

O EVANGELHO DE TOMÉ COMO FONTE PARA O JESUS HISTÓRICO: UMA AVALIAÇÃO

The Gospel of Thomas as a source to the historical Jesus: An Assessment

Sílvio Murilo de Azevedo¹

Resumo:

Este artigo propõe-se a recolocar a discussão sobre a possível inclusão do Evangelho de Tomé no rol das fontes primordiais dos ditos de Jesus, proposta feita por *scholars* do Novo Testamento que procuram promover uma aproximação das tradições de Jesus em relação ao mundo greco-romano de seu tempo. Nossa conclusão é contrária, e para isto levantamos alguns argumentos mais ancorados numa análise literária do texto de Tomé e na história da filosofia do que propriamente em argumentos exegéticos ou filológicos. Cremos, assim, desta perspectiva, poder contribuir para a discussão, reforçando a abordagem clássica, que pospõe a redação de Tomé para o século II. Há outras questões paralelas relacionadas a outras fontes usadas para sustentação da primordialidade de Tomé que também serão consideradas (*Q* e o *Evangelho Secreto de Marcos*), visto serem parte fundamental para a sustentação de Tomé como fonte primária.

Palavras-chave: O Jesus histórico, evangelho de Tomé, fontes dos evangelhos, *Jesus' Seminar*, Gnosticismo.

Abstract:

This article aims to reintroduce the discussion on the possible inclusion of the Gospel of Thomas as the primary source of Jesus' sayings, a proposition made by New Testament scholars who seek to promote an approximation of the traditions of Jesus from the Greco-Roman world of his time. Our conclusion is contrary to this thesis and for this we raise some arguments more anchored in the literary analysis of Thomas' text and in the history of philosophy than in exegetical or philological arguments. We believe, therefore, from this perspective, to contribute to the discussion by reinforcing the classical approach, which proposes that Thomas wrote in the second century. There are other issues related to other sources used to support the primordality of Thomas that will also be considered (*Q* and the Secret Gospel of Mark), seen as a fundamental part for the supporting of Thomas as primal source.

Key words: The Historical Jesus, the Gospel of Thomas, Gospels' sources, Jesus' Seminar, Gnosticism.

¹ Graduado em Filosofia (USP), mestre e doutor em Ciências da Religião (UMESP), pós-doutorado em Ciências da Religião (PUC). Professor reformado, revisor e articulista habitual da *Ad Aeternum*.

Introdução

Jesus é uma figura histórica fascinante. Todos os que tentaram delinear seu retrato, fizeram-no imbuídos desse fascínio, ainda que professando a isenção do espírito científico. Não é de hoje que um exército de ciências tem sido arregimentado para impingir contornos mais sóbrios à sua representação. Inutilmente. E a nada aproveita invocar “a frieza absoluta do historiador”, como fez Renan quando escreveu sua vida de Jesus (1870, 1), nossa paixão por Jesus sempre leva de arrasto nossas palavras e ideias, e qualquer adição ao que seus apaixonados discípulos escreveram nos evangelhos será mais um reflexo de certa disposição ideológica e religiosa do que a vida que realmente tenha vivido.

Porém, nossa dificuldade em tratar o tema com objetividade não nos deve compelir a abandonar o projeto, adotando em lugar o pessimismo da *No Quest bultmanniana*. Ao invés, devemos sim, continuar a perseguir a ideia de pesquisar Jesus inserido em seu tempo, sem, entretanto, deixar de reconhecer nossas inevitáveis propensões, bem como os limitados poderes dos instrumentos científicos de que dispomos.

Infelizmente, malgrado tão prontos em acusar a falta de isenção dos evangelhos, muitos críticos fazem o mesmo em nome da ciência, pois apresentam uma imagem de Jesus baseados em erudição de frágeis alicerces; e porque chamam de científicos seus resultados, esses merecem o reproche de impostura intelectual. Os evangelhos, pelo menos, não escondem que foram escritos por crentes, cheios de devoção pela figura que retratam. E ainda que Lucas, p. ex., pretenda escrever como historiador, por história entendia-se algo bem diferente do que correntemente define essa disciplina. Sua história destina-se, abertamente, a suscitar a fé, e não contém nada que possa enaltecer suas qualidades de historiador e retórico, como era comum entre os seus contemporâneos.

No contexto dos empreendimentos científicos, de Renan aos nossos dias, ‘as ciências de Jesus’ sofreram muitas transformações. Já foi filosofia iluminista,

antropologia eurocêntrica, filologia romântica e existencialista. Hoje predominam as ciências sociais com pendores marxistas revisionistas e as ciências novas, tais como a semiologia e a retórica, bem como outras análises do discurso. Essas ciências tão diversas, em um ponto são concordes. Mais do que a roupa com o que vestem Jesus, importa para elas despi-lo daquela com que foi cingido pelos cristãos. E não se trata mais de apenas destituí-lo dos paramentos de sua divindade, como fizeram os *scholars* do século XIX, mas de sob o texto descobrir um sábio, um revolucionário nietzschiano, que está para além da ética cristianizada.

Em um círculo hermenêutico mais amplo, estão em polos opostos a ciência e a fé, ambas invocando sobre si a égide da verdade. A primeira procurando persuadir através do rigor metodológico e da objetividade; a segunda, faz o mesmo por meio da fidelidade à Escritura, à tradição e ao dogma. Porém, esse antagonismo não se distingue assim tão facilmente, como o preto do branco. Também há de entremeio muitas áreas cinzentas. A ciência é autocomplacente em relação à fragilidade de seus resultados, e faz vista grossa quanto a seus próprios pressupostos e dogmas. A fé, por sua vez, não significa, necessariamente, logocídio. Há bons argumentos para a manutenção da prioridade histórica dos sinóticos, ainda que os milagres e a ressurreição sejam artigos de fé. De sorte que, a relativização desses dois termos (ciência e fé) deve ser previamente aceita a fim de que o debate não decaia ao nível de rotulação mútua.

Sobre esse pano de fundo, a discussão aqui pretendida insere-se em um dos capítulos mais recentes da disputa em torno do Jesus histórico, dominando esse polêmico campo durante toda a década de 90 e início dos anos 2000. Um grupo de estudos conhecido como *Jesus Seminar*, formado por historiadores e teólogos, cujo propósito era publicar uma edição dos evangelhos contendo apenas os ditos comprovadamente originários de Jesus. Esse grupo foi fundado por Robert Funk, em 1985, e esteve composto por alguns importantes *scholars* do NT, e por grande número de leigos e intelectuais liberais. Entre as novidades metodológicas

apresentadas há a revisão das fontes válidas para contar a história de Jesus, com a inclusão de Tomé e de um *Q* estratificado.

Apesar de a influência desses estudos restringir-se a certos ambientes acadêmicos norte-americanos, e de haver recebido críticas também daí (Powell, 2003), passadas duas décadas do *boom* dessa corrente, continuam a aparecer artigos e livros que seguem essa linha de pesquisa. Além disso, mantém-se sua relevância, porque (a) a abordagem do Jesus sábio-profeta e judeu-helenista é só uma espécie da numerosa família de modelos sincréticos, usados para reconstruir a vida do Jesus histórico; (b) o tema específico em tela, a questão das fontes, tem grande importância pelo câmbio metodológico produzido, entendido como câmbio paradigmático por alguns (Borg 1994a, 13); c), e, por último, as pesquisas que seguem essa linha iconoclasta compartilham do mesmo pressuposto. Alegando conservar sua integridade histórica, defendem como principal critério de autenticidade a estranheza e a ofensividade dos ensinamentos e atos de Jesus em relação às expectativas doutrinárias e ideológicas do Ocidente cristão (Wilson, 2017).

33

Imbuídos por esse mesmo desejo de subversão desenham-se diversas linhas de pesquisa. Há quem ofereça aos leitores um Jesus carismático, taumaturgo judeu, menos bíblico e messiânico, e mais profeta de ação (Geza Vermes, 1990); um Jesus zelote, cuja causa estava muito próxima da dos bandidos sociais de seu tempo (Horsley e Hanson, 1985); um Jesus xamânico, dado a práticas curandeiristas (M. Smith, 1978); também um Jesus de feição quase rabínica, muito mais próximo das tradições judaicas e dos rabis de seu tempo: Hillel e Shamaï (Neusner, 1993; Chilton, 2000, 2010). E, depois de injustamente omitir dezenas de outras imagens de Jesus, um Jesus sincrético, meio profeta e meio filósofo, adepto em alguma medida de uma filosofia cínica, contestadora da sociedade (Mack, 1994; Borg, 1994b; Crossan, 1994, 1995; Funk, 1996; Kloppenborg, 1987, 1988, 2000, etc.). Além, é claro, da posição tradicional dos que buscam defender um Jesus que mantém sua mensagem convergente com a Igreja e com o AT (Dunn, 1985, 2003; Evans, 1995; Wright, 1996, Sanders, 1985; Fredriksen, 1988; J. P. Meier, 1998, etc.).

A perspectiva dessa investigação tem como ponto de partida esse último grupo e como objeto de análise o penúltimo, mas nossa crítica serve para todos os demais, pois a pretexto de se conservar a estranheza e a ofensividade do Jesus histórico, cada uma dessas correntes oferece apenas um Jesus estranho e ofensivo ao Cristianismo conservador.

Donde concluir-se que essa tendência à diversidade hermenêutica e ao revisionismo é, em certo sentido, ilusória. Sob essa aparente variegabilidade interpretativa há um fundamento comum, a saber, a ideia de que os relatos canônicos não dizem a verdade; e, ao contrário de revelarem Jesus, ocultam-no sob pesadas vestes judeu-cristãs, favorecendo uma teologia que, segundo eles, interessava à Igreja fazer prevalecer.

Esse pressuposto filosófico transformou-se em uma cruzada pós-moderna contra o falso Jesus dos cristãos conservadores, e tem um apelo ‘moral’ tão forte, que chega a justificar o relativismo que domina esse campo de pesquisas. Um relativismo reconhecido sem maiores estremecimentos, como se vê no próprio Crossan, quando comenta sobre as teorias de Jesus histórico resumidamente apresentadas acima: “todas essas obras têm a mesma capacidade de persuasão” (1994, 24). Ou seja, a questão da verdade não é, realmente, um item fundamental da agenda dos revisionistas. O fundamental é afastar o Jesus conservador e dogmático, e permitir que os leitores, livremente, possam escolher o retrato de Jesus que mais lhes caia ao gosto.

E assim percebe-se que há, efetivamente, uma mudança paradigmática. Se no passado a ditadura da Igreja teria determinado a emergência de apenas uma verdadeira imagem de Jesus; hoje, em tempos pós-modernos, a ditadura da diversidade estipula a necessidade de se manter o código de Jesus aberto, para que sejam criadas quantos Jesuses sejam possíveis, já que o objetivo não é chegar a um consenso sobre a verdadeira imagem de Jesus. A principal pauta dessa agenda é destituir o falso Jesus dos evangelhos.

Obviamente, ninguém pode, de boa-fé, pretender transformar os evangelhos em historiografia, porque são memórias apaixonadas de discípulos e discípulos dos discípulos de Jesus. Contudo, é também enganosa a abordagem que se presume isenta e puramente acadêmica, enquanto reputa aos evangelhos uma parcialidade falsificadora (Crossan, 1995, 15).

O principal critério de autenticidade com que trabalham os revisionistas, o da estranheza e da ofensividade do Jesus histórico, sempre é aplicado ao Jesus dos outros. Ou seja, anda longe de quem primeiro o propôs como metodologia para a busca do Jesus histórico, Albert Schweitzer, para quem, Jesus como profeta escatológico, de fato, contrariava suas próprias expectativas. Contudo, apesar de tão parcialmente aplicado, essa é a pedra angular do Jesus histórico revisionista. Sobre ela depois se assentam dois pilares, as generalizações e as especulações, que, por mais numerosas que sejam, chegando a preencher centenas de páginas de volumosos compêndios, nunca poderão merecer a designação de ciência, não sendo mais do que militância sofisticada.

35

Sobre as generalizações, p. ex., é típico dessa linha hermenêutica a rejeição nos evangelhos de passagens onde Jesus aparece citando as Escrituras e antagonizando-se às tradições farisaicas. Para Crossan, Jesus era um camponês analfabeto: “a antropologia intercultural nos lembra que em sociedades antigas não havia classe média;”, e que, portanto, “os camponeses eram quase sempre analfabetos”, (Crossan, 1995, 14). Jesus, portanto, não poderia ter sido letrado e versado nas Escrituras. Mas a posição contrária à de Crossan já está dada nos próprios termos de sua afirmação: a sociedade judaica pode ter sido a exceção implicada em seu “quase”; e Jesus, idem, pois os evangelhos dizem que sua profissão anterior aos anos de missão era *tehton* (construtor), tal como José (Mc. 6: 3 // Mt. 13: 55), donde não ser apropriado chamá-lo de camponês.

E há muitas outras generalidades pseudoantropológicas não menos rasas, tais como, “cultura mediterrânea” e “cultura camponesa” (Crossan, 1995, 13 e 14), que, assim como utilizados, são estereótipos injustificáveis. Obviamente, existem

elementos culturais comuns na bacia do Mediterrâneo: o patriarcalismo; as péssimas condições de vida da maior parte da população camponesa em roda do *mare nostrum*; as relações socioeconômicas amoldadas por instituições romanas, como o clientelismo. Mas isso não é suficiente para criar rótulos antropológicos tão abrangentes.

Outro revisionista foi Renan, que também se valeu de uma antropologia rudimentar para escrever sua *Vie de Jésus*. Porque nesse tempo essa era ainda uma ciência incipiente, ele a denominava “História [...], cujo resultado mais elevado é saber apreciar a diferença dos tempos, dos países, das nações e das raças” (1870, 2)”. Renan era um intelectual do século XIX, e como tal foi profundamente influenciado por uma antropologia impregnada de preconceitos culturais, decorrentes das ideias evolucionistas de Darwin. Embora rejeite o típico racismo daquele tempo (determinismo biológico, genética não mendeliana), não se vexa em fazer uso farto do determinismo geográfico e do darwinismo social, por pressupor a superioridade moral do Ocidente.

36

Crossan tem menos motivos do que Renan para cometer deslizes técnicos. No tempo de Crossan não mais existiam esses preconceitos. A antropologia e a etnografia já tinham virado essa página fazia muito. Boas e Malinowski já tinham ensinado o ‘beabá’ da pesquisa de campo, de sorte que as generalizações de Crossan estão em contradição com o que há de mais básico na antropologia cultural contemporânea, a qual estatui como único *a priori* o fato de não ser uma ciência *a priori*, por cuja razão nenhuma informação sobre a cultura de uma sociedade pode anteceder a estudos etnográficos feitos *in situ*.

Crossan, de fato, ressuscita a Antropologia de gabinete do século XIX, dando-lhe outro nome: “Antropologia Intercultural”, fazendo dela o motivo porque rejeita a ideia de um Jesus letrado e versado nas Escrituras Hebraicas (1995, 14). Com base nesse *a priori* enviesado, que podemos denominar seu dogma, ele rejeita tudo o que se sabe sobre o Judaísmo ter se tornado uma religião do livro, depois da destruição do santuário de Jerusalém e da deportação; e depois, durante o exílio babilônico, ter

se reinventado com a fundação das sinagogas, onde todo adorador do sexo masculino (após o *bar mitzva*) tinha direito de ler uma porção da *Tanakh*, em hebraico². A leitura era, portanto, um dever sagrado para os judeus, e em certa medida substituiu o santuário, como indica o fato de no interior das sinagogas (na Palestina e na dispersão) haver uma réplica da arca da aliança, dentro da qual repousavam os rolos da *Tanakh*, também chamada *Ktvei ha-Qodesh* (Textos Sagrados), ou ainda, *Mikrah* (Leitura) (Sommer, 2012, 2). Por toda a importância dada à leitura no Judaísmo do Segundo Tempo diminui drasticamente a probabilidade de analfabetismo generalizado entre judeus, ainda que camponeses.

