

A relação entre a revelação e o juízo de Deus no contexto de Romanos 1:18-21

MILTON DAX GARCIA VIANA¹

Resumo: Os termos e expressões da perícope de Romanos 1:18-21 convergem para uma universalidade de um conhecimento prévio da revelação divina, que conceitualmente reúne os elementos divinos da revelação e da ira, capaz de gerar julgamento. As próprias construções sintático-semânticas desses quatro versos constituem uma ponte sólida entre revelação e juízo. A justaposição entre esses dois fatores em Romanos 1:18-21, em uma correspondência biunívoca, que envolve grau e profundidade, é a base estrutural desse estudo exegético. Para isso, será essencial detectar as características histórico-teológicas dos elementos textuais relevantes na passagem em questão, e que favorecem a qualificação do grau de conhecimento dos gentios. Ao que parece, o conhecimento de Deus é mostrado no texto como evidente, sendo seus atributos claramente reconhecíveis; sua ira lhes é revelada como uma reação ao fato de não glorificarem a Deus, mesmo em face desse conhecimento.

Palavras-chave: Revelação; juízo; pecado; justiça; ira; salvação.

The relationship between the revelation and the judgement of God in the context of Romans 1:18-21

Abstract: The terms and expressions of the periscope of Romans 1:18-21 converge to a universality of a previous knowledge of divine revelation, that conceptually gathers the divine elements of revelation and wrath, capable of generating judgment. The syntactic-semantic constructions of these four verses themselves constitute a solid bridge between revelation and judgment. The juxtaposition between these two factors, in a biunivocal correspondence, which involves degree

.....
¹ Teólogo e Mestre em Estudos Teológicos pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Mestre em Teologia pela Universidade Peruana Unión (UPeU). E-mail: milton.dax@ucb.org.br



and depth, is the structural basis of this exegetical study, under the textual core of Romans 1:18-21. In this sense, it will be essential to detect the historical-theological characteristics of the relevant textual elements in Romans 1:18-21, which favor the qualification of the degree of knowledge of the gentiles. Presumably, God's knowledge is shown in the text as evident and his attributes are clearly recognizable; his wrath is revealed as a reaction to the fact of them not glorifying God, even in face of this knowledge.

Keywords: Revelation; judgment; sin; justice; wrath; salvation

No que diz respeito à revelação aos gentios, os versos de Romanos 1:18-21 se destacam no capítulo introdutório da Carta aos Romanos. Termos e expressões-chave como: “ira de Deus” (*orgē theou*) e “se revela” (*apokalyptetai*, 1:18); “o que de Deus se pode conhecer é manifesto” (*to gnōston tou theou phaneron estin*, 1:19); “os atributos invisíveis de Deus” (*aorata autou*) e “claramente se reconhecem”, (*nooumena kathoratai*, 1:20); e “tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus”, (*gnontes ton theon ouch hōs theon edoxasan*, 1:21) definem o grau de conhecimento gerado e indicam as implicações éticas para os destinatários de Romanos 1:18-21.

Sob esse padrão, o objetivo deste artigo é apresentar uma análise exegética de Romanos 1:18-21, em seus elementos determinantes e relevantes, a fim de compreender e qualificar o grau de conhecimento de Deus dos receptores gentios citados na epístola. Para a consecução desse objetivo, será realizado um estudo do texto em seu contexto histórico, literário e teológico, com exploração das principais expressões dos versos supracitados.

Análise da expressão: “a ira de Deus se revela” (vs. 18)

A expressão “ira de Deus”, tanto em sua forma original grega referente ao texto de Romanos 1:18 (*orgē theou*)] como em formas que convergem para o mesmo sentido, é encontrada não somente na Bíblia, mas também nos textos clássicos da língua grega como *Iliada*, de Homero (c. 850 a.C.), *Contra Ctesifon*, de Ésquines (c. 390 a.C. – 314 a.C.), *Poética*, de Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), *Ifigênia em Táurida*, de Eurípedes (c. 485 a.C. – 406 a.C.), entre outros. As expressões geralmente utilizadas são *ira de Zeus*, *ira dos deuses*, *ira de Minerva*, *ira da deusa da terra*.

No entanto, considerando morfológicamente o termo “*orgē*”, a obra *Medéia* contém um texto que se aproxima do conceito da “ira de um deus”, apesar de o sentido ser convergente para a ação interna desse deus, que provoca uma loucura coletiva. O texto, que está incluído na categoria das tragédias gregas, e é datado em 431 a. C., diz:

E uma velha mulher entre os servos, pensando, eu suponho, que um *frenesi de Pã* [*Panos orgai*], ou de um dos outros deuses, veio sobre ela, levantou um grito festivo para o deus, até que ela viu uma espuma branca vindo entre seus lábios e seus olhos (EURÍPIDES, 1994, p. 375).

Outro termo que pode ser destacado no contexto da linha histórica da sentença “ira de Deus”, é “*Diomēnia*” (LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 374), ou “ira de Zeus”, presente na obra *Orfeu*. Na *Iliada*, de Homero, a deusa Ate, caracterizada por ações irrefletidas e ruína, é arre-



messada do Olimpo pelo mesmo Zeus, que jura em sua ira (*chōomenos*)] que ela não voltará para o céu (HOMER, 1924).

Os livros apócrifos também trazem conceitos de ira divina sob o prisma do termo “*orgē*”. Em 2 Macabeus 5:20 fala-se sobre “a ira do onipotente” (*orgē tou megalou despotou*); Baruque 4:9 descreve que a ira divina cai sobre os transgressores (*orgēn para tou theou*); em Eclesiástico 44:17 há um destaque para a pontualidade temporal da “ira divina” (*kairō orgēs*) sobre os homens; a ira de Deus, em Judite 9:9, é uma reação à soberba, sob o formato da oração de uma viúva: “descarrega tua ira em suas cabeças” (*aposteilon tēn orgēn sou eis kephalas autōn*) e a ira divina, no livro Sabedoria 5:20, tem o formato de uma espada afiada: “afiará a espada de sua ira implacável” (*oxynei de apotomon orgēn eis rhomphaian*).

Flávio Josefo (37 d.C. – c.100 d.C.), na dramática situação relatada em sua obra clássica, *A Guerra dos Judeus*, apresenta o conceito da ira de Deus sob várias vertentes léxicas. Alguns exemplos são: “Deus está irado (*mēnis*) com eles e estendeu o seu cuidado sobre nós” (JOSEPHUS, 1926, VI.40). “A vileza não escapa à ira de Deus (*theou cholon*)” (JOSEPHUS, 1926, VII.34). “Eles eram odiados (*apechthointo*) por Deus” (JOSEPHUS, 1926, V.392).

No entanto, a citação que mais se aproxima morfologicamente do escopo desse estudo é a que descreve o momento em que os idumeus e os cidadãos de Jerusalém chegam à conclusão de que “Deus está irado” (*orgizesthai ton theon*) pelo fato de eles terem empunhado armas (JOSEPHUS, 1926, IV.288).

Sob a perspectiva patrística, o direcionamento das palavras “*orgē*” e “*theos*”, representa em muitos casos um fluxo semântico de teor bíblico. Na Epístola aos Filadélfos, de Inácio de Antioquia (35 d.C. – 110 d.C.), os termos surgem no contexto da aversão divina ao espírito de divisão e ira humanos: “Pois onde há divisão e ira, Deus não habita”.² Na *Apologia* de Justino Mártir (100 d.C. – 165 d.C.), a ira de Deus é apresentada numa descrição literal dos Salmos 1 e 2 como algo que acontece repentinamente sobre os ímpios.

Irineu de Lião (c. 130 d.C. – 202 d.C.), em *Contra os Hereges*, destaca Romanos 1:18, associando-o a Efésios 5:6 e afirmando que “a ira de Deus recai sobre os injustos” (IRENEO, 1979, I.500). Clemente de Alexandria (c. 150 d.C. – 215 d.C.) usa a palavra “*orgē*”, parafraseando Isaías 26:20, e menciona a proteção divina contra Sua própria ira, quando se trata de Seu povo escolhido (CLEMENT, 1919, I.50). Ainda sob essa temática, é relevante o detalhe de que a LXX cita “*hē orgē kyriou*”, ou seja, a ira do Senhor (BRENTON, 1986).

O verbo que complementa a expressão “ira de Deus” na passagem bíblica em questão é “*apokalyptetai*”, que deriva do termo “*apokalyptō*” e está contido em vários exemplos na literatura helênica. Na obra clássica *Histórias*, de Heródoto (c. 484 a.C. – c. 425 a.C.), a palavra é usada no sentido da revelação que um pai tem de que seu filho foi morto: “abriu (*apokalyptōn*) [o cesto] e viu os restos mortais de seu filho” (HERÓDOTO, 1989, I.119)³.

