$] estava embutido mesmo na esfera helenística,⁸¹⁶ sendo testemunho do sentido de obediência: “Pai (...) seja feita a vossa vontade”. Em Romanos a obediência a Deus faz parte do ensinamento paulino (1,5; 15,18; 16,26; cf. 2Cor 9,13; 10,5). Sendo assim, em vista desta centralidade e fidelidade ao $\alpha\beta\beta\alpha$, toda outra paternidade seria contestável, sobretudo Ζεύς-πατήρ por motivos já mencionados.

Concluimos que os elementos linguísticos nos vv. 14-15 funcionariam como censura subjacente a um específico *Sitz im Leben* cultural entre judeu-cristãos e gentio-cristãos no espectro do contexto religioso:⁸¹⁷ para gentios, enquanto estrato da própria tradição religiosa pagã; para judeus, enquanto sincretismo; com ambos tendendo à filiação idolátrica. Destarte, a fórmula aramaico-grega $\alpha\beta\beta\alpha$ $\acute{\omicron}$ πατήρ configuraria o “rosto” paterno de Deus, dando-lhe nome e identidade específicos e, assim, evitaria ou reduziria ao máximo possível os danos teológicos colaterais à comunidade cristã romana e ao escopo missionário do Apóstolo.⁸¹⁸

⁸¹⁴ “Porque para o cristão ao chamar Deus de ‘Pai’ não é apenas para enfatizar sua imediata, íntima, reconfortante relação de amor a Deus. *Abba* não é apenas uma expressão de carinho. Na antiga Palestina não foi apenas uma palavra usada por crianças pequenas, também foi uma palavra usada por crianças crescidas. Ela exprimia ambas as relações de jovens e filhos adultos para com seu pai. Ela tinha conotações de toda a amplitude destas relações paternas. A amplitude de seu significado não deve ser eliminada em favor de uma simples denotação de ‘carinho’ apenas. Filiação envolve obrigações” (MAWHINNEY, A., *God as Father: Two Popular Theories Reconsidered*, pp. 188-189).

⁸¹⁵ JEREMIAS, J., *Estudos no Novo Testamento*, p. 121.

⁸¹⁶ Cf. CULLMANN, O., *A Oração do Novo Testamento*, pp. 111-112.

⁸¹⁷ Evidente, a *situação vital* dos destinatários não pode ser reduzida ao seu aspecto religioso, como bem esclarece Arens; no entanto, a *Formgeschichte* “interessa-se pelo tipo de situação que deu origem ao uso de determinada forma literária” e, neste sentido, o *contexto vital religioso* dos destinatários não pode ser descartado diante da força simbólica e política – Júpiter – que inspirava e movia o Império e decidia a vida das *ordo senatorius*, *ordo equester* e *ordo plebis* que, por sua vez, decidia as diretrizes dos moradores da cidade e das colônias (ARENS, E., *Ásia Menor no tempo de Paulo, Lucas e João*, p. 19ss.).

⁸¹⁸ Para que contribuir com o foco e o plano missionário de Paulo se o culto a Zeus (o pai) já estava disseminado pelo Império? Que sentido teria a frase “Vê-lo-ão aqueles a quem não foi anunciado, e conhecê-lo-ão aqueles que dele não ouviram falar” (Rm 15,21), usada para justificar a missão? O projeto do Apóstolo poderia sofrer um grande prejuízo sem a motivação da comunidade romana, pois Roma era sua passagem à Espanha, o ponto estratégico. Comumente o Apóstolo trabalhava em comum, com colaboradores – $\sigmaυνεργούς μου \acute{\epsilon}ν Χριστῷ Ἰησοῦ$ (Rm 16,3.9.21); às vezes com o apoio de uma igreja local para o desenvolvimento da missão, como era o caso de Antioquia (At 13,1-3). O viés pragmático estaria, então, no projeto hispânico: em teoria,

Os cristãos romanos careciam, segundo Wedderburn, de boa formação cristã⁸¹⁹ sobre o verdadeiro Deus e seu culto – a relação com ele, sua identidade e unidade. Paulo estaria amenizando o problema na carta em geral e na perícopes em particular com a temática filiação-paternidade. Para a proposição crítica (A) da hipótese Rm 8,14-15 preencheria esta lacuna teórica própria, funcionando discreta e determinadamente para evitar uma aproximação religiosa e ideológica de Zeus-πατήρ/*Juppiter* da cultura imperial com αββα ὁ πατήρ da tradição eclesial.⁸²⁰

A proposição crítica (B), a segunda parte da perícopes Rm 8,16-17, suspeita de um desvio símile, mas voltada aos ritos e promessas das religiões de mistério/magia – sincretismo na salvação –, por má formação ou tendência dos crentes em Roma.

identificando e assegurando a paternidade de Deus junto a gentio-cristãos assegurava-se a unidade espiritual junto aos judeu-cristãos que, por sua vez, conferiria segurança à missão de Paulo: alcançar com seu evangelho a Espanha (Rm 15,24.28). Assim, plano doutrinal e projeto missionário se encontram e se contribuem mutuamente: “E é por isso que escreverá a Roma, para criar com a Igreja da capital aquele elo de solidariedade espiritual e material sem o qual a missão seria, a um tempo, abstrusa e impossível, uma vez que assumiria a feição de mero empreendimento individual. Paulo escreve a Roma com o espírito absorvido inteiramente pelo projeto hispânico” (LEENHARDT, F. J., *Epístola aos Romanos*, p. 12; cf. VIARD, A., *Saint Paul Epître aux Romains*, p. 19; SCHNELLE, U., *Paulo, Vida e Pensamento*, pp. 388-389).

⁸¹⁹ Aparentemente Paulo parte do pressuposto que a comunidade cristã de Roma, gentios e judeus, carece de formação: ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι – “ou não sabeis” (6,3); οὐκ οἶδατε ὅτι (6,16); “Ἡ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοί (7,1; cf. 2,4; 10,3; 11,25) (cf. WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Resurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, pp. 42; 47).

⁸²⁰ Ainda restaria aludir a Zeus-Soter (cf. Rm 1,16); Ὀλυμπικῶς τῷ σωτηρίῳ τῷ καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Διί (IX, 583b; ou PLATÃO, *Os Pensadores – República*, p. 307); confrontar as transmutações ou transformações de Zeus com συμμόρφους em Rm 8,29 (cf. FITZMYER, J. A., “Teologia Paulina” *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 1610).

Capítulo VII

7.

Sincretismo na salvação (Rm 8,16-17) – Proposição crítica (B)

A segunda parte da perícope continua seu tema “filiação divina”, mas agora em novo enfoque: o cristológico (17cde) configurado com συν-constructos. Sob Cristo, o herdeiro, a υιοθεσία conecta-se à soteriologia.

Neste ponto a doutrina paulina poderia deparar-se com outro problema: um tipo de sincretismo salvífico das religiões de mistério, cujas ideias e ritos continham não poucas formulações compostas com a partícula preposicional συν-; algumas destas fórmulas eram apenas descritivas, outras possuíam intuitos mágicos.

De facto, a empatia por este tipo de religiosidade salvífica em detrimento à religião oficial do Estado desenvolvia-se na era apostólica e estava presente, de uma ou outra forma, na cidade de Roma. É disto que trata a proposição crítica “salvação sincretista” (B) tendo como mote e ponto de partida as composições συν- na perícope e fora dela.

7.1.

Συν- como elemento mágico – cultos/fórmulas/promessas (mistérios)

Preposição e partícula preposicional σύν/συν- têm dois tipos de uso: o convencional sintático-morfológico (uso técnico-gramatical) e outro não-convencional (uso semântico-religioso). Este último é relevante à hipótese por suas implicações junto ao corpo ritual dos mistérios e à teologia paulina.

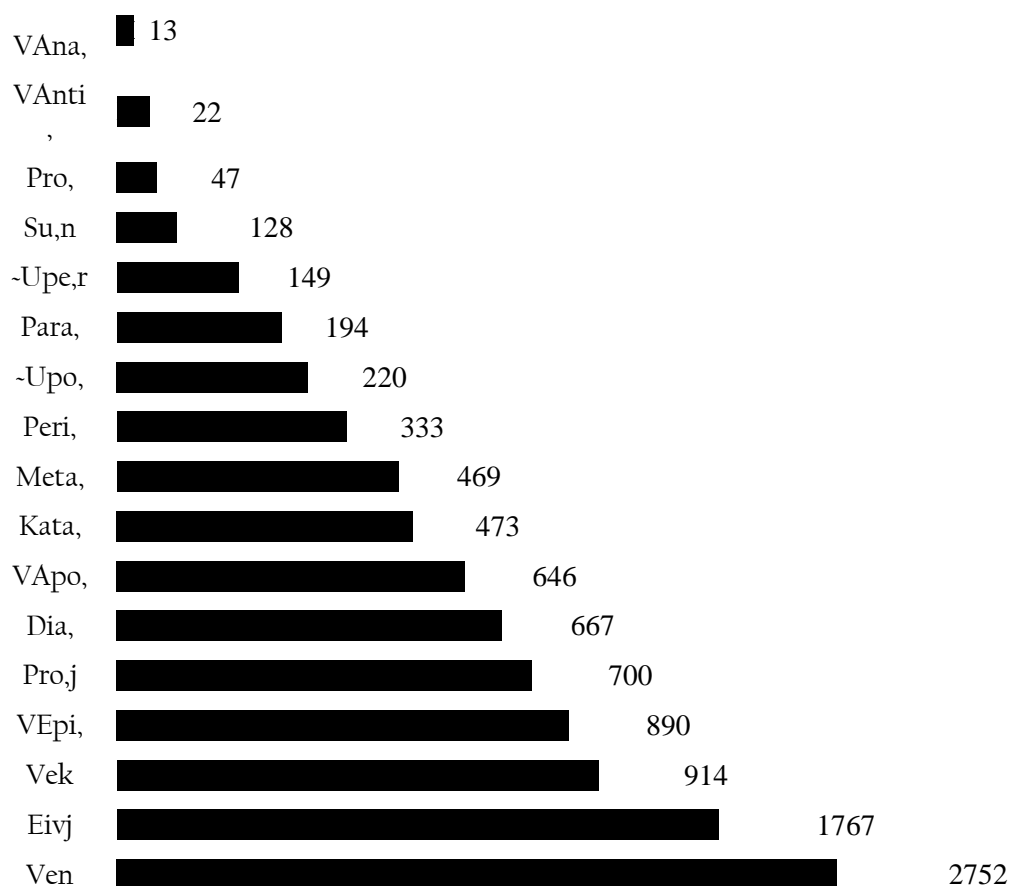
7.1.1.

Σύν – preposição aristocrática de tendência religiosa (rastreando)

O objetivo aqui é rastrear os dados essenciais de σύν com ênfase no seu histórico mágico/religioso.

a) Das disposições gerais das preposições – necessidade e natureza

Existem 10.384 utilizações das preposições no Novo Testamento com todas as suas nuances. Elas são comuns e para quatro ou cinco versos têm ao menos uma. Em geral, quanto mais comum a preposição, mais variado é seu uso. Estatística da frequência das preposições no Novo Testamento:⁸²¹



(Note que a incidência de σύν é menor se comparada com preposições mais populares como ἐν ou μετά. Σύν é originalmente uma preposição de tendência aristocrática).⁸²² A natureza gramatical das preposições tem extensão adverbial, coerente com sua origem – adjuntas a verbos.⁸²³

⁸²¹ WALLACE, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics – An Exegetical Syntax of the New Testament*, p. 357, nota 5.

⁸²² Cf. 7.1.1.d., p. 227 desta tese.

⁸²³ Elas modificam os verbos e diz como, quando, quem, onde, etc., mas não como os advérbios. Nos casos acusativos e dativos são usualmente conectadas aos verbos e demonstram como estes se conectam a vários objetos expressando determinada realidade. As preposições nos casos genitivos são comumente conectadas ao substantivo: σι,tou te glukeroi/ peri. fre,naj i[meroj ai`rei – “o desejo por alimentos doces agarra seu coração em derredor” (Homero, *Il.*, 11,89); também governam um substantivo e por isso podem dar mais informações que um mero advérbio: “Cristo habita em você” é mais específico que “Cristo habita dentro” (WALLACE, D. B., op. cit., pp. 357-358);

É possível mensurar o valor das preposições para teologia bíblica na frase de D. B. Wallace: “Um entendimento apropriado das preposições é vital para exegese. Muitos debates exegéticos foram em torno de uma preposição em particular”.⁸²⁴

b) Σύν – etiologia e etimologias

O traço mais primitivo e a evolução de sentido de σύν ou é obscuro ou não se pode alcançar completamente; ao certo é desenvolvido de ξύν. Talvez derivado de μεταξύ.⁸²⁵ O dígrafo CS grafado em pedras e ostracas é o possível antecessor de ξύν/χσύν/σύν. O dialeto ático reteve ξύν como a forma normal até a última parte do quinto século. A aparição da forma σύν ocorreu ao final do quinto século antes de Cristo.⁸²⁶ O koiné não conheceu a antiga forma ξύν.⁸²⁷

A preposição foi usada no caso dativo “com”,⁸²⁸ significando: 1. acompanhamento e associação; 2. fazer algum tipo experiência; 3. combinando pessoas e coisas; 4. quando um novo fator é introduzido.⁸²⁹

COENEN, L.; BROWN, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2, p. 1749.

⁸²⁴ WALLACE, D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics – An Exegetical Syntax of the New Testament*, p. 357.

⁸²⁵ Μεταξύ. Forma tardia μετοξύ. Classificado como advérbio meta + xu,n “adequadamente no meio”: portanto, 1. Como advérbio de lugar “entre, no meio”, acontece uma vez em Homero (*Il.* 1,156); com artigo to. metaxu. em Heródoto 2,8; 2. Advérbio de tempo “quando entre” Heródoto 4,155, Platão *Lysis* 207d, metaxu. qu,wn “embora/quando sacrificado” Aristóteles *Ranae* 1242; to. metaxu. sabbaton “o próximo sábado” At 13,42; 3. Advérbio de qualidade “nem bom nem mau” Platão *Gorgias* 468a; 4. Advérbio de grau o[son to. metaxu. “quão grande é a diferença” Timócles 2,2.I; 5. Gramáticas: gênero neutro, Aristóteles *Politica* I 45 8ª 17b; como preposição com genitivo “entre” metaxu. sofi,aj kai. avmaqi,aj “entre a sabedoria e a ignorância” Platão *Symposium* 202ª (LIDDELL, H.; SCOTT, R. (Comp.), *A Greek-English Lexicon*, p. 1115). Bauer entende como impróprio o uso de metaxu, como preposição genitiva, normalmente seu uso é adverbial. Metaxu. tou/ naou/ kai. tou qu/siasthri,ou – “entre o santuário e o altar”, Mt 23,35; cf. Lc 11,51; 16,26; At 12,6; Rm 2,15 (cf. BAUER, W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W.; DANKER, F. (Ed.), “μεταξύ”, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*).

⁸²⁶ CS está registrado de 422/1-419/8 a.C. – scunarco,nton para “administração ou magistrado” coletivo (*IG* I² 311.6); cf. συναρχίαν em Est 3,13 [4]; A preposição xu,n é atestada pela primeira vez em um sepulcral monumento dos anos 540-535 a.C. (*IGAA* n. 63), e é normal em todo tipo de texto no quinto século; antigos documentos públicos do último quarto do quinto século, entre 450-425 a.C, trazem xu,n (csun-, csu,n), também é frequente entre 425-405 a.C.; a passagem de xu,n para σύν, exemplos: xuna,rcontej em 400/399-399/8 a.C. (*IG* II² 1377.8); na fórmula gnw,mhn de, xumba,llesqai – relativo a decisão de um juízo ou conflito, em 378 a.C. (*IG* II² 44,10); a fórmula sumba,llesqai é muito rara antes de 378/7 a.C.; após 350 a.C. aparece sunba,llhtai “sacred law de orgeones of Bendis”, *IG* II² 1361.20 (THREATTE, L., *The Grammar of Attic Inscriptions*, v. 1, *Phonology*, p.420; pp. 553-554).

⁸²⁷ BAUER, W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W.; DANKER, F. (Ed.), “σύν”, op. cit., p. 781.

⁸²⁸ No ático clássico σύν tem sentido de auxílio de alguém: “com a ajuda de” (RUSCONI, C., *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, p. 293).

A ideia comum do ξύν/σύν ático é de associação próxima, que é usualmente auxílio e suporte, porém muito íntimo. Talvez a tendência dativa da preposição enquanto posição mais pessoal teve início em um grave centro de prática idiomática em conexão com a aplicação militar, provavelmente aludindo ao trabalho em equipe e a camaradagem entre soldados que, não raro, dependiam um do outro em casos de vida ou morte. Xenofonte usa σύν com dativo mais que qualquer outro autor ático, como um pleonasma em narrativa militar: *suntetagne,nw/|* – “organizar em conjunto”; *et alii xu.n panti., xunpanti., xu,mpanti.* – “com todo/s”, “todo/s junto/s”, típica ação militar conjunta.⁸³⁰ Resquícios da ligação do ξύν ático com o ambiente militar estaria, talvez, em textos bíblicos tardios como é o caso de Macabeus:

“Timóteo que fora anteriormente vencido pelos judeus, tendo recrutado forças estrangeiras [συναγαγὼν ξένας δυνάμεις] em grande número e reuniu [συναθροίσας] muitos cavalos vindos da Ásia, surgiu na Judéia com a intenção de conquistá-la pelas armas” (cf. 2Mc 10,24; cf.11,2).

Até onde se pode verificar parte da carga semântica do σύν ático prevaleceu no koiné.⁸³¹ Em termos linguísticos e ortográficos a preposição σύν é uma

⁸²⁹ 1. a) estar, levantar, erguer *com alguém* (Jo 12,2; At 14,28); b) ir, viajar, etc. (Jo 21,3; At 10,23: σύν e συνῆλθον αὐτῷ; 14,20); c) algumas vezes a ênfase recai sobre o “estar junto com alguém”, o desejo de encontrar alguém para apressadamente estar com ela; d) estar com assistentes, companheiros, cf. Mc 2,26; At 22,9; Rm 16,15. 2. a) junto com alguém: At 5,1; 18,8: ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ σύν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ; 21,24; Fl 2,2: σύμψυχοι, composto *syn-*; b) experiência no sofrimento: κἄν δέη με σύν σοι ἀποθανεῖν (Mt 26,35); σύν para expressar união mística com Cristo: Rm 6,8; 2Cor 13,4: ἀλλὰ ζήσομεν σύν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς; 1Ts 4,10; 5,10: σύν κυρίῳ; c) como objeto acusativo pessoal do verbo: Mc 15,27; 2Cor 1,21; 1Ts 4,14: οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σύν αὐτῷ. 3. a) πῶς οὐχὶ καὶ σύν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται (Rm 8,32); “com” no interesse monetário: ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σύν τόκῳ (Mt 25,27); b) σύν equivalente próximo a καὶ ou vice-versa: τοι/ῖ sunstratiw,tais su.n Pla,twni – “Os co-soldados e [com] Platão”, *Griechische Ostraka* 1535, séc. II a.C. (cf. Lc 23,11; Gl 5,24). 4. ἀλλά γε καὶ σύν πᾶσιν τούτοις em Lc 24,21; cf. Jos., *Ant.* 17, 171 (BAUER, W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W.; DANKER, F. (Ed.), “σύν”, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 781-782).

⁸³⁰ COOPER, G. L.; KRÜGER, K. W. *Attic Greek Prose Syntax*, v. II, pp. 331-332; p. 1159. O termo “sintagma” da linguística vem de sun,tagma: vem do corpo da infantaria macedônica composta de 256 homens formando um quadrado; “corpo de tropas”, “esquadrão”, “contingente” (nos escritos de Xenofonte); συμμαχία refere-se a “aliança militar” (DROYSEN, J. G., *Alexandre, O Grande*, p. 44); sunteumatarch,isein – “facção”: significava “buscar ser líder de uma sub-unidade”; suni,stasqai teria um sentido similar de “unidade” e “facção”, mas sem a liderança (ROBERTS, C.; SKEAT, T. C.; NOCK, A. D., *The Gild Zeus Hypsistos*, p. 91).

⁸³¹ “A língua grega, na forma do koiné ático se tornou ainda mais importante porque ele era o vínculo que mantinham unidos todos os gregos em todo o mundo, além de reinos individuais, a partir de Bactria/Afganistão para Massalia/Marselha. O fundamento básico da ‘cultura helenística’ não foi o poder político dos estados gregos, divididos e lutando um contra o outro, mas uma linguagem comum” (HENGEL, M., *Jews, Greeks and Barbarians – Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, p. 76).

c) Σύν e μετά – parentesco e indicativos da presença divina

Μετά tem certa correspondência com o tedesco *mit*: “em meio”, “entre”, geralmente no genitivo com sentido de cooperação (cf. LXX); enquanto σύν, como observado acima, não tem sua origem totalmente esclarecida e é comumente construído como dativo de companhia.⁸³⁸

⁸³⁸ GRUNDMANN, W., “σύν - μετά”, op. cit., coll. 1478-1480.

As preposições em geral do Novo Testamento estão por vezes semitizadas por mediação da *Septuaginta*, o que lhes concede natureza e uso distintos, com novidade não só de construção como de significado.⁸³⁹ Σύν assume às vezes na LXX o curioso sentido da conjunção καί correspondendo ao ׀ [w] e, por conseguinte, no Novo Testamento (Js 6,24; 1Cr 16,32; 1Cor 1,2; Lc 20,1). Μετά se identifica com as partículas תְּ (‘ēT) e ׀ (‘im); por sua vez, o σύν dativo traduz poucas vezes a partícula de objeto direto תְּ (acusativa), como em Ex 7,4; mais comum em Eclesiastes (1,14; 3,11.17).⁸⁴⁰

O estudo das preposições como indicativas da presença de Deus “com” uma pessoa ou grupo de pessoas é atestado acima de 100 vezes no Antigo Testamento, sendo que ׀ é quatro vezes mais frequente. A partícula está sempre acompanhada por cláusula nominal tendo YHWH como sujeito predicado muitas vezes com הָיָה (Gn 48,21; Ex 10,10; Nm 14,43). O plano de fundo da presença de Deus está associado à migração do povo e os perigos da jornada nas narrativas patriarcais (Gn 26,3; 28,15; 31,3) com a tradição no período entre o êxodo e a formação do estado (Ex 3,12; Dt 31,8; Js 1,5). A companhia de Adonai significa sucesso para o povo. No período pós-exílico a formula está ligada a batalhas como em Esd 1,3 – הָיָה אֱלֹהֵי עִמּוֹ –⁸⁴¹ – “seja seu Deus com ele”.

Ao contrário do Novo Testamento a preposição σύν e seus construtos não possuem valor teológico na LXX.⁸⁴²

⁸³⁹ Preposição hebraica ׀/én (LXX): 1Cor 4,21: ἐν πάδῳ (acompanhamento); Rm 3,25; 5,9: ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (instrumental); Rm 1,24: ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις (causalidade); Rm 8,3: ἐν ᾧ (conjunção); ou o uso de εἰς como ׀ em Rm 2,26; 4,3; 9,8 (frase preposicional no lugar de um predicativo nominativo?), este comparativo é colocado em dúvida em COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2, p. 1752.

⁸⁴⁰ BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian literature*, pp. 118-119; GRUNDMANN, W., “σύν - μετά”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XII, col. 1481, nota 14.

⁸⁴¹ Ainda: תְּ (‘ēT) e ׀ (‘im) são intercambiáveis no seu uso. Em textos tardios ēT dá cede lugar para ‘im. A preposição ‘ēT ocorre como um elemento do fenício ‘iTTöBa‘al - ‘eTBa‘al (1Rs 16,31); enquanto a preposição ‘im está no simbólico nome ׀ִמָּנִי (‘immānū ‘ēl) em Is 7,14. No hebraico do Antigo Testamento ‘im ocorre 1093 vezes, 22 no aramaico; ‘ēT é atestada 900 vezes. O significado básico de ‘im como presença e comunidade (Gn 13,1; 18,16; 1Sm 9,24) é aplicado para relacionamentos hostis (Ex 17,8, com ׀ִלֵּךְ no nifal – “lutar”), localização (Jz 19,11), simultaneidade (Sl 72,5), aspecto (1Sm 16,12; Sl 89,14), processo intelectual (׀ִלְבָב, Dt 8,5; 1Rs 8,17). A preposição ēT primariamente indica localização (Jz 4,11); tem também o sentido de acompanhar (Gn 7,7), mas secundariamente (SÆBØ, M., *Theological Lexicon of the Old Testament*, v. 2, 919-921).

⁸⁴² GRUNDMANN, W., “σύν - μετά”, op. cit., col. 1477.

No Novo Testamento as duas preposições – σύν e μετά – têm relação de semelhança, mas não de identidade: a primeira é mais rara, no entanto supera a segunda nas composições (συν-); enquanto μετά é sempre usada para concluir as orações paulinas (cf. Gl 6,18).⁸⁴³

Paulo faz uso criativo da preposição σύν (fórmulas teológicas) e da partícula preposicional συν- (composições teológicas).⁸⁴⁴

d) Σύν⁸⁴⁵ – preposição de tendência religiosa e mágica

Σύν estava mais confinada às formas mais altas de poesia e da *linguagem religiosa*, enquanto μετά era reservada para prosa ou poesias mais prosaicas.⁸⁴⁶ Talvez por isso J. H. Mouton a classifique de uma preposição “aristocrática”,⁸⁴⁷ fazia parte de um vocabulário mais clássico e erudito⁸⁴⁸ – “Vive com os deuses (suzh/n qeoi/j) quem mostra ser feliz à sorte atribuída” (Marco Aurélio).⁸⁴⁹ O uso da preposição se distinguia como preposição “religiosa”, expressão de ajuda divina.⁸⁵⁰ Associar a preposição a Deus era como um costume piedoso, onde a fórmula σύν θεῷ ocorre frequentemente.⁸⁵¹

As funções religiosas de σύν podem ser classificadas de modo didático como de subordinação (1), de assistência (2), de ritual (3): 1. Cooper/Krüger dão uma série de exemplos sobre o uso do σύν clássico, 22 no total, sendo dez associados aos deuses: su,n qeoi/j, su,n tw/ | qew/ | , etc.; mais que qualquer outra

⁸⁴³ COENEN, L.; BROWN, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2, p. 1784; Para estatística dos casos entre as duas preposições cf. ELLIGER, W., “σύν”, *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, v. II, p. 1548s.

⁸⁴⁴ Cf. 2.5. e 2.6.; 7.2. desta tese.

⁸⁴⁵ Observação: alguns papiros trazem um “c” arcaico em vez de sigma; su,n foi caligrafado como cu,n e Cofi,a em vez de Sofi,a, por exemplo.

⁸⁴⁶ COOPER, G. L.; KRÜGER, K. W., *Attic Greek Prose Syntax*, v. II, p. 1159.

⁸⁴⁷ “Esta preposição é ‘aristocrata’ quando comparada com ‘todo o trabalho empregado’ entre as preposições, [σύν] é comparativamente rara no Novo Testamento” (MOUTON, J. H.; MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament – Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, p. 599).

⁸⁴⁸ DUPONT, J., SUN CRISTWI, *L’union avec le Christ suivant saint Paul*, p. 19.

⁸⁴⁹ Ricordi 5,27 in PENNA, R., *L’ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, p. 135.

⁸⁵⁰ su,n qew/ | , PGrenf – New Classifical Fragments II 73, 16: o[ta n e 'lqh | su,n qew/ | – “que ele venha com deus/quando vier com deus”; Jos., *Ant.* 11, 259: Μαρδοχαῖον ἔλεγον δυνήσεσθαι τὸν γὰρ θεὸν εἶναι σὺν αὐτῷ – “Mardocai disse ser poderoso por Deus estar com ele” (BAUER, W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W.; DANKER, F. (Ed.), “σύν”, *A Greek-English Lexico of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p. 781).

⁸⁵¹ Fragmentos de uma carta datada entre 264-282 d.C. de um cristão egípcio em Roma para seu amigo cristão na Arsinoite testam esta possibilidade: i]na su,n [Qew/ para-] geno,meno i]v j th.n vAle[xa,ndreian] – “para com Deus chegar a Alexandria” (coluna III, 10-15); para mais exemplos, cf. DEISSMANN, A., *Light From The Ancient East*, pp. 192-195.

frase preposicional o σύν com dativo tende a ser tomado com valor subordinativo. O exemplo da sintaxe é su,n qew/|, “com [quer] deus”, ou seja, com o suporte da divindade, i.e., se o deus quiser isto ou aquilo (*deo volente*).⁸⁵² 2. A preposição σύν é usada para o conceito da assistência divina: w[st a'n su,n toi/j qeoi/j katastoch, isamen auvtou/ – “então, pela graça dos deuses nós venceremos sobre eles (?)”; a preposição tem quase um sentido instrumental no auxílio da divindade: su,n toi/j qeoi/j kai th/| sh/| tu, ch| evk qana,tou se,swmai – “com os deuses e a sua sorte [fortuna] fora da morte serei preservado”.⁸⁵³ 3. Não é raro encontrar a preposição em rituais de magia pedindo favores a demônios e a deuses que vão de solicitações⁸⁵⁴ à maldições;⁸⁵⁵ a expressão “em amizade com [sύν]” é usada como termo técnico em encantamentos em muitas passagens como lamba,nw se su,n avgaqh/ Tu,ch kai, avgaqw/ Dai,moni – “recebo com bondade tua/teu [espírito de] Fortuna e bondade Daimoni (Demônio)”; há maldições gravadas do séc. III a.C. com a preposição σύν.⁸⁵⁶

A folha 33 do “Grande Papiro Mágico” da Biblioteca Nacional de Paris (catálogo 574) contém o final de uma longa “receita” mágica escrita por um pagão com aparência judaica, um texto original híbrido. No encantamento se intercala versos gentios e judeus, estes identificáveis por conter passagens das Escrituras ou

⁸⁵² COOPER, G. L.; KRÜGER, K. W., *Attic Greek Prose Syntax*, v. II, p. 1160.

⁸⁵³ MOUTON, J. H.; MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament – Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, pp. 599-600 (*P Tebt* I, 58, séc. III a.C.; *P Par* 12, 17, de 157 a.C.). Tu, ch|, “espírito da fortuna” (disponível em www.theoi.com/Daimon/Tykhe.html).

⁸⁵⁴ O papiro mágico procedente de Hermópolis (III-IV d.C.) em forma oval e escrito em ambos os lados, encontra-se na Biblioteca Medicea Laurenziana, Florença. Ele contém um encantamento erótico homossexual. Sophia, filha de Isara, realiza o encanto para comandar um “demônio do banho” para conduzir Gorgonia, filha de Nilogenia, à casa de banho e “inflamar” nesta o amor por Sophia. No texto – lado A, linhas 3, 8, 65 – há as palavras pneu/mathla,ta, dai,mwn(a) para que venha su,n vErinu,sin [“com Erinyssin”] – uma espécie de “espírito-piloto, espírito que dirige”. A preposição está claramente sendo usada como meio e/ou palavra de encantamento mágico. O texto envolve uma carga semântica largamente sombria para os padrões atuais: sombra da escuridão ou trevas, dente/dentada de cachorro, coberto com cilindros de serpentes, faça o terror/aterroizar...; ainda: “Antes de eu persuadir pela força este e você, lhe dêem imediatamente um demônio que cospe fogo” (DANIEL, ROBERT W.; MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum*, vol. I, p. 132; 137-139).

⁸⁵⁵ Papiro Abusir el Melek, da era de Augusto. É feito de um largo linho e mais cinco pequenos fragmentos. Encontra-se no Ägyptisches Museum, Berlin. Encontrado em Heliópolis no livro santo chamado “de Hermes”. Foi escrito no Egito e traduzido para o grego. Na coluna “i” linha 9 a preposição su,n está associada aos deuses [qeoi,]. Frases fragmentadas de estilo sombrio aparecem ao longo do texto: “eu tenho tomado seus olhos, eu tenho tomado sua alma, eu tenho testado seu sangue (?), eu tenho usado..., eu tenho devorado seu figado, eu tenho... sua pele” (DANIEL, ROBERT W.; MALTOMINI, F., op. cit., vol. II, p. 106; 109).

⁸⁵⁶ MOUTON, J. H.; MILLIGAN, G., op. cit., p. 600 (*P Par* 574, 2999, de 300 d.C.; *CIA* Append 108; *IG* III, 3; *LAE* II, pp. 255, 303, de 1927).

a elas se remetem na versão da LXX (Ex 1,11; 6ss; 7,4; Jr 1,6-10; etc.). As linhas 2999-3000 contêm o seguinte texto gentílico com a preposição σὺν:

e,gw eivmi ~Ermh/jā lamba,nw se su,n avgaqh/ –
 “Eu sou Hermes. Te recebo com bondade
 Tu,ch kai, avgaqw/ Dai,moni kai.evn kalh/ (*) kai. evn kalh/
Tychē [o que se obtém] e bondoso Demônio [e em uma boa hora e no bom dia]
 h` (*) kai, evpiteuktkh/ pro.j pa,nta
 e a prosperidade em todas as coisas”⁸⁵⁷

Aparentemente este tipo de uso mágico/religioso da preposição tornou-se corriqueiro, por exemplo, o recurso à deidade era solicitado para firmar um contrato – su.n (cu.n) Dion.⁸⁵⁸

Enfim, nesse contexto Deissmann faz a seguinte observação a cerca do uso da preposição: “Este σὺν é uma expressão técnica no ritual de mágica e maldição”.⁸⁵⁹

7.1.2.

Συν-constructos – fórmulas nos cultos salvíficos de mistério

Os compostos com a partícula preposicional συν- permeavam os conceitos dos cultos e ritos de mistério e/ou magia para expressar a junção entre o mundo material e o espiritual,⁸⁶⁰ entre os seres sobrenaturais e os homens. Essas fórmulas

⁸⁵⁷ Há dois símbolos nas linhas 3000 e 3001 do papiro assinalados por mim com asteriscos (*), são traduzidos ou interpretados por w[ra e h`me,ra. Deissmann os explica como sendo “r-monograms” muito numerosos em papiros anteriores ao tempo do cristianismo e talvez ao longo dele (cf. DEISSMANN, A. *Light From The Ancient East*, p. 251, nota 3). A tradução do autor levando em conta os sinais omitidos e conjecturas: “I am Hermes. I size thee in fellowship with good, Tyche and good Daemon, and in a good hour, and on a day good and prosperous for all things – Eu sou Hermes. Eu te dimensiono (disponho?) em comunhão com o bom Daemon, *Tyche* e bom, e em boa hora, e em um dia bom e próspero para todas as coisas” (Ibid., p. 257).

⁸⁵⁸ No parágrafo 10, linha 37, do papiro de London (Manuscritos da British Library, *Manumission and Tax Receipt*, 101 d.C.) a preposição σὺν está na execução do contrato associada à deidade: t[ou/ su.n (cu.n) Dion]uësi,[w |]; o Papiro Bruxelas (E. 8076), procedente de Oxirrincos, 211 d.C.. O documento acusa o recebimento de Aurélia Ápia concernente ao pagamentos atrasados de dois usuários de terra por seu arrendamento ou parte da renda; “148 dracmas pelo terreno cultivado para campanha de Mermertha com os deuses – su.n (cu.n) Di,[w | tw/ |] (linha 6); su.n (cu.n) tw/ | Di,w | (linha 10). A invocação retrata a crença e a influência entranhada de um ídolo no universo simbólico do helenismo e do Império (PARSONS, P. J.; REA, J. R. (Ed.), *Papyri Greek & Egyptian*, p. 95; 147).

⁸⁵⁹ DEISSMANN, A., op. cit., p. 255, nota 3.

⁸⁶⁰ Os termos e conceitos de “mistério” e “magia” eram empregados de modo difuso e sem a necessária descrição ou distinção no ambiente helênico como nos cultos de mistério, gnose, magia/encantamento, astrologia e filosofia (cf. LEON-DUFOUR, X. (Dir.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, col. 546; 604). “Ele [M. W. Dickie] observa que, para todas as questões conceituais alguns têm levantado sobre a definição de magia em um antigo contexto grego, o

fixas como “veículo do sobrenatural” era sentida e refletida desde a antiguidade.⁸⁶¹ Dupont e O’Brien são taxativos em declarar abertamente a relação da preposição σύν com as religiões de mistério helenístico-romano,⁸⁶² cujo escopo era o renascimento e a imortalidade dos iniciados junto ao deus. Roma não era alheia e insensível a demanda desta religiosidade.

a) As principais religiões de mistério/s⁸⁶³

Não é tarefa simples detectar as causas do sucesso das helênicas religiões de mistério na era imperial; seu desenvolvimento é anterior ao cristianismo⁸⁶⁴ e intrinsecamente ligado à expansão do helenismo, via Alexandre Magno.⁸⁶⁵ A dificuldade consiste no subjetivismo de motivações existenciais e religiosas para

antigo conceito de magia (*mageia*, *goēteia*) foi mais ou menos equivalente ao nosso, que, afinal, dele deriva. O conceito antigo, provavelmente, teve suas raízes na chegada de itinerantes sacerdotes do fogo persas, *magoi*, para o mundo grego no final do século VI a.C., cujos rituais começaram a imitar os de cultos de mistério. A partir do quinto ou início do quarto séculos a.C. encontramos *magoi* associado a vários tipos de magia: tabuinhas de maldição (...), magias meteorológicos, magias de cura, magias raiz de corte, adivinhação (com as variedades vidência próximos à proeminência no período helenístico) e necromancia.” (OGDEN, D. (Ed.), *A Companion to Greek Religion*, p. 14). As Religiões de Mistério nutria-se de pensamento mágico e suas fórmulas funcionavam como se fossem encantamentos (magia) junto aos iniciados e deuses.

⁸⁶¹ Cardullo estuda a forma das composições *sumbalw*, *sumbolon*, e *sunqhma,twn*, tendo como premissa o *Comentário à República (Im Remp. II 169,9-18)* de Proclo Diádoco do séc. V, filósofo da teologia platônica o do neoplatonismo; segundo ele, os compostos assumem um forte valor semântico místico e teúrgico, um ligame com o religioso (CARDULLO, L. (dir. Francesco Romano), *Il linguaggio del Simbolo in Proclo – Analisi Filosofico-semantica dei termini symbolon/eikôn/synthêma nel comentário alla Repubblica*, p. 190). A consciência ou a impressão quanto aos σύν-compostos ser de uso “sobrenatural” pode verificar-se no historiador Plutarco (séc. I-II d.C.). Em seu vivo interesse pelo Egito usa o termo *sunapoqanou,menoi* – “morrer juntos” – para referir-se a inseparabilidade de Cleópatra e Marco Antônio após a morte em uma provável alusão ao mito de Isis e Osíris. Brenk, em seu estudo das *Leis* de Platão, interpreta o “morrer juntos” como idéia escatológica (cf. *Leis*, 903d.3-903e.1). Encontra-se no texto do filósofo uma composição: *yuch*, *suntetagne,nh* – “aliança da alma/alma aliada” com outros corpos para sobreviver em diferentes tempos, para perpetuar-se (BRENK, F. E., *With Unperfumed Voice – Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, p. 80; 301). Plutarco descreve a coerente e “contínua” processão da alma com *sunech,j*, cf. *In Rem. I*, 288, 7-17 (TROUILLARD, J., *La Mystagogie de Proclos*, p. 66).

⁸⁶² DUPONT, J., SUN CRISTWI, *L’union avec le Christ suivant saint Paul*, p. 19ss. O’BRIEN, P., *T. The Epistle to Philippians*, p. 134;

⁸⁶³ Sobre as origens das religiões de mistério estar ou não ligada ao orfismos ver GUTHRIE, W. C. D. *Orpheus and Greek Religion – A Study of Theorpic Movement*, p. xxv et. seq..

