



Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de História
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

LAIR AMARO DOS SANTOS FARIA

**“FAZEI ISSO EM MINHA MEMÓRIA” (Lc 22:19):
COMPARANDO MEMÓRIAS NOS EVANGELHOS
SINÓTICOS E NO EVANGELHO DE TOMÉ NA BUSCA DO
JESUS HISTÓRICO**

ORIENTADOR: PROF. DR.º ANDRÉ LEONARDO CHEVITARESE

RIO DE JANEIRO

2016

Lair Amaro dos Santos Faria

“FAZEI ISSO EM MINHA MEMÓRIA” (Lc 22:19):
COMPARANDO MEMÓRIAS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS E
NO EVANGELHO DE TOMÉ NA BUSCA DO JESUS HISTÓRICO

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História Comparada, Instituto de
História, Universidade Federal do Rio de Janeiro,
como requisito parcial à obtenção do título de
Doutor em História.

Orientador: André Leonardo Chevitarese
Linha de Pesquisa: Poder e Discurso

Rio de Janeiro
2016

Ficha Catalográfica

FARIA, Lair A. dos S.

“Fazei isso em minha memória” (Lc 22:19): comparando memórias nos evangelhos sinóticos e no evangelho de Tomé na busca do Jesus Histórico / Lair Amaro dos Santos Faria. – 2015.

Tese (Doutorado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Rio de Janeiro, 2015.

Orientador: André Leonardo Chevitarese

1. História Antiga. 2. Paleocristianismos. 3. Evangelhos Canônicos e Não Canônicos. 4. Estudos sobre Memória. 5. Oralidade e Letramento. – Teses.

I. Chevitarese, André Leonardo (Orient.).

II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de História.

III. Título

Banca Examinadora

Titulares

André Leonardo Chevitaese (Orientador)
Doutor – Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

Flávio dos Santos Gomes
Doutor – Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

José Costa d'Assunção Barros
Doutor – Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

Renata Rozental Sancovsky
Doutora – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História

Daniel Brasil Justi
Doutor – Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

Suplentes

Marta Mega de Andrade
Doutora – Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

Paulo Duarte
Doutor – Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

À minha avó, Edite, mulher guerreira, que nos deixou na semana em que essa Tese era finalizada, mas que continua presente em meu coração.

Aos velhinhos que me fizeram quem eu sou e que vibrariam com esse momento, Dinho Evaristo, Dinha Anita, Tia Juju e Tia Cocota.

À minha mãe, Edna dos Santos Faria, cujo amor me sustenta e me faz manter a esperança de que dias melhores virão.

À minha esposa, Cássia Castro dos Santos Faria, por ser a principal responsável por eu estar cumprindo mais essa etapa na vida.

Agradecimentos

À minha família que acreditou mais em mim do que eu em mim mesmo. Irmãos, cunhadas, tios e tias, primos e primas. Todos foram fundamentais em cada passo, em cada dificuldade enfrentada.

Ao meu orientador, André Leonardo Chevitarese, que desde a Graduação me tutela e me aponta os melhores caminhos. Tudo o que eu tenho de bom, academicamente falando, eu devo a ele. Tudo o que eu construir profissionalmente será em homenagem a ele. A eternidade será curta para eu expressar minha absoluta gratidão a esse que é, para mim, o maior exemplo de erudição, humildade, compromisso ético e hombridade que eu já conheci. Por mais que eu estude e estude, por mais títulos que eu conquiste, nunca serei digno de “desatar as sandálias dos seus pés”.

Aos meus amigos que não mediram esforços para que eu não esmorecesse na luta, sabedores das minhas limitações: Daniel Justi, Juliana Cavalcanti, Vítor Almeida, Airan Borges, Jane Santos, Marcelo Fernandes, Douglas Mota, Simone Toschi, Ricardo Dias, Carlos Eduardo Schmidt, Leandro Falcon, Eliana de Souza.

Aos colegas tutores e aos alunos que tive na Licenciatura em História nos quatro anos em que me doe em Cantagalo, pelo Cederj, no sonho de preparar professores verdadeiramente comprometidos com o ensino de História. Em especial à turma que foi a minha primeira experiência em docência superior.

Aos meus alunos e minhas alunas cencistas e alguns da rede pública estadual de ensino que, pelos constantes desafios a mim feitos, moldaram-me como um educador mais do que profissional da educação.

Aos alunos e às alunas que passaram por mim nos cursos que ministrei no Centro Loyola de Fé e Cultura, no IH e na Uerj.

Aos professores que tive no Doutorado, às funcionárias da Secretaria do PPGHC e aos funcionários do IH.

Resumo

A partir do momento em que pesquisadores começaram a analisar os escritos do assim chamado Novo Testamento sem os prejuízos advindos da confissão religiosa, múltiplas questões emergiram. Dentre elas, a de determinar a ordem cronológica em que os quatro evangelhos canônicos foram produzidos. No curso dessa investigação, em meados do século XIX, os acadêmicos identificaram, com certa surpresa, que os evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas compartilhavam uma quantidade expressiva de passagens semelhantes.

O aprofundamento desse tópico resultou no surgimento do chamado Problema Sinótico. Em outras palavras, a tentativa de se obter uma resposta satisfatória para as impressionantes concordâncias textuais entre os referidos documentos. Das hipóteses aventadas, a que mais consenso atingiu foi a que estipula que Marcos foi o primeiro evangelho, Mateus e Lucas vieram em seguida, utilizando Marcos e outro documento, hoje perdido, como suas fontes.

A descoberta, no século XX, de um conjunto de códices, datado do século IV, impactou os círculos acadêmicos. Pois no bojo desse material literário antigo encontrava-se um evangelho, há muito conhecido por referências feitas por antigos cristãos: o Evangelho de Tomé.

Este Evangelho e os demais documentos pertencentes ao códice permitiram reavaliar a história da formação dos primitivos agrupamentos de seguidores do movimento iniciado por Jesus de Nazaré. Com efeito, o cristianismo tornou-se, em perspectiva exclusivamente acadêmica, “cristianismos”.

Tomé, por sua vez, impôs a necessidade de se reavaliar o Problema Sinótico, à medida que seu conteúdo também apresentava similaridades com o material sinótico. Diversas tentativas foram efetuadas a fim de determinar qual tipo de relação haveria entre esse texto e os evangelhos canônicos. Tentativas realizadas sob os auspícios do paradigma literário.

Nesta Tese envida-se um diálogo com duas áreas recentes de pesquisa: estudos sobre memória e estudos sobre a relação oralidade e letramento. Esse caminho parece-nos muito promissor e efetivamente propenso a solucionar o problema das aparentes contradições textuais existentes entre os evangelhos.

Com efeito, conjugando-se memória e oralidade, conclui-se que os ditos atribuídos a Jesus foram proferidos por diferentes sujeitos em diferentes momentos para públicos distintos. Assim, as dessemelhanças entre as tradições escritas podem ser o resultado das adaptações sofridas ao longo do processo de transmissão das falas de Jesus.

Abstract

From the time when researchers began to examine the writings of the so-called New Testament without the losses arising from religious faith, many questions emerged. Among them, to determine the chronological order in which the four canonical gospels were produced. In the course of this investigation in the mid- nineteenth century , scholars have identified, with some surprise, that the gospels of Mark, Matthew and Luke shared a significant amount of similar passages .

The deepening of this topic resulted in the emergence of so-called Synoptic Problem. In other words, the attempt to obtain a satisfactory response to the striking concordance between said textual documents. Of the suggested hypothesis, the more consensus reached was that stipulates that Mark was the first gospel, Matthew and Luke followed, using Marcos and another document, now lost, as their sources.

The discovery in the twentieth century, a set of codices, dating from the fourth century, affected the academic circles. For in the midst of this ancient literary material stood a gospel, long known for references by early Christians: the Gospel of Thomas .

This Gospel and other documents pertaining to the Codex allowed reassess the history of the formation of the early movement's followers groupings initiated by Jesus of Nazareth. Indeed, Christian became, in pure academic perspective, "Christianities".

Thomas, in turn, has imposed the need to reassess the Synoptic Problem, as its content also had similarities to the synoptic material. Several attempts were made to determine what kind of relationship would be between this text and the canonical gospels. Attempts held under the auspices of the literary paradigm.

In this work shall make up a dialogue with two recent areas of research: studies on memory and studies on the relationship orality and literacy. This way it seems very promising and likely to effectively solve the problem of existing apparent textual contradictions between the Gospels.

Indeed, combining up memory and orality, it is concluded that the sayings attributed to Jesus were delivered by different individuals at different times for different audiences. Thus, the dissimilarities between the written traditions can be the result of adaptations suffered during the process of transmission of the sayings of Jesus.

SUMÁRIO

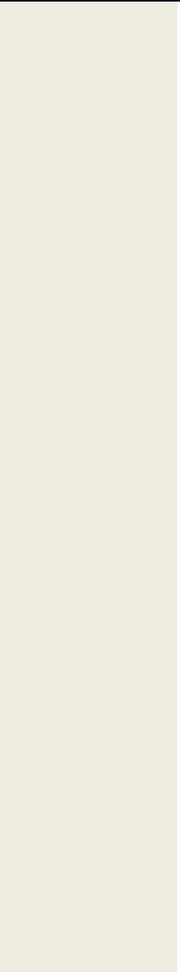
INTRODUÇÃO

II. COMUNIDADE: UM TERMO EM DISPUTA	17
III. ESTABELECEENDO BALIZAS E DEFININDO HIPÓTESES	31
1. NO PRINCÍPIO ERA O PROBLEMA SINÓTICO	
1.1. DAS HARMONIAS ÀS SINOPSES DOS EVANGELHOS	38
1.2. A INTERDEPENDÊNCIA LITERÁRIA DOS EVANGELHOS SINÓTICOS	43
1.3. HIPÓTESES PROPOSTAS PARA SOLUCIONAR O PROBLEMA SINÓTICO	55
1.4. A HIPÓTESE DAS DUAS FONTES	73
1.5. PROBLEMA SINÓTICO: NOVAS PERSPECTIVAS	81
1.6. CONCLUSÃO	93
2. EM UMA BIBLIOTECA NO DESERTO	
2.2. O IMPACTO DA DESCOBERTA DE TOMÉ NOS CÍRCULOS ACADÊMICOS	98
2.3. UM LUGAR PARA TOMÉ NO DESENVOLVIMENTO DOS CRISTIANISMOS	105
2.3.1. AS MOTIVAÇÕES SUBJACENTES AO DEBATE SOBRE A VARIEDADE PRIMITIVA	118
2.3.2. DA ESSÊNCIA DO JUDAÍSMO E DO CRISTIANISMO	125
2.4. TOMÉ: PELO DIREITO DE SER CLASSIFICADO COMO EVANGELHO	126
2.4.1. PODEM OS EVANGELHOS SER UM TIPO DE MIDRASH?	130
2.5. AS ETAPAS DE REDAÇÃO DE TOMÉ	139
2.5.1. PRINCÍPIO DO DESENVOLVIMENTO	158
2.5.2. PRINCÍPIO DA CAPACIDADE DE RESPOSTA	159
2.5.3. PRINCÍPIO DA CLIENTELA	161
2.6. A CRISTOLOGIA DE TOMÉ	165
2.6.1. A FORMAÇÃO DAS CRISTOLOGIAS	166
2.6.2. TOMÉ TEM ALGUM TIPO DE CRISTOLOGIA?	170
2.7. TRADIÇÕES EM CONFLITO: TOMÉ E A COMUNIDADE DE DISCÍPULO AMADO	172
2.7.1. “TODAS ESSAS COISAS FORAM ESCRITAS PARA QUE CREIAIS”	173
2.7.2. “MEU SENHOR E MEU DEUS”	177
2.7.2.1. VER PARA CRER, CRER SEM VER	185
3. LEMBRAI-VOS DA PALAVRA QUE EU DISSE	

3.1. DIFUNDE-SE POR CAUSA DE SUA VULGARIDADE E DA IGNORÂNCIA DE SEUS ADEPTOS	176
3.2. O QUE OUVIREM EM SEU OUVIDO, DE SEU TELHADO PROCLAMEM NO OUTRO OUVIDO	179
3.2.1. COMO ENTENDE ELE DE LETRAS SEM TER ESTUDADO?	181
3.3. O NOVO PROBLEMA SINÓTICO	189
3.3.1. <i>TOMÉ</i> DEPENDE DOS SINÓTICOS	190
3.3.2. <i>TOMÉ</i> CONHECEU OS SINÓTICOS	195
3.3.3. <i>TOMÉ</i> ESTAVA FAMILIARIZADO COM OS SINÓTICOS	201
3.3.4. <i>TOMÉ</i> É INDEPENDENTE DOS SINÓTICOS	221
3.4. E SEU TESTEMUNHO É VERDADEIRO	233
3.4.1. COMUNIDADES DE MEMÓRIAS	234
3.4.2. QUEM SE LEMBRA?	237
3.5. ENCONTRANDO A OVELHA PERDIDA	242
3.6. CONCLUSÃO	250
CONCLUSÃO	253
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	262



		<h1>Introdução</h1>
--	--	---------------------



Houve um momento, durante a minha Defesa da Dissertação de Mestrado, que deixou uma marca profunda em minha consciência. Não ficou registrado por escrito e nem em áudio. Porém, continuou ecoando na lembrança desde então e permanece indefinidamente, mesmo sabendo, por força das pesquisas, o quão frágil e maleável é a nossa memória.

O momento aludido ocorreu quando uma das arguidoras do meu trabalho de pesquisa, a professora Dr.^a Renata Rosental Sancovsky, afirmou que aquela Dissertação inaugurava, em solo brasileiro, um novo campo de pesquisa na área do cristianismo primitivo. Naquele instante, não tive a dimensão do que sua fala representava. Como ainda não tenho, eu confesso, passados já cinco anos.

Esta Tese de Doutorado, portanto, consiste no desdobramento do trabalho anterior e alberga pretensões semelhantes. A saber, verificar a aplicabilidade das noções desenvolvidas em torno da oralidade e seu par inseparável, a memória, para o corpo literário engendrado no seio de grupos do movimento de Jesus sem Jesus.

No Mestrado, realizado sob a orientação do prof. Dr. André L. Chevitarese aproximei-me dos estudos de Werner Kelber no que tange ao papel, solenemente ignorado pela pesquisa acadêmica, da oralidade para uma compreensão adequada do modo como os evangelhos vieram à luz e como foram transmitidos.

Corolário da equação oralidade/letramento, quando entendida para o contexto em que Jesus de Nazaré, seus seguidores e seus adversários transitaram, estudar a memória, em seus diferentes aspectos, mostrou-se crucial para uma abordagem mais concorde com o que se pode esperar acerca dos eventos que tiveram lugar em torno do ministério público de Jesus.

Nesse sentido, se ficou demonstrado que dois dos evangelhos mais antigos – ou mais próximos dos eventos e dizeres neles contidos – resultaram, em certa medida, da transcrição

de exposições orais de pregadores itinerantes, mostrou-se interessante levar essas reflexões para outro documento dito “cristão”: o *Evangelho de Tomé*.

Com efeito, esse Evangelho, como reconhecido por um amplo contingente de pesquisadores, guarda muitas semelhanças com os evangelhos sinóticos – os evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas – e também com o *Evangelho Q*. Ora, por que não então comparar esses textos e tentar encontrar evidências de oralidade por trás desse documento?

Para esse fim, no entanto, algumas ideias necessitaram ser refletidas para que o caminho pudesse ser trilhado com menos embaraços. Uma primeira noção que não podia ser evitada diz respeito à profícua produção literária nos grupos assim chamados “cristãos”. Muito embora, como salienta Bart D. Ehrman (2006, p. 39), o fenômeno da escrita tenha sido da maior importância para as igrejas e os cristãos a elas ligados, a produção e disseminação de textos escritos nesse curto período de tempo, quer dizer, após a morte de Jesus de Nazaré até meados do século II E.C., não implicam uma vasta rede de sujeitos letrados, com habilidade para ler e escrever esses documentos. Com efeito, significativos avanços nos estudos acerca da oralidade e letramento na Antiguidade, em geral, e no Antigo Israel, em especial, são categóricos em apontar uma série de limitações nesses campos.

A título de exemplo, um texto, provavelmente escrito entre 110 e 140 E.C. (EHRMAN, 2008, p. 342), nascido nessa ambiência em que Jesus de Nazaré constituía o centro das reflexões existenciais e teológicas e intitulado *Pastor de Hermas*, retrata uma das condições possíveis em que devem ter emergido os textos e/ou cópias (HOOLE, 1870, p. 9-10):

...enquanto caminhava, lembrei-me da visão do ano anterior; e o Espírito novamente tomou-me e transportou-me para o mesmo lugar em que a revelação fora-me dada. Quando, por conseguinte, cheguei ao lugar, prostrei-me de joelhos e orei ao Senhor e glorifiquei seu Nome, porque ele me achou digno e fez-me conhecedor dos meus pecados do passado. E após ter me levantado ao fim da oração, tornei a ver a mesma senhora do ano passado, caminhando e lendo um pequeno livro. Ela perguntou-me: “Você seria capaz de proclamar essas coisas aos eleitos de Deus?” Respondi a ela: “Senhora, não sou capaz de lembrar tantas coisas. Dê-me o livro, para que eu possa copiá-lo.” Ela disse: “Tome-o. E depois me devolva.” Eu o peguei e quando me afastei para um lado do campo, copiei-o letra por letra, pois não conseguia distinguir as palavras.

A dificuldade exposta pelo autor nesse documento não canônico, isto é, não distinguir as palavras e ter que copiar um livro inteiro letra por letra constituía mais a regra do que uma

exceção¹. Com efeito, estudos mostram que o letramento amplo em uma sociedade é um fenômeno moderno que se tornou desejável e possível após o advento da Revolução Industrial².

Antes dessa época, portanto, eram irrisórias as taxas de alfabetização, mesmo em sociedades que estimulavam a leitura e a escrita, como, por exemplo, a Roma dos primeiros séculos da Era Comum ou até mesmo a Grécia do período clássico (THOMAS, 2005; EHRMAN, 2006). Assim, convém compartilhar os esclarecimentos fornecidos por Rosalind Thomas que sublinham o equívoco que é encarar a Grécia clássica (séculos V-IV a.E.C.), em função da existência de um *corpus* substancial de literatura tal como documentos, inscrições e arquivos como uma “sociedade extensivamente apoiada na palavra escrita” (2005, p. 3-4). Antes, ela assevera, a Grécia era uma “sociedade oral, na qual a palavra escrita vinha em segundo plano em relação à palavra falada” (2005, p. 3-4).

E o que dizer da sociedade judaica, de onde provém Jesus de Nazaré e seus seguidores? Não são os judeus conhecidos como o Povo do Livro? Catherine Hezser, por meio de um exaustivo levantamento em material literário e epigráfico, relativiza uma noção comum, albergada mesmo em círculos acadêmicos, de que a sociedade judaica era uma sociedade letrada (2001, p. 27). De fato, com base em um mandamento observável no texto bíblico intitulado Deuteronômio onde se lê (6:9) “tu as escreverás nos umbrais da tua casa, e nas tuas portas”, uma abordagem antiga e tradicional concluiu serem os judeus amplamente capazes de ler e escrever.

No entanto, a pesquisadora pondera que o mandamento deuteronomista não pressupõe que todos fossem realmente capazes de fazê-lo. Antes, essa poderia ser uma incumbência restrita a um grupo menor de pessoas, nomeadamente escribas profissionais. Ian Young, por sua vez, nota que não há como aceitar que outros estratos sociais do Antigo Israel, além dos escribas e membros proeminentes das elites econômicas e políticas, fossem capazes de ler e

¹ Pode-se objetar e dizer que o autor não compreendia as palavras por essas estarem vertidas em uma língua desconhecida do autor, mas, ao que se saiba, nenhum comentador opta por uma solução desse tipo (HAINES-EITZEN, 2000).

² No relatório “Adult and youth literacy: global trends in gender parity” publicado pela UNESCO, lê-se que, em 2008, 796 milhões de adultos em todo o mundo (com 15 anos e mais) reportaram serem incapazes de ler e escrever e dois terços desse número eram formados por mulheres. O relatório indica que a taxa global de letramento entre adultos variava, naquele ano, em torno de 83%. Mais da metade dos 17% de pessoas que não sabiam ler nem escrever viviam no sudeste asiático e outra parte significativa vivia na África subsaariana. Disponível para consulta em: http://www.unesco.org/education/ild2010/FactSheet2010_Lit_EN.pdf

escrever, excetuando-se os casos em que as evidências fortemente apontem o contrário (1998, p. 245).

Por conseguinte, à medida que as documentações escritas judaicas especificam os indivíduos que podiam ler e escrever é nelas que se deve buscar a resposta para a pergunta: quem podia ler e escrever no Antigo Israel? Consoante um minucioso levantamento dos textos que formam as Escrituras Hebraicas, Young constata que possuíam habilidade para (1998, p. 245-247):

(a) *Escrever*

(I) Sacerdotes e outras personalidades ligadas ao culto religioso

(II) Classes dirigentes

(2.1) Escribas

(2.2) Líderes comunitários e chefes de exércitos

(III) Artesãos com essa habilidade³

(b) *Ler*

(I) Sacerdotes e Levitas

(II) Classes dirigentes

(2.1) Escribas

(2.2) Líderes comunitários e chefes de exércitos

Ainda que se possa asseverar que a ausência de referências não significa objetivamente a impossibilidade de que estratos mais baixos da sociedade judaica fossem incapazes de ler e escrever, salta aos olhos, todavia, quais grupos sociais possuíam tais prerrogativas ou condições mais favoráveis para o aprendizado.

Convém frisar, por outro lado, que o letramento na antiguidade era variado e que adotar uma definição única simplifica e distorce sua compreensão. Não basta, portanto, definir letramento como a capacidade de ler e escrever. É necessário identificar *o que* esses agentes podiam ler e escrever. Nesse contexto, havia uma diferença gritante entre conseguir ler símbolos dispersos e ler uma narrativa ou uma poesia grafados em um papiro. Thomas sugere que o grau dessas habilidades podiam também refletir parcialmente a necessidade da escrita

³ Convém ressaltar que o levantamento pormenorizado de Young sobre a documentação hebraica mostra que a quantidade de artesãos que compõem essa lista era dois. E mesmo esses indivíduos eram, segundo o texto bíblico, filhos de sacerdotes, isto é, membros destacados da sociedade daquele tempo. Ademais, a narrativa que relata que ambos escreviam, mostra-os produzindo uma única frase, ainda que não defina qual dos dois foi o responsável, a saber: “Consagrado a Iahweh” (Ex 39:30).

na vida diária (2005, p. 13). Assim, é preciso levar em conta, por exemplo, o tipo de profissão e questões de gênero.

Com esteio nas considerações até aqui delineadas, cumpre voltar a atenção para os heterogêneos grupos de judeus (e gentios) que se aglutinaram em torno do movimento liderado por Jesus de Nazaré. À proporção que, como já mencionado, um bom número de documentos foi redigido em seu interior, convém indagar até que ponto esse fato pode revelar a origem “de classe” dos integrantes desses grupos ou mesmo sua composição social. Ademais, convém aduzir outra variável de suma importância a esse processo histórico: a existência de um amplo consenso historiográfico, quase uma unanimidade erudita, de que os textos foram originariamente escritos em grego.

Essas questões não podem, entretanto, sobrepujar a realidade concreta de que o contexto em que foram transmitidas, criadas, desdobradas, desenvolvidas, repetidas e mesmo esquecidas as histórias sobre Jesus de Nazaré era marcadamente oral. Desprezar ou ignorar isso é adotar uma concepção do mundo antigo e de suas relações sociais e comunicativas simplesmente improcedentes.

Por esse motivo, apesar dos escritos possivelmente circularem, eles nada dizem acerca do letramento dentro das comunidades. Harry Gamble enfatiza que, embora a literatura que sobreviveu ao tempo reflita a capacidade e o ponto de vista de letrados cristãos, ela por si só não representa esses grupos em sua generalidade (1995, p. 4).

Indubitavelmente, as primeiras comunidades de crenças “cristãs” formaram-se tendo eixos norteadores e constituintes particulares. Em algumas, a fé inamovível de que Jesus, mesmo depois de morto, ainda se fazia presente entre seus integrantes, exortando-os e confortando-os. Outras comunidades, por sua vez, tinham como liga a convicção de que Jesus fora um grande mestre e que seus ditos de sabedoria apontavam um renovado modo de ser. Além dessas, outros grupos abraçaram a esperança de que Jesus em breve retornaria e numa grande faxina cósmica restauraria a paz no mundo⁴. Com efeito, como salienta André L. Chevitarese, “desde as suas origens mais remotas, ainda nas primeiras gerações de ‘cristãos’, para além de alguns poucos consensos, houve uma polissemia sobre o que disse e o que não disse Jesus” (2011, p. 9).

⁴ A expressão “faxina cósmica” é um empréstimo das ilações de Crossan acerca do fervor escatológico e/ou apocalíptico que perpassava algumas facções político-religiosas na Palestina romana dos primeiros séculos da Era Comum (cf. CROSSAN, 2008).

Quaisquer que fossem as razões, objetivas e subjetivas, que mantinham unidos os sujeitos nessas comunidades, essas provavelmente eram formadas pelo entrelaçamento de contadores de histórias, autores e copistas, mais as audiências de tamanho e composição variadas. Além, evidentemente, das respectivas lideranças comunitárias.

Em que medida, portanto, podem-se atestar, em face do entrelaçamento dos indivíduos que compunham as primitivas comunidades, suas memórias e as questões relativas ao poder, que as tradições, orais e escritas, *de e sobre* Jesus efetivamente remontam ao profeta que veio da Galileia?

Tendo em vista a polissemia de discursos e seus distintivos pontos de origem, não parece improvável que tenha havido processos de negociação de memórias e embates de autoridade suscitados pelo confronto entre tradições orais e textos escritos no processo de formação dos grupos “cristãos” primitivos que devem ter sido, inicialmente, minúsculos.

I. COMUNIDADE: UM TERMO EM DISPUTA⁵

Algumas linhas acima a expressão “comunidade” foi usada para referir-se aos grupos que se estabeleceram em torno da necessidade de preservar a memória de Jesus de Nazaré e, vivendo sua mensagem, dar continuidade ao seu projeto. O termo está bem assentado na pesquisa histórica dos cristianismos primitivos e segue sem ser questionado. Com efeito, neste trabalho o termo aparecerá recorrentemente. Convém, todavia, discorrer a respeito e assinalar os problemas que o termo carrega.

“O evangelho de Mateus busca”, defende J. A. Overman, “de maneira quase transparente, abordar uma série de questões que surgiram na vida dessa comunidade judaica centralizada em Jesus, nos anos posteriores à primeira revolta e à destruição do templo” (1999, p. 29). Mais que isso, segundo Overman, “Mateus considerava-se judeu” e “tudo indica ser sua comunidade judaica” (1999, p. 19).

Mais adiante, nessa mesma obra, Overman tece comentários sobre Mt 5:17-20. Com efeito, em seu ponto de vista, os versículos levam-no a considerar que “o autor” desse evangelho “parece estar na defensiva”, à proporção que os versos sugerem que a “comunidade mateana” estava sendo acusada de agir “de modo irresponsável em assuntos da Lei” (1999, p. 91). Os versos por ele destacados declaram:

⁵ Uma das críticas construtivas ofertadas no Exame de Qualificação dizia respeito à falta de especificação do termo comunidade enquanto conceito. Esse tópico pretende sanar a falha cometida.

Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só i, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado. Aquele, portanto, que violar um só desses menores mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo, será chamado o menor no Reino dos Céus. Aquele, porém, que os praticar e os ensinar, esse será chamado grande no Reino dos Céus. Com efeito, eu vos asseguro que se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e a dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus.

Ademais, ele menciona (1999, p. 91):

Sem dúvida, os membros da Igreja ouvem essas acusações no mercado, no teatro, em debates públicos ou em casa, às refeições. Talvez alguns judeus mateanos, sobretudo os membros mais vulneráveis, mais novos ou mais jovens (...), comecem a crer nos argumentos dos que não pertencem ao grupo.