Na obra dialógica *Górgias*, de Platão (c. 427 a.C. – 348 a.C.), uma variante do termo aparece como chave para uma tentativa do sofista Górgias de “revelar [a Sócrates] o poder pleno da retórica” (*apokalypsai tēn tēs rhētorikēs dynamin hapasan*) (PLATO, 1967, p. 455). Em um fragmento do Pa-

.....
² Para maiores detalhes sobre a frase: “*Ou de merismos estin kai orgē, theos ou katoikei*” 8:1, ver Michael William Holmes, (1999, p. 180).

³ Agregar a expressão “o cesto” na tradução é uma proposta de P. Bartolomé Pou, ver (HERÓDOTO, 1989, I.98).

piro Iandanae (c. 100 d.C.) a palavra aparece com a morfologia *apok[al]ypheis*, o que provavelmente aponta para o termo em uma forma futura com o φ (*ph*) no lugar de ψ (*ps*) (TOMSIN, 1964, p. 92).⁴

Jâmblico (c. 245 d.C. – c. 325 d.C.), em sua obra *De mysteriis liber* [“O Livro dos Mistérios”], descreve uma suposta divindade que detém um conhecimento prévio de tudo (*ta pasēs gnōseōs proechonta noēmata apokalyptei*) (IAMBlichus, 1857, p. 142). Em outro trecho do livro, é apresentada uma preocupação dos demônios com “a ilegítima revelação dos mistérios pelos homens”, e na mesma obra ainda há uma citação que aponta para Abidos (Egito) como um lugar de segredos nunca revelados (*epēidē ta en Abydō aporrēta oudepote apokalyptetai*) (IAMBlichus, 1857, p. 248)⁵. É importante acrescentar que, segundo o *Theological Dictionary of the New Testament* [“Dicionário Teológico do Novo Testamento”], Abidos é o lugar onde a cabeça de Osíris fora enterrada, o que converge para o uso da palavra no sentido de “desenterrar” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976).

Contextualização hebraica para “*apokalyptō*” e “*orgē theou*”

O verbo “*gālā*” é o equivalente semítico para “*apokalyptō*” na LXX. Na Bíblia Hebraica, apesar de suas várias nuances de significado, essa palavra apresenta o sentido básico de “abrir”, “ser aberto”, ou “revelar” (BOTTERWECK; RINGGREN, 1973, p. 476, 478, 479). No que concerne à ira de Deus, diferentes substantivos aparecem no Antigo Testamento (aproximadamente 375 vezes) e as palavras “*hārôn*”, “*hārôn*”, “*’ap*” e “*za’as*”, são usadas exclusivamente no contexto da ira divina (ERLANDSSON, 1973, p. 111-116).

O texto de Isaías 61:1-2, usado posteriormente como discurso messiânico inaugural de Jesus (cf. Lc 4:18,19), traz em si, de forma intrínseca, os fatores que implicam na revelação da ira de Deus, ainda que, sob o contexto, esta esteja contrabalanceada com a manifestação de sua misericórdia. Em Isaías 61:1, 2, os verbetes parafrásticos, sob o objeto de estudo dessa seção, são: *qārā’* (proclamar) e *nāqām* (vingança).

Simultaneamente, Deuteronômio 29:29, contém um *niphal* participio de “*gālā*”, referindo-se a ameaças e promessas abertas e reveladas para Israel, conforme escrito no mesmo livro (HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1980, p. 160). Os versos contíguos (27, 28) explanam a ira de Deus, e o verso 29 descreve isso como uma das “coisas reveladas” (*hanniglōt*) por ele. Por fim, convém mencionar que Balaão está contido em um verso-chave que reúne conceitualmente os elementos de revelação e ira, que apresenta a palavra “*gālā*” em sua introdução (Nm 22:31).⁶

Análise hermenêutica de Romanos 1:18

Resumindo, a expressão “ira de Deus”, tanto no texto mencionado (Rm 1:18) como na literatura considerada (o Novo e Antigo Testamentos e as obras clássicas da língua grega) tem um papel fundamental, isto é, há uma posição de destaque para esse termo em situações específicas da literatura grega em geral. No entanto, o fator mais importante para a distinção de “*orgē theou*”

.....
⁴ Para um estudo mais aprofundado sobre o “Papyri Iandanae”, ver Tomsin (1964, p. 78-82).

⁵ Ver também: “*apokalyptetai*”, (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, III.570).

⁶ Ver também: Números 24:4, 16, onde a palavra “*gālā*” demonstra que Balaão tinha um pleno conhecimento da revelação de Deus, e ainda assim, como a história posterior indica, não o glorificou.



de Romanos 1:18 em seu contexto exegético da segmentação das Escrituras (isto é, em harmonia com o texto bíblico) é que a ira de Deus é apresentada muito mais como um efeito natural da decisão tomada pelo transgressor do que uma reação psicológica arbitrária da parte de Deus.⁷

Essa mesma construção biunívoca de substantivos (*orgē theou*) ressoa, de uma palavra para outra, o conceito paulino que deriva do Evangelho: a ira que cai sobre os “filhos da desobediência”. Esse conceito está implícito na construção morfológica idêntica de João 3:36 — “o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus (*hē orgē tou theou*)”.

De forma complementar, em Efésios 5:6 há uma perfeita ressonância desse versículo, quando Paulo afirma que “vem a ira de Deus (*erchetai hē orgē tou theou*) sobre os filhos da desobediência”. Esse mesmo verso tem correspondência estrutural e conceitual direta com Colossenses 3:6⁸, onde também aparece “*erchetai hē orgē tou theou*”. Em suma, a combinação “a ira de Deus” contém em si um conceito inalienável da estrutura do evangelho; em outras palavras, essa expressão não pode ser dissociada da revelação.

A palavra que antecede essa expressão em Romanos 1:18, intercalada pela conjunção coordenativa “*gar*”, é “*apokalyptetai*”. Por ser um verbo em forma presente e passiva, ela poderia ser traduzida como “é revelado(a)”. A força sintática do verbo (*apokalyptetai*) é modificada pela preposição contraída “*ap*”, e ainda pela preposição “*epi*”, que são pontes lógicas naturais para que “do céu” (*ap’ ouranou*) o núcleo do sujeito, “a ira” (*orgē*), sob o fluxo do substantivo genitivo “de Deus” (*theou*), seja revelada contra “toda a impiedade” (*pasan asebeian*).

Nesse contexto, a conjunção coordenativa explicativa *gar* ocupa o aparente papel secundário de um conectivo. No entanto, não se pode excetuar o valor gramatical e teológico de “*gar*”, sendo que esse termo, sob o contexto de Rm 1:18, é a ponte justificativa para o juízo divino. Em outras palavras, *apokalyptetai* tem relação sintática e semântica com a já citada formação de palavras equivalentes, a “ira de Deus” (*orgē theou*), e deriva de “*apokalyptō*”, que por sua vez é um termo composto por uma preposição genitiva e pela palavra “*kalyptō*”. Essa fusão traz consigo o significado de “proveniente de” e “imerso na terra”, ou seja, “desenterrar algo”. Em suma, o conjunto de palavras “a ira de Deus é revelada”, traz consigo a conotação de alguém que desenterra com as mãos a sua própria condenação.

Conclui-se que a implicação teológica do verbo *apokalyptetai*, no que concerne à revelação divina, é tão expressiva que pode-se afirmar que ele é o centro gravitacional sintático e semântico de toda a perícopa de Romanos 1:18-21. Sendo assim, a “revelação da ira de Deus” (*apokalyptetai orgē theou*), no verso 18, é, *portanto* (*gar*), consequência da ignorância voluntária, por parte dos homens, daquilo que “Deus tornou conhecido entre eles” (*to gnōston tou theou phaneron estin*), verso 19, e o juízo torna-se resultado de uma “indesculpabilidade” (*anapologētous*), verso 20, gerada por um “obscurecimento insensato do coração” (*eskotisthē hē asynetos autōn kardia*)], verso 21. O diagrama 1 a seguir resume a centralidade sintática do verbo (*apokalyptetai*):

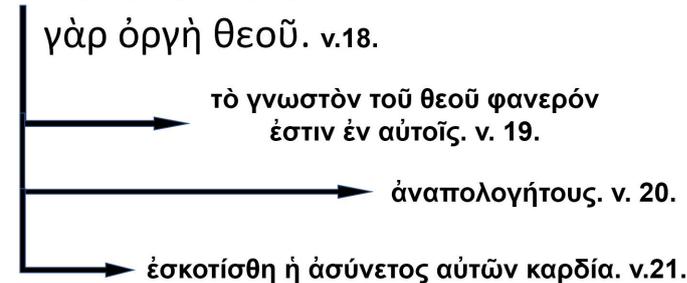
Diagrama 1. Regência sintática de ἀποκαλύπτεται (*apokalyptetai*) em Romanos 1: 18-21

.....
⁷ Conferir “*orgē theou*” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, V.423).