É a partir de generalizações como essa são rejeitadas as fontes canônicas. O problema é que não existe até o momento fontes extra-canônicas suficientemente fiáveis e informativas, comparáveis aos evangelhos, que se possam rivalizar com eles, de sorte que seria mais natural continuar a considerar as canônicas como primárias, e as outras, fragmentos papiráceos e evangelhos apócrifos, em geral, como secundárias.

37

Mas nem o contrário disso tem ocorrido, pois as fontes extra-canônicas não se transformaram em fontes primárias. Por carecerem de conteúdo informativo relevante, acabam por ser primárias as fontes imaginadas pelos teóricos, as quais são costuradas com o fio das suposições, e cujas lacunas são preenchidas com o estofado das especulações. Só assim é possível a seus criadores enarrarem com alguma plausibilidade uma história de Jesus revisada, cujos elementos probatórios vão sendo descobertos em lances dignos das mais empolgantes páginas da literatura policial.

A metodologia empregada também é típica e relativamente simples. Em geral, começa pela exclusão do que, alegadamente, nas fontes canônicas está a serviço da hierarquia eclesiástica; e termina com a adoção de outras fontes mais afinadas com ideias consideradas progressistas e, por que não dizer, antisemitas.

² Flávio Josefo informa que a leitura congregacional da *Tanakh* acompanhava a liturgia da observância do Sábado nas sinagogas (*Ag. Ap.* 1: 42). Com efeito, no calendário litúrgico anual da sinagoga, no período do Judaísmo do Templo, (e até hoje) a *Torah* era lida inteira, bem como frações dos Escritos e dos Profetas (Sommer, 2012, 5).

Como, p. ex., o pressuposto teórico muito difundido nesse meio de que a expectativa messiânica presente nas fontes canônicas e em Flávio Josefo não faz parte do *ethos* religioso dos dias de Jesus, já que não encontra eco em outros textos do Judaísmo do Segundo templo, de onde a palavra messias está ausente (Green, 1996, 2). Essa ideia revisionista tem levado à conclusão de que a esperança messiânica não passa de prolepse cristã, criada para justificar uma construção teológica: Jesus era o messias de que fala o AT. Esta tese dá as boas-vindas a todas as fontes que se distanciam do Judaísmo e da *Tanakh*.

Na história do Cristianismo, desde seus primórdios, houve uma batalha pelas fontes. No Ocidente, no século subsequente à fundação da igreja, viriam Marcião, Valentino e Mani, a questionar as fontes canônicas, rejeitando o AT, e adotando apenas alguns dos evangelhos; mencione-se a predileção de Valentino pelo evangelho de João e a de Marcião por Lucas. Entre os gnósticos medievais (cátaros e bogomilos), havia o apócrifo *Livro da Ceia Secreta*, também conhecido como *Interrogatio Iohannis*, cujo enredo são perguntas que João, o evangelista, fez a Jesus durante a última ceia, sobre temas que não aparecem nos evangelhos canônicos, mas são caros ao espírito gnóstico e maniqueu: cosmogonia e soteriologia sem expiação (Barstone; Meyer, 2003, 742-750).

Recentemente, com as descobertas da versão copta do evangelho de Tomé em Nag Hammadi, deserto do Egito (1945), e dos papiros de Oxirrinco (fim do século XIX e início do século XX), dentre os quais há vários fragmentos da versão grega do mesmo documento, reacendeu-se a questão das fontes, e o evangelho de Tomé tornou-se a pedra de esquina dessas abordagens que tentam aproximar Jesus da cultura greco-romana de seu tempo, pondo em questão o retrato que dele é feito nos evangelhos.

Ocorre que Tomé sozinho não é capaz de sustentar nem a própria legitimidade, por causa da extrema coincidência de seu conteúdo com o dos sinóticos; e naquilo em que não coincide apresentar uma qualidade muito inferior. É preciso toda uma argumentação para convencer os leitores de que o que está lá não é o que veem: um

texto recortado e colado dos sinóticos, mas palavras originárias de Jesus. Essa argumentação pode ser resumida, *grosso modo*, em dois argumentos principais: (a) o mundo judeu-palestinense era compatível com o *ethos* greco-romano de outras partes do império, o que significa dizer, marcado pela mesma tendência ao sincretismo helenista; (b) o texto de Tomé pode ser lido por uma luz menos gnóstica, permitindo sua aproximação em relação ao cinismo greco-romano do primeiro século. Como iremos demonstrar, nenhuma das duas teses se sustenta.

Tendo mapeado nosso percurso, inicialmente, verifiquemos a admissibilidade do primeiro argumento. É realmente possível afastar a Palestina judaica do Judaísmo e aproximá-la de um semi-paganismo, ou pelo menos de um Judaísmo sincrético?

1. O ambiente cultural judeu-palestinense

Já se sabe que o contexto religioso judaico do tempo de Jesus era muito mais complexo e diversificado do que até recentemente as linhas de pesquisa conservadoras estavam dispostas a admitir. Um autor, Moritz Friedländer, cujo livro publicado ainda no século XIX (1897) foi ignorado pelos contemporâneos, defende o que hoje é teoria majoritária: a diáspora judaica foi profundamente influenciada por ideias greco-romanas., especialmente no Egito, cuja capital, Alexandria, tornou-se o principal centro de difusão do pensamento grego no período helenístico.

Foi lá que as ideias de Platão e de Pitágoras se uniram para formar um platonismo mais religioso ou transcendental (Dilon, 1998, 422). A maior evidência do status cultural de Alexandria foi a publicação das obras completas de Platão por Thasylos de Mendes, um astrólogo e filósofo egípcio que vivia em Alexandria (idem), cidade em que nasceram Filo e Plotino, dois filósofos, o primeiro judeu. A própria academia ateniense viu surgir com a assinatura de Plutarco uma interpretação sincrética do pensamento de Platão, inspirada na religião dos persas, pela qual também se tornou popular a interpretação literal do *Timeu* de Platão, em que um demiurgo hipotético se transforma em personagem legitimador do dualismo na cosmogonia neoplatônica (idem), claramente inspirada no Mazdeísmo. Finalmente,

foi nesse contexto também que a LXX foi redigida, sob o patrocínio de Ptolomeu e como resposta a uma demanda da comunidade judaica de Alexandria, que não era mais capaz de se expressar em hebraico (Kasher, 1985, 6).

O helenismo foi um fenômeno cultural caracterizado pelo sincretismo. Tinha base a cultura grega, mas também foi enriquecido por elementos das diversas civilizações com que essa cultura teve contato. Essa definição clássica de helenismo, nascida ainda no séc. XIX, por meio da obra inconclusa do historiador alemão J. G. Droysen (1836), pode levar à conclusão de que esse sincretismo cultural afetou da mesma maneira e com a mesma intensidade todas as regiões onde a hegemonia greco-romana se estabeleceu. Para Hengel, não há porque se pensar assim. Pelo contrário, entre os judeus essa influência foi muito heterogênea, variando de região para região, de classe social para classe social e de época para época (1981). Há claramente diferenças entre o tipo de helenismo que vigorou no Egito e aquele que prevaleceu em Antioquia. Mesmo porque à base grega ligaram-se elementos muito culturais muito diversos, No Oriente Médio o caráter prático semita atenuou a disposição grega à especulação filosófica; no Egito isso não aconteceu, encontrando aí a filosofia terreno fértil para prosperar. As mesmas inclinações permaneceram ativas no posterior desenvolvimento do Cristianismo, sendo peculiaridade da Igreja do Egito a especulação (Clemente e Orígenes), enquanto a de Antioquia permaneceu fiel à ortodoxia e a interesses mais práticos.

A onipresença do platonismo, transformada em fundamento da ideologia científico-filosófica dos sábios e base teológica da religião dos esclarecidos, é uma poderosa evidência de quão pervasivo era o helenismo, o que não permite pensar em um Judaísmo isento de sua influência. De fato, em geral a interpretação alegórica da *Torah* era comum, e era praticada por judeus chamados “filosofantes”, enquanto os literalistas eram chamados “conservadores” (Pearson, 2005, 12).

Ganha força o argumento de Hengel de que esses 360 anos de supremacia helenista na Palestina (começando nos dias de Alexandre Magno, depois com os reis

ptolomaidas e selêucidas), não poderiam ter passado sem produzir alguma mudança no Judaísmo palestinese (1981, 1).

Por exemplo, o número de intelectuais judeus desse tempo que produziam em grego é expressivo. A literatura oferece pelo menos uma dezena de exemplos. O assim chamado Pseudo-Focílides foi um propagandista judeu helenista. Trechos de uma obra conhecida como *Sobre os Judeus* e *Sobre Abraão*, atribuídas a Hecateus de Abdera, demonstram que seu autor era judeu. *Os Oráculos Sibelinos*, de igual sorte. A *Carta a Aristeas* é outro exemplo de falso helenismo. Seu autor assume a identidade de um servo da corte de Ptolomeu Filadelfo II, mas nega essa falsa identidade por defender vigorosamente as práticas judaicas e descrever a Septuaginta como uma obra perfeita, como texto e como um guia inspirado para a vida (Adler, 2019, 12). O mesmo se diga de Ben Siraque de *Sabedoria* e do autor de *Macabeus*. Todos exímios escritores judeus que dominavam o koiné.

Com efeito, no tempo do ápice do predomínio do helenismo na Palestina, período que antecede os decretos de Antíoco, apenas um punhado de devotos (*assidaioi*) opunha-se ao helenismo. E foi só quando Antíoco Epifanes tentou suspender a prática do Judaísmo e condenar a morte os que se opusessem aos ritos greco-romanos que ele queria introduzir, que cessou a expansão do helenismo entre judeus palestinese. Encorajada pelos filhos de Matatias a população decidiu desalojar o helenismo do solo judaico, enfrentando as forças que os oprimia (Schürer, 1891, 198). E esse foi a única vez que, no Ocidente, “uma população se emancipou completamente da influência do helenismo” (idem).

Obviamente, o tempo passou e, no período dos romanos, a cultura greco-romana retornou sorrateiramente a ameaçar a cultura judaica. O NT oferece indícios da presença do helenismo nos dias de Jesus, cuja influência provinha mais da política e da economia do que das artes e da paideia, como no período antecedente. Nos evangelhos as parábolas de Jesus revelam essa influência: grandes latifundiários na Galileia, trabalhadores diaristas e meeiros, dívidas fundiárias, administradores, agiotas, cobradores de impostos, escravidão por dívida, etc.

Em Jerusalém, no tempo dos apóstolos, existia uma sinagoga onde, provavelmente, o serviço religioso transcorria em grego, visto serem alexandrinos e silícios seus frequentadores (At. 6: 9). Nesse mesmo livro percebe-se a crescente divergência entre cristãos helenistas e judeu-cristãos sobre temas diversos: regras haláquicas e o serviço do santuário (p. ex., a obrigatoriedade da circuncisão para os novos conversos). Em geral, os primeiros propendiam à espiritualização e moralização do sistema cútico; os segundos, para um entendimento literal de sua obrigatoriedade. O capítulo 7 desse mesmo livro retrata séria divergência sobre a validade do sistema cútico hierosolimitano, diante da superioridade do santuário celestial, cujo principal defensor, o diácono Estêvão, foi impiedosamente apedrejado por sustentar essas ideias.

Provavelmente, a elite fosse mais inclinada a helenizar-se (Hengel, 1981, 56; Schürer, 1891, 197). Não só por motivos políticos, por sua convivência mais acercada com os senhores romanos, mas também porque eram gregos os segmentos mais refinados da cultura: a paideia, a literatura, a arquitetura, a perfumaria, a cerâmica, a carpintaria naval, etc. Em suma, a tecnologia e as artes do primeiro século eram helenistas, e as classes abastadas costumam se distinguir dos pobres pelo consumo de artigos de luxo e da cultura, importados da metrópole. Os pobres permaneceram fiéis à herança dos macabeus, e eles eram a esmagadora maioria.

A conclusão mais razoável, tendo em vista os achados arqueológicos, o que dizem os evangelhos e Flávio Josefo, é que a assimilação judaica do helenismo foi mais complexa e seletiva, sendo inadequado definir esse processo como “sincretismo” *tout court* (Hengel, 1981, 1); dado que o Judaísmo rejeitava tudo o que divergia do decálogo e das ordenanças rituais e morais de Moisés. Por outro lado, a presença da língua grega, de nomes gregos, e de estilo e gêneros da literatura grega, praticadas por muitos judeus, apontam para algum grau de assimilação (Kinney, 2016, 27).

Em outras áreas da cultura houve tão perfeita acomodação entre essas duas matrizes culturais que as práticas helenistas tornaram-se imperceptíveis aos próprios

judeus. É o caso das estruturas político-econômicas romanas, imbricadas de tal forma na sociedade judaica que penetraram na religião judaica, alterando a observância das leis mosaicas, relativas a questões fundiárias, financeiras, e mesmo familiares, como é o caso da usura, inobservância do ano do jubileu, e da prática da padronagem e do clientelismo romanos.

A missão e a mensagem de Jesus tiveram, por essa razão, grande dificuldade de penetração. Sua oposição especiosa ao espírito do evangelho, teria, em grande medida, determinado a utilização de metodologias evangelísticas indiretas, como o ensino por meio de parábolas, de que é testemunha um dito triplamente atestado nos sinóticos: “Por isso lhes falo por parábolas, para que vendo não vejam e ouvindo não ouçam nem entendam” (Mt. 13: 13; também em Mc. 4: 12 e Lc. 8: 10). Além disso, a instituição do ministério itinerante, e a gratuidade dos serviços taumatúrgicos, foram usados para driblar o clientelismo greco-romano, porque seriam muito vulneráveis ao tráfico de influência se fossem praticados de outro modo. Além disso, sua acomodação à ideologia greco-romana seria fatal para o entendimento da graça divina, ponto essencial da doutrina de Jesus.

Em suma, pode-se acompanhar Martin Hengel na definição do processo de helenização palestinese como mediano (Hengel, 1981, 310), o que significa, não ter prevalecido em todas as regiões da cultura judaica, nem em todas as épocas; tampouco em todos os segmentos populacionais. Mas significa ainda menos que a cultura judaica tenha atravessado incólume esse longo período de supremacia helenista.

Essa conclusão, entretanto, não é hegeliana; não aponta para um meio termo quanto à cosmovisão e ao pensamento entre o Judaísmo e o Paganismo greco-romano, ainda que o Judaísmo tenha procurado se ligar àquilo que, na cultura greco-romana, tinha afinidade com suas ideias religiosas; como é o caso do estoicismo (Hengel, 1981, 310-311). A cultura judaica permaneceu judaica, à exceção de uma tendência ao mais racional e empírica na compreensão do mundo e de Deus, que inclusive está presente na LXX, já que seus redatores procuram corrigir as

inconsistências lógicas da *Tanakh* (Rogerson, 2003, 10); também uma tendência à universalização e individualização da religião, possivelmente por causa da prevalência da vida urbana; ou ainda a adoção do estilo e gêneros literários greco-romanos por escritores judeus, como já mencionado.

Resumindo, a helenização judaica só adotou aquilo que era passível de compatibilização com sua matriz cultural e religiosa. Por isso pode-se concluir que, kantianamente, entre os judeus tenha havido um helenização mais de forma do que de conteúdo. O Judaísmo teria assim adotado as linhas da arquitetura greco-romana, mas não o sistema cútico pagão de seus templos; assimilado a língua grega e os gêneros literários da literatura grega, mas não sua mitologia ou filosofia; adotado os modos à mesa gregos, passando os judeus a comerem reclinados em uma espécie de divã (as classes mais abastadas), mas não sua dietética, em que a carne de porco era o prato principal; as técnicas pedagógicas gregas, mas não sua paideia, porque a *Tanakh* seguiu sendo a base da educação das crianças hebreias.