Ao abordar a oração conhecida como “Pai nosso”, na forma como se apresenta em Mateus, Overman sublinha que a inclusão da oração nesse evangelho “é muito significativa”. Com efeito, é possível inferir que a comunidade “criou alguma estrutura, há rituais bastante sutis que ela reitera unida e a codificação de uma epítome, ou esboço breve, das esperanças e crenças do grupo” (1999, p. 106).

Refletindo sobre a parábola mateana conhecida como a parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20:1-16), Overman postula que nela “dá para perceber a tensão existente entre membros mais idosos, talvez fundadores, da comunidade mateana e membros mais novos ou mais jovens que se consideram plenos participantes da vida e do discernimento do judaísmo mateano” (1999, p. 312).

Nota-se, assim, que da leitura da narrativa mateana Overman é capaz de desenhar os traços de uma “comunidade”. Nesse sentido, sintetizando o que já foi declarado, tratava-se de uma comunidade judaica, criticada “pelos de fora” e que veio a estruturar algum tipo de ritual. Não só isso. Overman reconstrói a “comunidade”, conferindo movimento e vida aos seus supostos membros. Eles vão ao teatro, ao mercado, eles participam de debates públicos. E é uma comunidade permeada de tensões como, por exemplo, entre idosos e jovens. Convém sublinhar, por sua vez, que, ao menos nessa obra, Overman não oferece aos seus leitores, uma explicação básica acerca da metodologia que usa para delinear, com os detalhes descritos, a comunidade por detrás do evangelho canônico de Mateus.

Essa observação acerca da ausência de explicitação do método empregado por Overman pode ser estendida para vários outros acadêmicos que laboram no campo dos cristianismos

primitivos. Por conseguinte, “comunidades” formam um pressuposto e, ao mesmo tempo, o ponto de chegada. Em outras palavras, elas já estão lá, concretas, e o material evangélico canônico apenas confirma sua existência.

Stanley Stowers releu alguns desses estudiosos em busca da plausibilidade de suas concepções e concluiu que por trás de muitas, se não de todas, reconstruções da história das comunidades cristãs primitivas há uma pronunciada influência da historiografia do romantismo. Para ele, a utilização desse conceito está “muito distante de ser descritivo e analítico” (2011, p. 239). Assim, como resultado de suas leituras, ele frisa que a ideia de que os evangelhos revelam as comunidades que os produziram provém da combinação de duas abordagens (2011, p. 240):

1. A “teologia” do autor pode ser vista como o pensamento que foi criado ou desenvolvido em uma comunidade particular, a teologia que definiu e diferenciou a comunidade de outras comunidades.

2. O autor pode ser visto como alguém que compôs uma história sobre Jesus que, em quase todos os detalhes, dirige-se a assuntos e necessidades de uma comunidade em particular.

No entanto, tais posicionamentos, ou seja, a suposição de que, “desde o princípio, a formação básica do movimento que mais adiante veio a se tornar o cristianismo foram comunidades”, ele observa, “é raramente questionada” (2011, p. 241). Assim, quando as cartas paulinas descrevem que Paulo chegou a Corinto, pregou o evangelho aos habitantes da cidade, esses se converteram e se agruparam numa comunidade cristã, Stowers, em uma observação sutilmente irônica, afirma que “o que Paulo proclamou como uma criação miraculosa de Deus [ou seja, a Igreja], os estudiosos tomaram, frequentemente, como dados sociológicos” (2011, p. 243).

O cerne de sua crítica reside na construção acadêmica das comunidades orientando-se, por exemplo, na fala de Paulo em suas cartas. Assim, é fácil para Paulo, dirigindo-se para determinado grupo de indivíduos, afirmar que eles já formam uma comunidade. Que todos ali comungam do mesmo Espírito. Na perspectiva de Stowers, tratou-se de uma estratégia brilhante. Com efeito, em vez de propor aos seus receptores que eles tinham um objetivo a alcançar, isto é, ajustar-se aos ditames evangélicos, com seus bônus e inevitáveis ônus, Paulo dirigia-se a eles dizendo que ali já estava instaurada “uma comunidade de pessoas transformadas e prontas para viverem como tinha que ser vivido” (2011, p. 242).

Entretanto, e Stowers está corretíssimo, esses estudos carecem do contato com a experiência dos sujeitos que aceitaram aderir às “comunidades”. Em suma, a respeito dos “convertidos”, não se escutam suas vozes.

Convém ressaltar, por sua vez, as principais razões pelas quais Stowers reclama mais cautela no uso do conceito “comunidade” por parte dos pesquisadores. Assim, ele declara (2011, p. 245):

O uso de “comunidade” ou “comunidades” é quase sempre injustificado. Por injustificado, eu quero dizer que os escritores não fornecem evidências e argumentos para tomar as formações sociais em questão como altamente coesas no que se refere a crenças e práticas comuns. A alegação de que um grupo cristão primitivo ou formação social era uma comunidade deveria exigir tantas evidências e argumentos quanto qualquer outra alegação histórica.

Corolário desse motivo, a falta de arcabouço teórico. Os conceitos são, segundo Stowers, com bastante frequência, de cunho teológico. Outro fator que incomoda Stowers quanto ao uso da expressão “comunidade” refere-se à maneira como os estudiosos tratam os assim chamados “pagãos”.

Conforme sua percepção, seus pares que trabalham com a noção de que, desde o princípio, os cristãos reuniram-se em comunidades, tratam esses indivíduos, ou seja, “gregos, romanos e outros”, como seres passivos em vez de “pessoas social e humanamente plausíveis” (2011, p. 246) (Grifos originais).

À luz da história moderna, da etnografia e das ciências sociais, Stowers declara, sujeitos não se submetem a um corpo novo de crenças e práticas sem um mínimo de resistência e negociação. Ademais, essas disciplinas acadêmicas demonstram que a aceitação costuma ser seletiva e dependente de estruturas de referência e interesses pessoais. Por conseguinte, “comunidade é tomada não somente como significando alta coesão social, no qual se comungam crenças e práticas, mas também excelência moral” (2011, p. 246).

Em todas as áreas em que se estudam a literatura do antigo Mediterrâneo, os escritos são estudados como “o produto de um autor individual trabalhando em um contexto histórico e social particular e não como o produto de uma comunidade” (2011, p. 247). Por outro lado, a literatura cristã primitiva é abordada como um caso único e incomparável com o que a rodeia. Implica dizer, um exemplar conjunto de textos notabilizado por ter, não um autor, mas uma comunidade por detrás de sua redação.

Por fim, Stowers critica a ideia de que as primeiras formações dos assim chamados “cristãos” foram comunidades à medida que assim o fazendo, os acadêmicos dispensam toda

uma série de diferentes formações sociais de existência comprovada na Antiguidade. Nesse sentido, a história social e as ciências sociais têm estudado, com sucesso, associações, escolas e grupos familiares.

Com efeito, Stowers questiona se algumas dessas estruturas não podem ter sido as formas como os primeiros “cristãos” reuniram-se. Assim, ele propõe ampliar o olhar e conjecturar a possibilidade de os protocristãos terem se associado de outras maneiras que não somente na forma de “comunidades”. Stowers reconhece que alguma comunidade cristã deve ter existido, porém, para ele, outra formação social era muito mais importante: os “campos ou redes de produtores culturais letrados e especializados” (2011, p. 250).

Encontra-se tão estabelecida a certeza de que as primeiras formações “cristãs” foram comunidades que, por exemplo, Robin Scroggs assevera ser sua “convicção que a comunidade engendrada por Jesus preenche as características essenciais de uma seita religiosa, tal como definida por recentes análises sociológicas” (1975, p. 2). Note-se, portanto, que, enquanto “seita” requer alguma forma de conceituação sociológica, “comunidade” dispensa definições esclarecedoras de sentido.

Essa despreocupação com uma definição do termo “comunidade” fica patente quando se entra em contato com o ramo de pesquisadores dedicados ao Quarto Evangelho. “Embora aceite em princípio”, assinala Raymond E. Brown, “a possibilidade de detectar vida comunitária sob a história superficial do evangelho, quero deixar claro que vejo dificuldades metodológicas para aplicar tal princípio” (1983, p. 16).

Não obstante suas “dificuldades metodológicas”, Brown aponta que a pesquisa reunida em seu livro, sintomaticamente intitulado *A comunidade do Discípulo Amado*, enfocará o evangelho de João consoante a sugestão de que esse material literário “deve ser lido em diferentes níveis, de modo que ele nos narre, tanto a história de Jesus, quanto a da comunidade que cria nele” (1983, p. 15).

Assim, de balde todas as cautelas necessárias, Brown sustenta que os “evangelhos nos falam como cada evangelista concebia Jesus e o apresentava a uma comunidade cristã (...), apresentação essa que nos dá indiretamente uma visão da vida dessa comunidade, no tempo em que o evangelho foi escrito” (1983, p. 15).

Por conseguinte, como evidência de que a comunidade joanina inicialmente formou-se quando alguns judeus se juntaram a Jesus e com “relativamente pouca dificuldade acharam que ele era o Messias que eles esperavam”, Brown destaca Jo 1:35-51 (1983, p. 27):

Os dois discípulos ouviram-no falar [João Batista] e seguiram Jesus. Jesus voltou-se e, vendo que eles o seguiam, disse-lhes: “Que procurais?” Disseram-lhe: “Rabi (que, traduzido, significa Mestre), onde moras?” Disse-lhes: “Vinde e vede”. Então eles foram e viram onde morava, e permaneceram com ele aquele dia. André, o irmão de Simão Pedro, era um dos dois que ouviram as palavras de João e seguiram Jesus. Encontra primeiramente seu próprio irmão Simão e lhe diz: “Encontramos o Messias (que quer dizer Cristo)”.

Antes de prosseguir com as considerações de Brown, convém fazer um adendo. Adendo este que não implica desvio, mas sinaliza o quão complexo é inferir, a partir do material escrito, a comunidade de crenças que o engendrou.

Há um considerável consenso que a Cristologia joanina é o ápice do processo de divinização de Jesus e que, assim parece, tomou lugar na virada do século I para o século II. Nesse sentido, a crença que Jesus de Nazaré era Deus – ou um com Deus – demandou vários anos e desenvolvimentos culturais para que fosse instaurada no meio dito cristão.

Em outras palavras, soa anacrônica a ilação de Brown de que os judeus que se uniram a Jesus, compondo seu núcleo inicial, viram-no como o Messias com “relativamente pouca dificuldade” e já desde o primeiro contato com ele. A historiografia dos cristianismos concorda que o ramo representado pelo Quarto Evangelho tem como uma de suas principais características a alta Cristologia, porém isso sendo entendido tanto como um desdobramento teológico autônomo quanto posterior às Cristologias concebidas no interior dos outros ramos que estão materializados nos evangelhos canônicos de Marcos, Mateus e Lucas.

Geza Vermes, que não é um especialista em João, afirma que “o Quarto Evangelho – talvez com exceção de uns poucos detalhes especiais relacionados à história da crucificação – não pode ser aceito como fonte primária da vida e dos ensinamentos de Jesus”, ainda que seja “razoável presumir que estejamos aqui diante de segmentos da tradição evangélica comum já existente em forma escrita quando João começou a compor sua história” (2006, p. 36-37).

Vermes repercute uma visão, há muito albergada, de que o Quarto Evangelho é mais teologia do que história. A. Von Harnack, por exemplo, escrevendo em 1904, asseverava: “O Quarto Evangelho não pode ser usado como fonte histórica... (ele) dificilmente pode ser levado, em qualquer ponto, como fonte para a história de Jesus” (apud POLLARD, 1970, p. 3)

Nesse sentido, convém dar ouvido ao que fala Gerd Theissen: “No evangelho de João, a divinização do Jesus terreno atinge seu ponto culminante” (2009, p. 255). Com efeito, essa deve ser a bússola que guia a leitura desse evangelho. Se isso implica ver no texto a condição de vida da “comunidade”, é tema para ser debatido mais a frente. Importa, portanto,

compreender que essa divinização, enunciada já em seu prólogo, repercute, necessariamente, ao longo de toda a narrativa.

Em síntese, a concepção cristológica de *João* orienta sua escrita, da primeira à última linha. Logo, com todo o respeito a Brown, não há como concordar com sua afirmação de que os seguidores de Jesus não tiveram dificuldade para ver nele o Messias desde o momento que o viram e o ouviram.

Acontece que a suposição de Brown, por outro lado, revela uma das armadilhas a que pode estar sujeita a pesquisa que tenta deslindar, com base nos textos, agrupamentos humanos com suas crenças, incertezas e expectativas.

Entre os especialistas em Marcos, por sua vez, predomina a noção de que esse evangelho emergiu do interior de uma comunidade que passava por uma situação de perseguição. Com efeito, as passagens a seguir fornecem o embasamento para os que consideram evidente que a “comunidade” marcana sofria perseguição:

4:17 – “...caso venha uma tribulação ou uma perseguição por causa da Palavra, imediatamente sucumbem”.

8:34-35 – “Chamando a multidão, juntamente com seus discípulos, disse-lhes: ‘Se alguém quiser vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar sua vida, a perderá; mas, o que perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho, a salvará’”.

10:29-30 – “Jesus declarou: ‘Em verdade vos digo que não há quem tenha deixado casa, irmãos, irmãs, mãe, pai, filhos ou terras por minha causa e por causa do Evangelho, que não receba cem vezes mais desde agora, neste tempo, casas, irmãos e irmãs, mãe e filhos e terras, com perseguições; e, no mundo futuro, a vida eterna’”.

13:9-13 – “Ficai de sobreaviso. Entregar-vos-ão aos sinédrios e às sinagogas, e sereis açoitados, e vos conduzirão perante governadores e reis por minha causa, para dardes testemunhos perante eles. (...) Quando, pois, vos levardes para vos entregar, não vos preocupeis com o que haveis de dizer (...)”.

Adam Winn, por exemplo, considera que esses versos claramente indicam que o evangelho foi redigido em Roma. “A mais bem conhecida perseguição aos cristãos”, ele sustenta, “teve lugar em Roma, durante 64 E.C., pelas mãos do imperador Nero” (2008, p. 82). Por conseguinte, Marcos estaria, através desses versículos, conclamando os membros de sua comunidade a suportarem as dores advindas da perseguição imperial. Percebe-se, desse modo, que versículos inferem comunidade que infere a situação de vida da comunidade e

infe, inclusive, o local de proveniência e data de composição do documento. No entanto, o que define uma comunidade? Winn nada diz.

No que tange ao evangelho de Lucas, Philip Esler, desenvolve uma proposta de discussão das “inter-relações entre a teologia de Lucas e as pressões políticas e sociais” que a “comunidade” sofria. Assim, como parte preliminar de seu estudo, ele sublinha que se deve indagar se Lucas “estava escrevendo para uma comunidade cristã em particular, muito provavelmente sua congregação local” (1987, p. 25).

Ele chama a atenção para o fato de poder-se observar, muito embora a tendência de se usar as expressões “comunidade marcana, mateana e joanina”, uma resistência quanto a essa utilização quando referida a Lucas. Nesse sentido, ele aponta alguns pesquisadores que consideram que Lucas, “ao contrário de Mateus, tinha mais em vista muitas comunidades em vez de uma única comunidade” (1987, p. 26). Debalde essa definição, Esler entende ser “preferível tratar Lucas do mesmo modo como são tratados os outros evangelistas, ou seja, operando com a noção de que Lucas tinha uma comunidade cristã específica em mente” (1987, p. 26).

O que faz Esler defender esse ponto de vista? Quais seus fundamentos?

Para ele, uma exortação de Jesus, encontrada somente nesse evangelho, é a chave para atestar sua proposição (Lc 12:32):

Não tenhais medo, pequenino rebanho, pois foi do agrado do vosso Pai dar-vos o Reino!

Com efeito, a imagem do “rebanho” seria um indicativo de que os leitores de Lucas comporiam uma “pequena comunidade cristã acossada por dificuldades do lado de dentro e do lado de fora” (1987, p. 26). Ademais, Esler opera com três possibilidades distintas no que se refere à composição da “comunidade cristã” de Lucas (1987, p. 31):

1. Total ou predominantemente gentia, com ausência de judeus ou como uma minoria insignificante;
2. Uma mistura de judeus e gentios, na qual cada grupo é significativo;
3. Total ou predominantemente judia, com ausência de gentios ou como uma minoria insignificante.

Esler sublinha que, em sua perspectiva, a opção que mais se aproxima da verdade é a segunda, muito embora os gentios que aderiram à comunidade lucana não “se converteram da

idolatria, mas eram associados, anteriormente, às sinagogas judaicas” (1987, p. 31). Convém salientar, portanto, o comentário de Esler segundo o qual inexistem argumentos específicos que sustentem a ideia de que a audiência de Lucas era marcadamente gentia. Com efeito, “o assunto é tratado em passagens em trabalhos sobre outros tópicos” (1997, p. 32).

Assim, aventa-se como argumento a favor de uma “comunidade” marcadamente gentia o fato de o texto lucano incorrer em “aparente abreviação ou omissão de ênfases e assuntos caracteristicamente judaicos de suas fontes” (1997, p. 32). Os exemplos mais comumente citados são, consoante Esler, as antíteses listadas em Mt 5:21-48, a controvérsia sobre pureza e impureza em Mc 7:1-23 e vários desentendimentos de Jesus com os rabis. Com efeito, esses exemplos não constam do evangelho lucano e trata-se de situações – autênticas ou fictícias – em que Jesus de Nazaré teve a oportunidade de expor sua concepção acerca de questões diretamente relacionadas ao modo de vida judaica. À proporção que Lucas deixou de incluí-los em seu evangelho, certos pesquisadores encontram aí o lastro que necessitam para inferir que a “comunidade” por trás desse evangelho seria majoritariamente gentia.

É dispensável prosseguir elencando e comentando cada um dos argumentos ofertados por Esler em sua hipótese de uma comunidade lucana mista. Fugiria ao escopo desse trabalho. Cumpre sublinhar, porém, que ele orienta-se por diretrizes muito idênticas às de outros tantos pesquisadores.

Lucas foi escrito por e para uma “comunidade”. Os dados, como ele pondera, indicam a constituição interna dessa comunidade. No entanto, o que define uma “comunidade” sequer é discutido por ele. Implica dizer, “comunidade” é um a priori que dispensa maiores detalhes.

A busca pela reconstrução hipotética de comunidades por trás dos evangelhos não se restringe ao material canônico. Pesquisadores há que adotam procedimentos similares na documentação não canônica. Bruce Lincoln monta uma hipótese sobre Tomé, sugerindo que esse documento “foi usado como foco de uma comunidade em Edessa [atual Síria]”, a qual ele resolve denominar “a comunidade-Tomé” (1977, p. 68).

Consoante seu pensamento, os membros da “comunidade-Tomé” estavam subdivididos em diferentes níveis de iniciação. Sua evidência pode ser obtida no Dito 2 que, conforme sua leitura, “divide a comunidade nesse níveis” (1977, p. 69):

Jesus disse: “Que aquele que procura não deixe de procurar até que encontre. Quando encontrar, ficará perturbado. Quando estiver perturbado, ficará maravilhado e dominará tudo”.

Na formulação de sua hipótese, Lincoln sustenta estar inclinado a reconhecer nesse Dito quatro tipos de iniciados (1977, p. 70) e que podem ser visualizados no quadro a seguir:

Subdivisão do Dito	Tipo de iniciado
Que aquele que procura não deixe de procurar até que encontre	Indivíduos de fora da comunidade, mas que podiam ser convencidos a entrar
Quando encontrar, ficará perturbado	Noviços da comunidade, mas que não alcançaram qualquer tipo de iluminação
Quando estiver perturbado, ficará maravilhado	Membros sênior que atingiram um nível de conhecimento e iniciados num nível mais alto da comunidade
E dominará tudo	Alcançaram completamente a perfeição

Mais que isso, sua hipótese contempla a existência de “diferentes seções no texto” de Tomé “endereçadas a cada um desses grupos” e, ele frisa, pode ser encarado como um fato e não como indício de um processo de redação difuso do texto tomesino. Assim, a partir do texto, Lincoln acredita poder identificar a estrutura da comunidade.

Nesse sentido, ele postula que a comunidade-*Tomé* prestava-se a atividades proselitistas, com estratégias razoavelmente claras. Deve-se por em primeiro lugar, consoante Lincoln, os Ditos que asseguram ser a comunidade portadora de ensinamentos secretos de Jesus e que essa condição reflete uma “relação especial de Tomé” com Jesus. Por conseguinte, o Prólogo do Evangelho e o Dito 13 funcionariam conforme essa intenção de atrair membros para dentro da comunidade:

Estas são as sentenças ocultas que o Jesus vivo pronunciou e Judas Tomé, o Gêmeo registrou.

Jesus disse a seus seguidores: “comparem-me com algo e digam-me com que me assemelho”. Simão Pedro disse-lhe: “O senhor é como um mensageiro justo”. Mateus disse-lhe: “O senhor é como um sábio filósofo”. Tomé disse-lhe: “Mestre, minha boca é totalmente incapaz de dizer com que o senhor se assemelha”. Jesus disse: “Não sou seu mestre. Porque você bebeu, embriagou-se na fonte borbulhante que ofereci”. E se afastou com ele e lhe disse três sentenças. Quando Tomé voltou para seus amigos, estes lhe perguntaram: “O que Jesus lhe disse?” Tomé lhes disse: “Se eu lhes expuser uma das sentenças que ele me disse, vocês pegarão pedras e me apedrejarão, e das pedras virá fogo e os consumirá”.

Atraídos, portanto, pelo discurso do conhecimento secreto e da proximidade com Jesus, esses indivíduos, acercando-se da comunidade, encontrar-se-iam envolvidos pelas promessas de benefícios reais advindos do ingresso no grupo (1977, p. 70):

Tomé 17

Jesus disse: “Dar-lhes-ei o que nenhum olho viu, o que nenhum ouvido ouviu, o que nenhuma mão tocou, o que não se manifestou no coração humano”.

Tomé 19

Jesus disse: “Feliz aquele que existiu antes de existir. Se se tornarem meus seguidores e ouvirem minhas palavras, estas pedras lhes servirão. Pois para vocês há cinco árvores no paraíso; elas não se modificam, seja no verão, seja no inverno, e suas folhas não caem. Quem quer que as conheça não provará a morte”.

Além desses Ditos, Lincoln sustenta que o Dito 108 se mostra uma apresentação convincente dirigida aos que aceitavam tornarem-se membros da comunidade (1977, p. 70):

Tomé 108

Jesus disse: “Quem beber de minha boca se tornará como eu; eu próprio me tornarei essa pessoa, e as coisas ocultas serão reveladas para essa pessoa”.

Inseridos na comunidade-*Tomé*, os adeptos deveriam pautar suas vidas consoante determinadas regras. Uma dessas regras, portanto, expressa em quatro Ditos distintos impunha o abandono de suas famílias (1977, p. 71):

Tomé 55

Jesus disse: “Quem quer que não odeie o pai e a mãe não pode ser meu seguidor, e quem quer que não odeie seus irmãos e irmãs e não carregue a cruz como eu carrego não será digno de mim”.

Alojados na comunidade-*Tomé*, os membros deviam observar regras relativas ao jejum, orações e caridade conforme se pode ler nos Ditos 6, 14 e 104 (1977, p. 71):

Tomé 14

Jesus disse-lhes: “Se jejuarem, incorrem em pecado, e se orarem, serão condenados, e se derem esmolas, prejudicarão seus espíritos”.

Para Lincoln, ser membro da comunidade-*Tomé* implicava, obrigatoriamente, adotar uma disciplina ascética rígida. Com efeito, em sua leitura desse material, os Ditos 27, 36, 42, 54, 58, 95 e 100 eram entendidos como mandamentos de renúncia a esse mundo (1977, p. 71):

Tomé 27

Se não jejuarem do mundo, vocês não encontrarão o reino. Se não observarem o sabá como sabá, não verão o pai.

Tomé 36

Jesus disse: “Não se preocupe, da manhã até a noite e da noite até a manhã, com o que vestirá”.

Tomé 58

Jesus disse: “Feliz a pessoa que trabalhou muito e encontrou a vida”.

Em sua construção da estrutura comunitária de Tomé, Lincoln avança que seus integrantes eram encorajados a estudar e, mais que isso, a confiar em Jesus e em si próprios. Nesse sentido, os Ditos 1, 3, 5, 26, 43, 67, 70, 91 e 94 eram empregados para esse fim (1977, p. 71):

Tomé 94

Jesus [disse]: “Quem procura, encontrará; para [quem bate] ser-lhe-á aberta”.

Lincoln encontra, nos Ditos de Tomé, elementos que atestam que os mais antigos instruíam os mais novos com ensinamentos elementares e materiais esotéricos. Posteriormente, e sem pressa, os noviços eram ensinados acerca da natureza da alma (Ditos 8, 76, 96, 97, 107, 109), da natureza do Cristo (Ditos 44, 52, 59, 65, 66), a relação entre carne, mundo, corpo e alma (Ditos 29, 80, 81, 87, 110, 111, 112), o reino da luz (Ditos 24, 50, 77, 83) e comer coisas vivas (Ditos 7, 11, 60).

Lincoln vai além e pondera que essas regras e estudos demandavam vários anos e que, ao longo desse tempo, alguns noviços deixariam a comunidade. Convém frisar que ele não indica se a evasão decorria dos sacrifícios que as regras impunham ou se por quaisquer outras razões.

Os que permaneciam na comunidade, no entanto, “absorvendo essas doutrinas e mantendo as práticas ascéticas do grupo”, passavam por um ritual batismal e eram “iniciados na condição de membro completo da comunidade-*Tomé*” (1977, p. 72).

Por sua vez, assim como *Tomé* contém instruções e conselhos para os noviços, os membros mais velhos da comunidade também encontram orientações nos Ditos. Nesse sentido, Lincoln encontra indicações sobre como angariar adeptos (Ditos 9, 14b, 20, 73, 93 e 74). Para esse grupo mais seletivo da comunidade-*Tomé*, o pesquisador alega haver sentenças no material tomesino que sugerem “a necessidade de erigir uma forte organização como uma defesa contra perseguição” (1977, p. 73):

Tomé 32

Jesus disse: “Uma cidade construída sobre alta montanha e fortificada não pode cair, nem pode estar oculta”.

Entretanto, ele sublinha, o estudo era uma obrigação constante para todos os membros da comunidade-*Tomé*. Cumpre salientar que Lincoln defende que o Dito 62 constitui uma sentença que mostra haver um segundo nível de instrução para os integrantes da comunidade (1977, p. 73) :

Jesus disse: “Desvendo meus mistérios para aqueles [que são dignos] de [meus] mistérios. Não deixem que sua mão esquerda saiba o que a sua direita está fazendo”.

No topo da comunidade, propõe Lincoln, situavam-se os “Perfeitos”, aqueles membros que haviam atingido o “estado andrógino” (1977, p. 76). Esses, por sua vez, seriam “os mais experientes e mais dedicados membros do grupo e deviam ser em número reduzido” (1977, p. 76):

Tomé 23

Jesus disse: “Eu os escolherei, um dentre mil e dois entre dez mil, e eles permanecerão como um só”.

Os “Perfeitos” eram aqueles que foram bem-sucedidos no abandono completo do mundo, “superando o estado falido do homem e assim podiam não somente olhar a frente para salvação futura, mas como podiam desfrutar dela no aqui e agora” (1977, p. 76):

Tomé 49

Jesus disse: “Felizes aqueles sozinhos e escolhidos, pois encontrarão o reino. Vocês vieram dele e retornarão a ele”.

Tomé 75

Jesus disse: “Há muitos que permanecem à porta, mas aqueles que estão sós entrarão no cômodo nupcial”.

Encerrando suas perquirições analíticas, Lincoln reitera que o traçado de uma comunidade por detrás de *Tomé* é uma hipótese e não mais que isso. Todavia, ele salienta, seu texto oferece uma boa explicação para o que muitos pensam ser um amontoado de Ditos heterogêneos.

No rol da documentação não canônica, convém frisar, por outro lado, a existência de um texto que, consensualmente, ratifica a noção de que determinados cristãos reuniram-se em

comunidades. Aaron Milavec, por exemplo, é assertivo e postula que a Didaqué é um documento anônimo e “como tantos outros livros das Escrituras Cristãs, não pertenceu ou originou-se de um indivíduo sozinho. Pertenceu a várias comunidades de chefes de família que tinham recebido o Caminho da Vida por meio de uma revelação dada a eles pelo Pai através de seu servo Jesus” (2002, p. 3).