⁸ Para obter uma explicação completa sobre a inserção entre colchetes da variante “*epi tous uiou tēs apeitheias*”, no Novo Testamento Grego, que traz, neste item, equivalência textual à 28ª edição Novum Testamentum Graece (Nestle-Aland), veja Omanson (2010, p. 429 e 430).

⁹ Ver “*καλύπτω*”, (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, III.556).

ἈΠΟΚΑΛΥΠΤΕΤΑΙ



Fonte: elaborado pelo autor

No texto de Romanos 1:18, Paulo usa a expressão “*apokalyptetai gar orgē theou*”, tendo em mente que seu público conhecia as implicações morais e éticas por trás dessas palavras. O conjunto de palavras neste verso é um argumento apresentado em termos paralelos aos que são usados no verso 17 (*dikaiosynē gar theou en autō apokalyptetai*) e implica em uma acepção silogística relacionada com “*apokalyptetai gar orgē theou*” e, nessa sucessão de construções frasais, justiça e juízo são justapostos.

A análise histórica e literária converge para esse sentido ao descrever o conhecimento dos gentios referente à ira de Deus (*orgē theou*), e é inegável que a ação divina para revelar a sua ira está diretamente conectada, e, de alguma forma, subordinada, aos atos de “impiedade e injustiça” da humanidade, em uma correspondência biunívoca, ainda que de oposição, com a fé que gera redenção, como em Romanos 2: 5-10, em que “tribulação e angústia virão sobre a alma de qualquer homem que faz o mal [...] glória, porém, e honra, e paz a todo aquele que pratica o bem, ao judeu primeiro e também ao grego” (Rm 2: 9, 10).

Nesse mesmo versículo (Rm 1:18), a revelação da ira de Deus ocorre porque há uma violação direta de seus estatutos escritos nas duas tábuas da Lei, o que em termos gerais se resume em crimes contra Deus e contra o próximo. Em resumo, Romanos 1:18 apresenta ação divina ao confrontar a verdade com a injustiça.

Análise da expressão: “o que de Deus se pode conhecer é manifesto” (vs. 19)

A sequência de palavras “*to gnōston tou theou phaneron*” é como um argumento de espelho que traz em seu centro a palavra Deus. “*Gnōston*” e “*phaneron*” (reconhecível e manifesto) são lentes convergentes para *theou* (Deus), que está no centro morfológico e semântico da expressão.

As duas palavras combinadas em “*gnōston tou theou*” são relevantes na literatura grega e paulina. Na tragédia grega *Coéfora*, de Ésquilo (c. 524 a.C. – 455 a.C.), Orestes, em um diálogo com Clitemnestra, a mitológica rainha de Micenas, afirma que gostaria de ser “conhecido (*gnōstos*) e recepcionado por trazer boas notícias” (ÉSQUILO, 1871, p. 205). Em uma outra tragédia helênica, o dramaturgo Sófocles (c. 497 a.C. – 406 a.C.) apresenta Édipo conversando com o profeta cego Tirésias, que em linguagem enigmática confunde o protagonista e este exclama: “Eu não posso dizer que entendi (*gnōston*) totalmente. Diga-me outra vez” (SÓFOCLES, 1939, p. 361).

Platão apresenta Sócrates e Teeteto em um colóquio sobre a natureza da linguagem no contexto do conhecimento, em que se analisa a estrutura básica das palavras sob a afirmação de que

“as sílabas e as letras são reconhecíveis (*gnōstai*) e exprimíveis se todas as peças foram encontradas para serem as mesmas, como um conjunto” (PLATO, 1961c, p. 205). Há uma proximidade entre a palavra “reconhecível” e o texto grego de Romanos 1:19. Xenofonte (c. 430 a.C. – 354 a.C.) apresenta o mesmo termo sob sentido de “evidência”: “E se não é evidente (*gnōston*) de qualquer outra maneira que o que eu digo é verdade, veja o assunto desta forma” (XENOPHON, 1918, II.3.44).

Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), na obra *Metafísica*, tece um silogismo em que a palavra “*gnōston*” também se aproxima, no contexto imediato, do significado em voga em Romanos 1:19, e sua construção lógica é: “Do que é primeiramente reconhecível (*gnōston*) em uma coisa também se diz que é o princípio desta coisa, as premissas são os princípios das demonstrações” (ARISTÓTELES, 1895, p. 89).

Em uma transição semântico-teológica, a partir do primeiro século, e principalmente entre os textos cristãos, é encontrada a associação entre “conhecimento” e “Deus” de maneira mais específica. Flávio Josefo (37 d.C. – c.100 d.C.) trabalha com esta associação conceitual em *Guerra dos Judeus*, dessa vez com uma variação plural de (*oida*), uma palavra que é bastante usada no Novo Testamento, ainda no sentido de “conhecer”. A situação é a do povo judeu envolvido numa batalha que estava perdida porque, segundo Josefo, os semitas “não sabiam que Deus (*theon ēdesan*) estava com eles [romanos]” (JOSEPHUS, 1926, V.368). Em *Antiguidades Judaicas*, Josefo apresenta o relato de Daniel⁵, em uma descrição de que o profeta conhecia o que era impossível a outros conhecerem e “o que era conhecido de Deus apenas” (*monō tō theō gnōrima*) (JOSEPHI, 1865, I.393).

Clemente de Roma¹⁰ apresenta a expressão “profundezas do conhecimento de Deus” (*ta batha tēs theias gnōseōs*) através de coisas reveladas ou manifestas (CLEMENT, 1919, I.40.1). Na *Epístola a Diogneto*,¹¹ a revelação da parte Deus está no contexto de Gênesis, na forma da árvore do conhecimento (*xylou tou ginōskein*; *The Epistle to Diognetus*, 1965, 12.3).

O *Didaquê*,¹² em uma oração doxológica, apresenta o conhecimento, a fé e a imortalidade como dons concedidos através de Jesus (*tēs gnōseōs kai pisteōs kai athanasias hēs egnōrisas ēmin dia Iēsou tou paidos sou*; *Didache*, 1919, 10.2). Dentro desta perícopie destaca-se a palavra “*egnōrisas*”, que por derivar de “*gnōrizō*”, também traz em si o conceito de revelação.

O termo que segue a expressão “*to gnōston tou theou*” é “*phaneron*”, que também tem conteúdo de relevância na literatura grega geral. Heródoto, em *Histórias*, faz uma notável descrição de um processo de embalsamamento que finaliza com o cadáver encerrado em uma coluna vítrea transparente tendo a aparência (*phanera*) de estar vivo (HERODOTUS, 1928, III.24). Platão, em *Leis*, apresenta um diálogo em que a palavra “*phaneron*” está em relação direta com “*Dios*” (Zeus), em uma interlocução em que se legitima a legislação como divina. É tido como “evidente” (*phaneron*) que o legislador era inspirado por Zeus (*para Dios nomothetēs*), o que seria literalmente traduzido como “ao lado de Zeus” (PLATO, 1961a, I.630).

Na *Tetralogia*, de Antifonte de Atenas (c. 480 a.C. – 411 a.C.), a palavra é usada sob o prisma de um pai que considera “evidente” (*phaneros*) as circunstâncias da morte de seu filho. Neste mesmo texto há um jogo de palavras entre o que é claro (*phaneros*) e o que é invisível ou mistério (*aphanēs*) (ANTIPHON, 1960, III.3.7), que traz em seu núcleo a raiz léxica que aponta para o

.....
¹⁰ Data estipulada no final do primeiro século.

¹¹ A data, apesar de não definida, é estipulada em torno do final do segundo século.

¹² Datação entre os séculos I e II.



estudo de “*phaneros*” em Romanos 1:19. Cabe ressaltar que existe um eco desta tensão de opostos que talvez provenha de Heráclito de Éfeso (540 a.C. – 470 a.C.) quando este afirma que “a harmonia do mundo visível é superior [melhor] à do mundo invisível” (*harmoniē aphanēs phanerēs kreissōn*) (HIPPOCRATES, 1959, p. 47).

A Epístola de Barnabé¹³ também contém este contraste: a palavra (*phanera*), associada à clareza de discernimento, contrapõe a palavra (*skoteina*), que tem associação com o termo “*skotoi*” que significa “obscuridade”. “As coisas permanecem tão claras (*phanera*) para nós, mas obscuras (*skoteina*) para eles, porque eles não ouvem a voz do Senhor” (BARNABAS, 1919, VIII.7). Em um texto similar a 2 Pedro 3:10, Clemente de Roma relaciona (*phanera*) e (*phanēsetai*) à revelação do dia do juízo, quando tudo o que está escondido será patenteado. “Então serão revelados (*phanēsetai*) os segredos e as obras ocultas dos homens irão aparecer (*phanera*)” (CLEMENT, 1919, II.16.3).

