

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA - SUPLEMENTO 1
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY - SUPPLEMENT

SOTERIOLOGIAS IDENTIDADES E SALVAÇÃO

ORGANIZADORES:

CARLOS ALMEIDA, FILIPA ROLDÃO, CATARINA ALMEIDA



CENTRO DE HISTÓRIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA

JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

1

Soteriologias. Identidades e Salvação

Organizadores

Carlos Almeida

Filipa Roldão

Catarina Almeida

CH
CENTRO DE HISTÓRIA

Centro de História da Universidade de Lisboa

2021



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO 1 | SUPPLEMENT 1

Editor Principal | Editor-in-chief

Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnês Garcia-Ventura (Universitat Autònoma de Barcelona), Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Breno Batistini Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa)

Título | Title

Soteriologias. Identidades e Salvação

Organizadores do Suplemento | Supplement Organisers

Carlos Almeida, Filipa Roldão, Catarina Almeida

Revisão Editorial | Copy-Editing

André Morgado

Comissão Científica da Revista | Editorial and Scientific Board

Antonio Loprieno (Universität Basel), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano), Giulia Sissa, (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Juan Pablo Vita (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico)

Conselho de Arbitragem para o Presente volume | Peer Reviewers for this Supplement

Arlindo Manuel Caldeira (Universidade Nova de Lisboa); Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga); Francesc Casadesús i Bordoy (Universitat de les Illes Balears); François Soyer (University of Southampton); Hermenegildo Fernandes (Universidade de Lisboa); Isabel Drummond Braga (Universidade de Lisboa); José Alberto R. Silva Tavim (Universidade de Lisboa); José Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa); Margarida Garcez Ventura (Universidade de Lisboa); † Maria Filomena Lopes de Barros (Universidade de Évora); Maribel Fierro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas); Massimiliano David (Università di Bologna); Paula Barata Dias (Universidade de Coimbra); Roberto Guedes Ferreira (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro); Santiago Macías (Campo Arqueológico de Mértola); Sérgio Campos Matos (Universidade de Lisboa)

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2021

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

ISBN: 978-989-8068-30-9

Depósito legal (*Cadmo*): 54539/92

Depósito legal: 485942/21

Tragem: 150 exemplares

P.V.P.: 15.00 €

Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon
Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL
Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extensão: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63
cadmo.journal@letras.ulisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. This work is financed by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology, I.P. in the scope of the projects UIDB/04311/2020 and UIDP/04311/2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

- 11 APRESENTAÇÃO
Carlos Almeida, Filipa Roldão e Catarina Almeida
- 21 RELIGIÕES DE SALVAÇÃO:
A construção de um macroconceito
*RELIGIONS OF SALVATION:
The making of a macro-concept*
Alfredo Teixeira
- 49 SALVAÇÃO, IDENTIDADE E SENTIDO NO HORIZONTE HISTÓRICO
DO JUDEO-CRISTIANISMO
*SALVATION, IDENTITY AND SENSE ON THE HISTORICAL HORIZON
OF JUDEO-CHRISTIANITY*
José Augusto Ramos
- 77 OS QUALIFICATIVOS SOTER, SOTEIRA E SOTERES
NO ÂMBITO DA DINASTIA LÁGIDA:
Índices de construção de uma (nova) identidade política
*THE EPITHETS AND SURNAME SOTER, SOTEIRA AND SOTERES
IN THE SCOPE OF THE LAGID DYNASTY:
Indexes of construction of a (new) political identity*
José das Candeias Sales
- 103 SOTER:
Epíteto divino e real
*SOTER:
Divine and royal epithet*
Sofia Vasconcelos Nunes
- 129 WAITING FOR THE SALVATION:
A perspective on Mithras soteriology
*ASPETTANDO LA SALVEZZA:
Una prospettiva sulla soteriologia nel Mitraismo*
Marco Alampi

- 145 DE CÓRDOVA A MECA:
A peregrinação dos letrados no al-Andalus do século XI
*FROM CORDOBA TO MECCA:
The 11th century Andalusí scholars' pilgrimage*
Ana Miranda
- 171 PEREGRINO EM MECA OU GUERREIRO NO AL-ANDALUS?
Estratégias para reforçar os exércitos almorávidas
na luta contra os cristãos (século XII)
*PILGRIM IN MECCA OR WARRIOR IN AL-ANDALUS?
Strategies to reinforce the Almoravid armies
in the war against the Christians (twelfth century)*
Inês Lourinho
- 193 OS JUDEUS EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XIV E XV:
Indícios de uma cultura reactiva
*THE JEWS IN PORTUGAL IN THE FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES:
Evidence of a reactive culture*
José Alberto R. Silva Tavim
- 221 SALVAÇÃO, PROBLEMAS DE CONSCIÊNCIA E CATARSE
NA DRAMATURGIA PORTUGUESA QUINHENTISTA
*SALVATION AND PROBLEMS OF CONSCIENCE AND CATHARSIS
IN 16TH CENTURY PLAYWRITING*
Maria Leonor García da Cruz
- 247 O COMÉRCIO DOS CORPOS E A PERDIÇÃO DAS ALMAS:
O baptismo dos escravos do arquipélago de Cabo Verde
(1460 - século XVIII)
*THE BODIES TRADE AND THE SOUL'S DAMNATION:
Slaves' baptism in the Cape Verde archipelago (1460 - 18th century)*
Maria João Soares

- 277 TRANSACTIONS WITH THE SACRED:
The political fashioning of religious experience in the Portuguese
Jewish community of Hamburg
TRANSACÇÕES COM O SAGRADO:
A construção política da experiência religiosa na comunidade
judaico-portuguesa de Hamburgo
Hugo Martins
- 297 A COMÉDIA DA SALVAÇÃO NO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO:
Uma proposta de abordagem
THE COMEDY OF SALVATION IN MODERN POLITICAL THOUGHT:
A suggested approach
Fernando da Cruz Gabriel

SOTER: Epíteto divino e real

SOTER: *Divine and royal epithet*

Sofia Vasconcelos Nunes

Centro de História, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa

snunes@letras.ulisboa.pt |  <https://orcid.org/0000-0003-1929-3715>

Resumo

Soter, predicativo associado às divindades olímpicas no período grego antigo, invocava o poder e a acção salvadora/protectora dos deuses sobre a *polis* e seus habitantes e, noutros casos, sobre um determinado grupo ou indivíduo. *Soter* designa a graça benevolente dos deuses e a sua intervenção sobre o cosmos e sobre a concretude do devir humano. Associado aos cultos de governantes e monarcas, *soter* adquire o sentido de um qualitativo que designa o seu portador como alguém que é o garante da paz e da ordem dentro do espaço da *pólis*. Com a deificação dos líderes políticos, *soter* designa os governantes que, na sua pessoa e na sua governação, incorporam os domínios celeste e temporal e que asseguram, ao reino e aos seus habitantes, uma existência segura/liberta. Na tradição judaica, o termo *soter*, que não é um nome ou um epíteto, é exclusivo de Deus e da sua acção/intervenção na história de Israel. No cristianismo, na linha da tradição judaica, *soter* é utilizado em relação a Jesus, atribuindo-lhe, também, os termos veterotestamentários exclusivos de Deus. Entendido a partir de um sentido escatológico e soteriológico novo, *soter* é, na perspectiva da mensagem pós-pascal e da centralidade

cristológica, o termo que designa a acção salvífica operada por Deus pela/na mediação, necessária, de Cristo.

Palavras-chave

Soter, Salvação/Libertação, Soteriologia, Escatologia

Abstract

Soter, a predicative associated with the olympic deities in the ancient Greek period, invoked the power and saving/protective action of the gods over the *polis* and its inhabitants and, in some cases, over a certain group or individual. *Soter* designates the benevolent grace of the gods and their intervention on the cosmos and on the concreteness of human becoming. Associated to the cults of rulers and monarchs, *soter* acquires the sense of a qualitative that designates its bearer as someone who is the guarantor of peace and order within the space of the *polis*. With the deification of the political leaders, *soter* designates the rulers who, in their person and in their governance, incorporate the celestial and temporal domains and, assure, to the kingdom and to its inhabitants, a safe/free existence. In Jewish tradition the term *soter*, which is not a name or an epithet, is exclusive of God and His action/intervention in the history of Israel. In christianity, in line with the jewish tradition, *soter* is used in relation to Jesus, also attributing to him, the veterotestamentary terms exclusive to God. Understood from a new eschatological and soteriological sense, *soter* is, from the perspective of the post-paschal message and the christological centrality, the term that designates the salvific action operated by God through the, necessary, mediation of Christ.

Keywords

Soter, Salvation/Liberation, Soteriology, Eschatology

O termo *soter* surge, numa primeira abordagem, associado de modo mais evidente ao panteão grego e aos cultos políticos dirigidos a diversas divindades, cuja relação/acção¹ auspiciosa e protectora se exercia sobre o espaço da *polis* e

1 “Os deuses gregos não são ‘pessoais’, no sentido em que não têm relações directas e pessoais com os seus fiéis (esta relação é sempre socialmente mediatizada) e são ‘poderes, não pessoas’, uma vez que o poder divino só possui um ser e uma existência através da ‘rede de relações que o une ao sistema divino no seu conjunto’” (Augé 1994a, 152).

sobre os seus habitantes; assim como ao culto de determinadas divindades, não necessariamente vinculadas ao espaço da cidade, que eram invocadas, por um indivíduo ou por um grupo, em determinadas situações concretas do devir humano, pelos seus atributos de defensoras e auxiliadoras.² *Soter* surge, também, associado “à criação/instituição, por parte de uma *polis*,³ do culto de um governante (vivo), e da criação/instituição, por parte da administração real, de um culto real”.⁴

Porém, já o termo soteriologia, que decorre obviamente do primeiro, aparece-nos, quase que exclusivamente, associado à religião cristã e à sua doutrina da salvação, operada por Cristo na economia da Trindade. O epíteto *soter*,⁵ provavelmente dado o sentido das consonâncias gregas antigas que este termo⁶ carregava, e de modo a evitar o sentido que tinha junto de determinadas correntes gnósticas⁷ e judaicas,⁸ surge, nos primeiros tempos do cristianismo, pouco frequentemente de forma isolada e é utilizado com alguma prudência.