John D. Crossan postula que esse pequeno manual de disciplina “deixa-nos ver, provavelmente da melhor forma que jamais conseguiremos, como uma comunidade cristã primitiva regulava sua vida” (2004, p. 403). Ademais, apoiando-se em Milavec, Crossan aponta que o documento foi gerado em razão de uma “crise comunitária” (2004, p. 405). Adiante, chega a dizer que a “comunidade da Didaqué” possuía e “executa um programa de instrução completa para novos convertidos, em especial pagãos” (2004, p. 410).

Jonathan Draper, um especialista nesse material, afirma acreditar que a “Didaqué e Mateus vieram da mesma comunidade, nomeadamente Antioquia” (1991, p. 355). Entretanto, ele sugere que se ambos os documentos emergiram de dentro da mesma comunidade, não cabe procurar relações de dependência literária entre os textos, mas atentar para a dialética que regulou a influência de um texto sobre o outro. No fim das contas, ele declara (1991, p. 355) (Grifos do autor):

O *gênero* evangelho tomou o lugar do *gênero* regras da comunidade. O *gênero* regras da comunidade ou ordem da igreja sobreviveu na periferia, mas sem a autoridade de Escritura.

Assim, como ele admite que Didaqué foi engendrada dentro de uma comunidade, não há problema algum, para Draper, em deduzir que o texto, em uma determinada passagem, expõe mudanças de circunstâncias e controvérsias no seio da comunidade.

Encontra-se consagrado o uso de “comunidade” para referir-se às primitivas formações de seguidores do movimento de Jesus sem Jesus. Mais que isso, os textos rotulados como “evangelhos” conteriam indicações sobre essas comunidades, denotando suas particularidades e peculiaridades.

Assim, os estudiosos, em sua ampla maioria, têm como certo que a comunidade mateana era constituída por judeus, que a comunidade lucana era composta por um misto de gentios e judeus, que a comunidade joanina congregava elementos de variadas procedências, a comunidade tomesina era marcada pela existência de distintos grupos de iniciados e assim por diante. Tomando emprestada uma expressão do filósofo da ciência Thomas Kuhn (1998),

convém asseverar que “comunidade” se trata de um paradigma no campo dos estudos neotestamentários.

Entretanto, em 1979, Luke Timothy Johnson asseverava serem desastrosas todas as tentativas de deslindar comunidades por detrás dos evangelhos. Assim, verificando a passagem registrada em Lc 11:1 – “Estando, em certo lugar, orando, ao terminar, um de seus discípulos pediu-lhe: ‘Senhor, ensina-nos a orar, como João ensinou a seus discípulos’” – Johnson questiona se, a partir desse versículo, pode o pesquisador atestar que: (a) a comunidade (ou alguns dentro dela) não ora? Ou (b) a comunidade está solicitando a correção de uma visão inapropriada acerca da forma de orar? (apud KLINK III, 2004, p. 63).

Em suas ponderações sobre o atual estado do debate, Edward K. Klink III alerta que a discussão acerca do emprego do termo “comunidade” gira em torno de “definições” (2004, p. 78). Nesse sentido, ele afirma que o futuro das discussões deverá se concentrar em quatro áreas específicas: (1) definição do termo “comunidade”; (2) definição da natureza dos evangelhos; (3) definição do uso e da função do evangelho na igreja primitiva e (4) a crítica pós-moderna da ênfase histórica-crítica da modernidade.

A respeito do primeiro tópico, Klink III faz menção aos perigos inerentes que emergem quando se aplicam termos formativos tais como “comunidade”, “seita” ou “grupo” evangélico(a) sem uma definição apropriada. Convém frisar, porém, que o próprio Klink III não avança sobre o assunto, à medida que ele mesmo não detalha em que sentido o termo deve ser compreendido.

Em suma, até que uma definição satisfatória seja encontrada, os círculos acadêmicos não terão muito para onde se dirigir a não ser continuar utilizado o termo “comunidade” para se referir ao público para o qual cada um dos evangelhos foi redigido e, concomitantemente, o meio em cujo interior essas narrativas foram geradas.

II. ESTABELECENDO BALIZAS E DEFININDO HIPÓTESES

Tudo começa quando os pesquisadores, mesmo com tendências teológicas, tomam consciência que os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas guardam significativas semelhanças textuais entre si. Concomitantemente, percebe-se que esses mesmos textos evangélicos apresentam dessemelhanças textuais quando comparados.

Refeitos do choque que tal descoberta lhes suscitou, os estudiosos se veem diante de um problema a ser resolvido. Aliás, o quebra-cabeça torna-se ainda mais complexo quando os

acadêmicos se dão conta de que, comparado aos três primeiros evangelhos, *João*, o Quarto Evangelho, é bastante diferente. Em muitos aspectos, diga-se de passagem.

Instaurando-se, a partir daí, o assim chamado Problema Sinótico. Expressão essa que é uma referência ao “problema” causado quando da percepção das semelhanças e dessemelhanças entre os documentos evangélicos canônicos. No intuito de solucionar o Problema Sinótico, várias hipóteses foram testadas. Muita tinta foi gasta na busca de uma resposta satisfatória para a questão: Por que *Mateus*, *Marcos* e *Lucas* relatam a história de Jesus quase na mesma ordem enquanto *João* não os acompanha?

Por conseguinte, o primeiro capítulo desta Tese introduz toda essa discussão acadêmica desde o seu surgimento, apresentando e ilustrando as muitas hipóteses que foram desenvolvidas. Ademais, convém ressaltar, ficará evidente que os debates sobre o Problema Sinótico e suas tentativas de resolução tomam por base as relações de dependência literária entre os evangelhos. Assim, perícopes individuais serão postas lado a lado, setas serão dirigidas de uma coluna para outra, palavras serão sublinhadas de diferentes maneiras.

A descoberta casual, em meados do século XX, de um exemplar do *Evangelho* de Tomé no interior de uma caverna situada próximo a Nag Hammadi, no Egito, suscitou, por sua vez, outro impacto nos círculos acadêmicos. O relato de seu achado estará presente no início do segundo capítulo que é inteiramente dedicado a descortinar múltiplos aspectos desse surpreendente documento cristão.

Em seguida à apresentação de *Tomé*, o terceiro e último capítulo tratará do que aqui será denominado como o “Novo Problema Sinótico”. Quer dizer, o reconhecimento de que esse Evangelho contém sentenças atribuídas a Jesus que são muito semelhantes às suas falas registradas nos evangelhos canônicos, enseja adotar procedimentos metodológicos similares aos que foram utilizados na busca de uma solução para o Problema Sinótico.

Entretanto, esse procedimento comparativo não se lastreará no paradigma literário. Muito embora se tratem de textos, tais documentos originaram-se em um ambiente marcadamente oral. Por conseguinte, em vez de atentar-se para as semelhanças e dessemelhanças textuais como consequências de erros, deliberados ou não, de escribas, será testado a hipótese de a memória e suas peculiaridades estarem por trás tanto das diferenças quanto das concordâncias.

Com efeito, e isso será descrito no momento aprazado, há muito se perdeu de vista que a transmissão das tradições *de* e *sobre* Jesus de Nazaré dependeram de sujeitos que, letrados ou não, deslocaram-se por longas extensões territoriais e proferiram suas pregações para distintos públicos. Esse detalhe ainda não entrou em pauta na esmagadora maioria dos estudos

acadêmicos. Um detalhe que, por sua vez, tem implicações significativas para quem tem em mente encontrar a versão mais original dos discursos de Jesus.

Cumpra, portanto, sistematizar a ordenação dessa Tese em seu esforço de vislumbrar os cenários mais plausíveis para o processo de transmissão das tradições *de e sobre* Jesus:

Capítulo 1: As “comunidades” de crenças que se formaram em torno da mensagem revolucionária de Jesus de Nazaré consideraram essencial coletar e verter por escrito as memórias referentes ao seu ministério público. Fragmentos de textos despontaram, alguns se perderam, e textos completos foram redigidos. Permanece, porém, na obscuridade a maneira como todo esse processo se desdobrou e de que forma – ou se chegou a ocorrer – os textos circulavam e eram absorvidos nos diferentes grupos.

A tradição cristã, contudo, engendrou discursos de verdade segundo os quais cada um dos evangelhos que vieram a lume havia sido escrito por sujeitos discretos e que, de uma maneira ou outra, deviam ser encarados como redatores de relatos fidedignos da carreira pública do filho de José e Maria.

Tal convicção foi derruída quando o olhar acadêmico, crítico e cético, reconheceu que os textos canônicos possuíam alguma espécie de dependência literária entre si. Implica dizer, quem quer que tenham sido seus autores, os textos dialogavam entre si, haviam sido confrontados em algum momento. Dessa percepção, emergiu o Problema Sinótico.

Um problema ignorado pela ampla massa de fieis da cristandade nada afeita aos colóquios eruditos, mas de fundamental importância para a escrita da história social dos cristianismos primitivos. A emergência dessa questão, as hipóteses aventadas para solucioná-la e seus desdobramentos serão o objeto do capítulo “No princípio era o Problema Sinótico”.

Capítulo 2: O mar calmo em que navegavam as narrativas acerca da mensagem e da missão de Jesus de Nazaré foi revirado por um “maremoto” quando, em meados do século XX, uma biblioteca contendo textos, até então desconhecidos, veio à tona. Descoberta no deserto egípcio, a coletânea de documentos continha material que impactou os círculos acadêmicos à proporção que, devidamente compreendida, acarretaria uma indispensável e irrecusável revisão em tudo o que se sabia a respeito das origens do movimento de Jesus sem Jesus.

Com efeito, dessa biblioteca antiga destacava-se um evangelho que provocou uma cisão entre os especialistas: o *Evangelho* de Tomé. Tudo nele era por demais inusitado para pesquisadores cuja carreiras se consolidaram no exame de textos “cristãos” nos quais Jesus de

Nazaré era o Messias, realizava milagres, enfrentava as autoridades de seu tempo, pronunciava parábolas e, acima de tudo, morrera e retornara três dias após o seu decesso.

Tomé se mostrava radicalmente distinto de tudo o que sempre se supôs fosse sabido acerca de Jesus. Quem o escreveu aparentava nunca ter tido contato com as tradições depositadas nos evangelhos canônicos de Marcos, Mateus, Lucas e João. Não é de se espantar, portanto, a tensão que ocasionou e as seguidas desqualificações a que esteve sujeito.

O exame, porém, de sua forma e de seu conteúdo apontou que esse texto antigo representava outra voz dentre tantas outras que se produziram nos primeiros séculos da Era Comum. Mesmo que se escolhesse rotulá-lo como um documento que não procedia das pregações de Jesus de Nazaré, retirando-se dele sua autenticidade, convinha tratá-lo como testemunho da polissemia de discursos ensejados em torno da figura de Jesus.

Redescoberto nas “Areias do deserto”, *Tomé* é submetido a escrutínio nesse capítulo no máximo de tópicos possíveis no intuito de ser conhecido e, assim se espera, cooperar para a demolição dos preconceitos que cercam esse importante documento “cristão”.

Capítulo 3: O olhar bastante atento sobre *Tomé*, por sua vez, redundou na percepção de que essa coletânea de sentenças atribuídas a Jesus de Nazaré contém notáveis semelhanças com falas igualmente atribuídas a ele nos evangelhos que foram canonizados. Levantamentos feitos assinalaram haver em torno de 1/3 de ditos em comum.

Assim, não incorre em equívoco sustentar que o evangelho tomesino instaurou um Novo Problema Sinótico. Com efeito, se a semelhança entre os evangelhos sinóticos suscitou a busca pela ordem cronológica em que esses textos foram redigidos e as possíveis relações de dependência literária entre si, qual motivo lógico e sensato para não submeter os textos a uma análise comparada agregando *Tomé* ao quadro?

Em verdade, não há motivos para se recusar essas comparações. No último capítulo, portanto, as comparações são feitas adotando-se procedimento metodológico idêntico ao que os acadêmicos empreenderam quando intentaram solucionar o Problema Sinótico “original”.

Todavia, convém fazer uma ressalva: as tentativas de equacionar-se o Problema Sinótico se deram sob a égide do paradigma literário. Implica dizer, situando lado a lado textos e textos. Ignorando-se, deliberadamente ou não, que todos esses textos eram voltados mais para os ouvidos do que para os olhos. Em outras palavras, textos erigidos para audiências em diferentes níveis de letramento e, portanto, recitados em performances comuns e interativas.

Ora, se o material escrito foi precedido, necessariamente, pela transmissão oral é provável que cada um dos Ditos que o compõe haja sido enunciado de maneiras distintas, consoante: (a) quem era o portador da palavra; (b) a audiência presente; (b.1) as reações imprevisíveis com que cada audiência recebia esses carismáticos ambulantes.

Assim, o capítulo conclusivo opera em dois níveis. Em um primeiro momento, numa não exaustiva discussão em torno dos avanços advindos do frutífero diálogo entre os estudos bíblicos e os estudos sobre oralidade e sobre memórias, textos são tratados como textos e assim abordados. Em seguida, os limites dessa aproximação ao material literário ficarão evidenciados quando se verificar que o paradigma literário é insuficiente para se entabular uma análise mais de acordo com o cenário dentro do qual esses documentos foram trazidos à baila.

Nesse sentido, convém desvestir-se da visão padrão sobre os primórdios da constituição das crenças ditas cristãs e ter em mente a imperiosa necessidade de analisar esse pretérito por meio da noção de que o material literário era consequente a proclamações e performances *orais*. Dependentes, em maior ou menor grau, da memória.

Considerando-se a noção de fala “original” em sociedades de comunicação marcadamente oral/acústica e que a mensagem de Jesus de Nazaré foi divulgada por sujeitos distintos, em situações diferentes e para audiências singulares, a polissemia de discursos sobre o Mestre da Galileia aponta para a conclusão de que todos os ditos podem ser considerados autênticos e originais e que, em razão dessa hipótese, as discrepâncias textuais, excetuando-se as em que se pode demonstrar a intervenção de um copista, originam-se de aspectos peculiares das performances orais.

1

No princípio era o Problema Sinótico

*As relações literárias entre os evangelhos
sinóticos*

Há um postulado, quase um axioma, que enuncia: tudo o que se pode saber a respeito de Jesus e do movimento popular messiânico por ele liderado encontra-se, por inteiro, nos quatro relatos contidos no assim chamado Novo Testamento⁶: os evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João. Um corolário deste postulado: portanto, os quatro documentos fornecem e se constituem um conjunto unitário, harmônico e concordante.

Assim, existe a noção de que esses quatro relatos narram com fidelidade histórica as palavras e atos de Jesus durante seu ministério público. Afinal, conforme essa noção, os autores dos evangelhos foram testemunhas oculares, nos casos de Mateus e João, e indiretas, no que se refere a Marcos e Lucas⁷.

No entanto, esse testemunho quádruplo, se for lido horizontal e comparativamente, quer dizer, centrando-se numa unidade ou noutra de qualquer um dos evangelhos e fizer-se uma comparação ao longo de duas, três ou quatro versões, o que se percebe claramente é bem mais a discordância do que a concordância.

Pode-se, por exemplo, buscar determinar o primeiro dos “milagres” atribuídos a Jesus. De acordo com o autor do evangelho de Marcos, o primeiro sinal prodigalizado por Jesus em seu ministério público ocorreu em Cafarnaum, no interior de uma sinagoga, por meio da expulsão de um espírito impuro que atormentava um homem não nomeado pela narrativa (Mc 1,21-28), ao passo que, conforme o autor do evangelho de João, o “início dos sinais”, isto é, Jesus provando a autenticidade de sua missão, ocorreu em Caná da Galileia, durante um

⁶ “Novo Testamento” não é, no sentido usual, um livro, mas uma coleção de escritos cristãos primitivos, num total de vinte e sete documentos. Harry Gamble pondera que o Novo Testamento “desenvolveu-se gradualmente ao longo de vários séculos como resultado de uma variedade complexa de fatores condicionantes na vida da igreja primitiva e que não atingiu a forma que o conhecemos hoje antes do século IV” (GAMBLE, 1985, p. 12).

⁷ A pesquisa acadêmica há muito abandonou os esforços para identificar os autores de cada um dos evangelhos canônicos. Helmut Köester pondera que esses documentos “são composições em que tradições orais e documentos antigos foram inseridos em escritos” (KOESTER, 2005, p. 5).

casamento no qual Jesus teria transformado água em vinho (Jo 2,1-12), aliás, um tipo de fenômeno exclusivo da narrativa joanina⁸.

Além desse exemplo, vários outros suscitam um impasse acerca de como entender os materiais comuns, os materiais exclusivos e os materiais divergentes que se encontram nas quatro narrativas evangélicas intracanônicas.

1.1. DAS HARMONIAS À SINOPSE DOS EVANGELHOS

Ao contrário do que possa parecer, não é uma constatação moderna a percepção de que as narrativas evangélicas intracanônicas apresentam vários pontos de convergência e de divergência⁹. Consoante o falecido historiador Geza Vermes, “perturbada pelas diferenças e dissonâncias nos quatro registros da vida de Jesus”, a igreja cristã tentou aplainar ou eliminar as discrepâncias (2006, p. 17)¹⁰. Por conseguinte, prossegue Vermes, “a igreja primitiva tentou substituir os quatro Evangelhos separados por uma narrativa que incorporasse todos os detalhes de Mateus, Marcos, Lucas e João”, de forma a eliminar todas as diferenças (2006, p. 17). Mark Goodacre concorda com Vermes e sustenta que a harmonização resultou, em parte, do constrangimento que se sentia quando era observada a existência de quatro evangelhos na Bíblia e não apenas um (2005, p. 14).

Assim, uma sintética apresentação de alguns dos textos mais importantes permitirá atentar para os esforços no sentido de engendrar uma *harmonia* dos Evangelhos e, por conseguinte, acompanhar o processo que conduziu, enfim, à formulação do assim chamado Problema Sinótico.

Já no século II, autores cristãos buscavam produzir uma harmonia dos evangelhos. A mais antiga tentativa empreendida para resolver o problema das semelhanças e diferenças existentes entre os evangelhos intracanônicos liga-se a um discípulo de Justino Mártir¹¹, o cristão sírio Taciano (c. 110-172), que “muito provavelmente entre 165 e 180 E.C.” (KOESTER, 2005, p. 34), redigiu uma harmonia dos quatro Evangelhos denominada

⁸ Convém ressaltar que jamais, na narrativa joanina, Jesus é retratado realizando exorcismos.

⁹ Black e Beck (2001, p. 11) observam que as semelhanças e diferenças entre os evangelhos sinóticos (Mt, Mc e Lc) constituem um fenômeno único em toda a literatura da Antiguidade.

¹⁰ Geza Vermes faleceu em 8 de maio de 2013 aos 88 anos.

¹¹ Justino Mártir foi um dos mais famosos apologistas cristãos do século II.

*Diatéssaron*¹², ou o “Quatro-em-Um” (VERMES, 2006, p. 17), com o propósito de obter um texto que fosse único e abrangente¹³.

Consoante Robert H. Stein, Taciano entremeou os documentos, começando com o prólogo joanino e seguindo a ordem das festividades judaicas tal qual encontrada no evangelho de João. Quando seu trabalho foi finalizado, Taciano havia reduzido os 3.780 versículos dos quatro evangelhos para 2.769 versículos. Patricia Walters frisa que a harmonização de Taciano produziu uma “visão coerente da vida e da mensagem de Jesus” (WALTERS, 2010, p. 237). Com efeito, o *Diatéssaron* tornou-se bastante popular e, no século IV, havia mais de duzentas cópias de sua harmonia entre os evangelhos em uso (STEIN, 1989, p. 16).

Seu método adotou o prólogo joanino (Jo 1,1-18) como o início do ministério de Jesus, seguindo a ordem das festas judaicas, também do Evangelho de João, para traçar uma linha cronológica e harmonizar os quatro relatos entre si. A obra de Taciano foi considerada legítima durante vários séculos pelas Igrejas de língua siríaca no Oriente, mas não pelas de língua grega e latina (BROWN, 2004, p. 67).

Em seguida, um cristão pouco conhecido, chamado Ammonius de Alexandria (c. 220), precursor das modernas sinopses dos evangelhos, embora tenha empregado o termo “harmonia”, buscou listar as passagens paralelas identificáveis nos evangelhos com fins de comparação, sem se ocupar com a sequência histórica (STEIN, 1989, p. 17).

Com base neste trabalho de Ammonius, Eusébio de Cesaréia (265-339) produziu seu famoso *Cânone de Eusébio*. Neste seu catálogo de cânones, Eusébio disponibilizava uma útil relação dos materiais paralelos aos quatro evangelhos. Em primeiro lugar, ele dividiu cada um dos evangelhos em seções começando cada uma pelo número um. Sua primeira relação listava o material que era comum aos quatro evangelhos. Assim, na relação – Mt 8; Mc 2; Lc 7 e Jo 10 – Eusébio indicava que a oitava seção de Mateus, a segunda de Marcos, a sétima de Lucas e a décima de João continham material paralelo, a saber, o batismo de Jesus.

Os outros cânones eram:

2º Material comum a Mateus, Marcos e Lucas;

¹² O termo, conforme assinala Helmut Köester (2005, p. 34), parece indicar o uso de quatro fontes, mas que também pode simplesmente significar “harmonia”.

¹³ Conforme Emily J. Hunt, as evidências da Patrística permitem afirmar que Taciano combinou os quatro evangelhos conhecidos com “um ou mais evangelhos judeu-cristãos” (HUNT, 2003, p. 56). Helmut Koester aponta que, além desses evangelhos, sugere-se que o *Evangelho* de Tomé igualmente foi usado por Taciano. Entretanto, ele assevera, os argumentos empregados “não são convincentes” (KOESTER, 2005, p. 35).

3º Material comum a Mateus, Lucas e João;

4º Material comum a Mateus, Marcos e João;

5º Material comum a Mateus e Lucas;

6º Material comum a Mateus e Marcos;

7º Material comum a Mateus e João;

8º Material comum a Lucas e Marcos;

9º Material comum a Lucas e João;

10º Composto por quatro subseções que listam o que é exclusivo a Mateus, Marcos, Lucas e João.

Outro trabalho importante que visava lidar com as similaridades e as discrepâncias entre os evangelhos intracanônicos foi escrito por Santo Agostinho, intitulado *De Consensu Evangelistarum*. Sua perspectiva era claramente harmonizadora, intentando demonstrar que os relatos evangélicos não conflitavam ou contradiziam-se entre si. Como, em seu ponto de vista, os evangelhos haviam sido escritos por homens através da ação do Espírito Santo, os relatos não podiam desdizer-se uns aos outros.

Neste sentido, quando discute o ministério de João, cognominado Batista, o autor de *Confissões* aponta que as palavras atribuídas a João, de fato, são distintas nas quatro versões evangélicas¹⁴, todavia, tais diferenças não deveriam causar qualquer grande dificuldade, pois, mesmo desconhecendo com precisão as reais palavras proferidas pelo profeta João, todos podiam ter contato com a verdade do que teria sido pronunciado (STEIN, 1989, p. 18).

Ao discorrer sobre as versões diferentes do sermão do monte (ou montanha) encontradas nos evangelhos de Mateus e Lucas¹⁵, o Bispo de Hipona argumenta que elas se deveram ao fato de ter se dado em dois momentos distintos do ministério público de Jesus, justificando-se assim os modos como foram descritas pelos autores dos evangelhos¹⁶.

¹⁴ Mt 3,1-12; Mc 1,7-8; Lc 3,7-18; Jo 1,19-34.

¹⁵ Mt 5,1-12; Lc 6,20-23.

¹⁶ Embora seja razoável supor, conforme argumenta Santo Agostinho, que as dessemelhanças narrativas do sermão do monte (ou montanha) possam estar relacionadas a dois momentos diferentes do ministério público de Jesus, seu argumento cai por terra quando, por exemplo, coloca-se à prova a perícopes do batismo de Jesus pelo profeta João, o Batista. Como os quatro relatos são divergentes, mas se referem necessariamente a um único episódio, não há como utilizar como argumento para as discordâncias a ocorrência de mais de uma cena do batismo.

Nos séculos seguintes, inúmeras outras harmonias dos Evangelhos foram produzidas, sendo ainda perceptíveis as influências exercidas pelo trabalho de Taciano em muitas delas¹⁷. Pode-se destacar como um dos mais importantes trabalhos realizados com este propósito o de John Gerson, intitulado *Monoterreron Sive Unum Ex Quattuor Evangeliiis* e publicado originalmente em Colônia entre 1483 e 1484, que dividiu a vida de Jesus em 151 *Rubricae* ou capítulos que, por sua vez, estavam divididos em três partes, acrescentadas a cada uma quatro seções tratando de várias questões.

É de notar-se que até a invenção da imprensa estes trabalhos de harmonia dos Evangelhos não tentavam pôr lado a lado os materiais comuns aos textos. A partir do surgimento das máquinas tipográficas, cresceu o interesse pela produção de harmonias que contivessem os relatos em paralelo com o objetivo de melhor compará-los. Estava em andamento o processo de desenvolvimento das “Sinopses” evangélicas, que passavam a substituir as “harmonias integradas”, isto é, tentativas de integrar os quatro testemunhos num único documento, por “harmonias paralelas”, basicamente divididas em dois formatos principais: (a) harmonias paralelas horizontais e (b) harmonias paralelas verticais.

Dentre as mais notáveis harmonias paralelas horizontais escritas, Stein menciona a de João Calvino, denominada *Uma harmonia dos evangelistas Mateus, Marcos e Lucas*, publicada em Gênova no ano de 1555 (STEIN, 1989, p. 21). Nela, Calvino colocou os relatos paralelos uns sobre os outros e seu trabalho aparentemente foi o primeiro a usar a divisão em versículos dos Evangelhos.

A análise empreendida por Johann Jacob Griesbach no ano de 1776 e intitulada *Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae*, tornou-se célebre por inaugurar um novo momento nos estudos neotestamentários a respeito das relações entre os textos de Mateus, Marcos, Lucas e João.

Conforme suas percucientes observações e utilizando um “simples conjunto de critérios críticos para comparar os quatro evangelhos entre si”, Griesbach concluiu que o Quarto Evangelho – o de João – era diferente dos demais (MACK, 1994, p. 24). Por esse motivo, Griesbach considerou o Evangelho de João menos indicado como obra historiográfica e

¹⁷ Orígenes de Alexandria, um teólogo cristão da primeira metade do século III, acreditava que a resolução podia ser obtida por meio de uma operação simples: os textos deviam ser entendidos em dois níveis distintos, um literário e outro espiritual. Por conseguinte, se o sentido literal de uma passagem evangélica confundia o fiel, seu sentido espiritual, não. Em suma, Orígenes advogava que “apesar de os evangelistas, às vezes, descrevessem diferentemente as motivações de Jesus, cada um escreveu uma verdade espiritual” (WALTERS, 2010, p. 237).

posicionou lado a lado os três primeiros evangelhos, para efeito de comparação (ou *synopsis*, compreendida como “vista de conjunto”).

Sua proposta passava ao largo das tentativas de harmonizar os textos evangélicos, pois, concebia ele, era seriamente duvidoso que uma narrativa harmônica pudesse ser obtida justapondo-se os textos evangélicos, à medida que os autores dos evangelhos não deixaram indicações de que teriam se orientado, em seus textos, por alguma ordem cronológica.