⁸⁶⁴ As antigas religiões de mistério que ajudaram a compor a paisagem do circuito religioso mediterrânico originaram-se na era pré-clássica e teve seu “fim” em torno do séc. IV d.C. (HEEVER, G. VAN DEN, *Making Mysteries, from The Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion*, p. 262).

⁸⁶⁵ Olímpias, mãe de Alexandre, “havia se consagrado ao culto misterioso de Orfeu e de Baco, e à magia oculta das mulheres da Trácia [da Samotrácia, santuário nacional dos mistérios da Macedônia]. No decorrer das orgias noturnas, era vista algumas vezes precedendo os cortejos rituais, correndo através das montanhas possuídas por um delírio sagrado, agitando acima da cabeça o torso [símbolo de Baco] e a serpente (...) Durante a noite que precede suas núpcias, dizem que ela sonhou (...) um raio penetrou em seu seio”. É notória a influência dela sobre o filho (DROYSEN, J. G., *Alexandre, o Grande*, p. 70, nota 36).

se aventurar neste ou naquele culto de mistério. C. H. Moore aponta o desencanto com a sociedade e/ou a religião oficial como um dos motivos de sua popularização:

“As vigorosas mudanças políticas e sociais produzidas pelas conquistas de Alexandre, e depois pela extensão e poder estabelecido pelo Império Romano, tinham virado o indivíduo de volta sobre si mesmo e lhe tinha feito buscar a paz e a liberdade para a sua alma na fuga do mundo externo por meio da filosofia, mas nem a *avtaraxi*, a [imperturbabilidade] epicurista nem a severa *avpa, qeia* [indiferença] estóica poderiam satisfazer a todos, e os homens foram gradualmente arrastados para novos movimentos religiosos. Havia um sentimento de separação de Deus, o desejo de garantir relações satisfatórias com o divino, que tinha encontrado a sua saída através dos mistérios gregos e que estava trazendo um reavivamento do platonismo e do pitagorismo”.⁸⁶⁶

Os mistérios greco-romanos com seus insólitos ritos seriam, então, um atrativo diante de uma sociedade sob forte “neurose noogênica” (vazio existencial/espiritual); também contribuiu para o seu sucesso o declínio do poder das cidades-Estados e da estrutura ritual das mesmas⁸⁶⁷ deixando uma porção não insignificante da população sem sua tradição religiosa, seu alicerce mítico. Obviamente, a religião estatal romana não preencheu a lacuna religiosa. Não se pode negar que esse estado das coisas também favoreceu o cristianismo nascente.

A palavra “mistério” tem uma formação difusa que designa “festividade” em micênico, no puro do grego tardio. A etimologia de *μύω* [*myō*] como “fechar-lhe a boca ou olhos” seria de uso popular; a conotação religiosa de “mistério”, bem como um relativo vocabulário ritual, se desenvolveu com a prática cultural.⁸⁶⁸ Mistério ou mistérios designavam objetivamente um “culto religioso secreto”,⁸⁶⁹ o conceito não é necessariamente em oposição ao culto público.

⁸⁶⁶ MOORE, C. H., *The Ethical Value of Oriental Religions Under The Roman Empire*, pp. 170-171.

⁸⁶⁷ HEEVER, G. VAN DEN., *Making Mysteries, from The Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion*, p. 278.

⁸⁶⁸ Vocabulário: *telein* = “celebrar”, “iniciar”; *telete* = “festa”, “rito”, “iniciação”; *telestes* = “sacerdote da iniciação”; *telesterion* = “palácio/santuário da iniciação”; *teloumenoi (telein) tei theoi* = “iniciar para um deus”, “iniciar no mistério de uma divindade”; *Dyonisoi telesthenai* = “ser iniciado no mistério de Dioniso”; *ta myston orgia...* (BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, pp. 14-15). “Mostra-me agora meu leito com rapidez, ó estimado de Zeus [διοτρεφές, Διο-τρεφής], que embalado longamente pelo doce sono possa descansar e levar a minha alegria, porque ainda não tenho os meus olhos fechados sob minhas pálpebras [οὐ γάρ πω μύσαν (μύω) ὅσσε ὑπὸ βλεφάρου ἐμοῖσιν] uma vez que em tuas mãos o meu filho perdeu a vida” (Hom. *Il.* 24, 636-638; disponível em www.perseus.tufts.edu/hopper).

⁸⁶⁹ JEFFERS, J. S., *The Greco-Roman World of The New Testament Era – Exploring the background of Early Christianity*, p. 96. O sentido pragmático de “mistério” (gr.: *mystēria*, *myein* e *myēsis*; lat.: *initia*, *initiare* e *initiatio*): os iniciados eram exortados a manter sob qualquer custo os segredos do rito – Hino homérico a Deméter (*Hino Hom. Ceres* 476) ou Apuleius em seu

Os ritos de passagem e iniciação nas religiões de mistério [μυστήριον] e de difícil catalogação porque não se trata de uma, mas de várias manifestações; a denominação melhor é o plural μυστήρια com seus ritos de passagem (iniciação):⁸⁷⁰ os candidatos passam por graus nos ritos de iniciação – três nos mistérios de Elêusis, dois no de Isis, e sete no culto romano a Mitra – sem doutrina coerente e órgão de controle central.⁸⁷¹ Por este aspecto, não causa espanto Paulo ser “impreciso” em suas cartas ao combater tais tendências sincretistas entre os cristãos em vista desse “corpo teológico” dos mistérios não ter sistema consensual (o oposto da religião do Estado). Ele só poderia aludir ao problema.

Para J. F. Jeffers os deuses do Olimpo tinham pouca preocupação com o médio camponês grego. Eles estariam mais interessados nas intrigas dos grandes homens ou das nações. Não se interessavam pelo povo comum. As religiões de mistério grego, que remontam a pelo menos 1500 a.C., tinham mais apelo junto ao povo preenchendo o vazio entre os deuses e suas necessidades campesinas.⁸⁷²

Algumas destas religiões foram repaginadas pelo sincretismo helenista após Alexandre ou durante ele, combinando cultos e deuses ocidentais com divindades e ideias orientais. Entre as religiões de mistério (e magia) destacam-se, pela sequência de Jeffers: O mito de Demeter, vinculado aos Mistérios eleusianos, talvez fosse o mais antigo dentre as religiões de mistério. O deus do mundo subterrâneo sequestra Perséfone, filha de Demeter; aturdida a deusa prejudica a vegetação impedindo o crescimento das plantas. Zeus intervém, reunindo a cada ano mãe e filha por um curto período de tempo, causando o anual ciclo das plantas. O sentido do culto é de morte e renascimento.

O mistério Órfico dos gregos começa em Trácia com um culto orgiástico a Dioniso. Este culto está mais associado aos elementos selvagens da religião terrestre e suas cerimônias secretas envolviam a purificação pessoal. Como

Metamorphoses 11.23 (MARTIN, L. H., *Aspects of Religious Experience among the Hellenistic Mystery Religions*, p. 351)

⁸⁷⁰ BIANCHI, U., *The Greek Mysteries. Iconography of Religions*, p. 3.

⁸⁷¹ MARTIN, L. H., *Cognitive Science, Ritual, and The the Hellenistic Mystery Religions*, p. 387-388.

⁸⁷² As regiões em torno do Mediterrâneo tinham suas próprias religiões místicas com crenças e práticas comuns. O cronograma festivo de iniciação era sazonal, aparentemente acompanhando o ciclo da natureza (o ciclo anual das plantas) simbolizando o ciclo da vida, da morte e do renascimento. Daí a identificação campesina. Característico dessas religiões/grupos era o culto secreto tendo como centro a união com a deidade de culto (JEFFERS, J. S., *The Greco-Roman World of The New Testament Era – Exploring the background of Early Christianity*, p. 96).

religião dualista, a alma era aprisionada pelo corpo, e tinha necessidade de purificar-se em sucessivas reencarnações ou renascimentos.

O culto de Isis de origem egípcia foi helenizado mudando sua natureza primeira. Como deidade do Oriente Próximo era venerada como deusa do céu, da terra, do mar e do mundo subterrâneo; sempre assistida por seu consorte Osíris. Em uma das versões do mito Osíris é assassinado por seu irmão, mas Isis o faz retornar a vida. Ptolomeu I Sóter, general de Alexandre o Grande, ao tornar-se sátrapa do Egito (323 a.C) ordenou a prática em comum dos cultos egípcios e gregos, levando o mito a sofrer mudanças. Osíris foi rebatizado como um novo deus, Serápis. Os rituais eram elaborados para dar ênfase à imortalidade. Na metade do primeiro século d.C. já existia um templo no centro da cidade de Roma.

O culto a Cibele, *Magna Mater* – deusa da vida-morte-renascimento –, era bastante popular em volta do Mediterrâneo na época do Novo Testamento. Inicialmente era cultuada como uma deusa da natureza na Frigia, sendo paulatinamente cultuada como deusa mãe de todos os deuses. O mito gira em torno do insano amor de Cibele pelo humano Átis, seu amante que, ao castrar-se, acaba por morrer. A deusa, porém, preserva o corpo de Átis da decadência (ou o transforma em árvore) e com isso a vida é restaurada para a natureza. O ritual era conhecido como *taurobolium* onde os iniciados tingiam seus rostos com o sangue do touro sacrificado e, algumas vezes, consumiam seu sangue. Os sacerdotes deste culto eram eunucos (uma alusão a Átis).

Mais tardio foi o culto a Mitra persa-siríaco. Aparentemente, soldados romanos foram os primeiros a recorrerem ao deus quando lutavam ao norte da Britânia. O mito descreve o deus Mitra surgindo para vida de uma pedra, combatendo o sol e dominando um touro: o gesto representaria o primeiro ato da criação. Há um forte dualismo no mitraísmo. Sua doutrina diz que os seres humanos traficam entre o bem e o mal; a alma é contaminada em contato com o corpo e passa por sucessivos testes ao longo da vida para poder se reunir ao deus bom. Mitra era como mediador que auxiliava os homens na luta contra o mal, também agia como um juiz. Seus seguidores eram instados à vida ética. Seu culto está ligado ao uso da astrologia e seus símbolos. O mitraísmo veio a se tornar a mais importante religião de mistério no Império e, por um tempo, chegou a

rivalizar com o cristianismo em popularidade. Era relativamente desconhecido na era do Novo Testamento.⁸⁷³

No Novo Testamento é mencionado um dos locais dos mistérios em At 16,11, a cidade de Samotrácia, ilha ao norte do mar Egeu, onde havia o culto à “Mãe dos deuses” e a Cabiri ou mistérios de Cabiros; no tempo tardio romano se confundia com o culto a Dióscuros, Castor e Pólux (Διοσκούροις, At 28,11). Talvez nos tempos clássicos estivesse relacionado aos mistérios de Dioniso. O mistério de origem egípcia das deidades Isis e Osíris (Serápis, no mundo grego) teve sua popularidade provada no segundo século quando Plutarco interpretou-o filosoficamente (*Iside*, 12-21; *Moralia* 355D-359).⁸⁷⁴

Apesar da diversidade, as religiões de mistério tinham em comum os ritos de iniciação/purificação (1); sentimento de relação pessoal – parentesco – com a deidade ou um grupo de deuses, podendo chamá-los de seus (2); a esperança de salvação e vida após a morte (3).⁸⁷⁵ O ponto de partida das experiências místicas ocorria no rito de iniciação.

⁸⁷³ JEFFERS, J. S., *The Greco-Roman World of The New Testament Era – Exploring the background of Early Christianity*, p. 96 et. seq.. Jeffers coloca os Mistérios Eleusianos em primeiro, o realce se deve por ter sido o mais venerável das antigas religiões de mistério. Originalmente da Ática, baseava-se no benefício da agricultura, associada à Demeter, deusa da agricultura. Talvez os ritos conduzissem a transes psíquicos (GENTZ, W. (Ed.), *The Dictionary of Bible and Religion*, p. 307); era, também, o culto mais antigo e influente dos mistérios celebrado em honra de Demetre. No início foi um culto local, a pessoa tinha que ir a Eleusis, próximo a Atenas, pra receber a iniciação, mais tarde seu campo de ação ampliou-se (FERGUSON, E., “Greco-Roman religions”, *The IVP Dictionary of the New Testament*, p. 893). Didática e historicamente as religiões de mistério clássicas ou populares são os cultos de Elêusis, próximo de Atenas – os mistérios de Andania em Messênia e de Samotrácia são similares aos Eleusianos –, e o culto a Dioniso; seguido depois dos cultos orientais helenizados – Isis e Serápis, Mitra, Magna Mater, Átis, Sabázio ou Sabázios, Júpiter Dolichenus (HEEVER, G. VAN DEN., *Making Mysteries, from The Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion*, p. 274).

⁸⁷⁴ FERGUSON, E., “Greco-Roman religions”, op. cit., p. 893.

⁸⁷⁵ NEWSOME, J. D., *Greeks, Romans, Jews – Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, p. 27.

b) Proposta e promessa “soteriológica” dos ritos de mistérios⁸⁷⁶

O formato básico e propósito geral da *performace* ritual dos mistérios helenísticos era representar simbolicamente o renascimento do mito da deidade (ressurreição do deus ou deusa) através de ritos de purificação que consistiam basicamente de palavras e ações compostas de demonstrações dramáticas com percursos, ou procissões com a finalidade de introduzir o iniciado na vida nova com o deus.⁸⁷⁷

Os ritos de passagem dos mistérios helenísticos basicamente queriam favorecer uma “via de escape” para alma se libertar da matéria.⁸⁷⁸ O aspecto externo e geral destes ritos tinha três fases ou momentos: o primeiro era marcado pela separação do estado precedente, da condição ou grupo ao qual pertencia; o segundo momento era um estado intermediário e temporário, pois o candidato ainda não reunia as condições para o “novo”, e este estágio era marcado por alguns testes e provações; a agregação propriamente dita consistia na terceira e final fase. Estas etapas, de um esquema bastante simples, são relativamente comuns em diversas religiões. O ritual de passagem representava simbolicamente a morte da situação anterior e conseqüentemente um novo nascimento, um retorno à vida. Esta iniciação – protegida por segredos – conferia privilégios especiais e pessoais já nesta vida (tempo presente) e, particularmente mais importante, redenção na vida *post mortem* (tempo futuro):⁸⁷⁹

“E produzem grande quantidade de livros de Museu e Orfeu, descendentes, dizem eles, de Selene e das Musas. Regulam seus sacrifícios por esses livros e convencem não apenas os simples cidadãos, mas também as cidades, de que se pode ser absolvidos e purificados dos crimes, em vida ou depois da morte, por intermédio de sacrifícios e brincadeiras de crianças/prazeres infantis [διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν] a quem chamam mistérios/iniciação [τελετὰς]. Estas práticas os livram dos males do outro mundo, mas, se a desprezarmos, esperam-nos terríveis suplícios”.⁸⁸⁰

⁸⁷⁶ O complexo ritualismo-místico das religiões de mistério ou as manifestações desses ritos (*teleia*) ou às vezes “orgias” (rituais frequentemente de um tipo mistérico) são pouco específicos. Por natureza os cultos de Elêusis, do Orfismo, de Dioniso tendiam a esconder seus ritos. A fenomenologia dos mistérios gregos tem analogia com a etnologia da história das religiões egípcias e persas e seus “ritos de iniciação”. O sincretismo helênico pós Alexandre só intensificou a confusão neste quadro. São fenômenos místicos ligados à natureza (evolução da agricultura), ao calendário lunar, a estória dos deuses/deusas deste ou daquele povo (BIANCHI, U., *The Greek Mysteries. Iconography of Religions*, pp. 1-3).

⁸⁷⁷ Cf. McCONNELL, J. F., *The Eucharist and The Mystery Religions*, p. 31-32, nota 14.

⁸⁷⁸ BLACK II, C. C., *Pauline Perspectives on Death in Romans 5-8*, p. 417, nota 14.

⁸⁷⁹ BIANCHI, U., op. cit., pp. 3-4.

⁸⁸⁰ Platão *Rep.* 2, 364-365a; versão em grego disponível em www.perseus.tufts.edu/hopper/. Acesso em: mar. 2013; PLATÃO. *Os Pensadores – A República*, p. 49.

Decididamente, mediante os ritos buscava-se um tipo de garantia salvífica na consumação e comunhão com alguma divindade.⁸⁸¹

Os rituais eram organizados como um “evento” dramático [drw,mena] acompanhados de um “espetáculo” de mímica e dança chamado de *drama mystikon*, onde objetos de culto deveriam ser mostrados e tocados em procissão [deiknu,mena] como “indicadores” do mistério celebrado: para os ritos eleusianos, uma espiga de grãos; para os dionisiacos, representação de um falo e órgãos genitais femininos. No processo, em alguns casos, se faria o λεγόμενα: a recitação do ἱερὸς λόγος, entendida como a instrução do fundador do mito.⁸⁸²

Algumas destas manifestações rituais iam desde refeições e danças frenéticas (nus ou não) à êxtases acompanhados de incisões na carne, bem como falar em expressões extáticas tendo como objetivo entrar em comunhão com a divindade salvadora.⁸⁸³ Em determinados cultos a orgia fazia parte do ritual. Os mistérios dionisiacos preservaram alguns costumes das antigas orgias como a liturgia incorporada ao gestual, aos tipos de vestimentas, emblemas “simposiacos”, danças, ritmos ondulantes do corpo, profecias, e omofagia (= comer a carne crua das vítimas no contexto do ritual).⁸⁸⁴

⁸⁸¹ O orfismo serve de paradigma aos mistérios salvíficos desde o séc. VI a.C. ao helenismo tardio: “Exatamente o que os rituais órficos realmente praticavam, provavelmente, permanecem desconhecidos, mas Guthrie desdobra sua tese central do orfismo como um movimento de reforma sugere que os escritores órficos querem expurgar do culto de Dionísio os rituais alimentares que sugeria ingestão física do deus para direcionar a energia para uma vida de pureza ritual e ética que situa a salvação das almas individuais no núcleo da vida religiosa (...) a esperança de escapar de punições após a morte e para a salvação pessoal da alma individual que passam por rituais apropriados e seguem as diretrizes éticas e gastronômicas prescritas” (GUTHRIE, W. C. D. *Orpheus and Greek Religion – A Study of Theorpic Movement*, p. xxii; xxiv).

⁸⁸² HEEVER, G. VAN DEN. *Making Mysteries, from The Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion*, p. 274. Os *mystai* eram exortados a memorar a sua iniciação, a essa recordação dava-se o nome de *Mnemosyne*: “Desperta nos *mystai* a memória da sagrada *telete*” (BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, p. 64; *Inni orfici* 77, 9 ss.).

⁸⁸³ HOUSE, H. W., *Tongues and The Mystery Religions of Corinth*, p. 139.

⁸⁸⁴ TURCAN, R., *The Cults of the Roman Empire*, p. 296. Uma nota sobre a relação entre os rituais de mistério com ritos orgiásticos: O moderno conceito de “orgia” é pejorativo, pois está associado à mídia da indústria pornográfica, a manipulação do erotismo, a prostituição e proxenetismo (exploração de mulheres). Evidente, as manifestações de sensualidade existiam e poderia extrapolar; a *orgia*, no entanto, não era o núcleo central dos mistérios. A procissão carregando um grande falo durante a festa de Dioniso era apenas a manifestação pública da grandeza do deus. A forma de união sensual simbolizaria a união com o deus. Zeus torna-se serpente no mito de Perséfone e a fecunda; a serpente da *orgia* dionisiaca é da lenda da fecundação de Olímpia, mãe de Alexandre, seu nascimento é obra divina. A *orgia* é um meio e não um fim, um meio ritual-sensual de celebrar a fertilidade ou a união com o deus – *hierogamos*, “casamento sagrado” (BURKERT, W., op. cit., pp. 138-140). Esta ou qualquer outra explicação não amenizaria o repúdio cristão a prática.

O evento cultural que abria o processo e a experiência “salvadora” dos iniciados era o rito de passagem de purificação – *μυστήρια* –, mais conhecido como rito de iniciação. Segundo relatos da época a experiência psico-somática dos iniciados [*μύσται*] nos ritos greco-romanos de mistério (Eleusianos, por exemplo), era de desorientação, vulnerabilidade..., análogo aos “ritos de terror” de noviços conforme a denominação antropológica. Os iniciados dos mistérios ficavam à base de jejum no período preparatório, que era rompido com ingestão de *κυκεών* – um fermentado, “mistura” de cevada, ervas e água – uma bebida alucinógena (ponto central do rito). À noite os iniciados eram conduzidos de olhos vendados à luz de tochas ao *Τελεστηριον* (hall da iniciação), geralmente uma caverna, como símbolo de sua entrada no “terrível submundo” (o estado dos participantes era de psicológica desorientação noturna e desorganização cognitiva). O processo todo visava favorecer a “promessa de salvação”: o encontro com o deus ou deusa e o retorno da morte.⁸⁸⁵ A ressurreição ocorria mediante a associação/afinidade ou parentesco divino [*συγγενείας*] com o deus redivivo.⁸⁸⁶

O tema renascimento ou reanimação do deus/a – Perséfone, Osíris, Adônis, Átis, Héracles – era recorrente nas religiões de mistério. Na descrição do rito a Osíris, após o momento de luto, o sacerdote murmurava: *qarrei/te (mu,stai (tou/ qeou/ seswsme,nou* – “coragem, iniciados, o deus está salvo”; aparentemente o ídolo era antes enterrado, pranteado, para depois ser retirado (liberto) da sepultura e os iniciados eram intimados a alegria e a ação de graças co-participando da sorte do deus: *sic moriaris ut moritur, sic vivas ut vivit* – “que tu morras como ele morre e viva como ele vive”. Neste ritual místico usava-se a expressão “felicitar-se/alegrar-se com” [*sugcai,rwmen*] como provável fórmula mística.⁸⁸⁷

⁸⁸⁵ MARTIN, L. H., *Aspects of Religious Experience among the Hellenistic Mystery Religions*, p. 351-352; 356; 358. O *kykeōn* (a poção) era bebido no processo de purificação para aproximar-se da deusa faz parte da misteriosa operação descrita no mítico *synthema* que ocorre durante o culto (WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Ressurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, p. 79; *Hymn Hom. Ceres* 476 ou Apuleius, *Met.* 11.23). Segundo McConnell a *kykeōn* isoladamente não tinha o objetivo de favorecer a comunhão com os deuses e sim o processo ritual (McCONNELL, J. F., *The Eucharist and The Mystery Religions*, p. 33-34).

⁸⁸⁶ “Na Sétima Carta de Platão, a verdadeira amizade filosófica é contraposta a comunhão que resulta dos mistérios, evidentemente que dos Elêusis (...) Em maneira bastante surpreendente, que esta forma de comunidade é do ‘parentesco das almas e dos corpos’ *syngeneia psychon kai somaton* – ‘parentesco’, se deve concluir, da iniciação entre os seus, e provavelmente com os deuses” (BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, p. 102; Platão, *Lettere* VII 334b7, nota 59).

⁸⁸⁷ PENNA, R., *L’ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, p. 159.

No decurso e conclusão dos ritos mistéricos os μύσται supostamente se “sentiriam” em comunhão pessoal – subjetiva – com a divindade salvadora do culto, sendo partícipes de uma “nova vida” e da promessa de uma vida bem-aventurada depois da morte. À esperança prometida nessas religiões soma-se a atenção dada à carência espiritual do indivíduo, outorgando ao *renatus* não só um futuro após esta vida (imortalidade) como também um sentido novo ainda nesta vida sob a proteção de uma divindade: nesta esperança se constituía o segredo [mu,sthj] da salvação [σωτηρία] das religiões de mistério. Diante de tais promessas era irrelevante o aspecto mágico-supersticioso dos ritos e,⁸⁸⁸ como se verá, a fiscalização do Estado romano.

c) Συν-terminologia do universo cultural dos ritos de mistério

O conjunto dos ritos mistéricos ou sua manifestação era comumente chamado de *telei*, a, porém sua descrição é pouca específica⁸⁸⁹ por não haver uma ordem sistemática, nem unidade entre os cultos e ritos greco-romanos de mistério. Assim, destacamos e condensamos aquelas práticas e termos em comum do modo mais ordenado possível.

No geral o ato mágico era um τελετή (cerimônia de iniciação ao mistério), um tipo de consagração que operava pela virtude da “tradição” mistérica (παράδοσις) por meio de abjurações e fórmulas de encantamento junto a deuses e demônios por parte de iniciados desta ou daquela seita de magia ou mistério.⁸⁹⁰

Era comum as συν-composições comporem a temática, os ritos e as imprecações dos mistérios e magia.⁸⁹¹ R. Turcan citando o escritor latino Salústio do séc. I a.C. faz uma síntese da terminologia e do escopo dos mistérios:

⁸⁸⁸ HEEVER, G. VAN DEN., *Making Mysteries, from The Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion*, p. 277; 279; METGER, B. M., *Considerations of Methodology in The Study of The Mystery Religions and Early Christianity*, p. 8.

⁸⁸⁹ BIANCHI, U., *The Greek Mysteries. Iconography of Religions*, p. 2.

⁸⁹⁰ “‘Conceda minha oração, porque eu profiro símbolos místicos’. O verbo latino *initiare* pode igualmente significar ‘encantamento’, em outras palavras para colocar alguém em comunicação com o divino, que também era o objetivo dos candidatos aos mistérios” (TURCAN, R., *The Cults of the Roman Empire*, p. 271).

⁸⁹¹ O papiro mágico de Hermópolis (III-IV d.C.), linha 40, contém um exemplo – ku,rie° ba{si}leu/cqoni,wn qew/n° sunte,leson ta, evîggðegramme,ta me,na tw/| peda,lw/| tou,ton = “senhor, rei do deuses ctônicos/*chthonic*, completa o que está inscrito nesta tábua”; *chthonic*: relativo às divindades, espíritos e outros seres que vivem debaixo da terra (DANIEL, R. W.; MALTOMINI, F., *Supplementum Magicum*, vol. I, pp. 136-138). Uma consulta menos significativa, mas interessante a um deus no séc. I d.C., extraído de P. Oxy. VIII, 1148 = SP, I, 193: “Meu Senhor (ku,rie, mou) Serápis Hélio benfeitor (euverge,ta). [Diga-me] se é melhor que Fania meu filho e

“Para Salústio a *teletē* [cerimônia mistérica] nos coloca em comunhão (su,naptein) com os deuses e o misterioso mundo deles nos preenche com o seu poder; a *teurgia* era o ritual que causava o movimento de passagem entre o humano e o divino. A *teurgia*, (...) apresenta um duplo aspecto: ela é praticada por homens, mas ‘com o apoio de sinais divinos [sunqhmata], por meio deles que se sobe para os seres superiores com os quais se une [sunapto,menon]’, (...) e toma esta direção harmoniosamente seguindo seu comando, onde sobre ela pode assumir legitimamente a forma dos deuses”.⁸⁹²

Algumas das fórmulas συν- de magia/mistério eram estruturais nos cultos e ritos.⁸⁹³ Para efeito de demonstração e fundamentação da real importância dos compostos συν- nas religiões de mistério e, naturalmente, nas categorias mentais e religiosas do gentio à época de Paulo, descrevemos aqui alguns de seus principais conceitos e expressões correlatas:

1. Σύμβολα era o conjunto de detalhes e fórmulas secretas de consagração mística (os συμβολαί) usado nos ritos de mistérios; foram também usados por sacerdotisas bacantes. Os σύμβολα estava também associado às “ciências esotéricas” de astrologia conforme o *Catalogus codicum astrologorum*.⁸⁹⁴ “A astrologia foi a ciência predileta da época helenística e romana, e reflete o caráter fundamental do sincretismo”; esta predileção devia-se, sem dúvida, pela certeza ou expectativa do macrocosmo influenciar o microcosmo, ou seja, os astros e corpos celestes determinavam a vida dos homens.⁸⁹⁵ Os σύμβολα – aquelas orações e formulas de consagração – incluíam em alguns cultos, animais, plantas, ervas, pedras, imagens, talismãs, letras sagradas [ou χαρακτήρες] como um sistema de canais para pôr os homens em comunicação com os deuses, a terra e o

sua mulher não venda de acordo (mh, sumfonh/sai) com o pai dela agora, mas se oponha (avntile,gein) e não dê por escrito [= ‘não façamos contratos’]. Isto claramente me deixe saber. Está bem/adeus (e,rrwso)” (PENNA, R., *L’ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, p. 112, nota 15).

⁸⁹² TURCAN, R., *The Cults of the Roman Empire*, p. 285. Συν-compostos exerciam uma singular função nas religiões de mistério enquanto base linguística e fundo filosófico dos seus ritos e ideias. Um exemplo imediato da importância dos compostos συν- na relação com o divino esta na explanação de Dion de Prusa: “manifestou a afinidade (th/ sugge,neian) de base dos deuses com os homens... Os primeiros homens de fato não viviam separados, sozinhos, longe ou fora do divino (tou/ qei,ou), mas gerados no seu centro cresciam juntos (sumpefuko,tej) e a ele aderiam em tudo; portanto não poderiam ficar muito tempo sem compreender, especialmente tendo recebido dele inteligência e razão (su,nesin kai. lo,gon)” (Dion de Prusa, *Orat.* 12, 27.28 passim, séc. I-II d.C. in PENNA, R., op. cit., p. 120, nota 64).

⁸⁹³ Vocábulos compostos como su,mbola e su,nqhmata formavam uma espécie de “mini-credo” (HEEVER, G. VAN DEN., *Making Mysteries, from The Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion*, p. 275).

⁸⁹⁴ TURCAN, R., *Les Cultes Orientaux – dans le Monde Romain*, p. 269.

⁸⁹⁵ BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética*, v. 5, p. 51; cf. 5.3.2., pp. 139-140; 142-143 desta tese.

paraíso.⁸⁹⁶ Já o σύμβολον encontra-se nas Estórias Órficas. O termo seria aplicado ao bastão de Hermes como um emblema comemorativo da união entre Zeus e Reia (sua mãe), ambos em forma de serpentes entrelaçadas.⁸⁹⁷

2. Συνθηματα: A prática ritualística de iniciação para entrar em contato com os deuses denominava-se θεωργια – “obra divina”, cerimoniais práticos de magia – era requerida nas práticas consagratórias de purificação; era chamada “ação divina” porque agia “nos (sobre) os deuses”. A θεωργια consistia em orações místicas denominadas de συνθηματα, eram símbolos de fórmulas sacras – palavras, sinais, nomes divinos –, feitas, neste caso, com συμβολες silenciosos exercidos como sinais ou passaportes (“senhas”) usados nos mistérios para serem reconhecidos pelo deus. Os συμβολες exigiam algum esforço do intelecto, um ato mais mental; são as sagradas frases de reconhecimento (re-cognição). As συνθηματα (palavras de ordem) eram, de certa forma, a garantia que a alma seria reconhecida pelo deus. Recorda a elevação da mente ao mundo das ideias de Platão.⁸⁹⁸

⁸⁹⁶ TURCAN, R., op. cit., p. 271; 286.

⁸⁹⁷ KERENYI, C. *The Gods of the Greeks*, p. 113. Não confundir com a Vara de Esculápio. Su,mbolon é significativo dentro do contexto, enquanto garantia jurídica para elucidar o su,mbola. Su,mbolon (de sumba,llein = “juntar”, “fazer conjunto”) era uma peça de osso ou outro material repartida entre dois indivíduos em sinal de pacto. A peça de cada um era entregue aos descendentes ou a terceiros para confirmar o encaixe entre os “símbolos” e assim obter a prova necessária de antigos liames de amizade, negócio ou hospitalidade apesar do tempo ou justamente por causa dele (cf. glosa 71 em SOUZA, J. C., *Platão – O Banquete*, p. 122). Um recibo Ptolomaico de Elephantina (terceiro século a.C) diz Kata. su,mbolon dracma.j (sexta linha da ostraca), pertence ao Pontifício Instituto Bíblico de Jerusalém (HOOGENDIJK, F. A. J.; MUHS, B. P. (Ed.), *Sixty-Five Papyrological Texts*, p. 279). Por analogia, talvez *symbolon* indicasse, nas fórmulas mágicas, um tipo de garantia junto aos deuses ou potestades – um recibo de comunhão – como pacto de amizade e, assim, obter benefícios dos mesmos.

⁸⁹⁸ TURCAN, R., *The Cults of the Roman Empire*, p. 284. Sobre os mistérios de Elêusis: “Clemente de Alexandria revela a ‘palavras de passe’ (*synthēma*) dos *mystai* de Elêusis, um escritor gnóstico registra um chamamento de hierofante e refere o que ‘mostrado’ como ponto mais alto da celebração: uma espiga de trigo cortada em silêncio” (BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 545). Como dito, Clemente de Alexandria chamará as fórmulas mágicas de um eleusiano su,nqema [*synthēma*]; ainda: Arnobius usa *in acceptionibus* – “receber as sagradas coisas” para as palavras *symbola*; Firmicus Maternus faz uma formulação similar no culto de Cibele e Átis com o termo *cymbalon*: “eu bebo do *cymbal*” (*Prot.* 2.1.15.3). O *symbolon* era a confissão de fé, o *synthēma* era a senha usada como reconhecimento e identificação. O *synthēma* era usado para obter acesso ao segundo ou terceiro estágio dos ritos Eleusianos (WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Resurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, p. 93). Os *mystai* eram exortados a memorar a sua iniciação, a essa recordação dava-se o nome de *Mnemosyne*: “Desperta nos *mystai* a memória da sagrada *telete*” (BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, p. 64; *Inni orfici* 77, 9ss). O conceito similar é *mnēmosynē* [*mnēmosynē*] que na religião órfica era a “fonte da Lembrança” a qual deveria ser absorvida pela a alma após a morte e, deste modo, viveria entre ou *junto com* os deuses e heróis; se conseguia isso através de um rito de necromancia que conjurava a alma até a fonte (KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 166).

O ritual de passagem usava essas “palavras de passe” para consagração e purificação visando entrar em συνάπτειν [“comunhão”] com seres ultraterrenos – deuses, espíritos. O sentido platônico consistia na elevação do espírito ao puro mundo das Ideias.⁸⁹⁹

3. Συμπάθεια:⁹⁰⁰ A magia relacionada ao destino dos homens derivava da religiosidade oriental. Suas origens são persas, assírias, babilônicas e também egípcias. Como na astrologia baseia-se no princípio da συμπάθεια, contudo não referente aos astros e sim aplicado a qualquer corpo. A superstição da magia consiste que entre as forças do bem e do mal (dualismo religioso) existe um sistema que intervém em favor do homem (“simpatia”, aspecto geral). Os gregos e romanos conheciam as artes mágicas, mas a magia oriental parecia oferecer melhor e mais completa garantia. O papiro mágico – *Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi* – sugere que as extravagantes ideias mágicas tinham certa vazão entre o povo.⁹⁰¹

Os rituais de magia antiga da Grécia clássica desde o século IV a.C.⁹⁰² sob influxo da magia assírio-babilônica e egípcia sustentavam-se sobre dois pilares: Primeiro a crença nos espíritos ou nos δαιμόνιον enquanto seres que faziam o intercâmbio entre os mundos, função mediadora entre deuses e homens; estes demônios iam se popularizando na medida em que os deuses antropomórficos iam caindo de popularidade. O segundo pilar da arte da magia era a crença na συμπάθεια – fórmulas de encantamento (“simpatia”, aspecto específico) – para

⁸⁹⁹ TURCAN, R., *Les Cultes Orientaux – dans le Monde Romain*, p. 282-283. A comunhão com um deus teria aspectos filosóficos no estoicismo: o substantivo composto *synchatáthesis*, era usado para expressar o consenso do eu com o *logos* [= Zeus], fazia parte da teoria do conhecimento estoica em Epicuro (LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento* v. 1, p. 371; 374).

⁹⁰⁰ *Sympatheia* também era um termo usado pela filosofia do médio estoicismo e significando algo como a interação recíproca com o cosmo no pensamento de Possidônio de Apaméia (135-50 a.C.); *sympathie*, ainda no sentido da filosofia estoica, refere-se à comunidade do *pneuma*, uma solidariedade que coloca em primeiro plano a relação entre o indivíduo e o universo: a união do macrocosmo (o universo) com o microcosmo (o homem) (PRÉAUX, C. *Le Monde Hellénistique – La Grèce et l’Orient de la mort d’Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, tome second, p. 612; 636).

⁹⁰¹ WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 180.

⁹⁰² Os mistérios helenísticos possuíam uma estrutura semelhante: “À estrutura comum corresponde um ritual substancialmente comum. Ritos de purificação preliminar, diversamente prolongados, precedem os ritos iniciáticos propriamente ditos, proibidos rigorosamente aos profanos, como recitação de fórmulas, toques de objetos sagrados (...) de sorte a colocá-lo [o *mysti*, o iniciado] em sumpáquia com o herói do mistério e levá-lo ao entusiasmo do êxtase religioso, banquetes sagrados em que se celebra a nova união com a divindade” (BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética*, v. 5, p. 49).

manipular ou exorcizar os espíritos. O mago era o agente detentor do domínio dos meios simpáticos para coação mágica denominada de δύναις, no sentido de forçar ou impor.⁹⁰³ A essência da mágica repousa em dois princípios: identificação por meio de “homeopatia” (paixão comum/semelhante) e “contágio” (transmissão), que consistem no princípio da magia *simpatética*, ou seja, que uma ação paralela produziria um resultado paralelo.⁹⁰⁴

4. Συμπόσιον:⁹⁰⁵ Provavelmente o mais popular de uma fração dos ritos entre gregos e romanos era o συμπόσιον [“beber juntos”]. O início podia ser um ritual festivo de sacrifício ao deus ou deuses da cidade e o término ocorreria no âmbito doméstico. A oferenda de animais e/ou vegetais em honra dos deuses – especialmente Zeus – em prol de uma cidade (ato político-religioso) era conhecida por θυσία, “oferecer em sacrifício”, e hecatombe quando o sacrifício era com muitas vítimas [ἐκατόν, “cem”; βοῦς, “bois”, “touro”]. O sacrifício taurino estava intrinsecamente vinculado a Zeus (At 14,13). O ato sacrificial era acompanhado de gestos de purificação e consagração. As vítimas podiam tanto ser degoladas como consumidas pelo fogo – as entranhas, em geral, sobre um altar.⁹⁰⁶ A carne restante era partilhada entre os participantes em um banquete e/ou levada para casa. Ao término do banquete realizava-se o momento do συμπόσιον no qual os participantes bebiam juntos e faziam libações [σπονδή] para honrar e apaziguar, se fosse o caso, o deus em questão. Não raro derramavam-se libações ao “senhor do festim” – comumente Zeus e, em algumas festas, Ζεὺς Σωτήρ, o salvador.⁹⁰⁷ (O costume romano oferecia o vinho a Júpiter enquanto cumprimento de um voto *pocillum mulsi*, “pequena taça de hidromel”; presume-se a origem deste gesto de

⁹⁰³ LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W. *El mundo del Nuevo Testamento* v. 1, pp. 85-86.

⁹⁰⁴ FERGUSON, J., *The Religions of the Roman Empire*, p. 158; *sympatheia* = “harmonia de ordem afetiva” (BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, p. 225).

⁹⁰⁵ Dois filósofos tinham escritos com esse título: Platão e Xenofonte. Em *Fedro*, Platão usa da linguagem de mistério com o termo *symposio* onde faz a distinção entre *myein* (iniciação preliminar) e o “perfeito mistério”, uma referência aos Eleusianos (BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, p. 123; Platão, *Symposio* 209e.); Platão usa *syndesmos* em sua teologia para definir o intercâmbio e atividade exercida pelo *daimon* que mantém unido o Universo como intérprete entre os deuses e homens (JAEGER, W., *Paidéia – A Formação do Homem Grego*, p. 736; o sentido estóico de Posidônio é semelhante (PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento*, p. 72).

⁹⁰⁶ Cf. ZAIMAN, L. B., *Os gregos e seus deuses*, pp. 198-202; BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 256.