-
- 2 “Os deuses podem ajudar” o homem, “socorrê-lo, aconselhá-lo, mas também, se se tornam hostis, podem fazê-lo adoecer ou fazê-lo infeliz. Em geral, a doença, a morte e outros acontecimentos, sem uma visível causa imediata, são atribuídos a poderes sobre-humanos de origem celeste ou ctônica.” (Augé 1994b, 211-212).
- 3 Será o caso do culto do monarca no reino dos Antígónidas, onde as tradições gregas eram profundas e que recebem dos seus pais fundadores, Antígono Monofalmo e Demétrio I (Poliórcetes), esta tradição. Em Atenas, pai e filho tinham sido deificados após o seu regresso de Kerkyra, em 291, pela vitória alcançada sobre Cassandro, tendo recebido o epíteto de *soter* (Chaniotis 2003, 431, 437).
- 4 Segundo Chaniotis, “o estabelecimento de um culto real por parte da administração real contempla dois aspectos diferentes: o estabelecimento, por um rei, do culto de um defunto membro da família, conforme é praticado desde o início do período helenístico . . . e cuja manifestação alcança maior expressão no reinado ptolomaico; e, num período bem mais tardio, a introdução, pelo governante, de um culto dirigido a si mesmo, e que se encontra mais bem documentado no reinado dos Seléucidas, em particular com Antióco III, o *Grande*, que foi o primeiro a estabelecer, em vida, o seu próprio culto, nomeando para o efeito um sumo-sacerdote para o culto de sua mulher, Laódice, e outro para o seu culto e o dos seus antepassados. Posteriormente, e quando os Atalidas tomaram a maior parte da Ásia Menor, mantiveram a instituição do sumo-sacerdote e reconduziram-na para o seu próprio culto dinástico” (Chaniotis 2003, 437).
- 5 Efectivamente, e como veremos adiante, o termo Salvador surge poucas vezes nos textos neotestamentários e, quando atribuído a Cristo, como o de “Filho de Deus e Salvador do Mundo”, aparece sempre dentro da sua ligação ao Pai. Já Santo Irineu de Lyon, para quem Cristo é o centro da economia da salvação, como Verbo divino encarnado na carne e na união íntima no Espírito Santo, escreve, na sua *Demonstração da Pregação Apostólica*, e tendo como pano de fundo a heresia gnóstica que pretende refutar, que “Cristo recebe o nome de ‘Salvador’ porque é a causa da salvação para todos os que, desde então, foram libertados por ele de toda a enfermidade e da morte; e para os que haveriam de crer depois deles é, também, o doador da salvação eterna” (Iren. Lugd. *Dem. apost. praed.* 53-54). O termo Salvador, utilizado aqui explicitamente por Santo Irineu, visa centrar e demonstrar como a economia da salvação é operada e cumprida na pessoa de Cristo, na unidade das três pessoas da Trindade, mediante O qual, O Deus criador e redentor Se manifesta na história e Se dá a ver ao homem através da acção do Espírito Santo (Ribeiro 2015, 18-20).
- 6 Cf. *Suid.* Σ 874, “Σωτήρ”. “Salvador, protector, libertador, doador. [Significando] o nosso Deus. (Glosa cristã e segundo surge em A 4413 e Σ 481). Também [conforme no feminino]. Σώτειρα [‘deusa-salvadora?’].”
- 7 Para os valentínianos, Jesus Soter, o novo Aeon, é enviado como o novo Salvador e une-se ao homem Jesus, filho de Maria, no seu baptismo.
- 8 A prudência no uso deste termo nos textos neotestamentários e entre as primeiras comunidades cristãs pode, também, encontrar explicação no tema da esperança judaica da vinda messiânica do libertador, do qual os cristãos se pretendiam distanciar (Kittel et Friedrich [1971] 1995, 1021).

Podemos assim deprender, como ponto de partida, que estamos diante de dois conceitos diversos de salvação, que, decorrendo originária e etimologicamente do mesmo termo, *soter*, se desviaram (radicalmente) ao longo dos tempos na compreensão, interpretação e vivência humana(s) do(s) sentido(s) que ele comporta e a que conduz.

Tomemos então o termo grego *soter* e analisemos etimologicamente o seu significado inicial. Σωτήρ, substantivo masculino formado do radical σω e da sílaba τήρ, deriva do verbo Σῴζω, e significa: “libertador”, “protector”, “salvador”. Já o verbo Σῴζω, propriamente dito, significa na voz activa: “conservar são e salvo”, “preservar, salvar”, “não matar”, “perdoar”, “guardar”, “observar”; na voz passiva: “estar salvo”, “curado”, “existir”; e na voz média: “conservar para si”, “conservar na memória”. Surgem ainda os termos derivados do verbo Σῴζω, que têm um sentido de “salvação física” (de guerras, males e doenças, morte); de “sanidade” (mental e física), de “libertação”, “retorno feliz”, “segurança”, “felicidade” e “existência”, “protecção”, “conservação”. Podemos concluir, assim, que o termo *soter* abarca não só o(s) sentido(s) contido(s) no verbo, como também o(s) das suas derivações.

Verificamos também que o termo *soter* (salvador/salvação) se aplica, no contexto religioso antigo,⁹ à ideia de uma salvação no mundo e do mundo, para a qual a intervenção divina (e humana quando se torna um termo cultural real, político e/ou honorífico) é necessária, mas que não ultrapassa, de um modo geral,¹⁰ a esfera da existência terrena.

De facto, as divindades gregas são associadas, genericamente, a aspectos concretos do mundo e tornam-se também, em algumas circunstâncias, “definidas pela sua relação com pessoas ou grupos”, assim como com situações específicas como determinadas guerras ou episódios políticos. Assim, sendo os mesmos, os deuses podem ter “múltiplas funções, aparentadas entre si”, mas

9 “A difusão da epiclese *soter*, e dos seus derivados, tornou-se, na época helenística, um lugar comum na história do politeísmo helénico: a sua atribuição a numerosas divindades, tradicionais ou adoptadas recentemente por esta ou aquela cidade grega, mas também a soberanos (Antígona ou Demétrio em Atenas) é inegável e corresponde, sem dúvida, a uma evolução deste período. Assim, esta procura da *soteria* pelos gregos, junto dos seus deuses, não aparece subitamente com a morte de Alexandre e sublinha-se correctamente numa dinâmica mais antiga. Ela vai mesmo até Atenas, particularmente no que concerne ao deus a quem é mais atribuída esta epiclese, a saber, Zeus” (Lebreton 2013, 191).

10 Nas religiões místicas, e em determinadas correntes gnósticas, pode haver salvação da morte definitiva para os seus iniciados, traduzindo-se, esta, na obtenção de uma segunda vida/existência abençoada no além.

“recebendo um qualitativo diferente” consoante a função que desempenham.¹¹ Esse é o caso do qualitativo ou epíteto *soter* (e *soteira*)¹² que é aplicado a diversas divindades gregas (e romanas) e a determinados homens, aos quais é atribuída a função de protectores, salvadores libertadores, garantes de uma existência terrena, sã e segura/feliz. Como epíteto, *soter* surge, assim, associado a “Zeus Soter e Atena Soteira, em Atenas”; a “Artemisa Soteira, no Egipto”;¹³ a Apolo Soter; a Posídon Soter e aos Dióscoros;¹⁴ a Esculápio Soter, em Dídima e Mileto; e também a “Antígono Monoftalmo, e a Demétrio Poliórctes” em Atenas; “a Filipe Soter, isto é Filipe II ou V”;¹⁵ aos Ptolomeus e aos selêucidas. Surge ainda associado às celebrações da Soteria, dedicadas às diversas divindades que cumpriam essa função salvadora/protectora e, que, decorriam em vários festivais, como os “de Delfos, Cime, ou Pérgamo”.¹⁶

Efectivamente, a existência humana - que se debate com situações concretas no quotidiano que transcendem, muitas vezes, a sua capacidade de as ultrapassar – necessita da “presença eficaz” dos deuses, tornada real pela sua “acção”.¹⁷ É esta “presença eficaz” que se manifesta em sonhos, na epifania da divindade (“controlada através dos rituais”) no seu templo, “verificada no contexto dos festivais” ou “nas guerras”,¹⁸ que pode auxiliar o Homem, ou não,¹⁹ na sua tentativa de resistir ou superar os embates da fortuna.

11 Bergson 1958, 200-203.

12 Segundo Estrabão, haveria “junto da ilha de Ophiodes”, o “porto da deusa Soteira (a Preservadora), o qual recebera o seu nome pelo facto de alguns senhores (de navios) terem escapado e sobrevivido aos grandes perigos do mar” (Strab. 16.4.7).

13 A *Suda*, no entanto, refere um templo em Atenas (Suid. Σ 874, “Σωτήρ”): “Σώτειρα [‘deusa-salvadora’]. Oh Artemisa, deusa-salvadora, portadora de luz, permanece nas terras de Pallas (Pollis) e dá a sua doce luz aos homens.” Haveria também um templo de Artemisa Soteira em Mégara. E, em Pelene, “junto ao templo de Atena”, havia uma “gruta murada” “de Artemisa, designada Salvadora/Soteira, pela qual se faziam os mais solenes juramentos. Nenhum homem podia aí entrar excepto os sacerdotes”, afirma Pausânias (7.27.3).

14 Διόσχοροι=Dióscoros (Urenã Prieto et al. 1995, 72).

15 Chaniotis 2005, 164.

16 Chaniotis 2005, 164.

17 Bergson 1958, 197.

18 Por vezes, esta presença real, esta epifania, manifesta-se na ausência ou “desaparecimento da divindade”, e o carácter ambíguo da natureza do “aparecimento e desaparecimento” dos deuses atesta a sua condição supraterrrestre (Petridou 2015, 3-4).

19 Em certas ocasiões, os deuses não respondem aos apelos humanos e, como se lê neste passo de Epicteto: “se um homem sofre males e não obtém coisas boas, pode ser feliz? Não é possível. . . . E como posso eu ainda ser capaz de observar os meus deveres em relação a Zeus? Pois se sofro e sou infeliz, ele não cuida de mim. E depois ouvimos os homens dizer: ‘o que é ele para mim se não me pode valer?’, e ainda, ‘o que é ele para mim se permite que eu me encontre na condição em que estou?’ O passo seguinte é que começo a odiá-lo” (Epict. *Fr.* 1.22.13-16). Epicteto, que culpa assim Zeus pela sua própria desdita, parece ignorar a responsabilidade humana em muitos dos eventos nefastos que ensombream as suas vidas e, conforme afirma o próprio Zeus: “Vede bem como os mortais acusam os deuses! De nós

De facto, a deusa²⁰ Tique,²¹ a Fortuna romana, à qual eram dedicados diversos templos, como o “grande templo de Alexandria dedicado a todos os deuses, conhecido como Τύχαιον, porque a deusa estava situada no centro, usando uma coroa em celebração das vitórias de Ptolomeu Soter, como Libânio descreve (*Progymn.* 12.25)”, ou os “templos de Fortuna, em Roma, referidos (por Cassios Dio, 22.76.2; 42.26.4; 50.10.2) ‘como Τύχαιον’”,²² recebe o epíteto de *soter* e era invocada pelos homens como protectora e propiciadora nas diversas situações do quotidiano.

A fortuna,²³ enquanto conceito abstracto,²⁴ é entendida inicialmente, entre os gregos antigos, como um acontecimento, alheio (ou não)²⁵ à vontade humana, que necessita da intervenção divina para ser vencido. Mas este acontecimento/tempo, ao qual está também associada a ideia de acaso/acidente, resultará, e a partir da visão aristotélica,²⁶ não propriamente (ou unicamente) da vontade dos deuses, mas do próprio evoluir (natural) dos acontecimentos,²⁷ isto é, da ordem e das leis naturais que regem o cosmos e do agir humano.

(dizem) provêm as desgraças, quando são eles, pela sua loucura, que sofrem mais do que deviam” (Od. 1.32-33, trans. Lourenço 2008).