Basta observar o quadro abaixo que esquematiza uma provável ordem cronológica nos relatos evangélicos adotando como ponto de referência o episódio em que Jesus convoca pessoalmente seus primeiros discípulos (Quadro 1):

Quadro 1			
Mateus	Marcos	Lucas	João
<u>Jesus convoca os primeiros discípulos;</u>	<u>Jesus convoca os primeiros discípulos;</u>	Expulsa um espírito impuro de um homem no interior de uma sinagoga;	<u>Jesus convoca os primeiros discípulos;</u>
Profere um longo sermão no monte;	Expulsa um espírito impuro de um homem no interior de uma sinagoga;	Após sair da sinagoga, cura a sogra de Simão.	Transforma água em vinho durante um casamento em Caná;
Cura um leproso;	Após sair da sinagoga, cura a sogra de Simão.	Após sair da sinagoga, cura a sogra de Simão.	Entra no Templo de Jerusalém e causa um grande distúrbio.
Cura o servo do centurião;		Após sair da sinagoga, cura a sogra de Simão.	
Cura a sogra de Simão.		<u>Jesus convoca os primeiros discípulos;</u>	

Se admite-se como premissa que os relatos evangélicos foram baseados numa rememoração dos fatos ocorridos durante o ministério público de Jesus, na sequência exata em que se sucederam, o quadro comparativo acima dá sustentação ao argumento de Griesbach segundo o qual não faz sentido elaborar um texto harmônico a partir dos textos de Mateus, Marcos, Lucas e João. Pois, ou Jesus curou a sogra de Pedro após convocar os primeiros discípulos (narrativas mateana e marcana) ou o fez antes de convidá-los (narrativa lucana) ou sequer o fez (narrativa joanina).

Ao desistir de estruturar uma “harmonia” dos textos evangélicos, Griesbach abandona este termo e emprega “sinopse”. Ao que tudo indica, essa foi a primeira vez que tal termo foi utilizado com respeito ao material evangélico paralelo.

Seu trabalho notabilizou-se, portanto, por facultar aos estudiosos um instrumento útil de comparação dos Evangelhos. Novas edições de sua *Synopsis* foram trazidas a lume

continuamente, findando com uma publicação póstuma em 1822. Seu trabalho tornou-se uma importante referência nos estudos ligados ao Problema Sinótico.

1.2. A INTERDEPENDÊNCIA LITERÁRIA DOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Contudo, esses trabalhos chamaram a atenção para outros aspectos. Em primeiro lugar, em função das semelhanças entre si, Mateus, Marcos e Lucas receberam um nome específico para identificá-los: *Evangelhos Sinóticos*. Em segundo, os estudiosos observaram que esses três evangelhos apresentavam “materiais paralelos numa estrutura semelhante e com frequência na mesma sequência de perícopes¹⁸ individuais” (KOESTER, 2005, p. 48).

À extensa quantidade de material comum cogitou-se a possibilidade de ter ocorrido por uma pura coincidência. O elevado grau de concordâncias, porém, fez com que esta conjectura fosse descartada, impelindo os eruditos a debruçar-se com mais atenção sobre os Evangelhos Sinóticos.

Nesse sentido, conforme avançavam as análises, diversos grupos de concordâncias iam se tornando evidentes¹⁹, como, por exemplo, semelhanças de palavras (Quadros 2, 3 e 4), a disposição comum de perícopes individuais (Quadros 5, 6 e 7) e as concordâncias de material parentético (Quadro 8):

¹⁸ “Termo técnico para designar o segmento de um texto bíblico ‘cortado’ para leitura litúrgica no ofício religioso. As perícopes são quase sempre unidades pequenas, autônomas, compreendendo não mais do que uma pequena porção do capítulo de um livro bíblico” (KÖESTER, 2005, p. 373).

¹⁹ A sequência “Mateus-Marcos-Lucas” adotada nesses quadros não indica a ordem cronológica de redação dos evangelhos, mas apenas obedece a disposição tradicional dos textos no assim chamado Novo Testamento.

Quadro 2

Mateus 9:9

Indo adiante, viu Jesus um homem chamado Mateus, **sentado na coletoria de impostos e disse-lhe: “Segue-me”**. Este, levantando-se, *o seguiu*.

Marcos 2:14

E tornou a sair para a beira-mar, e toda a multidão ia até ele, e ele os ensinava. Ao passar, viu Levi, filho de Alfeu, **sentado na coletoria de impostos, e disse-lhe: “Segue-me”**. Ele se levantou e *o seguiu*.

Lucas 5:27

Depois disto saiu, viu um publicano, chamado Levi, **sentado na coletoria de impostos e disse-lhe: “Segue-me!”** E levantando-se, ele deixou tudo, e o seguia.

Legenda: *Itálico*: Material comum a Mateus e Marcos

Sublinhado: Material comum a Marcos e Lucas

Negrito: Material comum a Mateus, Marcos e Lucas

Quadro 3

Mateus 19:13-15

Naquele momento, foram-lhe trazidas *crianças* para que lhes impusesse as mãos e fizesse uma oração. **Os discípulos**, porém, **as repreendiam**.

Jesus, todavia, *disse*: **“Deixai as crianças e não as impeçais de virem a mim, pois delas é o Reino dos Céus”**.

Marcos 10:13-16

Traziam-lhe crianças para que as tocasse, mas **os discípulos as repreendiam**.

Vendo isso, Jesus ficou indignado e *disse*: **“Deixai as crianças virem a mim. Não as impeçais, pois delas é o Reino de Deus”**.

Em verdade vos digo: aquele que não receber o Reino de Deus como uma criança, não entrará nele”.

Lucas 18:15-17

Traziam-lhe até mesmo as criancinhas para que as tocasse; vendo isto, **os discípulos as repreendiam**.

Jesus, porém, chamou-as, dizendo: **“Deixai as crianças virem a mim, e não as impeçais, pois delas é o Reino de Deus”**.

Em verdade vos digo: aquele que não receber o Reino de Deus como uma criança, não entrará nele”.

Em seguida impôs-lhes as

Então, abraçando-as, aben-

mãos e partiu dali. çouu-as, impondo as mãos
sobre elas.

Legenda: *Itálico*: Material comum a Mateus e Marcos

Sublinhado: Material comum a Marcos e Lucas

Negrito: Material comum a Mateus, Marcos e Lucas

Quadro 4

Mateus 22:23-33	Marcos 12:18-27	Lucas 20:27-40
Naquele dia, aproximaram-se dele alguns saduceus , que	Então foram até ele alguns saduceus	Aproximando-se alguns dos saduceus
dizem não existir ressurreição ,	– os quais dizem não existir ressurreição –	– que negam existir ressurreição –
e o interrogaram : “ Mestre , Moisés disse:	e o interrogaram : “ Mestre , Moisés <u>deixou-nos escrito</u> que	interrogaram-no : Mestre , Moisés <u>deixou-nos escrito</u> :
Se alguém morrer sem ter filhos , o seu irmão se casará com a viúva e suscitará descendência para o seu irmão . Ora, havia entre nós sete irmãos .	se alguém tiver irmão que morra deixando mulher sem filhos , tomará ele a viúva e suscitará descendência para seu irmão . Havia sete irmãos .	Se alguém tiver um irmão casado e este morrer sem filhos , tomará a viúva e suscitará descendência para o seu irmão . Ora havia sete irmãos .
O primeiro , tendo-se casado, morreu e, como não tivesse <i>descendência</i> , deixou a mulher para o seu irmão. O mesmo aconteceu com o segundo , com o terceiro , até o sétimo.	O primeiro <u>tomou mulher</u> , e morreu sem deixar <i>descendência</i> . O segundo tomou-a e morreu sem deixar descendência. E o mesmo sucedeu ao terceiro . E <u>os sete</u> não deixaram descendência.	O primeiro <u>tomou mulher e morreu</u> sem filhos. Também o segundo , e depois o terceiro a tomou; e assim <u>os sete</u> morreram sem deixar filhos.
Por fim, <i>depois de todos</i>	<i>Depois de todos</i> , também a	

eles, **morreu também a mulher morreu. Na mulher.** Pois bem, **na ressurreição, de qual** dos ressuscitarem, **de qual** deles sete será a mulher, **pois** que será a mulher? **Pois** que os todos a tiveram?” sete a tiveram por mulher.”

Jesus respondeu-lhe: **Jesus** disse: “Não é por isso “Estais enganados, que vos enganais, *desconhecendo as desconhecendo as Escrituras e o poder de Deus.* Com efeito, na ressurreição, quando ressuscitarem dos mortos, nem eles se casam, nem elas se dão em casamento, **nem eles se casam, nem elas se dão em casamento,** *mas são todos como os anjos no céu.* **mas são como os anjos** nos céus.

Quanto à ressurreição dos mortos, não lestes o que Deus nos declarou? **Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó? Ora, ele não é Deus de mortos, mas sim de vivos.”** Quanto aos mortos que hão de ressurgir, não lestes no livro de Moisés, no trecho sobre a sarça, como Deus lhe disse: **Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó? Ora, ele não é Deus de mortos, mas sim de vivos.**

Ao ouvir isso, as multidões ficaram extasiadas com o seu ensino. Estais muito enganados!”

Por fim, **também a mulher morreu.** Esta mulher, **na ressurreição, de qual** deles vai se tornar mulher? **Pois** todos os sete a tiveram por mulher.”

Jesus lhes respondeu: “Os filhos deste século casam-se e dão-se em casamento; mas os que forem julgados dignos de ter parte no outro século e na ressurreição dos mortos, nem eles se casam, nem elas se dão em casamento; pois nem mesmo podem morrer: **são** semelhantes aos **anjos,**

e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição. Ora, que os mortos ressuscitam, também Moisés o indicou na passagem da sarça, quando diz: o Senhor **Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó. Ora, ele não é Deus de mortos, mas sim de vivos;** todos, com efeito, vivem para ele.”

Tomando então a palavra, alguns escribas disseram-lhe: “Mestre, falaste bem.” E já ninguém mais ousava interrogá-lo sobre coisa alguma.

Legenda: *Itálico*: Material comum a Mateus e Marcos

Sublinhado: Material comum a Marcos e Lucas

Negrito: Material comum a Mateus, Marcos e Lucas

Embora as marcações (definidas na legenda) possam gerar alguma confusão na percepção das relações literárias entre os Evangelhos, elas possuem um objetivo bem definido. Dirigem o olhar para as concordâncias exatas em palavras, ora entre dois, ora entre três, evangelhos sinóticos. Ao mesmo tempo, é possível detectar certas semelhanças não em palavras, mas em sentido, como, por exemplo, no Quadro 3, em que os textos de Mateus e de Marcos grafam “crianças” enquanto o de Lucas opta por “criancinhas”²⁰.

O que enseja a indagação de como três autores, desconhecidos entre si e escrevendo em tempos e lugares diferentes, puderam assemelhar-se com tanta precisão em seus escritos. Uma resposta sugere que *os três reportaram-se ao que exatamente aconteceu e ao que exatamente foi dito*.

No entanto, esta resposta deixa de considerar três aspectos:

(a) Porque algumas vezes os relatos não concordam exatamente nas mesmas palavras, deduz-se que, a menos que se assuma que as concordâncias perfeitas signifiquem “reproduções históricas exatas” e que as concordâncias imperfeitas ou as ausências de concordâncias traduzem-se em “reproduções históricas inexatas”, cada relato de ditos ou feitos de Jesus são inteiramente distintos entre si.

(b) É muito provável que Jesus falasse e pensasse em *aramaico*²¹. Ora, as concordâncias em palavras aparecem na escrita em *grego*. Em termos de probabilidade, são mínimas as

²⁰ As concordâncias em palavras ficam bem mais em destaque quando se tem acesso a sinopses em grego.

²¹ O pesquisador John P. Meier (1992, p. 253) assinala que “Jesus teria falado qualquer língua normalmente usada” por judeus no dia-a-dia da Palestina do século I. No entanto, ele considera não podermos ter certeza absoluta sobre qual língua exatamente era utilizada por Jesus. Segundo Meier, as provas literárias e epigráficas “não nos dizem nada”, à medida que não traduzem diretamente “provas inequívocas sobre o idioma mais comumente falado pelos judeus do povo na Palestina do século I”. Meier (1992, p. 255) apoia-se em alguns pesquisadores que admitem ter ocorrido um “eclipsamento do idioma aramaico na Palestina durante o programa de helenização desenvolvido pelos monarcas selêucidas da Síria nos séculos III e II a.C.”. Assim, Meier (1992, p. 265) conclui que as “pesquisas devem, de preferência, se ater à opinião mais provável, ou seja, que Jesus ensinava regular e talvez exclusivamente em aramaico, seu grego estando num nível apenas prático e profissional, talvez mesmo rudimentar”. Por outro lado, Vermes (2006, p. 11) não titubeia, garantindo que “a língua de Jesus e seus discípulos galileus era o aramaico, uma língua semítica aparentada ao hebraico, então falada pela maioria dos judeus palestinos”. Brown (2004, p. 182) pondera que Jesus, sendo um “judeu galileu da

chances de que os três autores pudessem ter vertido para o grego as palavras e ações de Jesus exatamente com os mesmos termos, quer tenham sido eles testemunhas oculares, quer tenham coletado as passagens de outrem²².

(c) É conveniente lembrar que quando o evangelho de João registra episódios ou falas similares, seu texto contém pouca ou nenhuma conformidade de palavras em relação aos Sinóticos²³. Isto não quer dizer que João fornece um testemunho mais fidedigno dos fatos ocorridos durante o ministério público de Jesus do que os autores dos Evangelhos de Mateus, de Marcos e de Lucas, como pelo menos duas passagens de seu evangelho parecem insinuar (Jo 21,24: “*Este é o discípulo que dá testemunho dessas coisas e foi quem as escreveu; e sabemos que o seu testemunho é verdadeiro*” e Jo 19,34-35a: “... mas um dos soldados traspassou-lhe o lado com a lança e imediatamente saiu sangue e água. *Aquele que viu dá testemunho e seu testemunho é verdadeiro*”)²⁴. Indica somente um outro problema que surge

primeira terça parte do século I” falava aramaico e que o grego consistia numa “língua que ele geralmente não falava (se é que de veras falou), a judeus e pagãos urbanizados”.

²² Não é de todo impossível que uma ou mais pessoas consigam traduzir, independentes entre si, uma palavra de uma língua para outra utilizando a mesma expressão. Mas aqui estão em questão mais de 200 palavras, estruturadas em frases e parágrafos. Neste sentido, é assaz pertinente a advertência de Vermes (2006, p. 11) no que respeita ao texto grego dos evangelhos: “Se já existiu um Evangelho aramaico escrito, não sobreviveu por muito tempo; nós certamente não o temos mais. Ao mesmo tempo, em consequência do sucesso da igreja primitiva no mundo gentio (isto é, não judeu) falante do grego, o conjunto da mensagem transmitida pelos apóstolos – o Evangelho, as epístolas e o resto – foi registrado em grego (...). Porém, esse Novo Testamento grego é uma ‘tradução’ dos pensamentos e idéias genuínos do pensar e falar aramaicos de Jesus e seus discípulos imediatos, não apenas a tradução para uma língua inteiramente diferente, mas também o transplante da ideologia dos Evangelhos para o ambiente cultural e religioso completamente estrangeiro do mundo pagão greco-romano”. É surpreendente, portanto, que esta transposição de palavras e idéias de um ambiente judaico para um outro completamente distinto culturalmente conseguisse uniformidade a ponto de reproduzir as mesmas palavras.

²³ Como é o caso dos relatos paralelos da cura à distância do filho/servo do funcionário real/centurião. Em João (4:46-54) é explicitamente declarado que a cura do filho de um funcionário real ocorre em Caná da Galileia enquanto no relato lucano (7:1-10), o episódio se dá em Cafarnaum com a cura do servo de um centurião. John D. Crossan (1994, p. 364) sublinha que os dois textos “desenvolveram a história em sentidos opostos, partindo de um único evento para chegar a dois processos divergentes”.

²⁴ Lincoln (2002, p. 3-26) aponta que as expressões joaninas “ver” e “testemunhar”, presentes no Quarto Evangelho, configuram-se como artifícios literários com forte conotação metafórica que foram empregados pelo narrador e que, não obstante, não acarretam em implicações negativas no que se refere à integridade do testemunho do Quarto Evangelho. C. H. Dodd (2003, p. 572) é de opinião que o autor do Quarto Evangelho, “colocou na boca de seus personagens discursos que, já que eles demonstram não só a feição de seu próprio estilo, mas também a marca de um ambiente diferente daquele em que tiveram lugar os eventos recordados, não

quando se crê que os documentos sinóticos se assemelham entre si porque são fruto de observações daquilo que historicamente aconteceu.

Outra resposta alternativa defende que as concordâncias em palavras se devem ao fato de que seus escritores *foram guiados ou inspirados pelo Espírito Santo, por Deus ou o que valha*. Por conseguinte, novos problemas emergem:

(a) João será sempre um obstáculo a este tipo de explicação. Se os autores dos Evangelhos Sinóticos foram “ajudados” por quem quer seja, daí o alto grau de semelhança entre seus escritos, é necessário justificar porque estas “forças sobrenaturais” alijaram o autor do Quarto Evangelho deste processo.

(b) Por sua vez, se a inspiração esclarece as concordâncias, ela não explica as discordâncias. Se foi o Espírito Santo (ou outra entidade divina) quem fomentou as semelhanças, é o caso de procurar quem foi que maldosamente “assoprou” as discrepâncias entre os evangelhos canônicos.²⁵

O outro conjunto de concordâncias entre os Evangelhos Sinóticos refere-se à disposição de perícopes individuais (Quadros 5, 6 e 7):

Quadro 5

	Mateus	Marcos	Lucas
a. Jesus ensina na sinagoga de Cafarnaum		1:21-22	4:31-32
b. Jesus cura um endemoninhado em Cafarnaum		1:23-28	4:33-37
c. Jesus cura a sogra de Pedro	8:14-15	1:29-31	4:38-39
d. Jesus faz várias curas no sábado	8:16-17	1:32-34	4:40-41
e. Jesus deixa Cafarnaum		1:35-38	4:42-43

podem ser tidos como históricos”. Por fim, C. H. Dodd (2003, p. 573) indaga: “Até que ponto esta obra, narrando de novo num ambiente de pensamento o episódio do qual nasceu o Cristianismo, oferece um relato verdadeiro e válido de seu significado na história?”

²⁵ Brown (2004, p. 87-90) expõe as quatro posições gerais diferentes em relação à inspiração movendo-se por trás dos livros bíblicos. São elas: (a) A inspiração da Escritura é uma piedosa crença teológica sem nenhum valor; (b) Sem comprometer-se com nenhuma visão, seja positiva, seja negativa, alguns intérpretes consideram as referências a inspiração como totalmente inapropriadas num estudo erudito das Escrituras; (c) A inspiração divina é um elemento tão dominante que as limitações dos escritores humanos tornar-se-iam insignificantes; (d) Uma posição intermediária que aceita a inspiração, mas admite que o papel de Deus, como autor das Escrituras, não removeu as limitações humanas. Ehrman (2006, p. 21) é taxativo: “Do mesmo modo como os copistas humanos copiaram, e *alteraram*, os textos das Escrituras, outros autores humanos escreveram os originais dos textos das Escrituras. Ela [a Bíblia] é um livro humano do começo ao fim”.

f. Pregação de Jesus por toda a Galiléia	4:23	1:39	4:44
g. A milagrosa pesca dos peixes			5:1-11
h. Jesus cura um leproso	8:1-4	1:40-45	5:12-16
i. Jesus cura um parálítico	9:1-8	2:1-12	5:17-26
j. O chamado de Levi (Mateus)	9:9-13	2:13-17	5:27-32
l. Controvérsia sobre o jejum	9:14-17	2:18-22	5:33-39
m. Controvérsia sobre as espigas arrancadas	12:1-8	2:23-28	6:1-5
n. Controvérsia sobre a cura no sábado	12:9-14	3:1-6	6:6-11
o. Jesus cercado por uma grande multidão	4:24-25	3:7-12	6:17-19
	12:15-16		
p. Escolha dos Doze	10:1-4	3:13-19	6:12-16

Como já foi observado, a sequência do Quadro 5 ao ser comparada com a ordem do evangelho joanino deu sustentação para que Griesbach recusasse a possibilidade de construir uma harmonia entre os evangelhos, mas aqui a mesma cronologia dos eventos, excluindo João, atende a outros propósitos. Assim, nesse quadro, fica bastante patente a concordância em ordem das perícopes entre Marcos e Lucas, com exceção das duas últimas em que um dos dois simplesmente inverteu a sequência dos eventos.

Observa-se também certa concordância na ordem mateana, embora os itens *f* e *n* estejam deslocados em relação à ordem marcana e lucana, além de Mateus posicionar a escolha dos Doze antes da controvérsia sobre a cura no sábado enquanto os outros dois redatores dos Evangelhos situam-na em algum momento posterior.

Quadro 6

	Mateus	Marcos	Lucas
a. Pedro reconhece Jesus como Messias	16:13-20	8:27-30	9:18-21
b. Jesus anuncia sua Paixão e Ressurreição	16:21-23	8:31-33	9:22
c. Jesus orienta sobre como segui-lo	16:24-28	8:34-9:1	9:23-27
d. A transfiguração	17:1-9	9:2-10	9:28-36
e. Diálogo a respeito do retorno de Elias	17:10-13	9:11-13	
f. Jesus cura um rapaz possesso	17:14-21	9:14-29	9:37-43a
g. Segundo anúncio da Paixão	17:22-23	9:30-32	9:43b-45
h. Jesus paga o imposto ao Templo	17:24-27		
i. Jesus ensina quem é o maior	18:1-5	9:33-37	9:46-48
j. O uso do nome de Jesus		9:38-41	9:49-50

l. Jesus alerta sobre as consequências da queda	18:6-9	9:42-50	17:1-2 14:34-35
m. Parábola da ovelha perdida e reencontrada	18:10-14		15:3-7
n. Sobre a correção de um irmão	18:15-18		
o. Sobre Jesus estar presente entre dois ou mais	18:19-20		
p. Reconciliação entre irmãos	18:21-22		17:4
q. Parábola do devedor implacável	18:23-35		
r. Jesus parte da Galiléia para a Judéia (grande bloco lucano com ensinamentos de Jesus)	19:1-2	10:1	9:51 (9:51-18:14)
s. Sobre o divórcio	19:3-12	10:2-12	
t. Jesus abençoa as crianças	19:13-15	10:13-16	18:15-17
u. Jesus e o jovem rico	19:16-22	10:17-22	18:18-23
v. Jesus ensina sobre o perigo da riqueza	19:23-30	10:23-31	18:24-30
x. Parábola dos trabalhadores da vinha	20:1-16		
k. Terceiro anúncio da Paixão	20:17-19	10:32-34	18:31-34
y. O pedido dos filhos de Zebedeu	20:20-28	10:35-45	
w. Cura de dois cegos em Jericó	20:29-34	10:46-52	18:35-43

Esse segundo exemplo também permite atestar a concordância na ordem das perícopes individuais, embora, às vezes, um ou outro autor omita ou insira relatos ao texto. Assim, o autor do evangelho de Lucas omite *e*, o diálogo a respeito do retorno de Elias; *s*, sobre o divórcio; e *y*, o pedido dos filhos de Zebedeu. Mateus, por sua vez, omite *j*, sobre o uso do nome de Jesus. Marcos, por seu lado, não relata *m*, a parábola da ovelha perdida. De qualquer maneira, nota-se que, mesmo saindo da ordem das perícopes, os autores sempre retornam à sequência “original”.

É o caso, por exemplo, do procedimento lucano. Tomando-se a continuidade de Mateus como referência, constata-se que, após a partida de Jesus da Galiléia para a Judéia, perícopes compartilhadas por Mateus e Lucas, a narrativa mateana descreve palavras de Jesus sobre o divórcio e, em seguida, mostra o episódio em que Jesus abençoa as crianças que lhe são trazidas.

Lucas inclui entre a partida de Jesus e a bênção das crianças *dez capítulos* em seu evangelho e, em seguida, retoma a narrativa do ponto em que interrompera e obedecendo ao ordenamento mateano.

Quadro 7

	Mateus	Marcos	Lucas
a. A mãe e os irmãos de Jesus	12:46-50	3:31-35	8:19-21
b. Parábola do semeador	13:1-9	4:1-9	8:4-8
c. Por que Jesus fala em parábolas	13:10-17	4:10-12	8:9-10
d. Interpretação da parábola do semeador	13:18-23	4:13-20	8:11-15
e. Parábola da lâmpada debaixo do alqueire e da “medida por medida”		4:21-25	8:16-18
f. Parábola da semente que germina por si só		4:26-29	
g. Parábola do joio	13:24-30		
h. Parábola do grão de mostarda	13:31-32	4:30-32	13:18-19
i. Parábola do fermento	13:33		13:20-21
j. A pedagogia das parábolas	13:34-35	4:33-34	
l. Explicação da parábola do joio	13:36-43		
m. Parábolas do tesouro e da pérola	13:44-46		
n. Parábola da rede	13:47-50		
o. Parábola do escriba que se torna discípulo	13:51-52		
p. Jesus interrompe a tempestade	8:23-27	4:35-41	8:22-25
q. Jesus cura os gadarenos endemoninhados	8:28-34	5:1-20	8:26-39
r. Jesus cura a filha de Jairo	9:18-26	5:21-43	8:40-56
s. Jesus é rejeitado em Nazaré	13:53-58	6:1-6a	(4:16-30)

Como nos exemplos anteriores, esse também possibilita enxergar um ordenamento comum no posicionamento das perícopes. Com efeito, as mudanças de posicionamento também são claramente perceptíveis. Lucas introduz *h* e *i*, as parábolas do grão de mostarda e do fermento, no intervalo entre a parábola da lâmpada debaixo do alqueire e o episódio em que Jesus faz parar a tempestade. A passagem em que a mãe de Jesus e seus irmãos vão até ele que antecede, conforme Mateus e Marcos, os discursos sobre as parábolas, Lucas insere no decorrer dos pronunciamentos de Jesus em forma de parábolas.

Mesmo que a atenção se volte para as variações na ordem dos eventos dentro dos Evangelhos Sinóticos, não se deve perder de vista as impressionantes concordâncias de sequências que os exemplos acima permitiram aferir. Nesse sentido, é adequado questionar *por quê* este ordenamento comum existe.

Argumentos que justificam a concordância no ordenamento em função de os relatos terem sido produzidos por testemunhas oculares dos fatos remetem aos mesmos tipos de

argumentos empregados para explicar a concordância de palavras. O que, já foi razoavelmente demonstrado, cria mais problemas do que oferece respostas plausíveis.

O Quadro 7 listou uma série de parábolas atribuídas pelos autores dos Evangelhos a Jesus que, em certo sentido, poderiam ter se dado na ordem em que foram registradas, reforçando o argumento do testemunho ocular. No entanto, Marcos, após relacionar uma série consecutiva de parábolas, uma depois da outra, conclui com a seguinte afirmação (4,33-34):

Anunciava-lhes a Palavra por meio de muitas parábolas como estas, conforme podiam entender; e nada lhes falava a não ser em parábolas. A seus discípulos, porém, explicava tudo em particular.

Uma interpretação possível das palavras acima propõe que Marcos via as parábolas anteriormente reproduzidas em seu texto como uma coleção sumária e não como uma cronologia de parábolas consecutivas pronunciadas por Jesus num único dia de seu ministério público (STEIN, 1989, p. 36). Daí porque não parece descabido o fato de Mateus sentir-se livre para mexer na sequência incluindo parábolas ausentes das outras narrativas sinóticas, ou Lucas interpolar as parábolas do grão de mostarda e do fermento numa ordem distinta da dos outros evangelhos.

Nesse sentido, os estudos de crítica da narrativa buscaram identificar estruturas globais dos evangelhos, identificando igualmente os estilos e preferências literárias dos autores dos textos neotestamentários. Assim, por exemplo, o Evangelho marciano agrupa cinco milagres de cura entre Mc 1,23 e 2,12 que são interrompidos em 1,35-39 por uma declaração que condensa numa única frase o que, provavelmente, passou-se em vários dias do ministério público de Jesus, de uma maneira parecida ao que se nota após a relação de parábolas²⁶.

²⁶ K. W. Larsen (2004) faz um útil levantamento dos estudos recentes que intentam definir uma estrutura do evangelho de Marcos. As principais correntes acadêmicas, pesquisadas por Larsen, sugerem como princípios para esquematizar o texto marciano: (a) Perícopes iniciadas por marcos topográficos e/ou geográficos; (b) Temas teológicos; (c) *Sitz im Leben* da comunidade marciana primitiva; (d) Fatores literários. Em defesa deste último item, acadêmicos há que advogam como artifício estruturador a utilização de declarações sumarizantes (como 4:33-34 e 1:39) que serviriam como elos entre histórias que chegaram isoladas a Marcos sem que este soubesse quando e onde ocorreram e que, portanto, revelariam um processo artificial por trás da elaboração de seu texto, minimizando a pretensão de historicidade deste Evangelho. Embora Larsen (2004, p. 140) aponte haver pesquisadores que advirtam sobre a inutilidade dessa busca por um esquema redacional, alegando que tal estrutura literária atribui ao autor de Marcos um elevado grau de autoconsciência no ato de redigir seu texto que ele, de fato, não teria.