⁹⁰⁷ ZAIMAN, L. B., *Religion in the Ancient Greek City*, pp. 39-40; 42-43; 178.

alguma função agrária ligada a uma ou mais festas de vinícolas, *Vinalia rústica* – festival latino da colheita).⁹⁰⁸

O συμπόσιον podia acontecer entre famílias, amigos e associações durante uma festa no interior de uma casa [οἶκος]; isto tornaria a celebração mais simples e popular. Não era incomum às famílias cumprirem os rituais religiosos juntos no interior das próprias casas.⁹⁰⁹ Há uma rica iconografia em vasos testemunhando este episódio, unindo o simbolismo verbal/ritual ao visual; algo semelhante é testemunhado na literatura filosófica.⁹¹⁰

Havia outras formas de refeição religiosa denominadas com συν-, não necessariamente ligadas aos cultos de mistério: como o συμβιωτής, refeição realizada junto aos companheiros associados, também chamados de παράσιτοι.⁹¹¹ (No calendário religioso, ao menos uma data continha συν-, a συνοικία).⁹¹²

5. Συγχορευται: Nos ritos de mistério dedicados a algum deus ou ser mitológico o συμπόσιον podia ser acompanhado de danças, daí o termo συγχορευται, “parceiros da divina dança”, ter alcunha religiosa.⁹¹³

“Os deuses foram dados para nós como parceiros na dança (*Synchoreutai*) e nos têm concedido a percepção prazerosa (*aisthēsin meth’ hēdonēs*)” (Platão, *Leis* 653e-654a).⁹¹⁴ A frase de Platão é interpretada para descrever a origem da dança e a habilidade humana da sensibilidade artística e diversão, o lúdico. O termo está

⁹⁰⁸ DEL PONTE, R., *La Religione dei Romani*, p. 132; *Iovi Victori pocillum mulsi facere* (Suetônio), disponível em: dic.academic.ru/dic.nsf/latin_rus/32959/pocillum; mais sobre a *vinalia* disponível em http://en.wikipedia.org/wiki/Vinalia#Vinalia_Rustica. Acesso em: ago. 2013.

⁹⁰⁹ Cf. KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 72; ZAIDMAN, L. B., *Os gregos e seus deuses*, pp. 199-200.

⁹¹⁰ BUXTON, R., *La Grèce de L'imaginaire les Contexts de la Mythologie*, p. 78-79.

⁹¹¹ Os pritanes/pritoneus da Grécia eram principais da cidade, representantes do povo e sede do poder executivo. Tinham a função de sacrificar em honra à Héstia (Vesta), irmã mais velha de Zeus. A refeição que se seguia era chamada de *symbiotes* ou *parasitein/parasitōi* (“tomar alimento ao lado, junto de”, “aquele que come à mesa de outro, e ele retribui com elogios e bufonaria”), referia-se também aos comensais; havia uma variedade de expressões para “comensais”, alguns eram compostos com a partícula *syn-*: *synestai*, *synsitōi*, *symbiōtai*, *synthoinoi*; *sithōtētai*, *parasitōi* (DETIENNE, M., *L'écriture d'Orphée*, pp. 91-92, nota 28; cf. παράσιτοι in <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph>; sobre as origens de *parasitos/parasitōi* cf. <http://usuarios.cultura.com.br/jmrezende/parasito.htm>. Acesso em: abr. 2013). O substantivo συμβιωτής aparece duas vezes na LXX no livro de *Bel e o Dragão* vv. 1.30 no sentido de “acompanhante” ou “confidente”, “intimidade” (TAILOR, B. A., *Analytical Lexicon to the Septuagint*, p. 510).

⁹¹² O sistema de festivais sagrados atenienses (calendário religioso) dedicava a Atenas o mês de *hekatombaiōn* (julho/agosto); o nome da festa propriamente dita era *synoikia* (ZAIDMAN, L. B. *Religion in the Ancient Greek City*, p. 103). O termo significava a “recordação do ‘sinoiquismo’ perpetrado por Teseu, união de todas as aldeias áticas numa comunidade cidadina” (BURKERT, W., *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, p. 448).

⁹¹³ LONSDALE, S., *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, p. 352.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 269

relacionado ao culto ou às formas de culto, exemplos: no συμπόσιον do culto privado a Pan: “As mulheres são para realizar um *pannychis* [ritual de dança e alegria], e os homens e as mulheres juntos manteriam um *symposion* pré-nupcial na caverna de Pan e ninfas”.⁹¹⁵ Apolo, representando Zeus, era o líder e animador dos deuses no culto olímpico; o conluio de um deus com um mortal no festival de dança era expresso pelo composto συγχορευται – “esta expressão é sintomática da relação simbiótica de adorador e divindade no festival”.⁹¹⁶

Nos rituais de “sagrado casamento” [ἱερός γάμος] grupos maritais compostos por homens e mulheres jovens se entregavam a dança para provocar a divina epifania de Eros e Afrodite, instigados por Apolo e as musas, que conspiravam como “parceiros de dança” [συγχορευται]. Dioniso e outros deuses eram como protótipos divinos do ritual.⁹¹⁷

6. Outros: Os escritos órficos da tradição onomácrita – conjunto de oráculos do séc. VI-V a.C. – contêm compostos com συν- para formular sua práxis ritual: sune,qhcen significava uma “fusão” ou “composição” de ritos; ta. mustika. su,mbola designava a linguagem mistérica dos signos convenientes aos iniciantes; su,nismen avllnh,loij, “conhecer com/experimentar mutuamente”, associado a koinwnou/ntej estava no contexto ritual das comitivas bacantes [qi, asoj] para expressar a “comunhão” nas orgias dionísicas [tw/n peri. Dio,nuson ovrgiasmw/n] com os “companheiros e/ou acompanhantes de Dioniso” [tw/n sugkatago,ntwn to,n Dio,nuson].⁹¹⁸

O culto a Átis e Cibele traz o termo συνέχω [“manter (algo) junto”, “sustentar”, “incluir”] da linguagem de mistério, mais tarde se tornou uma expressão estóica. Uma dedicação em Roma datada de 370 d.C. associa o verbo ao adjetivo ὕψιστος: “Átis (deus?) altíssimo que tudo mantém firme/junto/unido” [;Attei q v u`yi,stw | kai, sune,conti to. pa/n].⁹¹⁹

Na dinastia ptolomaica a participação dos leigos na adoração nos templos era acompanhada de gritos eu`rh,kamen [gritos de descoberta espiritual] e/ou

⁹¹⁵ LONSDALE, S., *Dance and Ritual Play in Greek Religion*, p. 269.

⁹¹⁶ Ibid., pp. 268-269.

⁹¹⁷ Ibid., pp. 206-207.

⁹¹⁸ LAGRANGE, M-J. *Introduction a l'etude du Nouveau Testament: critique historique – I Les Mysteres: L'Orphisme*, pp. 23-24 (cf. nota 4); 114; 180-181 (cf. nota 1); 204.

⁹¹⁹ *Corp. Herm.* VIII 2, XI 5, *Exc. Herm.* XIV1, XV 1 in ROBERTS, C.; SKEAT, T. C.; NOCK, A. D., *The Gild Zeus Hypsistos*, p. 68, nota 77.

sugcai,romen [gritos de júbilo em conjunto]; os romanos ficaram profundamente impressionados com esses gritos.⁹²⁰

Apesar do culto à Mitra ser tardio para o Novo Testamento ele também possuía seu composto συν-. A ideia e a imagem de “apertar a mão direita” eram uma antiga forma iraniana de promessa de fidelidade e aparece em uma inscrição relativa aos mistérios mitraicos: chama-se sunde,comai (“fazer adesão com a mão direita”). O composto sinaliza para “participação” votiva do iniciante provavelmente a Mitra, *deus invictus*.⁹²¹

Não menos importante era o aspecto sagrado atribuído ao senado romano expresso com συν-composto. Moedas portavam a inscrição Qeo,n ou Qea,n Su,glhnton, onde o Senado romano divinizado era representado por um busto feminino ou masculino; uma série de moedas nas vilas da Ásia eram ornadas com o busto feminino e a inscrição -Iera. Su,glhntoj [sagrado senado; convocação sagrada].⁹²²

Enfim, a fusão entre deuses em um mesmo templo era tecnicamente denominada com um composto: Sunnaoi. Qeoi., quando um mesmo santuário é partilhado com outros deuses (co-locatários) como, por exemplo, a cabeça de Serápis no santuário de Zeus do sincretismo helênico-egípcio.⁹²³

Indubitavelmente a preposição σύν era um componente essencial da linguagem religiosa, como visto acima; o mesmo deve ser dito das palavras compostas com a partícula preposicional (συν-), neste caso as religiões de mistério usufruíram largamente dos συν-compostos como fórmulas e expressões de comunhão com o divino a fim de proporcionar o tipo de salvação que concebiam.

Provavelmente, Paulo fez da linguagem de Rm 8,17 um meio de comunicação religiosa para expressar a comunhão espiritual e salvífica com Deus [συμμετρεῖ, συγκληρονόμοι, συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν].

⁹²⁰ Ibid., pp. 83-84, nota 160.

⁹²¹ BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, p. 27. Sunde,comai no grego corrente significava “receber um convite” ou “convocação” (LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *A Greek English Lexicon*, p. 1701).

⁹²² TOUTAIN, J., *Les Cultes Païens dans l'Empire Romain – Les Cultes Officiels; les Cultes Romains et Gréco-romains*, p. 22.

⁹²³ CHANIÓTIS, A (Ed.), *From Minoan farmers to Roman traders: sidelights on the economy of ancient Crete*, p. 317, nota 17; MOOREN, L. (Ed.), *Politics, administration and society in the Hellenistic and Roman world*, p. 79; ZAIDMAN, L. B., *Os gregos e seus deuses*, p. 118.

7.1.3.

Associações de mistérios [συν-] de Ζευ,ῖ-πατήρ

As religiões de mistério e outros tipos de culto possuíam ordem social. Os membros destes cultos costumavam se reunir em associações; evidentemente os iniciados dos mistérios se vinculavam à agremiação correspondente.⁹²⁴ Os motivos da associação eram piedosos e psico-social: os benefícios trazidos à vida individual acompanhado com o encanto da magia e o sentimento de pertença ao deus e/ou ao grupo.⁹²⁵

A organização interna das associações culturais greco-romanas se caracterizava por dois elementos coincidentes com a proposta deste trabalho: parte da sua nomenclatura era composta por συν-constritos (a); e a administração era centrada em um líder “paterno” cujo modelo era Zeus (b).

a) Συν-compostos como terminologia de organização cultural⁹²⁶

Os compostos como indicativos de agregação não têm necessariamente valor religioso, mas poderia fazer parte do contingente linguístico associado aos mistérios helênico-romanos conhecidos na época de Paulo.

“Grupo/s religioso/s”, “associações religiosas” [Θίασος/θίασοι] ou “associação em comum/comunitária”, “pública” [κοινὸν], eram as denominações abrangentes das organizações culturais. As associações eram relativamente comuns e podiam perdurar por gerações. Participar do grupo era dispendioso em energia e dedicação, pessoal e material. O acatamento deste estilo de participação era denominado συμμύστης ou συμμυσται: “companheiro/s de iniciação (de

⁹²⁴ ROBERTS, C.; SKEAT, T. C.; NOCK, A. D., *The Gild Zeus Hysistos*, p. 76.

⁹²⁵ NEWSOME, J. D., *Greeks, Romans, Jews – Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, p. 271.

⁹²⁶ Outras instituições de cunho político e militar usavam as *syn*-composições para se definirem: O avanço na carreira militar e na administração provoca a formação de uma nova elite nacional e com ela novos títulos como os *suggenei/j* [relativo a parentes, compatriotas], cf. Ez 22,6; Rm 9,3; etc. (WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 39). *Synpolitie* era o reagrupamento de forças de cidades gregas importantes (colônias militares) como forma de pacto. Juntos, *synoecisme* e *synpolitie*, podiam operar a fusão de duas cidades. *Synodos* referia-se as reuniões ordinárias compostas pela elite estratégica de uma Liga, cuja função é discutir questões de aliança ou guerra. *Synkletos*, por sua vez, é a “convocação” especial do *synodo* em sessão extraordinária. *Synarchiai*: Eram as reuniões secretas dos *demiourges*, o colegiado de 10 homens que formava os magistrados superiores como interventores da política estrangeira das ligas gregas chamava-se *synarchiai* (PRÉAUX, C., *Le Monde Hellénistique – La Grèce et l’Orient de la mort d’Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, tome second, p. 406; 458; 461-463; 470-471).

mistério)”, “companheiro de mistério”, “companheiro místico”.⁹²⁷ Há testemunhos dessas associações e expressões de antes e depois de Cristo:

Flávio Josefo: “mesmo para Caio César, o nosso imperator e cônsul, nesse decreto no qual ele proibiu as sociedades religiosas [θιάσους συνάγεσθαι] de atender na cidade, contudo permite esses judeus, e estes só, tanto para trazer suas contribuições, como para fazer seus jantares comuns [σύνδειπνα ποιεῖν]” (*Ant* 14, 215);

Inácio de Antioquia aos Efésios: “Vós sois o caminho para aqueles que, pela morte, são elevados até Deus, iniciados nos mistérios com Paulo [ou ‘companheiros místicos com Paulo’, Παυλου συμμυσται], que foi santificado, recebeu o testemunho e é digno de ser chamado bem-aventurado” (12, 2).⁹²⁸

A nomeação e dedicação de um membro como “companheiros de Dioniso” [Διονύσου συμμυσται], por exemplo, manifesta a dupla ligação do membro com o deus e com a associação do deus; outra expressão do gênero é συμβακχοι que designava que os βάκχοι eram os “seguidores/companheiros do deus Baco” (como os ορφικοί da “comunidade” órfica); geralmente os βάκχοι eram um grupo específico, não idêntico aos iniciados [μύσται].⁹²⁹

Grupos e sessões culturais comumente eram denominados com συν- compostos: συνβασιλισταί [associações militares religiosas], συνόδου, σύνοδος, συναγωγὸν.⁹³⁰ A vida social dos afiliados girava em torno das associações e “o *symposion* (‘beber juntos’) constituía o centro da vida social”,⁹³¹ que podia acontecer na “casa” denominando tanto a associação quanto o santuário do deus cultuado. Algumas das associações podiam contar com um edifício-santuário com acomodações para seus membros: quartos (onde doentes aguardavam que fossem curados), nicho ou sala para imagem da divindade e/ou altares para oferendas votivas, ala sacerdotal, sala ritual e área para o banquete religioso; alguns tinham funcionários, como o de Átis, chamados παράσιτοι. Em Roma divindades sírias tiveram um lugar assim.⁹³²

⁹²⁷ BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, p. 62 (*Supplementum Epigraphicum Graecum* 31, 983).

⁹²⁸ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Padres Apostólicos*, p. 86; disponível em grego em www.textexcavation.com/epistlespaul.html. Acesso em: abr. 2013.

⁹²⁹ BURKERT, W., op. cit., p. 65.

⁹³⁰ ROBERTS, C.; SKEAT, T. C.; NOCK, A. D., *The Gild Zeus Hypsistos*, p. 73; GUTIERREZ, P., *La Paternité spirituelle selon Saint Paul*, pp. 62, nota 7.

⁹³¹ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 72.

⁹³² ROBERTS, C.; SKEAT, T. C.; NOCK, A. D., *The Gild Zeus Hypsistos*, p. 75; 77, nota 135. Cf. 7.1.2.c. p. 243, nota 914 desta tese.

b) Ζευ,πατήρ – premissa das associações místicas⁹³³

Algumas das associações de mistério eram lideradas por um “pai”. Há “casos em que há um ‘pater’ em *associações religiosas ou corporações helenísticas*”, particularizando-as como *πατήρ συναγωγῆς, πατήρ συνόδου*.⁹³⁴

Durante os séculos II-IV d.C. as organizações religiosas orientais em Roma aprendiam a submissão ao líder da sociedade denominado “pai”.⁹³⁵ O título nas associações culturais data de bem antes da era cristã. A razão do nome fundamenta-se na paternidade de Zeus.

Inscrição do séc. II d.C. em Esmirna registra o “santo sínodo dos *mystes* de Dioniso” denominados *πατρομυσται*, “*mystes* do pai” ou “pai dos iniciados”. As práticas de mistério a Mitra e Cibele ocorriam sob o arcaico deus *Liber Pater* (“o Livre Pai”), nome da antiga deidade itálica associada a Dioniso; talvez daí origina-se o vínculo das associações *πατρομυσται* com o título paterno de seus líderes.⁹³⁶ Difícil concluir se era uma associação helenística de mistério dionisiaca laica ou apenas direcionada a educação de seus membros cujo patrono era Dioniso.⁹³⁷ Porém, a idéia da figura paterna está ali como um título honorífico.

É provável que as instituições de mistério tenham copiado seu tipo organizacional de outras associações helenísticas existentes. Uma organização inspirada ou baseada em Zeus *Hypsistos* com a liderança do grupo associada à paternidade do deus foi registrada em um papiro do período final ptolomaico (séc. II-I a.C., sob Ptolomeu Aulete, entre 69 e 58 a.C.). É curiosa e exagerada a presença de composições *συν-* na extensão do texto e a conclusão significativa sobre o “pai” (líder) da associação cultural; reza a interessante ata:

“Que seja assim. A lei que os da associação de Zeus [no,moj \$...% tou/ Dio.j `Uystou suno,dou] a maior feita em comum, que deve ser autorizada. Agindo em

⁹³³ Havia associações dos “Mistérios de Zeus” propriamente ditos (McRAE, R. M., *Eating with honor: the Corinthian Lord's Supper in light of voluntary association meal practices*, p. 177).

⁹³⁴ GUTIERREZ, P., *La Paternité spirituelle selon Saint Paul*, pp. 62-63, cf. nota 7. “Pai” era um título divino e mágico na literatura hermética que trata de astrologia, magia e ou alquimia (D’ANGELO, M. R., *Theology in Mark and Q: Abba and “Father” in Context*, p. 168, cf. nota 73). “A *eusebes psyche* [alma piedosa] nunca se cansa de louvar (Deus) e de abençoar todos os homens, e de fazer o bem de todos os modos por palavra e ação, à imitação de seu Pai [*minoumene outos ton patera*]” (DODD, C. H., *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 31; *Corp. Herm.* X, 21).

⁹³⁵ MOORE, C. H., *The Ethical Value of Oriental Religions Under The Roman Empire*, p. 180.

⁹³⁶ GUTIERREZ, P., op. cit., pp. 61-62. Pai Liber é quem desempenha a função de purificar as almas nos mistérios (libertá-las) como os grãos são limpos (purificados) pelos devotos. Ele também é chamado de “místico” (HARRISON, J. E., *Mystica Vannus Iacchi*, p. 293).

⁹³⁷ “O caráter das nossas fontes nem sempre permite distinções claras” sobre a natureza e finalidade das associações (KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 73).

conformidade com as suas disposições, que primeiro escolheu como seu presidente Petesou[chon] filho de Teephbennios, um homem de peças (à parte), digno do lugar e da sociedade, por um ano a partir do mês e referido dia, que ele deve fazer para todos os contribuintes um banquete de um mês no santuário de Zeus [tou/Dio.j i`erw/n], em que deve, em uma sala comum derramando libações, orar e realizar outros ritos habituais em nome do Deus e Senhor, o rei [qeo\$u/% kai. kuri.o\$u% basile,wj]. Todos devem obedecer o presidente e seu servo em assuntos relacionados com a empresa, e eles devem estar presentes em todas as ocasiões de comando a ser prescrito para eles em reuniões e assembléias [sunlo,gouj kai. sunagwga.j] e passeios. Não é permitido a qualquer um deles fazer facções [sunteumatarch,isein] ou deixar a irmandade [suni,stas\$qai%] do presidente para outro, ou que os homens entrem na linhagem (lugar?) do outro no banquete [sumposi,wi], ou abusar de outro no banquete [sumposi,wi], ou conversar ou indiciar ou acusar o outro a renunciar/demitir-se no curso do ano, ou ainda não trazer as bebidas [sumposi,wi] ou impedir o (líder?) ... contribuições [sumbol\$a,j%] e outras (?) taxas e deve pagar cada ... Se algum deles se torna um pai [path.r], (ele deve contribuir?...).⁹³⁸

O πατήρ da associação cultural era uma espécie de líder sacerdotal que presidia as cerimônias e refere-se à paternidade religiosa de seus ministros, típica destes cultos helenísticos. A evocação desta paternidade tinha Zeus como modelo, mais tarde, Mitra, “o grande pai”.⁹³⁹ Porém, Zeu,j-πατήρ era o paradigma máximo: “Zeus é invocado em todos os lugares como pai, e este título se encontra também frequentemente aplicado as divindades veneradas nos mistérios”.⁹⁴⁰

A complexa e contraditória literatura dos mistérios (órfica) era caracterizada por um personagem central: Zeus, o nome que ordena todas as coisas, o cosmo inteiro, pois devorou Fanos – *dios protogono* [“nascido primeiro”] – e apoderou-se de seu poder primordial.⁹⁴¹ “No primeiro século depois de Cristo o estóico Cornuto chamava Zeus de ‘a alma que une (sune,cousan) o mundo’ e ‘du,namij (poder) que pervade o universo (*Theol.* 2 e 11)”,⁹⁴² logo, o chefe do Olimpo seria o pai superior das associações. Coerência filosófica e mitológica.⁹⁴³

⁹³⁸ ROBERTS, C.; SKEAT, T. C.; NOCK, A. D., *The Gild Zeus Hypsistos*, pp. 41-42.

⁹³⁹ GUTIERREZ, P., *La Paternité spirituelle selon Saint Paul*, pp. 54-58; 59-60.

⁹⁴⁰ Ibid., p. 50.

⁹⁴¹ LAGRANGE, M-J., *Introduction a l'etude du Nouveau Testament: critique historique – I Les Mysteres: L'Orphisme*, p. 126-127; 131.

⁹⁴² PENNA, R., *L'ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, p. 128. Sune,cw: “segurar ou manter juntos” (LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., *A Greek English Lexicon*, p. 1714).

⁹⁴³ Os órficos, por exemplo, são politeístas, mas o objeto de predileção é Dioniso Zagreus, filho da união de Zeus com Perséfone dos mistérios órficos que “estava relacionados ao Zeus canônico *dos poemas*, pai dos deuses e dos homens”. Os mistérios órficos influenciaram a filosofia e a filosofia influenciou os mistérios órficos. Zeus para estes filósofos e iniciados é o fundamento da verdade: “Para seus seguidores, o nome de Pitágoras detectou a missão: é aquele que espalha as verdades sobre a terra, emanada de Zeus, dispensadas por Apolo” –]Oi` o` milhtai evtimwn auvton (Pythagore) w`j evk Dio,j h[konta – “quem como ele (Pitágoras) veio honrar a Zeus com sua fala (?)” (DETIENNE, M., *L'écriture d'Orphée*, p. 171; 173; Philostrate, *Vit. Apoll.*, I, 1, 2; cf. nota 1).

Zeus/Júpiter como a principal divindade greco-romana propagada durante séculos compatibilizar-se aos cultos de mistério de uma ou outra forma é intuitivo. É simples sincretismo. Na ilha grega Thasos, ao norte do mar Egeu, foi encontrada uma inscrição do séc. IV a.C. trazendo os principais festivais gregos. Os mistérios em Agra ou Agrae eram uma preparação ao festival Eulesiano mantido no subúrbio de Agrai entre 20-26 de *Anthesteriōn* (fev-mar). O festival ocorria no dia 23 de *Anthesteriōn*, data da Diasia [διάσια] ou festival em honra de Zeus μελίκιος [“o protetor gentil”], muito familiar no mundo grego e associado aos mistérios. Ainda dois festivais em honra de Zeus ocorriam no *Maimaktēriōn* (nov-dez) e *Artemisiōn* (abr-mai).⁹⁴⁴

Documentações e registros da antiguidade atestam o ligame entre o deus e os mistérios. Segundo uma inscrição com 64 linhas de um culto helenístico encontrada na Filadélfia na Lídia (cf. Ap 3,7), hoje Alasehir/Turquia, datada em torno do ano 100 a.C., um grupo cultual misto se reunia na casa de um certo Dionísio para uma celebração privada e apresentar aos deuses seus problemas domésticos e familiares. O culto faz referência às instruções de Zeus a respeito de ritos mistéricos (ta, musth,ria evpitlei/n, “os mistérios finais”) como a purificação e a aspensão. A prece era dirigida a Zeus *Sōtēr* e a sua companheira Héstia/Vesta (deusa dos laços familiares) pedindo boa fortuna, saúde, salvação, e melhor reputação. Na inscrição há uma sequência de palavras compostas com συν- – sumbouleu,ein, “aconselhar”; sunistorei/n, “cúmplice”; sunousi,an, “intimidade”.⁹⁴⁵

Um boletim de correspondência helênica (séc. I a.C.) de Panamara/Cária /Turquia, nn. 11 e 12, um sacerdote de Zeus-Panamaros (to.n i`ere,a, “o sagrado”) convida todos os homens da cidade de Panamara para um banquete sagrado oferecido em honra do deus (kalw/ pro.j to.n qeo,n) porque existe entre a cidade e Zeus uma parentela (sugge,neian) uma comunhão santa (tw/n i`erw/n koinwni,an). O boletim é uma convocação ao mistério (pro.j to. auvtou/ musth,rion).⁹⁴⁶

⁹⁴⁴ IG I² 866; III 3169; BCH 89 (1965) 159-172 in FERGUSON, J., *Among The Gods – An Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion*, p. 189;

⁹⁴⁵ PENNA, R., *L'ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, p. 152 (cf. SIG 985).

⁹⁴⁶ Ibid., p. 154

Outro escrito do segundo século d.C. atesta que Júpiter *Dolichenus* (de Diliche, hoje Duluk na Turquia) teve um altar erigido no reinado de Nero. Esta versão do culto ao deus é uma alternativa da religião de mistério à religião pública do deus do Império Romano.⁹⁴⁷

Em suma, a sombra mitológica de Zeus/Júpiter gerenciava os mitos de mistério direta ou indiretamente (ver Deméter e Cibele).⁹⁴⁸ Aliás, na filosofia estoica, o ápice da “escatologia” mistérica tem a sua consumação no deus: para Epicteto o “vértice” da realização humana é a união com a divindade, e não apenas *post mortem*, mas ainda na vida terrena em sociedade com Zeus.⁹⁴⁹

Em prospectiva da hipótese, o ambiente, a terminologia e a perspectiva salvífica dos cultos de mistério helenístico-romanos seriam um *Sitz im Leben* adequado às expressões συν- na perícope, sobretudo no v. 17, caso Paulo estivesse se ocupando intelectualmente da situação.

7.1.4.

Roma e as religiões de mistério – crise dos deuses e crise do Império

a) Roma, cidade de μυστήρια – testemunho literário e arqueológico

Wedderburn questiona a argumentação que os mistérios helênicos, como se entendem atualmente, só foram bem aceitos pelo Império Romano a partir do segundo século da era cristã. Assim, Paulo não os conheceria como se conhece hoje; além disso, os cultos de mistério sofreram consideráveis transformações e interpretações sem serem elaborados como uma “teologia dos mistérios-religião”. Contudo, as religiões de mistério grassavam no mundo helênico e não necessariamente com a aprovação de Roma. O sincretismo helênico era realidade antes de Roma se tornar uma potência e estes cultos se nutriram dele ao mesmo

⁹⁴⁷ TURCAN, R., *The Cults of the Roman Empire*, p. 159.

⁹⁴⁸ Átis era às vezes chamado de “Papas” ou Zeus (WAGNER, G., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries – The Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans 6, 1-2, in the Light of its Religio-historical “Parallels”*, p. 216).

⁹⁴⁹ “Rejeitando a imortalidade pessoal, ele transporta para vida presente a união que ele pode sabiamente ter com a divindade. Epicteto fez consistir a sabedoria em ‘desejo de tornar-se um deus em vez de um homem, e na vontade de estabelecer, para o miserável corpo mortal, a sociedade [comunhão] com Zeus (evn tw/| somati,w| tou,tw/| nekrw/| peri. th//j pro.j to.n Di,a koinwni,a)j)” (DUPONT, J., SUN CRISTWI, *L’union avec le Christ suivant saint Paul*, p. 167).

tempo que o fomentavam. Dois exemplos desfazem a idade tardia dos mistérios: o Hino homérico à Demeter data do final do séc. VII a.C.; por causa desses cultos houve atrito entre os próprios gregos bem antes de seu embate com a piedade-política romana: “Alcebíades e outros foram condenados por realizar os mistérios em uma casa privada; Diágoras, o Melião, foi condenado à morte por divulgar os segredos” (séc. V-IV a.C.).⁹⁵⁰

A questão não é se Paulo conhecia os mistérios “como se conhece hoje”, mas se eles exerciam influência no seu tempo e se o Apóstolo tinha apenas uma vaga noção ou conhecimento de fato de como eram os movimentos místéricos na sua época.⁹⁵¹ Há provas físicas e literárias da comoção religiosa causada pelos mistérios helênicos nas colônias, províncias e na própria Roma; mesmo associações místicas organizadas existiam na cidade na época da Carta aos Romanos.⁹⁵² Testemunhos não faltam. O orador *Marcus Tullius Cicero* (106-47 a.C.) foi um iniciado nos mistérios Eleusianos; ele os descreve como um convertido, fazendo-lhes uma pequena apologia:

“Eles nos educaram na civilização, fora da vida rústica dos bárbaros. As cerimônias são chamadas iniciações, e nós reconhecemos neles os primeiros princípios de vida. Nós temos ganhado deles o modo de viver em felicidade e morrer com uma melhor esperança”.⁹⁵³

O crédito pelo culto Eleusianos ter sido introduzido em Roma pertence a Gaius Julius Caesar Augustus Germanicus, predecessor de Claudio, na primeira

⁹⁵⁰ Andocides 1,11-13; cf. 16; Plut., *Alcebiades* 19-22; Xenophon, *Hellenica* 1.4.14f.; Schol. On Aristoph., Av. 1072, etc. in WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Resurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, pp. 90-92). W. Burkert desfaz o estereótipo que as religiões de mistério são tardias na história da Grécia, ou seja, seriam do período helenístico ou imperial quando a mente grega estava cedendo espaço para o obscurantismo medieval ou Idade das Trevas. O culto grego a Deusa Mãe estava presente da Ásia Menor à Itália Meridional no período arcaico, entre XII-VIII a.C.. O monumento a Grande Mãe (*Magna Mater*) e a caverna mitríaca compreendem-se no período entre o quarto século e o segundo século a.C.; o culto de Elêusis, porém, introduziu-se no sexto século a.C.. Isto tornaria a presença ou a tendência aos mistérios mais cedo que se pensa em Roma. Calígula apenas estabilizou o culto a Isis em Roma (BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, p. 6).

⁹⁵¹ O apogeu dos mistérios helenísticos foi durante os dois primeiros séculos da era cristã e sua influência era de ordem social, cultural, política e, evidente, religiosa no Mediterrâneo e no Oriente Próximo (HEEVER, G. VAN DEN, *Making Mysteries, from The Untergang der Mysterien to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion*, p. 262). Cf. 7.2.1., p. 258 deste trabalho.

⁹⁵² As associações de mistério eram realidades de Alexandria a Roma antes, durante e depois do primeiro século da era cristã. Tais agrupamentos vinham do período ptolomaico e egípcio-romano. (ROBERTS, C.; SKEAT, T. C.; NOCK, A. D., *The Gild Zeus Hypsistos*, pp. 73-74).

⁹⁵³ NEWSOME, J. D., *Greeks, Romans, Jews – Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, p. 29.

metade do séc. I d.C.. Calígula introduziu, ou melhor, oficializou o que era oficioso.⁹⁵⁴ Flávio Josefo relata a “nova cultura religiosa” dos mistérios em Roma:

“em certos mistérios iniciado [ἐν τινων τελεταῖς μυστηρίων], que ele consentiu [συνίστατο]”; (...) “no lugar marcado conduziu/celebrou os mistérios [εἰς τὴν ἀγορὰν φέρον ἐπὶ τε τῶν μυστηρίων], que ele tinha aprovado [ταῖς ποιήσεσιν ᾗ συνίστατο]”; (...) “foram enviados para lá para cantar hinos destes mistérios que eram celebrados [ὕμνοις μυστηρίων] que se completariam com alguma dança de Pirro no teatro” (Jos. Ant. XIX 30.71.104).

O imperador Claudio (41-54 d.C.) testemunhou as religiões orientais de mistério se popularizarem em Roma o suficiente para não serem ignoradas. Ele fracassou em obter controle sobre as novas religiões. Análises sombrias como a do Aristocrata Juvenal criam que os imigrantes do Oriente com suas linguagem e religiões levariam a cidade à ruína (*Satire* 3, 62-64).⁹⁵⁵

A obra de U. Bianchi contém mais de 90 provas arqueológicas, entre objetos de culto e manuscritos, comprovando a presença de ritos místéricos helênico-romanos na época imperial, inclusive em Roma e no tempo missionário de Paulo. O destaque é a Basílica Pitagórica de Porta Maggiore (Roma). O edifício possui um santuário subterrâneo de culto neo-pitagórico – órfico/dionísico – com cenas cuja interpretação acusa o rito de sagrada iniciação ao culto de Dioniso, principalmente.⁹⁵⁶

A Basílica foi construída por uma seita (associação) no fim do reino de Claudio, 41-54 d.C.. Suas dimensões eram relativamente pequenas; decorada para realizar rituais contém motivos de formas divinas e lendárias (mitológicas). O culto era plural, pois não há sinais de uma divindade com culto exclusivo. As evidências sugerem uma ideia de “panteão” do seu tempo composto de múltiplos mistérios: um amálgama de ritos e simbolismos eleusianos e ritos dionisiacos. Há um espaço reservado às bacantes e, talvez, para rituais de orgia conforme demonstra a arquitetura do *atrium*; uma cela reservada ao culto do Αἰκνὸν [αἰκνον – “berço” de Dioniso] e para a τελετή – cerimônia de iniciação de contato

⁹⁵⁴ WEDDERBURN, A. J. M., *Baptism and Resurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, p. 100.

⁹⁵⁵ JEFFERS, J. S., *The Greco-Roman World of The New Testament Era – Exploring the background of Early Christianity*, p. 105.

⁹⁵⁶ BIANCHI, U., *The Greek Mysteries. Iconography of Religions*, pp. 16-37; 93-94.

ou revelação do *phallos* dos episódios da dionísica órfica. O estudo supõe que o local era frequentado por parte da elite social e intelectual romana.⁹⁵⁷

Uma segunda prova arqueológica é a Necrópole (*Scavi*) sob a Basílica de São Pedro, datada dos primeiros séculos depois de Cristo, onde se encontram os restos mortais do apóstolo Pedro morto sob Nero (64 d.C.). A Necrópole é sincrética na sua decoração. Segundo a obra *Die Heidnische Nekropole unter St. Peter in Rom die Mausoleen A-D* foram descobertos motivos cristãos e pagãos, alguns referentes ao culto dionisíaco em seu interior. A arte visual é bastante nítida. Exemplos com os números correspondentes das ilustrações (Abb.): uma suástica – símbolo místico grego – em pavimento mosaico; sobre a cúpula de um nicho está um baixo-relevo esculpido na rocha de *Oceanus*, ser mitológico, que junto a Zeus lutou contra os Titãs (Abb. 177); dois cupidos, também esculpidos, carregando frutas (Abb. 179); pinturas e baixo-relevo de bacantes em gesto de dança (Abb. 202/ 205/206/208); pintura de Pan saltando/dançando com uma flauta (Abb. 203); bustos de Dioniso (Abb. 192/193); busto e baixos-relevos de sátiros (Abb. 201/204/209).⁹⁵⁸

Os testemunhos acima podem não constituir por si uma prova cabal da presença e desenvolvimento das religiões de mistério em Roma à época de Paulo ou de sua incidência sobre a igreja nessa cidade, porém são sinais (intelectual e material) de sua existência e atuação e, em algum momento, poderia vir de encontro ao cristianismo.

b) Roma, cidade dos *μυστήρια* – recepção e repúdio

A devoção tradicional aos deuses greco-romanos entrou em crise e, quase concomitantemente, as formas ortodoxas de culto tenderam ao colapso antes mesmo do cristianismo. Era a “crise dos deuses”. As religiões de mistério são ao mesmo tempo causa e efeito da reviravolta religiosa nos tempos imperiais e antes deles. Devido a sua rígida formalidade a religião estatal não oferecia aos nativos gregos (e aos próprios romanos) os meios experienciais de “contato” com a divindade, fosse ela qual fosse. Soma-se a isto o cansaço e a desilusão das guerras

⁹⁵⁷ CARCOPINO, J., *Etudes romaines. La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, p. 27; 154-155, nota 3; 157 (cf. p. 157, apêndice com a planta dos motivos das abóbadas). Sobre a mística desenvolvida e motivos pictóricos semelhantes, conferir o estudo sobre Virgílio, *mystica vannus Iacchi*, *Soph., Anth.* II em HARRISON, J. E., *Mystica Vannus Iacchi*, pp. 292-324).

⁹⁵⁸ MIELSCH, H.; HESBERG, H.; GAERTNER, B., *Die Heidnische Nekropole unter St. Peter in Rom die Mausoleen A-D*, p. 88; 166; 168; p. 166; 169; 176; 177; 179; 180; 181.

e suas consequências. As religiões de mistério proporcionavam satisfação sensorial e, por conseguinte, uma esperança emocional. Sendo assim, a demanda por estes cultos crescia desde o século segundo a.C.: a popularidade dos mistérios de Baco com seus elementos orgiásticos e, apesar da oposição do Estado Romano, a popularidade de deusas como a Grande Mãe e Isis foram favorecidas pelos imperadores Calígula e Claudio, mas estavam presentes na cidade um século antes destes.⁹⁵⁹

Como já aludido, a ortopraxia dos ritos sacrificais, fixos e formais, estava no centro da religião romana. A repetição rotineira destes ritos acabava por destacar os mistérios helenísticos com sua variedade de formas religiosas e ritualísticas (dramáticos e teatrais), tornando-os uma alternativa a tradicional prática religiosa romana. A ausência de regras e/ou formas rígidas cooperou com a disseminação destes cultos por toda extensão do Império no primeiro século (a.C./d.C.), em contraposição ao controle pontifical romano da religião do estado.⁹⁶⁰ Adaptações mais palatáveis dos mistérios ao gosto romano se perpetuou e se popularizou, contudo, sem excluir o deus primordial – Júpiter.⁹⁶¹

Quando a Igreja começou, a religião do Império mantinha sua piedade e ritos, porém perdia influência sobre os indivíduos, sobretudo fora de Roma. Paralelamente à crise de identidade religiosa havia a facilidade de intercâmbio cultural devido às rotas comerciais e maior segurança nas estradas policiadas pelo Império; comerciantes e soldados oriundos de regiões conquistadas se deslocavam com suas crenças pelo Mediterrâneo e Oriente Próximo contribuindo na difusão das novas ideias e crenças das religiões de mistério:⁹⁶² a possibilidade de comunhão/proteção, em um mundo em conflito, com alguma divindade redentora

⁹⁵⁹ MOORE, C. H., *The Ethical Value of Oriental Religions Under The Roman Empire*, pp. 172-173; “As religiões de mistério eram muito variadas e estavam bastante difundidas no império romano” com o objetivo de “estar com a divindade”, “entrar no mistério divino” e “ingressar no mundo dos deuses” mediante ritos e fórmulas e a participação em comunidades ou associações bastante homogêneas socioeconomicamente (ARENS, E., *Ásia Menor no tempo de Paulo, Lucas e João*, p. 196).

⁹⁶⁰ MARTIN, L. H., *Cognitive Science, Ritual, and The the Hellenistic Mystery Religions*, p. 385 et. seq.

⁹⁶¹ “Importante para o nosso objetivo é a afirmação de que Augusto recebe um bolo de incenso, e as lâmpadas durante o festival de mistério. No século II d.C. a oferta de um *πόπανον* (bolo sacrificial) e *λιβανωτός* (incensário, turíbulo) deixa de ter um caráter exclusivamente funerário. Inscrições Áticas mencionam um *πόπανον* oferecido a Zeus em nosso período; ofertas de incenso são igualmente um fenômeno normal no culto divino” (PLEKET, H. W., *An Aspecto of The Emperor Cult: Imperial Mysteries*, p. 342).