- 20 “Enquanto divindade, Tique aparece pela primeira vez entre as filhas de Oceano (*Hymn. Hom. Dem.*, 420). Também é invocada como deusa por Píndaro, na *Décima Segunda Olimpíada*, mas não foi venerada de modo generalizado senão a partir do século IV a.C., e nos tempos Romanos” (Cf. Suid. T, 1231, “Τύχαιος”. Nota à entrada referida).
- 21 Τύχη=Tique (Urenā Prieto et al. 1995, p. 209).
- 22 Suid. T, 1231, “Τύχαιος”.
- 23 Suid. T, 1233, “Τύχη”. “Golpe de sorte, inesperada mudança de acontecimentos, vicissitudes, fortuna, fado”.
- 24 Suid. T, 1234, “Τύχη”. “Tique, fortuna, golpe de sorte, mudança de eventos, modo de vida.” “Fortuna entre os Gregos é uma imprevisível organização (acto de governação) do universo, ou um movimento (vindo) do que é incerto e (indo) em direcção ao que é incerto e espontâneo (sem causa visível), mas os Cristãos concordam que é Deus quem governa o universo.” “Mas Tucídides (*Scholía*, 2.42.4) chama à guerra ‘fortuna’. Pois é claro que as fortunas humanas são reguladas não pela sabedoria dos homens, mas pelo poder de Deus, apesar de os homens costumarem chamar a isso Fortuna, uma vez que não sabem porque estes eventos lhes surgem desta forma. Assim, tudo o que parece inexplicável tem o nome da fortuna associado a si.”
- 25 Suid. T, 1232, “Τύχη”. “Coincidência, revés da fortuna, evento inexplicável, sorte, fortuna.” “[Τύχη significa o mesmo que] συντυχία, em Sófocles” (ou seja, uma coincidência ocorrida no momento certo e conforme é interpretada por Édipo [OC, 1506] na chegada de Teseu). Segundo “Políbio (fr. 83), se Tique é por vezes responsabilizada pelos eventos inesperados, eles são, na verdade, da responsabilidade daqueles que controlam os acontecimentos”.
- 26 Aristóteles irá estabelecer uma diferença entre a Τύχη, como facto imponderável na existência humana, a sorte desconhecida e ligada à influência do *daímon*, bom ou mau, e a εὐτυχία, a boa sorte/fortuna, a prosperidade que depende, em parte, da ética humana e não é, *per se*, um dom divino, já que decorre de uma conquista humana (Cardullo 2014, 541-554).
- 27 Suid. T, 1230. “Τυχία.” “Acidental.” “O que ocorre por acaso.” Não aparecendo por alguma sorte incausada de acordo com alguma produção irregular ou acidental, mas como a sequência, requerida pela ordem necessária da natureza, segundo a qual vem ao ser, em que cada coisa vem à existência. “São Gregório de Nissa diz [isto] na sua *Cosmogonia*” (ou seja, na *Apologia in hexameron*, PG 44, 72c). Efectivamente, e segundo Bergson, o acaso/acidente, “não é uma força actuante”, *per se*, “mas um mecanismo” que, ainda que “comportando-se como se tivesse uma intenção” e “apenas referido *como se* tivesse uma intenção” porque “reconhecemos que tudo se explica mecanicamente”, “supõe um encadeamento de causas e efeitos” que explicam a coincidência, “o momento” em que estas se dão” (Bergson 1958, 154-155).

Porém, e apesar da evolução filosófica do conceito, o culto a Tique Soter era dos mais populares no período helenístico, sobretudo no que dizia respeito à cidade e à vida e segurança no seu interior, sendo a deusa representada,²⁸ frequentemente com a cabeça ornada com uma “coroa muralhada, que representava as muralhas da cidade”, e “segurando um leme” e “uma cornucópia” nos braços, que simbolizavam, respectivamente, “a sua condução e orientação dos assuntos da cidade, e a abundância que a esta trazia”.²⁹

Deste modo, o culto a Tique, que começara por ser associado à sorte e ao acaso que ditavam os destinos humanos, tornou-se, com o evoluir do seu culto, num símbolo da própria cidade, do seu poder e autonomia, no qual a figura (política) da deusa se une à representação da *polis* e aos seus governantes.³⁰

Também ligado à *polis*, e por ela eleito, era o “culto do governante”, conforme sucedeu em Atenas com a sua criação em homenagem a Antígono Monofalmo e Demétrio Poliórctes, pela sua acção decisiva na defesa da cidade e “na expulsão da guarnição de Cassandro”; ou como sucedeu com “Lisandro, o general espartano, para quem os habitantes de Samos ergueram um altar e chamaram Lisandreaia ao festival de Hera”.³¹

Estes heróis/governantes, acolhidos pela população como deuses, recebem o epíteto de *soter*, não porque fossem vistos propriamente como deuses, mas porque ofereciam a sua protecção à cidade e, deste modo, agiam como estes. São os “recebedores da sua protecção” que, agradecidos, os declaram

28 Efectivamente, a sua imagem, “sentada ou de pé”, “foi uma das figuras mais populares nas moedas desde o século IV a.C. até ao tempo de Justiniano I (527-565), numa região que se estende desde a Arábia até Espanha”. Deste modo, Tique, que além de “ser a deusa da fortuna era, também, o símbolo de muitas cidades desde os primórdios do período helenístico”, torna-se em símbolo político das cidades, já que a sua figura surge nas moedas cunhadas em “diversas cidades com autonomia”, como “Tarso, Soli, Malo e Celenderis, ou Zefirio e Epifania”, que “ganharam o privilégio da cunhagem de moedas”. Já durante o domínio romano, aparecem também, em diversas moedas, “representações de Tique recebendo uma coroa ou outros objectos de importância oferecidos pelos imperadores, que representam os diversos presentes, ou privilégios, que uma cidade recebeu de Roma”, como é o caso de uma moeda “de bronze do tempo de Séptimo Severo” (Tahberer 2012, 3-4).

29 Tahberer 2012, 2.

30 E assim, por exemplo, “Tique, torna-se na personificação de Antioquia”, cidade “baptizada por Seleuco em homenagem ao seu filho” (Gnoli 2013, 92-93); César coloca no “templo de Ares a estátua brônzea de Tique de Roma” (Gnoli 2013, 96); e “Constantino irá dedicar a sua cidade a Tique, que cedo será conhecida como a ‘Tique Constantinópolis’. Esta Tique, que partilhava o *forum* com a estátua de Constantino, era a ponte que permitia a transferência eficaz dos símbolos que legitimavam a sua cidade, da antiga capital personificada em Roma, a Tique, a ‘Nova Roma’” (Kenrinckx 2016, 3).

31 Chaniotis 2003, 434.

divindades.³² Dá-se, desta maneira, uma “assimilação do *adventus* de um rei (mortal) ao de um deus, estabelece-se o seu parentesco relativamente a deuses poderosos, e reconhecem-se os traços exteriores divinos (força, beleza, majestade) que o tornam, assim, digno de receber as *isotheoi timai*, as honras iguais às oferecidas aos deuses. E o governante deificado oferece, por sua vez, na sua valorosa “divindade mortal”, a “protecção daqueles que governa e a vingança contra os seus inimigos”. Os “monarcas semelhantes aos deuses recebem honras³³ semelhantes às dos deuses, mas não são deuses; a sua mortalidade faz toda a diferença”.³⁴

É também, na qualidade de deuses protectores/salvadores, que Zeus Soter³⁵ e Atena Soteira³⁶ serão venerados num culto que estava indubitavelmente ligado à *polis* e à sua governação, aos seus habitantes e seu quotidiano, como seus deuses protectores/salvadores. Zeus, a quem eram prestados múltiplos cultos que contemplavam as suas diversas manifestações divinas, começou por ser venerado, essencialmente, pelo seu honorífico lugar de deus soberano, Zeus Hupatos (o mais alto),³⁷ e Zeus Katabaites, pela sua função meteorológica.

32 Conforme atestam estas linhas da canção processional, com a qual Demétrio foi acolhido em Atenas: “Os outros deuses ou estão distantes ou não têm ouvidos, ou não existem, ou não reparam em nós, mas tu estás presente aqui; tu não és feito de madeira ou pedra, tu és real” (Chaniotis 2003, 431).

33 Estas honras, ou seja, o culto que lhes era dedicado, eram “modeladas segundo o culto divino que era, assim, centrado em torno do sacrifício ritual (*thysia*), que é um dos elementos indispensáveis do festival grego; elementos adicionais eram a procissão (*pompe*) e uma competição (*agon*) atlética ou musical. Os festivais em homenagem aos reis tinham o nome da pessoa que pretendiam honrar” e, tal como acontecia com o culto divino, “um sacrifício era oferecido não só anualmente, mas também no mesmo dia de cada mês”. A “elevação de uma estátua fazia parte das honras, bem como a criação de um santuário, colocado na zona mais proeminente da cidade”. Este culto visava essencialmente, e segundo defende Chaniotis, assegurar à cidade a sua segurança. Ou seja, “o culto real era um instrumento utilizado pela *polis* com o fim de estabelecer uma relação próxima com o monarca e exprimir, directamente, tanto a sua gratidão pelo passado como as suas expectativas em relação a futuras benevolências. Deste modo, o culto não é o reconhecimento de feitos sobre-humanos e divinos, mas o reconhecimento de acções passadas”. Assim, e de modo a “encorajar a beneficência real, as cidades assumiam a imagem do inferior, fraco e necessitado, cedendo em troca, ao monarca, a imagem de supremacia e poder ilimitado. Este comportamento teatral suporta muitos aspectos do frágil equilíbrio de poder entre as aspirações da monarquia e as pretensões das populações urbanas. Ao compeli-lo o rei a viver de acordo com a sua imagem divina, a *polis* assegura, para si, a sua protecção” (Chaniotis 2003, 438-440).

34 Na verdade, o que os torna divinos, e segundo uma das principais concepções gregas da divindade, que não é a imortalidade, é justamente a sua vontade de escutar as preces dos homens e de lhes oferecer ajuda em caso de aflicção. A capacidade de poder oferecer protecção “é um elemento essencial da divindade mortal do rei”, e base estrutural do culto real/governante (Chaniotis 2003, 431-436).

35 Sobre o culto de Zeus Soter, ver: Paus. 2.20.6, 2.31.10, 4.31.6, 4.34.6, 5.5.1, 7.23.9, 8.9.2, 8.30.10; Arist. Pol. 1175, 1186-1190; Strab. 9.1.15; D. 54.1; D.S. 13.102.2.

36 Atena, na qualidade de deusa protectora da *polis*, surge sempre associada a Zeus e nunca isolada (Lebreton 2013, 191, nota 481).

37 O deus soberano dos textos homéricos, deus supremo, deus da montanha, pai dos deuses, que reina do alto sobre todos, mortais e imortais. Posteriormente, Zeus Hupatos tornou-se também associado à Acrópole, pela situação eminente deste local, onde Zeus ocupa lugar principal como deus ateniense (Lebreton 2013, 55-58).

Mas, gradualmente, Zeus passou a desempenhar “diversas funções sociais de complexidade crescente; e acabou por se tornar o deus que preside a todos os grupos, depois à família e ao Estado”.³⁸ Assim, a ele são então atribuídos diversos epítetos,³⁹ que designam as suas várias funções/facetas concretas no cosmos: “Zeus Xênio, quando zelava pelos deveres da hospitalidade; Hikesio, quando protegia os suplicantes”;⁴⁰ ou “Zeus Soter-Eleutério”,⁴¹ quando cumpria a sua função de protector/salvador-libertador (da *Polis*/Estado).⁴²

Zeus Soter, “o salvador”, que assume assim, sob este epíteto, uma das suas manifestações mais populares, é aquele que é venerado num “culto político, que não surge provavelmente antes do século IV e, sem dúvida, de início apenas no Pireu”.⁴³ Aliás, de acordo com Pausânias,⁴⁴ a “visão mais notável” deste lugar era “o Diisoterion ou santuário de Zeus Soter e Atena Soteira”. Os sacrifícios a Zeus Soter, que eram feitos, como dissemos, inicialmente no Pireu, passaram a ser praticados posteriormente também em Atenas,⁴⁵ facto que é confirmado por Lísias⁴⁶ quando refere que “foi feito um sacrifício a Zeus Soter no último dia do ano”.⁴⁷

38 Bergson 1958, 198.

39 Zeus “é o deus a quem é atribuído o maior número de epicleses diferentes. Contam-se, com efeito, cerca de cinquenta no conjunto da Ática, cujas referências directas se estendem desde os séculos VIII-VII até ao III” (Lebreton 2013, 6).

40 Bergson 1958, 198. Ou, no caso da *Odisseia*, dos “estrangeiros sem estatuto: com efeito, Ulisses não está na situação de suplicante quando o invoca”; e, “fora de Atenas (em Cos), Zeus Hikesio é o deus de grupos-infra-políticos nos quais estavam inscritos os novos cidadãos” (Lebreton 2013, 63-66).