À medida que esquemas redacionais também foram notados nos outros evangelhos, indicando claramente uma intencionalidade na disposição das passagens evangélicas mais do que por considerações de ordem cronológica, fez com que as concordâncias em ordem tornassem-se mais significantes para os pesquisadores.

Um último conjunto de concordâncias notadas nos Evangelhos Sinóticos consiste na semelhança de material parentético comum. Materiais parentéticos são comentários adicionados ao texto evangélico e remetem à ideia de colocar-se um trecho em parênteses (Quadro 8):

Quadro 8

Mateus 24:15-18	Marcos 13:14-16	Lucas 21:20-22
Quando, portanto, virdes a abominação da desolação, de que fala o profeta Daniel, instalada no lugar santo – que o	Quando virdes a abominação da desolação instalada onde não devia estar – que o leitor	Quando virdes Jerusalém cercada de exércitos sabei que está próxima a sua desolação. Então, os que

leitor entenda –, então, os que estiverem na Judéia fujam para os montes, aquele que estiver no terraço, não desça para apanhar as coisas da sua casa, e aquele que estiver no campo não volte atrás para apanhar a sua veste!

entenda –, então os que estiverem na Judéia fujam para os montes, aquele que estiver no terraço não desça nem entre para apanhar alguma coisa em sua casa, aquele que estiver no campo não volte para trás a fim de apanhar a sua veste.

estiverem na Judéia fujam para os montes, os que estiverem dentro da cidade saiam, e os que estiverem nos campos não entrem nela, porque serão dias de punição, nos quais deverá cumprir-se tudo o que foi escrito.

O pequeno comentário – “que o leitor entenda” – é a mais expressiva concordância observável entre os textos de Mateus e Marcos. Chama a atenção, por outro lado, a sua omissão por Lucas levando a crer que sua presença no texto não seria necessária no contexto do discurso escatológico. Stein destaca que este pequeno comentário torna óbvia a presença de uma fonte escrita comum, à medida que se refere a um “leitor” e não a um “ouvinte” (STEIN, 1989, p. 38).

Diante desse conjunto de evidências – concordâncias em palavras, na ordem de perícopes e presença de material parentético –, os estudiosos depararam-se com um problema maior. Afinal, como explicar satisfatoriamente o fato de que *Marcos, Mateus e Lucas narram aproximadamente a mesma história em, mais ou menos, a mesma ordem, enquanto João utiliza um procedimento completamente diferente?* (ROBINSON; HOFFMANN; KLOPPENBORG, 2000, p. 19)

Gradativamente os pesquisadores foram deduzindo que algum tipo de interdependência literária haveria entre Mateus, Marcos e Lucas. O que, em resumo, veio a ser o enunciado do hoje denominado *Problema Sinótico*.

1.3. HIPÓTESES PROPOSTAS PARA SOLUCIONAR O PROBLEMA SINÓTICO

Intrigados com as similaridades e com as discrepâncias entre os Evangelhos Sinóticos, os estudiosos pensaram e desenvolveram inúmeras hipóteses que solucionassem de forma satisfatória o Problema Sinótico. As tentativas mais antigas recorreram a uma *tradição oral comum* por trás dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. De acordo com J. K. L. Gieseler, que propôs sua explicação em 1818, os apóstolos teriam criado tais tradições orais conforme o

propósito de “disseminar a Palavra” e que, bem cedo, receberam uma forma fixa e então foram traduzidas para o Grego e nesta língua, chegaram aos e vieram a ser usadas pelos autores finais dos Evangelhos²⁷. As concordâncias entre os Sinóticos, portanto, foram anteriores ao surgimento dos textos, fazendo-se presente no instante em que as tradições orais foram estabelecidas numa forma padrão (STEIN, 1989, p. 43).

De fato, antes de existirem versões escritas dos evangelhos, há um consenso majoritário que afirma que tradições orais circulavam entre as diversas comunidades cristãs primitivas até sua definitiva formatação textual. Köester assevera que desde o começo do cristianismo (compreendido como o período imediatamente posterior à morte de Jesus) havia uma tradição oral, transmitida sob a autoridade do “Senhor”. Conforme seu entendimento, paralela a essa pregação, meios escritos também eram utilizados (KOESTER, 2005, p. 2):

Tudo o que era escrito ainda fazia parte do âmbito da comunicação oral na pregação, na catequese e na celebração em comum, pois destinava-se à leitura em voz alta, voltando assim ao meio de comunicação da expressão oral – ‘literatura oral’.

Foi a partir, prossegue Köester (2005, p. 3):

Das últimas décadas do século I d.C., isto é, na terceira geração do povo cristão, [que] a adoção do meio escrito para a comunicação e transmissão de tradições antigas se tornou mais evidente, o que não significa que a transmissão oral deixasse de existir.

A principal razão para essa mudança de meios de transmissão foi, como assinala Köester, de ordem cultural, à proporção que na cultura da época, o público letrado esperava naturalmente por informações escritas e em livros. Embora Ehrman (2006, p. 31) aponte que “a maioria dos cristãos, assim como a maior parte da população do império (incluindo os judeus!), era analfabeta”. Não significando, entretanto, continua Ehrman (2006, p. 31), que os “livros desempenhassem um papel menor na religião. De fato, eles eram centralmente

²⁷ J. C. S. B. Meihy (2005, p. 61) explica que “enquanto a narrativa da memória não se consubstancia em um documento escrito, ela é mutável e sofre variações que vão desde a ênfase ou a entonação até os silêncios e disfarces”.

importantes e, em muitos aspectos, fundamentais para a vida dos cristãos em suas comunidades”.

Daí vindo a constituírem-se os Evangelhos. Que seriam “composições em que tradições orais e documentos antigos foram inseridos em escritos que tomaram como ponto de partida o *querigma*²⁸ da cruz e da ressurreição de Jesus” (KOESTER, 2005, p. 5). Embora relacione outras fontes escritas primitivas jazendo por trás dos evangelhos, Köester assegura que, em última análise, “todos os materiais preservados nos evangelhos do Novo Testamento derivam de tradições orais” (2005, p. 52).

O decano dos estudos neotestamentários, o falecido Raymond E. Brown (p. 181-186), acompanha de perto Köester e enxerga a formação dos evangelhos num processo compreendido em três estágios:

1. *O ministério público de Jesus*. Neste estágio, os companheiros de Jesus viram e ouviram o que ele fez e disse. Retiveram na memória, de forma seletiva, aquilo que dizia respeito à proclamação que Jesus fazia de Deus, e não às muitas trivialidades da vida cotidiana.

2. *A pregação (apostólica) sobre Jesus*. Com a morte de Jesus, aqueles que viram e ouviram Jesus, convencidos pelas aparições após a ressurreição, sentiram-se impulsionados a difundir oralmente sua fé²⁹.

3. *Os evangelhos escritos*. Surgem num período posterior, ainda que coexistindo com a pregação marcadamente oral, a qual permanece baseada na conservação e desenvolvimento do material sobre Jesus até o século II.

Para Brown, é nesse terceiro estágio que as similaridades entre os textos de Marcos, de Mateus e de Lucas aparecem, permitindo-se inferir algum tipo de dependência de um ou dois evangelhos em relação ao terceiro ou dos três a uma fonte escrita comum (BROWN, 2004, p. 186). Assim, esquematizando a proposta de Brown, conforme o trinômio memória-oralidade-

²⁸ Dodd esclarece que, em sua formulação mais concisa, *querigma* “consiste no anúncio de certos acontecimentos históricos, feito de tal modo que se pode perceber também seu significado particular. Tais acontecimentos são: o aparecimento de Jesus no cenário deste mundo – e compreende o ministério, os sofrimentos, a morte e sucessiva aparição aos discípulos, na qualidade de ressuscitado da morte e revestido da glória de um outro mundo – e a afirmação da Igreja distinguida pelo poder e ação do Espírito Santo e voltada ansiosamente para o retorno de seu Senhor como juiz e salvador do mundo” (1979, p. 7-8).

²⁹ Brown assinala: “Aquele fé pós-ressurrecional iluminou as lembranças do que eles tinham visto e ouvido durante o período pré-ressurrecional; assim, eles proclamaram os feitos e palavras de Cristo com o significado enriquecido” (2004, p. 182). Neste ponto parece falar mais alto o religioso, e não o acadêmico.

escrita, ela difere, no que diz respeito ao surgimento das coincidências sinóticas, dos argumentos de Gieseler que o antecipam para algum momento da pregação apostólica.

Seja durante a pregação apostólica, seja na transcrição desta para o texto, é preciso examinar as passagens paralelas, uma a uma, a fim de, empiricamente, atestar qual dentre as duas vertentes mais bem explica as concordâncias entre os textos de Mateus, Marcos e Lucas. Não obstante, para uma parcela considerável dos historiadores, as concordâncias em palavras, o ordenamento comum das perícopes e o material parentético pendem para uma solução que relacione *fontes escritas comuns* mais do que *tradições orais comuns*.

Por conseguinte, admitindo-se como premissa algum tipo de relação literária entre os *Evangelhos Sinóticos*, as hipóteses se multiplicam, cada uma com seus argumentos pró e contra.

Hipótese do fragmento. Em 1817, Friedrich Schleiermacher sugeriu que a forma mais antiga dos escritos evangélicos consistia em várias coleções fragmentárias dos materiais sobre Jesus, anotadas pelos apóstolos como uma espécie de breves recordações das atividades e ditos de Jesus (*memorabilia*).³⁰

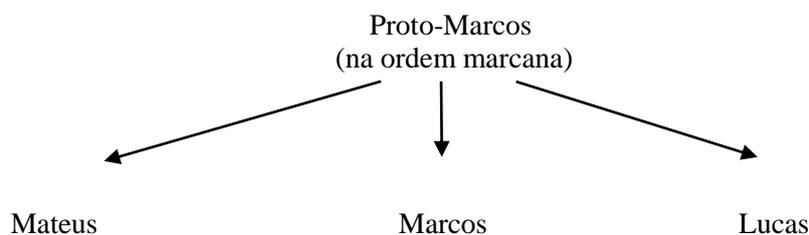
À medida que os apóstolos foram morrendo, estas recordações fragmentadas, divididas em histórias de milagres, narrativa da paixão, diversos discursos e outros, foram coletadas pelos evangelistas tornando-se as inúmeras fontes que, reunidas, compuseram as versões finais dos Evangelhos Sinóticos (KOESTER, 2005, p. 49; STEIN, 1989, p. 45). Ainda que a hipótese de Schleiermacher logre justificar, até certo ponto, um ordenamento notado no que, muito provavelmente, poderia constituir-se numa coleção de parábolas em Marcos (4,1-32) ou numa coleção de milagres no mesmo Marcos (2,1-3,6), ela é incapaz de explicar plausivelmente de que maneira, três autores trabalhando independentemente e colecionando por conta própria alguns escritos fragmentados, puderam ordenar as *memorabilia* de forma tão similar, levando-se em consideração a ausência de indicações, de qualquer tipo, que conectem uma perícopa à outra.

Hipótese do proto-evangelho ou evangelho primitivo. Proposta por G. E. Lessing (1776) e desenvolvida por J. G. Eichhorn (1796), advoga a existência, originalmente, de um único escrito evangélico oniabrangente, escrito em aramaico, mais tarde traduzido para o grego, e

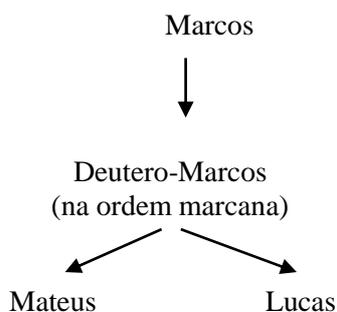
³⁰ Quando os apóstolos anotaram suas lembranças? No mesmo dia em que presenciaram os eventos? Dias, ou anos, depois? Sob que condições emocionais? Tradicionalmente admite-se que eram doze apóstolos. Todos registraram suas lembranças? Como demonstrar este fato? Acima de tudo, qual teoria da memória é empregada para justificar este argumento?

que esteve disponível no passado a todos os autores dos Evangelhos Sinóticos (Quadro 9), havendo, também, uma variação desta hipótese, que postula uma versão posterior de Marcos – um texto denominado *Deutero-Marcos* – situada numa posição intermediária entre o Marcos Canônico e os evangelhos mateano e lucano (Quadro 10):

Quadro 9



Quadro 10



Consoante essa hipótese, a tradução para o grego deste “Proto-Marcos” originou vários manuscritos a que os autores dos Sinóticos tiveram acesso quando da composição de seus próprios textos. Assim, as semelhanças (em palavras e na sequência das perícopes) entre os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas seriam uma consequência do manuseio de versões idênticas do proto-Marcos enquanto as dissonâncias seriam fruto da utilização de cópias que sofreram alterações no processo de tradução (BROWN, 2004, p. 188; KÖESTER, 2005, p. 49; STEIN, 1989, p. 45-46; KLOPPENBORG, 2000, p. 23-24).

Em função da premissa que estrutura esta hipótese, os pesquisadores notaram ser possível “reconstruir” a fonte comum aos três Evangelhos Sinóticos, através da separação do material compartilhado por Mateus, Marcos e Lucas. Contudo, à proporção que este procedimento era levado a efeito, mais e mais o Proto-Evangelho e o Marcos canônico se assemelhavam, inexistindo, com efeito, razões para distingui-los um do outro. Implica dizer, o

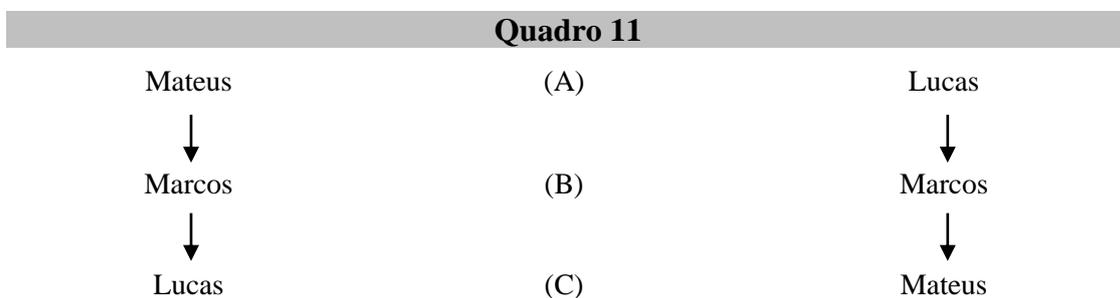
Proto-Marcos e Marcos possuíam a mesma identidade, em outras palavras, tratavam-se da mesma fonte escrita.

De qualquer maneira, embora a hipótese de um Proto-Marcos tenha perdido sua força explicativa, as inter-relações literárias entre os Sinóticos mostraram-se indiscutíveis desde então.

Hipótese da interdependência ou utilização. Trata-se de uma hipótese que se desdobra em vários modelos. A análise comparada da sequência de perícopes nos três sinóticos fez perceber um padrão típico de concordâncias: ainda que, em geral, Mateus e Lucas concordem com a ordem marcana, ambos registram dissonâncias peculiares em relação a Marcos. Mateus discorda com a sequência marcana principalmente em Mt 8-9 e faz algumas poucas transposições em perícopes marcanas. As ordens em Marcos e Lucas também divergem em alguns pontos, distribuídas no decorrer do texto lucano. Observa-se, contudo, que as discordâncias entre Marcos e Lucas não correspondem às discordâncias entre Marcos e Mateus.

Ou seja, mesmo posicionando diferentemente as perícopes em seus respectivos documentos, Mateus e Lucas, nas passagens que possuem paralelas a Marcos, jamais mudam de posição estas perícopes, respeitando o ordenamento marcano. Implica dizer, a inter-relação entre Mateus e Lucas é mediada por Marcos, ao menos nas seções em que Marcos possui paralelos.

Estando numa condição intermediária, esta hipótese, portanto, sugere que o evangelho “C” conheceu o evangelho “A” por meio de Marcos (Quadro 11):



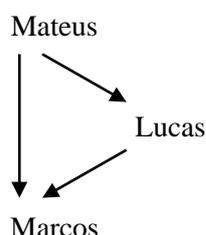
Desse modo, essa hipótese explica as triplas concordâncias entre os Sinóticos supondo que Marcos copiou com exatidão o Evangelho “A” enquanto o Evangelho “C”, por sua vez, reproduziu com precisão o texto marcano. Quando acontece de um evangelho estar de acordo com Marcos, mas em desacordo com o outro, os defensores desta hipótese assinalam que isto é facilmente explicável imaginando-se que Marcos modificou sua fonte “A” e que o Evangelho “C” reproduziu com fidelidade o texto marcano, acompanhando a alteração feita

por Marcos. Entretanto, esta hipótese não esclarece porque o Evangelho “C” omite perícopes que Marcos copiou de “A” (Mt 16,1-4 // Mc 8,11-13).

Como o Quadro 11 mostra, há a possibilidade de considerar-se Mateus o primeiro evangelho canônico ou a de Lucas ser o mais antigo. Dentre os defensores deste modelo hipotético, há um amplo consenso na direção da primeira inter-relação, isto é, a ordem canônica é também a sequência da dependência: Mateus foi escrito primeiro, Marcos abreviou-o e, a seguir, vieram Lucas e João, cada um utilizando-se de seu predecessor.

Hipótese de Griesbach. Assim chamada por ter sido proposta por Johann Jakob Griesbach em 1783 e 1789 (STEIN, 1989, p. 131). De acordo com ela, Mateus escreveu primeiro, Lucas derivou-se diretamente de Mateus³¹ e Marcos, procedendo “como muitos outros historiadores greco-romanos”, (BLOMBERG, 2001, p. 31) abreviou substancialmente suas duas únicas fontes, Mateus e Lucas (Quadro 12):

Quadro 12



Essa hipótese assume a prioridade mateana, isto é, sustenta que Mateus é o evangelho mais antigo, pois Griesbach concluíra que, se o autor do primeiro evangelho houvera sido o apóstolo Mateus, teria sido impossível que ele redigisse seu trabalho copiando de uma fonte escrita por um não-apóstolo como Marcos.

Além disso, a hipótese adota como uma de suas bases o testemunho de autores cristãos do início do século II, como Papias³², que, consoante Eusébio de Cesaréia (260-340), teria

³¹ Brown (2004, p. 189) observa que Griesbach “não deixou claro se Lucas dependia de Mateus, mas a hipótese modificada de Griesbach, defendida hoje, supõe realmente essa dependência”. Neste sentido, Tuckett (1997, p. 12) comenta que “há discordâncias mesmo entre aqueles que podem ser chamados de ‘Griesbachianos’ acerca da questão da relação precisa entre Mateus e Lucas”.

³² Segundo Theissen e Merz (2002, p. 76), Papias foi Bispo de Hierápolis na Ásia Menor no começo do século II e propôs-se reunir as tradições orais de Jesus e o que “se origina da voz viva e permanente”, interrogando pessoas que ainda teriam conhecido os discípulos de Jesus. Seu trabalho se perdeu, restando algumas citações pouco confiáveis em Irineu e Eusébio.

recebido de um “ancião” (*presbyteros*) a seguinte informação: “Agora Mateus dispôs ordenadamente os ditos [*logia*] em língua hebraica [ou aramaica], e cada um interpretava conforme era capaz” (BROWN, 2004, p. 244).

Convém observar que essa passagem nada diz sobre a ordem dos evangelhos ou acerca da primazia de Mateus, mas simplesmente sublinha que um homem chamado Mateus empenhou-se na tarefa de dispor os ensinamentos de Jesus em língua hebraica ou aramaica (BOCK, 2001, p. 44).

Mais que isso, ela é passível de dúvidas à medida que a referência aos “ditos [*logia*]” pode tanto estar relacionada a uma coleção de ensinamentos de Jesus como ao evangelho de Mateus. Ademais, o evangelho mateano existe em grego. Como Papias menciona um texto em hebraico (ou aramaico), os historiadores se questionam se isso indica um original semítico do qual as cópias remanescentes são uma tradução³³.

A maioria dos estudiosos advoga a tese de que o evangelho de Mateus foi composto originalmente em grego e não é tradução de um original semítico. Implica dizer, ou Papias estava errado/enganado ao atribuir um evangelho (ditos) em hebraico (ou aramaico) a Mateus, ou a composição hebraica que ele descreveu não era a obra hoje conhecida como o Mateus canônico em grego (BROWN, 2004, p. 309).

Por conseguinte, não parece acertado aplicar a citação de Papias como um indicativo da primazia mateana. Ou seja, se Mateus não é o primeiro evangelho entre os sinóticos, as deduções da hipótese de Griesbach ficam seriamente comprometidas.

Colocando Marcos como o último dos Sinóticos, os defensores da hipótese de Griesbach³⁴ deslocam esse evangelho de sua posição intermediária, conforme observado nas outras hipóteses, e, diante de sua extensão reduzida, postulam que isto se deu porque o propósito de seu autor fora o de oferecer uma versão condensada dos evangelhos para uso da Igreja, como uma espécie de “Seleções Reader’s Digest” (STEIN, 1989, p. 49) e para corrigir as inconsistências e contradições dos textos de Mateus e Lucas (STEIN, 1989, p. 133).

De fato, quando comparado a Mateus e Lucas, Marcos é bem mais compacto, dando a impressão de ser uma versão resumida dos outros evangelhos. Com efeito, seus 661 versículos fazem de Marcos o menor dentre os Sinóticos, notando-se que Mateus contém 1068 versículos e Lucas, 1149.

³³ Köester afirma que “não deve haver a mínima dúvida de que o Evangelho de Mateus foi originariamente escrito em grego” (2005, p. 188).

³⁴ Tuckett chama-os de “Griesbachianos Modernos” (1997, p. 13).

Em relação a isso, os historiadores ponderam no sentido de tentar decifrar um aspecto próprio da redação de Marcos. Em seu evangelho, Marcos enfatiza constantemente a condição de Jesus como um mestre que ensina, através de (a) junções com as quais ele interliga perícopes (1,21-22 – “Entraram em Cafarnaum e, logo no sábado, foram à sinagoga. E ali *ele ensinava*. Extasiavam-se com o seu *ensino*, porque lhes *ensinava* com autoridade e não como os escribas”; 2,13 – “E tornou a sair para a beira-mar, e toda a multidão ia até ele, e ele os *ensinava*”; 12,35a – “E prosseguiu Jesus *ensinando* no Templo...”); (b) inserções e notas explicativas (9,30a – “Tendo partido dali, caminhava através da Galiléia, mas não queria que ninguém soubesse, pois *ensinava* aos seus discípulos e dizia-lhes...”) e (c) sumários (10,1b – “E, como de costume, continuava a *ensiná-las*”).

Observando, portanto, o material compartilhado por Mateus e Lucas, hipoteticamente disponível ao autor de Marcos, verifica-se que este suprimiu em seu texto, justamente perícopes nas quais Jesus é retratado como um Mestre que ensina: o sermão da montanha e os ensinamentos contidos em Lc 9,51-18,14. Ou seja, extensas partes nas quais Jesus é apresentado como um Mestre.

Portanto, se Marcos teve um forte interesse em retratar Jesus ensinando às multidões, aos discípulos, no Templo, a beira-mar e assim por diante, revela-se um obstáculo considerável aos defensores da hipótese de Griesbach a omissão por Marcos de material tão significativo³⁵.

Convém relacionar ainda outros dois aspectos importantes. De acordo com a hipótese de Griesbach Lucas é dependente de Mateus. O argumento principal desta tese repousa no que os estudiosos denominam de “Concordâncias Menores”, ou seja, passagens que em Mateus e em Lucas estão de acordo e, ao mesmo tempo, em desacordo com Marcos. Entre elas, pode-se citar o episódio em que judeus zombam de Jesus, em que tanto Mateus quanto Lucas trazem uma pergunta dirigida a Jesus expressa de forma idêntica, mas ausente em Marcos (Quadro 13):

³⁵ McKnight mostra que, em 1979, C. M. Tuckett defendeu com êxito sua dissertação de pós-doutorado sobre a renovação da hipótese de Griesbach, ensejada por alguns historiadores durante a segunda metade do século XX, concluindo, todavia, por sua insuficiente capacidade explicativa para o problema sinótico (2001, p. 69-70).

Quadro 13

Mateus 26:67-68	Lucas 22:64-65	Marcos 14:65
E cuspiram-lhe no rosto e o esbofetearam. Outros lhe davam bordoadas, dizendo: “Faze-nos uma profecia. Messias: quem te bateu? ”	... cobriam-lhe o rosto e o interrogavam: “Faz uma profecia: quem é que te bateu? ”	Alguns começaram a cuspir nele, a cobrir-lhe o rosto, a esbofeteá-lo e a dizer: “Faz uma profecia!”

Para os defensores da hipótese de Griesbach, a expressão “quem [é que] te bateu?”³⁶ corresponde a estas “concordâncias menores” e demonstra que Lucas teve acesso ao texto de Mateus, copiando a pergunta em seu evangelho. Assim, o pressuposto da maioria dos estudiosos do Problema Sinótico, isto é, Mateus e Lucas escreveram independentemente, cai por terra, a menos que se opte pelo argumento da coincidência.

Não obstante o embaraço suscitado por essa concordância menor, Brown assinala que “se Marcos usou Mateus e Lucas, por que omitiu a pergunta que ambos os evangelhos trazem e que corrobora o sentido [do pedido de uma profecia]?” (BROWN, 2004, p. 24). Por sua vez, Tuckett explica que muitos eruditos tentam obter uma explicação plausível postulando uma “corrupção primitiva no texto do evangelho de Mateus” (TUCKETT, 1996, p. 17). Stein adverte que uma série complexa de razões pode ser invocada para tornar compreensíveis as concordâncias menores e sugere que uma corrupção nas passagens marcadas paralelas às passagens mateanas e lucanas podem explicar o fato, à medida que copistas e escribas, intencionado “harmonizar” os textos sinóticos entre si, teriam feito alterações nos textos que, enfim, chegaram aos dias de hoje (STEIN, 1989, p. 125).

John Kloppenborg discute esse problema das concordâncias menores considerando-as de mínima importância no estudo das inter-relações literárias dos Sinóticos (KLOPPENBORG, 2000, p. 32). Segundo ele, os eruditos amontoam em um só conjunto omissões compartilhadas de perícopes, palavras e frases do texto marcano; acréscimos ou elaborações próprias de Marcos; algumas discordâncias em termos de ordem nas palavras ou inflexão de palavras ou verbos e fazem disto uma prova a favor da dependência direta de

³⁶ Em *The Kingdom Interlinear Translation of the Greek Scriptures* a última expressão do texto de Mateus está assim redigida: τὴν ἐστὶν ὁ παῖσαζ σε e no texto lucano: τὴν ἐστὶν ὁ παῖσαζ σε. São as mesmas palavras, mas que na tradução para o português da Bíblia de Jerusalém, com o acréscimo do “é que”, retiram a precisão da concordância entre Mateus e Lucas.

Lucas ao texto mateano. Assim, Kloppenborg questiona a validade destes argumentos e assinala que as concordâncias menores explicam-se por coincidências ocorridas na redação dos evangelhos (2000, p. 34).

Entretanto, ele igualmente reconhece que há algumas poucas concordâncias menores que não são tão facilmente explicáveis (KLOPPENBORG, 2000, P. 35-36) (Quadro 14):

Quadro 14		
Marcos 4:11	Mateus 13:11	Lucas 8:10
Disse-lhes: “ <u>A vós foi dado o mistério</u> do Reino de Deus; aos de fora, porém, tudo se passa em parábolas, (...)”.	Jesus respondeu: “Porque <u>a vós foi dado conhecer os mistérios</u> do Reino dos Céus, mas a eles não”.	Ele respondeu: “ <u>A vós foi dado conhecer os mistérios</u> do Reino de Deus”.