⁹⁶² HOUSE, H. W., *Tongues and The Mystery Religions of Corinth*, p. 136.

e uma vida além-túmulo a partir de fórmulas e ritos de apelo teatral (atração lúdica).⁹⁶³

As religiões místicas e demais apelativos mágicos adentraram na cidade de Roma com ou sem o aval oficial. O culto de mistério de Cibele-Átis, por exemplo, teve início e aceitação entre os gregos em torno de 200 a.C., ou antes; em Roma o festival Cibele-Átis foi introduzido pelo Imperador Claudio (41-54 d.C.) com foco na morte e ressurreição de Átis.⁹⁶⁴ Durante o período imperial os mistérios gregos exerciam grande atração e influência, haja vista a iniciação neles por parte de muitos romanos, entre os quais não poucos imperadores (Augusto, Adriano, Antonino Pio, Marco Aurélio e Cômodo).⁹⁶⁵

As divindades orientais, a astrologia, a magia e seus papiros mágicos, geralmente ligados às classes mais altas e letradas da sociedade, chegaram a círculos mais amplos da população no período helenístico tardio⁹⁶⁶ e, por meio da cultura helênica, ao mundo romano; porém, não alcançou o apogeu devido às restrições da religião do Estado para com “superstições”, bem como o advento do cristianismo.⁹⁶⁷ O que não significou necessariamente a extinção destes movimentos em Roma.

Quanto às práticas religiosas privativas e/ou subjetivas, como no lar romano onde o *paterfamilias* assume o culto na comunidade doméstica, as autoridades romanas as tratavam com indiferença (não as controlava); ocorria o mesmo com o culto de estrangeiros e a prática comum da magia que, com seu conteúdo variável, sempre existiu em Roma. A fricção acontecia se extrapolassem da esfera privada à pública⁹⁶⁸ ferindo a *religio* – “a observância exata dos ritos estabelecidos a favor

⁹⁶³ Os ritos de iniciação são sob o rigor sociológico um *status dramatization*, a mudança do participante seria pessoal ou intencional relação com um deus ou uma deusa (BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, pp. 13-14).

⁹⁶⁴ HOUSE, H. W., *Tongues and The Mystery Religions of Corinth*, p. 138.

⁹⁶⁵ Cf. KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 183.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 379-383.

⁹⁶⁷ WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 179.

⁹⁶⁸ SCHEID, J., *Religion et Piété à Rome*, pp. 36-37; p. 139. A magia praticada em âmbito domiciliar vinha desde a época clássica e sofria a reprimenda filosófica: “Sacerdotes mendigos [ἄγῳρται – sacerdotes de Cibele] e adivinhos [μάντιες] vão às portas dos ricos e os convencem que obtiveram dos deuses o poder [δύναμις ἐκ θεῶν] de reparar as faltas que eles ou seus antepassados cometeram, por meio de sacrifícios e encantamentos [θυσίαίς τε καὶ ἐπωδαίς], com acompanhamento de prazeres e festas/celebrações; se se quer prejudicar um inimigo por uma módica quantia, pode se causar dano tanto ao justo como ao injusto, por intermédio de seus encantamentos/feitiços e fórmulas mágicas/laços mágicos [ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις], dado que, aparentemente, convencem/persuadem os deuses a se colocarem/submeterem a seu serviço (como um remador) [τοὺς θεοὺς, ὥς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν]” (Platão *Rep.* 2,

de toda comunidade política” –⁹⁶⁹ estimulando uma política de independência de Roma.⁹⁷⁰ Neste caso o culto privado era reduzido à superstição (*superstitio*)⁹⁷¹ e passível de punição: eram proibidos, perseguidos e até expulsos, como aconteceu com os mistérios dionisíacos, com o judaísmo e, de certa forma, com o cristianismo.

Ordinariamente, porém, o Estado não interferia nas questões religiosas. Famílias e colégios, por exemplo, tinham cultos particulares a Delos (Apolo) e Isis no séc. II a.C., apesar da lenta difusão por não contar com o apoio direto do governo. Às vezes os cultos e jogos populares (*ludi compitalici*) eram seguidos das “práticas políticas” reinvidicando integração e organização própria paralelamente ao do Estado ou simplesmente a tolerância do mesmo. Os cultos, cujas exigências eram consideradas pelo Estado/Senado como perigosos por seu espírito subversivo eram reprimidos, tendo seus lugares de culto (altares) destruídos e, por vezes, tinham seus membros executados. Curiosamente, por motivos de política circunstancial, era permitida a reconstrução destes locais sagrados. Parece que este foi o caso dos adeptos de Isis. Aos poucos, porém, a cota de novos cultos foi introduzida na religião oficial devido mutações sociológicas das elites em Roma e nas colônias. A repercussão dos novos interesses podia ser sentida na prática comum da astrologia; o cristianismo é o caso mais clássico e triunfal.⁹⁷²

No cômputo geral os romanos eram tolerantes e até receptivos a novos cultos e religiões. Embora se tornassem repressivos quando as mesmas colocassem em perigo seu modo de vida,⁹⁷³ a *pax romana* de seus cidadãos. O senado esboçou aversão ao culto de Cibele introduzido em 204 a.C. (os cidadãos romanos não tinham permissão de se envolver no ritual de orgia da deusa). As sucessivas campanhas no Oriente fez Roma conhecer o deus Mitra e também a deusa capadócia Ma, afins com Cibele: seu rito era sangrento e cruel. Apesar da

363bc; versão em grego disponível em www.perseus.tufts.edu/hopper/; PLATÃO. *Os Pensadores* – A República, p. 48 et. seq.)

⁹⁶⁹ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 366.

⁹⁷⁰ JEFFERS, J. S., *The Greco-Roman World of The New Testament Era – Exploring the background of Early Christianity*, p. 96; 106.

⁹⁷¹ *Superstitio*, *superstitium*, *superstitious* = “verdadeiro conhecimento, clarividência”, noção de “estar acima” e, para os romanos, “culto exagerado” (SCHEID, J. *Religion et Piété à Rome*, p. 135); mais especificamente *superstitio* era considerado tudo aquilo que era estranho ou não se coadunava aos ritos e à política romana (KOESTER, H., op. cit., p. 367).

⁹⁷² SCHEID, J., *Religion et Piété à Rome*, pp. 130-131.

⁹⁷³ JEFFERS, J. S., op. cit., pp. 89-90.

resistência inicial, o culto isíaco progrediu (58 a.C.).⁹⁷⁴ O caso clássico de repressão do Estado aos mistérios foi o dionisiaco. O escândalo dos *bacanaus* – culto orgiástico – com tendência a insurreição causou uma atmosfera pesada e libidinosa; o Senado romano atentou para os excessos da Bacanália e tentou revogar o culto a Dioniso (187/186 a.C.).⁹⁷⁵

7.2.

Συν- como elemento teológico – comentário a Rm 8,16-17

A segunda parte da perícope, Rm 8,16-17, impressiona pela construção de palavras com a partícula preposicional συν-, cuja linha de raciocínio do Apóstolo não raro associava ao evento salvífico de Cristo quer com συν-construtos quer com as σύν-fórmulas.⁹⁷⁶

7.2.1.

Paulo – pressuposto cognitivo da cultura sincretista (mistérios)

O Apóstolo teria afinidade com algumas ideias e ritos dos mistérios e das expressões συν- de caráter filosófico e religioso demonstrados acima? Sua origem (Tarso) e formação (helênica) apontam que sim.

O Apóstolo era “de Tarso” [ὀνόματι Ταρσέα] – assim reconhecido e denominado pelo próprio Senhor (At 9,11).^{*} A cidade é quase uma personagem em sua biografia, da qual fala com afeto – honrável, até (At 22,3). Nela se refugia no perigo (At 9,29-30). Incontestavelmente a cidade foi também mentora cultural de Paulo no seu processo educacional, como o próprio sugere de modo indireto: “Eu sou devedor tanto a gregos como a bárbaros” (Rm 1,14), e Tarso abarcava ambos. Era uma cidade livre; cidade de educação helênica e de composição política greco-romana.⁹⁷⁷ O ambiente citadino de Tarso era altamente filosófico e

⁹⁷⁴ WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 185; KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 367.

⁹⁷⁵ NEWSOME, J. D., *Greeks, Romans, Jews – Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, p. 271; HOUSE, H. W., *Tongues and The Mystery Religions of Corinth*, p. 138.

⁹⁷⁶ Cf. 2.5., p. 48 e 2.6., p. 65 desta tese.

^{*} Não se registra tradicionalmente Paulo “de Jerusalém” ou Paulo “de Damasco” ou Paulo “de Roma”, e sim Paulo “de Tarso” [ὀνόματι Ταρσέα].

⁹⁷⁷ A história de Tarso remonta desde antes de Antíoco IV Epífanes (a cidade é mencionada a primeira vez no obelisco de preto de Salmarante III da Síria, 858-824 a.C.). Antíoco lhe conferiu o

a corrente dominante era o estoicismo e/ou do Pórtico (*Portique*), de tendência sincretista.⁹⁷⁸

Ao longo de sua juventude na cidade de Tarso – renomado centro educacional –, Paulo foi preparado para a língua grega e pela língua grega (παιδεία; LXX); também foi preparado para sua condição de *civis Romanus* herdada do pai e que usa em casos extremos (At 22,25). A relevância deste aprendizado consiste da língua ser um veículo de transmissão de ideias. Então, por sua origem e formação, Paulo muito provavelmente tinha noção dos principais temas religiosos, que incluía os Mistérios, sua esperança salvífica e, quiçá, alguns de seus ritos e fórmulas mágicas cunhadas com a partícula preposicional συν-: “Em todo caso, em sua terra natal ele também entrou em contato com a cultura helenista, conheceu a filosofia popular e se familiarizou com o fenômeno do sincretismo religioso”.⁹⁷⁹

Tarso, cidade helênica, cooperou para que Paulo fosse um homem urbano e culto.⁹⁸⁰ Portanto, é mais que provável que alguns daqueles nomes compostos com συν- de carga semântica religiosa não lhe fossem estranhos e, em algum momento preciso, um uso semelhante se fizesse necessário em seus escritos pelo bem da interação ou inculturação entre “seu evangelho” e os destinatários.

status de cidade-estado nos moldes gregos no ano de 171 a.C., com magistrado e moedas próprias; em 66 a.C. com o avanço de Pompeu a cidade foi absorvida pelo sistema do império romano para Ásia Menor, posteriormente manteve sua condição de liberdade e imunidade com Marco Antônio e ampliados por Augusto – foi a capital da província romana da Cilícia Pedias (MACKENZIE, J. L., *Dicionário Bíblico*, p. 909; MURPHY-O’CONNOR, J., *Paul, a critical life*, p. 33s; id., J. *Paulo de Tarso: história de um apóstolo*, p. 25.). O elemento helênico se impunha com grande raciocínio intelectual, os homens de renome e seus filhos – cidadãos – frequentavam as escolas de filosofia, de retórica e de poesia. (ROHDEN, H., *Paulo de Tarso, o maior bandeirante do evangelho*, p. 14; HOLZNER, J., *Paulo de Tarso*, p. 7; MURPHY-O’CONNOR, J., *Paulo de Tarso: história de um apóstolo*, p. 25.).

⁹⁷⁸ “Na cidade de Tarso, segundo o escritor contemporâneo Estrabão, reinava um grande zelo pela filosofia e por cada ramo da formação universal (*Gerg.* 14, 5, 13), essa foi a pátria de não poucos filósofos estóicos, incluindo Crisipo seguido por Atenodoro, preceptor de Augusto” (VV. AA., *Le Lettere di Paolo*, p. 1).

⁹⁷⁹ BULTMANN R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 243.

⁹⁸⁰ “uma pessoa de considerável educação e conhecimento e não apenas de interesse judaico. O escritor tinha algum conhecimento da filosofia grega (particularmente o estoicismo popular), e ele refletia uma considerável compreensão da retórica greco-romana” (WITHERINGTON III, B., *The Paul Quest*, p. 70). Além do que seu *status* legal era de um judeu privilegiado da diáspora, um *adlectio* – “acolhido” na associação dos cidadãos (At 16,37s; 22,25; 23,27), um influxo da cultura romana (SCHNELLE, U., *Paulo, Vida e Pensamento*, p. 65; cf. MURPHY-O’CONNOR, J., *Paul, a critical life*, p. 39 et. seq. e suas respectivas notas; cf. BELLINATO, G., *Paulo, cartas e mensagens*, p. 10; CROSSAN, J. D.; REED, J. L., *Em Busca de Paulo*, p. 16; BOSCH, J., *S. Scritti Paolini*, p. 20).

Em seus escritos o Apóstolo argumentava tendo mentalmente diante de si as Escrituras,⁹⁸¹ mas o fazia também sem elas (At 17,28; 1Cor 15,33).⁹⁸² Este artifício paulino, contudo, não era garantia de sucesso (At 17,32.34). A argumentação apenas fundamentada em categorias puramente bíblicas poderia soar artificial ao gentio de formação média, cristão ou não, acostumado aos discursos e oratórias;⁹⁸³ outro problema, não menor, era associar as expectativas salvíficas dos gentios às esperanças bíblicas referentes a Jesus:

“Se não continuasse sendo o Messias prometido no AT deveria ser para eles uma divindade redentora helenista como Seráfis e Ísis. Deveriam eles adotar o AT como livro canônico? (...) Os gentílico-cristãos corriam o perigo de se verem transformados numa religião sincretista”.⁹⁸⁴

O importante era o esforço intelectual de Paulo para não embotar-se no judaísmo e se fazer entender em outra linguagem – a cultura helênica (1Cor 9,21-22) –,⁹⁸⁵ aumentando a possibilidade de acessar seus interlocutores em favor do Evangelho sem, contudo, prescindir suas raízes: “Tudo quanto o que outrora foi escrito, foi escrito para o nosso ensino, a fim de que, pela paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança” (Rm 15,4; cf. 1,1-2; 1Cor 9,20).⁹⁸⁶

Entretanto, Paulo precisaria ter noção do problema desta ou daquela comunidade para fazer uso de sua cultura judaico-helênica que, no caso da proposição crítica B desta tese, seria o sincretismo salvífico. Não é possível comprovar o seu nível de conhecimento a respeito do sincretismo das religiões de mistério, de seus ritos e fórmulas em geral ou em Roma;* porém, é temerário

⁹⁸¹ “A linguagem teológica de Paulo era de modo geral a linguagem da Escritura” (DUNN, J. D. G., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, pp. 210-211). Sobre a hermenêutica que Paulo fazia das Escrituras, ver GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, pp. 304-306.

⁹⁸² Jipp assegura que o discurso no Areópago “utiliza de conceitos filosóficos helênicos e críticas judaicas de idolatria” com terminologia técnica da *Septuaginta* (JIPP, J. W., *Paul’s Areopagus Speech of Acts 17:16-34 as Both Critique and Propaganda*, pp. 567; 584-585).

⁹⁸³ WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, pp. 313-314.

⁹⁸⁴ GOPPELT, L., op. cit., pp. 287-288.

⁹⁸⁵ “O Apóstolo de fato praticou abundantemente o princípio da adaptabilidade ou condescendência cultural, que hoje chamaremos (*sic*) de inculturação. Isto está denotado claramente no passo clássico de 1Cor 9,19-23 (...), além de Rm 14,1-15,13” (PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento*, p. 62).

⁹⁸⁶ Cf. PESCE, M., *As duas fases da pregação de Paulo*, p. 91 et. seq..

* O Apóstolo Paulo não tinha conhecimento cabal dos rituais dos mistérios e suas fórmulas mágicas, evidente. Porém, negligenciar o fato religioso da cultura dos destinatários, sobretudo aos romanos, raciocinando apenas a partir do gueto mental judaico seria de uma inocência quase ilícita. Não condiz com Paulo, um homem letrado com acesso desde a infância ao mundo greco-romano; naturalmente possuía ao menos uma noção suficiente do significado dos termos filosóficos e religiosos usados à época. Pode se deduzir isso por sua elaborada descrição do comportamento moral e religioso em Rm 1,22ss..

cogitar sua total ignorância sobre estes cultos devido a sua formação pressupor o mínimo de contato com o helenismo de característica religiosamente sincrética e, mesmo que ainda não se chamasse assim, era uma realidade comum na vida das grandes cidades. Tarso inclusive:

“a religião continua a ser a área mais acessível ao sincretismo, ela é mais maleável, é mais facilmente transformável, que aproveita ao máximo as novas aquisições, adaptando com facilidade a fé com a filosofia grega, e o desordenado misticismo oriental. Em Tarso a mitologia grega não era mais uma com os mistérios orientais. Não é necessário aqui supor que Paulo também foi iniciado nos mistérios de Tarso”.⁹⁸⁷

Além da origem cidadina que pode ter contribuído para o seu conhecimento dos Mistérios, como acima visto, o Apóstolo era notório por seu domínio da língua, da linguagem e da piedade de πάντων τοῖς ἔθνεσιν (Rm 1,5.7; cf. At 17,22), aos quais anunciava o seu evangelho (Rm 1,15; 2,16). Discernia o sincretismo religioso tanto por competência como por experiência: “Paulo tomou conhecimento dessas ideias do mundo helenista de maneiras diversas: por contato direto com homens helenistas, através do judaísmo helenista e através do cristianismo helenista”.⁹⁸⁸ Sua capacidade cultural e religiosa helênicas pode ser averiguada em sua fala aos atenienses (At 17,16ss).⁹⁸⁹ Escrevendo πάντων τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ (Rm 1,7.15), a tendência ou tendências da cultura e da religiosidade pagã em suas diversas manifestações não lhe passariam ao largo.⁹⁹⁰

O fato histórico inegável é que Paulo também era oriundo de um ambiente social extravagante em contraste àquele de Jesus e dos seus discípulos. O tempo de vida de Paulo neste ambiente socialmente adverso do judaísmo palestinese tem de ser levado em conta para compreender a gênese da sua particular religiosidade e da noção que possuía da piedade do mundo em que vivia. Wendland diz:

⁹⁸⁷ ROBERT, F., *Saint Paul et la Culture Grecque*, p. 53.

⁹⁸⁸ GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, p. 301.

⁹⁸⁹ “Paulo devia ser dotado de uma estrutura mental tendencialmente aberta ao patrimônio ideal típico do helenismo” (PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento*, pp. 60-61).

⁹⁹⁰ Penna traça uma série de paralelos entre a terminologia filosófica em voga na época de Paulo com seus escritos e as ideias e conceitos contidos neles como que insinuando uma influência do pensamento vigente no tempo do Apóstolo tivesse influenciado sua formação, sua visão teológica e moral (Id., *L'ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane*, pp. 114-141).

“se caso a formação cultural de Paulo é, essencialmente, de matriz judaico-teológica, todavia ele é não imune à mística do sincretismo oriental, e o mundo helenístico-romano está, desde o início, presente no seu horizonte espiritual.”⁹⁹¹

Paulo não era um alienado cultural. Ele, quase certo, como cidadão do mundo tinha o que se chama atualmente “espírito de época” [*zeitgeist*] e sabia o que estava em voga (popular ou não) e tendia a usá-lo para comunicar-se com os gentios.⁹⁹² A propósito, a terminologia conceitual dos escritos do Apóstolo que porventura tem identificação com o helenismo se deve mais a expressiva popularidade das ideias filosófico-religiosas vigentes na época que um cristianismo helenizado; isto se justifica porque as imagens e ideias greco-romanas, como um instrumento (um meio), rendiam acessibilidade ao cristianismo.⁹⁹³ Este recurso não era nem inédito nem original, como, por exemplo, a dedicação de Filon de Alexandria e Flavio Josefo para tornar o judaísmo mais “filosoficamente” aceitável à visão helênica de mundo.⁹⁹⁴

O Apóstolo conhecia as crises culturais e religiosas dos judeus e judeu-cristãos da diáspora e as divergências entre essas tradições e culturas com a vida e doutrina cristã.⁹⁹⁵ É patente que muitos judeus da Diáspora, talvez a maioria, resistiam à tentação da idolatria, porém, se há algum indício de judeus da dispersão terem se envolvido com encantamentos e fórmulas mágicas não seria

⁹⁹¹ WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 314-315.

⁹⁹² A filosofia junto a helenização foi um problema literário e religioso durante o grande avanço do Império Romano por volta 200-187 a.C.. Das correntes de pensamento da época a filosofia estoica era de ocorrência comum. Poderia ter sido usada por judeu-helenísticos e na apologética cristã tardia. Cínicos e estoicos cultivavam a noção de “cidadania do mundo”, que seria apolítica em demasia (cf. *Diogenes Laertius* VI, 63). Esta cidadania bem combina com o pensamento e a atividade apostólica de Paulo junto aos gentios. Aparentemente, ao menos a camada mais popular do pensamento estoico não era estranha a Paulo (HENGEL, M., *Jews, Greeks and Barbarians – Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, p. 67).

⁹⁹³ Cf. WENDLAND, P., Op. cit., p. 293.

⁹⁹⁴ A primitiva literatura do judaísmo helenístico primitivo (séc. III e II a.C.), bem como a tradução da Septuaginta mostram forte educação grega dos seus autores e a fusão de conceitos judaicos e gregos. Isso demonstra um alto grau de “helenização” dos judeus da diáspora no Egito. Alguns fragmentos raros datados entre os anos 105-49 a.C. do período ptolomaico estão preservados. Muitos são anônimos ou com pseudônimo em contraste com a literatura palestinese. É um testemunho de uma vida espiritual – no sentido educacional – extraordinária por parte dos judeus de Alexandria, principalmente, com acesso a educação retórica e filosófica o que, obviamente, indica um anterior conhecimento de grego. Isto significa acesso às escolas gregas. Nomes judaicos aparecem em listas de instituições para formação de jovens (*ephebes*) na Asia Menor. Filon de Alexandria é um exemplo clássico de extensiva educação – *paideia*. A formação de Paulo em Tarso foi em contexto similar (Id., *El Hijo de Dios: El origen de la cristologia y la historia de la religion judeo-helenistica*, pp. 97-102).

⁹⁹⁵ ROBERT, F., *Saint Paul et la Culture Grecque*, pp. 70-75.

demasiado aceitar que Paulo sabia disto.⁹⁹⁶ Além disso, no decorrer da missão, o Apóstolo se deparou com livros de magia que certamente possuíam seus ritos e fórmulas. O Novo Testamento faz alusão a estes livros. Lucas descreve em Atos a incineração de livros de artes mágicas pelos neo-convertidos na cidade de Éfeso: “Também muitos dos que haviam praticado artes mágicas [πραξάντων], reunindo os seus livros [βιβλους], os queimaram” (At 19,19a). Eram muitos livros, infere-se a partir do exagero lucano – “Calculados os seus preços, achou-se que montavam a cinquenta mil peças de prata” (19b).⁹⁹⁷ O uso destes encantamentos na época de Paulo não era incomum e é bem provável que ele tivesse certo grau de conhecimento sobre o assunto por causa da ampla e variada área de atuação dos mesmos.⁹⁹⁸

É quase impensável Paulo não ter tido acesso indireto às modalidades e ideias dos mistérios ao longo das regiões e cidades em que viajou e evangelizou.⁹⁹⁹ Em Corinto, uma das sedes missionárias do Apóstolo, as mulheres

⁹⁹⁶ “O lendário III Macabeus afirma: ‘No entanto, a maioria manteve-se firme com almas nobres e não apostatar de sua religião’ (3Mc 2,32). Assim, não há evidências mais autênticas para o sincretismo judeu-pagão no período helenístico pré-romano que aquele existente no Egito (...) Houve uma real fusão entre judeus e pagãos apenas na esfera da magia e da astrologia, que se provou ser de interesse crescente para os egípcios, judeus e gregos a partir do século II a.C. e penetrou em todos os níveis da população” (HENGEL, M., *Jews, Greeks and Barbarians – Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, p. 103).

⁹⁹⁷ Existe em larga escala fragmentos de papiros relativos a antigos livros de magia nos museus. A biblioteca Nacional de Paris possui o “Grande” Papiro Mágico (catalogado com o número 574). Foi escrito aproximadamente em 300 a.C. A forma de códex é adiante das aventuras de Paulo em Éfeso, mais é provável, arrisca Deissmann, que sua versão em rolo era usual nos tempos do Apóstolo. Deissmann discerne ou percebe no Papiro a influência de uma estranha força judaica; curiosamente o Papiro refere-se a Jesus, concedendo uma alta nota de sincretismo existente nos primeiros anos do cristianismo. Um trecho da parte judaica (3015-3020):

e 'stin de, o` o` rkismo.j ou-toj · – “A adjuração é esta:
o` rki,zw se kata. tou/ qu tw/n ~Ebrai,wn – ‘Eu te conjuro pelo deus dos Hebreus
vIhsou/ – Jêsu (segue uma lista de outros nomes)”

Em nota, o autor adverte para nome “Jesu” na fórmula, dificilmente pode ser antiga. Provavelmente foi inserida por um gentio (ele prefere dizer “pagão”), porque nem o cristianismo e ainda menos um judeu, teria se referido a Jesus como “o deus dos Hebreus” (DEISSMANN, A., *Light From The Ancient East*, pp. 249-254; 256-267, nota 4).

⁹⁹⁸ Alguns Papiros mágicos e suas funções em período próximo ao Novo Testamento: Berlin, Staatliche Museen (*P. Berol.*, 7504 + *P. Amh.*, 1872 + *P. Oxy. Inedit.*, 1872): encantamento para cefaleia (dor de cabeça), encantamento de uma mulher síria de Gadara por alguma inflamação, encantamento da Tessália Filina para cefaléia, séc. I a.C.; Paris, Musée du Louvre (3378): encantamento para atar um amor, séc. I d.C.; Ann Arbor, University of Michigan, cryptogr. pap. [otherwise uncataloged]: rito para adquirir um assistente demônio, séc. I/II d.C. (BETZ, H. D. (Ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation – Including the Demotic Spells*, pp. xii-xxviii – Table of spells/tabela de feitiços).

⁹⁹⁹ “Que Paulo estava familiarizado com as religiões de deusas parece inevitável. Templos e santuários para Cybele, Artemis, Vênus / Afrodite, Astarte, e outros foram espalhados densamente em torno da região das viagens educativas/catequéticas e missionárias de Paulo” (TOWNSLEY, J., *Paul, the Goddess Religions, and Queer Sects: Romans 1:23-28*, p. 727).

no culto de mistério eram ativas e protagonistas como no culto a Dioniso (em Roma elas eram a maioria).¹⁰⁰⁰

7.2.2.

Συν- na consciência filial cristã – συμμαρτυρεῖ (Rm 8,16a)

As duas partes da perícopa são proporcionais à ação do Espírito como condição da filiação divina:

πνεύματι θεοῦ – υἱοὶ θεοῦ (14ab) ~ τὸ πνεῦμα – τέκνα θεοῦ (16ab),

sendo que no primeiro caso o Espírito coopera com a filiação conduzindo [ἄγονται] e no segundo testemunhando [συμμαρτυρεῖ], e sempre o mesmo/próprio Espírito [αὐτὸ].

a) Leitura e interpretação de συμμαρτυρεῖ [συμμαρτυρέω] (8,16a)

A tradução mais comum é “o próprio Espírito testemunha/testifica/confirma [συμμαρτυρεῖ] com nosso espírito que somos filhos de Deus” (Rm 8,16), justificando o duplo testemunho com Dt 19,15, conforme a lei judaica exigia.¹⁰⁰¹ Dois problemas surgem desta apreciação: um no campo funcional e o outro no teológico. Primeiro, os vocábulos μάρτυς/μαρτύριον/μαρτυρέω basicamente não têm relevância especial com a esfera forense e gênero jurídico: eles atestam uma confirmação ou demonstração de terceiros que alguma coisa está objetivamente correta; é o testemunho da existência de um fato real; uma declaração em favor de alguma coisa.¹⁰⁰²

¹⁰⁰⁰ É provável que a preocupação de Paulo em 1Cor 14,34b-36 fosse contrariar a tradição pagã de Corinto. Era preciso que os cristãos se conscientizassem que estavam na congregação de Deus e não de Baco (bacantes) ou de Afrodite (HOUSE, H. W., *Tongues and The Mystery Religions of Corinth*, p. 141).

¹⁰⁰¹ WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, p. 218. Comumente se diz que a particular preposicional συν- tem função de reforço, deixando συμμαρτυρέω como “confirmar” (BALZ, H.; SCHNEIDER, G., “συμμαρτυρέω”, *Dicionário Exegetico del Nuevo Testamento*, v. II, p. 1535). Não discutimos a veracidade desta função, mas pensamos que Paulo quer algo a mais com o reforço – reforço teológico.

¹⁰⁰² STRATHMANN, H., “μάρτυς”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, coll. 1279-1280; 1285. A correspondência hebraica: μαρτύριον – מִשְׁמָר/מִשְׁמָרָה = “sinal”, “tempo determinado”, “local de assembléia” (1Sm 13,8; Jó 15,34); μάρτυς/μαρτυρέω, posteriormente inserem-se no linguajar jurídico como “testemunha” [מֵשֶׁטֶט] (Nm 5,13; Dt 17,6-7; Pr 25,18); μαρτύριον com conotação religiosa, juramento e testemunho de fé (Is 55,4-5; Sr 36,14/17); o uso no Novo Testamento fundamenta-se no uso comum extra-bíblico – testemunho de um fato, verdade ou convicção; em Paulo é garantia da veracidade de uma informação invocando Deus (2Cor 1,23; Fl 1,8; 1Ts 2,5), em 1Cor 1,6; 2Cor 1,12 confirma ou atesta algo (LEWIS, J. P., “מֵשֶׁטֶט”, *Dicionário*

Algo semelhante se diz do verbo composto.¹⁰⁰³

A composição *συμμαρτυρέω* não aparece na LXX e exclui alguma equivalência hebraica. Seu uso era corrente no grego comum como “testemunho conjunto” para “convalidar” algo, “confirmar” alguma coisa (uma crença religiosa); “consentir” no sentido de concordar, permitir. O composto se distancia da sua morfologia simples porque exige além da própria afirmação uma confirmação: o Espírito confirma ou atesta ao espírito humano quanto à filiação divina;¹⁰⁰⁴ significa que Deus produz em nosso espírito a garantia de sermos as suas crianças/filhos¹⁰⁰⁵ em estado permanente.¹⁰⁰⁶

O segundo problema é colocar o espírito humano no mesmo nível de testemunho do Espírito divino,¹⁰⁰⁷ a não ser que se refira ao “espírito de adoção filial” junto com “nosso espírito”, uma solução possível.¹⁰⁰⁸ Porém, por causa do artigo – τὸ πνεῦμα – entende-se ou interpreta-se como sendo o Espírito de Deus do v. 14, pois aquele que conduz [ἄγονται] os filhos de Deus é o mesmo que dá testemunho, porque só pode dar o testemunho porque os conduz – supondo certa lógica no silogismo da perícope e na congruência do contexto (cf. Rm 9,1). Assim, em vista deste argumento e do caso dativo,¹⁰⁰⁹ optamos pela tradução “o

Internacional de Teologia do Antigo Testamento, pp. 635-636; STRATHMANN, H., “μάρτυς”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VI, coll. 1293-1297; 1313-1318; 1359-1360).

¹⁰⁰³ Segundo Hahn a conotação de testemunho conjunto se perdeu tornando-se “confirmar” (HAHN, R. L., *Pneumatology in Romans 8: its Historical and Theological Context*, pp. 82-83.).

¹⁰⁰⁴ STRATHMANN, H., “μάρτυς”, op. cit., col. 1374 et. seq.

¹⁰⁰⁵ HODGE, C., *Epistle on the Romans*, p. 233.

¹⁰⁰⁶ O presente tenso *συμμαρτυρεῖ* concorre para uma ação continuada do Espírito junto ao nosso espírito, entenda: um contínuo reconhecimento da especial relação com Deus (BERTONE, J. A., *The Law of the Spirit – Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16*, p. 203).

¹⁰⁰⁷ CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J., A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 403. “O Espírito mesmo dá testemunho com nosso espírito que somos crianças de Deus”, como isso acontece Paulo não indica. Alguns explicam ou tentam explicar, diz Hendriksen, (a) que o Espírito testifica junto com nossa consciência regenerada exercendo uma direta influência no coração e na mente, cf. Gl 4,6; outros, ainda, (b) insistem que ele trabalha aplicando a Palavra ao coração e mente dos cristãos individualmente e também da igreja vista como uma unidade, Jo 8,47; 16,13 (HENDRIKSEN, W., *Romans*, v. I, p. 261). Uma leitura afetiva é supor que o texto expressa “intimidade familiar” o que justificaria o alinhamento entre o Espírito de Deus e o espírito humano (BERTONE, J., *The Experience of Glossolalia and the Spirit's Empathy: Romans 8:26 Revisited*, p. 58, nota 17).

¹⁰⁰⁸ STRATHMANN, H., “μάρτυς”, op. cit., col. 1376.

¹⁰⁰⁹ Para tradução de *συμμαρτυρεῖ* cf. nesta tese: 2.6.1., p. 66 e 2.6.2.a.b., p. 67; 5.1.3., nota 361, p. 117. *Συμμαρτυρεῖ/συμμαρτυρέω*, “um dativo acompanhante [ἐν ταῖς, 2,15] seria, então, o objeto ao qual o testemunho é confirmado” (FITZMYER, J., A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 311).

mesmo (ou ‘o próprio’) Espírito testemunha junto ao nosso espírito que somos filhos de Deus”.¹⁰¹⁰

“A sentença assume o *concorrente* testemunho do espírito humano com aquele do divino Espírito. Outros, no entanto, preferem entender *para* nosso espírito, dizendo que o espírito humano não pode dar testemunho sobre o feito pelo Espírito de Deus”.¹⁰¹¹

Ambos cooperam com o testemunho simultaneamente,¹⁰¹² mas o Espírito de Deus tem prioridade e proeminência devido ao pronome intensivo – αὐτὸ τὸ πνεῦμα –; o sentido poderia ser “o próprio Espírito confirma [junto] ao nosso espírito”.¹⁰¹³ A prerrogativa do Espírito no v. 16 é confirmada no v. 26: “Da mesma maneira também o Espírito socorre a nossa fraqueza [Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ]. Pois não sabemos o que pedir como convém; mas o próprio Espírito intercede por nós”. O Espírito que συμμαρτυρεῖ é o Espírito que συναντιλαμβάνεται.¹⁰¹⁴

b) Συνείδησις – noção embutida em συμμαρτυρέω

Συμμαρτυρέω aparece em outros dois textos de Romanos associado à “consciência” [συνείδησις]. Em 2,15: “eles [os gentios] mostram a obra da lei gravada em seus corações, testemunhando a sua consciência [συμμαρτυρούσης

¹⁰¹⁰ “Neste caso o sujeito da confirmação é somente o Espírito divino, enquanto que o ‘humano [espírito]’ é juntamente mais o destinatário e o beneficiário da atestação; contudo, são ambos os ‘espíritos’ a estar envolvidos, para que a aclamação da paternidade de Deus ‘não seja apenas a voz do dom, mas antes aquela do Paráclito doador, pois é ele que com o seu dom nos tem ensinado a nos expressar assim’ (PENNA, R., *Lettera ai Romani*, v. II, 6–11, p. 165). Sob a feição da leitura canônica, a tradução “junto ao nosso espírito” se harmoniza melhor a teologia bíblica quando se lê “Quando vier o Paráclito [παράκλητος], que vos enviarei de junto do Pai, o Espírito da Verdade [τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας], que vem do Pai, dará testemunho [μαρτυρήσει] de mim” (Jo 15,26; cf. 14,26; 16,7); considerado alguns significados da preposição παρά – “ao lado”, “junto a”, no sentido de estar ao lado de alguém para prestar auxílio/ajuda (cf. Rm 8,26), bem como a conexão elementar de μαρτυρήσει com συμμαρτυρεῖ.

¹⁰¹¹ VICENT, M. R., *Word Studies in the New Testament – The Epistle of Paul*, v. III, p. 92.

¹⁰¹² McCANT, J., *A Wesleyan Interpretation of Romans 5–8*, p. 80.

¹⁰¹³ αὐτὸ τὸ πνεῦμα: a construção enfática quer salientar a predominância do testemunho do Espírito, o mesmo não ocorre com τῷ πνεύματι ἡμῶν (cf. HAHN, R. L., *Pneumatology in Romans 8: its Historical and Theological Context*, p. 82–83). Considere-se ainda a atuação do Espírito na adoção filial com seu benefício escatológico (cf. MYERS JR., C. D., *Chiastic Inversion in The Argument of Romans 3–8*, p. 42).

¹⁰¹⁴ Smith defende o paralelo entre dos vv. 16 e 26 desenvolvendo seu argumento exegético a partir do advérbio ὡσαύτως, “também/semelhante”, e da comparação estrutural:

8,16: τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν

8,26: τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν

(SMITH, G., *The Function of “likewise” (ὡσαύτως) in Romans 8:26*, pp. 32 et. seq.).

αὐτῶν τῆς συνειδήσεως]”; o mesmo ocorre em 9,1 (cf. 2Cor 1,12).¹⁰¹⁵ Talvez a relação entre consciência e testemunho venha do seu uso verbal. No grego profano o verbo σύνοιδα, “ser ou estar consciente”, significava compartilhar com uma ou mais pessoas um conhecimento empírico, ou seja, “com base em um testemunho ocular”.¹⁰¹⁶

Συνείδησις foi relativa e significativamente empregada por Paulo.¹⁰¹⁷ Era uma palavra técnica na filosofia estóica e tem similitude com o pensamento de Sêneca, onde conceitos como “deus”, “espírito” e “consciência” interagem em sua filosofia: *In unoquoque virorum bonorum Quis deus incertum est, habitat deus* – “em um homem bondoso habita deus, qual não se sabe”,¹⁰¹⁸ e, “para cada criatura, a sua consciência é deus” (Atenodoro de Tarso, citado por Sêneca).¹⁰¹⁹

Há opinião contrária quanto ao *status* filosófico de συνείδησις. Fitzmeyer sustenta que a palavra “consciência” tornara-se genérica no tempo das cartas paulinas, melhor, foi assumida séculos antes pelo senso comum do grego popular. O conteúdo moral usado pelo Apóstolo pertenceria ao ensinamento rabínico no sentido de “bom ou mau impulso”, respectivamente הַרְעָה/הַטֹּב יֵצֵר.¹⁰²⁰

Em todo caso, há uma sequência linear causal de sentido na palavra “consciência”: houve o uso filosófico, assimilado pelo costume comum da língua

¹⁰¹⁵ O conjunto μάρτυς e συνείδησις surge pela primeira vez em Sb 17,10/11: “Com efeito, a maldade é singularmente covarde e condena-se por seu próprio testemunho [μάρτυρι]; pressionada pela consciência [συνειδήσει], imagina sempre o pior”. É inédita também a aparição de *syneidēsis* com significado moral no grego bíblico; em Eccl 10,20 tem o sentido de “pensamento” (cf. WRIGHT, A. G., “Sabedoria”, *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Antigo Testamento*, p. 1026).

¹⁰¹⁶ MAURER, C., “σύνοιδα, συνείδησις”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, coll. 271-272. “*Syneidēsis* é derivado do verbo *synoida*, um composto de *oida* (*eidenai*), que significa saber imediatamente ou intuitivamente, ao contrário da aquisição de conhecimento através do raciocínio (*noein*). Este sentido do verbo continua a ser fundamental para o significado dos substantivos *syneidēsis*, *synesis*, e *syneidos*. A consciência é uma forma de saber” (MARIETTA, D. E., *Conscience in Greek Stoicism*, p. 177).

¹⁰¹⁷ 1Cor 8,7-12; 10,25-29; Rm 2,12-16; 9,1ss; 13,5.