Contextualização hebraica para “*gnōston tou theou*” e “*phaneros*”

Sob o contexto semítico do Antigo Testamento, é preponderante a equivalência do verbete “*yāda*”, e de seu cognato aramaico “*yēda*”, quando se trata do adjetivo “*gnōstos*”. A única exceção ocorre em Gênesis 2:9, onde a tradução grega apresenta o termo para “*da ‘at*”, substantivo que significa conhecimento. A Septuaginta faz um uso especial dessa palavra na forma passiva do participio com o sentido de “conhecido”, ou “parente” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, I.718). O outro adjetivo contido no verso (*phaneros*) tem similaridade contextual com o já citado texto de Dt 29:29, que usa a palavra “*gālā*”, e Isaías 64:1, que retoma o termo “*yāda*”, sob o contexto da publicidade concernente ao nome de Deus, diante de seus inimigos.

No entanto, quando se parte de um pressuposto conceitual, as possibilidades de similaridade para a expressão “*to gnōston tou theou phaneron*” (Ro 1:19) (que implica na manifestação, ou evidência, do conhecimento de Deus) são ampliadas exponencialmente no Antigo Testamento.¹⁴ Nesse sentido, o livro de Êxodo é emblemático quando se trata da manifestação do conhecimento de Deus acompanhada de juízo e misericórdia.¹⁵ Ainda, a perícopé de Êxodo 33:18-23 se destaca por tratar da manifestação da glória de Deus de forma direta para um homem, implicando diretamente em bondade, misericórdia e compaixão (Ex 33:19).

Análise hermenêutica de Romanos 1:19

Assim como vários textos gregos supracitados contêm a ideia de mostrar e tornar compreensível, Romanos 1:19 ecoa, através de sinônimos contextuais, o conceito de revelação através das palavras-chave “*theos*”, “*gnōstos*” e “*phaneros*”, que serão analisados nos parágrafos seguintes sob a perspectiva de vocábulos teológicos intercalados.

A fraseologia “o que de Deus se pode conhecer” (*dioti to gnōston tou theou*) de Romanos 1:19 traz em si um conceito comum tanto no Novo quanto no Antigo Testamento. No grande mo-

¹³ Estudiosos conjecturam que a Epístola de Barnabé foi escrita no intervalo de 70 d.C. a 132 d.C. em decorrência de dois eventos pontuais: A destruição de Jerusalém e a revolta de Bar Kochba.

¹⁴ Ver: Gênesis 3:22; 15:8, 13; 28:16; Gênesis 41:39; Salmo 76:1; Isaías 19:21; Ezequiel 36:32; Daniel 2:23.

¹⁵ Conforme: Êxodo 6:7; 7:5, 17; 8:10, 22; 9:14, 29; 10:2; 11:7; 14:4, 18; 16:6.

saico helenístico há uma ênfase especial para a palavra “*ginōskō*” e para outras vertentes léxicas que apontam para o conceito de conhecimento, entre elas destacam-se: “*gnōsis, epiginōskō, epignōsis, kataginōskō, akatagnōstos, proginōskō, prognōsis, syngnōmē, gnōmē, gnōrizō e gnōstos*”, sendo que este último termo recebe ênfase nesse estudo (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, I.689).

Um fenômeno sintático elucidativo para a análise da correlação semântica da perícope (vs 18-21) ocorre com a conjunção “*dioti*”, que está subordinada ao verbo “*apokalyptetai*”, do verso anterior que, por consequência, se torna uma cláusula primária para o verso 19. Ainda sob o fluxo sintático de Romanos 1:19, “*theou*”, como um substantivo genitivo, modifica o adjetivo “*gnōston*”, subordinando “*phaneron*”.

O adjetivo “*gnōstos*”, que apresenta a forma nominativa singular neutra “*gnōston*”, é nuclear para o verso 19, pois nele se encontra o elo que aproxima a mente do leitor do significado teológico que o apóstolo Paulo pretende comunicar. Ainda nesse sentido, em um eco de paralelismo sintático-semântico, o adjetivo “*phaneron*” também apresenta a forma nominativa singular neutra da configuração léxica “*phaneros*”. O objetivo de Paulo ao acentuar esses termos de maneira sinonímica é enfatizar o conceito de revelação divina.

Uma boa analogia para o fechamento cognitivo referente ao que Paulo deseja expressar no verso em destaque seria o que se chama em físico-química de propriedade organoléptica, ou seja, o que é “facilmente reconhecível”, que atinge diretamente os sentidos à semelhança da cor, do sabor, do odor, do timbre e da textura (CAMARGO, [200-]). Uma experiência em que Deus se revela de maneira tão concreta como um sabor provado.

O autor de Romanos parece apontar para uma forma de conhecimento específico que tem relação direta com Hebreus 6:5, sendo que nesse verso é mencionado que os destinatários da carta “provaram a boa palavra de Deus” (*kalon geusamenous theou rhēma*). “*Geusamenous*” deriva de “*geuō*”, que também apresenta a variação morfológica “*geusō*”, de onde é derivada a palavra latina “*gusto*”, que deu origem à palavra portuguesa “gosto”.¹⁶

No entanto, a revelação necessita ainda de outro fator-chave, pois o conhecimento de Deus envolve tanto a iniciativa divina como a resposta humana. Em síntese, a convergência dos termos relacionados à manifestação do conhecimento de Deus no contexto de Romanos 1:19, leva à conclusão de que o apóstolo deseja construir um panorama crescente de revelação que será impresso de maneira mais efetiva nos versos posteriores.

Análise da expressão: “os atributos invisíveis de Deus [...] claramente se reconhecem” (vs. 20)

Vários textos gregos da literatura helênica reverberam componentes frasais de Romanos 1:20 e, partindo deste pressuposto, James Dunn afirma que a linguagem usada nesse verso é rara no pensamento cristão e familiar ao pensamento estóico (DUNN, 2002, p. 57). O verso em questão trabalha com uma variação linguística de contrastes que é bem característica do vernáculo que abrange o grego clássico.

No diálogo *Fedão*, de Platão, uma suposta dicotomia entre o mundo visível e o invisível, o material e o imaterial, tem como eixo de argumentação as palavras “*aoraton*” (invisível) e

.....
¹⁶ Ver também “*γέω*” em Liddell e Scott (1996, p. 306).



“*asōmaton*” (incorpóreo ou imaterial). A sequência de falas entre Sócrates e Símiás culmina com o argumento:

É que seria possível alegar a mesma coisa, continuou, a respeito da harmonia e da lira com suas cordas, a saber: que a harmonia é algo invisível [*aoraton*], *incorpóreo* [*asōmaton*] e *sumamente belo numa lira bem afinada, e que esta, por sua vez, é corpo, com [sic.] também o são as cordas, coisas materiais, compostas, terrenas e de natureza morta* (PLATO, 1966, 85e).

O mesmo Platão, em *O Sofista*, apresenta o dilema da análise da realidade, baseando-se no que é visível e palpável, ou no invisível: “Alguns deles [pensadores] arrastam tudo do céu e do invisível (*aoraton*) para a terra... aqueles que contendem contra eles se defendem com as armas derivadas do invisível (*aoraton*) mundo superior” (PLATO, 1961b, 246a). Em uma frase proverbial, na obra *A Demônio*, de Isócrates (436 a.C. – 338 a.C.), a palavra “*aoraton*”, no sentido de tempo: “Não insulte a nenhum homem por seu infortúnio pois o destino é comum para todos e o futuro é uma coisa invisível (*aoraton*)” (ISOCRATES, 1929, I.29). Políbio (c. 203 a.C.), em *Histórias*, descreve uma geração irrefletida de gauleses que não havia visto (*aoratoi*) sofrimento ou qualquer outra situação reversa e por isso provocaram os romanos à guerra (POLYBIUS, 1979, II.21).