Nesses casos haver assumido um formato grego não produziu qualquer prejuízo para a religião judaica (Levine, 1998), pelo menos como doutrina. Entretanto, o mesmo não se pode dizer de outras áreas da cultura, como é exemplo, as estruturas socioeconômicas e políticorreligiosas gregas³, que embora sendo forma, alteraram profundamente a prática do Judaísmo. É principalmente nesse quesito que ocorreu o choque da mensagem de Jesus com seu tempo, dado que essas estruturas alteraram a compreensão e prática das Escrituras, e foram causa do confronto entre ele e a hierarquia políticorreligiosa.

1.1. Galileia

A respeito da Galileia, lugar onde transcorreu a maior parte do ministério de Jesus, apesar de separada da Judeia ao sul pelo território dos samaritanos e cercada por pagãos ao norte, leste e oeste, prevalecia o *ethos* judaico. A Galileia era um forte

³ Os quatro livros de Macabeus são grandes testemunhas desse processo de helenização. Depois que o jugo selêucida foi removido pelos romanos, o que o assentar da poeira revelou foi um micro-reino tipicamente helenista. O quarto livro de Macabeus, que retrata o martírio de uma família judaica, tem muita semelhança com um gênero literário greco-romano, “o filósofo resiste à tirania”. (Meeks, 2001, 18).

enclave judaico, é o que se conclui pelas evidências encontráveis na literatura extracanônica, na história e na arqueológica.

Na literatura extracanônica as obras de Flávio Josefo oferecem dois tipos básicos de informação sobre o *ethos* galileu: (a) afirmações diretas e (b) afirmações indiretas. As asseverações diretas são aquelas originárias de sua condição de historiador, ou seja, alguém portador de uma narrativa, e que por isso levanta suspeitas sobre sua fiabilidade. Já as afirmações indiretas, que não visam à sustentação de nenhuma narrativa específica, mas têm caráter unicamente informativo, essas teoricamente são mais fiáveis.

Vejamos primeiro as afirmações flavianas diretas sobre a Galileia de seus dias.

A Galileia, bem como a Judeia do século I E. C., formava um *milieu* cultural judaico de história recente. No período que se seguiu à derrocada do Reino do Norte em 722 a. C., com a deportação de grande parte da população para outras regiões do Império assírio, para lá sendo deslocada populações providas da Pérsia. A região ficou sub-habitada, só tornando a ser devidamente povoada no tempo dos Macabeus, quando foi destino de migrações de judeus (*Antig.* 9. 235). No período asmoneu subsequente, Aristóbulo compeliu seus moradores mais antigos, os remanescentes do programa assírio de miscigenação, que se fizessem circuncidar e que vivessem de acordo com as leis judaicas (*Antig.* 13. 318). Mais tarde tiveram sua aculturação completada pela anexação do território ao domínio asmoneu:

[...] As áreas que lhes haviam sido atribuídas [aos Asmoneus] tinham sido judaizadas depois de sua conquista pelos Asmoneus, de modo que grande parte dos camponeses, especialmente na Galileia, era judaica por orientação e lealdade, mas sua população era [eticamente] mista (Hanson; Horsley, 1985, 45).

Josefo retrata a Galileia como um lugar repleta de judeus. O exército de judeus que ele comandava tem números impressionantes: “60 mil infantes, 250 cavaleiros, 4. 500 mercenários e 600 homens”, de sua guarda pessoal (*Guerra*, 2. 583). Ele diz ainda que teria recebido um reforço de 40 mil judeus originários da “cidade” de Tariqueia (*Guerra*, 2. 252, 269; *Vita*, 188, 275). Enfim, uma exuberância marcial irreal

e apenas apropriada para bem representar o enredo de novas guerras macabaicas, capitaneadas por um legítimo asmoneu, ou seja, ele mesmo, Flávio Josefo, descendente dos reis sacerdotes. Face à costumeira grandiloquência de Josefo é difícil acreditar em tão grande tropa de judeus galileus, quando nenhum dos macabeus conseguiu reunir exército tão numeroso e equipado na própria Judeia, limitando-se a táticas de guerrilha. É melhor atribuir esses números excessivos aos propósitos narrativos de Josefo, que nesse caso tentava abrilhantar seu próprio papel histórico, com um protagonismo similar ao de seus antepassados asmoneus.

E. P. Sanders descreve que há duas possíveis imagens da Galileia nos dias de Jesus. Uma Galileia economicamente arruinada, marcada por conflitos sociais, pelo banditismo e por tensões entre o campo e a cidade, à qual é adotada por R. Horsley em seus livros; e outra rica e opulenta, “epítome da cultura helenística” (1993, 430 e 431), a que se alinham os teólogos e historiadores do *Jesus Seminar*: B. Mack (1993), J. D. Crossan (1993), Marcus J. Borg (1994b), Robert Funk (1996).

Não há necessidade de excludência entre essas duas avaliações. Como vimos nas páginas acima, não há porque pintar um quadro homogêneo da situação cultural da Galileia, pois há nuances de classe, pelo que se pode concluir que essas duas avaliações divergentes se referem a objetos também diferentes. A Galileia de Horsley e Hanson descreve o ambiente campesino, e os *scholars* ligados ao *Jesus Seminar* descreve o ambiente urbano da elite proprietária, que em aliança com os romanos determinou o empobrecimento brutal da população autóctone camponesa e a consequente escalada da violência.

Ocorre que, estando correta essa avaliação, a Galileia judaica não serve bem às teses do *Jesus Seminar*, porque Jesus liderava um movimento de cunho popular e camponês. Para Crossan e companheiros, a matrix cultural dominante deve ter sido homogeneamente greco-romana, ou no mínimo judaica com alto grau de sincretismo.

Qual desses *ethos* realmente prevalecia? Nesse ponto de impasse devemos-nos socorrer das afirmações indiretas de Josefo, que são muito mais persuasivas.

Já se sabe que o quadro histórico pintado por Josefo é falho, ou no mínimo tendencioso e propenso ao exagero. Contudo, deve-se levá-lo a sério quando fala das autoridades e de seus feitos, porque este é o seu objetivo mais genérico. Josefo queria com informações acuradas sobre a Galileia demonstrar sua competência como analista das coisas judaicas e sua capacidade de administrar a região, caso solicitado. É por isso que sobre os fatos ligados à política e à administração da Palestina merece crédito. O constante estado de efervescência sociorreligiosa levou a região a experimentar várias revoltas prévias à sedição de 66 E. C. Isso faz com que os atos políticos dos governantes sejam importantes indicadores do grau de helenização das regiões onde aconteceram esses tumultos, pois eles, geralmente, eram causados pelo choque cultural entre as matrizes greco-romana e judaica, porque não só a religião, mas muitos costumes gregos eram ofensivos à religião judaica. Ora, como os governantes da Palestina tendiam a administrar bajulando os imperadores, fundando cidades, construindo edifícios e monumentos em sua homenagem, o fato de certas obras não gerarem distúrbios significava que não havia população judaica no local. Assim se pode mapear a predominância da cultura judaica na Palestina pela comparação da construção desses edifícios com a eclosão de revoltas populares.

47

Josefo diz que Herodes teria erigido uma cidade helenista (*polis*) em homenagem a César Augusto, Sebastes, no sítio onde antes era a capital do Reino do Norte, Samaria. Também ergueu numerosas construções essenciais para a cultura greco-romana em outras partes da Palestina: ginásios em Trípoli, Acco, Ptolemaida e Damasco; um hipódromo e um anfiteatro em Jericó; uma ágora em Cesareia; um templo em honra a Augusto em Paneion (depois chamada Cesareia de Filipe); e termas e fontes em Ascalon (*Guerra*, I, xxi, 2. 11). O fato de não ter havido nenhuma revolta importante nestas cidades no tempo de Herodes indica que elas eram gentílicas, ou pelo menos, com poucos habitantes judeus. Ademais, para agradar aos judeus, Herodes restaurou, embelezou e murou o Templo de Jerusalém (*Guerra*, I, xxi, 1) e na mesma cidade também construiu palácios, torres e fortalezas, e nada é dito sobre haver edificado as construções acima, importantes para o modo de vida

helenista. Ou seja, a população judaica não tinha motivos para execrá-lo como viria a fazer com seus descendentes, com exceção de Filipe, que teve longo e pacificado tetrarcado. Não por acaso, foi ele quem trocou o nome de sua capital de Paneion (templo de Pan) para Cesareia.

Agora, na terceira parte do argumento, tratando com argumentos empíricos, que dizem os achados arqueológicos sobre os habitantes da Galileia, coincidem eles com o que diz Josefo?

Os resultados da arqueologia demoraram a aparecer e atender as demandas da pesquisa do Jesus histórico porque, a princípio, isso não interessava às grandes campanhas arqueológicas na região. Naquele tempo os especialistas estavam mais preocupados em investigar “as origens de Israel, Canaã na alta idade do bronze, o desenvolvimento da sinagoga, e a arquitetura do período bizantino” (Freyne, 2004, 13). Os sítios arqueológicos relacionados à vida de Jesus até então estavam nas mãos de religiosos, cujo maior interesse era devocional e religioso, e não científico (idem). Foi só paulatinamente que as escavações passaram a se direcionar àquilo que para nós é interessante.

Ainda seguindo a guia de Freyne, há três grandes linhas de pesquisa que servem para esclarecer a matrix cultural galileana:

- 1) a extensão e a natureza do impacto da expansão da cultura grega na região; 2) a identificação das marcas da etnicidade judaica nos diversos sítios; 3) a natureza cambiante das condições econômicas e sociais sob a regência herodiana” (Freyne, 2004, 14).
- 2)

Em outras palavras, o primeiro ponto (1) tem a ver com indícios da presença greco-romana na Galileia judaica; o seguinte (2), com os indícios da presença judaica; e o terceiro (3) com transformações que possam indicar a transição de uma matrix para outra, como, p. ex., a transição do período pré e pós macabaico, que mencionamos mais acima.

Os achados arqueológicos quanto ao primeiro ponto revelam que na Baixa Galileia há indícios de uma matrix cultural complexa, mas nada que se pareça com o

cosmopolitanismo galileu, sustentado por Crossan e seus companheiros. Longe de serem grandes centros da cultura helenista, as capitais administrativas da Galileia eram cidades pequenas e provincianas. Séforis e Tiberíades tinham uma população entre 8 e 12 mil habitantes, enquanto Citópolis e Cesareia Marítima não eram muito maiores, contando com uma população entre 20 e 40 mil habitantes (Dunn; McKnight, 2005, 299). A estrada que ia de Tiberíades a Ptolemaida, passando por Séforis, não era uma rota internacional, apenas uma estrada regional (idem), o que também contraria a ideia de cosmopolitanismo.

Além disso, a definição das duas capitais galileanas como cidades helenistas é bastante questionável. Apesar de não serem sequer mencionadas pelos evangelhos, isso por si não é indício de que fossem cidades greco-romanas. Provavelmente, não são mencionadas porque funcionavam como sede administrativa, vivendo aí a maioria dos proprietários dos latifúndios da Galileia, membros da classe sacerdotal, bem como cortesãos e altos funcionários do governo de Antipas. Jesus deve ter, deliberadamente, desviado seu itinerário dessas sedes de governo para evitar mal entendidos acerca da natureza de seu ministério. Obviamente, esse estrato social era grande consumidor da cultura helenista (Meyers, 1992, 322), mas a grande maioria da população que aí vivia era composta por judeus praticantes.

Por outro lado, templos dedicados a deuses greco-romanos, odeons, termas, hipódromos, ginásios ou ágoras, jamais foram encontrados em cidades habitadas por Judeus (Dunn; McKnight, 2005, 295). A citada Séforis, construída por Antipas para ser sua primeira capital, não possuía nenhuma destas edificações (Kee, 1992, 15), fundamentais para o estilo de vida helenista (*Antig.*, XIII, xii, 5); com exceção de um pequeno teatro com 4 mil lugares (Dunn; McKnight, 2005, 296). Por outro lado, Tiberíades, a segunda capital construída por Antipas, era majoritariamente gentílica e, não obstante, mesmo ali foi escavada uma sinagoga (Fine, 2016).

Quanto ao segundo ponto, ou seja, as evidências de uma matrix cultural essencialmente judaica; estão por toda parte. Jonathan Reed resume quais sejam estas evidências:

[...] os artefatos arqueológicos encontrados no espaço doméstico galileu são notavelmente similares àqueles da Judeia. Realmente há quatro indicadores apontando para uma identidade religiosa judaica: (1) vasilhas de gesso e calcário, (2) piscinas de purificação ou *miqva'ot*, (3) tumbas com ossuários, (4) nenhum vestígio de ossos de porcos” (2000, 44).

Face aos resultados da pesquisa arqueológica, Mark Chancey concluiu taxativamente: “Qualquer presença significativa [em lugares habitados por judeus] de gentios no primeiro século, não está atestada pelos achados arqueológicos” (2005a, 165). O mesmo autor, em outro lugar, e ainda com maior contundência dirá: “é disparatada a ideia de uma Galileia gentílica” (2005b, 4). E mesmo considerando aqueles sítios com suposta presença majoritária de gentios, os indícios não são tão robustos como esperados. Templos, termas e ginásios de esporte, os quais pressupõem atividades ofensivas ao Judaísmo (o primeiro por causa da proibição da idolatria, o segundo relacionado à nudez e ao culto do corpo masculino), só foram erigidos fora dos limites da Palestina judaica, nas regiões da Fenícia, Síria e Nabateia. Nunca foram encontrados templos pagãos ou vestígios de comunidades gentílicas nas regiões rurais a nordeste da Alta Galileia ou na Baixa Galileia (Aviam, 2004, 17).

Por último, se houve mudanças socioeconômicas geratrizes de câmbios culturais importantes, essas não levaram a sociedade judaica na direção da helenização. Pelo contrário, o déficit fiscal que provocou o descontrole econômico e a sobretaxação da população produtiva fez recrudescer a hostilidade entre as classes camponesa e a elite proprietária, aumentando a resistência à matriz cultural greco-romana, adotada pelos administradores e latifundiários, que oprimiam a população. Pelos relatos de Josefo é óbvio que o ódio classista escalou à medida que se aproximavam anos da revolta. Depois dos problemas causados pela inépcia de Arquelau na gestão da Judeia e tendo os romanos decidido colocar em Jerusalém um *prefectus* e uma guarnição romana em Cesareia, os problemas com a população foram ficando cada vez mais frequentes até estourar a sedição de 66 E. C. A análise de R. Horsley dos movimentos sociais de resistência da Galileia ganham a meu ver um poderoso argumento, desde que havia motivos sobejos para o ódio dos camponeses

e pescadores, moradores dos vilarejos da Galileia contra essas cidades construídas ao estilo helenista às expensas de seu sofrimento e espoliação dos camponeses, pois viviam no limite da miséria para que elas pudessem figurar como capitais da Tetrarquia (Horsley, 1994).

Neste contexto, é muito improvável que os membros da classe campesina da Galileia fizessem parte da plateia de uma peça de Menandro em Séforis ou passassem as férias nos balneários sírio-fenícios do litoral norte, onde estavam as cidades helenizadas de Cesareia marítima e as da região Siro-Fenícia. Isso seria completamente implausível não só da perspectiva religiosa, também da sociológica, pois sabe-se que o helenismo é uma cultura notadamente urbana (Freyne, 2000, 63), haja vista que sua expansão ocorreu na esteira do aparecimento das cidades livres (*poleis*). A própria definição de helenização pressupõe isso, pois, como leciona Barclay, a helenização é a fusão da cultura grega com a cultura nativa que se tornou comum no Oriente próximo, baseada na língua e no beletismo grego, sustentada e financiada por instituições da paideia grega pelas elites locais (Barclay, 1996, 88).