Nessa passagem, Mateus e Lucas escrevem “*γμιν δεδοται γνωναι τα μυστηρια*” (a vós foi dado *conhecer* os mistérios), enquanto Marcos registra “*γμιν το μυστηριον δεδοται*” (a vós o mistério foi dado). Existem discordâncias: (a) na ordem das palavras; (b) na flexão de número do substantivo “mistério” e (c) na adição (ou omissão) do infinitivo “*γνωναι*” (conhecer).

As explicações oferecidas para essas concordâncias acima entre Mateus e Lucas contrárias a Marcos variam entre: (1) coincidências na redação; (2) influência da tradição oral; (3) corrupção primitiva dos textos por copistas e (4) revisão do texto, num estágio primitivo ou posterior.

Há, contudo, sérios argumentos contra a dependência de Lucas a Mateus. São os casos em que Lucas e Mateus apresentam relatos quase contraditórios e que Lucas não se mobiliza no sentido de conciliar esta dificuldade. Os exemplos são vários: a narrativa da infância de Jesus em Lucas e em Mateus; a narrativa lucana da morte de Judas em At 1,18-19, irreconciliável com a narrativa mateana em 27,3-10 e por fim, as omissões lucanas às adições mateanas ao texto de Marcos (Quadro 15):

Quadro 15		
Mateus 12:4-6	Lucas 6:3-4	Marcos 2:25-26
Como não entrou na Casa de Deus e como eles	Jesus respondeu-lhes: “Não lestes o que fez Davi, ele e	Ele respondeu: “Nunca lestes o que fez Davi e os seus

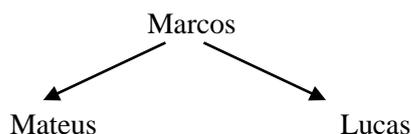
<p>comeram os pães da proposição, que não era lícito comer, nem a ele, nem aos que estavam com ele, mas exclusivamente aos sacerdotes?</p> <p><i>Ou não lestes na Lei que com os seus deveres sabáticos os sacerdotes violam o sábado e ficam sem culpa?</i></p>	<p>seus companheiros, quando tiveram fome? Entrou na casa de Deus, tomou os pães da proposição, comeu-os e deu-os aos companheiros – esses pães dos quais só os sacerdotes podem comer”.</p>	<p>companheiros quando necessitavam e tiveram fome? Ele entrou na casa de Deus, no tempo do Sumo Sacerdote Abiatar, e comeu dos pães da proposição que só os sacerdotes podem comer, e os deu também aos companheiros”.</p>
--	--	---

Analisando as passagens paralelas do Quadro 15 o trecho mateano grifado “*Ou não lestes na Lei que com os seus deveres sabáticos os sacerdotes violam o sábado e ficam sem culpa?*” é exclusivo deste evangelho. Para os que não esposam a hipótese de Griesbach, não há como justificar a omissão desses versículos pelos autores posteriores – Lucas e Marcos – caso eles realmente tivessem escrito seus evangelhos tendo Mateus como sua fonte.

Na segunda metade do século XX, apareceram estudiosos buscando reviver a Hipótese de Griesbach, aduzindo diversas objeções aos seus contraditores. O mais destacado deste grupo de “modernos griesbachianos” chama-se William R. Farmer, cujos trabalhos tentam corrigir as deficiências observadas nessa hipótese ao longo do tempo. Por exemplo, diante da inexistência, em Marcos, de uma narrativa da infância de Jesus, seja harmonizando as versões mateana e lucana, seja optando por uma das duas, Farmer sugere o seguinte raciocínio: (a) se Marcos possuía Mateus e Lucas, ele provavelmente também possuía o livro Atos dos Apóstolos; (b) neste livro lucano, ele teve a oportunidade de ler as falas de Pedro; (c) assim, ele foi impelido a reconhecer, com Pedro, que o ministério público de Jesus começou com o batismo; (d) por fim, Marcos verificou não ser necessário incluir em sua narrativa, o relato da infância.

Hipótese da Derivação Simples ou da Prioridade Marcana. Associada a H. J. Holtzmann (1863) e B. H. Streeter (1924), propõe que Marcos foi o primeiro dos Sinóticos, sendo utilizado, independentemente, pelos autores de Mateus e Lucas (Quadro 16):

Quadro 16



É a hipótese defendida por um consenso razoavelmente maciço de estudiosos, em função de resolver o maior número de questões suscitadas pelo Problema Sinótico. A prioridade marcana oferece a melhor explicação para as concordâncias frequentes de Mateus e Lucas com Marcos na sequência de perícopes, na fraseologia e no material parentético e permite conjecturas plausíveis para o fato de Mateus e Lucas diferirem de Marcos quando isso se dá independentemente.

Convém ressaltar a existência de toda uma tradição eclesiástica que afirma peremptoriamente ser Mateus o primeiro evangelho sinótico. No entanto, os estudos de Christian Gottlob Wilke e de Christian Hermann Weisse, ambos publicados em 1838, demonstraram convincentemente que o Evangelho de Marcos deve ter sido o evangelho mais antigo (KOESTER, 2005, p. 49).

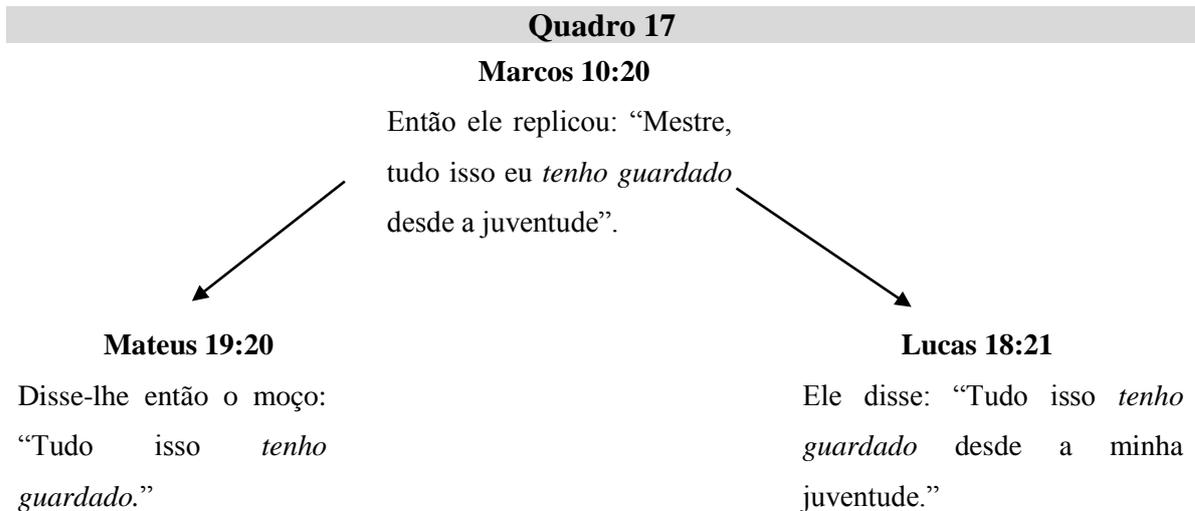
Em prol da prioridade marcana, no entanto, as evidências são mais decisivas, quase não permitindo dúvidas:

(1) *O argumento da extensão de Marcos*: Sem dúvida, Marcos é o mais curto em extensão dentre os Sinóticos. Entretanto, é uma impressão que se desfaz quando perícopes individuais paralelas são submetidas a uma análise comparada. Um quadro sintético composto por cinquenta e uma perícopes compreendidas entre Mc 1,29-31 e Mc 14,32-42 e suas passagens paralelas em Mateus e Lucas mostra que Marcos contém vinte e uma perícopes mais longas em número de palavras, enquanto Mateus apresenta onze perícopes mais extensas e Lucas é maior em dez perícopes, ou seja, no dobro de perícopes Marcos possui mais palavras (STEIN, 1989, p. 49). Os dados advindos destas comparações sugerem, portanto, ser pouco convincente o argumento da abreviação marcana que, forçosamente, situam-no cronologicamente em algum momento posterior à redação dos textos mateano e lucano;

(2) Comparativamente, Mateus e Lucas raramente diferem de Marcos do mesmo modo no mesmo tempo, enquanto Marcos e Mateus concordam entre si muito mais freqüentemente contra Lucas assim como é também freqüente Lucas e Marcos concordarem entre si contra Mateus;

(3) *O estilo de escrita mais rude de Marcos*: Mateus e Lucas geralmente parecem achar desagradável a gramática rude ou incorreta de Marcos, aí também considerando vocabulário,

estilo, idioma e construção de sentenças, fazendo com que estes as omitam ou alterem-nas (Quadro 17):



Embora, novamente, a tradução para o português não evidencie qualquer alteração feita por Mateus e Lucas ao texto marcano, Stein sublinha que a expressão grifada “tenho guardado” aparece em Marcos com o verbo εφυλαξαμην (*ephylazamen*), ou seja, uma forma incorreta de utilização do verbo levando Mateus e Lucas a mudarem para εφυλαξα (*ephylaza*), corrigindo o emprego do verbo (STEIN, 1989, pp. 52-53). Implica dizer, é mais verossímil que Mateus e Lucas tenham alterado sua fonte do que supor que Marcos haja incorrido num erro gramatical tendo diante de si dois textos corretos gramaticalmente.

(4) *A omissão de material*: Parece não haver razões plausíveis para Marcos omitir material de Mateus e Lucas que retratam Jesus como Mestre, se Marcos, de fato, conhecia os textos de Mateus e Lucas;

(5) *Representações embaraçosas de Jesus e seus discípulos*: Mateus e Lucas omitem detalhes de Marcos que poderiam ensejar algum mal entendido aos leitores/ouvintes de seus textos. Neste sentido, Marcos faz uma apresentação pouco lisonjeira dos discípulos e de Maria, assim como emite declarações embaraçosas a respeito de Jesus. Todavia, tais passagens não aparecem em Mateus e Lucas. Portanto, pode inferir-se ser mais provável que estes dois autores, tendo o texto marcano como sua fonte, hajam modificado suas versões do que Marcos ter, posteriormente, acrescentado passagens constrangedoras para os cristãos de sua comunidade (Quadros 18, 19 e 20):

Quadro 18

Mateus 8:16	Marcos 1:32-34a	Lucas 4:40
Ao entardecer, trouxeram-lhe muitos endemoninhados e ele, com uma palavra, expulsou os espíritos e curou todos os que estavam enfermos.	Ao entardecer, quando o sol se pôs, trouxeram-lhe todos os que estavam enfermos e endemoninhados. E a cidade inteira aglomerou-se à porta. E ele curou muitos doentes de diversas enfermidades e expulsou muitos demônios.	Ao pôr-do-sol, todos os que tinham doentes atingidos de males diversos traziam-nos, e ele, impondo as mãos sobre cada um, curava-os.

Nesse episódio, a versão marcana poderia suscitar uma interpretação segundo a qual teria faltado a Jesus poder para curar “todos os que estavam enfermos e endemoninhados”, daí porque ele, enfim, conseguiu apenas curar “muitos enfermos” e não “todos os enfermos”. Embora “todos” e “muitos” possam ser considerados sinônimos no texto marcano, aparentemente Mateus e Lucas – escrevendo após Marcos – assim não entenderam. Mateus substituiu “muitos” por “todos” e “todos” por “muitos”, desfazendo um possível mal entendido e garantindo a Jesus total poder sobre os enfermos que a ele foram levados. Lucas é bem mais sucinto e elimina as referências marcanas, reescrevendo o texto de sua fonte primária.

Quadro 19

Mateus 19:13-14	Marcos 10:13-14	Lucas 18:15-17
Naquele momento, foram-lhe trazidas crianças para que lhes impusesse as mãos e fizesse uma oração. Os discípulos, porém, as repreendiam. Jesus, todavia, disse: “Deixai as crianças e não as impeçais de virem a mim, pois delas é o Reino de Céus.”	Traziam-lhe crianças para que as tocasse, mas os discípulos as repreendiam. Vendo isso, <u>Jesus ficou indignado</u> e disse: “Deixai as crianças virem a mim. Não as impeçais, pois delas é o Reino de Deus.”	Traziam-lhe até mesmo as criancinhas para que as tocasse; vendo isto, os discípulos as repreendiam. Jesus, porém, chamou-as, dizendo: “Deixai as crianças virem a mim, e não as impeçais, pois delas é o Reino de Deus.”

Quadro 20

Mateus 12:9-14

Partindo dali, entrou na sinagoga deles. Ora, ali estava um homem com a mão atrofiada. Então perguntaram-lhe a fim de o acusar: “É lícito curar aos sábados?” Jesus respondeu: “Quem haverá dentre vós que, tendo uma ovelha e, caindo ela numa cova, em dia de sábado, não vai apanhá-la e tirá-la dali? Ora, um homem vale muito mais do que uma ovelha! Logo, é lícito fazer o bem aos sábados.” Em seguida disse ao homem: “Estende a mão.” Ele a estendeu e ela ficou sã, como a outra.

Marcos 3:1-6

E outra vez entrou na sinagoga, e estava ali um homem com uma das mãos atrofiada. E o observavam para ver se o curaria no sábado, para o acusarem. Ele disse ao homem da mão atrofiada: “Levanta-te e vem aqui para o meio.” E perguntou: “É permitido, no dia de sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar uma vida ou matar?” eles, porém, se calaram. Repassando então sobre eles um olhar de indignação, e entristecido pela dureza do seu coração, disse ao homem: “Estende a mão.” Ele a estendeu, e a mão voltou ao estado normal.

Lucas 6:6-11

Em outro sábado, entrou ele na sinagoga e começou a ensinar. Estava ali um homem com a mão direita atrofiada. Os escribas e os fariseus observavam-no para ver se ele o curaria no sábado e assim encontrarem com que o acusar. Ele, porém, percebeu seus pensamentos e disse ao homem da mão atrofiada: “Levanta-te e fica de pé no meio.” E ele ficou de pé. Jesus lhes disse: “Eu vos pergunto se, no sábado, é permitido fazer o bem ou o mal, salvar uma vida ou arruiná-la.” Repassando sobre todos eles um olhar, disse ao homem: “Estende a mão.” Ele o fez, e a mão voltou ao estado normal.

Nos dois exemplos acima, Marcos não se exime de retratar dois momentos do ministério público de Jesus em que este se mostra indignado, ora com seus discípulos, ora com seus adversários. Todavia, as versões mateana e lucana do texto, amenizam a situação por meio da supressão total de qualquer expressão que pudesse sugerir indignação ou irritação por parte de Jesus.

Implica dizer, é mais verossímil supor que o texto “mais duro” de Marcos é o mais primitivo e tenha passado por uma revisão posterior nas mãos de Mateus e Lucas do que aventar o contrário, ou seja, imaginar Marcos, com os dois evangelhos em sua “escrivania”, tenha alterado suas fontes numa direção problemática, cuja compreensão poderia criar maiores dificuldades.

(6) *Expressões aramaicas*: Marcos possui a mais alta incidência de aramaísmos entre os Sinóticos³⁷, omitidos por Mateus e Lucas em suas passagens paralelas (Quadro 21):

Quadro 21

Marcos 5:40b-42

Ele, porém, ordenou que saíssem todos, exceto o pai e a mãe da criança e os que o acompanhavam, e com eles entrou onde estava a criança. Tomando a mão da criança, disse-lhe: “*Talítha kúmi*” – o que significa: “Menina, eu te digo, levanta-te.” No mesmo instante, a menina se levantou, e andava, pois já tinha doze anos.



Mateus 9:25

Mas assim que a multidão foi removida para fora, ele entrou, tomou-a pela mão e ela se levantou.



Lucas 8:54-55a

Ele, porém, tomando-lhe a mão, chamou-a dizendo “Ó criança, levanta!” O espírito dela voltou e, no mesmo instante, ela ficou de pé.

A eliminação da expressão aramaica “*Talítha kúmi*” nas versões mateana e lucana paralelas é justificada pelos estudiosos dos Sinóticos a partir do tipo de audiência que se supõe eram próprias aos contextos das comunidades cristãs de Mateus e Lucas, ou seja, um público de fala e cultura gregas, para quem a expressão não acrescentaria nada ao ensino que se buscava transmitir.

(7) Menos de 10 por cento de Marcos não tem paralelos com os outros Sinóticos. Implica dizer, parece ilógico que Marcos, tendo a sua disposição dois escritos mais longos e mais completos, tenha se dado ao trabalho de escrever tão poucas novas informações sobre Jesus e seu ministério;

(8) Marcos frequentemente contém toques vívidos, possivelmente frutos de um testemunho ocular, omitidos tanto por Mateus quanto por Lucas;

(9) *Ênfase redacional*: Quando se admite a prioridade marcana, um modelo coerente de ênfase redacional emerge de um modo que não é verificável quando aplicado aos outros modelos explicativos. Por exemplo, o título teológico favorito de Mateus é “Filho de Davi” que é aplicado a Jesus onze vezes³⁸. No texto marcano, o título é empregado apenas quatro vezes³⁹ e no Evangelho de Lucas, também quatro vezes⁴⁰.

³⁷ Mc 3:17; 5:41; 7:10; 7:34; 14:36; 15:22; 15:34.

³⁸ Mt 1:1; 1:20; 9:27; 12:23; 15:22; 20:30,31; 21:9,15; 22:42,45.

³⁹ Mc 10:47-48; 12:35,37.

Que “Filho de Davi” é um título a quem Mateus consagra uma preferência significativa em seu evangelho não resta dúvida, haja vista o versículo introdutório de seu texto: “Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão”. Contudo, é quando se compara a aparição deste título em Mateus e nos relatos paralelos, que se evidencia o quão forte Mateus enfatiza a condição davídica de Jesus (Quadro 22):

Quadro 22		
Mateus 12:22b-24	Marcos 3:22	Lucas 11:14b-15
<p>Então trouxeram-lhe um endemoninhado cego e mudo. E ele o curou, de modo que o mudo podia falar e ver. Toda a multidão ficou espantada e pôs-se a dizer: “Não será este o Filho de Davi?” Mas os fariseus, ouvindo isto, disseram: “Ele não expulsa demônios, senão por Beelzebu, príncipe dos demônios.”</p>	<p>E os escribas que haviam descido de Jerusalém diziam: “Beelzebu está nele”, e também: “É pelo príncipe dos demônios que ele expulsa os demônios.”</p>	<p>Ele expulsava um demônio que era mudo. Ora, quando o demônio saiu, o mudo falou e as multidões ficaram admiradas. Alguns dentre eles, porém, disseram: “É por Beelzebu, o príncipe dos demônios, que ele expulsa os demônios.”</p>

A análise comparada dos versículos expostos no Quadro 18 põe em destaque o recurso literário mateano de dar voz à multidão, que não é seguido pelos outros evangelistas, mais atentos a fala dos opositores de Jesus. Quando a multidão se manifesta, embora de forma interrogativa, ela já reconhece implicitamente: Jesus é o Filho de Davi.

A questão resume-se em distinguir o que é mais provável na passagem, consoante as duas hipóteses aventadas: (1) Marcos e Lucas escolheram omitir o título “Filho de Davi” que encontraram em sua fonte [hipótese de Griesbach] ou (2) Mateus acrescentou-o à sua fonte [prioridade marcana].

⁴⁰ Lc 18:38,39; 20:41,44.

Convém observar que as referências ao título “Filho de Davi” também são omitidas por Marcos e Lucas em outras três passagens paralelas no texto mateano, indicando com maior probabilidade tratar-se de uma ênfase redacional posterior do autor do evangelho de Mateus.⁴¹

Em suma, há várias soluções propostas, desde o século XVIII, com o objetivo de equacionar as relações literárias entre os evangelhos sinóticos. Brown assevera ser uma conclusão realista admitir que “nenhuma solução para o problema sinótico resolve todas as dificuldades” (BROWN, 2004, p. 191). Mesmo assim, prossegue Brown, “se não se podem resolver todos os enigmas, é realista aceitar e trabalhar com uma solução relativamente simples, mas amplamente satisfatória, para o problema sinótico” (BROWN, 2004, p. 191). Qual seja, admitir a teoria da prioridade marcana e suas implicações.

1.4. A HIPÓTESE DAS DUAS FONTES

É preciso ter claro, contudo, que a teoria da prioridade marcana é uma hipótese que responde satisfatoriamente parte das questões relativas às inter-relações literárias dos Evangelhos Sinóticos.

Ao lado das passagens paralelas notadas em Marcos, Mateus e Lucas – a assim chamada “Tripla Tradição” – os estudiosos notaram outro intrigante conjunto de material: uma vasta quantidade de versículos comuns a Mateus e Lucas, mas não observáveis no texto marcano.

Como na Tripla Tradição, o nível de concordâncias na fraseologia e na sequência de perícopes é tão significativo que permitiu aos estudiosos postular a existência de algum tipo de inter-relação literária também envolvendo Mateus e Lucas, independente da relação literária entre eles e Marcos, vindo a receber a denominação de “Dupla Tradição”.

Para os “griesbachianos”, a Dupla Tradição simplesmente confirma que Lucas leu o Evangelho de Mateus, daí o alto grau de concordância entre seus textos. No entanto, na perspectiva dos defensores da prioridade marcana, há fortes evidências do contrário (STEIN, 1989, pp. 91-103). Assim, a pergunta fundamental é: Lucas conheceu o texto de Mateus?

⁴¹ Convém observar que vários outros eruditos têm desenvolvido estudos a fim de tornar mais evidente a prioridade marcana. Blomberg destaca, entre outros, Maurice Casey e seu estudo sobre as fontes aramaicas de Marcos; Peter Head e sua dissertação cujo argumento fundamental reside na conclusão de que aspectos selecionados da Cristologia de Mateus, em particular seu uso de títulos como Mestre, Senhor, Cristo e Filho de Davi, fazem mais sentido se se considera Mateus servindo-se de Marcos como sua fonte do que o contrário e, por fim, David New e sua análise das citações do Antigo Testamento presentes nos Sinóticos (2001, p. 21-22).

(a) Quando Mateus acrescenta palavras ou frases ao texto marcado, Lucas não repete o mesmo procedimento (Quadros 15 e 18, acima). Implica dizer, se Lucas tinha conhecimento do texto mateano e, por conseguinte, das alterações feitas por este em sua fonte marcana, é difícil explicar porque Lucas optou pela versão marcana.

(b) Lucas jamais posiciona seu material não-marcado comum a Mateus (dupla tradição) no mesmo contexto em que Mateus o faz. Assim, este material, dividido por Mateus em cinco seções (capítulos 5 a 7; 10; 13; 18; 23 a 25), sempre se encerra com as palavras, mais ou menos idênticas, “Aconteceu que ao terminar Jesus estas palavras...” (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).⁴² Observa-se, porém, que estas cinco seções mateanas foram (ou estão) agrupadas por Lucas em dois grandes blocos de perícopes em 6,20-8:3 e 9,51-18,14. Os estudiosos vêem aí um empecilho ao argumento da dependência lucana ao texto de Mateus em função de ser difícil justificar a razão pela qual o autor de Lucas optou por colocar os ditos que ele obteve do texto mateano em ordem tão distinta em seu evangelho, caso Mateus tivesse lhe servido de fonte.

(c) Lucas altera significativamente o posicionamento das exortações contidas no sermão da montanha e omite vários pronunciamentos de Jesus (Quadro 23, apenas o capítulo 5 de Mateus):

Quadro 23		
	Mateus	Lucas
As bem-aventuranças	5:3-12	6:20-23
O sal da terra	5:13	14:34-35a
A luz do mundo	5:14-16	8:16
O cumprimento da Lei	5:17-19	16:16-17
Sobre a justiça	5:20-24	
Sobre a reconciliação	5:25-26	12:58-59
Sobre o adultério	5:27-28	
Arrancar o olho, arrancar a mão	5:29-30	
Sobre o adultério	5:31-32	16:18
Sobre o juramento	5:33-37	
Dar a outra face	5:38-42	6:29-30
Amar os inimigos	5:43-48	6:27-28,32-36

⁴² Brown considera improvável que, com estes cinco discursos, constituindo cinco seções, Mateus estivesse tentando fazer um paralelo com o Pentateuco de Moisés, conforme proposto por alguns estudiosos (2004, p. 264).

O rearranjo das perícopes e a omissão de outras por Lucas tornam-se compreensíveis somente se for descartado o uso de Mateus como fonte. Por conseguinte, os estudiosos advogam a existência de uma segunda fonte jazendo por trás de Mateus e Lucas como uma explicação plausível.

(d) Admitindo-se que Mateus foi a fonte de Lucas, é necessário que o material mateano apresente características mais “primitivas” do que o material lucano no sentido de sua teologia e/ou tradição. Entretanto, a dupla tradição mostra material menos desenvolvido teologicamente tanto em Mateus quanto em Lucas (Quadros 24 e 25):

Quadro 24	
Mateus 7:9-11	Lucas 11:11-13
Quem dentre vós dará uma pedra a seu filho, se este lhe pedir pão? Ou lhe dará uma cobra se este lhe pedir peixe?	Quem de vós, sendo pai, se o filho lhe pedir um peixe, em vez do peixe lhe dará uma serpente? Ou ainda, se pedir um ovo, lhe dará um escorpião?
Ora, se vós que sois maus sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais o vosso Pai, que está nos céus, dará <u>coisas boas</u> aos que lhe pedem!	Ora, se vós, que sois maus, sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais o Pai do céu dará <u>o Espírito Santo</u> aos que o pedirem!

Quadro 25	
Mateus 7:12	Lucas 6:31
Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, <u>porque isto é a Lei e os Profetas</u> .	Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles.

No primeiro exemplo, as “coisas boas” de Mateus, quando postas em contraste com o “Espírito Santo” de Lucas, denotam um desenvolvimento teológico lucano à luz de uma percepção pós-Pentecostes daquilo que as “coisas boas” de Deus realmente são, ou seja, o Espírito Santo. Por sua vez, no segundo exemplo, o comentário mateano “porque isto é a Lei e os Profetas”, assemelha-se a um desenvolvimento teológico posterior tipicamente mateano concernente ao cumprimento das Escrituras Sagradas.

Assim, a teologia mais primitiva pendendo ora para um autor ora para outro, é um elemento complicador para a asserção da dependência lucana em relação a Mateus, à medida que seria de se esperar que a teologia lucana se revelasse constantemente um passo à frente no

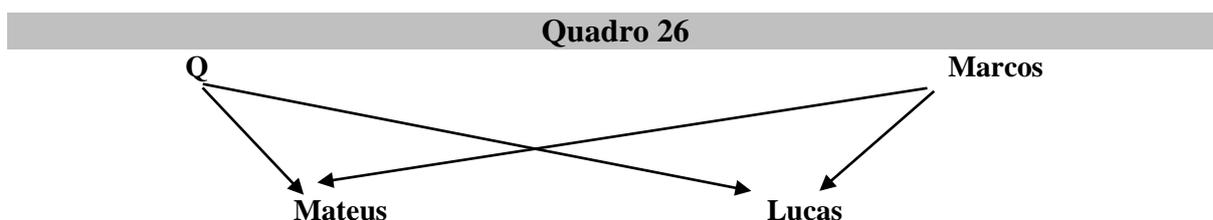
desenvolvimento da cristologia mateana. Em função disto, os estudiosos encontram, mais uma vez, relevantes razões para suspeitar que Lucas não conheceu a obra mateana.

(e) Além da Tripla Tradição e da Dupla Tradição, os estudiosos do Novo Testamento também identificaram em Mateus e Lucas tradições próprias destas comunidades. Tais materiais foram denominados de M (tradição mateana) e L (tradição lucana)⁴³ e podem ser isolados subtraindo-se dos evangelhos de Mateus e Lucas tudo o que se julga ser originário de Marcos e da parte redacional dos evangelistas.

Assim, assumindo-se que Lucas é dependente de Mateus, a ausência da tradição M em Lucas (e a ausência da tradição L em Mateus) é um forte argumento a refutar a hipótese de que Lucas usou como fonte o texto mateano.

Em suma, os diversos argumentos apresentados (*a, b, c, d, e*) sugerem fortemente a independência de Mateus e Lucas entre si, e, por conseguinte, acarretam na conclusão inexorável de que as perícopes compartilhadas por eles, mas que não foram copiadas do evangelho de Marcos, são provenientes de outra ou outras fontes.