41 Há uma relação entre estes dois cultos e estas duas manifestações de Zeus, “que muitos escoliastas têm como equivalentes”. Porém, e embora Menandro (segundo um passo de Hipérides, frg. 197 Jensen) estabeleça essa equivalência ao dizer “que Soter é o que está inscrito mas chama-se-lhe também Eleutério” – o que fazia com que “apesar de o deus ser identificado com a primeira designação, isso não impedir os Atenienses de utilizarem a segunda” –, tudo indica que “a distinção entre os dois epítetos resultava do seu uso”. Assim, “o primeiro seria utilizado na linguagem das inscrições e o uso do segundo procederia da oralidade” (Lebreton 2013, 193). Efectivamente, o termo *soter*, dirigido a Zeus, surge abundantemente nos textos gregos, não se referindo necessariamente à divindade concreta cultuada numa dimensão política no Pireu e, portanto, utilizado como epíteto, e mais como uma invocação à acção protectora e salvadora de Zeus, de sentido universal, o que abrange, evidentemente, a noção de Eleutério.

42 Este culto irá continuar, na tradição romana, aplicado a Júpiter Soter, enquanto protector do Estado, garante da paz e defensor na guerra, e a quem havia um altar dedicado no Capitólio, conforme refere Sêrvio: “*hodieque aru in Capitólio est Iovis Soteris/Tutoris*” (Serv. A. 8.652). Este altar ficava na área capitolina dedicada a Júpiter e às divindades suas companheiras, Juno e Minerva, isto é, a Tríade Capitolina.

43 Lebreton 2013, 184. De acordo com Nilsson, “o culto de Zeus Soter, o salvador, parece estar relacionado com o de Melichios, no Pireu” (Nilsson 1940, 70).

44 Paus. 1.1.3.

45 Em Atenas, o culto a Zeus Soter e a Atena Soteira terá começado, provavelmente, “depois da libertação da cidade, em 287 a.C., da ocupação de Demétrio” (Chaniotis 2005, 163).

46 Lys. 26.6. Segundo Parker “este sacrifício a Zeus Soter foi suficientemente importante para que toda a actividade pública tivesse sido suspensa nesse dia” e “coincidiu com a data do festival da Disoteria, dedicado a Zeus Soter, que era celebrado no fim do ano” (Parker 2005, 467).

47 Segundo Parker, terá ocorrido “mais precisamente em 383/2”, “no dia 30 do *Skiraphorion*” (Parker 2005, 467). Já Mikalson tem outra opinião e afirma que, “esta data não pode ser confundida com a Disoteria, que não podia ocorrer no *Skiraphorion* 30” (Mikalson, 180).

Porém, o culto a Zeus Soter estendia-se bem para além dos limites da cidade de Atenas, pois “Zeus Soter era largamente venerado em diversas partes do mundo helénico”.^{48 49} Efectivamente, Zeus Soter tinha, também, um templo em Megalópolis que lhe era consagrado,⁵⁰ e o próprio farol de Alexandria seria, segundo “o epigrama composto por Posidipo”⁵¹ (provavelmente para celebrar a conclusão desta edificação), dedicado a Zeus Soter e a Proteu. No entanto, Luciano,⁵² que faz referência a esta dedicatória, apenas menciona os “deuses salvadores”, e não Zeus Soter especificamente.⁵³

Embora o culto a Zeus Soter seja, como vimos, dos mais expressivos e poderosos no que concerne ao uso deste epíteto, uma das referências mais antigas feita a uma divindade, como *soter*, surge, curiosamente, atribuída a Posídon,⁵⁴ no *Hino Homérico a Posídon*,⁵⁵ onde este deus é designado como

-
- 48 Xenofonte refere “juramento/sacrifícios” feitos “em agradecimento” a Zeus Soter, em Cunaxa, pedindo protecção durante a guerra e “salvo conduzido até terra amiga” (X. A, 3.2. 9: “Δτιος ἢ σωτήρος”). Esta referência, “que constitui o primeiro testemunho explícito de um sacrifício feito a este deus por um Ateniense, ainda que tendo lugar em espaço distante da Ática” (Lebreton 2013, 209), manifesta a compreensão da acção de Zeus como não sendo apenas circunscrita à esfera da cidade e como sendo, também, extensível ao campo de batalha e às terras estrangeiras. Um outro aspecto característico do culto a Zeus Soter era o costume de lhe “oferecer, em libação”, a terceira e última taça dos banquetes. Nesta tradição, “Zeus Soter desempenha, não o lugar do protector das cidades e o salvador da sua liberdade política, mas a função de deus protector da casa. A ele foram dedicados alguns dos altares que foram encontrados na ilha de Tera. E Ésquilo diz que, para além dos deuses superiores e inferiores, ele é o terceiro protector da casa” (Nilsson 1940, 70).
- 49 “Zeus tinha um altar no Delfínio de Mileto, onde era adorado juntamente com Apolo Delfínio, na cidade, e junto de Apolo Didimeu, em Dídima. Era também muito venerado nas colónias milésias. Em “Delfos, por volta de 275 a.C., pouco depois de os Gálatas serem expulsos da Grécia, os Anfictíões instituíram a Soteria, um festival inicialmente anual e que se tornou um festival quadrienal agonístico em 246/5 a.C., em honra de Apolo Soter e Zeus Soter, já que, em Delfos, Zeus Soter foi associado ao oracular Apolo” (Fontenrose 1988, 140-141).
- 50 Segundo Pausânias, na “Ágora de Megalópolis”, “fundada com todo o entusiasmo pelos Arcádios”, há um “santuário de Zeus de sobrenome Soter . . . Junto a Zeus, sentado num trono, está Megalópolis e, à esquerda, uma imagem de Artémis Soteira. Foram feitas por Cefisódoto e Xenofonte de Atenas. No extremo do pórtico, em direcção ao pôr-do-sol, está o recinto das Grandes Deusas. As Grandes Deusas são Deméter e Cora . . . A Cora, os Arcádios chamam Soteira. Deméter é feita de mármore, e a Soteira tem o vestido feito de madeira” (Paus. 8.30.10 - 33.1).
- 51 “Proteu não deixará de conduzir até Zeus Soter quem navegue nestas águas” (Posidipp., Ep. XI, v. 9-10), conforme registado no papiro do Louvre, *Firmin Didot* 7172. (Fernández-Galiano 1987, 91-92).
- 52 Luc. Hist. Cons. 62.
- 53 Segundo Fernández-Galiano e Leão, dado que a estátua de Zeus encimava a construção, e tendo em conta “o epigrama composto por Posidipo” (Leão 2012, 117, nota 13), o mais provável é que a dedicação do farol fosse, de facto, consagrada a este deus e não a outros deuses, “como também já foi sugerido”, que “seriam protectores da navegação como os Dióscoros, Castor e Pólux, ou Ptolomeu” (Fernández-Galiano 1987, 91-92). Vide também Leão 2012, 117.
- 54 Segundo Mikalson, “o epíteto *soter* ajuda a distinguir os Posídon de Súnio e Ishtmia um do outro, e os diferentes epítetos podem indicar diferentes funções da divindade. O Posídon Soter de Súnio, bem como o Posídon Hípio, eram Posídon atenienses, mas com santuários separados, sacerdotes de diferentes famílias, e diferentes mitos eram contados a seu respeito, tendo, provavelmente, dias festivos diferentes. Posídon Soter protegia os marinheiros e as embarcações, e Posídon Hípio protegia os cavalos (Mikalson, 33-36).
- 55 *Hymn. Hom. ad Poseid.*, 22.5.

“salvador de navios” (σωτήρ τε νεῶν) e a ele é pedida a protecção para “aqueles que viajam nas embarcações”. De facto, é enquanto Posídon (Soter), Senhor dos Mares,⁵⁶ que esta divindade é referida por Homero, seja agitando os mares contra Ulisses,⁵⁷ seja auxiliando e protegendo os marinheiros da inclemência das águas que governa.^{58 59}

Tal como Posídon Soter, estavam ligados também à protecção dos marinheiros e à navegação dos mares os Dióscoros, Castor e Pólux,⁶⁰ que recebem, assim como o deus dos mares, o epíteto de *soter*. Segundo Pausânias,⁶¹ existia em Atenas um “santuário antigo” dedicado aos Dióscoros, e Píndaro⁶² comenta que estas divindades eram “os guardiões de Esparta”. Os Dióscoros ficaram, mais tarde, ligados ao poder da casa imperial romana e ao seu domínio sobre o mar Mediterrâneo.⁶³ A popularidade deste culto, ligado aos viajantes

56 *Il.* 13.17-31.

57 *Od.* 5. 291.

58 Numa “inscrição num altar encontrado num muro de sustentação em frente ao Templo de Apolo” (Didimeu), pode ler-se uma dedicação a “Asphaleos Soter Poseídon Megistos pelo filho de Andronikos Potamon, que tinha sido o superintendente, por dez anos, da construção do templo” e que “sacrifica também a Posídon dez bois”. Posídon Asphaleos, que “é o protector”, “o deus que garante a segurança durante os tremores de terra”, tornou-se, provavelmente em tempos posteriores, “no deus do mar, aquele que traz em segurança para casa, dos perigos do mar, os marinheiros e viajantes”. Deste modo, e segundo Fontenrose, “Asphaleos significa mais ou menos o mesmo que *soter*, epíteto que Andronikos também dá a Posídon, juntamente com Megistos (Grande). Assim, o oráculo de Apolo, ao ordenar o sacrifício a Posídon Asphaleos, reconhece como justo o carácter salvador deste deus, levando os milésios a orar por ele para manterem a cidade livre de perigo” (Fontenrose 1988, 145).

59 A popularidade deste culto, e a sua propagação, verifica-se, por exemplo, na representação de Posídon em “algumas moedas, relacionado com o mar”, encontradas na ilha de Failaka, no actual Kuwait, que foram “cunhadas no reinado de Antíoco III”. Além destas moedas, “dedicatórias a Posídon enfeitadas na ilha atestam a importância do deus dos soldados e dos marinheiros neste lugar”, bem como “o fragmento de uma inscrição numa óstraca”, também encontrada em Failaka e “datada do século III a.C.”, que “tem gravada uma dedicação a Zeus Soter, Posídon e Artemisa Soteira” (Cohen 2013, 149-151).

60 Segundo o mito grego, Castor e Pólux teriam adquirido esta faceta de divindades protectoras dos viajantes marítimos durante a expedição dos Argonautas; já que, durante uma terrível tempestade e, em resposta ao pedido de Orfeu a Posídon para que acalmasse as águas, surgiram duas chamas, no instante em que o mar se apaziguou, sobre as cabeças dos gémeos. Assim, Soter torna-se um título dos Dióscoros, que eram frequentemente representados na proa dos barcos, conforme é referido por S. Paulo (Act. 28.11), sendo também invocados como protectores durante as tempestades ou nas batalhas (Julien 2008, 155-159). Também Ésquilo, na sua obra *Helena*, refere esta função soteriológica dos gémeos, ao terminar a peça com uma epifania dos Dióscoros, que dizem “dever ter defendido (ἐξεσώσαμεν, do v. ἐκσώζω) a sua irmã” Helena (Eur. *Hel.* 1658). “Mas confessam não o ter feito”, por “serem mais fracos que o destino e que os deuses que decretam o modo como as coisas sucedem”. Porém, decididos a proteger Helena no seu regresso a casa, prometem-lhe, como “irmãos salvadores” (σωτήρες), enviá-la “sobre o mar” e sob “brisas favoráveis” até “à pátria” (Eur. *Hel.* 1664-1665).

61 “O seu santuário é antigo, eles próprios estão aí representados erguidos, enquanto os seus filhos estão sentados em cavalos” (Paus. 1.18.1).

62 P. N. 10.

63 De acordo com uma lenda romana, os gémeos divinos teriam combatido e saído vitoriosos da batalha ocorrida ao largo do lago Regilo, sendo celebrados, a partir de então, nas dioscúrias, no dia 8 de Abril, dia da comemoração da batalha dos romanos contra os latinos. Estrabão, que atesta o culto prestado a estas divindades entre os romanos, diz que os Dióscoros, “que são designados por todos como Salvadores”, “em toda a Itália”, tinham “um templo que lhes era consagrado no fórum” de Roma e, ironicamente,

marítimos e aos marinheiros, e à sua travessia dos mares, alcançou uma amplitude geográfica⁶⁴ e uma longevidade cultural consideráveis, manifestando assim, simultaneamente, o domínio marítimo romano e o poder protector atribuído a estas divindades.