Plutarco (c. 203 a.C. – 120 a.C.), em uma obra dialógica a respeito da natureza da Lua, introduz a palavra “*aoraton*” em uma descrição minuciosa a respeito da relação gravitacional¹⁷ entre o Sol e aquele satélite:

Com efeito, o círculo que o Sol traça na Lua e que a sua revolução faz mover-se nesta, ora coincidindo com o círculo que separa a parte visível da invisível [*aoraton*], *ora estando perpendicular a ele, cortando-o e sendo por ele cortado, e que nela produz as fases gibosa e crescente, ao variar a inclinação e disposição da parte iluminada em relação a parte sombria, prova, sem margem para dúvidas, que a iluminação lunar não deriva de mistura, mas de contato; não de concentração de raios provenientes de duas origens, mas de emissão externa* (PLUTARCH, 1957, 931a).¹⁸

Xenofonte relata um diálogo entre Sócrates e Eutidemo em que um deus superior “rege invisível” (*oikonomōn aoratos*). É relevante o fato de que o deus descrito na conversação não pode ser visto e domina inúmeros fatores da natureza como o Sol, o vento e o raio, que na descrição, apesar de concretos, são invisíveis. Observe a afirmação: “E, especialmente, aquele que coordena e une o universo, onde todas as coisas são justas e boas [...] se manifesta em sua obra suprema, mesmo sendo invisível (*aoratos*) para nós, ao ordená-las” (XENOPHON, 1923a, IV.3).

Estrabão (63 a.C. – c. 24 d.C.), em *Geografia*, apresenta a adoração a deuses, em algumas regiões que pertencem atualmente à Europa, como um mecanismo de controle social contra vícios por meio de oráculos e outras “intimações invisíveis” (*aoratōn tinōn*) (STRABO, 1932, I.2). Flávio Josefo descreve a invasão do templo de Jerusalém por Pompeu (106 a.C. – 48 a.C.) como

.....
¹⁷ Evidentemente o termo gravitacional em sua acepção newtoniana não existia nesta época, mas, de maneira rudimentar, vemos nesta descrição um esboço disso quando se fala dos ciclos do Sol em relação à Lua e vice-versa.

¹⁸ A base de tradução para inserção dos originais gregos é de Mota (2010, p. 61 e 62).

uma violação em que o general e seu séquito viram o santuário que, segundo o historiador, os profanos *jamais tinham visto* (*aoraton*) (JOSEPHUS, 1926, I.152).

Clemente de Alexandria, em uma doxologia, usa a expressão “Deus invisível” (*theō aoratō*) na frase de encerramento de sua segunda epístola (CLEMENT, 1919, II.20.5). A *Epístola a Diogneto* também mostra o conceito de um Deus invisível (*aoratos theos*) (*The Epistle to Diognetus*, 1965, 7.2). As duas cartas trazem, no contexto em que as palavras Deus e invisível estão juntas, descrições de atributos e ações divinas. Inácio, em sua *Epístola aos Tralianos*, também usa (*aoratos*), ao afirmar que possui o dom de perceber as coisas celestiais. Ele declara a si mesmo como um discípulo de Cristo, por perceber “as coisas visíveis e invisíveis” (*horata te kai aorata*) (IGNATIUS, 1919a, 5.2).

Outra palavra importante em Romanos 1:20 é “*kathoraō*” (claramente). Ela deriva da mesma raiz léxica de “*aoratos*” e aparece em textos de Heródoto e Xenofonte com o direcionamento semântico que a etimologia exige, ou seja, “*kata*” (abaixo) e “*horaō*” (ver, perceber). Em *Ciropedia*, Xenofonte descreve o momento em que Ciro e seu exército “olharam para baixo” (*katheōrōn*) e viram as habitações dos caldeus e as pessoas fugindo de suas casas (XENOPHON, 1914, III.2.10). Heródoto apresenta a figura de um cavaleiro que, sob a ordem de Xerxes, “observa” (*katōra*)¹⁹ a formação de uma unidade militar em um acampamento (HERODOTUS, 1928, 7.208). A LXX também usa o mesmo verbo em Nm 24:2 quando Balaão, “do cimo do monte Peor” (Nm 23:28), levanta os olhos e “vê” (*kathora*) Israel acampado.

Entretanto, uma das acepções mais relevantes de “*kathoraō*” para o escopo deste estudo encontra-se em *As Suplicantes*, de Êsquilo, onde o verbo têm conota uma análise minuciosa ou um esquadrinhamento. Sob a pergunta: “Como poderia eu sondar (*kathoran*) a mente de Zeus?”²⁰ O verbo em inglês usado, em uma tradução de Herbert Weir Smyth (1857 d.C. –1937 d.C), é “*scan*”, que também pode significar “varredura”. Paulo usa outro verbo, em 1 Coríntios 2:10, na emblemática afirmação sobre o Espírito de Deus: “o Espírito a todas as coisas perscruta (*erauna*) até mesmo as profundezas de Deus”; apesar da distinção morfológica, existe similaridade semântica e, por isso, nesse contexto, (*kathoraō*) significa conhecimento em profundidade, e esse é um fator neurálgico para o propósito desse estudo.

O verbo “*noeō*”, que no Novo Testamento recebe o significado de “compreensão, percepção, ter um lampejo de memória”, aparece em alguns textos helênicos sob o significado de “*ver, perceber uma situação*”. Homero, na *Ilíada*, relata o momento em que Eurípilo, um dos comandantes gregos, “viu (*enoēs*)”²¹ que Ajax estava sendo subjugado pela chuva de flechas” (HOMER, 1924, 11.284). Na *Odisséia*, o personagem Ulisses lamenta o fato de “nunca mais ter visto” (*oud’ enoēsa*) Minerva, a filha de Zeus (HOMER, 1901, 1). Xenofonte, em *A Caça*, ou *Cinegética*, relaciona a palavra ao ato de pensar com excelência: “Portanto, eu exorto os jovens a não desprezar a caça ou qualquer outra escola. Pois estes são os meios pelos quais os homens se tornam capazes na guerra e em todas as coisas que necessitam a excelência em pensamento (*noein*)”²², palavra e ação” (XENOPHON, 1925, 1.18).

.....
¹⁹ É válido ressaltar que a forma verbal “*katōra*” converge para “observava”.

²⁰ Êsquilo, *Suppliant Maidens*, linha 1057 (Smyth, LCL).

²¹ O sigma neste caso é limiar de uma palavra composta “*enoēs*” Agamemnona”, como em copo d’água.

²² Apesar de “*noein*” ser um verbo, o contexto da tradução admite substantivação.



Nos apócrifos, “*noeō*” contém o conceito de “*compreensão, reflexão, entendimento*”. Em Eclesiástico 11:7, o termo está associado à prudência, no sentido de evitar um pré-julgamento: “Não vituperes antes de informar-te, pensa (*noēson*) primeiro e depois repreende” (BRENTON, 1986). No Livro da Sabedoria, a negação de “*noeō*” implica uma falta de compreensão, por parte do povo, do plano de Deus para o sábio: “Muita gente verá o fim do sábio, mas não compreenderá (*noēsousin*) o que Deus queria a respeito dele, nem por que o colocou em segurança” (BRENTON, 1986). No excerto de Baruque 6:41, que equivale à Epístola de Jeremias 1:41, o termo está relacionado ao entendimento, ou à falta dele: “Mas, porque não têm bom senso, eles são incapazes de refletir (*noēsantes*) nisso e de abandonar esses deuses” (BRENTON, 1986).

A Epístola a Diogneto demonstra um panorama da revelação de Jesus sob a afirmação de que “os incrédulos não o compreenderam (*nooumenos*)” (1965, 11.2). No *Pastor de Hermas*, em um diálogo que envolve pecado e castigo, um interlocutor afirma: “Tu és tolo e não compreendes (*noeis*) a força do tormento” e o outro responde: “Senhor, se eu compreendesse (*enooun*) não haveria perguntado”. A *Carta de Inácio aos Romanos*, em que descreve a sua imitação de Cristo, apresenta uma exclamação acompanhada de um pedido: “Deixai que eu seja imitador da paixão do meu Deus. Se alguém tem Deus em si mesmo, considere (*noēsatō*) o que quero e tenha compaixão de mim, conhecendo aquilo que me oprime” (IGNATIUS, 1919c, 6.3). A *Epístola de Barnabé*, em uma explanação sobre a tipologia da novilha descrita em Números 19:2 e Deuteronômio 21:3, apresenta a seguinte declaração: “Considere [*noeite*] como Ele vos fala com simplicidade. A novilha é Jesus” (BARNABAS, 1919, 8.2).

Através de sua doxologia inicial, a *Carta aos de Esmirna* configura “*noeō*” sob a ênfase do conhecimento espiritual da igreja de Esmirna. Nesse contexto, é relevante a junção de “*enoēsa*” e “*sophisanta*”, sendo que esta segunda palavra deriva de “*sophizō*”, que significa “tornar-se sábio”, a citação em voga é: “Eu glorifico a Deus e a Jesus Cristo que vos tem dado tanta sabedoria (*sophisanta enoēsa*)” (IGNATIUS, 1919c, 1.1).