Ou seja, evidenciado o desconhecimento de Mateus do texto de Lucas e vice-versa, é preciso traçar uma linha que conecte Mateus e Lucas sem que cruze por Marcos e, ao mesmo tempo, não interligue os textos mateano e lucano diretamente. Tal solução, bem mais satisfatória ao problema sinótico, foi denominada de Teoria das Duas Fontes, isto é, a hipótese de que Mateus e Lucas redigiram seus evangelhos utilizando como suas fontes: *Marcos* e outro documento, composto pelo material comum a Mateus e Lucas, mas não encontrado em Marcos. A esse material não-marcano os especialistas denominaram “Q” (Quadro 26):



⁴³ Meier considera estas tradições de “menor importância, além de problemáticas”, no sentido de afirmar sua historicidade, pois “não podemos passar automaticamente da tradição M ou L para uma palavra autêntica de Jesus” já que estes materiais não possuem paralelos. Por esta razão, “não é fácil chegar-se a uma conclusão sobre sua historicidade” (1992, p. 54).

Entretanto, trata-se de uma teoria que, conforme esclarece Meier, “embora seja a mais usada em geral hoje em dia, não é universalmente aceita” (MEIER, 1992, p. 53). O mesmo Meier confessa que foi somente após o seu trabalho de crítica da redação de Mateus que ele se convenceu acerca da viabilidade da teoria, ainda que ela “não deixe de apresentar problemas” (MEIER, 1992, p. 53).

Uma das dimensões desses “problemas” não explicitados por Meier é discutida por Kloppenborg (2000, p. 51). Refere-se ao caráter essencialmente hipotético desta solução proposta para o problema sinótico. Em outras palavras, com o fito de resolver um problema, os especialistas no Novo Testamento montam hipóteses. Uma destas hipóteses, a das Duas Fontes, é construída mediante a inferência de um documento hipotético a que não se conhece um fragmento ou papiro sequer. Quer dizer, uma hipótese que se fundamenta na existência hipotética de um texto jamais visto. Por esta razão, entre uma hipótese A e uma hipótese B, qual a mais aceitável?

De fato, as explanações correntes a respeito dos dados advindos dos evangelhos sinóticos propõem cenários parcimoniosos, mas que, de certa forma, são improváveis no que se refere a uma representação precisa ou completa do processo de composição real dos evangelhos escritos.

Nesse sentido, parece extremamente pouco provável, por exemplo, que as cópias de Marcos e “Q” utilizadas por Mateus fossem idênticas às cópias de Marcos e “Q” usadas por Lucas. As cópias desses documentos que, de alguma maneira, chegaram às mãos dos autores de Mateus e Lucas podiam possuir alguns erros mínimos produzidos por copistas ou até mesmo mudanças mais substanciais⁴⁴.

Por esse motivo, Kloppenborg cautelosamente observa que os historiadores modernos não estão em posição de saber as palavras exatas de qualquer um dos evangelhos canônicos e, conseqüentemente, os especialistas carecem de certeza se os modelos de concordâncias e discordâncias sobre os quais o entendimento a respeito do problema sinótico é construído, correspondem aos textos originais (2000, p. 51).

Alguns dos fatores que estavam presentes na composição de um evangelho, de alguma maneira, podem estar disponíveis ao historiador, porém, muitos outros escapam ao seu alcance. Muitas variáveis desse processo permanecem ainda incógnitas às pesquisas e, embora

⁴⁴ Ehrman assevera que os textos cristãos primitivos não foram copiados por copistas profissionais, “pelo menos nos dois ou três primeiros séculos da igreja” (2006, p. 61). Logo, continua Ehrman, “podemos esperar especialmente nessas cópias primevas erros comuns em transcrições” (2006, p. 62).

a Hipótese das Duas Fontes contenha a melhor explicação sobre as relações literárias entre os Sinóticos, convém reconhecer ser útil não confundir estas inter-relações como uma descrição daquilo que, de fato, “aconteceu”. Kloppenborg salienta que hipóteses são “modelos heurísticos direcionados para ajudar na compreensão e nas descobertas, mas que não reproduzem a realidade” (2000, p. 51).

Na falta de textos originais e singulares, alguns críticos hodiernos têm concentrado considerável atenção sobre as transformações e desenvolvimentos que, indubitavelmente, ocorreram na tradição oral em estágios anteriores à sua fixação em documentos escritos, como um meio para resolver, por uma via alternativa, o Problema Sinótico⁴⁵.

Estes esforços têm gerado hipóteses com um alto grau de complexidade, envolvendo um número tão amplo de variáveis, que ainda que se pudesse demonstrar a sua exatidão, seria praticamente impossível atestar sua correção. Kloppenborg destaca a hipótese sugerida por Léon Vaganay, em 1954, para ilustrar o quanto as soluções mais simples devem ser preferidas (2000, p. 44).

Para Vaganay, as declarações de autores cristãos antigos a respeito da composição dos evangelhos constituem-se em dados importantes e não desprezíveis. Por conseguinte, o testemunho de Papias é, em seu ponto de vista, chave para montar um quadro suficientemente explicativo. Logo, Vaganay adota como pressupostos: (a) Mateus compôs um evangelho em aramaico, que foi, posteriormente, traduzido para o grego e (b) Marcos estava diretamente associado com as pregações de Simão Pedro.

Acrescenta ainda que Mateus e Lucas coincidentemente posicionaram o Sermão da Montanha entre Mc 3,13-19 e 3,20-21 e que essa coincidência indica que ambos estavam baseados não simplesmente em Marcos, mas também sobre uma outra fonte mais antiga, cujos relatos do Sermão da Montanha, da cura do servo do centurião e dos ditos sobre João, o Batista, encontravam-se na mesma ordem. Assim, Vaganay estabelece um proto-evangelho em aramaico (M) e sua tradução para o grego (Mg) como as fontes mais antigas para os três Sinóticos.

Este proto-evangelho (M) e sua tradução (Mg) teriam sido uma espécie de catecismo apostólico primitivo e estariam associados a Simão Pedro, um dos Doze⁴⁶. Ao mesmo tempo,

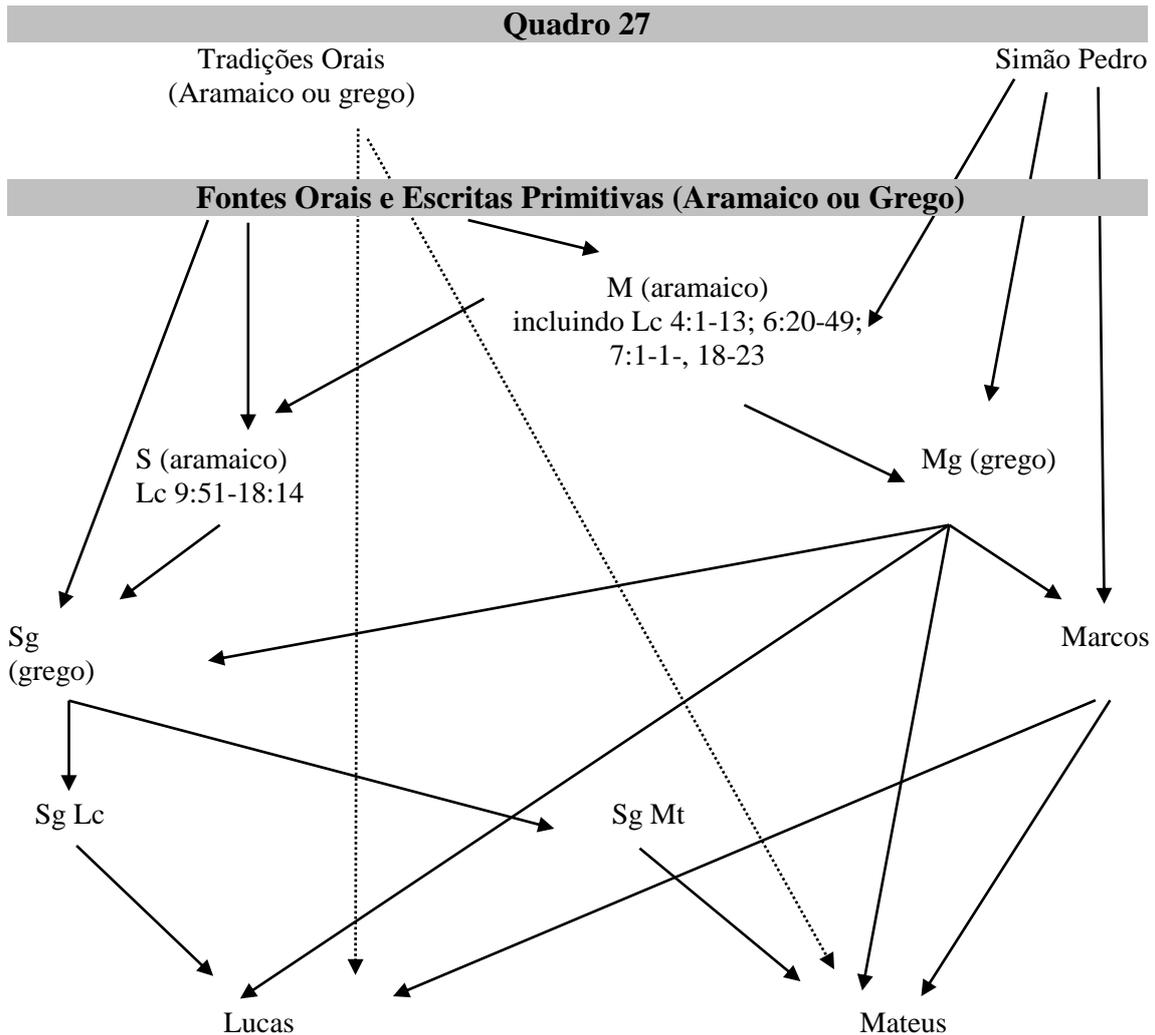
⁴⁵ Convém mencionar, porém, que as soluções para o Problema Sinótico tendem a basear-se em questões principalmente, ou quase exclusivamente, em termos literários, pois estes dados estão relativamente mais acessíveis.

⁴⁶ Chevitarese (2006, p. 129) admite como histórica, tomando por base os critérios adotados por Meier (1992), a tradição relacionada aos Doze Apóstolos, pontuando que a existência desta tradição tem bases para ser associada

o material compartilhado por Marcos, Mateus e Lucas – a Tripla Tradição – assinalaria que a ordem das perícopes em Marcos era mais original do que a de Mateus e, em decorrência disto, Mateus e Lucas dependiam de Marcos, enquanto, entre si, eles seriam independentes.

O Evangelho de Mateus refletiria a estrutura e o conteúdo de Mg e o Evangelho de Lucas, por sua vez, teria se derivado do material copiado de uma segunda fonte pré-sinótica em aramaico (S) e sua tradução para o grego (Sg), que poderiam ter circulado de diversas formas. As concordâncias menores, portanto, resultariam do fato de que Mateus e Lucas conheciam tanto o texto de Marcos quanto a fonte pré-sinótica em grego, Mg (KLOPPENBORG, 2000, p. 45) (Quadro 27):

a Jesus, e, portanto, carecem de sustentação os argumentos sugeridos por alguns de que os Doze foram uma “invenção” posterior das comunidades cristãs. Crossan (1995, p. 121) inclui-se entre estes. Ele aceita a instituição do grupo dos Doze como uma criação de certos grupos cristãos primitivos e que teria ocorrido após a morte de Jesus. Suas objeções fundam-se em: (1) seria inconcebível imaginar treze homens viajando juntos entre as pequenas aldeias da Galiléia Inferior no primeiro século; (2) grupos inteiros na igreja primitiva parecem nunca ter ouvido sobre essa instituição especialmente importante e simbólica. Köester (2005, p. 341) partilha dessa opinião através de outros argumentos. Em seu ponto de vista, “como Lucas queria descrever a trajetória vitoriosa do evangelho, guiada por Deus, desde Jerusalém até Roma, ele precisava de um grupo de pessoas que assegurassem que esse evangelho era realmente a continuação e a proclamação dos eventos que haviam começado em Belém e na Galiléia”. Por esta razão, Lucas teria recorrido “à ficção dos 'Doze Apóstolos', um procedimento que devia ser habitual na época, e os transforma nos apóstolos escolhidos por Jesus e nos líderes da igreja em Jerusalém” (2005, p. 341).



Kloppenborg nota que a hipótese de Vaganay estabelece que muitas das transformações significativas nas tradições sinóticas se deram num momento bem anterior à sua inscrição nos evangelhos (KLOPPENBORG, 2000, p. 52). Assim, elas estariam além de quaisquer reconstruções e discussões. Neste sentido, *Mg*, *Sg* e as variações nos ditos de Jesus, poderiam estar diretamente ligadas a múltiplas e variadas performances do próprio Jesus. Inferindo-se, portanto, que os evangelistas foram editores muito conservadores.

Vaganay concluiu que um autor como Mateus não poderia ter criado, por sua própria imaginação, uma parábola ou um dito. Em qualquer medida, ele teria observado um grande respeito por suas fontes, abstendo-se de fiar-se em sua imaginação. Acerca das divergências entre os textos mateano e lucano, Vaganay dizia não ser surpreendente. Afinal, as cópias escritas não eram de todo idênticas, em particular, *Sg*, que deveria ter tido formas divergentes, dependendo do meio em que fora traduzida.

Além disso, a contribuição das tradições orais ressaltava as diferenças, não somente no que se refere às perícopes paralelas, mas também na transmissão de novos episódios. Por fim,

Mateus e Lucas não foram compiladores. Eles trataram suas fontes de diferentes modos conforme suas próprias tendências (KLOPPENBORG, 2000, p. 52).

Em síntese, a solução oferecida por Vaganay carece, segundo Kloppenborg, de utilidade heurística, tal a sua complexidade. Ela multiplica as fontes, distribui as transformações editoriais por diversos níveis de atividades orais e literárias, e reduz a iniciativa dos evangelistas como autores, tornando-os meros editores que combinaram e posicionaram suas fontes e tradições pré-existentes.

Kloppenborg, portanto, rebate essa hipótese, asseverando que a hipótese de utilização mais simples, que advoga o emprego de apenas uma ou duas fontes, garante a criatividade dos evangelistas (KLOPPENBORG, 2000, p. 53). Nesse sentido, exige dos intérpretes a percepção de cenários editoriais e teológicos para cada um dos autores dos evangelhos que justificam todas as modificações literárias implicadas.

Não importando qual hipótese que se escolha, a de Griesbach ou a dos Dois Documentos, fato é que mostra-se necessário imaginar um editor com capacidade bastante para efetuar todas as alterações, rearranjos e reconfigurações que são precisas para que o texto de Marcos (e “Q”), por exemplo, venha a se constituir no texto de Mateus que se pode consultar hoje. Isso confere um papel mais ativo e refinado aos autores dos evangelhos, ao contrário dos resultados obtidos pela complexa hipótese de Vaganay.

Inevitavelmente, emerge a questão sobre o que é uma boa hipótese. Kloppenborg afirma que se trata daquela que se julga oferecer a mais econômica e mais plausível descrição com os vastos dados disponíveis (KLOPPENBORG, 2000, p. 54).

“Hipóteses são tudo o que temos e tudo o que teremos”, exclama Kloppenborg (2000, p. 54). Consequentemente, as hipóteses devem ser construídas cuidadosamente e usadas crítica e auto-conscientemente. Devem também ser postas à prova e corrigidas por meio de uma revisão minuciosa e atenta das evidências.

1.5. PROBLEMA SINÓTICO: NOVAS PERSPECTIVAS

A demanda por uma explicação mais consensual da questão sinótica não se encerra no que até aqui foi discutido. Ainda que praticamente um consenso acadêmico, a Hipótese das Duas Fontes e seus corolários continuam sendo alvo de intensos e cada vez mais refinados debates, contestações e corroborações. Assim, a partir do momento em que se dialoga com ciências afins torna-se mais estimulante a busca pelos cenários reais em que se deram a produção das narrativas evangélicas intracanônicas.

Robert K. McIver e Marie Carroll avançam nessa questão ao sugerirem, com propriedade, a necessidade de realizarem-se experimentos que resultem em critérios para aferir, com o máximo de certeza, a existência de fontes escritas atestando relações de dependência literária entre os textos.

Para esse fim, McIver e Carroll propõem uma aproximação entre estudiosos dos evangelhos e pesquisadores da psicologia experimental. Com efeito, os dois autores conduziram experiências elaboradas para “explorar algumas das características de acordo com as quais materiais copiados de textos escritos pudessem ser distinguidos de materiais oralmente transmitidos” (2009, p. 668).

Uma dessas experiências contou com a participação de 43 estudantes que, sorteados aleatoriamente, formaram três grupos. Aos participantes de cada grupo foi dada uma lista com oito assuntos aos quais eles deveriam escolher seis. O que deveria mover a escolha era o grau de conhecimento acerca dos assuntos. Os oito temas eram: (1) o naufrágio do Titanic; (2) a presidência de John F. Kennedy; (3) a epidemia de AIDS; (4) a morte da princesa Diana; (5) a “saída do armário” de Ellen DeGeneres; (6) o caso Monica Lewinski; (7) a carreira esportiva de Cathy Freeman; e (8) a guerra de Kosovo.

Cada um desses itens possuía uma breve descrição variando de 217 a 336 palavras com seis de oito entre 240 e 290 palavras. Os grupos receberam as seguintes instruções:

Primeiro: Escreva sobre os dois primeiros eventos de sua lista sem quaisquer referências a fontes. Por favor, escreva em menos de uma página para cada evento. Use os formulários intitulados “Sem fontes” (isso é vital) e identifique o tópico sobre o qual você está escrevendo.

Segundo: Por favor, peça sumários dos dois próximos eventos de sua lista. Você terá permissão para lê-los o quanto desejar. Porém, antes de escrever sobre o evento, devolva os sumários. Agora, escreva sobre o evento com suas próprias palavras. Você poderá misturar seu próprio material com o material do sumário a fim de obter um resumo razoável de tudo o que você queira dizer sobre o evento. Por favor, escreva em menos de uma página para cada evento. Utilize suas próprias palavras e você poderá incluir coisas sobre o evento que não estejam no sumário. Use os formulários intitulados “Fontes usadas, mas devolvidas” (isso é vital) e identifique os tópicos sobre os quais você está escrevendo.

Terceiro: Por favor, peça sumários dos dois últimos eventos de sua lista. Você terá

permissão para lê-los o quanto quiser. Em seguida, escreva sobre os eventos com suas próprias palavras. Você não precisa devolver os sumários antes de escrever. Você poderá misturar seu próprio material com o material do sumário a fim de obter um resumo razoável de tudo o que você queira dizer sobre o evento. Por favor, escreva em menos de uma página para cada evento. Use os formulários intitulados “Fontes usadas e não devolvidas” (isso é vital) e identifique os tópicos sobre os quais você está escrevendo.

Os alunos do segundo grupo receberam as mesmas instruções, mas em uma ordem diferente: os primeiros eventos com as fontes disponíveis enquanto escreviam, os segundos sem referências às fontes e os terceiros após ler e devolver os sumários. O terceiro grupo de alunos na seguinte ordem: fontes lidas e devolvidas; fontes lidas e não devolvidas; e sem fontes.

Nas análises das respostas, a informação escrita pelos participantes foi digitada em uma coluna em paralelo ao texto original e as frases e o vocabulário comum foram sublinhados por cada um dos estudantes envolvidos no experimento. A hipótese em teste advogava que haveria uma diferença discernível na quantidade de itens e vocabulário comuns entre o grupo escrito com base nas próprias recordações do evento e os outros dois grupos a quem foram dados sumários dos eventos. Além disso, havia a expectativa de distinções na escrita entre os que devolveram o sumário e os que o retiveram consigo. Por conseguinte, as medidas de interesse para os pesquisadores eram (1) vocabulário comum, (2) o número máximo de palavras na sequência exata, e (3) a quantidade de itens do fato que foram recordadas.

Os dois tópicos escolhidos pela maioria dos voluntários foram o naufrágio do Titanic (40 alunos) e a morte de Diana (37 alunos). Os tipos de diferenças que puderam ser observadas nos três grupos podem ser ilustrados nos materiais gerados pelos voluntários D 19, D 10 e D 13. O voluntário D 19, por exemplo, escreveu sobre o naufrágio do Titanic o que segue:

[Sumário fornecido aos participantes]	[Resposta de D 19 – Sem fontes]
Anunciado como <u>inafundável</u> , construído para ser o maior navio de sua época e exemplar ideal do luxo, <u>o Titanic</u> chocou-se com <u>um iceberg</u> e <u>afundou</u> em sua viagem inaugural. As condições do <u>Atlântico</u> eram calmas na noite de 14 de	<u>O Titanic</u> era um imenso navio de cruzeiro construído pela British White Starline Company na Irlanda. Esse navio era <u>inafundável</u> em função de seu desenho e também, assim se dizia, por ser o mais veloz. Foi concebido para ser o navio de cruzeiro

abril de 1912. Em um aparente esforço para quebrar o recorde do Transatlântico, o Titanic navegava a velocidade de 22 pés (41 km/h) quando chocou-se com o iceberg. A princípio, os passageiros e a tripulação não se deram conta do quão grave foram os danos. Porém, o projetista do navio estava a bordo e foi logo capaz de reportar ao capitão que cinco dos compartimentos à prova d'água tinham sido rompidos e que o navio certamente afundaria em poucas horas.

A quantidade de botes salva-vidas era insuficiente e um navio próximo, o Califórnia, não respondeu às mensagens de rádio e aos sinalizadores. Dos assentos disponíveis nos botes salva-vidas, nem todos foram usados e por volta de 1.500 passageiros e tripulantes afogaram-se. Entre esses, inclusive o capitão. Suas últimas palavras aos passageiros e tripulantes que escaparam foram “sejam britânicos”. Ele foi pela última vez visto precipitando-se do bordo para as águas.

Em setembro de 1985, uma expedição científica conjunta EUA-França localizou os restos do Titanic a uma profundidade de 3.962 m, a cerca de 595 km da costa de Terra Nova. O navio foi fotografado por um robô de profundidade.

O afundamento do Titanic virou filme e é atualmente o filme mais caro já produzido.

mais seguro em mar aberto, porém um choque no Atlântico causou uma tragédia. O navio bateu em um iceberg e os quatro primeiros compartimentos do fundo encheram-se de água deixando a frente mais pesada e o navio afundou. Porque eles estavam confiantes que não havia botes salva-vidas suficientes para todos e mais de 1.500 pessoas pereceram.

Pode-se contar 11 palavras em comum entre o original e a redação do voluntário (5% das 240 palavras do original e 10% das palavras da redação). Observa-se duas palavras exatamente na mesma ordem e 6 elementos comuns, dos quais 3 estão na mesma sequência. Para efeito de comparação, cumpre registrar o resultado de outros voluntários:

[Sumário fornecido aos participantes]	[Resposta de D 10 – Fontes usadas, mas devolvidas]
<p>Anunciado como inafundável, construído para ser o maior navio de sua <u>época</u> e exemplar ideal do luxo, <u>o Titanic chocou-se com um iceberg e afundou</u> em sua <u>viagem inaugural</u>. As condições do Atlântico eram calmas na noite de <u>14 de abril de 1912</u>. Em um aparente esforço para quebrar o recorde do Transatlântico, o Titanic navegava a velocidade de 22 pés (41 km/h) quando chocou-se com o iceberg. A princípio, os <u>passageiros</u> e a <u>tripulação não se deram conta</u> do quão grave foram os <u>danos</u>. Porém, o <u>projetista do navio estava a bordo</u> e foi logo capaz de reportar ao capitão que cinco dos compartimentos à prova d'água tinham sido rompidos e que o navio certamente <u>afundaria</u> em poucas horas.</p> <p>A quantidade de <u>botes salva-vidas</u> era insuficiente e um navio próximo, o Califórnia, não respondeu às mensagens de rádio e aos sinalizadores. Dos assentos disponíveis nos botes salva-vidas, nem todos foram usados e por volta de <u>1.500</u> passageiros e tripulantes afogaram-se. Entre esses, <u>inclusive o capitão</u>. Suas</p>	<p><u>O Titanic</u> era o maior navio de todos já construídos – era tão luxuoso e a frente da <u>época</u>. Foi na <u>viagem inaugural</u>, em <u>14 de abril de 1912</u>, quando ele <u>chocou-se com um iceberg e afundou</u>. Os <u>tripulantes</u> e os <u>passageiros não se deram conta</u> da extensão dos <u>danos</u>, mas o <u>projetista estava a bordo</u> e disse que ele <u>afundaria</u>. Não havia <u>botes salva-vidas</u> suficientes para todos. Os botes não foram preenchidos com toda sua capacidade e, no fim, <u>1.500</u> pessoas morreram, <u>inclusive o capitão</u>.</p> <p>Em <u>1985</u>, um <u>cientista francês</u> descobriu o Titanic a <u>profundidade de 3.965 m</u> abaixo do nível do mar e a <u>595 km da costa</u>...</p> <p>Um <u>filme</u> foi feito e é um dos maiores filmes já feitos.</p>

<p>últimas palavras aos passageiros e tripulantes que escaparam foram “sejam britânicos”. Ele foi pela última vez visto precipitando-se do bordo para as águas.</p> <p>Em setembro de <u>1985</u>, uma expedição <u>científica</u> conjunta <u>EUA-França</u> localizou os restos do Titanic a uma <u>profundidade de 3.962 m</u>, a cerca de <u>595 km da costa</u> de Terra Nova. O navio foi fotografado por um robô de profundidade.</p> <p>O afundamento do Titanic virou <u>filme</u> e é atualmente o filme mais caro já produzido.</p>	
--	--

<p>[Sumário fornecido aos participantes]</p> <p><u>Anunciado como inafundável, construído para ser o maior navio de sua época e exemplar ideal do luxo, o Titanic chocou-se com um iceberg e afundou em sua viagem inaugural. As condições do Atlântico eram calmas na noite de 14 de abril de 1912. Em um aparente esforço para quebrar o recorde do Transatlântico, o Titanic navegava a velocidade de 22 pés (41 km/h) quando chocou-se com o iceberg. A princípio, os passageiros e a tripulação não se deram conta do quão grave foram os danos. Porém, o projetista do navio estava a bordo e foi logo capaz de reportar ao capitão que cinco dos compartimentos à prova d’água tinham sido rompidos e que o navio certamente afundaria em poucas horas.</u></p>	<p>[Resposta de D 13 – Fontes usadas e não devolvidas]</p> <p><u>O Titanic foi construído como o maior navio de sua época. Era anunciado como inafundável. Em 14 de abril de 1992, em um esforço para quebrar um recorde o Titanic navegava a velocidade plena quando bateu em um iceberg.</u></p> <p><u>Os passageiros não tinham certeza se foi grave a princípio. O projetista do navio logo reportou que os cinco compartimentos à prova d’água tinham sido rompidos e que o navio afundaria dentro de poucas horas.</u></p> <p><u>A quantidade de botes salva-vidas era insuficiente. Dos assentos disponíveis nos botes salva-vidas, nem todos foram usados e por volta de 1.500 passageiros afogaram-se.</u></p> <p><u>Em 1985, uma expedição científica conjunta EUA-França localizou os restos do Titanic a uma profundidade de 3.962 m. O navio foi</u></p>
---	--

<p><u>A quantidade de botes salva-vidas era insuficiente e um navio próximo, o Califórnia, não respondeu às mensagens de rádio e aos sinalizadores. <u>Dos assentos disponíveis nos botes salva-vidas, nem todos foram usados e por volta de 1.500 passageiros e tripulantes afogaram-se.</u> Entre esses, inclusive o capitão. Suas últimas palavras aos passageiros e tripulantes que escaparam foram “sejam britânicos”. Ele foi pela última vez visto precipitando-se do bordo para as águas. <u>Em setembro de 1985, uma expedição científica conjunta EUA-França localizou os restos do Titanic a uma profundidade de 3.962 m, a cerca de 595 km da costa de Terra Nova. O navio foi fotografado por um robô de profundidade.</u> <u>O afundamento do Titanic virou filme e é atualmente o filme mais caro já produzido.</u></u></p>	<p><u>fotografado por um robô de profundidade.</u> <u>O afundamento do Titanic virou filme que é atualmente o filme mais caro já produzido.</u></p>
--	---

As respostas de D 10 (Fonte devolvida) e D 13 (Fonte não devolvida) estão dentro do que poder-se-ia esperar, apresentando uma quantidade bem maior de elementos comuns com o sumário fornecido aos voluntários do que as respostas dadas por D 9 (sem fonte). Consoante o levantamento de McIver e Carroll, isso se observa na quantidade de palavras comuns, na porcentagem de palavras comuns comparadas ao original, no número de palavras na sequência exata, no número de elementos factuais comuns e no número de elementos factuais em sequência (2009, p. 672-673).