A Apolo Pítio, que também recebe o epíteto de *soter*, era dedicado o festival délfico da Soteria, que “comemorava a derrota dos invasores Gálatas em 279 a.C.”.⁶⁵ Assim, a dimensão religiosa prevaleceu e está contida no nome do festival de Delfos, que deriva do epíteto *soter*, o deus cuja milagrosa intervenção era o ponto central de celebração nesse lugar”. Porém, mais tardiamente, e já nos “meados do século III a.C., o festival foi reorganizado e Zeus Soter ocupará a posição proeminente”.⁶⁶

Apolo, que estava ligado aos mistérios órficos, era também referido como o *soter* de Dioniso, isto é, o irmão “e verdadeiro salvador de Dioniso, que, ao recompor os seus membros e reintegrando a sua unidade dispersa”,⁶⁷ reconduz à vida. Por seu lado, Dioniso, Λυσεύς⁶⁸ e Soter, que assiste ao iniciado dos mistérios órfico-báquicos, “no limiar da vida e da morte, entre o humano e o divino”, desempenhando a sua função “num sentido escatológico e pessoal”,⁶⁹ torna-se, nos mistérios eleusinos e órfico-báquicos, no *libertador* e

eram invocados pelos Romanos em temíveis actos “de pirataria” contra os gregos, “a pátria dessas divindades” (Strab. 5.3.6).

64 Conforme atesta a “dedicação de uma *naos* aos Dióscoros Salvadores, em nome do rei Hyspaosines e sua mulher a rainha Thalassia”, “datada de 120 a.C.” e proveniente de “Qalat al-Bahrain” (a ilha de Failaka, no actual Kuwait) (Kosmin 2013, 73).

65 De facto, um decreto desse período estabelece um sacrifício de agradecimento a Apolo, em Kos, que atribui a derrota dos Gálatas ao milagre operado por Apolo, tal como as fontes literárias farão (Paus., 10.23.1; Just., *epit.*, 24.7.6-10, 8.1-3). Esta referência “à divina manifestação” ou “epifania” de Apolo, na *Soteria Délfica*, datada de 279/8 a.C., constitui “o primeiro registo” feito sobre este tipo de intervenção divina (Petridou 2015, 3).

66 Chaniotis 2005, 143-165. Vide também Petridou 2015, 123.

67 Curi 2002, 63.

68 Dioniso, que é referido como Λυσεύς (Orph. H., 50.2, 52.2; e Paus. 2.2.6; vide Bernabé et San Cristóbal 2008, 72) e Soter, garante aos seus seguidores a salvação (existência bem-aventurada) no outro mundo, mediante a libertação das prisões materiais terrenas. Efectivamente, o termo Λυσεύς, do verbo λύω, tem um significado de libertar (de amarras, da prisão, da escravidão) e, também, de absolvição de uma falta, solução de uma dificuldade. Sentido diferente do contido no verbo Σφάζω, que se refere a uma salvação entendida enquanto conservação da vida (sã e plena), curar, existir, que supõe, portanto, uma vitória sobre a morte, e cujos termos derivados remetem para uma acção libertadora, protectora, salvadora, executada por um agente em proveito de um beneficiário concreto e dentro de uma situação existencial temporal específica. A libertação operada por Dioniso remete para outra existência, pós-morte, ou a segunda vida, facultada através da libertação das constricções da existência terrena, isto é, a libertação das grilhetas da prisão da vida humana.

69 Bernabé et San Cristóbal 2008, 72. A função desempenhada por Dioniso, que tem um sentido “escatológico e pessoal” para os dois autores, é exercida, segundo Vernant, sem que o deus estabeleça com os seus fiéis uma relação individual. Também Augé afirma que, “a fusão com o deus só ocorre no

soter de todos os iniciados que por ele são conduzidos. Pois é nessa qualidade de deus morto, renascido e reconfigurado que Dioniso conhece os segredos do mundo inferior e pode, assim, garantir uma passagem em segurança e uma existência feliz às almas dos iniciados no outro mundo.

Dioniso, inicialmente associado à fertilidade e à vegetação, aos cultos primevos ligados aos ciclos naturais da morte e regeneração, converte-se numa divindade profundamente unida às religiões místicas. Torna-se, também, extremamente popular como protector das artes do teatro e da cidade, mas exercendo a sua acção salvadora, na e sob a cidade, de modo diverso àquela que era operada pelos outros deuses políticos. A libertação/salvação dionisiaca, preparada entre os iniciados no ambiente da *polis*, só será alcançada por estes na outra cidade, a cidade ideal, reflexo/projecção aperfeiçoado da cidade terrena.⁷⁰

Hermes, mensageiro dos deuses e protector dos viajantes, torna-se também, pela sua função psicopômica, num *soter*, ou seja, naquele que protege os que partem e percorrem os caminhos desconhecidos, neste e no outro mundo, conforme se pode ler nesta afirmação feita por Orestes, segundo Ésquilo: “Hermes do mundo inferior, que guardas os poderes dos pais, prova seres meu salvador e aliado . . . agora que cheguei a esta terra e regresssei do exílio.”⁷¹ Hermes será associado, no Egipto, ao culto de Anúbis, que também é conhecido pelas suas funções psicopômicas.

No Egipto, onde a ancestralidade divina tinha uma longa tradição e os faraós eram os filhos de Amon-Ré, a divindade suprema do panteão egípcio, surge, com a dinastia ptolomaica, uma forma particular do culto real: a deificação de um rei morto por nomeação real. Com efeito, quando

frenesi colectivo”, pelo que “entre o fiel e o deus não se estabelece uma relação pessoal. Nem Dioniso nem os outros deuses do panteão grego são pessoas; são poderes que podem ser classificados e situados uns em relação aos outros, de que é possível analisar os diferentes tipos de acção e as respectivas posições em termos de oposição ou de complementaridade” (Augé 1994a, 155).

70 *As Rãs*, de Aristófanes, que desenvolvem esta ideia, parodiam as religiões místicas e os seus iniciados, e colocam Dioniso numa dupla condição: a do iniciado, desconhecedor dos caminhos inferiores e seus perigos que, por Dioniso, ele mesmo convertido agora no iniciado, é conduzido; e a do Deus salvador/libertador das almas que desce ao mundo (cidade) inferior para resgatar a cidade de cima, projectada na inferior e/ou vice-versa. A sua acção redentora será feita através da poesia, da arte ou do teatro, tomando, para tal, o lugar de juiz no combate poético que decorrerá entre Ésquilo e Eurípides. Por fim, Dioniso, acaba por re-conduzir Ésquilo, após a sua vitória, à cidade de cima, carente de ordem, equilíbrio e harmonia (poéticas), que foram ferozmente dilapidadas pelos dois trágicos até que tivesse sido alcançada a verdadeira *ἀρχή*. Sobre o tema da cidade, vide Silva (2012-2013).

71 A. Ch. 1-5.

“Ptolomeu I morreu, em 283, o seu filho e sucessor, Ptolomeu II, declarou-o um deus e, em 279, presta a mesma honra a Berenice, sua viúva. O casal real era cultuado sob o nome de *theoi soters*”.⁷²

Este epíteto, que alguns dos Ptolomeus carregaram, dos quais o primeiro foi Ptolomeu I, que, segundo Josefo, “reinou quarenta anos”⁷³ no Egípto, depois de Alexandre, foi atribuído, também, a alguns dos seus descendentes, como Cleópatra II Filómetor Soter ou Ptolomeu IX⁷⁴ (Soter II), “filho de Lagus, um nome que lhe foi dado pelos habitantes de Rodes”.⁷⁵ Fundando a sua divindade na ascendência divina de Hércules e Dioniso, que se unia agora, na sua qualidade de faraós, à sua filiação de Amon-Ré, os Ptolomeus estabeleceram, a partir de Ptolomeu II Filadelfo, o seu próprio culto divino como forma de fortalecer e legitimar o seu poder.⁷⁶ Ptolomeu II, que determina a divinização de seu pai e sua mulher, cria, de seguida, o seu culto pessoal como deus vivo, a partir da divinização da sua própria mulher e irmã, validado pela mesma pertença divina da dos seus ancestrais. Ptolomeu torna-se, assim, em um dos *eponymoi*, num culto que partilha com Arsínoe, sua irmã e mulher.⁷⁷

Na Síria, entre os Selêucidas, foi também hábito o uso do epíteto *soter* como um dos títulos reais dos seus monarcas, “cuja missão principal era garantir/oferecer a *σοζῶ*”,⁷⁸ e como é o caso de Seleuco Nicator, cognominado

72 Chaniotis 2003, 436.

73 I. *AI*. 12.11.

74 Suid. Γ 8 Γ᾽ῶζα”. “Riqueza, tesouro.” (Associado à citação de Diodoro Sículo, 33.28b, acerca de Ptolomeu IX.

75 Paus. 1.8.2.

76 De facto, quando “a irmã e mulher de Ptolomeu II, Arsínoe, morreu, em 270, o seu culto foi introduzido nos templos de todos os deuses nativos; a sua morte pode ter também inspirado Ptolomeu II a unir o seu próprio culto e o de Arsíno e ao culto de Alexandre, acrescentando o nome de ‘Deuses Irmão-Irmã’” (*theoi Philadelphoi*) ao título do sacerdote de Alexandre; o seu sucessor fez o mesmo, e outros reis seguiram o seu exemplo. Deste modo, este culto em Alexandria foi transformado num culto epónimo de estado, que sublinhava a natureza divina da monarquia e garantia a sua continuidade. Além deste culto, os Ptolomeus eram também cultuados como “divindades que partilhavam os templos” (*synmai theoi*) nos templos egípcios e recebiam libações diárias e oferendas de incenso. Os seus nomes cultuais gregos (*Soter*, *Energetes*, *Philadelphos*, *Philopator*, *Philometor*, *Epiphanes*, *Eucharistos*) soavam grego aos gregos mas, ao mesmo tempo, capturavam muitos dos princípios da titulação egípcia e permitiam à população nativa reconhecer nestes os seus faraós, aceitando, em geral, este culto do monarca” (Chaniotis 2003, 436-437). Pausânias refere, que “Ptolomeu Filadelfo era um dos epónimos, junto do qual estava estátua de sua irmã, Arsínoe” (Paus. 1.8.6).

77 Pausânias refere a existência, em Atenas, da “Tholos (casa redonda), perto da Casa do Conselho dos Quinhentos, que fica junto do Santuário da Mãe dos deuses” (Paus. 1.3.5) e, em cujo interior, “existem estátuas de heróis, dos quais as tribos atenienses receberam posteriormente os seus nomes . . . *Eponymoi*, é o nome que lhes é dado” (Paus. 1.5.2). Pausânias acrescenta ainda que, “Ptolomeu é um dos *eponymoi*”, a que cujas estátuas fizera referência antes e, que, “junto deste há uma estátua de Arsínoe” (Paus. 1.8.6).