Contextualização hebraica para “*aoratos*”, “*noeō*” e “*kathoraō*”

A palavra “*aoratos*” possui dois equivalentes semíticos na tradução grega do Antigo Testamento: “*tōhū*” que, sob o contexto de Gn. 1:2 significa “sem forma”, mas também pode significar “vazio” (como “*bōhū*”, que está no mesmo verso), e “*mistār*”, que em Isaías 45:3 corresponde a “lugar secreto”. Já o termo “*noeō*” tem proximidade na LXX com a palavra hebraica “*byn*”,²³ sendo essa uma raiz primária que está etimologicamente ligada ao substantivo “*bēyn*”, que denota “intervalo”, ou “espaço entre”. O significado original de “*byn*” é “distinguir, separar” (BOTTERWECK; RINGGREN, 1973, II.99), o que converge para a conotação de uma percepção mental distintiva, a capacidade de saber o que é e o que não é. No contexto de Romanos 1:20, a natureza é esse elemento distintivo.

No entanto, para o contexto desse estudo, “*tōhū*”, “*mistār*” e “*byn*” são coadjuvantes para “*rā`á*”, similar a “*kathoraō*” em Números 24:2, onde a palavra está associada ao paradigmático, e já citado, personagem Balaão. No verso, a revelação divina para o profeta está intimamente associada à sua visão panorâmica das tribos de Israel, sobre o monte Peor. “Levantando Balaão os

.....
²³ Ver “*voéw*”, (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, IV.949).



olhos e vendo (*kathoraō/rā'ā*) Israel acampado segundo as suas tribos, veio sobre ele o Espírito de Deus". (Nm 24:2).

Análise hermenêutica de Romanos 1:20

O artigo definido “*ta*”, que abre a construção frasal de Romanos 1:20, tem a força sintática de um adjetivo atributivo. Além disso, por ser intercalado pela conjunção *gar*, que permanece, como no verso 18, com função explicativa que converge para as características distintivas de Deus, esse artigo acentua a singularidade da personalidade divina. No entanto, esses dois termos permanecem como coadjuvantes para o substantivo plural “*aorata*”, que abre espaço para a revelação dos “atributos invisíveis de Deus” (*aorata autou*), que são realçados pelos verbos “*noeō*” e “*kathoraō*”, em um aparente pleonasma que denota, de forma enfática, a clareza da revelação no contexto da perícopie (Ro 1:18-21).

Em resumo, os termos “*aoratos*”, “*noeō*” e “*kathoraō*”, de Romanos 1:20, formam um contraste, como na construção de um quadro que revela a Deus. Os atributos invisíveis (*aoratos*) de Deus são claramente reconhecidos (*nooumena kathoratai*) através das obras criadas, de modo que a visão se torna completa, e o pensamento é levado ao Criador.

Análise da expressão: “tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus” (v. 21)

No organograma sintático dos quatro versos (Ro 1:18-21), “*apokalyptetai*”, que está contido na cláusula primária da perícopie, se entrelaça com “*gnontes*” e “*edoxasan*”, pertencentes a uma das últimas cláusulas secundárias do texto, fechando um ciclo exegético de revelação e resultado. Assim, essas são as duas palavras-chave que se destacam na análise do extrato do verso escolhido, que, junto com “*apokalyptetai*” e “*kathoraō*”, formam o centro conceitual deste estudo, justamente porque contêm a sinopse de todos os termos analisados até o momento²⁴. Por isso esses dois termos serão estudados nesta subseção de análise em algumas obras clássicas da língua grega.

A tragédia grega *Electra*, de Eurípedes, traz a palavra “*gnous*”, que é uma forma singular correspondente a “*gnontes*” de Romanos 1:21, ou seja, um particípio aoristo nominativo, no contexto de uma corrida de cavalos dos Jogos Delficos em que um ateniense *vê* um acidente e se aparta da disputa. Uma possível tradução seria: “O ateniense, *tendo visto* (*gnous*) isso, saiu da estrada segurando as rédeas como um hábil condutor, e deixou aquela tempestade de carros a mover-se sobre a planície” (SOPHONES, 1939). Na comédia *As Nuvens*, de Aristófanes (c. 447 a.C. – 385 a.C.), uma batalha verbal entre a “Palavra Justa” (*Dikaios Logos*) e a “Palavra Injusta” (*Adikos Logos*) culmina com a afirmação por parte da primeira de que a sua adversária “será conhecida” (*gnōsthēsei*) pelos atenienses devido a sua perversão (ARISTOPHANES, 1853, 889).

Em *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo, o protagonista considera a sua condição de sofrimento afirmando que tem “pleno conhecimento” (*gignōskonth*) de sua futura aflição (AESCHYLUS, 2009). Xenofonte, em *O Econômico*, sob o contexto dilemático de uma agricultura passional (plantar o que se prefere) confrontada com a natureza real do solo, contém a seguinte afirmação

.....

²⁴ Para um melhor detalhamento a respeito da sintaxe do versículo 21, veja a seção “Análise da hermenêutica de Romanos 1:21”.



de Isômaco, um discípulo de Sócrates: “Quando você descobrir (*gnō*)²⁵ [que] é impossível lutar contra os deuses” (XENOPHON, 1923b, XVI.3).

A *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides (c. 460 d.C. – 395 d.C.), apresenta uma situação em que a decisão militar está condicionada a tempo hábil, sob o risco de uma informação tornar-se conhecida, gerando desastre, implicando assim na declaração de guerra aos atenienses por parte dos lacedemônios: “não nos é lícito continuar esperando enquanto alguns já foram ultrajados, e outros, *se for divulgado (gnōsthēsometha)* que nos reunimos e não nos atrevemos a defender-nos, que desastre no futuro próximo será para o resto” (TUCÍDIDES, 2001, p. 73, grifo nosso). No enredo, como observado no contexto acima, “*ginōskō*” é relacionado a “informação divulgada”.

A obra *Guerra dos Judeus*, de Flávio Josefo, traz sete ocorrências da palavra “*ginōskō*” na conformação equivalente singular que converge para Romanos 1:21, ou seja, “*gnous*”. Já em *Antiguidades*, a mesma palavra aparece vinte e oito vezes, enquanto “*gnontes*”, que é a palavra exata em análise, incide seis vezes sobre o mesmo texto (JOSEPHUS, 1930; 1926).

Em uma das referências, Josefo, que fora nomeado governador da Alta e da Baixa Galiléia, é informado por um encarregado, denominado Silas, que “*tendo sabido (gnous)* de tudo”, ou seja, do complô que havia contra aquele, o avisa imediatamente (JOSEPHUS, 1926, II.616). Flávio Josefo também utiliza o termo de Romanos 1:21 numa descrição do livro de Juízes em que os filisteus “tendo sabido” (*gnontes*) que Sansão havia queimado sua safra de trigo, mandaram queimar vivos a esposa dele e os parentes dela (JOSEPHUS, 1926, V.296).

Em uma narração similar, Flávio Josefo exhibe o panorama da situação dos judeus ao retornarem da Babilônia. Josefo escreve que houve um alvoroço de trombetas e os de Samaria, “tendo percebido (*gnontes*) que isso vinha dos judeus” estabelecem um diálogo com eles. Segundo o autor, os hebreus foram hostilizados pelos samaritanos que ficaram ofendidos por terem sido rejeitadas suas ofertas de contribuição para as despesas da reconstrução do templo (JOSEPHUS, 1926, XI.84).

Entre os pais da igreja existem duas citações pontuais que trazem similaridade léxica com Romanos 1:21, elas estão em *Pastor de Hermas* e na *Epístola de Inácio aos Magnésios*. Na primeira obra, na seção de parábolas, o termo está associado a um autorreconhecimento de insensatez por parte dos fiéis que percorriam as montanhas: “E eles, tendo reconhecido (*gnontes*) a sua própria tolice, se submeteram àqueles que tinham entendimento” (HERMAS, 1965, IX.22.3). Em contrapartida, na *Epístola aos Magnésios*, acompanhando o prefácio e a saudação do autor, segue a declaração: “Tendo sido informado (*gnous*) a respeito de seu bondoso amor, tão bem ordenado, eu rejubilei grandemente, e decidi comungar convosco na fé de Jesus Cristo” (IGNATIUS, 1919b, I.1).

O outro termo em destaque no estudo de Romanos 1:21 é “*edoxasan*”, que encontra em “*doxazō*” sua raiz léxica. Esse termo chega a causar estranheza pela divergência do grego clássico para o usual bíblico: em muitos casos o sentido parece ser diametralmente oposto. “Há uma mudança acentuada no significado do substantivo “*doxa*”, que no grego bíblico perde parte do seu sentido secular e, ao mesmo tempo, assume um conceito divergente e especificamente religioso, conceito esse compartilhado pelo verbo “*doxazō*” mais do que pelo verbo “*dokeō*” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, II.232).

.....
²⁵ Essa construção verbal recebe um equivalente em itálico de três palavras, porque é um verbo no modo subjuntivo futuro.