51

Ponto-finalizando o tópico, pode-se dizer que, apesar de a Galileia apresentar um contexto cultural bastante complexo e conflituoso entre as matrizes judaica e greco-romana, ou seja, nenhum sinal daquela “unidade mediterrânea”, sugerida por John D. Crossan (1994, 6), não há indícios de que um Judaísmo alternativo fosse praticado aí. Pelo contrário, a presença extensiva de sinagogas e *mqvaoth*, a ausência de ossos de animais impuros, são evidências de que os judeus permaneceram fiéis ao Judaísmo tradicional, malgrado a influência helenista do entorno. Suas crenças e práticas coincidiam perfeitamente com os habitantes da Judeia. O templo como símbolo da identidade judaica, a guarda do sábado, a circuncisão, a observância da pureza ritual e a vigência da *Tanakh*, são os elementos essenciais do Judaísmo do Segundo Templo observados também aí (Robinson, 2012, 68).

2. Fontes posteriores e fontes virtuais

A Galileia gentílica (ou pelo menos sincrética), e, em certa medida, incompatível com o Judaísmo, é uma perspectiva histórica tendenciosa, produzida para que outras fontes, tradicionalmente consideradas posteriores, possam ser acolhidas no conjunto de fontes válidas para composição do Jesus histórico. O argumento fundamental para câmbio hermenêutico tão radical não é, na realidade, a redescoberta da verdadeira configuração cultural da Galileia, mas a crença de que a igreja primitiva, mediante o uso de sua autoridade simbólica, promoveu a eliminação dessas fontes dissonantes. Como se a construção do cânon do NT estivesse direcionada a combater a pluralidade teológica *tout court* (Crossan, 1994, 29); e não fosse um empreendimento teológico, que buscava conservar a coerência interna dos evangelhos, e o acordo intertextual com o AT sobre o messias.

Daí pra cá vem prevalecendo a ideia de que a verdadeira história de Jesus não é a anotação dos evangelhos oficiais, mas daqueles que foram, supostamente, excluídos do cânon, de sorte que essas fontes, de repente, transformam-se, não só em fontes válidas, mas até em fontes preferenciais.

É o caso de Tomé e *Q*, pelos quais *scholars* concluíram que Jesus era um camponês sábio, exorcista, andarilho e mendicante, que nunca pregou em Jerusalém mensagens de cunho escatológico; e, caso realmente tenha sido crucificado, foi pelo teor politicamente subversivo de sua mensagem sobre o reino de Deus, e não para redimir os seres humanos da condenação do pecado. Portanto, a maior parte do que sabemos sobre ele e seus ensinamentos é interpretação posterior, deturpada pela reflexão pós-pascal da grande Igreja; e transformada em padrão pela força do braço eclesiástico.

2.a. *Q*

A teoria de *Q* (*Quelle* em alemão, ou seja, fonte), ou teoria das duas fontes, baseia-se em diversas passagens que aparecem duplicadas em Mateus e Lucas, sem terem paralelo em Marcos (considerado como fonte de ambos os evangelhos pela

maioria dos estudiosos), o que pode levar a pensar que os evangelistas teriam dependido de um quarto documento, hoje desaparecido. A designação teoria das duas fontes decorre exatamente de, supostamente, Mateus e Lucas terem dependido de Marcos e de *Q* para escreverem seus respectivos evangelhos.

Reforça o argumento, que essas duplicatas textuais não apenas se assemelhem, mas coincidam *verbatim*⁴, e apareçam no mesmo ponto da linha do tempo da história de Jesus. J. D. Crossan argumenta que os versos 8, 9 e 10 do capítulo 3 de Mateus são idênticos aos versos 8 e 9 do capítulo 3 de Lucas. Ora, se não conheciam o texto um do outro, como julga-se ser evidência a ausência do Mateus Especial em Lucas e a do Lucas Especial em Mateus (e por, tampouco, essas perícopes aparecerem em Marcos), depreende-se daí que Lucas e Mateus devem ter dependido de outra fonte, ou seja, *Q*, de onde teriam extraído o trecho replicado (Crossan, 1998, 105).

Como exemplo, o mesmo se pode dizer sobre a alusão escatológica aos ninivitas e à rainha do Sul (Sabá), de quem é dito que se levantarão no juízo para condenar os obstinados ouvintes de Jesus. Essa passagem se repete em ambos os evangelhos *ipsis litteris*, e igualmente no mesmo ponto da linha do tempo (Mt. 12: 41 e 42; Lc. 11: 30-31), estando também ausente do evangelho de Marcos.

O terceiro elemento dessa argumentação *pro Q* versa sobre a eliminação de outra possibilidade para que ocorram essas coincidências textuais, a saber, comprovação de que Mateus não teria conhecido Lucas e vice-versa. Argumenta-se que se eles tivessem conhecido o texto um do outro teriam evitado divergir sobre temas cruciais como a narrativa da natividade, que não aparece em Marcos e tampouco em *Q*. Assim que cada um dos evangelistas descreve o nascimento de Jesus de modo peculiar. Isso se aplica a outras passagens e grupos de passagens, que são chamadas hoje de Lucas e Mateus Especiais, material extraído de tradições que apenas um dos dois evangelistas conheceu.

⁴ Mt. 3.7-10, 12/Lc. 3.7-9, 17; Mt. 6.24/Lc. 16.13; Mt. 6.25-33/Lc. 12.22-31; Mt. 7.1-5/Lc. 6.37-42; Mt. 7.7-11/Lc. 11.9-13; Mt. 8.19-22/Lc. 9.57b-60a; Mt. 11.2-11, 16-19/Lc. 7.18-19, 22-28, 31-35; Mt. 11.21-27/Lc. 10.12-15, 21-22; Mt. 12.39-45/Lc. 11.29-32, 24-26; Mt. 13.33/Lc. 13.20-21; Mt. 24.45-51/Lc. 12.42-46 (Dunn, 2003, 147).

De acordo com O. Holtzmann, o idealizador dessa teoria, *Q* teria sido escrito entre 40 e 70 E. C., e funcionaria como registro das palavras de Jesus, e sendo usado como memória coletiva de seus ditos durante os primeiros anos da Igreja (Dunn, 2003, 42). Essa teoria é hoje considerada a mais importante hipótese de trabalho de exegetas, teólogos e historiadores do Novo Testamento, que seguem uma linha mais progressista.

Mas há ainda muita controvérsia em torno de *Q*, além de dar como certa sua existência. Antes de tudo, há um grupo de *scholars* que consegue identificar nele camadas textuais, que refletem tradições e posições teológicas distintas. Sobre isso Kloppenborg (1988) pontifica: Há um estrato original do Jesus histórico (*Q1*), de natureza sapiencial, sem ditos apocalípticos, e sem referência a Jerusalém e ao serviço do templo, restringindo-se a parábolas alusivas a atividades agropastoris, e à exortação a uma vida simples e desapegada de riquezas e posições sociais. No âmbito das ideias religiosas, limita-se a apresentar Deus como próximo aos homens, a quem se pode ter acesso sem a necessidade de intermediários, de sorte que o ministério que propõe não é hierárquico, e baseia-se na pregação, taumaturgia itinerantes e na mendicância. A próxima camada é o estrato apocalíptico (*Q2*), onde todos os ditos escatológicos foram registrados. O terceiro (*Q3*) é o estrato da Igreja, onde ocorrem ditos que fazem referências a Jerusalém, aos apóstolos e ao querigma.

Contudo, *Q1* só é compatível com Tomé se não for uma mera coletânea dos ditos de Jesus, e se, ao contrário, for um evangelho plenamente desenvolvido como Tomé, um documento que não possui uma sequência cronológica de eventos (Borg, 1999, 27). A definição prévia de *Q* como *euuangelion* é fundamental para se concluir que algumas coisas não aparecem no primeiro estrato deliberadamente. Ora, se Mateus e Lucas dependem de suas próprias tradições e de Marcos quando falam da paixão, isso significa que *Q1* necessariamente não tratou disso? E se não tratou, não o fez por que? Uma possível resposta sem ter que concordar com os *scholars* de Sonoma é que, eventos cronologicamente dispostos não era importante para a primeira geração de cristãos, e os ditos foram registrados quando o tempo e o

esquecimento ameaçavam fazer desaparecer as palavras de Jesus. A julgar pelo evangelho de Marcos que tem dois terços de seu texto dedicado à última semana de Jesus em Jerusalém, e sendo esse o primeiro dos evangelhos, conclui-se que o relato sobre a paixão estava bem consolidado nas comunidades cristãs; não havendo, portanto, num primeiro momento, necessidade de preservar essa parte da história. Mas, Kloppenborg conclui que esse alegado silêncio de *Q*¹ é programático, e significa a desimportância desse evento para aqueles que teriam redigido *Q* (Kloppenborg, 1987).

Entretanto, há referências sinóticas à paixão mesmo no início da trajetória de Jesus. O próprio Kloppenborg reconhece que “quem não tomar sua cruz e não me seguir não pode ser meu discípulo” é *logon* do primeiro estrato de *Q*, porém para ele a alusão à cruz nesse caso não aponta para o Calvário, mas apenas para uma vida de autonegação (1987, 75). Fazendo-lhe coro, Meyer diz que se trata de uma metáfora (2003, 5). Metáfora cujo sentido literal é...? “O compromisso último com a vida do discipulado” (idem), mas isso só tem sentido se a cruz significar até às últimas consequências, ou seja, a morte.

De semelhante modo, na perícope sobre os ninivitas e a rainha de Sabá já mencionada parcialmente acima há um trecho que começa com o pedido dos fariseus por um sinal, ao que Jesus responde que nenhum sinal lhes seria dado senão o do profeta Jonas. Mateus registra a interpretação do texto: “porque assim como o profeta Jonas esteve três dias e três noites no ventre do grande peixe, assim o filho do homem estará três dias e três noites no coração da terra” (12: 40); Lucas é mais conciso e possivelmente mais fiel ao texto de *Q*: “como Jonas foi sinal para os ninivitas, assim o Filho do Homem servirá de sinal para essa geração” (Lc. 11: 29). O que isso muda? Nada. Jonas foi sinal aos ninivitas porque o cumprimento de sua missão foi um milagre, visto ter passado três dias no ventre do mar; da mesma sorte que o cumprimento da missão de Jesus foi um milagre depois de passar três dias no ventre da terra. Mateus apenas expressou claramente a ideia, que, obviamente, veio a ser plenamente entendida apenas depois, sob luz pascal.

A teoria polêmica e especulativa das camadas, usada pelos *scholars* de Sonoma para explicar a gênese e a formação da Igreja e de sua mensagem, é apenas um pressuposto teórico e não tem lastro nas fontes, quaisquer que sejam. Só existiria um primeiro estrato cínico da história de Jesus se *Q* for um evangelho plenamente formado, e isso são apenas conjecturas; a camada apocalíptica como acréscimo posterior, também carece de fundamento pois desde o início, ainda nas *logia* atribuídas a *Q*¹, estão presentes os ditos escatológicos, como é exemplo o acima citado. O uso quadruplamente atestado da autodesignação “Filho do Homem”, desde o início nos lábios de Jesus (Mc. 2: 9-10) aponta para a expectativa de uma realização apocalíptica de seu ministério (Daniel 7: 13-14). A terceira camada querigmática, ligada à Igreja (morte e ressurreição de Jesus) (Kloppenborg, 1987), também é questionável, como visto acima, a sombra da cruz incide já sobre as primeiras de *Q*.

Goodacre chama nossa atenção para o sensacionalismo desses resultados. Ou seja, em um tempo em que o domínio público ficava excitado com descobertas arqueológicas do Médio Oriente, aparece uma teoria que pretende revelar que, sob textos deveras conhecidos dos evangelhos, existia um outro texto, que por dois mil anos permaneceu ignorado, e que conta uma história completamente diferente da que conhecemos. Isso é realmente algo sensacional e excitante (2002, 1). É como descobrir um código da Vinci dentro da Escritura. E, como veremos, Tomé tem um papel fundamental para a urdidura dessa trama digna da verve de uma Agatha Christie.

Tomé e *Q* são irmão siameses, estacas a se escorar mutuamente e a essa teoria de um Jesus cínico, pois tudo não passa de raciocínio circular. Tomé é aforismático, sem referência a espaço e tempo, e lacunoso em relação aos eventos da última semana de Jesus em Jerusalém, ou seja, o relato da crucifixão; logo *Q* também deve ter a mesma natureza. De outra sorte, *Q*¹ por ser aforismático, deve ter um estrato mais profundo, como o sapiencial Tomé; portanto, não deve ter ditos apocalípticos e tampouco deve conter o relato da cruz. Resumindo, Tomé serve de argumento para

a forma aforismática, sapiencial e não escatológica de *Q*1, e esse, é o argumento para demonstrar a primordialidade de Tomé.

A principal debilidade da teoria de um *Q* estratificado em três camadas é a transição de um estrato para outro. A explicação tem como base especulações similares às acima. Para eles a transição do segundo (*Q*2) para o terceiro estrato (*Q*3) é a rejeição da possibilidade de existirem vaticínios, de modo que todas as profecias de Jesus sobre sua própria morte foram inventadas posteriormente por redatores piedosos, para que sua vida inteira estivesse articulada em torno do clímax de sua missão: a cruz.

A transição de *Q*1 para *Q*2, ou seja, a mudança no teor da pregação de Jesus, de mensagem de inspiração cínica para uma com teor apocalíptico, originária da Igreja, tem bases argumentativas igualmente débeis.

Mack alude às ideias de J. Kloppenborg de que a transição deve ter ocorrido devido ao desencantamento dos seguidores de Jesus porque sua pregação cínica não persuadiu seus ouvintes, daí seus discípulos a terem abandonado e adotado a ideia do juízo de Deus sobre a sociedade impenitente (Mack, 1994, 39-42).

Crossan explica-o por meio de uma teoria um pouco mais refinada, segundo a qual na primeira camada já se apresentam ensinamentos escatológicos, só que não de natureza apocalíptica, mas sapiencial, que ensina “como viver no aqui e agora de modo que o poder presente de Deus se torne evidente para todos”, e em sequência dá o exemplo de Diógenes Laércio, na Antiguidade, e de Gandhi, na contemporaneidade (2008, 8). O conceito de “reino de Deus”, assim, teria papel fundamental para essa escatologia sapiencial. O reino é representado pela “reciprocidade da taumaturgia e da mesa aberta, ou seja, o radical igualitarismo, tanto no sentido econômico (comida), como no sentido político (cura)” (Crossan, 2008, 10). Depois da morte de Jesus essa escatologia sapiencial teria sido substituída pela apocalíptica, em que o reino de Deus passava do aqui e agora para um futuro mais distante.

Não há dúvida de que a escatologia pode ser entendida como finalidade última da existência, e nesse sentido até Epicuro tenha uma escatologia, ainda que rejeitasse qualquer coisa além da vida material e orgânica. O único problema em atribuir uma escatologia nessa linha a Jesus é ele não ter vivido em terras greco-romanas, mas na Galileia judaica, onde a escatologia tinha conotação religiosa de ação divina. Com efeito, nem a taumaturgia itinerante e nem a mesa aberta, práticas consensualmente atribuídas a Jesus, podem ser explicadas meramente por uma significação política, com escatologia reduzida ao secular.

Mesmo em *Q*, a mesa aberta e a taumaturgia itinerante tinham uma dimensão apocalíptica evidente, que vai muito além do igualitarismo e da vida comunal, como argumenta Crossan. A mesa aberta era um símbolo do banquete escatológico (Mt. 8: 11-12 // Lc. 13: 28 e 29), no qual também há uma discriminação entre salvos e perdidos, uma marca característica da Apocalíptica; os milagres da taumaturgia itinerante não se esgotavam em seus resultados imediatos, mas são sinais da vinda do messias (Mt. 11: 5-6 // Lc. 7: 22-23). É gratuita e sem fundamentação textual, a distinção entre escatologia cínica e escatologia apocalíptica nesse contexto. Pode ser que em sentido *latu* o sentido da vida da perspectiva cínica até tenha um conteúdo escatológico, o problema é que em ambiente judaico isso não faz sentido. O que tem sentido aí é a salvação provida por Deus, e através de meios sobrenaturais.