78 Kittel et Friedrich (1971) 1995, 1138.

como Soter. Porém, só com Antíoco I este epíteto foi assimilado oficialmente a Apolo Soter, mantendo-se no entanto, aparentemente, uma relação paralela entre o culto de Zeus Soter e Apolo Soter, pois, no “reinado de Seleuco IV (187-175 a.C.), uma inscrição indica a existência de um sacerdote de Seleucos Zeus Nicator juntamente com um de Antíoco Apolo Soter”.⁷⁹ Outros reis selêucidas usaram este epíteto, como Demétrio Soter,⁸⁰ um dos “sucessores de Antíoco o Grande”,⁸¹ “filho de Seleuco” e “sobrinho de Antíoco Epiphanes”, que “recebeu o nome de Soter (o Protector), que lhe foi conferido em primeiro lugar pelos babilônios ao destronar Heráclides e Timarco do governo da Babilônia”,⁸² segundo afirma Apiano. Josefo fala ainda de um “Seleuco, que era chamado Soter, que reinou sobre a Ásia, sendo filho de Antíoco o Grande”,⁸³ e de “Antíoco Soter, filho de Demétrio Soter, e irmão de outro Demétrio”, com quem “Simão o Grande, o Macabeu, estabeleceu uma aliança”.⁸⁴ Este “Antíoco, filho de Antíoco que era chamado Soter e que morreu na Parthia, era irmão de Demétrio, o pai de Grypus”.⁸⁵ Entre os Selêucidas, *soter* designava também a moeda corrente, que ostentava a efigie do seu rei. Houve ainda um Hermeu Soter, rei da dinastia eucrátida, que governou a região do Hindocuche, entre 90-70 a.C.

No mundo romano, o termo *soter* “surge associado a ações específicas e sem sugestão obrigatória de divinização”. Já durante o império, *soter*,⁸⁶ “que não faz parte do estilo oficial dos imperadores, e não é o termo técnico para o salvador do mundo”, “continua associado a determinadas ações concretas, tal como na Grécia, mas agora com maior dimensão, dada a extensão alargada do poder romano”.⁸⁷

79 Anagnostou-Laoutides 2016, Cap. IV.

80 Demétrio Soter da Síria, (Suid. Π 3005, “Πράτεν”. “Ir contra algo, chocar com” (a propósito de uma frase de Políbio – 31.11.5 e 31.12.2 – que lhe teria sido dirigida).

81 *Suda*, epsilon, 1651, “Ἐξ ἔρωτος” “Antíoco I Soter filho de Seleuco I (Nicanor/Nikator) um dos sucessores de Alexandre Magno.” “Sem desejo” (a propósito de um mal de que sofria Antíoco); Suid. Σ, 202, “Σέλευος”. “Seleucos”.

82 *App. Syr.* 8.

83 *I. AI.* 12.223.

84 *I. AI.* 13.218.

85 *I. AI.* 13.270.

86 Entre os romanos, as ideias de segurança e bem-estar; e de saúde, prosperidade, preservação, segurança; estavam contidas no termo latino, *salus*. *Salus*, que alguns autores comparam com o termo grego ὅλος, “inteiro”, traduz a ideia de uma existência/condição plena, segura e sã, e inclui na sua concepção, não só as ideias de bem-estar físico, libertação da doença, mas também as noções de amplitude mais vasta de bem-estar e segurança. Estas duas últimas noções, bem-estar e segurança, parecem ser as ideias dominantes na tradução latina do termo *soter*, por *salus/salvator* e, mais tarde, também por *custos* e *conservator* (Curran 1988, 34-35).

87 Kittel et Friedrich (1971) 1995, 1138.

De facto, a partir da divinização de Júlio César pelo Senado, os imperadores recebem o título de Augusto e Salvador, o que os situa, de certo modo, num nível semidivino, e cuja acção é entendida como actuante sobre a comunidade e sobre o espaço por ela habitado. Efectivamente, a divinização dos imperadores romanos, não muito bem acolhida pelas elites mas muito difundida entre o povo, estava longe daquela que era praticada no Egipto, já que a ideia da divindade, utilizada pelos governantes romanos como “*instrumentum regni*”,⁸⁸ manifestava-se, essencialmente dentro da esfera política e jurídica⁸⁹ e não se estendia, na prática, à esfera religiosa. Porém, e embora o título *soter/salvator/pater*⁹⁰ não fosse exclusivo dos governantes romanos, podendo ser atribuído⁹¹ a um general, a um político, ou a alguém que desempenhasse uma função relevante numa batalha e/ou como salvador e protector da vida, ao ser aplicado a César, como “salvador do mundo habitado”; a Augusto, como “Apolo Soter”, como atesta, por exemplo, a “dedicação de um busto em honra de Augusto como Apolo Soter”;⁹² e a Adriano, como “salvador do mundo”; adquire uma nítida dimensão/manifestação de apoteose.⁹³

César, que “recebe pela primeira vez, em 45 a.C.,” a “*corona civica*”, por ter “salvado todos os cidadãos romanos”, torna-se no “*pater patriae*”, cuja acção

88 Bergson 1958, 200.

89 A “ideologia e imagem de um salvador, que se torna em uma plataforma fundamental nas pretensões dos políticos ao poder supremo imperial, fundamenta-se em uma reinterpretação das tradições romanas primeiras (a *corona civica*), feita durante o último século, da república romana”. Esta coroa, feita de carvalho, que simbolizava, segundo Gellius, a dádiva da vida (*vita*) e bem-estar (*salus*), era oferecida por um cidadão a outro cidadão que lhe tivesse salvado a vida numa batalha. Ao salvador eram concedidas diversas honras, de entre as quais, a mais intrigante e a mais significativa era a obrigação do cidadão salvo honrar o seu salvador como *pater* (Curran 1988, 35).

90 “Com a expansão do controlo romano sobre o território grego, muitos generais romanos receberam as mesmas honras e títulos que eram concedidos aos governantes helénicos. Embora o título, em si, não conferisse estatuto divino, os panegíricos helénicos ajudaram, certamente, a desenvolver o tema do salvador como um indivíduo favorecido pelos deuses, ou como uma divindade descida do céu. Com esta capacidade, o *soter* era o protector, guardião e salvador de uma comunidade particular ou de determinadas pessoas que lhe endereçavam este título. O *soter* deveria demonstrar uma atenção especial por esta comunidade e, em troca, a comunidade deveria demonstrar em relação a este a sua permanente lealdade” (Curran 1988, 34-35)

91 Wenstrom [s.d.], 2.

92 JEG 54.752: “Kos-halasarna (Kardamaina): sanctuary of Apollo-ca. 25-23 BC”.

93 Nero, por exemplo, ordena num édito, à população, “que esteja presente, em Corinto, no quarto dia antes das Calendas de Dezembro”, dia esse em que é proclamado (*Adlocutio Neronis ad Graecos*) “bem-feitor” e diferentemente “de outros governantes que libertavam cidades”, já que “Nero libertou uma província inteira”. Em consequência destes eventos benéficos, “os líderes, os conselheiros e o povo decidiram consagrar um altar junto de Zeus Soter com a seguinte inscrição: ‘Zeus o libertador, Nero, para sempre’ e dedicar, juntamente com os nossos deuses ancestrais, no templo de Apolo Pítio, estátuas do deus Nero, Zeus o libertador, e a Sebastá (reverenda) deusa Messalina, de modo que depois de todas estas coisas serem cumpridas, a nossa cidade possa surgir como estando cumulada de toda a honra e reverência pela casa do senhor Sebastos Nero” (Cook 2010, 30-31).

se estende, agora, para “lá do campo de batalha e alcança todas as esferas”. Augusto, “que segue o exemplo de César, recebe também a *corona civica*, que é colocada sobre a sua porta”. Esta “honra, que acompanhava o título de pater”, foi associada também ao título de “*salvator* (da *res publica*) e a *salus*”, com uma “posterior identificação de Augusto com a deusa Salus, a deusa da religião republicana instituída”. Ou seja, a partir de César e culminando com Augusto, surge a ideia de que “a segurança do Estado depende da segurança do líder”, resultando, conseqüentemente, em uma “doutrina/teologia do salvador” e da salvação, que “combina a Salus Augusta com a Libertas do povo Romano”. Em suma, “a teologia romana da salvação era, essencialmente, uma teologia da libertação, materializada na *res publica populi Romani*”.⁹⁴

Já na tradição hebraica, os termos desenvolvidos a partir do verbo *yasha*, יָשָׁא, com o significado de “salvar”, “ajudar”, “libertar”, correspondentes a *soter/soteros/soteria*,⁹⁵ surgem cerca de 35 vezes⁹⁶ nos textos veterotestamentários, mas sendo aplicados sempre à acção salvífica de Yahweh.

O uso dos termos derivados do verbo *yasha*, יָשָׁא, e que designam a intervenção de Yahweh na história de Israel, atribui sempre ao seu Autor e Agente a origem primeira e últimas destas acções: Yahweh é Aquele que salva, que ajuda, que liberta; e Yahweh é a salvação, a ajuda, a libertação. Deste modo, no reconhecimento e acolhimento das graças concedidas por Deus ao Seu Povo, entendidas a partir da manifestação da Sua presença contínua ao longo da sua história, Israel vê o seu presente à luz do passado. Assim, Israel

94 Curran 1988, 37-39. “A conjunção destas duas divindades decorre da ideia de que a ‘salvação’ é a preservação da *res publica*, que, por sua vez, é a preservação da *libertas*. Dado que a *libertas* significava a libertação de qualquer forma de opressão política, garantida pela acção livre do sistema republicano do Senado, da Assembleia e dos Cônsules, a *libertas* significava a vida vivida na sua plenitude, dado que era apenas através da vida pública da *res publica* que se ‘vivía’ realmente. Significava, por isso, a vitória sobre a morte através da sobrevivência do *nomen* individual na memória das gerações vindouras, e a *res publica restituta*, da qual Augusto era o *vindex liberatis*” (Curran 1988, 39).

95 A tradução dos termos derivados da raiz יָשָׁא para o grego, que ocorreu na tradução da Septuaginta para Σῶζω, Σωτήρ, Σωτήριος, Σωτηρία, continha a concepção judaica destes termos, que, em Grego, tinha outras ressonâncias.

96 Em rigor, os termos hebraicos que correspondem aos termos *soter/soteros/soteria* e suas derivações, surgem em hebraico, e a partir do verbo *yasha*, יָשָׁא, 206 vezes nos textos veterotestamentários. Estes termos são utilizados geralmente com um sentido de “libertação”, “ser salvo/libertado de um lugar”, “ser salvo de perigos externos”, “ser salvo do mal”, por Deus. Surgem também, por vezes, com o sentido de “ser salvo na batalha”, “ser vitorioso”. Podem surgir ainda com o significado de “salvador”, “aquele que salva e liberta do perigo”, podendo ser aplicados à acção heroica de determinados homens que salvam uma nação em guerra, movidos pela acção superior de Deus. Por fim, surgem aplicados directamente a Deus, como aquele que salva o seu povo dos perigos externos e aquele que é a única salvação (Kittel et Friedrich [1971] 1995, 1132-1140).

percebe o seu caminhar como tendo sido sempre marcado pela relação pessoal com Yahweh, estabelecida na Nova Aliança, e como sendo inscrito na história da salvação, que é, afinal, Yahweh. Yahweh é a salvação e a Sua acção não é circunscrita a um momento ou local, como acontece com os deuses pagãos, mas insere-se num plano salvífico que une o princípio e o fim dos tempos e se estende, de modo colectivo, a cada indivíduo do Seu Povo.

No cristianismo, o termo *soter/soterios* surge 24⁹⁷ vezes nos textos do Novo Testamento, sendo usado 17 vezes para Jesus Cristo⁹⁸ e 7 vezes para Deus Pai,⁹⁹ pois embora Jesus Cristo seja referido algumas vezes como “Senhor”¹⁰⁰ e “Salvador”,¹⁰¹ é a Deus Pai que é atribuída, em primeiro lugar, a autoria da acção salvífica¹⁰² operada em Cristo e por Cristo, no Espírito Santo. Assim, o nome¹⁰³ de Jesus Cristo, onde estão compreendidos tanto o significado do título de “Messias” como o de “Salvador”,¹⁰⁴ evoca a sua acção de resgate do Homem dos seus pecados, de resgate da humanidade do pecado original e da sua vitória sobre o mal/morte,¹⁰⁵ contendo também a compreensão de que a salvação pertence, antes de mais, à vontade de Deus Pai.¹⁰⁶ Deste modo, o uso do termo *soter/salvador*, associado ao nome para Jesus Cristo, entre as primeiras comunidades cristãs de origem hebraica, conhecedoras dos sentidos etimológicos e teológicos do seu nome, seria, entre outros aspectos, uma espécie de tautologia.¹⁰⁷

97 σωτήρ, 4 ocorrências; σωτήρα, 4 ocorrências; σωτήρι, 2 ocorrências; σωτήρος, 14 ocorrências. (Biblehub.com/Strong's Greek: 4990. σωτήρ - sôtér).