¹⁰¹⁸ SENECA, *Ad Lucilium Epistulae Morales* XLI,1ss. Translation by Richard M. Gummere, pp. 272-273; MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 153, cf. nota 55; SCHNELLE, U., *Paulo, Vida e Pensamento*, pp. 89-90.

¹⁰¹⁹ HOLZNER, J., *Paulo de Tarso*, p. 13. Conceitos típicos da filosofia estóica dão sinais nos escritos paulinos, como por exemplo αὐτάρκης, capacidade de dominar e dispor de si mesmo ou autodomínio (Fl 4,11). Cf. PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento*, p. 64 et. seq., no qual traz inúmeros exemplos.

¹⁰²⁰ *yēcer haṭṭōB/hāraʿ* (FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 128); semelhante: DUNN, J. D. G. A., *Teologia do Apóstolo Paulo*, pp. 84-85, nota 16; FITZMYER, J. A., “teologia paulina”, *Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 1641.

grega,¹⁰²¹ língua apreendida por Paulo com a carga semântica que lhe precedia e usada por ele, quicá combinada com as categorias da moral hebraica. Sendo συνείδησις um conceito originalmente helênico não convinha aplicá-lo unilateralmente com significado da moral rabínica, sob o risco do termo ser mal interpretado e cair no vazio em certos ambientes (e.g., At 17,32).

De qualquer modo συνείδησις contém o senso da moral filosófica, sendo definida como “a capacidade da mente humana para julgar suas ações ou em retrospectiva (como certo ou errado) ou em perspectiva (como um guia para a atividade adequada)”.¹⁰²² A consciência na Primeira aos Coríntios e em Romanos funcionaria como um tribunal interior.¹⁰²³

Gentios e cristãos em “estado natural” (designação antropológica) são guiados pela consciência ou a ela se submetem, ou seja, é preciso considerar seus limites, exigências e, às vezes, transcendência (Rm 2,14-15; 13,5; 1Cor 10,25).¹⁰²⁴ Nos filhos de Deus esta consciência do espírito humano não está só, ao sabor do homem natural (Rm 1,26); ela é guiada e iluminada pelo espiritual, mais propriamente pelo Espírito de Deus (designação teológica)¹⁰²⁵ que com ela dialoga [αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν] e sem o qual não transcenderia o suficiente às coisas espirituais (1Cor 2,12-16; cf. Rm 8,26-27; 9,1).

Assim, na concepção paulina, é o Espírito de Deus quem conduz e conscientiza¹⁰²⁶ o homem de sua condição de filho de Deus, do Deus único e

¹⁰²¹ Na nomenclatura ético-filosófica συνείδησις é no interior do homem o supremo juiz de sua ação individual e tornou-se corrente e de uso comum através da influência estoica (HARRIS, B. F. *SUNEIDSIS (conscience) in the Pauline writings*, p. 174.).

¹⁰²² FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 311. O conceito é mais do mundo grego (estóico) que hebraico, “geralmente visto como um mecanismo de reflexo pelo qual as pessoas podem medir a sua conformidade com a norma” (MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 152, nota 55). O Antigo Testamento não possui um termo ou conceito propriamente dito para “consciência”, apenas termos remotos como *lēb* e *rûaḥ* relacionados a pureza (cf. Pr 22,11; Sl 51). O homem está diante de YHWH que lhe aconselha, e é a palavra do Senhor quem lhe dita o certo e o errado e revela ao seu coração o bem e o mal; embora o homem reconheça a dor e o conflito interior – Sl 139; Sl 16,7; Dt 30,14; Sl 32; 51 (MAURER, C., “σύννοια, συνείδησις”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, coll. 296-298).

¹⁰²³ GRUNDY-VOLF, J. M., “consciência”, *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 257.

¹⁰²⁴ VIARD, A., *Saint Paul Epître aux Romains*, p. 79.

¹⁰²⁵ cf. JOÃO PAULO II, *Veritatis Splendor* 62.

¹⁰²⁶ [συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως; πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν; τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν; συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ; τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως – Rm 2,15; 8,14.16; 9,1; 2Cor 1,12] Balz associa e estende συνείδησις e πνεῦμα ao estudo do verbo συμμαρτυρέω (BALZ, H.; SCHNEIDER, G., “συμμαρτυρέω”, *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, v. II, p. 1535).

único Pai (Dt 6,4; 18,9-14; 1Cor 8,5-6); é o Espírito quem confirma à consciência a ética e a dignidade dos filhos de Deus.¹⁰²⁷

Embora συνείδησις não apareça na perícopa de Rm 8,14-17 a expressão πνεύματι ἡμῶν do v. 16 poderia supor algo semelhante, sobretudo por causa de Rm 2,15 e 9,1 onde aparece relacionada ao verbo συμμαρτυρέω; além do que, como visto acima, consciência e espírito se emparelham no conceito estóico. Talvez a relação entre “consciência” e “nosso espírito” estivesse subentendida para Paulo pela conexão com o Espírito Santo, porque “ele sabe que o testemunho que sua consciência dá é o testemunho da consciência de alguém cuja mente está sendo renovada e iluminada pelo Espírito Santo (cf. Rm 8,1-16)”.¹⁰²⁸ De qualquer modo sua intenção e lição primeiras do texto estão patentes: o Espírito desenvolve nos cristãos uma *consciência fiel e filial*¹⁰²⁹ comprometida com Deus e com Cristo (v. 17).¹⁰³⁰

7.2.3.

Συν-constritos na identidade religiosa cristã (Rm 8,17cde)

A cadeia de συν-constritos no v. 17 engendra uma relação intrínseca e necessária entre Deus e seus filhos e entre Cristo e os cristãos – *conditio sine qua non* (εἴπερ) – para convivência e compromisso necessários a fim (ἵνα) de atingir a salvação, a vida futura.

Paulo configurou a cadeia συν-constritos em dois momentos: primeiro há a combinação de palavras de lógica e de retórica como se fosse uma simetria “poética” – parecem mais versos do que prosa –¹⁰³¹ estabelecendo a linha de

¹⁰²⁷ No entender de Zorell *una cum honesta vita testimonium reddit conscientia* – “a consciência dá testemunho com uma vida digna”, um papel ativo e ético da consciência (ZORELL, F., “συμμαρτυρέω”, *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, p. 540); cf. capítulo 6, p. “42” desta tese.

¹⁰²⁸ CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J., A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. II, p. 453; BRUCE, F. F., *Romanos, Introdução e Comentário*, p. 75.

¹⁰²⁹ A forma do composto συμμαρτυρεῖ é intensiva e implica um segundo agente. “O verso enfatiza a ação do Espírito que faz os cristãos conscientes de sua filiação adotiva, destacando o papel do Espírito na afirmação” (WATSON, E. W., *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, p. 162).

¹⁰³⁰ Santo Agostinho explica este verso como incorporação no Corpo de Cristo: “pois para ele [o Espírito que dá testemunho] pertence à comunhão, pelo qual nos somos feitos o Corpo do único Filho de Deus” (ROYSTER, D., *Saint Paul’s Epistle to The Romans – a Pastoral Commentary*, p. 206).

¹⁰³¹ Cf. cap. 5.1.4., p. 118 desta tese. O vv. 16b-17c sugere um paralelismo “poético” ou quase isso, marcando o ritmo como compasso fonemático: κληρονόμου/ κληρονόμοι μὲν θεοῦ/

parentesco com o divino mediante “herdeiros/co-herdeiros”; segundo, estabelece a condição da herança/glória, muito prática ou realista: por meio do sofrimento compartilhado chega-se a glória compartilhada. Em montagem livre:

| a) Estabelece a tipologia da relação: parentesco divino (= família de Deus) | |
|---|---|
| 16b – ἐσμὲν τέκνα θεοῦ | <div style="display: flex; justify-content: space-around; align-items: center;"> <div style="text-align: center;"> ... somos filhos e se filhos, também herdeiros: herdeiros co-herdeiros </div> <div style="text-align: center;"> de Deus, certamente de Deus também de Cristo </div> </div> |
| 17a – εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· | |
| 17b – κληρονόμοι μὲν θεοῦ, | |
| 17c – συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, | |

| b) Estabelece a condição e a consequência (= cristológica/escatológica) | | |
|---|------------------------------|--|
| 17d – εἴπερ συμπάσχομεν | Se de fato juntos com ele | a fim de que juntos com ele |
| 17e – ἵνα συνδοξασθῶμεν. | sofrermos, | sejamos glorificados (cf. 2Tm 2,12) |

a) κληρονόμοι e συγκληρονόμοι – salvação e esperança (8,17abc)

Antes de comentar o alcance e implicações da herança divina, faz-se necessário um breve comentário sobre a relação entre os termos κληρονόμοι e συγκληρονόμοι. Réne A. López diz que as partículas μὲν... δὲ entre κληρονόμοι e συγκληρονόμοι indicam contraste entre os herdeiros. Ele sugere a tradução: “por um lado” [μὲν] herdeiros de Deus, “por outro lado” [δὲ] herdeiros de Cristo; baseia esta leitura na estrutura de Rm 2,7-8.25; 5,16; 6,11; 8,10. 17; 09,21; 11,22.28; 14,2.5.¹⁰³² Se por “contraste” ele aponta diferenças ou oposição entre

συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ. A técnica recorda o estilo de *parallelismus membrorum*, ou seja, “exprime um mesmo pensamento em dois versos sucessivos, mudando [ou alterando] os termos e a forma” (SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G., *Palavra e Mensagem do Novo Testamento*, 353; cf. SYMIAN-YOFRE, H., *Metodologia do Antigo Testamento*, pp. 96-97); poderia se assemelhar à métrica da poesia hebraica dependendo como se opta em dividir as cláusulas (cf. BOOIJ, Th., *Psalms 120–136: Songs for a Great Festival*, p.242).

¹⁰³² LÓPEZ, R. A., *A Study of Pauline Passages on Inheriting The Kingdom*, p. 445.

uma herança e outra não há fundamento para tanto, mas se ele entende destacar a exigência da condição de ser herdeiro junto com Jesus [εἴπερ συμπάσχομεν] é um acerto. Como se verá adiante esta parece ser a proposta de López.

Não há dicotomia entre κληρονόμοι μὲν θεοῦ e συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, mas dualidade. A conjunção δὲ, apesar da sutileza no uso, tem no contexto o sentido da partícula “e” de ligação: não se trata de “é isso *ou* aquilo”, mas de “isso *e* aquilo”. É uma combinação. Edward W. Watson analisa e explica a presença de ambos os vocábulos: 1º. κληρονόμοι refere-se “aquele que recebe sua posse atribuída por direito de filiação” que lhe concede *status* de segurança, está protegido; 2º. κληρονόμοι ... θεοῦ: θεοῦ é o objeto de κληρονόμοι, indicando que a herança é Deus mesmo (Sl 73,25-26; Lm 3,24); 3º. συγκληρονόμοι ... Χριστοῦ, gramaticalmente a frase teria três opções de entendimento: primeira, seria unidade de herança partilhada junto “com Cristo” da herança de Deus; segunda, sua alternativa estaria em oposição a frase κληρονόμοι ... θεοῦ (cf. μὲν e δὲ), de acordo com esta visão as frases seriam interpretadas como descrições independentes dos filhos de Deus do Filho de Deus; porém, terceira, “co-herdeiros” de Cristo de modo algum retificaria ou elaboraria “herdeiro de Deus” como um conserto ou confirmação teológica – ambas são “sujeitos” de suas frases. Esta última posição é preferível.¹⁰³³

“Herdeiro” e “co-herdeiro” são traduções diretas de κληρονόμος e συγκληρονόμος, respectivamente.¹⁰³⁴ No Antigo Testamento “herança” [κληρονομία] refere-se à promessa da posse da terra e de Israel ser a porção escolhida do Senhor (Nm 36,2; Dt 32,9; cf. Ex 19,5).¹⁰³⁵ No judaísmo tardio a posse adquire a conotação de “conquista” da “terra da promessa” em sentido escatológico [κληρονομεῖν e κληρονομία – הַרְשָׁה].¹⁰³⁶

¹⁰³³ Cf. WATSON, E. W., *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, pp. 164-165.

¹⁰³⁴ Em sentido próprio os filhos eram herdeiros na lei helênica, egípcia e judaica; o direito romano, por sua vez, era mais abrangente. Κληρονόμος na *Septuaginta* está influenciado por seu equivalente hebraico: promessa abraâmica e posse da terra como em Dt 30,5. O composto verbal συγκληρονομίης – “herdar” ocorre na LXX uma única vez em Sr 22,23, enquanto o adjetivo συγκληρονόμος nunca é usado (FOERSTER, W., “κληρονόμος”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. V, coll. 613-615; 635).

¹⁰³⁵ Exposição etimológica e teológica do fundamento hebraico de κληρονόμος encontra-se no capítulo 5.2.2.d., p. 129 desta tese.

¹⁰³⁶ FOERSTER, W., “κληρονόμος”, op. cit., col. 644; *naHálāh* em Qumran tem predestinação escatológica (EICHER, J., “κληρος”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 1, p. 958). “Para os eleitos haverá luz, alegria e paz; herdarão a terra. Mas para vós ímpios, haverá maldição” (1Henoque 5,7, versão de Daniel Leão).

O Novo Testamento amplia os herdeiros das promessas de Deus para além do nacionalismo israelita (geração física) através da conexão teológica entre fé, filiação e herança e, especialmente em Paulo, os cristãos são herdeiros com Cristo por adoção espiritual e não carnal (Rm 4,13s, 8,14,17; Gl 3,29; 4,5-7; 1Cor 15,40; cf. Jo 1,12s).¹⁰³⁷ A bênção de Abraão se completa na salvação em Jesus Cristo – o herdeiro (Mc 12,7) – e avança em esperança ao mundo vindouro (Gl 3,7; 1Ts 4,14-17; 5,5.9-10).¹⁰³⁸

Convém salientar: pela fé os cristãos são herdeiros da promessa feita a Abraão, porém extrapola o conceito de herança legal ou formal (Rm 4,13-15; Gl 3,16-18.29). Os cristãos são herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo por virtude do Espírito (Rm 8,14.16). A hereditariedade cristã tem contorno mais pessoal/espiritual/familiar por causa do πνεῦμα υιοθεσίας. A adoção filial é uma adoção à família de Deus, conforma os cristãos à “raça” de Deus tornando-os irmãos de Cristo que compartilham a sorte de Cristo (Rm 8,29).¹⁰³⁹ Os cristãos têm direito a herança de Deus, e não só: eles têm o privilégio de serem admitidos na família de Deus,¹⁰⁴⁰ melhor, “os cristãos herdam o próprio Deus”.¹⁰⁴¹ Ser herdeiro de Deus é grande honra e garantia de vida futura, pois se herda o reino de Deus: “Isto afirmo, irmãos, que a carne e o sangue não podem herdar o reino de Deus [βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι], nem a corrupção herdar a incorrupção [τὴν

¹⁰³⁷ Herança/hereditariedade têm sentido nacionalista e até físico (Gn 15,1-5; 2Mc 2,17 Ez 47,13-23; Sl 37,9.11). Em Paulo a herança de nacionalismo físico de perspectiva estritamente terrena é superada e transladada pela herança espiritual adquirida segundo o argumento de Rm 8,14-17 fazendo eco elucidativo a intenção de Rm 1,11: “Porque desejo ver-vos, para vos comunicar algum dom espiritual, a fim de que sejais confortados” (PENNA, R., *Lettera ai Romani*, v. II, 6–11, p. 166-167).

¹⁰³⁸ FOERSTER, W., “κληρονόμος”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. V, col. 650 et seq..

¹⁰³⁹ O composto συγκληρονόμος não é exclusivamente bíblico; pode, por exemplo, ser encontrado em textos de Filon onde aparece associado aos irmãos compatriotas na partilha dos bens: “irmãos herdeiros conjuntos” [συγκληρονόμοις ἀδελφοῖς] enquanto os demais são estranhos porque “não são da mesma raça” [τοὺς δὲ μὴ ὁμοεθνείας] em *De Specialibus Legibus* 2,73 (cf. McGRATH, B., “SYN” *Words in Saint Paul*, p. 220).

¹⁰⁴⁰ Cf. FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 502; MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 504.

¹⁰⁴¹ Moo entende θεοῦ como genitivo objetivo (ibid., p. 505, nota 47). Boice esboça uma lista das possibilidades contidas na “herança” dos herdeiros: uma casa no paraíso (Jo 14,1-3), um banquete no paraíso (Mt 22,1-4), dominar com Cristo (Lc 19,11-27; 2Tm2,12), assemelhar-se a Cristo (1Jo 3,1-2); mas a herança, de fato, é o Senhor, conclui ele: “Quem tenho eu no céu senão a ti? e na terra não há quem eu deseje além de ti. A minha carne e o meu coração desfalecem; mas Deus é a fortaleza do meu coração, e a minha porção para sempre” (Sl 73,25-26); “Porém, à tribo de Levi, Moisés não deu herança; o Senhor Deus de Israel é a sua herança, como já lhe tinha falado” – Js 13,33; Lm 3,24 (BOICE, J. M. *Romans 5:1–8,39*, v. 2, pp. 847-848).

ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ]. Eis que vos digo um mistério [μυστήριον]...” (1Cor 15,50-54; cf. 1Cor 6,9-10; Gl 5,21.).

Em resumo: A.1. Sobre o testador: Deus é o testador desta herança; ser herdeiro de Deus é condição para ser co-herdeiros de Cristo porque ele é *o herdeiro*. A.2. Questões sobre o testador: que tipo de pessoa, como ele morreu, quão rico ou pobre era, se era justo ou injusto..., na concepção paulina, porque judaica, o testador é rico, tem posses (Ag 2,8; Sl 50,10), sendo sua maior riqueza o seu Filho (Mc 1,11; 9,7) entregue por amor da humanidade (Jo 3,16) e o partilha como “herança” aos seus herdeiros. B. Sobre a herança: Dois fatos inerentes à herança: riqueza de estar em conexão com Cristo e pertença ao futuro. Ambos os fatos se inserem nas συν-composições. C. Sobre os herdeiros: “se filhos, somos herdeiros”, diz Paulo, “se filhos” e não “se escravos” (Rm 8,15; Gl 4,3) ou inimigos (Fl 3,18); os herdeiros compartilham da herança (= glória) de Cristo, porque se compartilham do seu sofrimento compartilharão também da sua glória.¹⁰⁴²

b) συμπάσχομεν-συνδοξασθῶμεν – exigência e consolação (8,17de)

No nosso entender, na teologia da perícopa e do *corpus paulinum*, os compostos συμπάσχομεν e συνδοξασθῶμεν são compreendidos mais eficazmente quando estudados em conjunto¹⁰⁴³ porque os “dois verbos em συν- traduzem o mistério da nossa identificação a Cristo”.¹⁰⁴⁴ Portanto, na medida do possível, serão considerados como um “binômio” neste tópico.

“Experimentar”, “provar” ou “ser afetado” é o conceito fundamental de πάσχω: “sofrer algo”, geralmente causado por alguma dor física ou moral.¹⁰⁴⁵ O vocabulário hebraico não manifesta um equivalente direto para πάσχω.¹⁰⁴⁶ O

¹⁰⁴² Sobre este resumo ver HENDRIKSEN, W., *Romans*, v. I, 261-264. Os cristãos são co-herdeiros da glória que antes o pecado privava, cf. Rm 3,23 (LEENHARDT, F. J., *Epístola aos Romanos*, p. 215).

¹⁰⁴³ Não se separa o efeito de sua causa e vice-versa. Para Balz συνδοξασθῶμεν é consequência de συμπάσχομεν que, por sua vez, deve resultar da comunhão e do compromisso com Cristo (BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Dicionário Exegetico del Nuevo Testamento*, v. II, p. 1573).

¹⁰⁴⁴ BRUNOT, A. *Les écrits de Saint Paul: lettres aux jeunes communautés*, p. 156.

¹⁰⁴⁵ Uma série de outros significados surgem no histórico filológico de πάσχω: “sofrer um mal”, “ser punido”, “suportar” (MICHAELIS, W., “πάσχω”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, coll. 985-986; 989).

¹⁰⁴⁶ Na LXXX geralmente πάσχω substitui לַחַץ – “sentir compaixão”; לָחַץ – “ser afetado”, cf. Ez 16,5 e Am 6,6 (GÄRTNER, B., “πάσχω”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2, p. 2413); a raiz לָחַץ, por sua vez, possui originalmente conotação negativa:

sofrimento físico e moral mais próximo do significado cristão (a paixão de Cristo) no Antigo Testamento está nos suplícios narrados em 2Macabeus por conta dos martírios.¹⁰⁴⁷

O uso do verbo πάσχω neotestamentário concerne majoritariamente à paixão de Cristo (Mt 16,21; Lc 22,15; At 1,3) e ao sofrimento cristão vinculado a Cristo (At 9,16; Fl 1,29; 2Tm 1,12). Seu uso explícito em Paulo é discreto, apenas cinco vezes, com o mesmo significado geral de “sofrer/padecer”. Um caso singular merece destaque. Por associação πάσχω/πάσχειν adquire na semântica do texto a conotação de “lutar” ou “enfrentar uma batalha imposta” como em Fl 1,28-30. Neste caso nunca seria “submeter-se” ou “sucumbir (sofrer) passivamente à violência”. Este aspecto de πάσχειν como combate da fé é “parte essencial do ser cristão”¹⁰⁴⁸ e uma das primeiras consequências da filiação e da missão (Rm 8,17.36; At 9,16; 2Cor 1,5-6; 11,23-30; cf. 2Tm 3,10-12),¹⁰⁴⁹ que resultará na glorificação com Cristo [συνδοξασθῶμεν].

Sofrer por Cristo não se reduz ao sofrimento passivo – o cristão não é uma vítima no sentido pejorativo; a dor oriunda deste sofrimento adquire consistência e sentido por ter relação direta com a luta pela fé em Cristo:

“E em nada vos deixeis atemorizar pelos vossos adversários [ἀντικειμένων], o que para eles é indício de perdição, mas, para vós, de salvação, e isto da parte de Deus. Porque a vós vos foi concedido, em relação a Cristo, não somente crer nele, como também sofrer (lutar) por ele [τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν], empenhados no mesmo combate [ἀγῶνα] em que me vistes e, como sabeis, me empenho ainda agora” (Fl 1,28-30; cf. 2Tm 4,7).

Não é apenas sofrer por Cristo, é também sofrer com Cristo [συμπάσχομεν] segundo Rm 8,17 (em 1Cor 12,26 refere-se à igreja). Συμπάσχω nos clássicos significa “sofrer junto com”, “sofrer a mesma coisa”, “sofrer ao mesmo tempo”. O composto verbal συμπάσχομεν da perícopa não significa sofrer da mesma forma de Cristo. O entendimento de συμπάσχομεν deve alicerçar-se no conjunto dos

“adoecer”, “fraco”, “entristecido”, “desfalecer”, Ez 34,16 (WEBER, C. P., “הָלַךְ”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 466).

¹⁰⁴⁷ “Mas quando ele estava pronto para morrer sob os golpes, gemeu e disse: É evidente para o Senhor, que tem o conhecimento sagrado, é manifesto que eu, podendo livrar-me da morte, estou suportando cruéis dores no meu corpo, ao ser flagelado, mas que em minha alma sofro-as [πάσχω] com alegria por causa do meu termor” (2Mc 6,30; 7,18.32; cf. Mt 16,21; 17,12). Πάσχω nestes casos refere-se “a dor que prece a morte” (MICHAELIS, W., “πάσχω”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, col. 998).

¹⁰⁴⁸ Ibid., coll. 1008; 1032-1033; BRUDER, C. H. *Concordance of the New Testament*, 690.’

¹⁰⁴⁹ Algumas destas citações usam o substantivo πάθημα – “sofrimento”, “paixão” como em 2Cor 1,5.6.7; Fl 3,10.

συν-contrutos, sobretudo no que lhe precede [συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ]: os cristãos são herdeiros porque obtiveram a adoção filial e a herança por causa de Cristo (Gl 4,6-7; Rm 8,14ss.); por analogia isto significa que o seguimento de Jesus coloca os cristãos em situação de sofrimento, ou seja, o sofrimento é por causa ou “através de Jesus” [διὰ Ἰησοῦν, cf. 2Cor 4,11].¹⁰⁵⁰

Não é apenas sofrer com Cristo, é também com ele ser glorificado [συνδοξασθῶμεν, 8,17d; Fl 3,21]:¹⁰⁵¹ os cristãos participarão da glória divina com Jesus e por causa de Jesus,¹⁰⁵² conforme a nova vida filial e suas vicissitudes;¹⁰⁵³ os co-herdeiros de Cristo herdaram dele não só a herança da cruz como também sua ressurreição e glorificação¹⁰⁵⁴ de modo participativo [εἴπερ συμπάσχομεν].

A herança em Rm 4,13 e Gl 3,18.29 tem aspecto não meritório, pertence a fé. É graça. O mesmo não acontece em Rm 8,17 porque a partícula εἴπερ sugere certo mérito dos co-herdeiros por causa de συμπάσχομεν,¹⁰⁵⁵ exige a participação no mérito-sofrimento de Cristo em vista da vida futura. É também esforço. O reino de Deus impõe condições: trabalho, disciplina, renúncias, perdas..., nesta vida, por amor a Jesus Cristo.¹⁰⁵⁶ São as exigências da adoção filial estreitamente

¹⁰⁵⁰ MICHAELIS, W., “πάσχω”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, col. 1046 et. seq.. Segundo Zorel, συμπάσχομεν de 8,17 significa *ut Christus, patienter toleramus adversitates, aerumnas, persecutiones* – “como Cristo [a exemplo de Cristo, explicativo], suportar com paciência as adversidades, dificuldades, perseguições” (ZORELL, F., “συμπάσχω”, *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, p. 540).

¹⁰⁵¹ *Syndoxazomai*, “ser glorificado juntamente com alguém” (AALEN, S., “δόξα”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 1, p. 901). Uma ideia paralela ao binômio συμπάσχομεν-συνδοξασθῶμεν Rm 8,17 parece existir em 4Mc 13,17: “Se nós morrermos/sofrermos [θανόντας/παθόντας] assim, Abraão, Isaque e Jacó nos receberão, e todos os pais vão nos elogiar”. A variante é παθόντας e somente encontra apoio no códice *Alexandrinus*, séc. V (cf. aparato crítico da *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979).

¹⁰⁵² Jesus, o Filho, recebeu do Pai a herança (= glória); os compostos *syn-* expressam a participação dos cristãos nesta herança-glória de Cristo (FITZMYER, J. A., “Romanos”, *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 562).

¹⁰⁵³ “Ao usar está palavra [συνδοξασθῶμεν] São Paulo enfatiza que aqueles que têm renascido na vida de Cristo, e tem vivido está vida, incluindo uma experiência de sofrimento nesta vida, finalmente participarão da ressurreição em Cristo e a sua glória será a glória deles” (McGRATH, B., “SYN” *Words in Saint Paul*, p. 223).

¹⁰⁵⁴ A provisão legal da adoção habilita o escravo, quando adotado a herdar as possessões do mestre, Paulo crê que o cristão segue um curso similar: um escravo (pecador), uma criança, um herdeiro, enfim. A ideia novíssima está em ser herdeiro com Cristo [συγκληρονόμοι] – partilhando dos seus sofrimentos [συμπάσχομεν], que é um prelúdio para participar com ele da glória vindoura [συνδοξασθῶμεν] (BARKER, K. L.; KOHLENBERGER III, J. (Ed.). *NIV Bible Commentary*, v. 2, p. 563). Sofrer com Cristo [συμπάσχομεν] como irmãos e co-herdeiros [συγκληρονόμοι] “é um componente essencial do Espírito de testemunho [τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ]” (SMITH, G., *The Function of “likewise” (ὡσαύτως) in Romans 8:26*, p. 36.).

¹⁰⁵⁵ Wilckens diz que εἴπερ dá a medida de ser co-herdeiro [συγκληρονόμοι], ou seja, sofrendo com Cristo (WILCKENS, U. *La Carta a los Romanos*, v. 2, p. 172).

¹⁰⁵⁶ LÓPEZ, R. A., *A Study of Pauline Passages on Inheriting The Kingdom*, pp. 444-446, cf. notas 5 e 10. O composto συμπάσχομεν aqui não indica o “morrer com Cristo” ou não quer indicar

coerente com a condição de Jesus e a opção de Paulo – a cruz e a perseguição (Mc 8,34-35; 10,29-30; Gl 6,14.17; Fl 1,29).¹⁰⁵⁷

“Embora em 8,17 Paulo não especifica os detalhes desta vida *cruciforme*, o contexto total de Romanos nos permite discernir que ela implica abnegação, sofrimento, vulnerabilidade e amor para pela causa dos outros, em obediência fiel a Deus (cf. 3,24-25; 4,25; 5,1-11,17-19; 6,3-5; 8,2-4.32-39; 13,8-10; 14,7-20). Este modo de vida *cruciforme* não é uma opção, é um componente integral e indispensável da vida criada pelo Espírito que, com competência, conduz a família de Deus. Também é a antítese direta à vida de acordo com as normas e as motivações da carne como 8,17 é um arco diretamente oposto a 8,12”.¹⁰⁵⁸

O verbo composto *συνπάσχομεν* descarta a possibilidade de sofrimento isolado e abstrato, ele se constitui na participação da trama ou movimento histórico de Jesus Cristo crucificado, morto e ressuscitado.¹⁰⁵⁹ Sofrer é sofrer com Cristo e por causa de Cristo. É um meio, não um fim. O fim [ἵνα] é *συνδοξασθῶμεν* que, por causa do subjuntivo, tem natureza futura:¹⁰⁶⁰ o sofrimento de *συνπάσχομεν* de 8,17d coincide com o gemido e a dor de *συστενάζει* e *συνωδίνει* de 8,22¹⁰⁶¹ – é o labor escatológico que prenuncia a gloriosa vida futura com Cristo em 8,17e.

O sofrimento de 17d teria uma avaliação negativa, no entender de Kraftchick, como se Paulo se dedicasse a um Cristo masoquista. Segundo este autor o eixo, no entanto, é reorientado do pólo negativo ao positivo de 17e com

apenas isto. Refere-se, sobretudo, às “angústias diárias, tensões e perseguições” próprias dos seguidores de Jesus (MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 506). Cirilo entende que o esforço é necessário alcançar os bens futuros: “O bem não é realizado sem grande esforço, mas o esforço dos santos se alimenta de grandes esperanças: para eles não é nada de terra prometida, mas uma glória sem fim e participação nos bens que excedem nossa capacidade intelectual” (CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Commento alla lettera al Romani*, p. 89).

¹⁰⁵⁷ 1Cor 4,20. 9,16-17; 2Cor. 5,10; Fl 3,8-11, 1Ts 2,12; 4,11 [2Tm 2,11-13; 4,6-8; 2Ts 3,10; 1Pd 4,13; Ap. 2-3]; Pr 3,12; Sb 3,5. Clifton C. Black II vê ligação de *συνπάσχομεν* com Rm 8,35-36: “Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, ou a angústia, ou a perseguição, ou a fome, ou a nudez, ou o perigo, ou a espada? Como está escrito: Por amor de ti somos entregues à morte todo o dia; Somos reputados como ovelhas para o matadouro” (BLACK II, C. C., *Pauline Perspectives on Death in Romans 5-8*, p. 429).

¹⁰⁵⁸ CARLSON, R. P., *Romans 8:12-17*, p. 282.

¹⁰⁵⁹ KIRK, J. R. D., *Appointed Son(s): An Exegetical Note on Romans 1:4 and 8:29*, p. 241; FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 502.

¹⁰⁶⁰ “Para ser filhos de Deus mesmo significa que os sofrimentos pode aumentar. Ao entrar na lógica da vida em Cristo, sofrem como ele (8,17) e por causa dele (8,36). Paulo, no entanto, tenta colocar o sofrimento na devida proporção, expressando a certeza de uma realidade maior que nos espera. É por isso que ele fortalece os cristãos, dizendo que os sofrimentos do tempo presente não são comparáveis com a glória que há de ser revelada [8,18]” (TAMEZ, E., *Now no condemnation, a meditation on Romans 8*, pp. 451-452).

¹⁰⁶¹ Cf. *ὠδίνεις/ ὠδινε/ ἔγγιζε* em Mq 4,9-10; *στενάζομεν*, em Rm 8,23 (EASTMAN, S., *Whose Apocalypse? The Identity of The Sons of God in Romans 8:19*, p. 269).

συνδοξασθῶμεν, de notório valor soteriológico e escatológico.¹⁰⁶² Ademais, o uso paulino de expressões convencionadas negativamente como πάσχω/συμπάσχω e outros de mesmo teor semântico como “sacrifício” [θυσία] e “esforçar-se/cansar-se” [κοπιάω] são mencionadas em conexão com expressões notadamente positivas como “alegrar-se/alegrar-se com” [χαίρω/συγχαίρω], “glorificar” [δοξάζω] e o próprio συνδοξάζω de 8,17e (cf. 1Cor 12,26; Fl 2,16-18).¹⁰⁶³

A dimensão positiva embutida em συμπάσχομεν reforça a ideia do sofrimento em Paulo não ter vida própria, mas vida em Cristo e com Cristo, ou seja, a função deste sofrimento se cumpre na identificação com ele:

“O associar-se com Cristo do qual Paulo fala não é expresso em termos de imitar-lhe a fé, mas sim em termos de uma identificação mais profunda de si mesmo com o modelo de sua vida [Cristo], sofrendo com ele, a fim de ser glorificado com ele (Rm 8,17), trazendo em nossos corpos a sua condenação à morte, para que a sua vida possa ser revelada em nós (2Cor 4,10ss)”.¹⁰⁶⁴

A condição de συμπάσχομεν é a evidência externa observável que aqueles herdeiros são filhos de Deus autênticos,¹⁰⁶⁵ co-herdeiros conformados ao seu Filho. A originalidade do sofrimento com Cristo não é o sofrimento em si, nem as renúncias em si; seu valor em e para Deus está na identificação ou conformação dos cristãos com seu Filho.¹⁰⁶⁶ “porque os predestinou a serem conforme [συμμόρφους] a imagem do seu Filho” (Rm8,29; cf. 6,2-8).¹⁰⁶⁷ O sofrimento neste

¹⁰⁶² KRAFTCHICK, S. J., *Paul's Use of Creation Themes: A Test of Romans 1–8*, p. 85. Não se pode, porém, desvalorizar este aspecto negativo (sofrimento) por dois motivos: porque é com Cristo (1) e porque o sofrimento com Cristo é perspectiva de vida futura (2) segundo Rm 8,17; cf. 2,6-7.10; 6,4.

¹⁰⁶³ McGRATH, B., “SYN” Words in Saint Paul, p. 222.

¹⁰⁶⁴ WEDDERBURN, A. J. M., *Some Observations on Paul's Use of The Phrases "In Christ" and "With Christ"*, p. 91.

¹⁰⁶⁵ POWERY, E. B., *The Groans of "Brother Saul": An Exploratory Reading of Romans 8 for "Survival"*, pp. 319-320. A partícula εἴπερ torna συμπάσχομεν “condição imprescindível” e “pressuposto” porque é garantia de uma vida cristã genuína (MICHAELIS, W., “πάσχω”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, col. 1050).

¹⁰⁶⁶ HAHN, R. L., *Pneumatology in Romans 8: its Historical and Theological Context*, p. 83. A conformidade com Jesus no binômio συμπάσχομεν-συνδοξασθῶμεν parece coerente com Lc 24,26: “Porventura não convinha que o Cristo padecesse [παθεῖν] estas coisas e entrasse na sua glória [δόξαν αὐτοῦ]?” se foi assim para Cristo “não é de estranhar que é o mesmo para aqueles que acreditam” no Cristo (VIARD, A., *Saint Paul Epître aux Romains*, p. 180).

¹⁰⁶⁷ A frase προώρισεν συμμόρφους τῆς εικόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ – “os predestinou para serem conforme à imagem do seu Filho” (Rm 8,29) – tem sido interpretada como conformidade completa e final referente a glória da ressurreição em provável conexão com ὅς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ – “o qual transformará o nosso corpo de humilhação, para ser conforme [σύμμορφον] ao corpo da sua glória” (Fl 3,21). Cranfield vai além: “É provável... que Paulo está aqui pensando não apenas na glorificação final deles, mas também na conformidade crescente deles para Cristo aqui e agora em sofrimento e obediência” Esta leitura enfatizaria os capítulos 6–8 na vida presente dos fiéis. Para Harvey, Cranfield está indubitavelmente correto (HARVEY, J. D., *The "With Christ" Motif in Paul's Thought*, p. 335).

caso é identificação concreta com Cristo e com a causa de Cristo¹⁰⁶⁸ e “as dificuldades”, oriundas desta identificação, “são sinais que uma pessoa pertence a Deus”¹⁰⁶⁹ – são seus herdeiros [κληρονόμοι μὲν θεοῦ] – não apenas porque sofrem, e sim porque sofrem com seu Filho [συμπάσχομεν].

Por prudência teológica não se deve exacerbar o sofrimento para não incorrer do esforço humano um “instrumento ou meio de salvação”, como um pelagianismo disfarçado. Mesmo o sofrimento com Cristo é cooperação com a graça; é sempre *com* Cristo, com o auxílio divino (cf. Rm 8,26; At 1,8; 1Cor 10,13; 2Cor 1,3-4; 7,5-6). E. W. Watson, por exemplo, pensa que a frase εἴπερ συμπάσχομεν não deveria ser lida como condição, mas como confirmação do *status* de herdeiros. Para justificar sua posição ele cita Rm 8,9: “Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito, se é que o Espírito de Deus habita em vós [εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν]”.¹⁰⁷⁰ Na linha de raciocínio de Watson é o sofrimento quem confirma o ser herdeiro e, por conseguinte, a própria filiação e a herança futura. Opomo-nos a isto, porque só se torna herdeiro quem é filho e quem confirma a filiação é o próprio Espírito (8,14.16) e não o sofrimento como ele sugere; ainda, o sofrimento pela causa de Cristo é uma decisão interior fundada no Batismo – ser crucificado/morrer/ser sepultado/viver com Cristo – que se dá pelo Espírito (cf. Rm 6,3-8; 1Cor 12,13). Então, é o Espírito o princípio ativo que sustenta o cristão na identificação com Cristo e nas ocasionais dificuldades da missão e limitações humanas (Rm 8,26).¹⁰⁷¹

A frase εἴπερ συμπάσχομεν é uma condição e não uma imposição: “é uma consequência da união com Cristo e não uma condição que se deva cumprir para ser glorificado”.¹⁰⁷² Segundo D. Moo uma super interpretação da conjunção εἴπερ não deveria ser aplicada a συμπάσχομεν; a frase indica uma condição ou possibilidade real de sofrimento e não uma imposição radical; συμπάσχομεν não é o propósito: a meta é a participação na vida de Cristo quer na dor, quer na

¹⁰⁶⁸ CICCARELI, M., *La Lettera ai Romani e la Letteratura – Quadri antropologici a confronto*, p. 81.

¹⁰⁶⁹ SPENCER, A. B., *Paul's Literary Style – A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16–12:13, Romans 8:9-39, and Philippians 3:2–4:13*, p. 113.

¹⁰⁷⁰ WATSON, E. W., *Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience*, p. 165.

¹⁰⁷¹ Cf. BRUNOT, R. P., *São Paulo e sua mensagem*, p. 97; BRUNOT, A., *Le génie littéraire de Saint Paul*, p. 108). O εἴπερ de 8,9 não pode sustentar o argumento de Watson porque tem um sentido “levemente diferente” de 8,17 (FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 502).