O maior problema de *Q* é a extrema confiança requerida para se crer em sua existência. Não há nenhuma cópia que o ateste; não há fragmentos papiráceos. Não há sequer referências ou alusões dos pais da Igreja a esse documento (Edwards, 2009, 228). Ainda que se possa pensar que, uma vez definido o cânon do NT no segundo século, e contendo Lucas e Mateus *logia* de *Q*, não tivesse havido necessidade de se preservar uma cópia de *Q*, o profundo silêncio das fontes secundárias da Igreja primitiva em relação a este documento requer dos que acreditam em sua existência algo mais que persuasivo, algo que deveríamos denominar fé, e fé numa medida que vai além daquela exigida dos que creem em quatro evangelhos, dos quais são conhecidas muitas cópias, e de cujas palavras há muitas citações e referências de

muitos antigos comentadores, quase contemporâneos ao tempo de sua redação. Reforça esse argumento o fato de o próprio Tomé contar com o testemunho de outros escritores da Antiguidade (Valantasis, 1997, 1), enquanto sobre *Q*, há apenas o mais sepulcral silêncio.

E ademais sempre se pode pensar que Lucas pode ter conhecido Mateus e Marcos, e o assim chamado Lucas Especial pode ser apenas uma correção ao Mateus Especial. Por exemplo, na história da natividade, Lucas corrige Mateus, na medida em que sua redação se afasta da ênfase mateana nos motivos régios e messiânicos, porque sua comunidade receptora não era cristão-judaica como a de Mateus, de sorte que Lucas prefere falar de humildes pastores e não de reis magos. Também quanto à genealogia de Jesus, pois enquanto Mateus termina em Abraão, revelando a feição judaico-cristã de sua redação, Lucas vai até Adão, procurando apresentar Jesus como novo homem, agora também enfatizado na teologia de quem Lucas era colaborador próximo e biógrafo. Por fim, o sermão do monte tornou-se sermão da planície, porque à redação lucana não interessava apresentar Jesus como novo Moisés.

59

E isso não é típico de Lucas. Houve outras correções redacionais. Mateus, o evangelista da Igreja, também corrige Marcos, o evangelista que procura ressaltar os gentios e as pessoas comuns, evitando a ênfase marcana na inaptidão dos discípulos para a missão. Também é bem conhecido o eufemismo mateano para a expressão “reino de Deus da redação de Marcos, transformado “reino dos céus”, já que não seria de bom tom no contexto de uma comunidade judeu-cristã repetir o nome de Deus de maneira vã e ofensiva ao mandamento do decálogo.

Em suma, essa hipótese da leitura corretiva de Lucas do texto de Mateus é tão plausível quanto *Q*, e, da perspectiva lógica, ainda tem mais chance de ser verdadeira: *simplex sigillum veri*. Dizendo-o de nodo contextualizado: as hipóteses documentais não devem ser multiplicadas desnecessariamente.

2.b. Marcos Secreto

Outra estaca vacilante desse arcabouço teórico é o assim chamado *Evangelho Secreto de Marcos* ou, como ainda se prefere nesses meios, o *Longo Evangelho de Marcos*, do qual o Marcos que conhecemos é suposto ser um resumo. A função teórica desse texto é justificar a feição esotérica de Tomé, que parece estar deslocado, se pensada pertencer ao século I; estando mais à vontade no segundo, sob a rubrica do gnosticismo. Nisso Crossan e companheiros não inovam, porque já Bultmann havia tentado essa aproximação das origens cristãs em relação ao gnosticismo, atribuindo a Paulo um proto-gnosticismo, denunciado, segundo ele, em diversas passagens, sobretudo aquelas com conteúdo antropológico (1981, 224-236). Portanto, não é de hoje o esforço de certas linhas teóricas europeias para afastar Jesus e o Cristianismo do Judaísmo. Por que não dizer, movidos por uma propensão antisemita; isso pode-se dizer de Bultmann com relativa segurança por causa de seu tutor Heidegger, nazista de carteirinha.

Voltando ao texto em questão, ele veio ao conhecimento público no encontro anual da *Society of Biblical Literature*, em 1960, em uma apresentação de Morton Smith, durante a qual foram apresentadas aos estudiosos ali reunidos algumas páginas fotografadas de certa carta desaparecida de Clemente de Alexandria, dirigida a certo Teodoro, e onde aparecem longas transcrições de um outro evangelho, igualmente desaparecido (Brown, 2005).

Essa carta, originalmente teria sido encontrada na biblioteca de um antigo monastério ortodoxo grego no deserto próximo a Jerusalém (Bar Seba). Escrita em grego cursivo, em duas páginas e meia da parte final de uma edição das cartas de Inácio de Antioquia de 1646, de que o professor Smith teria feito “rápida fotografia” (Mayer, 2003, 109). Infelizmente, o livro que albergava o excerto do pseudo-evangelho de Marcos ou a carta de Clemente jamais foram localizados para que se realizassem os devidos testes cronométricos, de sorte que sua existência se restringe aos relatos de quem a descobriu, daí haver grande dúvida sobre sua autenticidade (Carlson, 2005, 2). Resumindo, criou-se uma teoria sobre a primariedade de uma

fonte sem que ela possua uma existência tangível, e para cuja descoberta estão envolvidos muitos acontecimentos fortuitos, que não podem ser comprovados.

Tudo induz a pensar que a aludida carta de Clemente é falsa; e se não, ela se refere a um texto que realmente tenha existido, mas foi escrito em tempo muito posterior ao segundo evangelho, provavelmente durante o apogeu do gnosticismo. Segundo o texto fotografado por M. Smith, Clemente faz referência a duas passagens que estariam na versão mais longa do evangelho de Marcos: (a) a ressurreição de um jovem e (b) a recusa de Jesus em receber a mãe e a irmã do jovem, posteriormente.

Infelizmente, a ideia de um evangelho secreto de Marcos é sedutora por dois motivos: (a) devido à autoridade de Clemente, já que de acordo com os especialistas, sua autoria é plausível, seja porque excerto está vertido em estilo e vocabulário compatível com o de Clemente, seja por causa das ideias esotéricas nela contidas, que denunciam o II século E. C., quando viveu esse pai da Igreja (Mayer, 2003, 112 e 113). (b) O outro motivo é a estranheza que nos causa um trecho de Marcos, o qual é tido como resquício desse evangelho primordial, que teria sido eliminado do cânon pelas autoridades eclesiásticas daquele tempo: “seguia-o um jovem, coberto unicamente com um lençol, e lançaram-lhe mão. Mas ele, largando o lençol, fugiu desnudo” (Mc. 14: 51 e 52). Além disso, no diálogo com o homem rico, o redator diz que Jesus olhando para ele o amou (Mc. 10:21). Essas duas passagens, especialmente a primeira, seriam, então, resquícios dessa versão mais longa de Marcos, as quais tal como o código de Da Vinci, revelam uma edição, que, supostamente, teria dado cabo de um texto hoje desaparecido.

Realmente, os exegetas não consensuam nada a respeito dessa estranha passagem. Ela parece ter um significado simbólico de vergonha em relação à situação dos discípulos no momento da prisão de Jesus, porém isso não passa de conjectura (Stein, 2008, 673 e 674). Contudo, ainda é muito mais especulativo ver nesse trecho o que veem os estudiosos progressistas. Com efeito, Smith (1973), Crossan (1985), Brown (2005), e outros, pensam que essa perícopes de Marcos é um trecho mais longo do *Marcos Secreto*, citado na carta de Clemente.

O excerto citado por Clemente descreve a ressurreição de um jovem, que estava vestido com uma túnica, e com quem Jesus passa a noite a ensinar os segredos do reino (Carlson, 2005, 7). Contendo insinuações homoafetivas, o texto está repleto de tiques estilísticos do evangelho de Marcos: *kai* (e), *enthis* (imediatamente), *neaniskos* (jovem), *hegapesen auton* (amou-o), etc., revelando sua natureza mimética e fraudulenta. Além do que é muito parecido com o evangelho de João, no trecho que conta sobre a ressurreição de Lázaro (cap. 11). Malgrado todos esses indícios de falsificação, os citados estudiosos abraçam esse texto, ele mesmo como uma testemunha que retornou à vida, saindo da tumba silenciosa onde o enterrara a Igreja opressora. Por último, mas não por menos importante, é o fato de esse evangelho apresentar em seu final o mesmo problema do evangelho de Tomé: a misoginia exacerbada, característica do século II E. C., que excluía as mulheres; rejeição com que também se encerra o evangelho de Tomé, dessa em relação à Maria Madalena.

É possível que Morton Smith fale a verdade sobre seu achado e tenham existido, efetivamente, os excertos de uma versão mais longa do evangelho de Marcos. Mas isso não torna esse texto necessariamente genuíno. É mais provável que esse evangelho tenha sido forjado pelos gnósticos, sempre ávidos por respaldar suas ideias em fontes cristãs; algo que teria escapado ao próprio Clemente, influenciado como estava pelo platonismo de seu tempo. E hoje de igual modo foge ao bom senso dos *scholars* citados, por estarem demasiadamente desejosos de ancorar numa autoridade da Antiguidade suas próprias convicções cristológicas.

Apesar de sua importância para a tese da primordialidade de Tomé, não será possível ver todos os detalhes relacionados ao *Evangelho Esotérico de Marcos*. Vamos nos ater à Tomé, considerando-o intratextual, semiótica e historicamente. Aí encontraremos bons argumentos para rejeitar esta hipótese e acatar a posição conservadora quanto ao tempo da redação de sua redação, posposta em pelo menos 70 anos após o primeiro evangelho.

3. O ambiente da redação de Tomé.

Não é fácil perceber a natureza anômala desse documento porque a gnose de que se originou, viveu parasitando o Cristianismo por pelo menos dois séculos; usando seus textos, seus ritos, criptognosticamente, por meio da ressignificação de uma tradição comum. Por isso uma leitura superficial não será suficiente para revelar sua natureza estúrdia, e essencialmente antagônica à tradição canônica. A doutrina espiritualista de Tomé é esquiva, e quase não deixa pistas com respeito à sua verdadeira natureza quando cita os ditos de Jesus.

A esse respeito Meyer enumera uma série de aspectos da doutrina gnóstica que não aparecem em Tomé: o mito de Sofia e sua queda do pleroma, a criação do mundo físico pelo demiurgo. Sua conclusão é que Tomé é portador de um gnosticismo incipiente, ainda não plenamente desenvolvido (Meyer, 2003, 4). Há poucos elementos para essa conclusão, porque de outro lado, embora os citados estejam ausentes (ao menos expressamente), há que são claramente gnósticos aí presentes, como veremos.

Tomé já foi definido como “uma coleção sem sentido de provérbios, parábolas, argumentos metafísicos, *chreai*, obscuridades mistagógicas e sentenças enigmáticas, atadas pela introdução ‘disse Jesus’” (Davies, 1994, 1). O texto é aforismático, truncado, e não segue uma sequência minimamente lógica, podendo sua leitura ser iniciada em qualquer ponto. “O discurso é episódico e construído sobre repetições e variações” ao azar (Uro, 2003, 35). Também por sua extrema concisão, propende ao hermetismo, já que o sentido não depende de uma sequência lógica de ideias, sejam argumentativas ou cronológicas.

A lacuna querigmática é facilmente explicável, dado que a morte e a ressurreição de Jesus não têm importância salvífica para os gnósticos. O uso de palavras-chave (*éon*, vivo - morto, secreto, luz, *gnose*, o Bom, etc.), dispersas no meio de conhecidas parábolas e *logia* de Jesus, já nos fazem suspeitar de que se trate de um texto gnóstico ou proto-gnóstico posterior aos evangelhos sinóticos. As palavras de apresentação

do texto transformam a suspeita em certeza: “Estas são as palavras secretas que Jesus, o vivente, pronunciou, e Dídimio Judas Tomé registrou”. O que salta à vista nessa introdução são “palavras secretas”, que revelam algo que não se coaduna com o caráter de proclamação dos evangelhos, e indicam, pelo contrário, uma natureza esotérica.

Acerca do argumento que chancela o segredo no contexto evangélico, invoca-se o já citado evangelho desaparecido do *Marcos Secreto*, de cuja existência veio a se tomar conhecimento por uma carta até então desconhecida de Clemente. Dado que esse evangelho também fala de mistérios e conhecimento iniciático. Também há que se mencionar as constantes recomendações de Jesus no Marcos canônico às pessoas favorecidas por sua taumaturgia que o não contassem a ninguém (Mc. 1: 44; 5: 43), que aparentemente labora com um elemento esotérico. Conquanto ainda hoje os *scholars* não tenham chegado a um consenso quanto ao segredo marcano, uma coisa é certa, nem toda cura ou maravilha que o evangelho relata, porta essa característica, de modo que quanto a isso devemos conter o ímpeto às generalizações e especulações, dizendo ‘a todos os curados foi ordenado que não dessem publicidade ao ocorrido’, ou então, ‘o segredo marcano é um resquício do esoterismo do Marcos secreto’.

Tomé é algo assim também. Uma coletânea repleta de tiques estilísticos e teológicos dos sinóticos, que contém alguns dos ditos atribuídos a Jesus, exceto os milagres, crucifixão, ou ressurreição, etc. O teor desses ditos também é bastante restrito: não há escatologia e nenhuma referência às cristologias do NT e messiologias do AT. Resumem-se a parábolas, aforismas, enigmas e ditos de sabedoria, que, diferentes dos ditos canônicos, não trazem chave hermenêutica inter ou intratextual relativa à própria Escritura; a cifra essencial para a interpretação é singular e provavelmente estaria em poder dos mestres daqueles dias.

Em suma, apesar de os personagens serem os mesmos, o *script* de Tomé é bem diferente, diverso também é o cenário. Tudo muito conveniente para quem quer se passar por cristão sem sê-lo. E decorridos tantos séculos, a mesma natureza mimética

do texto torna a mostrar suas qualidades, pois um grupo de estudiosos concluiu que o texto pertence a um primeiro estrato das fontes, e não só é contemporâneo de *Q*, mas é coirmão de seu primeiro estrato (*Q1*), compartilhando com ele uma natureza sapiencial (supondo que Tomé seja meramente sapiencial). Tomé, portanto, é fonte primordial, assim como seu irmão *Q1*, e livre de toda escatologia apocalíptica e do querigma da igreja (Kloppenborg, 1987 e 2000). E podem, assim, juntar-se ao *Marcos Secreto* e ao *Evangelho da Cruz*, para compor uma suposta base de consulta dos sinóticos.

Para os *scholars* do *Jesus Seminar*, a crítica histórica mais tradicional, portanto, está errada quando atribui a Tomé uma data mais recente, por volta de 140 d. C., ou quando afirma que tenha se originado em ambiente gnóstico ou proto-gnóstico, provavelmente na Síria, como pensam, p. ex., G. Theissen (2004, 58) e Petersen (2012, 416). Para os estudiosos do *Jesus Seminar*, Tomé é originário da Palestina, escrito por volta dos anos 50 E. C., com uma possível 2ª edição nos anos 60 ou 70, tese propugnada por H. Koester (1990), Stephen J. Patterson e J. M. Robinson (1998), J. D. Crossan (1998), S. J. Patterson (2013), entre outros.

65

Quanto a isto, Theissen argumenta, persuasivamente, de que alguns ditos de Tomé, desprezada a hipótese do *ethos* escatológico, não se coadunam com uma ambiência campesina, por exemplo, no que respeita à rejeição dos laços de parentesco: “Aquele que não odiar seu pai e sua mãe não poderá se tornar meu discípulo” (Tomé, 55) (Theissen, 1983). Além do fato de a rejeição aí proposta ser de completo repúdio à gênese carnal: “bem-aventurado o ventre que não concebeu e os seios que não amamentaram” (Tomé, 79).