98 2 Tm 1:10; Tt 1:4; 2.13.3, 6; 2 Pe 1:1; 1:11; 2:20; 3:2; 3:18; Act 5:31; 13:23; Flm 3:20; 1 Jo 4:14.

99 Lc 1:47; 1 Tm 1:1; 2:3; Tt 1:3; 2:10; 3:4; Jd 1:25.

100 Segundo Cullmann, *soter*, que surge de modo mais frequente nas Pastorais, onde ocorre também, abundantemente, a designação de Deus como Salvador – por vezes, no mesmo passo em que o título é dado a Jesus, ele surge sempre associado a *Kyrios*, o nome sobre todos os nomes no Antigo Testamento, e que aparece, de modo predominante, entre os primeiros cristãos. Parece haver, assim, uma transferência para Jesus do título de Deus (*soter* e *kyrios*), na linha da tradição judaica, e menos na linha da tradição helénica (Cullmann 1963, 237-238).

101 A designação de Jesus Cristo como Salvador nunca é referida como sendo proferida por si, ou por outros, durante a sua vida. E o uso deste termo, ainda que raro no Novo Testamento, resulta já de uma visão/compreensão do Jesus Cristo pós-Pascal.

102 Lc 1:47; 1 Jo 4:14.

103 A evocação do nome de Jesus Cristo, no qual estava já contida a promessa/mensagem da salvação (Jesus é aquele que salva e vem para ser/é o Salvador do Mundo, o *Yeshua*, o *Mesiah*, משיח), torna-se, no seio das primeiras comunidades cristãs e à luz da compreensão dos eventos pós-pascuais, na invocação da acção, operada por Deus pela/na mediação, necessária, de Cristo, na salvação humana dos pecados e da morte.

104 Tt 1:4; 2:13; 3:6; 2 Pe 1:1; 1:11; 2:20; 3:18.

105 1 Jo 4:14, “o Filho que será o Salvador do mundo”.

106 Cf. Lc 2:11. Cristo, o Salvador, filho de Deus, nasce de Maria; Act 13:23, “Deus trouxe a Israel um Salvador, Jesus”.

107 “Salvador não poderia tornar-se um título honorífico para Jesus na Palestina, porque seria apenas a repetição do nome próprio ‘Jesus’. ‘Jesus Soter’ seria ‘Jeshua Jeshua’. Deste modo, Jesus só poderia ser chamado

Por outro lado, a compreensão, por parte dos primeiros cristãos, da acção soteriológica anunciada por Cristo, entende que esta não se refere – e ao contrário dos deuses antigos –, à mera existência terrena, pois, e como o próprio Jesus afirma: “o meu reino não é deste mundo”.¹⁰⁸ Esta pode ter sido outra das razões prováveis para que a utilização de um termo associado aos diversos panteões pagãos e ao poder imperial romano, que visava assim exaltar o seu poder como protectores/libertadores da pólis/pátria, tenha sido utilizado com prudência entre as primeiras comunidades cristãs, que parecem, deste modo, querer afastar-se dos antigos universos a que as ressonâncias deste termo poderiam re-conduzir.

Nos textos mais tardios¹⁰⁹ dos Evangelhos, onde o termo *soter* surge com alguma frequência aplicado a Jesus, e onde se refere à escatologia, o seu uso compreende o entendimento do termo como “a exaltação de Jesus como o *Kyrios*, através da divina ratificação do seu sofrimento pelo perdão dos pecados”, numa centralização cristológica do “*Kyrios Christos* glorificado, em que a ideia central da expiação” é essencial.¹¹⁰

Conclusão

O termo *soter*, atribuído às divindades olímpicas no período grego antigo, como invocação do seu poder e da sua acção protectora/salvadora, tinha um sentido mais próximo de uma epiclese do que de um epíteto. *Soter* continha, assim, implicitamente, uma compreensão da graça benevolente dos deuses como actuante numa esfera mais universal e que, na concretude da existência individual, intervinha beneficentemente em favor dos seus recipientes contra doenças (morte) e outros padecimentos físicos, e contra outros perigos diversos, como naufrágios, batalhas e guerras. No período helénico, *soter* tor-

Salvador onde se falasse Grego. Só no tempo da expansão do Cristianismo, se deu um desenvolvimento teológico do conceito de *soter* que, juntamente com outros importantes elementos acrescentados ao nome de Jesus, se tornaram parte do credo Cristão: “ἡσο Ὡς Χριστός Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ” (Cullmann 1963, 244).

108 Jo 18:36.

109 O título Salvador, pouco vulgar nas Epístolas paulinas, surge dez vezes nas Pastorais, sendo usado aí tanto em relação a Cristo como em relação ao Pai. Este título surge também cinco vezes na 2 Pedro.

110 Cullmann 1963, 42.

nou-se em epíteto de uma divindade concreta ligada aos cultos políticos, assim como de generais e outros heróis e, sobretudo, de governantes, ganhando assim o sentido de um qualificativo que designava o portador deste epíteto como aquele que, dentro da esfera da *polis* e entre os seus habitantes, e como garante da paz e da ordem, era/actuava (como) o Soter. A acção benéfica deste salvador/protector, compreendida agora de modo mais circunscrito ao espaço comum da cidade, estava, assim, associada de modo inelutável ao bem-estar da *polis* e dos seus habitantes, cuja boa liderança proporcionava.

Nos cultos místéricos, *soter* adquire uma outra significação, dado que a acção salvadora da divindade actua sobre a morte e sobre a outra vida no Além. A função salvadora dos deuses associados a estes cultos era exercida, junto dos seus iniciados, como libertadora das contingências materiais e, conseqüentemente, salvadora e condutora à imortalidade ou a uma permanente existência abençoada no mundo inferior.

Como título e epíteto dos governantes (deificados), *soter* combina tanto as funções de salvação e providência, como as funções de libertação, ordenação e garante da paz. Os governantes, a quem era dedicado este nome, incorporavam assim, na sua pessoa e na sua governação, os domínios celeste e temporal, agindo como reguladores da ordem e da harmonia do seu reino, garantindo aos seus súbditos uma existência segura/liberta e próspera: a paz e a segurança do reino era a paz e segurança dos seus habitantes.

Na tradição judaica, o termo salvador, *soter*, não surge isolado ou como título divino. É, assim, um termo exclusivo de Deus, aplicado à sua acção/intervenção na história de Israel, mas que não surge como um nome ou epíteto. A glorificação de Yahweh e a exaltação da sua acção salvífica na história é feita através do reconhecimento da sua autoria e intervenção, ligada, de modo indissociável, aos eventos concretos do passado, nos quais Se revelou sempre como o Salvador de Israel. O termo *soter*, como epíteto/ /nome e com um sentido mais aproximado do conceito helénico, surge, na tradição judaica, sobretudo ligado às correntes messiânicas judaicas¹¹¹ e a

111 Além da esperança messiânica clássica, traçada no período do Exílio, que espera a vinda de um rei terreno que traga a glória e a ordem de modo a preparar a salvação futura, surge, no tempo de Jesus e

propósito da esperança escatológica da vinda do *Mesiah*¹¹² como salvador do povo de Israel.

No cristianismo, o termo *soter* é usado com pouca frequência nos Evangelhos, e surge quase que exclusivamente nos textos mais tardios. Quando utilizado, *soter*, que segue na linha da tradição judaica e é aplicado primeiramente a Deus, aparece agora também dedicado a Jesus Cristo. Esta utilização do termo *soter*, no que parece ser o resultado de uma transferência (também) para Jesus dos termos veterotestamentários exclusivos de Deus, manifesta, através de um entendimento do seu sentido soteriológico e escatológico novo, a herança matricial judaica vista a partir da perspectiva da mensagem pós-pascal e da centralidade cristológica. Porém, no cristianismo primevo é evitado o uso do “título *soter*, dado que não é este que eleva Jesus à esfera divina e, sim, o conteúdo da salvação/sotéria trazida por Si”.¹¹³ Só posteriormente, e com o desenvolvimento da teologia cristológica, entendendo Cristo dentro da *oikonomia* trinitária como *locus* de salvação, o termo *soter*, como título,¹¹⁴ e seus derivados passam a ser utilizados de modo mais frequente.

no primeiro século do cristianismo, uma nova corrente messiânica, em particular entre os fariseus, que aguarda a vinda de um rei que trará um novo reino (não o definitivo, mas um provisório, que garantirá o tempo até que Deus, pessoalmente, traga o reino definitivo) (Cullmann 1963, 114-115).

112 “Entre os hebreus, era *mesiah* um sumo-sacerdote (Lev, 4), ou um rei israelita (I Sm, 24), cada um deles em virtude da sua dignidade: e, deste modo, também um patriarca e até um rei pagão como Ciro.” Todos eles actuando (por acção intermediada de Yahweh) como um agente que traz justiça, felicidade, paz, ao povo hebraico, e podem, assim, ser designados como *Mesiah* (o ungião que salva/liberta). Mas “é só a partir de Isaías, Jeremias e Ezequiel” que a “figura do messias, como salvador comum saído da estirpe de David, artífice e epónimo da ‘nação’ ressurgida segundo um ‘pacto’ renovado com Deus e a estender a todos os povos, recebe uma caracterização precisa”. Assim, e “com base na velha tradição mítico-ritual dos vários *mesiah*, o movimento desenvolve-se configurando com traços precisos a personalidade e o papel do messias esperado e implorado”. O messianismo judaico, “que se entende como um evento a verificar na história do mundo”, “sendo a percepção hebraica da história colectiva marcada pela visão mítico-escatológica”, é “percorrido por uma fundamental e nunca abandonada espera de cumprimento objectivo, a verificar-se dentro da comunidade humana, no tempo futuro”. “Nesse sentido, o messianismo hebraico distancia-se do cristão, concebido como evento redentor a realizar-se momento a momento na íntima e imperscrutável espiritualidade da consciência individual.” “O nascimento do cristianismo dá lugar ao último movimento messiânico do mundo hebraico antes da conquista romana, e ao primeiro do Ocidente romanizado. Mas, enquanto o messianismo cristão desenvolve largamente uma concepção universalista do mundo e, conjuntamente, um salvacionismo individual, o messianismo judaico adere intimamente aos eventos externos e internos da nação e do povo, reflecte o estado de espírito comum nos mais agudos apertos de perseguição e aflicção, exprime a resposta de um povo que pretende reemergir unitariamente e encontrar uma salvação comum nas fases de mais profundo abatimento e desespero” (Lanternari 1994, 280-281).

113 Kittel et Friedrich (1971) 1995, 1021.

114 Houve um papa que recebeu o nome de São Soter (166-175), e “de quem São Dionísio de Corinto celebra a egrégia caridade para com os irmãos, pelos peregrinos necessitados, os aflitos pela miséria e os condenados aos trabalhos forçados” (vide *Martirologio Romano*). O uso deste termo como nome próprio parece decorrer já, e na linha da sucessão apostólica petrina, da visão do papa como cabeça da Igreja e vigário de Cristo na Terra, em cujos ombros assenta o poder espiritual e temporal.