No grego não bíblico, “*doxazō*” reflete naturalmente um sentido substantivado e assume alguns significados como “ter uma opinião”, “crer”, “opinar”, “imaginar” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, II.253). Nas Escrituras o mesmo termo significa “louvar”, “honrar”, “magnificar”, “vestir com esplendor”, “glorificar”²⁶. Seu derivado, o verbo “*edoxasan*”, tem a conformação de um indicativo aoristo ativo na terceira pessoa do plural, o que na adaptação usual de pretérito perfeito, na língua portuguesa, equivale a “glorificaram”.

Em *As Guerras Civis*, de Apiano (c. 20 a.C. – 48 d.C.), há um relato das conquistas de Alexandre Magno onde um povo ostentava a afirmação de que nunca haviam se submetido a ninguém, exceto a Felipe, e por um pouco de tempo, antes da chegada do conquistador. Segundo Apiano, eles “*se vangloriaram (doxasan)* do fato de nunca terem obedecido a ninguém” (APPIAN, 1921, II.21.149).²⁷ Tucídides, em uma frase proverbial, usa a palavra “*edoxasen*” ligando insanidade a vaidade. A declaração é a de que “cada homem irracionalmente exalta (*edoxasen*) a sua própria capacidade” (THUCYDIDES, 1913, 3.45).

Diógenes Laércio (180 d.C. – 240 d.C.), em *A Vida dos Eminentes Filósofos*, faz uma descrição incomum da filosofia religiosa egípcia. Segundo ele, os egípcios “deificaram” (*theous edoxasan*) animais que deveriam ser serviços ao homem (DIOGENES, 1972, p. 13). Nesse exemplo específico, a palavra utilizada que, em conjunto com uma declinação acusativa plural do substantivo “*theos*”, traz o significado de “deificar”, é exatamente correlata a “glorificaram” de Romanos 1:21.

Flávio Josefo, em *Antiguidades Judaicas*, também usa o termo equivalente “*doxasan*”, dizendo que Termuthis, a suposta mãe adotiva de Moisés, “aprovou” a ideia de Miriam, quando esta propôs uma ama de leite hebreia para o bebê achado no Nilo (JOSEPHUS, 1930, II.227). Essa palavra, no grego não bíblico associado às obras clássicas, tem no mínimo seis acepções diferentes, e as variantes vão do singular ao plural, e do aoristo ao futuro.

Na patrística “*doxazō*” segue, em muitos casos, uma linha contínua de significação que corresponde à glorificação de Deus. Alguns exemplos são: “O sacrifício *me glorificará (doxasei me)*” (CLEMENT, 1919, I.35.12); “e que o nome do verdadeiro e único Deus poderoso *seja glorificado (doxasthēnai)*” (CLEMENT, 1919, I.43.6); “Um coração que *glorifica (doxazousa)* a ele” (BARNABAS, 1919, II.10); “o Pai é *glorificado (doxazetai)*” (*The Epistle to Diognetus*, 1965, XII.9); “*Que nós glorifiquemos (doxazōmen)* a ele” (POLYCARP, 2003, VIII.2); “Eu te *glorifico (doxazō)*” (POLYCARP, 2003, XIV.3).

Contextualização hebraica para “*ginōskō*” e “*doxazō*”

Ainda sob a plataforma da correspondência biunívoca entre conhecimento gerado e juízo, o termo “*ginōskō*”, que, sob o significado de “entendimento”, “discernimento” ou “percepção”, traz geralmente, como correspondente hebraico, a palavra “*yāda*” que, à semelhança do adjetivo “*gnōstos*” (Ro 1:18), emerge como um arquétipo no Pentateuco.²⁸ Sendo assim, há aqui uma breve

.....
²⁶ Ver Bauer et. al (2000, p. 59)

²⁷ Tradução proposta de: “*dysarktotaton ethnos kai phileleutheron kai oudenipro autou plēn Philippō kat’ euprepeian es hēgemonian polemou doxasan hypakouein ep’ oligon*”. Ver Appian (1921, II.21.149). Note que a palavra sofre ligeira diferenciação no que concerne ao ε, o que provavelmente corresponde ao grego jônico da época de Homero.

²⁸ Conforme Gênesis 2:17; 3:5, 7, 22; 20:7; 38:9, 10; 39:8, 23; Levítico 4:14, 23, 28; 5:3, 4, 17; Números 14:34; 16:5, 28, 30; 32:23; Deuteronômio 7:9,10. Para os versos correspondentes no livro de Êxodo, ver nota 16.



complementação interpretativa “*to gnōston tou theou phaneron*” (Ro 1:19), que, conforme citado anteriormente, encontra no livro de Êxodo, um protótipo conceitual de juízo e misericórdia.²⁹

Quanto ao verbo “*doxazō*”, a palavra correspondente preponderante no contexto veterotestamentário é “*kābad*”. Para esse estudo, os casos mais significativos em que acontece a similaridade, direta ou conceitual, entre “*doxazō/kābad*”, são aqueles em que a não glorificação de Deus ocorre sob a égide sacerdotal. Ministros que não o honram, e negligenciam o serviço que deve ser prestado ao Senhor, são destruídos pelo juízo divino (Nadabe e Abiú, Hofni e Finéias, os sacerdotes de Malaquias 1:6 e a negligência sacerdotal de Israel em Is 43:23); para todos esses personagens, a displicência pastoral se tornou sinônimo de morte.³⁰

Análise hermenêutica de Romanos 1:21

A conjunção causal “*dioti*” inaugura o enredo do verso 21 concentrando semanticamente o passado e o futuro da perícopa de Rm 1:18-21. Esse termo subordinado traz em si uma função explicativa para o juízo divino incidente sobre “homens que tiveram pleno conhecimento da verdade” (“*apokalyptetai [...] tēn alētheian*”, v. 18; “*gnōsto [...] phaneron [...] ephanerōsen*”, v. 19; “*nooumena kathoratai*”, v. 20; “*gnontes*”, v. 21) sobre “a pessoa de Deus” (“*orgē theou ap’ ouranou*”, v. 18; “*ho theos gar autois*”, v. 19; “*aorata autou, hē te aidios autou dynamis kai theiotēs*”, v. 20; “*ton theon ouch hōs theon*”, v. 21) e, ainda assim, “não o glorificaram, se tornando indesculpáveis” (“*asebeian kai adikian anthrōpōn*”, v. 18; “*estin en autois*”, v. 19; “*autous anapologētous*”, v. 20; “*ouch [...] edoxasan ē ēucharistēsan, all’ emataiōthēsan en tois dialogismois autōn kai eskotisthē hē asynetos autōn kardia*”, v. 21).

A palavra seguinte, “*gnontes*”, é uma flexão do verbo “*ginōskō*”, que na forma infinitiva (*ginōskein*) é uma atualização de “*gignōskein*”, e pode significar simplesmente conhecer, entender ou verificar, as coisas como elas realmente são. No grego clássico, o mesmo verbo tem o sentido de “decidir” e, em linguagem jurídica, significa “resolver” ou “dar reconhecimento legal” (KITTEL; FRIEDRICH, 1976, I.689).

O termo “*gnontes*” é um verbo participio aoristo nominativo, masculino e plural de *ginōskō* e é traduzido na Bíblia Almeida Revista e Atualizada como “tendo conhecimento”. Entretanto a melhor tradução em conformação com o participio seria “tendo conhecido”, o que corresponde à versão Almeida Revisada e Fiel (DOBSON, 1994, p. 170). Revestido de uma função sintática central, “*gnontes*” modifica diretamente os verbos “*edoxasan*” e “*ēucharistēsan*”. Apresentando, ainda, um espectro de ação de causa a efeito, em *emataiōthēsan* e *eskotisthē*.

Seguindo a análise do verso, temos o verbo “*doxazō*” no aoristo indicativo plural de terceira pessoa (*edoxasan*).³¹ Para que ele ocupe função preeminente, tem que estar associado ao advérbio de negação “*ouch*”, ao substantivo “*theon*”, e à conjunção comparativa “*hōs*”. Em outras palavras, roubar a glória de Deus (*ouch ... edoxasa*), ignorando os seus atributos (*hōs theon*), conduz inevi-

.....
²⁹ Ver nota 16.

³⁰ Levítico 10:2, 3; 1 Samuel 2:29, 30; Isaías 43:20-28; Malaquias 1:6-2:3.

³¹ No Novo Testamento, “*edoxasan*” aparece quatro vezes. “*Edoxasan ton theon*” é a construção léxica preponderante nas três primeiras incidências (Mt 9:8, Mt 15: 31 e At 11:18) e a última ocorrência (*theon edoxasan*), que faz parte de Ro 1:21, embora não seja morfológicamente semelhante, tem o mesmo direcionamento semântico.



tavelmente o homem à ruína mental completa (*emataiōthēsan en tois dialogismois autōn*), como em um eclipse do coração (*eskotisthē hē asynetos autōn kardia*).