É evidente que o texto está ventilando uma rejeição do mundo físico, e não motivação política, como era de se esperar em um movimento de inspiração cínica; o repúdio, portanto, é ontológico. Mas, se ainda assim se pensar em renúncia política da família, ela é improvável porque essa mensagem seria incapaz de atrair discípulos camponeses, exceto se combinada com forte apelo escatológico, coisa que esses autores rejeitam. Em um contexto campesino a própria sobrevivência dependia da

família, de numerosos braços para as lides do campo. Esse tipo de mensagem só reuniria discípulos em ambiente urbano e completamente greco-romanizado. Somente esse ambiente seria receptivo a uma doutrina filosófica e política com esse grau de contestação social.

Contudo, como já discutido, o que Josefo e as pedras da Galileia dizem é algo completamente diferente. Aí se fala de sinagogas, *miqva'oth* (banheiras escavadas na rocha que serviam para as abluções rituais dos fariseus); e nada falam sobre edifícios característicos da cultura helenística, isso é, templos dedicados a deuses greco-romanos, odeons, termas, hipódromos, ginásios ou ágoras.

Além disso, se o Jesus histórico realmente desprezasse a escatologia apocalíptica, como dizem esses estudiosos, restar-lhe-ia apenas a taumaturgia andarilha e a mesa aberta do reino, das quais todos podiam se beneficiar, sem exceção. Todavia, nesse quesito Tomé não se compatibiliza com a mensagem de Jesus, pois contém um programa missionário elitista, já que limita o acesso ao significado mais profundo das palavras de Jesus a poucos: “Eu vos escolho, um de mil, dois de dez mil” (v. 23). O texto frequentemente fala de um seguidor solitário especial: “benditos os solitários, os eleitos, pois eles encontrarão o reino” (v. 49), e faz comparação entre os muitos que tentam entrar na câmara nupcial e o discípulo solitário que, realmente consegue aí penetrar (Tomé, 75//Mt. 25) (cf. também: Tomé, 4, 16, 23, 107). A ovelha extraviada, não é buscada pelo pastor por ser mais necessitada, mas porque é mais gorda do que as 99 deixadas no aprisco (Tomé, 107//Mt. 18: 10-14; Lc. 15: 3-7). E ainda: “E ele disse: O Filho do Homem é como pescador sábio que lança sua rede ao mar e a retira cheia de peixinhos. O pescador sábio encontra entre eles um peixe grande e excelente. Joga todos os peixinhos de volta ao mar e escolhe o peixe grande sem dificuldade.” (Tomé, 11). Em nenhum lugar desse texto é aludido o sermão do monte, ou Jesus é retratado falando às multidões. Ele apenas interagia com seus discípulos, os escolhidos. Provavelmente, esta ênfase elitista também fosse um indicativo da condição sociológica da comunidade tomeana, formada por indivíduos dispersos em um ambiente hostil à

sua mensagem; com baixo nível de vida comunitária, algo que transparece no próprio texto.

4. Razões para rejeitar Tomé como fonte primordial

Qualquer um que leia o *Evangelho de Tomé*⁵, sem primeiro ter conhecido os textos de Crossan, terá a convicção de que há algo de estranho nele, algo que não se coaduna com a sabedoria de um camponês judeu. É certo que o texto a que temos acesso é uma tradução copta do original grego, não se sabe até que ponto editado, havendo até quem sugira que Tomé era, originariamente, uma fonte meio oral, meio escrita, para com isso explicar suas contradições e repetições, bem como a péssima organização textual.

Edições descuidadas, entretanto, eram comuns entre os intelectuais do segundo século, porque, instruídos no Platonismo, eles menosprezavam as normas da boa redação. Porfírio comentava que Plotino nunca revisava seus livros (Aubrey, 2003, 879) e era descuidado com seus textos, os quais apresentam muitas “debilidades estilísticas” (Thillet, 2007, 210). Mas o redator de Tomé vai além de Plotino, pois parece deliberadamente querer tornar difícil a leitura de seu próprio texto, seja pelo excesso de concisão, seja pelo hermetismo de inúmeros de seus termos e sentenças, que ficaram sem esclarecimento. E, assim, exceto pelas partes familiares, com paralelos nos evangelhos canônicos e transportadas para suas páginas, tudo o mais soa estranho e algumas vezes até sem sentido para quem não conhece a doutrina que o originou.

Um exemplo é o dito 82: “Jesus disse: aquele que está perto de mim, está perto do fogo, e o que está distante de mim está distante do reino”. Essa perícopes é paradigmática como demonstração das táticas redacionais de Tomé, qual seja, o uso de termos seminais sinóticos, tais como fogo, reino, vida, mas com um sentido

⁵ O texto de Tomé consultado foi o de Jean Doresse (1960); e a tradução mais recente conhecida pelo autor dessas linhas é o de Stephen J. Patterson e James M. Robinson (1998).

diverso do que têm nos textos originais, consistindo no que poderíamos designar como aglutinação criptosimbólica das *logia* de Jesus, de vez que os termos citados aparecem em ditos diferentes e não relacionados. O primeiro, fogo, é palavra seminal de João Batista (Mt. 3:11; Lc. 3: 16 // *Q*); o segundo, reino, é palavra-chave na pregação de Jesus.

A técnica redacional de aglutinação de textos também colabora para o hermetismo dos enunciados. Este procedimento ocorre pela colagem de perícopes inteiras. Como no dito 47, onde Jesus se encontra falando da impossibilidade de se servir a dois senhores (Mt. 6:24, Lc. 16:13 // *Q*), de se preferir vinho novo, depois de haver bebido vinho velho (Lc. 5:39) e de se colocar vinho novo em odres velhos e vinho velho em odres novos, remendo novo em pano velho (Mt. 9:16-17, Mc. 2: 21-22, Lc 5: 36-38). Temos aí a conjugação de pelo menos duas versões da mesma perícopa, sendo a última, uma síntese de todas as tradições sinóticas, inclusive a variação lucana, a única a mencionar a preferência pelo vinho novo.

Essa técnica redacional é parecida com a usada por João no Apocalipse, livro cuja datação situa-se no final do primeiro século e no começo do segundo, muito próximo, portanto, da datação mais provável de Tomé. Faça-se um salvo, porém. Embora a técnica redacional seja parecida, no Apocalipse não existe gnose. No livro de João a cifra é universal e pública, a *Tanakh*; em Tomé a cifra é esotérica, conhecida apenas pelos escolhidos ou iniciados. Daí que em Tomé entre o texto e o sentido há um profundo abismo. No Apocalipse há um excesso remissivo que faz seu autor aludir ou evocar algum trecho do AT ou NT em, praticamente, cada linha. Sua interpretação, contudo, não é cabalística, como ocorre em textos gnósticos, e também em Tomé. Em resumo, não há no livro do vidente de Patmos algo que esteja para além do texto, a chave hermenêutica para a compreensão está no próprio texto e na intertextualidade com o AT (Daniel, Ezequiel, Zacarias, Joel, etc.) e não, como em Tomé, nas mãos de um mestre da comunidade dos perfeitos.

Aliás, diferente do Apocalipse, em Tomé há uma ruptura com o passado. Não existe, em absoluto, intertextualidade. Os versos em que Jesus cita o AT foram

eliminados do inventário de ditos de Jesus, e o Jesus tomeano corrobora com essa conclusão quando retruca aos que lhe diziam que 24 profetas falaram dele: “omitistes o que vive em vossa presença e falastes dos mortos” (v. 52). Até mesmo quem é Jesus deixa de ser algo importante nesse texto. Jesus é simplesmente o revelador, o enviado; a verdade do que diz tem brilho próprio, não necessita do brilho de quem a profere. O contexto judaico de seus ouvintes também não é importante. Suas palavras são tão poderosas que se tornam por si sós portadoras de vida eterna: “quem quer que descubra o que significam essas palavras não provará a morte” (v. 1), mas quem ele é, qual sua origem, o texto tomeano sobre isso não se ocupa. A propósito, a maioria dos títulos cristológicos dos evangelhos são evitados, Tomé prefere títulos mais filosóficos e desvinculados do AT, como em uma de suas passagens mais emblemáticas: “Eu sou a luz que está sobre vós. Eu sou o todo” (v. 77).

Essas palavras servem para prover libertação, mas não meramente das estruturas políticas de seu tempo, não em relação a uma sociedade opressora, como creem os que interpretam Tomé como texto cínico. A liberdade de que falam essas páginas é a libertação de uma realidade que é, ontologicamente, antagônica a Deus. Nada no mundo será capaz de revelar essa verdade supralunar, que está além do alcance da humanidade. Ela está como fagulha divina no interior da alma, de sorte que o significado dessas palavras de salvação também está no interior do indivíduo: “quando vos conhecerdes a vós mesmos, então sereis conhecidos” (v. 3)⁶. Esse aforismo tem paralelo no famoso oráculo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”, e não com o evangelho de João: “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará (Jo. 8: 32); ou então: com o “eu sou o caminho, a verdade e a vida, e ninguém vem ao Pai, senão por mim” (Jo. 14: 6).

⁶ Essa perícope também é legível nos fragmentos do papiro Oxyrhynchus, e traz uma ligeira variação: “Quando vos conhecerdes a vós mesmos então sabereis que sois filhos do Pai vivente”. Essa variante é notavelmente similar ao texto de Silvano, também encontrado em Nag Hamadi, onde é dito que quando o homem recobra seu nascimento, substância original, raça, espécie e sua natureza divina original, então será capaz de conhecer Deus, Cristo, o espírito e os poderes celestiais. (Franzmann, 2011, 161-162)

Portanto, pela comparação entre esses dois versos pode-se perceber muito claramente o abismo que separa as duas doutrinas ventiladas. A primeira aponta para a salvação do homem por uma luz interna, que reside na alma que é originária de Deus (v. 50); a segunda evoca uma salvação que também provém de Deus, mas agora por meio da pessoa de Cristo. Portanto, por conta do antagonismo entre essas doutrinas, seria difícil pensar em sincretismo a respeito do Apocalipse, p. ex. O conceito de salvação de Tomé, portanto, só será possível em um ambiente não judaico e completamente greco-romano, e isso, já sabemos, na Palestina judaica não havia.

O Evangelho de Tomé esforça-se por ocultar sua típica face gnóstica sob um disfarce cristão. As contradições históricas patentes que apresenta demonstram-no. Por exemplo, por um lado, põe nos lábios de Jesus rasgados elogios a Tiago, o justo (v. 12), mas, em outro lugar faz Jesus discordar dele em quase tudo: a circuncisão não é espiritualmente proveitosa (v. 53), bem como outras práticas da religiosidade judaica (oração, jejum e esmolas); chegando a declarar que elas “são prejudiciais ao espírito” (v. 14) (DeConick, 2005, 38).

O uso de termos e conceitos sinóticos, que induzem a pensar em equivalência teológica, na verdade, fazem referência a coisas completamente diferentes. A exemplo do reino, ocorrente em diversas perícopes, isso nada tem a ver com as mensagens messiânicas dos profetas posteriores, e sim com a luz urânica de que se originam as almas perdidas nesse mundo, aprisionadas em corpos criados pelo demiurgo, de acordo com a interpretação neoplatônica do *Timen*. Tomé revela-o na perícope 49: Jesus disse: “Bem aventurados os solitários e os eleitos, pois encontrareis o Reino. Pois, viestes dele e para ele retornareis”. E na próxima perícope a tradução do que significa reino: “Se vos perguntarem: ‘De onde vindes?’ respondei: ‘Viemos da luz, do lugar onde a luz nasceu dela mesma, estabeleceu-se e tornou-se manifesta por meio de suas imagens’”.

Tudo o que é físico está contaminado pelo mal, que também é físico. Por isso o Jesus tomeano é profundamente antagônico ao domínio mundano. “Ele [Jesus]

vem ao mundo com espada e com fogo para invadir um lugar cheio de habitantes cegos e embriagados” (Dart; Riegert, 2000, 1). Volta e meia está a advertir os discípulos para se guardarem do mundo e de suas aparências, mesmo as que parecem extremamente piedosas, tais como jejuar e dar esmolas. Jesus compara o mundo com um cadáver (v. 6); de sorte que a verdadeira sabedoria não deve se ocupar dele.

Quanto a isso há um dito de Jesus que aparece no texto em resposta à pergunta de Maria Madalena: “A quem se assemelham teus discípulos? Parecem-se com crianças que se instalaram num campo que não lhes pertence. Quando os donos do campo vierem dirão: ‘Devolvei nosso campo’. Elas se despirão diante deles para que possam receber o campo de volta e para entregá-lo a eles” (v. 21). O simbolismo do desnudar-se é similar ao cristão de, por meio do batismo, morrer para o mundo, e renascer nova criatura (I Co. 15); e aqui talvez a chave que abre o significado desse desnudar-se em Tomé seja o mesmo que explica o jovem despido no Marcos Secreto, que já foi mencionado. Contudo, o ascetismo tomeano vai muito além do cristão, como indica o ascetismo sexual nele presente, que caracteriza textos profundamente inspirados por Platão, algo verificável apenas em documentos mais tardios. O próprio Crossan reconhece que esse tipo de ascetismo é onipresente em Tomé por meio de expressões como “o solitário”, “o solteiro” (4, 11, 16, 22, 23, 49, 75 e 106), e a razão é, segundo ele, um “ascetismo judaico”, que via a salvação como um retorno à condição original de Adão, antes de ser criada a mulher, de uma divisão de seu próprio ser, visto ter sido ela feita de uma de suas costelas (1985, 33).

Duas palavras quanto a isso. Primeiramente, não se pode afastar a ideia de que também houve um gnosticismo judaico, que floresceu justamente no Egito, na capital cultural do mundo greco-romano, Alexandria, e só depois apropriou-se da figura de Jesus e dos evangelhos (Pearson, 2006, 11). E não se fale de proto-gnosticismo, porque já era um gnosticismo plenamente desenvolvido, embora nem todos os seus conceitos-chave sejam mencionados em Tomé, a exemplo do dualismo e da cosmogonia gnóstica. Contudo, as frequentes referências ao uno, a rejeição do

mundo, a rejeição do AT, o ascetismo sexual, etc., são indícios suficientes para se perceber que Tomé anda muito longe de Diógenes e segue a sombra de Platão.

Mas o próprio texto que é veículo da verdade é também físico, e a interpretação mais espiritual que tome o mundo físico como ponto de partida estará fadada a erro e ilusão. Convém, portanto, àqueles que pretendem conhecer a Deus, que não o façam pela mera interpretação da palavra de Cristo, mas que tenham uma experiência direta e imediata da verdade, por uma iluminação, no máximo mediada pelo culto e pela oração (Reale, 1995, vol. 5, 119). As palavras num texto deste tipo são mais oráculos herméticos do que declarações destinadas à apreensão intelectual; muito mais obstáculos a serem transpostos, do que meios por intermédio de que se pode chegar a uma ideia, ou a um pensamento verdadeiro. São, portanto, textos esotéricos, cuja leitura não irá revelar nenhum conhecimento, exceto àqueles que chegaram à iluminação e/ou tenham acesso a seu sentido por uma ciência hermética, confiada a poucos eleitos ou perfeitos.

Os diversos níveis do conhecimento da verdade, tão comuns em confrarias esotéricas, apresenta-se de forma bastante evidente no próprio evangelho de Tomé, já que entre os discípulos, Tomé priva de atenção especial por parte do mestre, e a ele é dado conhecer mistérios, nem a confrades nem aos leitores desvelados, a curiosidade acerca dos quais o redator ainda tem a pachorra de incitar:

Jesus disse a seus discípulos: ‘Comparai-me com alguém e dizei-me com quem me assemelho’.
Simão Pedro disse-lhe: “Tu és semelhante a um anjo justo.”
Mateus lhe disse: “Tu te assemelhas a um filósofo sábio”.
Tomé lhe disse: “Mestre, minha boca é inteiramente incapaz de dizer com quem te assemelhas.”
Jesus disse: “Não sou teu Mestre. Porque bebestes na fonte borbulhante que fiz brotar, tornaste-te ébrio. E, pegando-o, retirou-se e disse-lhe três coisas. Quando Tomé retornou, seus companheiros perguntaram-lhe: ‘O que te disse Jesus?’”
Ele respondeu: ‘Se eu vos disser uma só das coisas que ele me disse, apanhareis pedras e as atirareis em mim, e um fogo brotará das pedras e vos queimará (v. 13).