BIBLIOGRAFIA

- Adler, Ada, ed. 1967-1971. *Suda, Lexicographi Graeci*. Stuttgart: Teubner.
- Anagnostou-Laoutides, Eva. 2016. *In the Garden of the Gods. Models of Kingship from the Sumerians to the Seleucids*. Oxford: Routledge.
- Auge, Marc, 1994a. “Deuses.” In *Enciclopédia Einaudi*, dir. Ruggiero Romano. Vol. 30, 149-165. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- . 1994b. “Religião.” In *Enciclopédia Einaudi*, dir. Ruggiero Romano. Vol. 30, 177-243. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Bergson, Henri. 1958. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- Bernabé, Alberto, et Ana Isabel Jimenez San Cristóbal. 2008. *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*. Leiden: Brill.
- Bible Hub*. URL: <https://biblehub.com>. [Acesso: 15.09.2020.]
- Brock, Arthur J., trans. 1916. Galen. *On the Natural Faculties*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Brownson, Carleton, ed. et trans. 1922. Xenophon. *Anabasis*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Cardullo, R. Loredana. 2014. “Il concetto di fortuna (ΤΙΧΗ ΕΔ ΕΥΤΥΧΙΑ) in Aristotele.” *Spazio Filosofico* 12:541-554.
- Chaniotis, Angelos. 2003. “The Divinity of Hellenistic Rulers.” In *A Companion to the Hellenistic World*, ed. Andrew Eskskine, 431-445. Oxford: Blackwell.
- . 2005. *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, Getzel M. 2013. *The Hellenistic Settlements in the East from Armenia and Mesopotamia to Bactria and India*. California: University of California Press.
- Cook, John Granger. 2010. *Roman Attitudes Toward the Christians. From Claudius to Hadrian*. Tubingen: Mohr Siebeck.
- Cullmann, Oscar. 1963. *The Christology of the New Testament*. Trans. Shirley C. Guthrie et Charles A. M. Hall. Philadelphia: The Westminster Press.
- Curi, Umberto. 2002. *Endiadi. Figure della duplicità*. Milano: Feltrinelli.
- Curran, B. F. 1988. “Soteriological Themes and Motifs in Roman Religion.” In *The Idea of Salvation. Papers from the Conference on the Idea of Salvation, Sacred and Secular, held at St. Paul's College, University of Sidney, 22-25 August 1986*, ed. D. W. Dockrill et R. G. Tanner, 31-42. Auckland: University of Auckland.
- DeWitt, Norman, ed. et trans. 1946. *Demosthenes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fernández-Galiano, Emilio. 1987. *Posidipo de Pela*. Madrid: Instituto de Filología.
- Fontenrose, Joseph. 1988. *Didyma: Apollo's Oracle, Cult and Companions*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Gnoli, Tommaso. 2013. “La Fortuna di un'immagine: Antiochia.” In *Polis, urbs, civitas: moneta e identità. Atti del convegno di studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae (Milano 25 ottobre 2012)*, ed. Lucia Travaini et Giampera Arrigoni, 89-101. Roma: Edizioni Quasar.

- Hall, Frederick W. et William M. Geldart, ed. et trans. 1907. Aristophanes. *Comœdiæ*. Oxford: Clarendon Press.
- Historiarum Philippiarum In Epitomen*. [s.l.]:[s.d.] URL: <http://thelatinlibrary.com/justin.html> [Acesso: 15.09.2020.]
- Ingelmo, María Cruz Herrero, trans. 2008. Pausânias. *Descripción de Grecia*. Vol. III, livros VII-X. Madrid: Editorial Gredos.
- Jabobitz, Karl, ed. 1913. *Luciani Samosatensis Opera*. Vol. II. Leipzig: Teubner.
- Jost, Madeleine. 1985. *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Julien, Nadia. 2008. *Enciclopedia de los mitos*. Barcelona: Swing.
- Kenrinckx, Hans. 2016. "Tyche and Theotokos. From Paganism to Christianity in Constantinople." Texto não-editado, 9 pp., PDF. URL: https://www.academia.edu/23349446/Tyche_and_Theotokos_From_Paganism_to_Christianity_in_Constantinople_draft_version [Acesso: 15.09.2020.]
- Kittel, Gerhard, et Gerhard Friedrich, eds. (1971) 1995 *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. VII. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kosmin, Paul. 2013. "Rethinking the Hellenistic Gulf: The New Greek Inscription from Bahrain." *JHS* 133:61-79. Doi: 10.1017/S0075426913000049.
- Lamb, Walter R. M., trans. 1930. *Lysias*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- , trans. 1955. *Plato*. Vol. VIII, *Charmides*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Lanternari, Vittorio. 1994. "Messias." In *Enciclopédia Einandi*, dir. Ruggiero Romano. Vol. 30, 280-302. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Leão, Delfim Ferreira. 2012. *A Globalização no Mundo Antigo. Do Polites ao Kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. Doi:10.14195/978-989-26-0267-7.
- Lebreton, Sylvain. 2013. "Surnommer Zeus: contribution à l'étude des structures et des dynamiques du polythéisme attique à travers ses épicleses, de l'époque archaïque au Haut-Empire." Tese de doutoramento. Université Rennes 2.
- Lourenço, Frederico. 2008 *Homero. Odisseia*. Lisboa: Biblioteca de Editores Independentes.
- Martirologio Romano*. 2014. Página electrónica do Secretariado Nacional de Liturgia. URL:<https://www.liturgia.pt/martirologio/>. [Acesso: 20.10.2020.]
- Meineke, August, ed. 1877. Strabo. *Geographica*. Leipzig: Teubner.
- Mikalson, Jon D. 1975. *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2010. *Ancient Greek Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Murray, Gilbert, ed. 1913. *Euripidis Fabulae*. Oxford: Clarendon Press.
- Niese, Benedikt, A. J., ed. 1892. *Flavii Iosephi opera*. Berlin. Weidman.
- Nilsson, Martin P. 1940. *Greek Popular Religion*. New York: Columbia University Press.
- Oldfather, Charles H., trans. 1962-1963. Diodorus Siculus. *The Library of History*. Loeb Classical Library. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- , trans. 1956. Epictetus. *The Discourses as Reported by Arrian, The Manual and Fragments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Parker, Robert. 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.

- Petridou, Georgia. 2015. *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Ribeiro, Ari Luís do Vale, trans. 2015. Irineu de Lyon. *Demonstração da Pregação Apostólica*. Patristica. Vol. 33. São Paulo: Paulus Editora.
- Searchable Greek Inscriptions*. Website, Cornell University Press/Ohio State University. Last update: July 13, 2020. URL:<http://inscriptions.packum.org>. [Acesso: 23.10.2020]
- Shorey, Paul, trans. 1969. *Plato*. Vol V, *Republic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Silva, Maria de Fátima de Sousa e, ed. et trans. 2006. Aristófanes. *As Aves*. Lisboa: Edições 70.
- . 2012-2013. “O Hades e a Pólis: O Tema Utópico da Catábase.” *Kléos. Revista de Filosofia Antiga* 16-17:13-45.
- Smyth, Herbert Weir, trans. 1926. *Aeschylus*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Suda on-line*. [2000-]. The Soa Consortium. URL:<http://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/>.
- Spirus, Fridericus, ed. 1903. *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Leipzig: Teubner.
- Svarlien, Diane Arson. 1990. *Pindar. Odes*. 1990. Los Angeles: The Annenberg CPB/Project.
- Tahberer, Bekircan. 2012. “Tyche – The City Goddess as a Political Entity.” Texto não-editado, 6 pp., PDF. URL: https://www.academia.edu/4551558/TYCHE__THE_CITY_GODDESS_AS_A_POLITICAL_ENTITY_-_2012 [Acesso: 15.09.2020.]
- Thilo, Georgius, et Hermannus Hagen, eds. 1881. Servius. *Vergilii carmina comentarii*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Urenã Prieto, Maria Helena, João Maria de Teves Costa Prieto, et Abel do Nascimento Pena. 1995. *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Wenstrom, Bill. [s.d.]. “Soter.” Texto não-editado, 3 pp., PDF. URL:wenstrom.org/downloads/written/word_studies/greek/soter.pdf [Acesso: 15.09.2020.]
- White, Horace, ed et trans. 1899. Appian. *The Foreign Wars*. New York: The Macmillan Company.



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

Editor Principal | Editor-in-chief
Nuno Simões Rodrigues

CADMO – SUPLEMENTOS

Os *Suplementos da Cadmo – Revista de História Antiga* são uma colecção associada a esta publicação periódica. Sediada no Centro de História da Universidade de Lisboa, esta colecção tem como objectivo acolher e editar monografias e volumes de estudos individuais e colectivos, cujo denominador comum seja a Antiguidade. As obras a serem publicadas incluirão trabalhos não apenas sobre a Antiguidade Pré-Clássica ou Próximo Oriental (no âmbito da Egiptologia, da Assiriologia, dos Estudos Bíblicos e Anatólicos) e a Antiguidade Clássica (no domínio dos Estudos Helénicos ou Romanístico-Latinos), mas também sobre a Recepção desses períodos históricos e de temas com eles relacionados em épocas posteriores (Idade Média, Modernidade, Época Contemporânea e Tempo Presente). As publicações poderão tratar de problemáticas relacionadas com os mais variados domínios – como por exemplo a História Institucional e Política, a História Económica e Social, a História Cultural, a História das Ideias, as Representações Mentais ou as Expressões Culturais, da Literatura às Artes Plásticas –, privilegiando perspectivas interdisciplinares que incluam não só a História, a Filologia e a Arqueologia, como outras ciências e disciplinas, do Direito à Biologia. Os *Suplementos da Cadmo* cumprem assim a sua função de publicar e difundir resultados de investigação historiográfica dos investigadores, e não só, do Centro de História da Universidade de Lisboa, integrando-se nas actividades dos grupos de investigação desta unidade de I&D.

Nuno Simões Rodrigues

Director da Cadmo – Revista de História Antiga

CADMO – SUPPLEMENTS

Cadmo – Supplements is a book series associated with *Cadmo – Journal for Ancient History*. Based at the Centre for History of the University of Lisbon, this book series aims at hosting and editing monographs and volumes of individual and collective studies whose common denominator is Antiquity. We intend to publish works not only on Pre-Classical or Near-Eastern Antiquity (within the scope of Egyptology, Assyriology, Biblical and Anatolian Studies) and Classical Antiquity (within the domain of Hellenistic or Romanistic-Latin Studies), but also on the reception of those historical periods and of themes related to them in later periods (Middle Ages, Modernity, the Contemporary Period and Present Time). The publications may deal with problems related to the most varied domains – such as Institutional and Political History, Economic and Social History, Cultural History, History of Ideas, Mental Representations or Cultural Expressions, from Literature to the Plastic Arts –, giving priority to interdisciplinary perspectives that include not only History, Philology and Archaeology, but also other sciences and disciplines, from Law to Biology. *Cadmo – Supplements* thus fulfils its function of publishing and disseminating results of historiographical research not only of the Centre for History of the University of Lisbon researchers', and others, integrating itself in the activities of the research groups of this R&D unit.

Nuno Simões Rodrigues

CADMO – Journal for Ancient History, Editor-in-chief

Os discursos soteriológicos e as suas manifestações, como marcadores identitários em contextos históricos de encontro e interacção cultural, constituem um tema de grande actualidade. Suscitam, por isso, interesse em inúmeros campos do saber, incluindo a história. Os estudos agora publicados percorrem um espectro de longa duração, desde a civilização egípcia e as culturas clássicas, até à modernidade, incluindo estudos sobre o islão, o judaísmo e o cristianismo, convocando contextos coloniais e de diáspora.

Soteriologias. Identidades e Salvação é representativo do campo alargado de interesses, dos caminhos de debate trilhados e dos fios de convergência tecidos no CH-ULisboa. Que este volume seja mais um testemunho de que é no conhecimento científico e no trabalho colaborativo, sempre sob o primado da liberdade, da solidariedade e da entreatajuda, que reside a chave para a superação dos desafios que a humanidade enfrenta.

CH
CENTRO DE HISTÓRIA