¹⁰⁷² Viard in LYONNET, S., *Exegesis Epistolae ad Romanus*, cap. V ad VIII, p. 219.

consolação [συνδοξασθῶμεν], pois é a “inquebrantável lei do Reino” que seguir a Cristo significa participar da sua cruz e ressurreição.¹⁰⁷³

A frase εἴπερ συμπάσχομεν está calcada na fidelidade a Cristo, a fidelidade ao senhorio de Jesus é a medida do sofrimento cristão (8,35-36; cf. 1,16 com Mc 8,38; Mt 5,11; Mc 8,34s.; Jo 15,18-20; 16,33; At 14,22; 2Tm 2,12s).¹⁰⁷⁴ A fidelidade cristã, por sua vez, é conformar a própria vida à vida de Jesus Cristo [σμπάσχομεν] até a vida definitiva junto com ele [συνδοξασθῶμεν].¹⁰⁷⁵

A fidelidade a Cristo conduz a συνδοξασθῶμεν, esta glorificação junto a Cristo é coincidente e coerente com a δόξα de Deus¹⁰⁷⁶ porque כְּבוֹד “é uma manifestação visível de Deus relacionada ao tabernáculo (Ex 16,10; 40,34)” e expressão do “seu desejo de habitar entre os homens” do qual Jesus é a manifestação (glória) e salvação definitivas: “E o Verbo se fez carne e habitou [armou a sua tenda] entre nós, e vimos a sua glória [δόξαν αὐτοῦ], como a glória [δόξαν] do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (Jo 1,14; Is 4,2; 17,1-5; Rm 3,23-24; 5,1-2; 6,4).¹⁰⁷⁷ O composto συνδοξασθῶμεν insinua que os filhos de Deus, seus herdeiros, pela fidelidade demonstrada – συμπάσχομεν – “armarão sua tenda” junto com o Filho na glória futura.

¹⁰⁷³ MOO, D., *The Epistle to the Romans*, p. 506, cf. notas 51 e 52.

¹⁰⁷⁴ CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J., A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 408.

¹⁰⁷⁵ “Sua vida [a de Cristo] não é apenas um exemplo para a nossa, mas em suas principais linhas apresenta um tipo/modelo fixo ou lei para que a vida dos cristãos deva conformar-se” (SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. 204).

¹⁰⁷⁶ Δόξα (substantivo) significa “glória”, “opinião”, “fama”, “reputação” no grego secular; esta glória humana aparece no Novo Testamento (Mt 4,8; 6,29). Δόξα τοῦ θεοῦ em linguagem religiosa do Antigo Testamento é o כְּבוֹד־יְהוָה – “poder/esplendor divino” (Ex 24,16; 33,18; Is 58,8); entendida na reflexão teológica de Filon como majestade/sublimidade divina, a “própria essência de Deus”. A δόξα da LXX sob influxo כְּבוֹד ocorre Novo Testamento como em Lc 2,9; At 22,11; Ap 15,8; Rm 6,4. (KITTEL, G.; VON RAD, G., “δόξα”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, col. 1356; 1358; 1366; 1376; 1384). Logo, compartilhar da glória com Jesus é compartilhar da vida de Deus “para que Deus seja tudo em todos” (1Cor 15,12).

¹⁰⁷⁷ OSWALD, J. N., “dbek”, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, pp. 697-698.

7.3.

Συν-teologia paulina como contracultura sincretista

7.3.1.

Συν- em Rm 8,16-17 – salvação colidente aos mistérios

a) Συμμαρτυρέω e συνείδησις – noção embutida adversa à idolatria

Em 7.2.2.b. analisamos συμμαρτυρέω e συνείδησις como conceitos adjuntos, ou quase isso, no pensamento paulino. Por extensão, a consciência testemunha contra a idolatria.

A συνείδησις cristã pode ser ferida pela idolatria porque “em contexto semelhante fé e consciência são praticamente intercambiáveis” (Rm 14,20-23);¹⁰⁷⁸ em 1Cor 8 e 10 συνείδησις é afim com πίστις, são praticamente sinônimos.¹⁰⁷⁹ Mais da metade das vezes em Paulo (8 de 14) a consciência dá testemunho contra a idolatria em 1Cor 8,7-13; 10,25-30.¹⁰⁸⁰ Provavelmente Paulo, argumentando aos coríntios no parâmetro intelectual deles,¹⁰⁸¹ fazia da συνείδησις uma faculdade adversa aos ídolos, filtrando-a daquele vínculo original com o paganismo:¹⁰⁸² no conceito estoíco o “pensamento é implantado” [ἔμφυτος ἔννοια] no homem pelo deus – razão cósmica – e pelo δαίμων (ou seu “eu ideal”) concedendo-lhe intuição sobre o certo e o errado; escritores romanos como Sêneca aplicavam à consciência um sentido semelhante.¹⁰⁸³

O judaísmo também havia feito tal tentativa ao estabelecer uma conexão entre o Deus hebreu e σύνοιδα colocando-o como testemunha da consciência.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁷⁸ KÄESEMANN, E., *Perspectivas Paulinas*, p. 25.

¹⁰⁷⁹ THERRIEN, G., *Le Discernement dans les Écrits Pauliniens*, pp. 150-151.

¹⁰⁸⁰ MAURER, C., “σύνοιδα”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, col. 312. “Suas consciências estão ainda ‘fracas’ no sentido de que elas não lançaram completamente fora as associações antigas (...) e que o culto aos ídolos tem sido, de fato, o culto aos deuses inexistentes (1Cor 8,4-6 [7])” (HARRIS, B. F., *SUNEIDISIS (conscience) in the Pauline writings*, p. 182).

¹⁰⁸¹ Para “respondê-los em seu próprio terreno” (...) porque “συνείδησις era uma reivindicação de seus adversários” (Ibid., p. 181).

¹⁰⁸² Em Rm 2,14 Paulo diz “os gentios, que não têm lei, por natureza [φύσει] fazem as coisas que são da lei”; para filosofia estoíca (Plutarco), Zeus e a natureza universal [evk th/j koinh/j fu, sewj] são a fonte da justiça. A consciência dos gentios é instruída pela razão universal que, no senso mais comum, é Zeus/Júpiter (FITZMYER, J. A., *Romans - a new translation with introduction and commentary*, p. 310); cf. capítulo 6.1.2., p. 160 desta tese.

¹⁰⁸³ HARRIS, B. F., op. cit., p. 175. O deus é o pedagogo da *syneidēsis* para Epícteto, e o deus é a razão divina que governa o mundo (MARIETTA, D. E., *Conscience in Greek Stoicism*, p. 179; 181).

¹⁰⁸⁴ Ibid., p. 182. Filon: “ainda não está livre da acusação de excessiva impiedade, dizendo a Deus, se não com a boca e a língua, ainda em todos os eventos com a sua consciência [συνειδότης]” (*De*

Ventilou-se, ainda, certo paralelo entre o auxílio do Espírito em *συμμαρτυρεῖ* (8,16) com *συναντιλαμβάνεται* (8,26) em 7.2.2.a., nota 1017. O verbo composto *συναντιλαμβάνομαι* baseia-se em *ἀντιλαμβάνομαι*, “ajudar”, “socorrer”. O seu substantivo correspondente *ἀντίλημψις* tem ligações com papiros do fim do séc. II a.C., com “reminiscência do seu emprego para divinizar senhores” nos cultos egípcios, e, mais tardiamente, foi usado em *De mysteriis liber* (VII 3,9) atribuído ao neoplatônico Jâmblico.¹⁰⁸⁵ O texto está repleto de fórmulas de mistério onde *συμμαρτυρεῖ* associa-se a *σύμβολον*, que ocorre em torno de oito vezes apenas no capítulo sete: *συμμαρτυρεῖ δὲ τούτῳ καὶ τὸ ἐξῆς σύμβολον* – “Isso também confirma o seguinte *symbolon*”; a união ou a pertença aos deuses é descrita com outro termo utilizado nos mistérios *συγγενές* (*sic*) – “parentes” (VII 4,16).¹⁰⁸⁶

Mesmo sendo frágil, os dois compostos *συν-*, *συναντιλαμβάνομαι* e *συμμαρτυρέω*, têm ligações com textos e ambientes de mistério/magia e ambos são usados por Paulo em contexto suspeito de sincretismo, segundo a hipótese.

Apesar de algumas dessas informações serem “metadados” não deixam de partir de dados condizentes da terminologia da perícopa e da Carta. Sob esta perspectiva, mesmo com aparência oblíqua, os *συν*-construtos de 8,16.22.26.28.29 podem corresponder ao esforço paulino de reorientação de costumes pagãos aos cristãos, dos mistérios helênicos aos “mistérios do reino dos céus” revelados por Jesus Cristo (Mt 13,11; Rm 16,25). Reorientação da consciência dos destinatários.

b) Συγκληρονόμοι – comunhão salvífica com Cristo

A filiação espiritual cristã – o “parentesco” com Deus – por ser dependente de Cristo conforme as *συν*-composições (8,17; cf. 6,4-8; Gl 4,6) é necessária e essencialmente vinculada à salvação, seu fim último (6.2.2.c.). A sequência

Decalogo 91); “é uma nação cujo mais sagrado Deus ouve as orações, e cuja invocação, procedendo como o fazem a partir de uma consciência pura [καθαροῦ τοῦ συνειδότος], ele alegremente se aproxima” (id., *De Praemiis et Poemis* 84).

¹⁰⁸⁵ DELLING, G., “ἀντιλαμβάνομαι”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I, col. 1006.

¹⁰⁸⁶ “O seguinte *symbolon* também testifica/testemunha isso” (VII 2,16), “isso” é uma referência ao deus (Harpocrates) sentado no lótus-do-egipto como símbolo de transcendência porque não toca na lama; o lótus significava o poder de Rá (CLARKE, E. C., DILLON, J. M.; HERSLIBELL, J. P., *Iamblichus, on the mysteries*, p. 293, nota 382). Texto bilíngue, grego e latim, disponível em <http://openlibrary.org/books/OL20452825M/Jamblichus_de_Mysteriis_Liber>. Acesso em: out. 2013.

κληρονόμοι/κληρονόμοι e sua consequência συγκληρονόμοι soam como uma fórmula que dispõem os cristãos em um elevado nível de comunhão. Por causa disto, como já afirmado (7.2.3.a.), os cristão compõem parte da família de Deus [κληρονόμοι μὲν θεοῦ], são irmãos de Jesus [συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ].

A cadeia de locuções genitivas¹⁰⁸⁷ somada às frases construídas fomenta a comunhão familiar a Deus, define a identidade, determina a condição e a finalidade da comunhão:

| |
|---|
| υἱοὶ θεοῦ – πνεῦμα υἰοθεσίας – τέκνα θεοῦ |
| (14b) (15c) (16b) |
| κληρονόμοι μὲν θεοῦ – συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ |
| (17b) (17c) |
| εἵπερ συμπάσχουμεν – ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν |
| (17d) (17e) |

Este esquema-ciclo retórico é forte argumento de comunhão. Os cristãos pertencem à família salvífica de Deus, são seus filhos, seus herdeiros: “Eu disse: Vós sois deuses, e todos vós filhos do Altíssimo” (Sl 82,6; Jo 10,34-35).

Doravante, o termo κληρονόμοι paulino é expressão de salvação¹⁰⁸⁸ porque expressa a pessoa do herdeiro, Jesus Cristo.¹⁰⁸⁹ A herança dos filhos gerados pelo Espírito é a promessa de vida escatológica com Cristo,¹⁰⁹⁰ sua garantia é συγκληρονόμος porque “expressa a certeza de nossa esperança”¹⁰⁹¹ (esperança na vida imortal com garantia messiânica do reino vindouro).¹⁰⁹²

A comunhão com a divindade – entendida como um tipo de parentesco – também era perseguida pelos iniciantes dos mistérios helenistas mediante fórmulas e ritos de teatralização da vida do deus (representação). O parentesco com a divindade, denominado συγγένεια, era o meio de salvação e vida futura (7.2.1.b.).¹⁰⁹³

¹⁰⁸⁷ O genitivo de relação expressa um modo de vida próprio e sentimento de pertença a um grupo específico, cf. At 3,25; 26,6; 2Ts 2,3; 1Ts 5,5 (FRANCHINO, T. S., *Tios (sic) [Hios] and teknon in the doctrine of adoption Romans* 8, pp. 59-60).

¹⁰⁸⁸ FOERSTER, W., “κληρονόμος”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. V, col. 659.

¹⁰⁸⁹ Ao menos em Paulo κληρονόμος é um conceito cristocêntrico (Cf. SANTOS, N. F. DOS, *Adoção Filial/Plenitude dos Tempos. Estudo Exegético-Teológico de Gl 4,1-7 e Ef 1,3-10*, p. 99, nota 26).

¹⁰⁹⁰ CARLSON, R. P., *Romans 8:12-17*, p. 281.

¹⁰⁹¹ CRANFIELD, C. E. B.; EMERTON, J., A (Dir.), *The international critical commentary – The Epistle to the Romans*, v. I, p. 407.

¹⁰⁹² Cf. Mt 5,5; 19,29; 25,34; SANDAY, W.; HEADLAM, A., *The Epistle to the Romans - International Critical Commentary*, p. 204.

¹⁰⁹³ “Por que os sacerdotes eram hábeis em atrair os homens e mulheres que estavam insatisfeitos com suas vidas e ansiosos para uma melhor esperança? O que eles poderiam oferecer aos adeptos? A melhor resposta talvez dada em uma única palavra. A grande necessidade e desejo da época era

Caso o Apóstolo, como propomos, estivesse reeducando e reorientando alguns membros da igreja em Roma da “doutrina” mistérica para lógica do seu evangelho, a frase συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ estaria à altura de contrapor-se ao parentesco salvífico dos mistérios [συγγένεια] pela razão de colocá-los em parentesco com Deus – ἀββα ὁ πατήρ – e conduzi-los à glória da salvação [συνδοξασθῶμεν].

c) Συμπάσκομεν-συνδοξασθῶμεν – binômio salvífico

Em mais de um aspecto pode-se inferir dos binômios συμπάσκομεν-συνδοξασθῶμεν uma “diatribe” de fundo com as ideias dos cultos de mistério. As similitudes e paradoxos entre a soteriologia cristã e a soteriologia mistérica não se resumia ao “binômio morrer-renascer/ressurgir”.¹⁰⁹⁴ Era mais amplo.

O sofrimento proporcionado pelo seguimento de Jesus é intrínseco ao cristianismo (Mc 8,34-35). O sofrimento seria tanto de causa exterior como a perseguição (Jo 15,20) quanto por motivação interior – moral – como a ascese e a moderação na vida e no culto (1Cor 11-14; Rm 8,26).¹⁰⁹⁵ A postura dos discípulos de Cristo, então, diferia dos iniciados das religiões de mistério pelo esforço da vida moderada e sem aqueles excessos das orgias rituais e do consumo de alucinógeno (Rm 13,13; 2Cor 12,21; Gl 5,19-21.24; 1Ts 4,7; Lc 21,34).¹⁰⁹⁶

No helenismo filosófico o sofrimento só alcançava sentido por determinação de Zeus e, excluindo os deuses, a vida não era concebida sem sofrer [πάσχειν]; no pensamento estóico apenas a divindade abstraía-se de padecer ou sofrer porque os

a salvação, *soteria*. Homens e mulheres estavam ansiosos para tal comunhão com o divino, como uma concretização do interesse do deus em seus negócios, como pode servir para apoiá-los nas provações da vida e garantir a eles uma recepção amigável no mundo além-túmulo... A comunhão com alguma divindade salvadora, então, era a [meta] de toda a prática dos mistérios” (HOUSE, H. W., *Tongues and The Mystery Religions of Corinth*, p. 136).

¹⁰⁹⁴ PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento*, p. 83.

¹⁰⁹⁵ Cf. HOUSE, H. W., op. cit., pp. 134-150; BERTONE, J., *The Experience of Glossolalia and the Spirit's Empathy: Romans 8:26 Revisited*, pp. 55-56.

¹⁰⁹⁶ O repúdio aos excessos das religiões de mistério não era original do cristianismo. É anterior. Fílon de Alexandria já acusava suas dissoluções: “aqui realmente são dadas recompensas por intemperança e efeminação. Em todo o caso pode-se ver continuamente homens-mulheres pavonear através do mercado local ao meio-dia, conduzindo também as procissões das festas, e são sorteados ao serviço sagrado dos ímpios e também pela iniciação dos mistérios dando início à celebração orgiástica de Deméter [καὶ μυστηρίων καὶ τελετῶν κατάρχοντας καὶ τὰ Δήμητρος ὀργιάζοντας]” (*De Especialibus legibus* 3,40); Fílon, no mesmo livro 1,319, adverte que não é digno do cidadão participar dos cultos de mistério e orgias [οὐκ ἄξιων τοὺς ἐν τοιαύτῃ πολιτείᾳ τραφέντας ὀργιάζεσθαι καὶ μυστικῶν] e exorta que nenhum dos estudiosos de Moisés devem conhecer a iniciação dos mistérios [μηδεὶς...μήτε... Μωυσέως φοιτητῶν... μανθάνειν τελετὰς].

deuses não tinham sofrimento [πάθη] tinham apatia [ἀπάθεια]. O sofrimento só podia alcançar sentido por determinação de Zeus.¹⁰⁹⁷

Para o cristianismo paulino é com Cristo – o Deus que sofre – e na associação à sua cruz que o sofrimento adquire luz e significado porque conduz à sabedoria da salvação (1Cor 1,17-18.22-25). Assim, a ideia e ensinamento de um sofrimento útil e salvífico por causa de Cristo como uma via alternativa e contrastante à filosofia e aos mistérios helenísticos era real na época de Paulo e nos primeiros tempos da igreja nascente.¹⁰⁹⁸

7.3.2.

Συν-teologia – estratégia paulina aos mistérios helênicos

Enquanto a primeira parte da perícopa (vv. 14-15) associa o espírito de adoção filial dos cristãos ao Pai de Jesus Cristo,¹⁰⁹⁹ a segunda parte (vv. 16-17)

¹⁰⁹⁷ Ésquilo: “Zeus abriu aos mortais os caminhos da sabedoria, fazendo valer a lei que o saber chega através do sofrimento [ou, outra tradução] Foi Zeus quem fez o homem refletir sobre si mesmo e estabeleceu o princípio eternamente válido: aprender sofrendo” (MICHAELIS, W., “πάσχω”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, Col. 991-992, nota 10); GÄRTNER, B., “πάσχω”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2, p. 2413. Textos deuterocanônicos da LXX parecem absorver elementos do helenismo e se aproximar dessa ideia: “Nós, ó maldito tirano, sofrer isso [ταῦτα πάσχομεν] por causa da educação e da virtude Divina [διὰ παιδείαν καὶ ἀρετὴν θεοῦ]” (4Mc 10,10; 9,8).

¹⁰⁹⁸ O texto deuteropaulino de Cl 1,24-28 traz paralelos terminológico e semânticos com o binômio συμπάσχομεν-συνδοξασθῶμεν na associação ao sofrimento com Cristo: “nos meus sofrimentos por vós; e preencho o que resta das aflições de Cristo” [ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀντανανηρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ]; e também na associação a glória de Cristo: “conhecer quais são as riquezas da glória deste mistério entre os gentios (...) Cristo em vós, esperança da glória” [γινώσκει τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν (...)] Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης]; com o adendo de mencionar duas vezes a palavra “mistério” [μυστήριον, μυστηρίου]. O texto é para R. L. Christensen um afrontamento à idolatria e à privatização de salvação dos mistérios helênicos: “A comunidade cristã de Colossos enfrentou uma sociedade envolvente repleta de cultos gregos que atraíam as pessoas. Esses cultos de mistério reservados os segredos da salvação apenas para iniciados. Mas o mistério de Cristo está disponível para todos (1,27). E isso é uma noção muito diferente de salvação. (...) Os poderes que Cristo vence são aqueles que levam as pessoas para longe da adoração do único Deus verdadeiro (...) O propósito da salvação de Deus não é para fugir do mundo, mas para recriá-lo. Este Deus faz através da cruz e da ressurreição. Esse mistério (1,26) não é um segredo muito bem guardado, mas ele foi revelado para que todos possam ver, e não apenas alguns poucos escolhidos” (CHRISTENSEN, R. L., *Colossians 1:15-28*, p. 318; HORGAN, M. P., “Colossenses”, *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 608).

¹⁰⁹⁹ Segundo a hipótese, a fórmula aramaico-grega conteria a seguinte aspiração paulina (mas não a única): distinguir a paternidade do αββα ὁ πατήρ da paternidade do ídolo Zeus-πατήρ; distinguir a filiação espiritual cristã daquela filiação divina natural/mitológica dos gentios (e, indiretamente, dos *divi filius* sátrapas, diádocos e césaes no Ocidente, ou de faraós e déspotas no Oriente). Não poderia haver confusão de divindade e paternidade. O *Abba* é totalmente outro e único: אבא אלהינו יהוה יהוה – “Ouve, Israel: YHWH é nosso Deus, YHWH é um” (Dt 6,4; 1Cor 8,6). A fórmula aramaico-grega, supomos, seria também um “grito” de Paulo e dos cristãos [κράζομεν] contra a idolatria de um modo geral e contra a filiação idolátrica em particular.

associa este espírito ao Filho (8,9.14.16) através da sequência de συν-constitutos – συγκληρονόμοι, συμπάσχομεν, συνδοξασθῶμεν (συμμαρτυρεῖ, indiretamente).

A questão realmente importante não é se as palavras συν- são *hápax* paulinos (nem se é uma raridade o material lexical, gramatical, sintático-morfológico ou puramente literário). O interessante é, sobretudo, como Paulo usou do recurso συν-. Ele o fez diferente do uso de Platão, por exemplo. Usou-o para compor seu pensamento e, conseqüentemente, sua cristologia. Evidente, nem todas as composições extrapolam seu senso comum no contexto usual; entretanto, há aqueles vocábulos compostos com συν- que Paulo emprega em determinado contexto (Rm 8,17) cujo valor é inteiramente teológico e/ou cristológico (cf. 2.5., 2.6.).

Diante disto supomos que o Apóstolo ao manusear a preposição σύν em si e em composições (συν-) acabou por engendrar uma mística e uma συν-teologia *cristológica* naturalmente de anti-sincretismo, se não exclusiva para isto, ao menos precisa ao que se propunha.¹¹⁰⁰

a) Religiões de mistério salvífico – problema romano e crítica cristã

Não é voz unânime a compreensão dos mistérios como religião de função espiritual e estereótipo de religião salvífica. Isto faria do cristianismo também uma religião de mistério salvífico oriental. Apesar disto, felizmente ou infelizmente, alguns dos princípios e motivos dos movimentos religiosos de mistério eram afins com motivações do cristianismo: purificação, redenção, ascese (orfismo tardio), banquete ritual, esperança de felicidade, esperança de uma nova vida, um futuro após a morte, a proteção divina... As divergências, contudo, são

¹¹⁰⁰ HARVEY, J. D., *The “With Christ” Motif in Paul’s Thought*, 1992, pp. 224-225. Os συν-compostos se conectam em algum momento na teologia de Paulo. Na lógica do texto, que é a lógica paulina, todos os συν-compostos se conectam e se contribuem tanto para mística cristã, distinta do sincretismo porque é cristocêntrica e cristológica, como para gerar o específico sentido soteriológico: a salvação com Cristo em detrimento a salvação sincretista: No final do seu artigo McGrath sintetiza a união mística dos cristãos com Cristo: é, no seu clímax, participar/partilhar da sua vida, que pressupõe perdas aqui-agora (σύμφυτοι, συνεσταυρώθη, συμπάσχομεν, συγκληρονόμοι) e, de forma definitiva, ganho escatológico (συζήσομεν, συνδοξασθῶμεν) – cf. συν-compostos de Rm 6 e 8 (McGRATH, B., “SYN” *Words in Saint Paul*, pp. 225-226). Como o composto verbal συμμορφιζόμενος (Fl 3,10) e o adjetivo composto σύμμορφον no v. 21 (HARVEY, J. D., op. cit., p. 337); “Syn compostos proliferam ao longo desta passagem [v. 17]. Paulo está falando sobre as coisas que compartilhamos com Cristo e com o Espírito. Ele está provavelmente falando sobre sofrimento pela fé e por Cristo, não apenas qualquer tipo de sofrimento” (WITHERINGTON III, B.; HYATT, D., *Paul’s Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary*, p. 219); Co-herdeiros [συγκληρονόμοι] na partilha do futuro cosmocrator de Cristo, mas sofrer com ele [συνπάσχομεν] é a paradoxal garantia de partilhar a *Basiléia* [entendida como συνδοξασθῶμεν] (KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, p. 229).

acentuadas: os mistérios cultivavam o politeísmo, a orgia como meio de comunhão divina, o uso de alucinógeno, e, em alguns casos, a violência/agressão a tal ponto que o Estado romano teve que intervir.¹¹⁰¹

O cristianismo e sua mensagem eram o inverso – totalmente oposto –, e o Deus judaico-cristão não poderia ser confundido com Júpiter-Dolichenus, Zeus-Sabázio, Osíris, Átis ou Mitra,¹¹⁰² seria sincretismo que levaria à idolatria. A tradição e a consciência do Apóstolo fariam oposição tenaz, como, de fato, seus escritos fizeram (cf. 6.2.1.a.).

Paralelismo não é necessariamente unidade ou identidade, mas pontos análogos. As comparações, no entanto, desagradaram desde os primórdios da Igreja. Autores cristãos denunciaram as religiões místicas como “diabólicas”, uma expressão vulgar do cristianismo às seitas místicas.¹¹⁰³

Para Townsley, citando A. T. Fear, “as religiões de mistério não eram o foco da polêmica cristã, por outro lado Átis e Cibele parecem ter sido um alvo favorito para invectiva de escritores cristãos”.¹¹⁰⁴ A afirmação é ao mesmo tempo curiosa e contraditória já que estes deuses compunham os pilares das religiões de mistério e seu culto estava presente em Roma desde Claudio (cf. 7.1.2. e 7.1.3.); mas acerta quanto às invectivas cristãs. A tradição cristã primitiva se declarava abertamente contra as práticas mágicas helênicas e romanas as quais chamava de idolatria.¹¹⁰⁵

¹¹⁰¹ As práticas usadas para induzir a comunicação com a divindade eram irracionais, muitas vezes engendravam comportamentos semelhantes à loucura; a “viagem” de um iniciado na companhia da divindade exigia certa proteção. Extremos ocorriam no culto a Cibele com castrações, no culto a Átis com mutilações voluntárias, e os travestidos de eunucos consagrados eram objetos de forte desacato. O “organismo social” com sua cultura tradicional percebeu o perigo dessa contracultura desenvolvendo meios legais e virulentos, em alguns casos, para se preservar. O Estado romano executou e proibiu o culto a Baco diante da revolução bacanária, por exemplo. Os cultos egípcios, no entanto, evoluíram para uma exegese mais racional (PRÉAUX, C., *Le Monde Hellénistique – La Grèce et l’Orient de la mort d’Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, tome second, p. 643-644).

¹¹⁰² WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, p. 221.

¹¹⁰³ BURKERT, W., *Antichi Culti Misterici*, p. 8 (cf. Justino, *Apol.* 1, 54; 1, 66, 4; *Dial. c. Tryph.* 70, 78; Tertuliano, *Cor* 15; *Bapt.* 5; *Praescr. Haer.* 40; Orígenes, *Cels.* 3,59; Ambrósio, *PL* 35, 2279; Agostinho, *In Ioh. Tract.* 7, 1, 6, *PL* 35, 1440).

¹¹⁰⁴ TOWNSLEY, J., *Paul, the Goddess Religions, and Queer Sects: Romans 1:23-28*, p. 717.

¹¹⁰⁵ “Meu filho, não seja dado à adivinhação, pois a adivinhação leva à idolatria [εἰδωλολατρίαν]. Também não pratique encantamentos, astrologia ou purificações [μηδὲ ἐπαιδὸς μηδὲ μαθηματικὸς μηδὲ περικαθαίρων], nem queira ver ou ouvir sobre essas coisas, pois de todas essas coisas provém a idolatria” (*Didaqué* III, 4). O substantivo περικάθαρμα pode ser uma alusão displicente aos rituais de mistério e de magia (cf. LINK, J., H. -G.; SCHATTELMANN, J., “κάθαρός”, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, v. 2, p. 1906-1907).

Naturalmente uma possível mescla das ideias místicas na dinâmica da comunidade cristã em Roma despertaria posições divergentes que poderiam ter alcançado o Apóstolo (At 18,2; Rm 16,3; cf. 5.2.3.b.). Maurya P. Horgan, em seu comentário a carta aos Colossenses, denomina de “sincretismo complexo” a incorporação “do judaísmo, do paganismo, do cristianismo, magia, astrologia e religião mística [que] forma o pano de fundo da carta”.¹¹⁰⁶ Algo análogo se pode dizer de um aspecto do *background* da Carta aos Romanos, e precisamente desta Carta, porque como visto todas as experiências religiosas das colônias acabavam convergindo ao seu centro: a cidade de Roma (cf. 7.1.4.). Isto adere à teoria das religiões de “esperança salvífica” terem atuado dentro da esfera missionária do cristianismo e com alta probabilidade do Apóstolo se insinuar sobre a questão, de uma maneira ou de outra: “Porque, na esperança, fomos salvos” (Rm 8,24; 13,11; 15,12-13).

b) Paulo e os mistérios – independência e eficiência

É necessário acrescentar, a nosso ver como uma ressalva, que a soteriologia paulina e tudo que a envolve – filiação divina, escatologia – não deriva das temáticas culturais de mistérios ou de filosofias; estes não são *strictu sensu* os primeiros fundamentos da teologia do Apóstolo.¹¹⁰⁷ Simplesmente, não. Pois, se assim o fosse, o substancial do seu pensamento não seriam as Escrituras (1Cor 15,3-4), Jesus Cristo e o Evangelho da salvação com todo seu desenvolvimento, seria outra coisa;¹¹⁰⁸ e outra coisa não aparece em seus escritos como tema central, já que tudo mais – inclusive as particularidades dos costumes pagãos – aparece enquanto motivo para elucidar a fé cristã.

No encontro entre a pregação apostólica e a mentalidade helênico/greco-romana houve a necessidade comunicativa e retórica de adaptar-se e, ao mesmo tempo, contestar diversos pontos conflitantes dessa mentalidade com a experiência judaico-cristã; ao mesmo tempo houve a necessidade de usar uma linguagem semelhante para se fazer entender e diferente para esclarecer a distinção entre o mistério cristão e os demais mistérios: “Não quero que ignoreis, irmãos, este mistério [μυστήριον]” (Rm 11,25).

¹¹⁰⁶ HORGAN, M. P., “Colossenses”, *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 608.

¹¹⁰⁷ BALLARINI, T. (Dir.), *Introdução à Bíblia com antologia exegética*, v. 5, pp. 57-59.

¹¹⁰⁸ Cf. Rm 1,1-4; 15,4; 1Cor 1,17-25; 2,1-5.

Em atitude categórica: não, Paulo não era dependente do conteúdo ou das ideias propriamente ditas dos mistérios helênicos, tão pouco absorveu o sentido desses cultos. Seria inconcebível para um judeu convicto – devoto de seu povo/tradição e com formação intelectual farisaica – ser conivente com o arquétipo de vida-morte-renascimento de deuses para ter esperança em uma vida nova aqui e imortalizada no futuro, para não dizer que seria um paradoxo com a orientação da igreja primitiva e um negar-se a si mesmo.¹¹⁰⁹ Ademais, as Escrituras e o judaísmo possuíam em seu interno de fé e reflexão *typos* suficiente nesta área para não usufruir das crenças pagãs.¹¹¹⁰

Sim, o Apóstolo conhecendo o modo de pensar helenista tendeu aplicar sua doutrina nos moldes das categorias formais compreensíveis aos seus leitores. Isto não seria de todo impossível: Paulo formatou a sua doutrina com os construtos συν- mais para ser uma alternativa intelegível que uma reprodução dos mistérios (7.2.1.). Paulo era um comunicador, logo é possível, se não provável, que ele se apropriou retoricamente de *formas* ou contornos da linguagem greco-romana (helenista) para se fazer entender no anúncio do “seu evangelho” dirigido ao seu público alvo, os gentios e judeus vivendo na Diáspora.¹¹¹¹

Não se deveria, portanto, ser taxativo neste caso afirmando ou negando uma dependência direta ou indireta de certos aspectos do pensamento paulino das ideias salvíficas dos mistérios (2.4.1.). O melhor seria ter uma postura intelectual mediana (não medíocre) e equilibrada em vista da formação do Apóstolo que pressupunha a tradição do seu povo (Gl 1,4) e a cultura helênica (Rm 1,14)

¹¹⁰⁹ “Mas Paulo lhe disse: Na verdade que sou um homem judeu” (At 21,39; 22,3; Rm 9,3-4; Gl 1,14); “São hebreus? Também eu. São israelitas? Também eu. São da descendência de Abraão? Também eu” (2Cor 11,22; Fl 3,5; At 25,10; cf. 16,3; 25,8; 28,17); “se abstenham das contaminações dos ídolos” (At 15,20; 21,25; 1Cor 8,4-5; 2Cor 6,16); “anunciei (...) aos gentios, que se emendassem e se convertessem a Deus, fazendo obras dignas de arrependimento” (At 26,20; 1Ts 1,9; 1Cor 8,6).

¹¹¹⁰ A ressurreição do filho da viúva (1Rs 17,22); corpo ressuscitado (2Rs 13,21); expectativa profética de ressurreição (Is 26,19; 53,10-12; Ez 37,9ss [?]); esperança na imortalidade da alma e na vida futura (2Mc 7,14; Dn 12,2.13; Sb 2,22-23; 3,1-4; Eclo 48,11; 3,23); na tradição apocalíptica de Henoc; os ressuscitados por Jesus (Lc 7,14-15; Jo 11,44; Mt 27,53); crença na ressurreição futura (Mt 12,41; 22,30s; Lc 14,14; Jo 5,29); e a ressurreição do próprio Jesus. (COLLINS, J. J., “Apocalíptica e Escatologia”, *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Antigo Testamento*, pp. 611-613; cf. WRIGHT, A. G., “Sabedoria”, id., p. 1007); aspectos no Antigo Testamento e nos apócrifos judaicos (BROWN, R. E.; PERKINS, P.; SALDARINI, A. J., “Apócrifos”, *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos*, p. 955; 958; MCKENZIE, J. L., “Aspectos do pensamento do Antigo Testamento”, id., p. 1446).

¹¹¹¹ “este é para mim um instrumento escolhido para levar o meu nome perante os gentios” (At 9,15; Rm 1,5.13; 11,13; At 18,4; 19,10; 21,21; 26,23; cf. 9,22); “eis que nos voltamos para os gentios. Porque o Senhor assim no-lo mandou: Eu te pus para luz dos gentios, A fim de que sejas para salvação até os confins da terra” (At 13,46-47; At 18,6; 22,21; 26,17; 28,28).

iluminadas pela fé e sabedoria cristã, que soube tirar proveito da tradição e da novidade (1Cor 1,22; Mt 13,52). Paulo não era apenas um homem bilíngue, era bi-cultural e não raciocinava unilateralmente (7.2.1.); levava em conta a multiplicidade do campo missionário (1Cor 9,22b) – a semiótica dual e convergente da perícopa sugere isso (5.2.3.). Neste caso vale a máxima *in medio virtus*.

Em relação às religiões de mistérios helênicos Paulo foi independente, sem ser intransigente; prudente, sem deixar de ser eficiente.

c) Συν-estratégia – provável propósito das composições em Rm 8,[16]-17

Houve tentativas de estabelecer fontes e planos de fundo entre a cultura greco-romana e a judaico-cristã,¹¹¹² entre Paulo e o helenismo, entre o os Padres e a filosofia.¹¹¹³ Uma destas tentativas, sem vínculo com o pensamento de Paulo ou com o cristianismo, é interessante por razões afins com a hipótese, os συν-compostos: Jamblique de Chalcis foi um escritor sírio-helenista neoplatônico (pitagórico) que viveu por volta do 3º ou 4º século depois de Cristo. B. D. Larsen em sua exegese dos textos de Jamblique instaura uma relação de dependência dos *De mysteriis Aegyptiorum* e a tradição platônica.

Segundo Larsen, o mundo divino descrito por Jamblique em 1,5 é dependente da linguagem platônica, por exemplo, no emprego de sunopadoi,,

¹¹¹² Entre as tentativas está a relação de continuidade entre filosofia/ética helênica (profana) e cristianismo como metamorfose judaica ou judaica-helenista (cf. Bruno Bauer). Isto está superado, diz Wendland, pois a fonte do cristianismo é, naturalmente, Cristo e em seus ensinamentos não há aporte com o helenismo em si mesmo. Jesus era filho da sua época e de seu povo bebeu a cultura e tradição, mas tinha seu próprio horizonte espiritual, sua maneira particular e peculiar de ver o mundo e não era, com certeza, uma visão greco-romana. Não se nega, porém, o uso deste ou daquele elemento ou técnica cultural como meio de transmissão da mensagem cristã, cf. Paulo, Rm 1,14 (WENDLAND, P., *La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo*, pp. 277-278). Hauken explica com suas fontes a polêmica possibilidade terminológica entre o culto do imperador e o culto de Cristo em João (e Apocalipse). Exemplo: os “romanos” vestem um galileu como um rei helenístico e o chamam de rei, perguntam se é um filho de Deus (Jo 18,33.37; 19,2.14). Porém as “palavras” do culto cristão utilizadas nos Evangelhos que coincidem com os conceitos imperiais podem provir da Septuaginta e apenas soe familiar. O polêmico paralelo pode ser em função dos martírios. Se o paralelo existe entre o culto imperial e o culto cristão primitivo, embora superficial, talvez a similaridade dos termos e práticas cristãs tiveram fonte mais judaica do que helenística, provavelmente por Cristo ser judeu (“rei dos judeus”) e a LXX e seus conceitos vinculados ao judaísmo da Diáspora. Mas, os jargões podem ter vindo tanto de judeus, pagãos ou cristãos (HAUKEN, A. I., *The Greek Vocabulary of the Roman Imperial cult and the New Testament*, pp. 21-22; 29-39).

¹¹¹³ O Artigo de M. O'Rourke Boyle analisa o “jardim da criação” no livro XIII das *Confissões* de Santo Agostinho tendo como fundamento retórico no mito do “Jardim de Zeus” de Platão (*Symposium* 203b-204c) na interpretação de Plotino que identificou Zeus como princípio intelectual (BOYLE, M. O'R., *Augustine in the Garden of Zeus: Lust, Love and Language*, pp. 117-139).

como “companheiros” dos deuses; destacando, com isto, a série de compostos $\sigma\upsilon\nu$ - relacionados à teologia platônica e à terminologia dos mistérios: $\sigma\upsilon\nu\text{fu}, \text{tw}$ | “crescimento/nascimento juntos” (Fedron, 246a); $\sigma\upsilon\nu\text{plhroi/}$, $\sigma\upsilon\nu\text{dede}, \text{sqai}$, $\sigma\upsilon\nu\text{plhrou/ntai to}, \text{n koino}, \text{n su}, \text{ndesmon qew/}, \text{n}$, $\sigma\upsilon\nu\text{plok}, \text{n}$, $\sigma\upsilon\nu\text{e}, \text{ceian}$, $\sigma\upsilon\nu\text{dei/}$, respectivamente, “preencher/completar”, “completar/concluir a mútua comunhão com o deus”, “entrelaçamento”, “continuidade/conexão”, “unir/juntar”.¹¹¹⁴

Até onde podemos conceber este é o exemplo mais próximo à proposição da hipótese na qual Paulo usou formas ($\sigma\upsilon\nu$ -) da linguagem do seu tempo para fazer teologia. O Apóstolo não teria uma submissão entranhada de termos místéricos e filosóficos, ao contrário da dependência terminológica Jamblique/Platão querida por Larsen, mas mediou “ $\sigma\upsilon\nu$ -neologismos” com didática doutrinal para se fazer entender (*mutatis mutandis*).

O grupo de compostos preposicionais $\sigma\upsilon\nu$ - em Romanos oito, por seu propósito de comunhão com o divino e filiação salvífica com Cristo, sugere alusão e cotejo, mesmo que apurado, no delicado campo dos rituais pagãos popularizados. Na perícopes os compostos não seriam decorativos, comporiam a estrutura retórica do argumento paulino.