Não se pode deixar de reconhecer que nos evangelhos há algumas passagens que sugerem também algo do esoterismo ligado aos atos e palavras de Jesus. São frequentes as passagens onde Jesus chama os discípulos à parte para lhes explicar o significado das parábolas (Mt. 13: 10-23, Mc. 4: 10-20, Lc. 8: 9-15). Mas, neste caso, não se trata de hermetismo esotérico, o que cega o entendimento dos ouvintes de Jesus é o pecado, e não uma incompatibilidade ontológica. Jesus fala dos “mistérios do reino de Deus (ou dos céus)”. Paulo e Marcos falam sobre um mistério (I Co. 2: 7, 4: 1; Ef. 5: 32; II Ts. 2: 7; Cl. 1: 26; Mc. 4:11), mas não se referem a nada por trás do texto ou além da realidade física, escondido dos olhos dos desacordados. Ao contrário, dizem respeito à revelação contida nas fontes canônicas do AT: “mistério manifesto por revelação” (Ef. 3: 3), ou seja, algo a que qualquer um pode ter acesso, se discernir espiritualmente, à medida que isso não sofra intercorrência de seu lado pecaminoso.

Tal como se dá em qualquer texto pejado de polissemias, como é o caso das parábolas e alegorias de Jesus, o significado mais importante está além de seu sentido prosaico. Porém, nas parábolas não há ruptura com a racionalidade do discurso. Sua estrutura, grosso modo, está dividida em duas partes: uma parte denotativa, em que uma história é contada (“certo pai de família..., certo homem, tendo comprado um campo, ...”); e a segunda parte, a conotativa, onde se apresenta uma aplicação espiritual.

Em suma, nas parábolas de Jesus não há hermetismo ou esoterismo, seu processo de significação está em consonância com a concepção do divino que o próprio Crossan reconhece ser do assim chamado Jesus histórico, a saber, a proximidade de Deus em relação às coisas humanas, o que faz com que os textos sinóticos vão numa direção oposta àquelas práticas herméticas das religiões de mistério, já que suas verdades estão acessíveis a qualquer um que sinta interesse por elas.

Nas parábolas, o Reino de Deus “é semelhante a um grão de mostarda”, ao “homem que semeou boa semente em seu campo”, a “uma mulher que pôs fermento

na massa do pão”, Deus é chamado de paizinho (Abba, a maneira mais prosaica de dizer pai em aramaico) e não de Altíssimo, o Inominável, o Santo, o Senhor dos Exércitos, etc. Portanto, o espírito da pregação de Jesus está em franca contradição com o espírito do Evangelho de Tomé.

Pela doutrina de Jesus Deus é introjetado no cotidiano humano, com um prosaísmo que certamente deve ter ofendido alguns de seus contemporâneos mais suscetíveis à diminuição da distância que separa um Deus santo de uma humanidade pecadora. Para esses seria blasfemo aproximar demais as coisas divinas das humanas. Em Tomé, ao invés, o ser humano é convidado a deixar o âmbito mundano e ascender pela estreita e difícil passagem da *gnose* para, num outro plano, a reencontrar-se com Deus, bem longe da realidade cotidiana dominada pelo mal.

Quanto aos trechos em Tomé que confluem com os Sinóticos, eles não passam de uma corrupção gnóstica desses. Dos 114 ditos do livro, apenas 43 não têm paralelo nos evangelhos canônicos, tratando-se, portanto, de ditos que pertencem à própria tradição da comunidade à qual pertenceu Tomé⁷; dos 65 restantes que dependem diretamente dos sinóticos, 7 dependem dos evangelhos apenas parcialmente⁸, 5 estão textualmente corrompidos ou invertem expressamente o sentido do texto canônico (à medida que não lhes interesse algum aspecto da doutrina cristã com a qual não concordem, por exemplo, os ditos escatológicos)⁹, e 40 são traduções livres de trechos sinóticos e 13 são palavra por palavra o que lá se registra¹⁰.

Há duas grandes evidências para concluir pela dependência de Tomé em relação aos evangelhos canônicos (e não o contrário):

(a) Uma é o verso 79, já referido, onde se lê: “Jesus disse: há muitos à porta, mas [apenas] os solitários entrarão no quarto da noiva. Este texto pode ser comparado com a parábola das dez virgens encontrada em Mateus 25: 11 e 12:

⁷ 1, 3, 7, 12, 13, 16, 20, 22, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 47, 48, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 63, 65, 74, 76, 78, 84 a 89, 91, 92, 101, 102, 107, 109, 110, 11, 112, 114, 115, 116, 118.

⁸ 2, 4, 5, 6, 11, 19, 64.

⁹ 21, 65, 79, 81 e 99.

¹⁰ 8, 9, 20, 26, 34, 35, 41, 44, 54, 73, 86, 84, 96.

“depois vieram as outras virgens [virgens néscias] e disseram: Senhor, Senhor, abrenos a porta. Em verdade, em verdade vos digo, não vos conheço”. É fácil perceber que o dito de Tomé é uma versão encurtada do dito escatológico do Mateus Especial, pois não é razoável admitir que o texto de Mateus seja uma dilação do texto mais resumido de Tomé. É mais plausível que Tomé esteja fazendo uma alusão ao conhecido dito, expurgando-o – como é costume de documentos gnósticos – de seu conteúdo escatológico. Por outro lado, esta passagem demonstra, quanto ao aspecto cronológico, que Tomé é muito posterior aos sinóticos, pois o texto que seu redator tem diante de si é o livro de Mateus. E deve ser Mateus, de fato, porque é Mateus Especial; um trecho, portanto, que não aparece em nenhum outro lugar no NT. Como pode ser possível que Marcos tenha dependido de *Q* e Tomé, como defende Crossan, e Tomé tenha dependido de Mateus Especial, escrito muito posteriormente?

(b) A outra evidência é um cochilo do editor gnóstico que, apesar de não fazer nenhuma referência à crucificação de Jesus, no verso 55 diz: “Aquele que não odiar seu pai e sua mãe não poderá se tornar meu discípulo. E quem não odiar seus irmãos e irmãs e não tomar sua cruz, como eu, não será digno de mim”. (//Mc. 8: 34). Já sabemos que a morte de Cristo não tem qualquer importância soteriológica em Tomé, mas o discipulado não pode tomar como metáfora a cruz sem levar em conta o suplício da cruz, isto é, seguir a Cristo até as últimas consequências, a morte de cruz. Além disso, o texto diz, “tomar sua cruz, como eu”. Esse texto em Marcos faz sentido porque a sentença foi pronunciada um pouco depois de Jesus ter predito sobre sua morte (Mc. 8: 31-33). Falar de cruz, sem falar da morte sobre ela não faz sentido.

O grande trunfo da análise de Crossan de Tomé, é esse, supostamente, possuir a mesma estrutura e técnica redacional de *Q*, ou seja, estar organizado em forma de ditos curtos e desprezar qualquer referência a tempo e a lugares circunstantes. Além disto, quanto à temática, Tomé tal como o assim chamado *Q1*, não faz referência alguma ao querigma, nem possui ditos apocalípticos. Sobre a hipotética ausência de

ditos apocalípticos, julgo já haver demonstrado que se trata de uma polarização gratuita separar os ditos apocalípticos dos sapienciais, adjudicando a outro estrato documental os ditos apocalípticos. Em se tratando das outras questões mencionadas, é preciso esclarecer algumas coisas.

A falta de referências temporais e espaciais é bem natural ao pensamento gnóstico e neoplatônico, dado o desprezo do platonismo pelo mundo sensível, lugar de fantasmagorias e ilusões (*eikasia*), denunciadas no mito da caverna (A República, livro VII)¹¹. N. T. Wright, acompanhando a crítica tradicional, vê neste desprezo pelo mundo material o maior indício de que Tomé é mesmo temporalmente muito posterior à redação dos evangelhos e mais bem situado na biblioteca gnóstica. Seu argumento para sustentá-lo é o tratamento que Tomé dá a um conhecido texto dos evangelhos: “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. O acréscimo de Tomé: “e a mim o que é meu”, segundo Wright, denota justamente a dicotomia platônica entre o deus criador deste mundo e o Deus, Pai de Jesus, por quem é enviado a este mundo sombrio e mau com o fim de resgatá-lo (2008, 109).

76

Há uma outra passagem de Tomé (19), que revela seu desprezo neoplatônico pelo tempo, numa pergunta feita pelos discípulos muito parecida com sua indagação em Mt 24:3: “os discípulos disseram a Jesus: Fala-nos sobre como nosso fim virá. Jesus disse: já foi revelado o começo, que vocês buscam depois do fim? Porque onde quer que esteja o começo, aí estará também o fim [...]”. Com efeito, a única referência temporal aceita por Tomé é anti-temporal: o *éon*, termo comum na literatura gnóstica, cujo sentido pode ser mais bem apreciado em sua origem etimológica: “o termo *éon* deriva de *aión*, que quer dizer eterno (Reale, 1995, 191). No Novo Testamento a palavra aparece em sua forma de locução adverbial, “eternamente”, “por todo o sempre” (*eis tous aionas, aiona tou aionous*), mas nunca em sentido gnóstico de princípio primeiro (Deus) ou das emanções que dele procedem.

¹¹ Há um papiro com um trecho deste livro de Platão entre os fragmentos de Nag Hammadi. Trata-se de 588a . 509b.

Não faz mesmo sentido pensar em tempo nem em espaço numa cosmologia monista como a da gnose, admiti-lo seria negar o uno, ou o “todo”, tão recorrente nos ditos de Jesus, de acordo com Tomé. No entanto, é errôneo atribuir os mesmos motivos às hipotéticas lacunas temporais e espaciais de *Q*. Ainda que o documento *Q* não possua nenhuma referência deste tipo, o que só será possível concluir se excluirmos do primeiro estrato os ditos escatológicos proferidos em Jerusalém. Seja, então, pelo benefício da dúvida, admitido pelo menos, que o documento *Q* não dê muita importância ao temporal e ao espacial. Isto por si não nos leva a concluir que Tomé e *Q* tenham sido redacionados no mesmo período de tempo. Estas lacunas temporais e espaciais também fazem sentido numa coletânea dos ditos de Jesus de circulação restrita e interna pertencente a um movimento escatológico que esperava o estabelecimento do reino de Deus para muito pronto.

No que toca ao querigma, é óbvio que em Tomé não há qualquer referência à encarnação, morte e ressurreição de Jesus, dado o convicto desprezo da cosmovisão neoplatônica pelo mundo sensível, e que torna até difícil para eles admitir que o Filho de Deus tenha descido a esta terra em forma de menino, e aqui tenha vivido como qualquer um, feito de carne e sangue. Assim o máximo que o Evangelho de Tomé faz em termos de querigma é o que aparece no dito 33: “eu me elevei no meio do mundo, e apareci a eles na carne”. Ademais, a salvação gnóstica vem pelo conhecimento que pode produzir as palavras e ensinamentos do salvador gnóstico, e não por sua morte vicária. O pecado é ignorância, carência, falta de conhecimento das coisas do alto, não um ato falho (*hamartia*) ou rebelião (*anomia*); ser pecador é ser cego para as realidades espirituais e supremas que estão muito além de sua percepção, em outro plano, as quais só aquele que de lá vem pode revelar.

Portanto, como já foi dito, todo o sentido dos ditos de Jesus em Tomé, embora na aparência sejam até idênticos aos Sinóticos, não é dado imediatamente pelo que se lê. É preciso destruir o sentido carnal, temporal, para ver por trás dele um sentido espiritual, escondido dos olhos naturais, revelado apenas àqueles que se tornaram afeitos à luz. De fato, todos os ditos da coleção de Tomé podem ser lidos sobre o

pano-de-fundo do lema “quem encontrar o sentido correto destas palavras não provará a morte”. (Tomé, *incipit*).

O último grande motivo por que não se deve aceitar a tese $Q + \text{Tomé}$ como fonte primordial dos evangelhos Sinóticos é o dito de fechamento do documento de Tom. (118):

Simão Pedro disse-lhes: deixem Maria ir-se de nós, porque as mulheres não merecem a vida. Jesus disse isto: Cuidado, eu a guiarei de modo que possa fazer dela um homem, assim ela poderá ser um espírito vivente, tal como vocês, homens. Qualquer mulher que se tornar a si mesma homem entrará no reino dos céus.

A passagem, com efeito, é de uma misoginia detestável e pareceria completamente desambientada no ethos palestinese, se porventura Tomé houvesse sido escrito aí. Obviamente, a sociedade judaica nunca foi um primor em questões de igualdade de gênero, sendo o sexismo e o patriarcalismo marcas características suas, porém em nenhum momento o texto canônico chega a disparates tão abissais¹². O evangelho mais misógino é o de João, desde que é o mais tardio, compreende-se por que em muitas de suas passagens as mulheres não são consideradas em toda a sua dignidade. A cultura grega era ainda mais misógina que a judaica, desde a época clássica, nos textos de Platão e Aristóteles, são abundantes declarações nada encomiásticas às filhas de Eva, contudo, no auge do neoplatonismo, por volta do segundo século E. C., por causa do completo domínio das ideias de Platão, tudo o que tivesse relação com o mundo dos sentidos era rejeitado. Os prazeres da carne

¹² O ódio às mulheres decorria da difamação movida contra elas pela doutrina dos maniqueus e neoplatônicos. Os maniqueus basicamente ensinavam que tanto o mal como o bem eram substâncias físicas, por uma noção sensualista. Não só o mal, a matéria (*hylé*), como também o bem, ou o Pai é apresentado com forma corpórea, uma vez que ocupa espaço, embora não tenha uma forma humana finita e limitada (Costa, 2002, 64) conforme acreditava o próprio Agostinho (Conf. VII, i, 2). Assim, segundo o maniqueísmo o Pai é identificado com o sol: “entre o Pai e o sol há uma consubstancialidade fundada sobre a mesma Luz. (Kephalaïos. In Costa, 2002, 64). Conforme asserem as protologias maniqueístas, primordialmente estes dois princípios estavam separados, houve um tempo, entretanto, em que estas duas forças entraram em confronto resultando que parte das emanções do Pai foi aprisionada pela matéria. A partir daí houve várias intervenções por parte desse para resgatar suas emanções. A última delas foi Cristo, que veio ao mundo para resgatar as almas dos homens. As mulheres, portanto, eram as maiores colaboradoras do mal na escravização de almas humanas, desde que eram elas que geravam os corpos em que se encerravam nesta terra. Os Neoplatônicos, por sua vez, acreditavam na vida pré-encarnacional das almas no mundo superior (*hyperurunion*), de onde estas vinham a este mundo cumprir sua missão e, ao cabo da mesma, para lá retornar; as mulheres e todas as baixas paixões produzidas por elas desencaminhavam as almas de sua missão e as faziam retroceder rumo a reencarnações (*mentenpsicose*) inferiores, e que se se entregassem a estas paixões poderiam retornar até em animais.

reputados como coisas indignas, e os homens que a eles se entregassem, considerados os mais vis. Porque servir o corpo era corroborar com a escravização da alma. Não era incomum que homens se auto-emasculassem para se dedicarem à filosofia e à meditação; como fez Orígenes de Alexandria, por exemplo.