É como se, em uma partitura na qual se justapõem graves e solenes notas de juízo, formando acordes que aparentemente são dissonantes para o pecador de ouvidos incautos, duas palavras-chave, “*ginōskō*” e “*doxazō*”, que cimentam conceitualmente os quatro versos (Rm 1:18-21), são como claves indicativas para um réquiem iminente. “*Ginōskō*”, no contexto de Romanos 1:21, surge como um eco, ou desdobramento de “*gnōstos*”, de Romanos 1:19. No entanto, essa asserção não é uma redundância, pois abre caminho para um conceito-base adicional: a glorificação de Deus.

A base harmônica conceitual de “*ginōskō*” e “*doxazō*” converge ainda para os versos 18 e 20, sob o fluxo magnético de vocábulos anteriormente citado, “*apokalyptetai*” e “*kathoraō*”. O estribilho da composição gravita sempre ao redor de um conhecimento que, quando ignorado, gera um veredito.

Considerações finais

Os versos analisados formam uma estrutura que é direcionada para “*edoxasan*”, que deveria ser uma resposta natural de “*gnontes*”, uma vez que existe um crescendo léxico que permeia o circuito lógico das palavras de Romanos 1: 19-20 e converge em Romanos 1:21. O quebra-cabeças dos versículos mencionados é fechado quando o que é divinamente manifesto pode ser conhecido através de atributos claramente reconhecidos. No entanto, o que seria um algoritmo perfeito, termina com a descrição de um evidente paradoxo de reação que tem um auge de intensidade em “*ouch hōs theon edoxasan*”, contradição que retifica a afirmação inicial de Romanos 1:18.

Finalmente, “a ira de Deus é revelada” (*apokalyptetai*) como reflexo natural de um obscurantismo voluntário, em contraposição a evidências incontestáveis e, em conclusão, os gentios de Romanos 1:18-21 não estão em um nível de generalidade simples quando o assunto é conhecer a Deus (as palavras ao redor do verso de Romanos 1:20 convergem para isso). Nesse sentido, o que é reconhecível (*gnōston*), visível (*phaneros*) através do invisível (*aoratos*) e o que pode ser claramente reconhecido (*noeō + kathoraō*) totalizam um pleno conhecimento de Deus (*gnontes ton theon*) que deveria convergir para um resultado natural: “Deus glorificado” (*doxazō*).

Referências

AESCHYLUS. **Prometheus**. Traduzido em inglês por Alan H. Sommerstein. Loeb Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. 3 vols.

ANTIPHON. **Minor Attic Orators**. Traduzido em inglês por K. J. Maidment. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960. 2 vols.

APPIAN. **The Civil Wars**. Traduzido em inglês por Horace White. Loeb Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921. 4 vols

ARISTOPHANES. **The Comedies of Aristophanes**. Traduzido em inglês por William James Hickie. London: Bohn, 1853.

ARISTÓTELES. **Metaphysica**. London: House BG. Press, 1895.



BARNABAS. **Epistle**. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919. 2 vols.

BAUER, W.; DANKER F. W.; WILLIAM F. A.; GINGRICH F. W. **Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 3 ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973. v. 2.

BRENTON, L. C. L. **The Septuagint with Apocrypha: Greek and English**. Michigan: Hendrickson Publishers, 1986.

CAMARGO, A. C. **Divulgação da tecnologia de irradiação de alimentos e outros materiais: Conservação por irradiação**. [200-]. Disponível em: <<http://bit.ly/aorganoleptica>>. Acesso em: 6 de nov. de 2019.

CLEMENT. **Epistle I, II**. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. 2 vols. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919.

DIDACHE. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. 2 vols. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919.

DIOGENES, L. **Lives of Eminent Philosophers**. Traduzido em inglês por R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

DOBSON, J. H. **Aprenda o Grego do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1994.

DUNN, J. D. G. Romans. In: **Word Biblical Commentary**. Dallas: Word, Incorporated, 2002.

ERLANDSSON, S. **The Wrath of YHWH**. Tyndale Bulletin 23, 1973.

EURÍPIDES. **Medea**. Traduzido em inglês por David Kovacs. 8 vols. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

ÉSQUILO. **Choephoroe**. Traduzido por F. A. Paley. London: Bell and Daldy, 1871.

HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. **Theological wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody press, 1980.

HERMAS. **Similitude**. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. Loeb Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965. 2 vols.

HERÓDOTO. **Los nueve libros de la Historia**. Madrid, Espanha: Editorial EDAF, 1989.

HERODOTUS. **The Histories**. Traduzido em inglês por A. D. Godley. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1928. 4 vols.

HIPPOCRATES. **Heracleitus: On The Universe**. Traduzido em inglês por W. H. S. Jones. 2 vols. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

HOLMES, M. W. **The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations**. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1999.

HOMER. **Homer's Odyssey**. London: Clarendon Press, 1901.



HOMER. **The Iliad. Cyropaedia. Traduzido em inglês por A. T. Murray.** 2 vols. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924.

IAMBlichUS. **Jamblich de Mysteriis Liber ad Fidem Codicum Manu Scriptorum Recognovit Gustavus Parthey.** Berolini: Prostat In Libraria Friderici Nicolai, 1857.

IGNATIUS. **Epistle to Trallians.** Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. 2 vols. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919a.

IGNATIUS. **Magnesians. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. 2 vols.** Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919b.

IGNATIUS. **To the Romans. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. 2 vols.** Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1919c.

IRENEO. **Ireneus against Heresies.** *Ante-Nicene Fathers*, eds. Alexander Roberts e James Donaldson. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.

ISOCRATES. **To Demonicus. Traduzido em inglês por George Norlin.** 3 vols. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1929.

JOSEPHI, F. **Opera. Traduzido em latim por Ambrosio Firmin Didot.** Paris: Institut Imperialis Francie Typographo, 1865.

JOSEPHUS. F. **The Jewish War.** Traduzido em inglês por H. St. J. Thackeray. 13 vols. Loeb Classical Library. New York: G. P. Putnam's Sons, 1926.

JOSEPHUS. F. **Jewish Antiquities.** Traduzido em inglês por H. St. J. Thackeray. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Theological Dictionary of the New Testament.** Traduzido por G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. 10 vols.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon.** Oxford: Clarendon Press, 1996.

MOTA, B. **Plutarco: Obras morais - Sobre a face visível no orbe da lua.** Coimbra, PT: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

OMANSON, R. L. **Variantes Textuais do Novo Testamento.** Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil. 2010.

PLATO. **Laws.** Traduzido em inglês por R. G. Bury. . Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961a. 12 v.

PLATO. **Sophist.** Traduzido em inglês por Harold North Fowler. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961b. 12 v.

PLATO. **Theaetetus.** Traduzido em inglês por Harold North Fowler. 12 vols. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961c.

PLATO. **Phaebo.** Traduzido em inglês por W.R.M. Lamb. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966. 12 v.

PLATO. **Gorgias.** Traduzido em inglês por W.R.M. Lamb. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. 12 v.



PLUTARCH. **Moralia**. Traduzido em inglês por Harold Cherniss. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957. 16 vols.

POLYBIUS. **Histories**. Traduzido em inglês por W. R. Paton. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. 6 v.

POLYCARP. **Epistle to the Philippians**. Traduzido em inglês por Bart D. Ehrman. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

SÓFOCLES. **Oedipus Tyrannus**. Traduzido em inglês por F. Storr. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.

SOPHONES. **Electra**. Traduzido em inglês por F. Storr. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939. 7 v.

STRABO. **Geography**. Traduzido em inglês por Horace Leonard Jones. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932. 7 v.

The Epistle to Diognetus. Traduzido em inglês por Kirsopp Lake. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965. 2 V.

THUCYDIDES. **History of the Peloponnesian War**. Traduzido em inglês por C. F. Smith. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913. 4 v.

TOMSIN, A. **Studien zur Papyrologie und antiken Wirtschaftsgeschichte**. Bonn, DE: Friedrich Oertel, 1964.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Traduzido em inglês por Mário da Gama Kury. São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

XENOPHON. **Cyropaedia**. Traduzido em inglês por Walter Miller. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914. 7 v.

XENOPHON. **Hellenica**. Traduzido em inglês por C. L. Brownson. The Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918. v. 1.

XENOPHON. **Memorabilia**. Traduzido em inglês por E. C. Marchant. 7 vols. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923a.

XENOPHON. **Oeconomicus**. Traduzido em inglês por E. C. Marchant. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923b.

XENOPHON. **On Hunting**. Traduzido em inglês por E. C. Marchant. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925. 7 v.