Os $\sigma\upsilon\nu$ -construtos do vv. 16-17, segundo a hipótese, agiriam de dois modos: no conteúdo e na forma. Primeiro, eles seriam corretos e corretivos: corretos ao inserir os cristãos na comunhão com Cristo, ainda nesta vida e para além dela; corretivos ao se contrapor diante das promessas das religiões de mistério, com suas promessas de comunhão com os deuses e de vida futura. Segundo, os compostos dos vv. 16-17 seriam $\sigma\upsilon\nu$ -expressões que funcionariam em termos simbólicos e linguísticos como contrapeso à carga de fórmulas $\sigma\upsilon\nu$ - cúlticas dos mistérios helênico-romanos, porque se assemelhariam àquelas palavras pregressas no histórico religioso dos destinatários.

Com efeito, os $\sigma\upsilon\nu$ -construtos paulinos teriam um caráter *performativo* na área especificada, agiriam no remanescente estrato de sincretismo como uma opção viável ao entendimento, à formação e à assimilação dos destinatários. Destarte, aquela promessa de salvação dos mistérios helênicos – participando da morte e ressurreição do deus, constituindo uma vida nova nesta e noutra vida, expressa sob fórmulas $\sigma\upsilon\nu$ - dos seus rituais de iniciação – encontraria no texto da

¹¹¹⁴ LARSEN, B. D., *Jamblique de Chalcis*, p. 9; 191; 193 (cf. Platão, *O Banquete* 202d 13-e 7; 1,5).

perícope sua vertente cristã: padecer e morrer com Cristo para viver com Cristo agora e depois (Rm 6,3-11; cf. 8,17).¹¹¹⁵

Kümmel está muito próximo à hipótese e consequentemente da tese quando diz que Paulo interpretou “a forma de expressão” dos cultos de mistério.¹¹¹⁶ O Apóstolo estaria na segunda parte da perícope – vv. 16-17 – usufruindo da *forma* vocabular desses ritos (συν-) para comunicar-se com determinado grupo do qual ouvira falar sem, contudo, usar as fórmulas mágicas pagãs propriamente ditas. Paulo aproveitou a oportunidade das concepções mistéricas, diz Bultmann.¹¹¹⁷ Menos imperfeito seria dizer que Paulo aproveitou das suas formulações de comunhão (συν-) para compreensão da audiência onde seus escritos seriam lidos. Adaptou-as às suas convicções judaico-cristãs.

A finalidade do Apóstolo não seria, então, nem se vincular nem veicular o ensinamento propriamente dito desses ritos supostamente salvíficos; suas composições συν- funcionariam como solução linguística/retórica de persuasão, ou seja, a “forma pela qual o mundo judaico e o mundo helenista serviram de estímulo, ilustração ou ajuda linguística para a teologia de Paulo”,¹¹¹⁸ típico do oportunismo e pragmatismo intelectual paulino: “Fiz-me tudo para todos, para, por todos os meios, chegar a salvar alguns” (1Cor 9,22).

Seria ingenuidade retórica da parte de Paulo não usufruir deste cabedal de sentido para comunicar-se com eficiência junto ao seu público alvo (cf. 1Cor 14,6). Não é o caso. Ao ler Rm 8,16-17 a sensação é outra. Paulo se fez entender, pensamos, com categorias terminológicas e formas religiosas que os destinatários compreenderiam. Devido a uma parcela não insignificante da sua educação – a helênica – é quase certo, ao ler seus escritos, que ele possuía o conceito de συγκατάβασις, “adaptação”, da tradição grega (cf. 1Cor 9,19-23): “Não se deve causar espanto se o Apóstolo praticou uma *synkatábasis* [adaptação] também em

¹¹¹⁵ No sincretismo existiam cerimônias de purificação e consagração (cultos a Isis, Sérapis, Mitra, cf. F. Jos. *Ant.* XVIII 3,4), alguns deles se assemelhavam a um batismo. Havia diferentes ritos de Mistério sem uma teologia sistêmica. Nos Mistérios de Mitra um touro “encarnava o deus” e era sacrificado e os iniciados eram consagrados com a aspersão do seu sangue. Seria quase inevitável não haver confusão com termos e cerimônias cristãs análogas judaicas e cristãs. O batismo fazia parte dos cultos de mistério sendo, também, um símbolo de morte com promessa de ressurreição (cf. Rm 6,3). O neófito nos rituais de mistério se despia de suas vestes e se revestia de um traje novo e puro, representando sua vida na conformidade do deus (cf. Plutarco: *De Iside* 13; Porfírio: *De abst.* VII, 27; *Metam.* XI, 29). A versão cristã: Gl 3,27; Rm 13,14. Cf. Justino, *Apol.* 66 (ROBERT, F., *Saint Paul et la Culture Grecque*, p.147).

¹¹¹⁶ KÜMMEL, W. G., *Síntese Teológica do Novo Testamento*, pp. 263-269.

¹¹¹⁷ BULTMANN R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 196.

¹¹¹⁸ GOPPELT, L., *Teologia do Novo Testamento*, p. 302.

nível cultural e precisamente ter assumido determinados conceitos do mundo grego, ao qual pertenciam os seus normais destinatários”.¹¹¹⁹

Os padres gregos denominavam *συγκατάβασις*, “condescendência” (*condescendentia*, lat.), o fato da linguagem divina “descer” ao nível da fraqueza humana (Fl 2,7-8), ou seja, a razão só entende o “estilo material”, só entende as coisas espirituais/divinas por analogia.¹¹²⁰ Parafraseando, Paulo usou da *forma συν-* como instrumento analógico de adaptação: um canal de transmissão do evangelho da salvação (Rm 1,16) sob uma formulação na qual o público alvo estava acostumado a usar e ouvir.¹¹²¹

As *συν-*composições seriam uma condescendência da estratégia paulina para adaptar e comunicar conceitos judaico-cristãos – *συν-*estratégia linguística –, talvez contra algum tipo de *establishment* na igreja favorável aos mistérios-helênicos ou algo parecido.

Ainda mais significativo (à hipótese) é comparar a adaptável linguagem paulina, como eficaz instrumento de propaganda cristã, como o fez o judaísmo helenista para competir pela “salvação das almas” com as várias religiões de mistério sem querer tornar-se uma delas.¹¹²²

Não se deveria tampouco negligenciar ou desconsiderar a percepção dos leitores frente às expressões contidas no texto. O texto pode suplantar a intenção original do autor.¹¹²³ Os cristãos romanos podem ter feito uma leitura das

¹¹¹⁹ PENNA, R., *Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento*, p. 63.

¹¹²⁰ SCHÖKEL, A. L., *A Palavra Inspirada – A Bíblia à Luz da Ciência da Linguagem*, pp. 34-35.

¹¹²¹ Ibid., p. 35; cf. Santo Tomás de Aquino, *Com. Ad Heb.*, cap. 1, lect. 4; *Sth* q. 1 a. 9 rep.

¹¹²² “Tem sido considerado um fato estabelecido que o judaísmo helenístico não só realizou propaganda missionária, mas também, no processo, adotou alguns dos conceitos e terminologia dos cultos de mistério concorrentes. [O] artigo [de J. J. Petuchowski] levanta a questão para saber se fenômenos semelhantes também podem ser detectados no judaísmo palestinese. Um número de passagens rabínicas é examinada aqui [no artigo] em que a comunidade de Israel é apresentada como ‘vinha do Senhor’, inacessível a estranhos, e em que a palavra grega *mysterion* é aplicada de diversas maneiras ao Deus de Israel, a circuncisão, o sacrifício pascal e a Torá Oral. Especificamente, é feita uma tentativa para compreender Seder Eliyahu Rabbah, cap. 8, ed. Friedmann, p. 43, Levítico 32:4 Rabá (final), ed. Margulies, p. 745, e Cándeles Rabá II, VII, 1. Embora o judaísmo palestino da Antiguidade Tardia não fosse definitivamente um culto de mistério, ele fez, quando ao competir no mercado das ideias, adotar algumas das armadilhas de seus concorrentes – especialmente em contextos que afetam os pretensos prosélitos” (PETUCHOWSKI, J. J., *Judaism as “Mystery” – The Hidden Agenda?*, p. 141; cf. p. 152).

¹¹²³ PARMENTIER, E., *A Escritura Viva*, p. 139. Um exemplo: Aqueles que tinham conhecimento ou mesmo experimentado os mistérios greco-romanos as palavras do v. 15 “não recebestes um espírito de escravidão outra vez para (o) medo [*πάλιν εἰς φόβον*]” poderiam ter um significado específico: os “ritos de terror” e torpor com a desorientação mental (7.1.2.b.), que no cristianismo não se repetia (O advérbio *πάλιν* indica reincidência ao medo [*εἰς φόβον*], SANTOS, N. F. DOS. *Adoção Filial/Plenitude dos Tempos. Estudo Exegético-Teológico de Gl 4,1-7 e Ef 1,3-10*, p. 138, nota 158). A questão não é apenas se Paulo quis ou não falar destes ritos ou símiles, mas também

fórmulas συν- paulinas de acordo com seus paradigmas sincréticos e as canalizado para Cristo, o que, nos parece, era a intenção subjacente de συγκληρονόμοι, συμπάσχομεν e συνδοξασθῶμεν (v. 17) – para eles poderia significar não serem herdeiros ou parentes de um deus qualquer [συγγενείας], nem padecer de terror em qualquer rito, nem ter uma esperança futura qualquer (7.1.2.b.).

Conforme a proposição crítica (B) deste trabalho a linguagem de Rm 8,16-17 manifestaria a preocupação paulina com antigos estratos de sincretismo na vida cristã em Roma: resíduos de conceitos salvíficos das religiões de mistério e não necessariamente a prática cultual em si. Para a tese e sua conclusão, Paulo fez uso da série de συν- construtos como *meio de comunicação inteligível* junto aos destinatários – talvez um público alvo específico de origem notadamente gentílica com forte tendência para interpretar o cristianismo sob a égide de mistério helenista.¹¹²⁴

como os gentio-cristãos interpretavam esse “medo” e, sempre conveniente recordar, que a terminologia dos vv. 38-39 sugere o campo semântico da magia (5.3.2.), inclusive aquela morte simbólica dos ritos de iniciação que, em alguns casos, eram seguidos de violência física e psicológica: “Porque estou certo de que nem a morte, nem a vida (...) nos poderá separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor”.

¹¹²⁴ HOUSE, H. W., *Tongues and The Mystery Religions of Corinth*, pp. 147-148.

Conclusão

No início desta tese foi dito que “as observações, comentários e conclusões feitas ao longo deste trabalho não são definitivas, entretanto são precisas dentro do limite proposto.” Reafirmamos isto. Reafirmamos também a novidade de ler $\alpha\beta\beta\alpha$ \acute{o} $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ como consistente locução de fidelidade ao Deus-Pai de Jesus (anti-idolátrica) e não unicamente litúrgica; reafirmamos, também, a nova percepção da envergadura teológica dos $\sigma\upsilon\nu$ -construtos paulinos como proposta dinâmica aos mistérios greco-romanos, bem como a genialidade pastoral do Apóstolo em seu uso. Não sem satisfação constatamos a atualidade do texto de Romanos oito quando confrontado por problemas hodiernos.¹¹²⁵ Portanto, o debate aqui proposto não é alienação. É atualização.¹¹²⁶

1.

$\alpha\beta\beta\alpha$ – da fidelidade à missão/evangelização

a) $\alpha\beta\beta\alpha$ – exigência de fidelidade

Apesar de toda pesquisa e de sua análise, ao final ainda persiste um desconforto intelectual de exiguidade. Por exemplo, a perspectiva (aberta) de fomentar a pesquisa estudando $\alpha\beta\beta\alpha$ \acute{o} $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ em Mc 14,36, pois, se escrito em Roma coincidiria com a crítica a $\text{Ζεύς-}\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$; sem dizer no seu sugestivo início “princípio do evangelho de Jesus Cristo, o Filho de Deus [$\nu\iota\omicron\upsilon\theta$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$]

¹¹²⁵ É o caso do artigo de Elisabeth A. Johnson onde trata do problema de abandono, adoção e orfandade atuais e reais à luz de Rm 8 (JOHNSON, E. A., *Waiting for Adoption: Reflections on Romans 8:12-25*, pp. 308-312).

¹¹²⁶ Há hoje situações vitais onde o conteúdo de Rm 8,14-17 pode iluminar – o texto não está enquadrado pela análise acadêmica, os elementos que lhe conferem identidade (sua forma) servem de meios ou ferramentas de reflexão para configurar novas ideias, engendrando novas ações sociais e pastorais. O texto bíblico é trans-textual e con-textual: Significa “a capacidade dos textos bíblicos para dar forma/de moldar, rever e confirmar a expectativa dos leitores como um aspecto importante da investigação hermenêutica em nossos tempos na medida em que o texto da Bíblia é permitido responder ao contexto e a situação do presente, com o resultado de que novos e importantes significados consoantes com o seu sentido original podendo ser derivado a partir de tais re-leituras (...) está relacionada com o princípio sincrônico da interpretação bíblica e contextualização que está sendo discutido na nova situação missionária e cultural da Igreja em nossos tempos. Contextualização, aqui, significa transcender o contexto original e o *Sitz im Leben* do texto bíblico, através do qual o texto é feito para falar com o novo contexto do leitor e intérprete” (PATHRAPANKAL, J. *From Areopagus to Corinth (Acts 17:22-31; I Cor 2:1-5)*. A Study on the Transition from the Power of Knowledge to the Power of the Spirit, p. 76).

“este homem era o Filho de Deus [οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν]” (1,1; 15,39) com suas implicações, ou seja, contrastando com a filiação divina dos déspotas, quer do Ocidente quer do Oriente.¹¹²⁷

Com efeito, o Deus e Pai de Jesus de Nazaré não coadunava com o deus e pai da mitologia. Está em oposição a fé judaico-cristã. Era idolatria.

O πατήρ universal da cultura religiosa do mundo civilizado greco-romano, como exposto no capítulo seis, era Zeus/Júpiter – “*Iupiter Optimus Maximus*, o Melhor e Maior” –; ele era considerado o rei dos céus e o “pai” providente de todos: concedia a chuva para as colheitas, sustentava as provisões nas dispensas das casas, garantia a vitória das legiões, mantinha o império, apadrinhava casamentos, firmava contratos... A paternidade do deus repercutia e se entrelaçava nas mais variadas situações, das domésticas às políticas: como visto, o *pater familias* administrava seu lar como uma representação de Zeus-pai; imperadores se consideravam filhos de Zeus e, por conseguinte, *pater patriae*, “pai da pátria”, assim foi César intitulado por Cícero.

Tudo o que realmente importava e determinava as vidas dos cidadãos romanos, colonos e bárbaros, na Cidade e na vastidão do império, convergia, social e ideologicamente, ao deus e sua autoridade paterna. Era quase impossível a Igreja, sobretudo situada na Ásia Menor, não ser interpelada por tal fenômeno religioso.

Este estado das coisas durou até Cristo, a intervenção missionária de seus discípulos, seguido da tradição Apostólica, como testemunham formas pré-literárias e litúrgicas.¹¹²⁸ Com a instalação das comunidades cristãs o Deus e Pai do céu deveria ser ο αββα ὁ πατήρ de Jesus. Talvez não fosse acidental que Paulo na abertura epistolar, *exordium* e *probatio*, introduzisse e concluísse a identidade do Deus cristão com θεοῦ πατρὸς ἡμῶν... τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rm 1,7; 15,6; 1Cor 1,3; 15,23; Gl 1,1.3). Certa comoção

¹¹²⁷ As questões intrigantes que convergiriam à proposição crítica (A): Marcus, nome romano, ou João Marcos da tradição, escreveu durante o governo de Nero, filho e representante de Zeus, ou em data posterior; escrito “nas regiões da Itália” em Roma de Júpiter Capitolino durante o ministério petrino ou na Palestina ou Egito (GUELICH, R. A., “Marcos”, *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, pp. 893 et. seq.). Cf. 6.2.2. desta tese.

¹¹²⁸ αββα ὁ πατήρ (Mc 14,36; Gl 4,6; Rm 8,15); Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Lc 11,2); *Pater noster*, *qui es in caelis* (Mt 6,9). Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ... τρεῖς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε (*Didaqué* VIII, 2.3); μαθηταῖς δὲ διηγούμενος οἱ πιστοὶ λογισθέντες ὑπ’ αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια – “ele [o Verbo] conversava com os discípulos; os que ele julgava fiéis conheceram os mistérios do Pai” (*Epístola a Diogneto* XI, 2).

religiosa entre os destinatários ao ler tais afirmações não pode ser descartada *a priori*.

A perícope com o aclamativo “*Abba*, o Pai!” sancionou não ser mais conveniente à igreja em Roma e a fé cristã devotar paternidade a *Iupiter* em suas necessidades, votos e louvores. Sob este aspecto a fórmula litúrgica aramaico-grega $\alpha\beta\beta\alpha$ \acute{o} $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ foi nos primórdios do cristianismo, pensamos, uma fórmula pré-literária de fidelidade (anti-idolátrica) e de confiança filial.

b) $\alpha\beta\beta\alpha$ – seu amor como missão/evangelização

Efetivamente, a natureza do $\alpha\beta\beta\alpha$ cristão era adversa ao vingativo $\Delta\iota\acute{o}\varsigma$ $\acute{\omicron}\lambda\upsilon\mu\pi\acute{\iota}\omicron\upsilon$.¹¹²⁹ O Deus de Jesus era amor e perdão (Sl 103,8; Is 63,8-9). Jesus configurou e conduziu sua missão nesse amor e, principalmente, em ele mesmo *ser-amado* por seu Pai [$\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma$],¹¹³⁰ externando esse *ser-amado* em amor de compaixão pelos necessitados deste mundo (Jo 13,1; Mc 6,34) – de certa forma ou de forma certa, o amor de Jesus pela humanidade é o amor do Pai.¹¹³¹

Destarte, a determinação pastoral da Igreja deveria em suas várias expressões – da caritativa à administrativa passando pela litúrgica – pautar suas decisões e atitudes na relação do $\alpha\beta\beta\alpha$ \acute{o} $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ com \acute{o} $\nu\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ \acute{o} $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma$ e, deste modo, contagiar os de dentro e os de fora com aquele amor com que Cristo a amou.¹¹³² Esse amor compele [$\sigma\upsilon\nu\epsilon,\chi\epsilon\iota$] a Igreja à missão (cf. 2Cor5,14; 1Cor 9,16). A Igreja existe e é movida por causa e pela causa desse amor entre o Pai e o Filho – o próprio Espírito Santo (missão trinitária).¹¹³³

¹¹²⁹ Cf. 6.3.d., p. 216, nota 804 desta tese.

¹¹³⁰ Cf. 6.2.3.b., p. 205 desta tese.

¹¹³¹ Cf. SOBRINO, J., *El Principio-Misericordia – Bajar de la Cruz a los Pueblos Crucificados*, pp. 37-38: para este autor, o amor de compaixão está na origem, configuração e destino da missão de Jesus Cristo.

¹¹³² A força unitiva e atrativa da Igreja não é simples planejamento da pastoral da acolhida. É graça, pois o amor que cativa para o seguimento de Cristo é o próprio Espírito Santo e ele mesmo testemunha nos corações que somos filhos amados de Deus, ver Rm 5,5; 8,16 (cf. Agostinho, *De trin.* VIII 10, 14; Tomás de Aquino *Sth* I q. 37 a. 1). Cf. Ef 5,25. “É o amor que dá vida: por isso a Igreja é convidada a difundir no mundo a caridade de Cristo (...) A Igreja se sente discípula e missionária desse Amor (...) A Igreja não faz proselitismo. Ela cresce muito mais por ‘atração’: como Cristo ‘atrai todos a si’ com a força do seu amor [Jo 12,32]” (Papa Bento XI, Homilia, “missa de abertura da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe”, Aparecida, 13/05/2007 in *Palavras do Papa Bento XVI no Brasil*, São Paulo: Paulinas, 2007, p. 89).

¹¹³³ *Bonum esse diffusivum sui est* (Tomás de Aquino *Sth* I q. 5 a. 4 ad. 2; q. 37 a. 1).

2.

Συv – do sincretismo à solidariedadea) Συv- de sincretismo¹¹³⁴

No tempo do Apóstolo a cidade de Roma recebia e convivia com as novas manifestações de religiosidade e com o sincretismo delas decorrentes; mas também as confrontava quando a ideologia dessas novas religiões (de mistério) vinham de encontro ao *status quo* político e religioso vigente.¹¹³⁵ A comunidade cristã romana não era alheia e imune ao culto oficial e às novas formas de culto que confluíam à cidade. Teve que aprender a lidar com a situação, talvez instruídos pela leitura da perícopes.

O sincretismo religioso atual associado à migração religiosa em nossas cidades é uma manifestação intrínseca à cultura brasileira¹¹³⁶ e, especialmente, no catolicismo:¹¹³⁷ no sentido dos católicos tenderem bem mais ao fenômeno pelo seu (ainda) maior número, por sua baixa formação doutrinal, e por fazerem de maneira muito eclética,¹¹³⁸ se comparados aos protestantes tradicionais de uma maneira geral.

Em época de diálogo com pluralismo cultural e religioso a abordagem paulina no texto de Rm 8,14-17 serve como modelo à Igreja (ou às igrejas cristãs) se o sentido do texto for interpretado e aplicado com a devida equidade e hermenêutica, já que, neste modelo, identificamos uma capacidade dialogal e diplomática em lidar com assunto de tal complexidade¹¹³⁹ – porque intervém no universo simbólico de indivíduos e grupos – sem deixar de “consolidar a própria identidade, base indispensável para o verdadeiro diálogo e enriquecimento

¹¹³⁴ Cf. 1.3., nota 13, p. 17 desta tese.

¹¹³⁵ Cf. 7.1.4.b., p. 254 desta tese.

¹¹³⁶ “No Brasil, o povo conserva um *forte espírito religioso*, não acompanhando a secularização radical de outros países. Dessa sensibilidade nasce uma intensa busca por respostas religiosas, com consequente *trânsito de uma proposta a outra*” (CNBB, *Evangelização e Missão Profética da Igreja – Novos Desafios*, p. 49)

¹¹³⁷ O sincretismo e a migração religiosa no catolicismo têm implicações sociológicas distintas das demais religiões devido a instituição estar no cerne da fundação, da história, e do universo simbólico e religioso do país, bem como em eventos políticos relevantes à sua constituição por meio de sua pastoral (cf. DECOL, R. D., *Mudança Religiosa no Brasil: uma visão demográfica*, p. 122).

¹¹³⁸ “O indivíduo sempre mais escolhe sua religião num contexto pluralista. Mesmo aderindo a uma tradição ou instituição religiosa, escolhe crenças, ritos e normas que lhe agradam subjetivamente ou se refugia numa ‘adesão parcial’. Ou, ainda, procura construir, numa espécie de mosaico, sua religião pessoal com fragmentos de doutrinas e práticas de várias religiões” (CNBB, *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2003-2006*, pp. 38-39, n. 54).

¹¹³⁹ Cf. 4.1.3., p. 107 desta tese.

recíproco”,¹¹⁴⁰ e, contudo, “evitando novas formas de sincretismo religioso”,¹¹⁴¹ que, por sua vez, tem seus extravios: individualismo em detrimento da individualidade, materialismo camuflado de piedade, etc..¹¹⁴²

O Apóstolo escreveu suas cartas não apenas na língua, mas também numa linguagem acessível sem cair, necessariamente, na armadilha do sincretismo religioso; associou seus συν-constructos a Cristo e a identidade e vida cristãs. Isto é de relevância pastoral enquanto inspiração e referência, em vista da uma necessidade premente de rever e renovar a linguagem e a retórica do processo evangelizador.¹¹⁴³ Entretanto, a linguagem precisa das συν-palavras será vazia se não animar à comunhão com Cristo e à solidariedade entre os filhos de Deus. Logo, não é apenas precisão linguística. É obra da graça: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ (Rm 8,16).

b) Συν- excludente das religiões de mistério

Este estudo não registrou ou não percebeu a contento aquela caridade criativa e fraterna, distintivo e atrativo do cristianismo, no estilo de vida dos iniciados nos mistérios ou em suas associações.

A comunhão nos ritos de mistérios visava excessivamente o deus correspondente tornando-se “seu deus” e não “nosso deus”,¹¹⁴⁴ e pouco ou nada se dizia de uma comunhão fraterna entre os membros (as associações visavam reforçar o culto).¹¹⁴⁵ A vida nova idealizada pelos iniciados era do tipo intimista e individualista; poderia haver exceções, mas estas confirmavam a regra.¹¹⁴⁶

¹¹⁴⁰ CNBB, *Evangelização e Missão Profética da Igreja – Novos Desafios*, p. 49.

¹¹⁴¹ CELAM, *Santo Domingo*, p. 121, n. 138.

¹¹⁴² Deus, em diversas dessas “reproduções salvíficas”, de aspectos cristão ou não, é apenas um meio ou um nome ou uma força, desprovido de personalidade e vontade. A fé é manipulada como consolo psicológico paliativo visando o lucro (1Tm 6,3-10); uma atuação símile aos dos antigos mágicos ao vender seus encantamentos (Cf. 7.1.4., p. 256, nota 971 desta tese).

¹¹⁴³ “Na evangelização, na catequese e, em geral, na pastoral, persistem também linguagens pouco significativas para a cultura atual e em particular para os jovens. Muitas vezes as linguagens utilizadas parecem não levar em consideração a mutação dos códigos existencialmente relevantes nas sociedades influenciadas pela pós-modernidade e marcadas por amplo pluralismo social e cultural” (CELAM, *Documento de Aparecida*, p. 56, n. 100d).

¹¹⁴⁴ NEWSOME, J. D., *Greeks, Romans, Jews – Currents of Culture and Belief in the New Testament World*, p. 27. “Senhor, nosso Deus” e “Jesus Cristo, Senhor nosso”, em ambiente judeu-cristão (Dt 6,4; Mc 12,29; 1Cor 6,11; Fl 4,20; 1Ts 1,3; com a devida distinção de Jo 20,17).

¹¹⁴⁵ Cf. 7.1.3. desta tese.

¹¹⁴⁶ Doações materiais tinham finalidade social para “reduzir a inveja social e amortecer o impacto das desigualdades econômicas” (KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento* v. 1, p. 73).

Nas religiões helênicas de mistério não havia sinais daquela solidariedade “sistemática” com o sofrimento alheio;¹¹⁴⁷ nada indicava nas associações de mistério a mesma combinação de conversão, vida nova e solidariedade com os necessitados presentes nas igrejas cristãs.¹¹⁴⁸

Havia ainda o risco de valorizar a classe mais culta e abastada em detrimento dos menos favorecidos (cf. Tg 2,1-9);¹¹⁴⁹ algumas dessas associações requisitavam taxas que os mais pobres não poderiam arcar.¹¹⁵⁰ Os grupos de mistérios ou alguns deles seriam elitizados.¹¹⁵¹ Neste caso o uso da linguagem e fórmulas συν- paulinas, bem como a prática oriunda ou influenciada por esta linguagem destoava daquelas dos mistérios.

c) Συν- solidário do cristianismo

Para o cristianismo a preposição σύν não é aristocrática.¹¹⁵² É uma preposição de natureza pastoral = “estar com o outro”; tem sentido ontológico de cuidado e fraternidade pastoral: significa presença real, ou seja, “estar com o outro” física, geográfica, emocional e espiritualmente.¹¹⁵³

Responsabilidade e cooperação entre os cristãos e entre os cristãos com Cristo para G. H. W. Thomas foram determinantes porque definiram o modo de ser e agir do discípulo: “Esta dupla ‘solidariedade’ é uma realidade característica do cristianismo, e sugere o segredo e a inspiração do muito que pertence à vida e serviço do cristão”.¹¹⁵⁴ Na visão de Thomas os compostos συν- demonstram a impossibilidade do cristão possuir uma vida puramente individualista.¹¹⁵⁵ Para ser

¹¹⁴⁷ Convém notar o sentido do bem comum do plural usado na perícopa Rm 8,14-17: todos que são guiados, filhos/crianças de Deus, recebestes, clamamos “Pai”, testemunha ao nosso espírito, herdeiros/co-herdeiros, sofrermos, glorificados (cf. 13,8-14, onde salvação se conecta à caridade).

¹¹⁴⁸ “A comunidade cristã é a comunidade solidária com o crucificado. Eis o sentido histórico da ressurreição: nós nos tornamos solidários com os crucificados deste mundo, solidários com toda criação – que geme [συστηνάζει] aguardando a libertação! (8,14-30)” (ZABATIERO, J. P. T., *Reescrever a espiritualidade na vida: uma proposta para leitura de Romanos 5–8*, p. 72). Se *gloria Dei vivens homo* (Irineu) o cristão só será glorificado com Cristo na solidariedade com a vida dos necessitados a exemplo do próprio Cristo (Jo 10,10; Mt 25,31-45; Rm 12,13.20).

¹¹⁴⁹ Cf. 4.1.3., p. 106; 7.1.4.a., p. 240 desta tese.

¹¹⁵⁰ Cf. 7.1.3.b., p. 249 desta tese.

¹¹⁵¹ “Os mistérios eram bem caros e eram para os poucos considerados merecedores, ao passo que o cristianismo convidava a todos (como o crítico pagão Celso observou, de acordo com Orígenes, *Co Ce*, 3.59)” (FERGUNSON, E., “religiões greco-romanas”, *Dicionário Teológico do Novo Testamento*, p. 1092).

¹¹⁵² Cf. 7.1.1.d., p. 227 desta tese.

¹¹⁵³ BAUERMEISTER, P. J., *Being Of, For, and With: The Ontological Prepositions of Pastoral Care*, pp. 225-227.

¹¹⁵⁴ THOMAS, G. W. H., “*Together*”, p. 523.

¹¹⁵⁵ Cf. 2.5.2.c., p. 57, desta tese.

santo, ele entende, é necessária a comunhão dos santos; e o segredo de todo poder para o cristão é viver em união e comunhão com Cristo e os irmãos.¹¹⁵⁶

Em Paulo a comunhão e a solidariedade é assinalada por συν- (cf. Rm 16; 1Cor 16,15-16; 2Cor 12,18; Fl 4,3; 1Ts 3,2). O companheirismo era efetivo e afetivo: ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην – “irmão e companheiro de combate” (Fl 2,25). A solidariedade não se reduzia ao pragmatismo missionário. Os escritos paulinos testemunham autênticas manifestações de carinho fraterno com forte indício de afeto (1Cor 4,14; 2Cor 7,15; Fl 1,8; Fm 1,12).

O amor, fraterno e solidário, expresso nestas συν-palavras pode vir a ser uma resposta ao sincretismo hodierno e/ou à apostasia. Quando alguém se sente seguro e amado em um ambiente – sentimento de pertença – dificilmente o abandona.

Ao término desta tese convém:

Per ipsum, et cum ipso, et in ipso,

[σὺν Χριστῷ]

est tibi Deo Patri omnipotenti,

[Αββα ὁ Πατήρ]

in unitate Spiritus Sancti,

[αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι]

omnis honor et gloria

[εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν]

per omnia saecula saeculorum

(Doxologia final da missa).

¹¹⁵⁶ THOMAS, G. W. H., op. cit., p. 524.

Referência Bibliográfica

ALAND, K.; ALAND, B. **Der Text des Neuen Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989 (1987).

ALAND, K. **Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Tetament**. Berlim/New York: Water de Gruyter & Co., 1983.

ALLETI, J-N et. alii. **Vocabulário Ponderado da Exegese Bíblica**. São Paulo: Loyola, 2011.

ALVES, H. **Documentos da Igreja sobre a Bíblia (160-2010)**. Coimbra: Difusora Bíblica e Gráfica Coimbra, 2011.

AMBROSIASER, Gerald L. Bray (Trans. e Ed.). **Commentaries on Romans and 1-2 Corithians**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.

AMBROSIUS. **Commento alla lettera al Romani**. Traduzione, introduzione e note a cura di Alessandra Pollastri. Roma: Città Nuova, 1984.

ARAÚJO, R. G. **Gramática do Aramaico Bíblico**. São Paulo: Targumim, 2005.

ARENS, E. **Ásia Menor no tempo de Paulo, Lucas e João**. São Paulo: Paulus, 1998.

Associação Laical de Cultura Bíblica (ALCB). **Vademecum para o Estudo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2000.

AUERMEISTER, P. Being Of, For, and With: The Ontological Prepositions of Pastoral Care. **Currents in Theology and Mission**, v. 9, n. 4, August, pp. 222-227. 1982.

BALLARINI, T. (Dir.). **Introdução à Bíblia com antologia exegética**, v. 5/1. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Pablo: vida, apostolado e escritos**. Madrid: Studium, 1972.

BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**, v. II. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998.

BARKER, K. L.; KOHLENBERGER III, J. (Ed.). **NIV Bible Commentary**, v. 2. Michigan: Zondervan Publishing House, 1994.

BARRETT, C. K. **A commentary on the Epistle to the Romans**. London: Adam & Charles Black, 1962.

BARTH, K. **Carta aos Romanos**. Tradução E interpretação de Lindoffo Koller Anders. São Paulo: Novo Século, 1999.

BAUER, J. B., **Dicionário Bíblico Teológico**. São Paulo: Loyola, 2000.

BAUER, W. ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W.; DANKER, F. (Ed.). **A Greek-English Lexico of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: Chicago/London Press, 1979 (1958).

BAUER, W. ARNDT; DANKER, F.; ARNDT, W. F.; BETZ, H. D. (Ed.). **The Greek Magical Papyri in Translation – Including the Demotic Spells**. Chicago e London: The University of Chicago Press, 1986.

BAUERMEISTER, P. Being Of, For, and With: The Ontological Prepositions of Pastoral Care. **Currents in Theology and Mission**, v. 9, n. 4, August, pp. 222-227. 1982.

BEARE, F. W. **A Commetary on the Epistle to the Philippians**. London: Adan & Charles Black, 1959.

BELLINATO, G. **Paulo, cartas e mensagens**. São Paulo: Loyola, 1979.

BERGANT, D.; KARRIS, J. R. (Org.), **Comentário Bíblico**, v. 3. São Paulo: Loyola, 1999.

BERGER, K. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BERTONE, J. A. **The Law of the Spirit – Experience of the Spirit and Displacement of the Law in Romans 8:1-16**. New York: Peter Lang, 2005.

_____. The Experience of Glossolalia and the Spirit's Empathy: Romans 8:26 Revisited. **The Journal of the Society for Pentecostal Studies**. Volume 25, No. 1, Spring, pp. 54-65. 2003

BETZ, H. D. **Galatians**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

_____. (Ed.). **The Greek Magical Papyri in Translation – Including the Demotic Spells**. Chicago e London: The University of Chicago Press, 1986.

BIANCHI, U. **The Greek Mysteries. Iconography of Religions – Section XVII: Greece and Rome, Fasc. Three**. Leiden: E. J. Brill, 1976.

BÍBLIA. **Novum Testamentum Graece et Latine**, 7^a ed. Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1951.

BÍBLIA. **Novum Testamentum Graece**, 27^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

BÍBLIA. **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

BÍBLIA. **The Greek New Testament**, 4^a ed. Stuttgart: DeutscheBibelgesellschaft, 1994.

BLACK II, C. C. Pauline Perspectives on Death in Romans 5-8. **Journal Biblical Literature**. 103, No. 3, Summer, pp. 413-433. 1984.

BLACK, M. **Peak's Commentary on the Bible**. Hong Kong: Thomas Nelson and Sons LTD, 1976 (1962).

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. **A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian literature**. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.

BOICE, J. M. **Romans 5:1–8,39, v. 2**. Michigan: Baker Book House, 1992.

BONNARD, P. **L'épître de Saint Paul aux Galates**. Paris: De La Chaux et Niestle Editeurs, 1972.

BOOIJ, Th. *Psalms 120–136: Songs for a Great Festival*. **Biblica**, v. 91, fasc. 2, pp. 241-255. 2010.

- BOSCH, J. S. **Scritti Paolini**. Brescia: Paideia, 2001.
- BOYLE, M. O. Augustine in the Garden of Zeus: Lust, Love and Language. **Harvard Theological Review**, v. 83, n. 2, April, pp. 117-139. 1990.
- BRENK, F. E. **With Unperfumed Voice – Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2007.
- BRIGHT, J. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 2003.
- BROWN, C. (Ed.). **New Testament Theology**, v. 3. Michigan: Paternoster Press, 1978 (1971).
- BROWN, R. E. **An Introduction to New Testament**. New York: The Anchor Bible Reference Library, Doubleday, 1997.
- _____; FITZMYER, JOSEPH A.; MURPHY, ROLAND E. (Ed.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento e Artigos Sistemáticos**. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2011.
- BRUCE, F. F. **Romanos, introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1963.
- _____. **Romanos**. São Paulo: Mundo Cristão, 1983.
- _____. **Paul, Apostle of the Heart Set Free**. Michigan: Paternoster Press, 2000.
- BRUDER, C. H. **Concordance of the New Testament**. Atenas: Benefial Book Publisher, 1978.
- BRUNOT, A. **Les écrits de Saint Paul: letters aux jeunes communautés**. Paris: Centurion, 1972.
- BRUNOT, A. **Le génie littéraire de Saint Paul**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955.
- BRUNOT, R. P. **São Paulo e sua mensagem**. São Paulo: Flamboyant, 1959.
- BULTMANN R. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.
- BURK, D. The situation at the Corinthian Lord's Supper in light of 1 Corinthians 11:21: a reconsideration. **Source: Bulletin for Biblical Research**, v. 18, n. 1, pp. 99-121. 2008.
- BURKE, T.J. Pauline Paternity in 1 Thessalonians. **Tyndale Bulletin**, v. 51, n. 1, pp. 59-80. 2000.
- BURKERT, W. **Antichi Culti Misterici**. Roma: Editori Laterza, 1991.
- _____. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1993.
- BUXTON, R. **La Grèce de L'imaginaire les Contexts de la Mythologie**. Paris, Éditions la Découverte, 1996.
- BYRNE, B. Living out the Righteousness of God: The Contribution of Rom 6:1-8:13 to an Understanding of Paul's Ethical Presuppositions. **Catholic Biblical Quartely**, v.43, n. 4, October, pp. 557-581. 1981.
- _____; HARRINGTON, D. J. (Ed.). **Romans**. Minnesota: Michael Glazier Book/Liturgical Press, 1996.

- CAMPBELL, W. S. **Paul's Gospel in an intercultural context**. New York: Peter Lang, 1991.
- CANTINAT, J. **Les Épîtres de Saint Paul Expliquées**. Paris: Gabalda, 1962.
- CARCOPINO, J. **Etudes romaines. La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure**. Paris: l'Artisan du livre, 1927.
- CARDULLO, L. (dir. Francesco Romano). **Il linguaggio del Simbolo in Proclo – Analisi Filosofico-semantica dei termini symbolon/eikôn/synthêma nel comentário alla Repubblica**. Catania: Università di Catania, 1985.
- CARLSON, R. P. Romans 8:12-17. **Interpretation**, v. 58, n. 3, July, pp. 281-282. 2004.
- CARROLL, B. H. **Una interpretación de la Biblia**. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1967.
- CARTER, W. **O Evangelho de São Mateus – Comentário Sociopolítico e Religioso a Partir das Margens**. São Paulo: Paulus, 2004.
- CASALEGNO, A. **Ler os Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Loyola, 2005.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2007.
- CERFAUX, L. **Itinerario espiritual de San Pablo**. Barcelona: Herder, 1968.
- _____. **O Cristão na teologia de Paulo**. São Paulo: Teológica e Paulus, 2003.
- CHAE, D. J-S. **Paul as Apostle to the Gentiles – His Apostolic Self-Awareness and its Influence on the Soteriological Argument in Romans**. Cumbria: Paternoster Press, 1997.
- CHANIÓTIS, A. (Ed.). **From Minoan farmers to Roman traders: sidelights on the economy of ancient Crete**. Stuttgart: Steiner, 1999.
- CHATZIPHOTI, L. I. **L'Apôtre Paulo – Vie et Oeuvre**. Athènes: Éditions M. Toubis S.A., 2004.
- CHRISTENSEN, R. L. Colossians 1:15-28. **Interpretation**, v. 61, n. 3, pp. 318-320. 2007.
- CICCARELI, M. **La Lettera ai Romani e la Letteratura – Quadri antropologici a confronto**. Avellino: Avellino, 2009.
- CLEMENS ALEXANDRINUS. **Stromata II-III: conocimiento religioso y continencia auténtica**. Tradução, introdução e notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.
- CLOUTIER, C-H. Rm 8,31-39: Hymne ou Plaidoyer? Étude sur Le Genre Littéraire du Passage. **Science et Esprit**, v. XLV, n. 3, Octobre-Décembre, pp. 325-341. 1993.
- COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, v. 1/2. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- COLLANGE, J-F. **L'épître de Saint Paul aux Philippiens**. Neuchâtel (Switzerland): Delachaux & Niestlé, 1973.