A evidência externa de que o ambiente mais adequado para o texto de Tomé é a Síria, como sugere Theissen e Metz (2003, 58), e não a Palestina do primeiro século E. C, é uma passagem paralela de um outro texto gnóstico, do qual restaram alguns fragmentos, também encontrado na biblioteca de *Nagi Hamadi*. Trata-se do Evangelho de Maria onde o mesmo dito 118 de Tomé pode ser compulsado, com a diferença de que, desta feita, as palavras são atribuídas à Maria Madalena (5:3): “Louvemos sua grandeza, por ele nos ter preparado, e nos transformado em homens” (Meyer, 2004); o teor misógino, entretanto, é o mesmo.

Considerações Finais

Concluindo, os malabarismos metodológicos, exegeticos e históricos dos proponentes de um Tomé mais antigo e primordial não são convincentes. Longe disso, como mais acima exposto, em sua argumentação seus defensores não se privam de utilizar sofismas e paralogismos que no fim revelam uma teoria- castelo de cartas, sustentados por débeis indícios. Quanto à forma, não é possível compatibilizar Tomé com *Q*, pois não é possível se saber quais são os limites de *Q*, muito menos afirmar que *Q* tem camadas e qual seja o teor dessas camadas, exceto se ao iniciar a investigação já se esteja de posse das conclusões.

Quanto ao conteúdo, há muitas semelhanças, mas também muitas divergências. Em Tomé apresenta-se a mesma dificuldade enfrentada pela literatura joanina (especialmente nas cartas), um mimetismo criptognóstico, que oculta sua verdadeira face sob palavras e conceitos aparentemente joânicos. E isso também é um grande argumento para não aceitar a teoria da primordialidade de Tomé, e pós-datá-lo ao surgimento da literatura joanina, no segundo século E. C. Termos como vida (vv. 58,

114), luz (vv. 11, 24, 49, 59, 77), Pai (15), Pai vivo (50, 3). Há inclusive um dito de Tomé que se aproxima muito de João 8: 14: “Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andar  em trevas; pelo contrário, terá a luz da vida”: “Eu sou a luz que está sobre todos. Eu sou o todo. E o todo saiu de mim e a mim tem retornado [...]”. Jesus reclama para si neste texto ser a base ontológica do universo, embora não a causa do mundo físico, que   pecaminoso, o que, em outras palavras, tem o mesmo significado do *Logos* jo nico. Porém, segundo a tradição cristã, ainda pela perspectiva de João, Tomé   herético, da mesma forma que aqueles contra quem o discípulo amado escrevia: “Todo aquele que confessa que Jesus veio em carne é de Deus” (I Jo. 4: 2), o que não sendo o caso de Tomé pende sobre ele o veredito.

Entretanto, toda essa nova abordagem da relação de Tomé com a tradição de Jesus desenrola-se em outro plano. O que interessa a esses autores ligados ao *Jesus seminar*   a práxis. O Jesus que rejeita as estruturas sociais de seu tempo, é anti-imperialista, promove o igualitarismo, a desobediência civil, o pluralismo religioso; e todas essas bandeiras  ticas, que esses *scholars* procuram colocar em suas mãos. Contudo, a promoção do diálogo religioso e do igualitarismo não justifica a distorção da história de Jesus, nem justifica alterar a cronologia da redação das fontes para colocar nos lábios de Jesus as palavras de ordem do mundo pós-moderno, que nem mesmo estão de acordo com o que realmente   dito em Tomé. De sorte que todo esse empreendimento se estabelece sobre os fundamentos de uma dupla falsidade. Nem Tomé   fonte primordial para o Jesus histórico, nem serve de todas as maneiras como fonte, porque seu texto   antagônico aos evangelhos. E ainda porta uma terceira conclusão como b nus. Também não serve a Crossan e a seus companheiros porque tampouco pode-se aproximar seu texto do cinismo ou de crítica social equivalente.

O que nos dizem na realidade esses prestidigitadores de teorias sensacionalistas  : ‘olhem Tomé. Ele é um exemplo do evangelho que ensinamos a vocês. Mas não o leiam. Não vale a pena. Leiam *Q1* e outras fontes virtuais reconstruídas por nós’.

Porque quem se der ao trabalho de o estudar verá seu castelo de cartas desabar quando ainda estiver na metade da leitura.

Referências

- ADLER, William (2019). “Grega”. In Alexander KULIK (ed.). *A Guide to Early Jewish Texts and Traditions in Christian Transmission*, New York, Oxford University Press.
- AGOSTINHO, Sto. (1999). *Confissões*, São Paulo, Nova Cultural.
- AUBREY, Bryan (2003). “Plotinus”. Frank N. MAGILL; Alison ALVES (eds.). *Dictionary of World Biography, Ancient World*, volume I, London, Routledge.
- AVIAM, Mordechai (2004). *Jews, Pagans and Christians in the Galilee. 25 Years of Archaeological Excavations and Surveys Hellenistic to Bizantine Periods*, Rochester, N.Y., Rochester University Press.
- BARCLAY, John M. G. (1996). *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 127 CE)*, Berkeley, University of California Press.
- BARSTONE, Willis; Marvin MEYER (eds.) (2003). *The Gnostic Bible*, Boston/London, Shambhala.
- BORG, Marcus J. (1994a). *Jesus in Contemporary Scholarship*, Harrisburg, PN, Trinity Press International.
- BORG, Marcus J. (1994b). *Meeting Jesus again for the First Time*, San Francisco, Harper San Francisco.
- BORG, Marcus J. (1999). *The Lost Gospel Q*, Berkeley, CA, Ulysses Press.
- BROWN, Scott G. (2005). *Mark's other Gospel: Rethinking Morton Smith's Controversial Discovery*, Waterloo, Ont., Wilfrid Laurier University Press.
- BULTMANN, Rudolf (1981). *La Teología del Nuevo Testamento*, Víctor A. M. de Lapera (trad.), Salamanca, Ediciones Sígueme.
- CARLSON, Stephen C. (2005). *The Gospel Hoax: Morton Smith's Invention of Secret Mark*, Waco, TX, Baylor University Press.
- CHANCEY, Mark A (2005a). *Greco-Roman Culture in the Galilee of Jesus*, New York, Cambridge University Press.
- CHANCEY, Mark A. (2005b). *The Myth of Gentile Galilee*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHILTON, Bruce (2000). *Rabbi Jesus. An Intimate Biography*, New York, Doubleday.
- CHILTON, Bruce (2010). *Jesus in the Jewish World*. London, SCM Press.
- COSTA, Marcos R. N. (2002). *O problema do mal na polémica antimaniqueia de Santo Agostinho*, Porto Alegre, Edipucrs/Unicamp.
- CROSSAN, John D. (1985). *Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Cannon*, Minneapolis, Winston Press.
- CROSSAN, John D. (1994). *Jesús. La vida de un campesino Judío*, Barcelona, Crítica.
- CROSSAN, John D. (1995). *Jesus, a Revolutionary Biography*, San Francisco, HarperCollins.
- CROSSAN, John D. (1998). *The Birth of Christianity*, San Francisco/New York, Harper.
- CROSSAN, John D. (2008). *The Essential Jesus. Original Sayings and Earliest Images*, Eugene, OR, Wipf and Stock.
- DART, John; Ray RIEGERT (2000). *The Gospel of Thomas. Unearthing the Lost Words of Jesus*, Berkeley, CA, Ulysses Press.
- DAVIES, S. L. (1994). “Oracles of the Gospel of Thomas”, paper presented to the Thomasine Christianity Consultation, SBL Annual Meeting, Chicago, IL.
- DECONICK, April D. (2005). *Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel and its Growth*, London, T & T Clark.

- DILON, John (1998). "Platonism, Early and Middle". In Edward CRAIG (ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge.
- DORESESE, Jean (1960). *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, New York, Viking Press.
- DROYSEN, Johan Gustav (1836). *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg, Fridrich Perthes.
- DUNN, James D. G. (1985). *The Evidence for Jesus*, Philadelphia, Westminster Press.
- DUNN, James D. G. (2003). *Jesus Remembered*. In *Christianity in the Making*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- DUNN, James D. G. e Scot MCKNIGHT (2005). *The Historical Jesus in Recent Research*, Wiona Lake, IN, Eisenbrauns.
- EDWARDS, James (2009). *The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition*, Grand Rapids, MI, Eerdmans.
- EVANS, Craig A. (1995). *Jesus and his Contemporaries: Comparative Studies*, Danvers, MA, Brill.
- FINE, Steven (2016). *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue During the Greco-Roman Period*, Eugene, OR: Wipf & Stock.
- FRANZMANN, Majella (2011). "Gnostic Portraits of Jesus". In Delbert BURKETT. *The Blackwell Companion to Jesus*, Chichester, U. K., Wiley-Blackwell.
- FREDRIKSEN, Paula (1999). *Jesus of Nazareth, King of the Jews*. New York, Random House.
- FREYNE, Sean (2000). *Galilee and Gospels: Collected Essays*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- FREYNE, Sean (2004). *Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus-Story*, London/New York, T & T Clark International.
- FRIEDLÄNDER, Moritz (1897). *Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt*, Wien, Breitenstein.
- FUNK, Robert (1996). *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, San Francisco, Harper San Francisco.
- GOODACRE, Mark (2002). *The Case against Q. Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg, PA, Trinity Press International.
- GREEN, William S. (1996). "Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the question". Jacob NEUSNER; William S. GREEN; Ernst E. FRERICHs (eds.). *Judaism and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, New York, Cambridge University Press.
- HENGEL, Martin (1981). *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenism Period*, John Bowden (trad.), Philadelphia, Fortress Press.
- HORSLEY, Richard A. (1994). "The Historical Jesus and Archaeology of the Galilee: Questions from Historical Jesus Research to Archaeologists," *Society of Biblical Literature*, 1994, Seminar Papers, Atlanta, Scholars Press, pp. 91-135.
- HORSLEY, Richard A.; John S. HANSON (1985). *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, Minneapolis, MN, Winston Press.
- JOSEFO, Flávio (1999). *The Antiquities of the Jews*, William Whiston (trad.). In *The New Complete Works of Josephus*, revised and expanded edition, Grand Rapids, MI, Kregel.
- JOSEFO, Flávio (1999). *The Jewish War*, William Whiston (trad.). In *The New Complete Works of Josephus*, revised and expanded edition, Grand Rapids, MI, Kregel.
- JOSEFO, Flávio (1999). *Against Apion*, William Whiston (trad.). In *The New Complete Works of Josephus*, revised and expanded edition, Grand Rapids, MI, Kregel.
- LEVINE, Lee I. (1998). *Judaism and Hellenism in Antiquity, Conflict or Confluence?* Peabody, MA, Hendrikson.
- KASHER, Arye (1985). *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- KEE, Howard C. (1992). "Early Christianity in Galilee: Reassessing the Evidences from the Gospel". In LEVINE. *The Galilee in Late Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press.
- KINNEY, Robert S. (2016). *Hellenistic Dimensions of the Gospel of Matthew. Background and Rhetoric*, Tübingen, Mohr Siebeck.

- KLOPPENBORG, John (1987). *The Formation of Q*, Harrisburg, PA, Trinity Press International.
- KLOPPENBORG, John (1988). *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance*, Sonoma, CA, Polebridge.
- KLOPPENBORG, John (2000). *Excavating Q*, Minneapolis, Fortress.
- KOESTER, Helmut (1990). *Ancient Christian Gospels*, Harrisburg, PA, Trinity Press.
- MACK, Burton (1994). *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco, Harper Collins.
- MEEKS, Wayne A. (2001). "Judaism, Hellenism and the Birth of Christianity". In Troels ENGBERG-PEDERSEN (ed.). *Paul Beyond Judaism/Hellenism Divide*, Louisville, KY, Westminster John Knox Press.
- MEIER, John P. (1998). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, primero tomo, Serafín F. Martínez (trad.), Estella, España.
- MEYER, Marvin (2003). *Secret Gospels. Essays on Thomas and Secret Gospel of Mark*, Harrisburg, PA, Trinity Press International.
- MEYER, Marvin (2004). *The Gospel of Mary*, San Francisco, Harper.
- MEYERS, Eric M. (1992). "Roman Sepphoris in Light of New Archeological Evidences and Recent Research". In Lee J. LEVINE. *The Galilee in Late Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press.
- NEUSNER, Jacob (1993). *A Rabi Talks with Jesus*. New York, Doubleday.
- PATTERSON, Stephen J. (2013). *The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifteen Gospel*, Leiden, Koninklijke Brill.
- PATTERSON, Stephen J.; ROBINSON, James M. (1998). *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Ages*, Harrisburg, Trinity Press International.
- PEARSON, Birger A. (2006). *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, MN, Fortress.
- PETERSEN, William L. (2012). *Patristic and Text-Critical Studies: The Collected Essays of William L. Petersen*, Jan Krans e Joseph Verheyden (eds.), Leiden, Brill.
- POWELL, Mark A. (2003). "Jesus Seminar". In David B. BARRETT et al. (eds.). *Encyclopedia Christianity*, 4 volumes, Grand Rapids, MI/ Cambridge, U. K.; Leiden, Nederland/Boston, Eerdmans/Brill.
- REED, Jonathan L. (2000). *Archaeology and the Galilee of Jesus: A Re-examination of the Evidences*, Harrisburg, PA, Trinity Press International.
- REALE, Giovanni (1995). *História da Filosofia Antiga*, vol. V, Léxico. São Paulo, Loyola.
- RENAN, Ernest (1870). *Vie de Jésus*, Paris, Michel Lévy Frères Editeurs.
- ROBINSON, Bob (2012). *Jesus and the Religions. Retrieving a Neglected Example of a Multicultural World*, Eugene, OR, Cascade Books.
- ROGERSON, John W. (2003). "The History of the Tradition: Old Testament and Apocrypha". In James D. G. DUNN; John ROGERSON. *Eerdmans Commentary on the Bible*, Grand Rapids, MI/Cambridge, U.K., Wm. B. Eerdmans.
- SANDERS, E. P. (1985). *Jesus and Judaism*, London, SCM Press.
- SANDERS, E. P. (1993). "Jesus in historical context". *Theology Today*, vol. 50, 1993, 429-448.
- SCHÜRER, Emil (1891). *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, New York, Charles Scribners Sons.
- SMITH, Morton (1973). *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, New York, Harper & Row.
- SMITH, Morton (1978). *Jesus, the Magician*, New York, Harper and Row.
- SOMMER, Benjamin D. (2012). "Scriptures in Jewish Tradition, and Tradition as Jewish Scriptures". In Benjamin D. SOMMER (ed.). *Jewish Concept of Scripture: A Comparative Introduction*, New York, New York University Press.
- STEIN, Robert H. (2008). *Mark*, Grand Rapids, MI, Baker.

- TÀRRECH, Armand P. (2010). *Jesus and Uncommon Journey*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- THEISSEN, Gerd (1983). *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1983.
- THEISSEN, Gerd; MERZ, Anette (2004). *O Jesus histórico. Um manual*, Milton C. Mota e Paulo Nogueira (trad.), São Paulo, Loyola.
- THILLET, Pierre (2007). “Was the *Vita Plotini* Known in Arab Philosophical Circles”. In Suzanne STERN- GILLET; Kevin CORRIGAN (eds.). *Reading Ancient Texts. Volume II. Aristotle and Neoplatonism*, Leiden, Brill.
- URO, Risto (2003). *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, London, T & T Clark.
- VALANTASIS, Richard (1997). *The Gospel of Thomas*, London/New York, Routledge.
- VERMES, Geza (1973), *Jesus, the Jew. A Historian Reading of the Gospel*, New York, Macmillan Publishing.
- WILSON, Charles A. (2017). *Inventing Christic Jesuses. Rules and Warrants for Theology*, vol. I, Eugene, OR, Cascade.
- WRIGHT, N. Tom (1996). *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God*, London, Society for Promoting Christian Knowledge.
- WRIGHT, N. Tom (2008). *Simplesmente cristão*, Jorge Camargo (trad.) Viçosa, MG, Editora Ultimato.