COLLINS, M. Naming God in Public Prayer. **Worship**, v. 59, n. 4, July, pp. 291-304. 1984.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. **Documento de Aparecida**. São Paulo: CNBB/Paulus/Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. **Santo Domingo**. São Paulo: Loyola, 1993.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2003-2006 (Documento 71)**. São Paulo: Paulinas 2003.

_____. **Evangelização e Missão Profética da Igreja – Novos Desafios (Documento 80)**. São Paulo: Paulinas, 2005.

COOKE, B. Non-Patriarcal Salvation. **Horizons**, v. 10, n. 1, Spring, pp. 22-31. 1983.

COOPER, G. L.; KRÜGER, K. W. **Attic Greek Prose Syntax**, v. II. Michigan: The University Michigan Press, 1998.

CRANFIELD, C. E. B. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. **The Epistle to the Romans**, v. II. Edinburg: T. & T. Clark Limited, 1979.

_____.; EMERTON, J. A. (Dir.). **The international critical commentary – The Epistle to the Romans**, v. I. Edinburg: T. & T. Clark Limited, 1977.

CROSSAN, J. D.; REED, J. L. **Em Busca de Paulo**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CULLMANN, O. **A Oração no Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2009.

CUMONT, F. **The Oriental Religions in Roman Paganism**. Forgotten Books, 2007.

CUNCHILLOS, J. L. **La Bible: première lecture de Saint Paul**. Paris: Éditions Beauchesne, 1975.

CYRILLUS ALEXANDRINUS, Santo. **Commento alla lettera al Romani**. Traduzione, introduzione e note a cura di Valerio Ugenti. Roma: Città Nuova, 1991.

D'ANGELO, MARY ROSE. *Abba and 'Father' Imperial Theology and the Jesus Traditions*. **Journal Biblical Literature**. 111, No. 4, Winter, pp. 611-630. 1992.

_____. Theology in Mark and Q: Abba and “Father” in Context. **Havard Theological Review**, v. 85, n. 2, April, pp. 149-174. 1992.

DANIEL, R. W.; MALTOMINI, F. **Supplementum Magicum**, vol. I. Lengerich: Westdeutscher Verlag, 1990.

_____. **Supplementum Magicum**, vol. II. Lengerich: Westdeutscher Verlag, 1992.

DECOL, RÊNE D. *Mudança Religiosa no Brasil: uma visão demográfica*. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**. Brasília, 16, n. 1/2; jan/dez, pp. 121-137. 1999

- DEISSMANN, A. **Light From The Ancient East**. London: Hodder and Stoughton, 1911.
- DEL PONTE, R. **La Religione dei Romani**. Milano: Rusconi Libri, 1992.
- DETIENNE, M. **L'écriture d'Orphée**. Paris: Gallimard, 1989.
- DILLON, R. J. The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8. **Catholic Biblical Quartely**, v. 60, n. 4, October, pp. 682-702. 1998.
- DODD, C. D. **A mensagem de São Paulo para o homem de hoje**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- DODD, C. H. **A Interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Paulus e Teológica, 2003.
- _____. **Saint Paul, aujourd'hui**. Paris: Éditions Universitaires, 1964.
- DONFRIED, K. P. (Ed). **The Roman Debate**. Minneapolis: Augsburg, 1977.
- DOUGLAS, J. D. (Org.). **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- DROYSEN, J. G. **Alexandre, O Grande**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.
- DUNN, J. D. G. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.
- DUPONT, J. SUN CRISTWI, **L'union avec le Christ suivant saint Paul**. Bruges: Nauwelaerts, 1952.
- EASTMAN, S. Whose Apocalypse? The Identity of The Sons of God in Romans 8:19. **Journal Biblical Literature**, v. 121, n. 2, Summer, pp. 263-277. 2002.
- EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**. Loyola: São Paulo, 1994.
- EJENOBO, D. T. "Union with Christ": A Critique of Romans 6:1-11. **Asia Journal Theology**, v. 22, n. 2, October, pp. 309-323. 2008.
- ELLIOTT, N. **A arrogância das nações: A Carta aos Romanos à sombra do Império**. São Paulo: Paulus, 2010.
- ENCHIRIDION BIBLICUM. **Documenti della Chiesa Sulla Sacra Scrittura**. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2004.
- ERMINI, F. (Ed.). **Grande História Universal – Época Clássica**. Barcelona: Folio, 2006.
- ESLER, P. F. **Conflict and Identity in Romans**. Minneapolis: Fortpress, 2003.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. Paulus: São Paulo, 2000.
- FABRIS, R. **Os Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Loyola, 1991.
- FEE, G. **Exégesis del Nuevo Testamento**. Miami: Editorial Vida, 1992.
- _____. **Paul's Letter to the Philippians**. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- FERGUSON, J. **Among The Gods – An Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion**. London and New York: Routledge, 1989.
- _____. **The Religions of the Roman Empire**. London: Thames and Hudson, 1970.

FIORES, S. de; GOFFI, T. (Dir.). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 1993.

FITZMYER, J. A. **Romans - a new translation with introduction and commentary**. New York: The Anchor Bible, Doubleday, 1993.

FRANCHINO, T. S. **Tios (sic) [Hios] and teknon in the doctrine of adoption Romans 8**. Thesis – Master of Divinity in Grace Theological Seminary, Sun Valley, 1984.

FRIEDRICH, G. **Theological Dictionary of the New Testament**, v. VII. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1971.

GACÍA, A. M. **Del Espíritu a la alteridad – Una Antropología Paulina**. Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano, 2007.

GENTZ, W. H. (Ed.). **The Dictionary of Bible and Religion**. Nashville: Abingdon, 1986.

GERSH, S. “Dionysius’ *On Divine Names Revisited: A Structural Analysis*”. **Dionysius**. Halifax, Canada: Published by Department of Classics Dalhousie University, v. XXVIII, December, pp. 77-96. 2010.

GIANOULIS, G. C. Is Sonship in Rm 8,14-17 a Link with Romans 9? **Bibliotheca Sacra**, v. 166, n. 661. January-March, pp. 70-83. 2009.

GLOVER, T. R. *A Preposition of St. Paul’s*. **The Expositor**. Eighth Series, number 70, October, pp. 292-299. 1916.

_____. *A Preposition of St. Paul’s*. **The Expositor**, v. 8 (Eighth Series), n. 70, October, pp. 292-299. 1916.

_____. **Paul of Tarsus**. Massachusetts: Hendrickson Publisher, 2002.

GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.

GRASSI, J. A. *Abba*, Father (Mark 14:36): Another Approach. **The Journal of the American Academy of Religion**. 50, No. 3, Summer, pp. 449-458. 1982.

GREATHOUSE, W. M.; LYON, G. **Romans 1-8 – a Commentary in the Wesleyan Tradition**. Kansas City: Beacon Hill Press, 2008.

GREENE, J. T. “Christ” in Paul’s Thought: Romans 1-8. **Journal of Religious thought**, v. 49, n. 1, Summer-Fall, pp.44-58. 1992.

GRUSON, P.; QUESNEL, M. **La Biblia y su cultura: Jesús y el Nuevo Testamento**. Santander: Sal Terrae, 2002.

GUNNEWEG, A. H. J. **História de Israel**. São Paulo: Teológica e Loyola, 2005.

GUTHRIE, G. H.; DUVALL, J. S. **Biblical Greek Exegesis – A Graded Approach to Learning Intermediate and Advanced Greek**. Michigan: Zondervan, 1999.

GUTHRIE, W. C. D. **Orpheus and Greek Religion – A Study of Theorphic Movement**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

GUTIERREZ, P. **La Paternite spirituelle selon Saint Paul**. Paris: Gabalda, 1968.

HAHN, R. L. Pneumatology in Romans 8: its Historical and Theological Context. **Theological Journal**, v. 21, n. 1-2, Spring-fall, pp. 74-90. 1986.

- HÄJEK, M. Ad vocem Spiritualität – Bibelarbeit über Römer 8. **Communio Viatorum**, v. 22, n. 4, Winter, pp. 261-269. 1979.
- HAMMAN, A-G. **A Vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)**. São Paulo: Paulus, 1997.
- HARRIS, B. F. SUNEIDSIS (conscience) in the Pauline writings. **The Westminster theological journal**, v. 24, n. 2. May. pp. 173-186. 1962.
- HARRIS, R. L.; ARCHER Jr., G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- HARRISON, J. E., *Mystica Vannus Iacchi*. **Hellenic Studies**, v. 23. pp. 292-324. 1903.
- HARRISON, N. B. **Romanos, o evangelho da salvação**. Rio de Janeiro: Emprean, 1972.
- HART, G. **Mitos Egípcios**. São Paulo: Editora Moraes, 1992.
- HARVEY, J. D. The “With Christ” Motif in Paul’s Thought. **Journal Evangelical Theological Society**, v. 35, n. 3, September, pp. 329-340. 1992.
- HATCH, E.; REDPATH, H. A. **A concordance to the Septuagint**, v. II. Graz: Akademische Druck-V. Verlagsanstalt, 1954.
- HAUKEN, A. I. **The Greek Vocabulary of the Roman Imperial cult and the New Testament**. Roma: Pontificia Studiorum Universitas A S. Thoma AQ. In Urbe, 1992.
- HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008.
- HAY, D. M.; JOHNSON, E. E. (Ed.). **Pauline Theology: Romans**, v. III. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- HEEVER, G. V. D. Making Mysteries, from The *Untergang der Mysterien* to Imperial Mysteries – Social Discourse in Religion and The Study of Religion. **Religion and Theology**, v. 12, n. 3-4, pp. 262-307. 2005.
- HENDRIKSEN, W. **Romans**, v. I. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1980.
- HENGEL, M. **Jews, Greeks and Barbarians – Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period**. London: SCM Press, 1980 (1976).
- _____. **El Hijo de Dios: El origen de la cristologia y la historia de la religion judeo-helenistica**. Salamanca: Sigueme, 1978.
- HEYER, C. J. **Paulo, um homem em dois mundos**. São Paulo: Paulus, 2008.
- HOCH, C. B. *The Significance of The SYN-Compounds for Jew-Gentile Relationships in The Body of Christ*. **Journal Evangelical Theological Society**, v. 25, n. 2, June, 175-183. 1982.
- HODGE, C. **Epistle on the Romans**. London: The Booksellers, 1838.
- HOLZNER, J. **Paulo de Tarso**. São Paulo: Quadrante, 2008.
- HOMER. **The Iliad**. Translated by Robert Flages. New York: Penguin, 1990.
- HOOGENDIJK, F. A. J.; MUHS, B. P. (Ed.). **Sixty-Five Papyrological Texts**. Leiden/Boston: Brill, 2008.

HORSLEY, R. (Ed.). **Paul and Empire – Religion and Power in Roman Imperial Society**. Pennsylvania: Trinity Press International, 1997.

HOUSE, H. W. Tongues and The Mystery Religions of Corinth. **Bibliotheca Sacra**, v. 140, n. 558, April-June, pp. 134-150. 1983.

IAMBlichus. **On the mysteries**. Translated with Introduction and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon, and Jackson P. Hershbell. Houston: Society of Biblical Literature, 2003.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Padres Apostólicos**. Paulus: São Paulo, 1995.

JACQUES, X. **List of New Testament Words Sharing Common Elements**. Rome: Biblical Institute Press, 1969.

JAEGER, W. **Paidéia – A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JEFFERS, J. S. **The Greco-Roman World of The New Testament Era – Exploring the background of Early Christianity**. Illinois: Inter Varsity Press, 1999.

JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Ed.). **Theological Lexicon of the Old Testament**, v. 1. Massachusetts: Hendrickson Publisher, 1997 (1971/1976).

_____. **Theological Lexicon of the Old Testament**, v. 2. Massachusetts: Hendrickson Publisher, 1997 (1971/1976).

JEREMIAS, J. **Estudos no Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2006.

_____. **Jerusalém no Tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1983.

_____. **Palavras Desconhecidas de Jesus**. Santo André: Academia Cristã, 2006.

_____. **Palavras Desconhecidas de Jesus**. São Paulo: Academia Cristã, 2006.

_____. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica/Paulus, 2004.

JIPP, J. W. Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16-34 as Both Critique and Propaganda. **Journal of Biblical Literature**, v. 131, n. 3, pp. 567-588. 2012.

JOÃO CRISÓSTOMO. **Homílias sobre a Carta aos Romanos**. São Paulo: Paulus, 2010.

JOHNSON, E. ANN. Waiting for Adoption: Reflections on Romans 8:12-25. **Word & World**, v. 22, n. 3, Summer, pp. 308-312. 2002.

JUSTINO DE ROMA. **Apologias I e II, Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 1995.

KÄESEMANN, E. **Perspectivas paulinas**. São Paulo: Paulinas, 1980.

KAROTEMPREL, S. Believers' Struggle and Triumph in Christ –Bible Study on Romans 8:31-39. **Mission Studies**, v. 5, n. 2, pp. 26-31. 1988.

KÄSEMANN, E. **Commentary on Romans**. Michigan: William B. Eerdmans, 1980.

KEESMAAT, S. C. Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8:14-30. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 54, pp. 29-56. 1994.

- KERENYI, C. **The Gods of the Greeks**. New York: Thames and Hudson, 1995.
- KERTELGE, K. **A Epístola aos Romanos**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- KHIOK-KHNG, Y. (Ed.). **Navigation Romans Through Cultures**. New York, 2004.
- KIRK, J. R. D. Appointed Son(s): An Exegetical Note on Romans 1:4 and 8:29. **Bulletin for Biblical Research**, v. 14, pp. 241-242. 2004.
- KITTEL, G.; BROMILEY, G. W. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, Brescia: Paideia, 15 v. – vol. II., 1966; vol. V., 1969; vol. VI., 1970; vol. VII, 1970; vol. XII, 1979; vol. XIII, 1981; vol. XIV, 1984.
- KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento**, v. 1/2. São Paulo: Paulus, 2005.
- KRAFTCHICK, S. J. Paul's Use of Creation Themes: A Test of Romans 1–8. **Ex Auditu**, v. 3, pp. 72-87. 1987.
- KÜMMEL, W. G. **Síntese Teológica do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003.
- LAGRANGE, M-J. **Introduction a l'etude du Nouveau Testament: critique historique – I Les Mysteres: L'Orphisme**. Paris: Gabalda, 1937.
- LAMBRECHT, J. **The wretched "I" and its Liberation: Paul in Romans 7 and 8**. Louvain: Peeters, 1992.
- LANE, E. N. Towards a Definition of The Iconography of Sabazius. **Numen**, v. 27, n. 1, June, pp. 9-33. 1980.
- LARSEN, B. D. **Jamblique de Chalcis**. Arhus: Universitetsforlaget, 1972.
- LEE, J. H. **Paul's Gospel in Romans – A Discourse Analysis of from Rom 1:16–8:39**. Boston: Brill, 2010.
- LEENHARDT, F. J. **Epístola aos Romanos**. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1969.
- LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W. **El mundo del Nuevo Testamento**, v. 1. Madrid: Cristiandad, 1973.
- LEIPOLDT, J.; GRUNDMANN, W. **El mundo del Nuevo Testamento**, v. 2. Madrid: Cristiandad, 1975.
- LEON-DUFOUR, X. (Dir.). **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LIDDELL, H.; SCOTT, R. (Comp.). **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1983 (1843).
- LOANE, M. L. **The Hope of Glory – An Exposition of the Eighth Chapter in The Epistle to The Romans**. London: Hodder and Stoughton, 1968.
- LOHSE, E. **Contexto e Ambiente do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- LONG, B. O., Recent Field Studies in Oral Literature and the Question of "Sitz im Leben". **Semeia**, v. 5, pp. 35-49. 1976.

- LONSDALE, S. H. **Dance and Ritual Play in Greek Religion**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- LOPEZ, D. C. **Paulo para os conquistados: reimaginando a missão de Paulo**. São Paulo: Paulus, 2011.
- LÓPEZ, R. A. A Study of Pauline Passages on Inheriting The Kingdom. **Bibliotheca Sacra**, v. 168, n. 672, October-December, pp. 443-459. 2011.
- LUCIUS ANNAEUS SENECA. **Ad Lucilium Epistulae Morales**. Ed. bilingual. Translation by Richard M. Gummere, PHD. London/New York: William Heinemann e G. P. Putnam's Son, 1925.
- LUNN-ROCKLIFFE, S. **Ambrosiaster's Political Theology**. Oxford: Oxford University Press. 2007.
- LYONNET, S. **Exegesis Epistulae ad Romanus**, cap. V ad VIII. Romae: Pontificum Institutum Biblicum, 1966.
- _____. **Initiation à la doctrine spirituelle de Saint Paul**. Toulouse: Prière et Vie, 1963.
- _____. **Quaestiones ad Epistulam ad Romanos**, 9-11. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1962.
- MACKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1984.
- MAcRAE, G. W. Romans 8:26-27. **Interpretation**, v. 34, n. 3, July, pp. 288-292. 1980.
- MAIER, J. **Entre Dois Testamentos – História da Religião na Época do Segundo Templo**. São Paulo: Loyola, 2005.
- MAINVILLE, O. (Org.). **Escritos e Ambiente do Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MARGUERAT, D. (org.). **Novo Testamento – história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2009.
- MARIETTA, D. E. Conscience in Greek Stoicism. **Numen**, v. 17, n. 3, December, pp. 176-187. 1972.
- MARTIN, LUTHER. H. Aspects of Religious Experience among the Hellenistic Mystery Religions. **Religion & Theology**, v. 12, n. 3-4, pp. 349-369. 2005.
- MARTIN, LUTHER. H. Cognitive Science, Ritual, and The the Hellenistic Mystery Religions. **Religion & Theology**. 13, No. 3-4, pp. 383-395. 2006.
- MARTYN, J. L. **Galatians**. New York: The Anchor Bible, Doubleday, 1998.
- MASSON, C. **Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens**. Paris: Delachaux & Niestlé, 1957.
- MAWHINNEY, A. God as Father: Two Popular Theories Reconsidered. **Journal of The Evangelical Theological Society**, v. 31, n. 2, June, pp. 181-189. 1988.
- MAZAR, A. **Arqueologia na terra da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- MAZZAROLO, I. **Carta de Paulo aos Filipenses**. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2009.

MAZZAROLO, I. **Carta de Paulo aos Romanos – Educar para a Maturidade e o Amor**. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2006.

_____. **O Apóstolo Paulo – o Grego, o Judeu e o Cristão**. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2011.

McCANT, JERRY. A Wesleyan Interpretation of Romans 5–8. **Theological Journal**, v. 16, n. 1, Spring, pp. 68-84. 1981.

McCASLAND, S. V. *Abba*, Father. **Journal Biblical Literature**, v. 72, n. 2, June, pp. 79-91. 1957.

McCONNELL, J. F. The Eucharist and The Mystery Religions. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 10, n. 1, January, pp. 29-41. 1948.

McGRATH, B. “*SYN*” Words in Saint Paul. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 14, n. 3, July, pp. 219-226. 1952.

McKENZIE, J. L. The Divine Sonship of Israel and Covenant. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 8, n. 3, July, pp. 320-331. 1946.

McRAE, R. M. Eating with honor: the Corinthian Lord's Supper in light of voluntary association meal practices. **Journal of Biblical Literature**, v. 130, n. 1, Spring, p. 165-181. 2011.

McRAY, J. *Abba*. **Restoration Quarterly**, v. 10, n. 4, pp. 222-224. 1967.

METZGER, B. M. Considerations of Methodology in The Study of The Mystery Religions and Early Christianity. **Harvard Theological Review**, v. 48, n. 1, January, pp. 1-20. 1955.

METZGER, B. M. **The text of the New Testament - its transmission, corruption and restoration**. Oxford: Oxford University Press, 1981.

MIELSCH, H.; HESBERG, H.; GAERTNER, B. Die Heidnische Nekropole unter St. Peter in Rom die Mausoleen A-D. **Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia**, série III, vol. XVI. Roma: L'Erma" di Bretschneider, 1986.

MOO, D. J. **The Epistle to the Romans**. Michigan/Cambridge: Willian B. Eerdimans Publishing Company, 1996.

_____. Exegetical Notes: Romans 6,1-14. **Trinity Journal**, v. 3, n. 2, Fall, pp. 215-220. 1982.

MOORE, C. H. The Ethical Value of Oriental Religions Under The Roman Empire. **Harvard Theological Review**, v. 8, n. 2, April, pp. 166-181. 1915.

MOOREN, L. (Ed.). **Politics, administration and society in the Hellenistic and Roman world**. Belgium: Peeters, 2000.

MOSHER, S. **God's Power, Jesus's Faith, and Word Mission – a Study in Romans**. Waterloo: Herald Press, 1996.

MOUTON, J. H.; MILLIGAN, G. **The Vocabulary of the Greek Testament – Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary sources**. London: Hodder and Stoughton, 1929.

MÜLLER, F. M. **Origin and Growth of Religion**. London: Longmans, Green, and Co., 1901.

- MÜLLER, H-P. Eine Griechische Parallele Zu Motiven von Genesis I-II. **Vetus Testamentum**, v. 47, n. Oktober, pp. 478-486. 1997.
- MURPHY-O'CONNOR, J. **Paul, a critical life**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- _____. **Paulo de Tarso: história de um apóstolo**. São Paulo: Paulus/Loyola, 2007.
- MYERS JR., C. D. Chiastic Inversion in The Argument of Romans 3–8. **Novum Testamentum**, v. XXXV, n. 1, January, pp.30-47. 1993.
- NEIL, W. **The Letter of Paul to the Galatians**. Cambridge: At University Press, 1967.
- NEWSOME, J. D. **Greeks, Romans, Jews – Currents of Culture and Belief in the New Testament World**. Philadelphia: Trinity Press International, 1992.
- NOGUEIRA, P. A. (org.). **Religião de visionários – Apocalíptica e Misticismo no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005.
- NYGREN, A. **Commentary on Romans**. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- O'BRIEN, P. T. **The Epistle to Philippians**. Michigan: Willian B. Eerdimans Publishing Company, 1991.
- O'NEILL, J. C. **Paul's Letter to the Romans**. Baltimore: Penguin Books, 1975.
- OAKES, P. Christian Attitudes to Rome at The Time of Paul's letter. **Review & Expositor**, v. 100, n. 1, Winter, pp. 103-111. 2003.
- OGDEN, D. (Ed.). **A Companion to Greek Religion**. Malden: Blackwell, 2007
- OLSON, S. N. Romans 5-8 as Pastoral Theology. **Word & World**, v. 6, n. 4, Fall, pp. 390-397. 1986.
- ORIGÈNE. **Commentaire sur l'Épître aux Romains**, tome II, livres III-V. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.
- PARMENTIER, E. **A Escritura Viva**. São Paulo: Loyola, 2009.
- PARSONS, P. J.; REA, J. R. (Ed.). **Papyri Greek & Egyptian**. London: The British Academy/Egypt Exploration Society, 1981.
- PATHRAPANKAL, J. From Areopagus to Corinth (Acts 17:22-31; I Cor 2:1-5). A Study on the Transition from the Power of Knowledge to the Power of the Spirit. **Mission Studies**, v. 23, n. 1, pp. 61-80. 2006.
- PEÑA, I. Dos Santuarios Oraculares en Siria Wadi Marthun y Banasra. **Liber Annuus**, n. 43, pp. 387-401. 1993.
- PENNA, R. **L'ambiente Storico Culturale dele Origini Cristiane**. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1986.
- _____. **Lettera ai Romani, v. II, 6–11**. Bologna: Dehoniane, 2006.
- _____. Paulo de Tarso e os componentes gregos de seu pensamento. **Atualidade Teológica**, ano XIII, Fasc. 31, pp. 55-91. 2009
- PEPPARD, M. Adopted and Begotten Sons of God: Paul and John on Divine Sonship. **Catholic Biblical Quartely**, v. 73, n. 1, January, pp. 92-110. 2011.
- PEREA, S.; MONTERO S. La Mistriosa inscripción Hispana a Zeus, Serapis y Iao: su relación com la Magia y com la Teologia Oracular del Apolo de Klaros –

- VV. AA. Miscellanea epigrafica in onore di L. Gasperini. **Epigraphai**, vol. II, n. 5, pp. 711-736. 2000.
- PERROT, C. **Epístola aos Romanos**. São Paulo: paulinas, 1993.
- PESCE, M. **As duas fases da pregação de Paulo**. São Paulo: Loyola, 1996.
- PETUCHOWSKI, J. J. Judaism as “Mystery” – The Hidden Agenda? **Hebrew Union College Annual**, v. 52, pp. 141-152. 1981.
- PISANO, S. **Introduzione Alla Critica Testuale dell’Antico e del Nuovo Testamento**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1998.
- PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de J. C. Souza. Rio de Janeiro: Difel, 2005.
- PLATÃO. **Os Pensadores – A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PLATÃO; XENOFONTE. **Os Pensadores – Sócrates**. Tradução de Enrico Corvisieri e Mirtes Coscodai. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PLEKET, H. W. Na Aspecto of The Emperor Cult: Imperial Mysteries. **Havard Theological Review**, v. 58, n. 4, October, pp. 331-347. 1965.
- POLHILL, J. B. New Life in Christ: Romans 6–8. **Review & Expositor**, v. 73, n. 4, Fall, pp. 425-436. 1976.
- PRÉAUX, C. **Le Monde Hellénistique – la Grèce et l’Orient de la mort d’Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)**, tome premier. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.
- _____. **Le Monde Hellénistique – la Grèce et l’Orient de la mort d’Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)**, tome second. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.
- PRICE, S. R. F. **Rituals and power – The Roman Imperial Cult in Asia Minor**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- PRIGENT, P. **O Apocalipse**. São Paulo: Loyola, 2002.
- PSEUDO-CLEMENTE. **I ritrovamenti: recognitiones**. Traduzione, introduzione e note a cura di Silvano Cola. Roma: Città Nuova, 1993.
- PUIG, A. **Jesus, uma biografia**. São Paulo: Paulus, 2006.
- RAMOS, A. J. Paulo de Tarso, um itinerário histórico. **Estudos Teológicos**, ano 14, Janeiro/Dezembro, pp. 03-25. 2010.
- _____. Paulo e a formação das comunidades cristãs. **Estudos Teológicos**, ano 14, janeiro/dezembro, pp. 55-69. 2010.
- RAMSAY, W. M. **Historical Commentary on Galatians**. Grand Rapids: Kregel, 1997.
- REID, DANIEL G. (Ed.). **The IVP Dictionary of the New Testament**. Illinois: Inter Varsity Press, 2004.
- _____. **Dicionário Teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola/Vida Nova, 2012.

- REID, M. L. A Consideration Of The Function Of Rom 1:8-15 In Light Of Greco-Roman Rhetoric. **Journal Evangelical Theological Society**, v. 38, n. 2, June, pp. 181-191. 1995.
- RENDTORFF, R. A **“Fórmula da Aliança”**. São Paulo: Loyola, 2004.
- REUMANN, J. H. P. **Philippians**. Yale: Yale University Press, 2008.
- RIENECKER, F.; ROGERS, C. **Chave linguística do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- RIGAUX, B. **Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens**. Paris: Gabalta, 1956.
- RIMBACH, J. A. God-Talk or Baby-Talk: More on “Abba”. **Current in Theology and Mission**, v. 13, n. 4, August, pp. 232-235. 1986.
- ROBERT, F. **Saint Paul et la Culture Grecque**. Paris: Éditions Labor et Fides, 1966.
- ROBERTS, C.; SKEAT, T. C.; NOCK, A. D. The Gild Zeus Hypsistos. **Harvard Theological Review**. 29, No. 1, January, pp. 39-88. 1936.
- ROBSON, J. A. T. **Le Corps: etude sur la théologie de Saint Paul**. Lyon: Éditions du Chalet, 1966.
- ROHDEN, H. **Paulo de Tarso, o maior bandeirante do evangelho**. Rio de Janeiro, 1941.
- ROLLAND, P. **À l'ecoute de l'epître aux Romains**. Paris: Cerf, 1991.
- _____. **Épître aux Romains: texte grec structuré**. Rome: Institute Biblique Pontifical, 1980.
- ROYSTER, D. **Saint Paul's Epistle to The Romans – a Pastoral Commentary**. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008.
- RUSCONI, C. **Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento**. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1997.
- RUSS, J. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Scipione, 1994.
- SALVATORE, A. **La Basilica sotterranea neopitagorica di Porta Maggiore in Roma**. Roma: Ist. Poligrafico dello Stato, Libreria, 1974.
- SAMPLEY, J. P. (Org). **Paulo no Mundo Greco-Romano**. São Paulo: Paulus, 2008.
- SANDAY, W.; HEADLAM, A. **The Epistle to the Romans - International Critical Commentary**. Edinburg: T. & T. Clark Limited, 1977.
- SANTOS, N. F. dos. **Adoção Filial/Plenitude dos Tempos**. Estudo Exegético-Teológico de Gl 4,1-7 e Ef 1,3-10. 2005. Tese – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- SCHEID, J. **Religion et Piété à Rome**. Paris: Éditions la Découverte, 1985.
- SCHELKLE, K. H. **Meditazioni sulla lettera ai Romani**. Brescia: Queriniana, 1966.
- SCHNEIDER, G. **A Epístola aos Gálatas**. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de Dogmática v. I**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SCHNELLE, U. **Introdução à Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Paulo, vida e pensamento**. Santo André: Academia Cristã e Paulus, 2010.

SCHÖKEL, A. L. **A Palavra Inspirada – A Bíblia à Luz da Ciência da Linguagem**. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 2004.

_____; DIAZ, J. **Profetas**, v. II, São Paulo, Paulinas, 1991.

SCHREINER, J. **Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica**. Barcelona: Editorial Herder, 1974.

_____; DAUTZENBER, G. **Forma e Exigência do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica e Paulus, 2004.

SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. **Palavra e Mensagem do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica e Paulus, 2004.

SELWYN, W. **Origenis Contra Celsum**. Cambridge: Bell et Soc. 1876.

SERRANO, G. F.; SCHÖKEL, L. A. (Coll.). **Dizionario della Scienza Biblica**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.

SEVENSTER, J. N. **Paul and Seneca**. Leiden: E. J. Brill, 1961.

SILVA, C. M. D. et. al. **Metodologia de Exegese Bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SIMIAN-YOFRE, H. (Coord.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.

SIMON, M. Jupiter-Yahvé: Sur un essai de théologie pagano-juive. **Numen**, v. 23, n. 1, Avril, pp. 40-66. 1976.

SMITH II, C. I. B. **No Longer Jews: the Search for Gnostic Origins**. Massachusetts: Hendrickson Publisher, 2004.

SMITH, G. The Function of “likewise” (ὡσαύτως) in Romans 8:26. **Tyndale Bulletin**, v. 49, n. 1, May, pp. 29-38. 1998.

SOBRINO, JON. **El Principio-Misericordia – Bajar de la Cruz a los Pueblos Crucificados**. Santander: Sal Terrae, 1992.

SPATHARI, E. **Greek Mythology**. Athens: Papadimas Ekdotiki, 2010.

SPENCER, A. B. **Paul’s Literary Style – A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16–12:13, Romans 8:9-39, and Philippians 3:2–4:13**. Boston: University Press of America, 1998.

SPINETOLI, O. **Lettere ai Tessalonicesi**. Roma: Paoline, 1977.

STÄHLIN, G. **Gli Atti degli Apostoli**. Brescia: Paideia Editrice, 1973.

STANLEY, C. D. **Paul and the Language of Scripture – Citation Techinque in the Pauline Epistles and Contemporary Literature**. Cambridge: University Press, 1992.

STEINSAPIR, A. V. The Sanctuary Dedicated to Holy, heavenly Zeus Baetocaece. **Near Eastern Archaeology**, v. 62, n. 3, Summer, pp. 182-194.

TACITUS: The Histories, Volumes I and II. W. H. FYFE (Transl.). **The Project Gutenberg EBook** [EBook #16927]. October 23, 2005.

TAILOR, B. A. **Analytical Lexicon to the Septuagint**. Massachusetts: Hendrickson Publisher, 2009.

TAMEZ, E. Now no condemnation, a meditation on Romans 8. **Ecumenical Review**, v. 41, n. 3, July, pp. 446-453. 1989.

TERRY, M. S. **The Sibylline Oracles**. New York: Eaton & Mains, 1899. Scanned, 2001.

TESTA, E. Uma Lapide Romana di Assisi. **Liber Annuus**, v. 43, pp. 403-410. 1993.

_____. Una Lapide Romana di Assisi. **Liber Annuus**, v. 43, pp. 404-410. 1993.

THACHEREY, H. St. J. **The Letter of Aristeeas**. London: MacMillan and Company, 1904.

THEISSEN, G.; MERZ, A. **O Jesus Histórico – um Manual**. São Paulo: Loyola, 2002.

THERRIEN, G. **Le Discernement dans les Écrits Pauliniens**. Paris: Librairie Le Coffre, 1973. Não encontrado.

THOMAS, G. W. H. "Together". **The Expository Times**. V. XXII, number 2, august, pp. 523-524. 1911.

THREATTE, L. **The Grammar of Attic Inscriptions**, v. 1, Phonology. New York: Walter de Gruyter, 1980.

THROCKMORTON Jr., B. H. **Adopted in Love – Contemporary Studies in Romans**. New York: The Seabury Press, 1978.

TOUTAIN, J. **Les Cultes Païens dans l'Empire Romain – Les Cultes Officiels; les Cultes Romains et Gréco-romains**. Paris: Ernest Leroux, 1907.

TOWNSLEY, J. Paul, the Goddess Religions, and Queer Sects: Romans 1:23-28. **Journal of Biblical Literature**, v. 130, n. 4, pp. 707-728. 2011.

TROUILLARD, J. **La Mystagogie de Proclo**. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

TURCAN, R. **Les Cultes Orientaux – dans le Monde Romain**. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

_____. **The Cults of the Roman Empire**. Oxford: Blackwell, 1996.

TURNER, D. D.; MOORE, ABRAHAM. **The Odes of Pindar**. London: Bohn's Classical Library, 1852. Pp. 109s; 346ss.

VAN DEN BORN, A. (Red.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1992.

VANGEMEREN, W. A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis**, v. 1. Michigan: Zondervan Publishing House, 1997.

_____. 'Abbä' in The Old Testament? **Journal of The Evangelical Theological Society**, v. 31, n. 4, December, pp. 385-398. 1988.

VANHOOZER, K. J. (Ed.). **Dictionary for Theological Interpretation of the Bible**. London: Baker Book House Company, 2005.

- VANNI, U. **Letter ai Galati e ai Romani**. Roma: Paoline, 1976.
- VAUGHAN, C. J (notas). **St Paul's Epistle to the Romans**. London: Macmillan and Co., 1880.
- VENN, J. **St. Paul's Three Chapters on Holiness**. James Nisbet & Co., 1877.
- VERSNEL, H. S. R. Comments on a new theory concerning the origin of the triumph. **Numem**, v. 53, n. 3, p. 290-326. 2006.
- VEYNE, P. **Acreditam os gregos em seus mitos?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- VIARD, A. **Saint Paul Epitre aux Romains**. Paris: Gabalda, 1975.
- VICENT, M. R. **Word Studies in the New Testament – The Epistle of Paul, v. III**. New York: Hendrickson, 1887.
- VIELHAUER, P. **História da Literatura Cristã Primitiva**. São Paulo: Academia Cristã, 2005.
- VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**, v. 1/2. São Paulo: Aste e Targumim, 2006.
- VV. AA. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. Petrópolis: Vozes e Sinodal, 1989.
- VV. AA. **Iniciação à Análise Estrutural**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- VV. AA. **Le Lettere di Paolo**. Torino: Casa Editrice Marietti, 1981.
- WAGNER, G. **Pauline Baptism and the Pagan Mysteries – The Problem of the Pauline Doctrine of Batism in Romans 6, 1-2, in the Light of its Religio-historical “Parallels”**. Edinburg and London: Oliver & Boyd, 1967.
- WALLACE, D. B. **Greek Grammar Beyond the Basics – An Exegetical Syntax of the New Testament**. Michigan: Zondervan Publish House, 1996.
- WASSERMANN, E. Paul among the Philosophers: The Case the Sin in Romans 6–8. **Journal for The Study of The New Testament**, vol. 30, n. 4, pp. 387-415. 2008.
- WATSON, E. W. **Paul, his Roman Audience, and the Adopted People of God – Understanding the Pauline Metaphor of Adoption in Romans as Authorial Audience**. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2008.
- WATSON, F. **Paul, Judaism and the Gentiles – Sociological Approach**. Cambridge: Cambridge Press, 1986.
- _____. **Paul, Judaism, and the Gentiles – Beyond the New Perspective**. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- WEDDERBURN, A. J. M. **Baptism and Ressurrection – Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background**. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- _____. Some Observations on Paul's Use of The Phrases “In Christ” and “With Christ”. **Journal for The Study of The New Testament**, v. 25, October, pp. 83-97. 1985.
- _____. **The Reasons for Romans**. Edinburg: T. & T. Clark, 1988.

- WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Sinodal e Paulus, 2005.
- WENDLAND, P. **La Cultura Ellenistico-Romana nei suoi Rapporti con Giudaismo e Cristianesimo**. Brescia: Paideia, 1986.
- WHITE, J. L. **The Body of the Greek Letter**. Missoula: Scholars Press, 1972.
- WICK, P. Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums. **Biblica**, v. 85, 179-198. 2004.
- WIKENHAUSER, A. **Los Hechos de los Apóstoles**. Barcelona: Editorial Herder, 1967.
- WILCKENS, U. **La Carta a los Romanos**, v. 1 e 2. Salamanca: Sigueme, 1989.
- WILLIAMS, G. **The Spirit Word in the Letters of Paul the Apostle – A critical Examination of the Role of Spiritual Beings in the Authentic Pauline Epistles**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- WILLIAN, N. **The Letter of Paul to the Galatians**. Cambridge: At Universty Press, 1967.
- WILLIAMS, M. H. **The Jews Among the Greeks and Romans – a Diasporan Sourcebook**. London: Duckworth & Co., 1998.
- WITHERINGTON III, B. **The Paul Quest**. Illinois: Inter Varsity Press, 1998.
- _____; HYATT, DARLENE. **Paul's Letter to the Romans – a Socio-Rhetorical Commentary**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2004.
- YEATS, J. M. The Biblical Model of Adoption. **Southwestern Journal of Theology**, v. 49, n. 1, Fall, pp. 65-79. 2006.
- YOUNGBLOOD, R. F. (Ed.). **Dicionário Ilustrado da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- ZABATIERO, J. P. T. Reescrever a espiritualidade na vida: uma proposta para leitura de Romanos 5–8. **Estudos Bíblicos**. Fas. 30, pp. 67-73. 1991.
- ZAIDMAN, L. B. **Os gregos e seus deuses**. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. **Religion in the Ancient Greek City**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ZORELL, F. **Novi Testamenti Lexicon Graecum**. Parisiis: Sumptibus P. Lithielleux, 1911.