A dupla de pesquisadores conduziu outros dois experimentos que, conforme ambos notaram, revelaram a importância do gênero literário na transmissão oral do material. Nessas experiências, os voluntários podiam ouvir alguma coisa lida para eles na quantidade de vezes que desejassem. Em seguida, eles dirigiam-se para uma sala contígua e repetiam para um gravador o que haviam escutado tão precisamente quanto possível. Posteriormente, era solicitado aos voluntários que copiassem por escrito um item similar que lhes era fornecido

em cópia escrita. Esse experimento foi projetado na intenção de se obter resultados muito próximos aos paralelos encontrados no Problema Sinótico.

De acordo com os pesquisadores, isso foi verdadeiro na primeira parte do experimento que se apoiou sobre memória oral. Porém, a ênfase na concordância verbal obteve um grau de precisão próximo de 100% no ato de copiar um texto escrito. Algo que não se observa nos paralelos entre os evangelhos sinóticos. Paralelos com exatidão palavra por palavra não são encontrados em quaisquer pares sinóticos contendo 32 palavras ou mais.

O que chamou a atenção dos pesquisadores foi a influência que o gênero literário teve sobre os resultados. Com efeito, no primeiro experimento utilizou-se uma anedota e no segundo, quatro aforismos. Os testes mostraram que, embora a maioria tenha conseguido reproduzir a anedota de uma maneira que conservou o humor, ninguém chegou perto de repeti-la com as mesmas palavras. Por outro lado, vários voluntários chegaram muito próximo de escrever três dos quatro aforismos com precisão de palavra por palavra.

Experimento 1	
[Original]	[Resposta do voluntário A 15]
<p>Há essa <u>prisão no deserto</u>, com um <u>velho prisioneiro</u>, <u>resignado</u> com sua vida, e um <u>jovem</u> recém-chegado. O jovem fala constantemente em escapar e, após alguns meses, ele para de falar. <u>Ele escapa</u> por uma <u>semana</u> e então <u>é trazido de volta</u> pelos guardas. Ele está semi-morto. Enlouquecido de <u>raiva e desejo</u>.</p> <p>Ele descreve o quão bacana foi para o <u>velho prisioneiro</u>. Os <u>infinitos trechos de areia</u>, <u>nenhum oásis</u>, <u>nenhum sinal de vida</u>. O <u>velho prisioneiro</u> o ouve por um tempo e diz, “Sim, eu sei. <u>Eu tentei escapar</u> há vinte anos”.</p> <p>O <u>jovem prisioneiro</u> diz, “você tentou? <u>Por que não me disse</u> durante esses meses todos que <u>eu planejava</u> minha fuga? Por que não</p>	<p>Havia uma <u>prisão no deserto</u> e havia um velho ali que era um <u>velho prisioneiro</u> e <u>resignado</u> com seu destino. Um <u>jovem prisioneiro</u> é trazido e ele vive louco em planejar sua fuga, <u>ele escapa</u> e depois de um mês e uma <u>semana</u> depois <u>é trazido de volta</u> maluco com <u>raiva e desejo</u> ... agora eu me esqueci o resto ... Ele ... o <u>velho prisioneiro</u> ... ele conta ao velho prisioneiro sobre <u>infinitos trechos de areia</u>, <u>nenhum oásis</u>, <u>nenhum sinal de vida</u> ... o <u>velho prisioneiro</u> diz, “Ah, eu sei, <u>eu tentei escapar</u> quando vim para cá pela primeira vez.” E o <u>jovem prisioneiro</u> diz, “<u>Por que não me disse</u> quando <u>eu planejava</u> todos aqueles mapas para escapar?” E o velho prisioneiro disse “que eles nunca publicam negativos ...</p>

me disse que era impossível?” O velho prisioneiro deu de ombros e disse “quem <u>publica resultados negativos?</u> ”	ninguém <u>publica resultados negativos</u> ”.
--	--

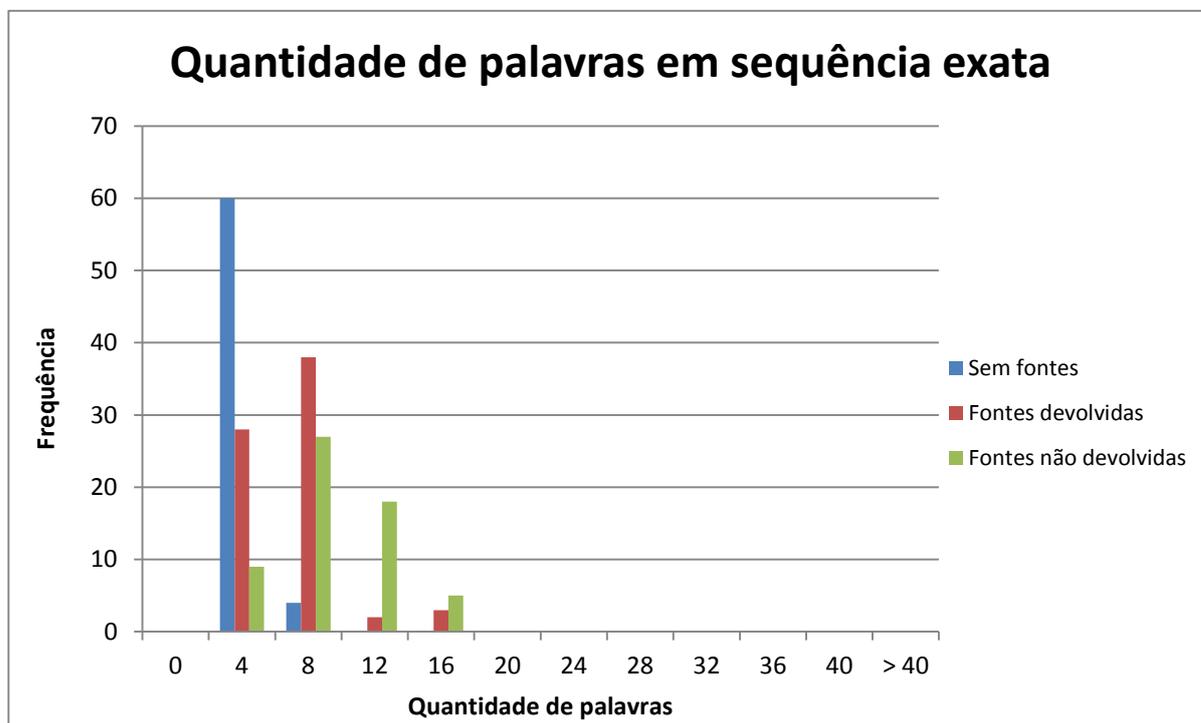
Experimento 2	
[Original]	[Resposta do voluntário B7]
<u>É mais provável ser atingido por um raio do que ser comido por um tubarão.</u>	<u>É mais provável ser atingido por um raio do que ser comido por um tubarão.</u>
<u>É mais provável ser infectado por uma bactéria carnívora do que ser atingido por um raio.</u>	<u>É mais provável ser infectado por uma bactéria carnívora do que ser atingido por um raio.</u>
<u>Mais pessoas trabalhando em noticiário morreram no trabalho em 1996 do que as que trabalham em refinarias de petróleo.</u>	<u>Mais pessoas são mortas por burros anualmente do que em acidentes aéreos.</u>
<u>Mais pessoas são mortas por burros anualmente do que em acidentes aéreos.</u>	<u>Houve mais pessoas trabalhando em noticiário em 1996 do que trabalhando em refinarias de petróleo.</u>

Os gêneros dos dois exemplos utilizados nos experimentos foram escolhidos deliberadamente tendo em vista os materiais atribuídos a Jesus nos evangelhos. Como é amplamente sabido, esses são repletos de aforismos e parábolas. Nos círculos acadêmicos há igualmente a noção de que anedotas guardam notáveis semelhanças com as parábolas de Jesus. Ou seja, trata-se de unidades independentes do contexto como um todo e que exigem a preservação de uma certa quantidade de elementos básicos para fazer “sentido”, mesmo se, tal como a anedota do experimento 1, muitos daqueles que a transmitem não compreendam sua significação. Nesse sentido, parábolas e anedotas podem muito bem ser relativamente resistentes a mudanças.

De posse desses dados experimentais, cumpre verificar as potenciais implicações para a resolução do Problema Sinótico. Em que medida essas experiências permitem aferir se os paralelos textuais são resultado da cópia direta ou da transmissão oral? Para a dupla de pesquisadores nem sempre é possível discernir se por trás de um texto escrito reside um outro texto. Como eles sublinham, “muitos dos voluntários, no Experimento 5, que conservaram consigo o sumário escrito não produziram sequências longas de palavras” (2009, p. 678).

No entanto, no que tange às anedotas e descrições de eventos históricos, apenas os estudantes que não devolveram os textos e tiveram permissão de copiar durante o

experimento conseguiram produzir longas sequências de palavras que coincidiam em um grau relevante de semelhança. Lastreados em seus resultados, os pesquisadores criaram um gráfico com o propósito de deixar mais acentuados os resultados de seus experimentos.



Como se nota no gráfico, sequências de palavras com 16 ou mais palavras são exclusivas dos grupos de voluntários a quem se permitiu reter as fontes e consultá-las enquanto copiavam. Tomando como grupo crítico aquele em que os estudantes tiveram que devolver suas cópias constata-se que oito é o número de palavras que a maior parte conseguiu reproduzir na sequência exata. Além disso, nenhum deles conseguiu sequências acima de 16 palavras.

O que os experimentos também destacam é que essa característica é válida e precisa apenas para materiais narrativos, sendo possível que sequências mais extensas de palavras oriundas de poemas e aforismos curtos sejam lembradas com mais exatidão. Com efeito, a partir dessas estatísticas, a dupla de pesquisadores propõe a seguinte tese: *qualquer sequência em que haja exatamente iguais 16 ou mais palavras, desde que não sejam aforismos, poesia ou cantingas, é quase certo ter sido copiada de um texto escrito* (2009, p. 680).

Assim, cumpre aplicar essa tese aos versos paralelos dos evangelhos sinóticos. Tendo em mente que passagens com 16 ou mais palavras que se encontrem exatamente na mesma

forma e sequência foram, muito provavelmente, copiadas de textos escritos. A busca por essas passagens permitiu aos pesquisadores montar a tabela abaixo:

Quantidade de palavras na sequência exata	Referência		
	Mateus	Marcos	Lucas
31	10:16-25	13:3-13	
29		10:13-16	18;15-17
28	11:25-30		10:21-24
28	24:45-51		12:41-48
26		1:21-28	4:31-37
26	6:24		16:10-13
24	3:1-12		3:1-20
24	7:7-12		11:9-13
24	8:18-22		9:57-62
24	12:38-42		11:29-32
23	16:21-28	8:31- 9:1	
23		12:38-40	20:45-47
23	24:15-28	13:14-23	
23	26:17-25	14:12-21	
22	11:1-9		7:18-35
21	8:5-13		7:1-10
20	15:1-20	7:1-23	
19	22:41-46	12:35-37	
17	8:1-4		5:12-16
17	20:20-28	10:35-45	
16	15:32-39	8:1-10	
16	16:21-28		9:21-27
16	24:29-35	13:24-31	

Com a tabela montada, o próximo passo consiste em descartar todas as passagens que se possa claramente identificar aforismos, ditos distintivos e poesia, à proporção que longas sequências de aforismos e ditos distintivos podem ser transmitidos oralmente. Por conseguinte, sete paralelos foram postos de lado:

Mt 6:24 // Lc 16:13

Mc 1:24-25 // Lc 4:34-35

Mt 7:7-8 // Lc 11:9-10

Mt 8:20 // Lc 9:58

Mc 12:38-40 // Lc 20:45-47

Mt 26:24 // Mc 14:21

Mt 20:28 // Mc 10:45

Dentre as passagens paralelas restantes, McIver e Carroll consideram que 7 são ambíguas se se levar em conta os resultados dos experimentos. São ditos distintivos que se encontram, muito embora a exatidão de palavras, embutidos em passagens que possuem uma quantidade de sequências longas de palavras que são exatamente as mesmas, inclinando qualquer pesquisador a supor que um processo de cópia teve lugar.

Nesse sentido, feitas essas exclusões, restam somente aquelas passagens que, conforme os critérios do experimento, *quase certamente contém material copiado*:

- Três paralelos em um discurso apocalíptico
 - Mt 24:15-28 // Mc 13:14-23
 - Mt 24:29-35 // Mc 13:24-31
 - Mt 10:21-22 // Mc 13:12-13
- Três relatos narrativos
 - Mt 3:1-12 // Lc 3:1-20 (pregação de João, o Batista, particularmente Mt 3:7b-12 // Lc 3:7b-9, 16-17)
 - Mt 11:1-9 // Lc 7:18-35
 - Mt 8:1-4 // Lc 5:12-16
- Um curto discurso
 - Mt 11:25-30 // Lc 10:21-24
- Uma parábola
 - Mt 24:45-51 // Lc 12:41-48
- Uma citação de Salmos 110
 - Mt 22:41-46 // Mc 12:35-37

Em linhas gerais, os experimentos levados a cabo pela dupla de pesquisadores apontaram, no que tange à memória, que anedotas e relatos históricos são mais bem lembrados em termos mais amplos e não as palavras exatas. Por outro lado, alguns gêneros literários, como aforismos e poesias, tendem a ser lembrados palavra por palavra.

Por conseguinte, mostra-se possível transmitir sequências mais extensas de palavras com grau considerável de precisão no caso dessas serem vertidas em forma de aforismos, poesia e cantigas. Assim, essas observações suscitaram a formulação de um critério para

estabelecer a presença de cópia: excetuando poesia, cantigas e aforismos, quando forem encontradas 16 ou mais palavras em exatamente a mesma ordem em dois ou mais documentos isso indicará que um processo de cópia direta teve lugar.

A aplicação desse critério aos paralelos encontrados nos evangelhos sinóticos revela que há, ao menos, nove passagens em que é quase certo que um processo de cópia haja ocorrido. Com efeito, é bastante provável que outras passagens comuns sejam o resultado de cópia. Convém ressaltar, todavia, que a maioria das passagens paralelas mostra-se bem mais próxima de um processo de transmissão que envolve memória e memorização do que de cópia direta. Assim, o vocabulário comum é encontrado em sequências curtas de palavras, há mudanças de modo, construção gramatical e tempo dos verbos, sinônimos são comuns e as passagens são de comprimentos diferentes.

1.6. CONCLUSÃO

Como frisa Udo Schnelle (2004, p. 58), as diferenças entre os evangelhos representavam um problema para uma porção diminuta de pessoas à medida que a maioria acreditava que os autores dos evangelhos foram testemunhas oculares da vida de Jesus e as tradições da Igreja antiga eram acolhidas acriticamente.

Contudo, as atenções foram despertadas para as semelhanças e divergências e a questão sinótica surgiu exigindo uma explicação plausível. Debalde alguns poucos autores que rejeitam tanto as explicações oferecidas quanto as hipóteses levantadas para solucionar o Problema Sinótico, é inegável que existe algum tipo de relação de dependência literária entre os evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas.

Pode-se aventar a hipótese de que parte da resistência às teorias explicativas para o Problema Sinótico surge da necessidade de admitir que os evangelhos canônicos não foram escritos por quem tradicionalmente se acreditava que haviam sido seus autores. A partir do momento em que se evidenciou, com base na análise textual, a ocorrência de cópias no processo de escrita dos textos considerados sagrados para os cristãos, a releitura das origens do cristianismo tornou-se imperiosa.

A própria noção de inerrância bíblica viu-se abalada de modo irremediável. Em reação a isso, observaram-se distintas tentativas de harmonização dos textos evangélicos de forma a abrandar a constatação de que os Evangelhos são o resultado da escrita de homens que, conforme suas necessidades e conveniências, alteraram passagens sobre o ministério público de Jesus de Nazaré.

É bom que se diga, entretanto, que nem todos os casos de concordância são inteiramente resolvidos com a Teoria das Duas Fontes, contudo, ela ainda continua sendo a hipótese que, “com o *menor* grau de dificuldade, explica o *maior número* de fenômenos” (SCHNELLE, 2004, p. 79).

Mesmo assim, apesar de todos os consensos acadêmicos, a Teoria das Duas Fontes continua sobre intenso questionamento e constante revisão de seus postulados. Quer para que seja corroborada, quer para que seja refutada. No caso de sua confirmação, os pesquisadores vêm buscando entabular diálogos com outras áreas de pesquisa no intuito de cercar-se de mais elementos empíricos que assegurem que os autores dos evangelhos de Mateus e de Lucas compuseram seus textos com base na leitura do evangelho de Marcos.

Dois fatores, porém, impuseram reformulações significativas aos grupos que analisam o Problema Sinótico: (a) o aumento crescente da percepção de que o modo de comunicação predominante no ambiente em que se originaram os evangelhos era o oral e (b) sendo oral, qual o papel desempenhado pela memória na conservação e na transmissão dos ditos e feitos de Jesus de Nazaré.

Sob essas condições, a discussão sobre a relação de dependência entre os Evangelhos Sinóticos enveredou por novos caminhos e o que parecia resolvido ganhou contornos mais complexos. No próximo capítulo, a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, na década de 1940, trará mais peças a esse imenso quebra-cabeças.

2

Em uma Biblioteca no deserto

*A (re)descoberta do Evangelho de Tomé e
suas implicações históricas*

Por muitos séculos sabia-se que, na Antiguidade, houve certo evangelho atribuído ao apóstolo Tomé. Apesar de ter sido removido para a obscuridade do silêncio e enquadrado no grupo de trabalhos cristãos primitivos considerados heréticos pelos guardiões da tradição ortodoxa, ecos de sua existência podiam ser ouvidos em listas de livros banidos, descrições de códices hoje perdidos e, ocasionalmente, em notas passageiras nos volumes dos Pais da Igreja.

Assim, uma das mais seguras referências sobre um evangelho escrito por um sujeito chamado Tomé ocorre em um autor do século III, Hipólito de Roma. Em sua *Refutação de Todas as Heresias* 5.7.20-21, ele faz menção a uma passagem de um Evangelho de Tomé que estava em uso entre os gnósticos naassenos e bastante semelhante à parte do Dito 4 do Evangelho de Tomé. Segundo Hipólito (*apud* MEYER, 1993, p. 15):

<E> não somente os mistérios dos assírios e dos frígios [mas também os dos egípcios], dizem eles, testemunham sua doutrina sobre a natureza abençoada, tanto oculta quanto revelada, do que foi e é e ainda será, que, diz ele, é o reino do céu dentro da humanidade que é buscada, no tocante ao que explicitamente ensinam no Evangelho intitulado Segundo Tomé, dizendo então: “Aquele que procura encontrar-me-á nas crianças a partir dos sete anos, pois aí, oculto na idade de quatorze anos, sou revelado”. E isto não provém de Cristo, mas de Hipócrates, que diz: “Uma criança de sete anos é meio pai”. Portanto, tendo colocado a natureza geradora de tudo na semente geradora e tendo ouvido a (sentença) hipocrática de que uma criança de sete anos é meio pai, dizem que se é revelado aos quatorze anos segundo Tomé. Esta é a doutrina inefável e mística que têm.

Além dessa menção e de outra do mesmo Hipólito, os pesquisadores sabiam de referências a Tomé feitas por Orígenes, Eusébio, Cirilo de Jerusalém e Filipe Sidetes e também de evidências de que ele era conhecido e usado pelos naassenos, pelos maniqueus e vários outros grupos na Síria (LINCOLN, 1977, p. 69). Não obstante, em dezembro de 1945 – cerca de um ano e meio antes da descoberta dos Manuscritos do Mar Morto – vários felás egípcios que se deslocavam em seus camelos perto de Jabal al-Tarif, “um íngreme rochedo

que margeia o rio Nilo no Alto Egito, não distante da moderna cidade de Nag Hammadi” (MEYER, 1993, p. 13), em busca de *sabakh*, um fertilizante natural, rico em nitrato, que se acumula naquela área e que eles utilizavam nas plantações do pequeno vilarejo de al-Casr, pararam seus camelos no sopé do rochedo e começaram a cavar em torno de uma grande pedra que caíra no talude. Ali, segundo relatou o líder do grupo, Muhammad Ali, um de seus irmãos acertou acidentalmente algo duro embaixo da terra com sua picareta. Era um esqueleto humano. Escavando ao redor, descobriram um grande jarro de cerâmica com um recipiente selado em sua parte superior com betume e medindo cerca de sessenta centímetros de altura.

Hesitantes, os irmãos, com temor de que o jarro contivesse em seu interior um *jinn*, gênio maligno ou espírito, que, liberto, viria a perseguir e molestar a todos, mudaram de opinião quando aventaram a possibilidade de também achar ouro, sobrepujando assim o medo de *jinns*. Com golpes de picareta o jarro foi quebrado e, segundo narraram aos pesquisadores, uma substância dourada espalhou-se pelo ar e desapareceu. Não encontraram nenhum espírito e nenhum ouro. Descobriram um maço de livros velhos encadernados em couro que era inútil para eles.

Como seus companheiros não demonstraram interesse em levar consigo aqueles livros antigos, Muhammad Ali embrulhou tudo em seu turbante, voltou para casa com eles e os guardou no estábulo que abrigava os animais da família. Naquela noite, como sua mãe precisava de combustível a fim de acender o fogo para preparar a refeição noturna, ela usou algumas das páginas secas do material que encontrou e pensou serem inúteis. Daí para diante a história assume contornos trágicos, quase cinematográficos, e envolve rixas de sangue, vendas no mercado negro, confisco por autoridades do Cairo, anseio por lucros financeiros, passagem pelas mãos de colecionadores de antiguidades, inclusive Carl Gustav Jung, até parar no Museu Copta e ser examinada por uma equipe internacional organizada pela UNESCO que fotografou, estudou, traduziu e publicou os manuscritos.

A coleção era composta de uma dezena de códices, com mais de cinquenta textos, dos quais cerca de quarenta desconhecidos até então. O tamanho dos textos variava de uma página (cerca de 35 cm x 15 cm) a mais de uma centena de páginas. No total, cerca de 1.300 páginas de manuscritos, das quais apenas 1.153 foram conservadas. Entre os documentos estava o *Evangelho* de Tomé, escrito em copta, como o restante dos livros da coleção (ver figura⁴⁷).

⁴⁷ Fotografia dos Códices de Nag Hammadi tiradas por Jean Doresse no Cairo, em 1949, antes de sua conservação em plexiglass por Martin Krause e Pahor Labib. Institute for Antiquity and Christianity at Claremont, Califórnia (IAC). (*Apud* HEDRICK, C. W., HODGSON, R. Jr., 1986, p. 87).



2.2. O IMPACTO DA DESCOBERTA DE TOMÉ NOS CÍRCULOS ACADÊMICOS

O trabalho de transcrição de *Tomé* deixou claro que outros papiros encontrados em Oxirrinco, Egito, no final dos anos 1890, estavam relacionados com o *Evangelho* de Tomé. Ali, dois arqueólogos da Universidade de Oxford, Bernard Pyne Grenfell e Arthur SurrIDGE Hunt escavaram fossos com mais de 7m de profundidade durante seis temporadas, uma em 1896-1897, as outras entre 1903 e 1907 e descobriram vasta quantidade de papiros em sua ampla maioria escritos em grego.

A publicação original desses papiros por Grenfell e Hunt provocou uma reação entusiasmada nos meios acadêmicos, em especial, os “ditos perdidos” de Jesus, preservados em três papiros: Papiro Oxirrinco I, 654 e 655 [Ver Anexo]. O Papiro Oxirrinco 654.1-3 apresenta em sua abertura palavras quase idênticas ao prólogo do *Evangelho* de Tomé de Nag Hammadi: “Estas são as palavras [ocultas] [que] o Jesus vivo falou [e Judas, que é] também (chamado) Tomé, [registrou]”.

Em 1952, o pesquisador francês Henri-Charles Puech fez a conexão entre esses fragmentos e o *Evangelho* de Tomé, porém, enquanto Gilles Quispel, outro especialista, examinava alguns dos textos de Nag Hammadi reunidos no Museu Copta, veio a perceber que

os fragmentos de Oxirrinco eram pedaços do *Evangelho* de Tomé. Essa descoberta foi bastante importante, pois permitiu aos pesquisadores atestar que o *Tomé* copta, que foi datado entre 350 e 400, era a tradução de um original grego mais antigo⁴⁸.

Com efeito, estudiosos das mais diferentes tendências principiaram debates e análises sobre aspectos variados do *Evangelho* de Tomé. Quispel e Puech, por exemplo, em suas primeiras publicações, na década de 50 do século XX, estavam convencidos que *Tomé* fora baseado sobre um antigo evangelho perdido usado por judeu-cristãos, que poderia ter sido o *Evangelho* dos Hebreus ou o *Evangelho* dos Nazarenos⁴⁹. Eles argumentavam que os ditos de *Tomé* não possuíam conexão literária com os textos gregos do assim chamado Novo Testamento, mas representavam uma tradição primitiva de ditos independente associada a Tiago, líder da igreja de Jerusalém, e, provavelmente, conhecida em aramaico.

Na década de 60, no entanto, a credibilidade da teoria de Quispel foi sendo minada pelos estudiosos que notaram algumas fragilidades difíceis de contornar. Os paralelos que ele encontrara entre *Tomé* e o *Evangelho* dos Hebreus ou dos Nazarenos não se mostravam tão claros quanto ele mencionara. Assim, os pesquisadores adotaram uma explicação mais exótica, desenvolvendo a opinião que o *Evangelho* de Tomé era um evangelho gnóstico e, por essa razão, tardio e literalmente dependente dos evangelhos do assim chamado Novo Testamento.

Nesse sentido, *Tomé* foi considerado como o primeiro exemplo de uma antiga religião que os eruditos chamaram “gnosticismo”, um termo relativamente moderno cunhado para

⁴⁸ Em suas aulas e em conversas pessoais, o professor Chevitarese nos ensina que a questão da datação original da documentação neotestamentária e não neotestamentária sempre será um tema explosivo e altamente discutido e discutível. Como ele nos esclarece, datar esses documentos envolve questões de poder à medida que quanto mais recuada é a data estipulada, mais próximo do ministério público de Jesus de Nazaré se encontra o material escrito e, por conseguinte, com maior peso de autenticidade e historicidade. Crossan, por exemplo, defende que Tomé “foi composto originalmente” sem recorrer aos evangelhos canônicos e deixa em aberto a possibilidade de ter sido redigido “antes que [os evangelhos] existissem” (2004, p. 161). Implica dizer, entre os anos 30 e 60. Pagels sustenta que “tanto João quanto Tomé parecem partir do pressuposto de que o leitor já conhece a história básica contada por Marcos e pelos outros [evangelhos sinóticos], e cada um deles alega ir adiante nessa história” (2004, p. 48). Consoante Pagels, portanto, *Tomé* emergiu como escrito já próximo ao fim do século I E.C. Risto Uro, por sua vez, advoga que a melhor conjectura para a datação de Tomé consiste em situá-lo em algum momento entre 100 e 140 E.C. Sua fundamentação toma como argumento a ausência de sinais dos sistemas demiúrgicos que “ganham popularidade no cristianismo primitivo da metade do segundo século em diante” (2003, p. 135).

⁴⁹ A hipótese de Quispel será alvo de comentários e críticas em 2.6.

descrever uma possibilidade antiga⁵⁰. O que nenhum daqueles acadêmicos conseguiu justificar foi o fato de o texto não tratar da morte de Sofia ou do papel do Demiurgo, temas caros à mitologia gnóstica.

Por isso, começou-se a pensar que *Tomé* era um “precursor” do gnosticismo. Seria um texto de transição, em vias de se tornar um evangelho gnóstico. Para essa escola de pensamento, *Tomé* era um evangelho proto-gnóstico, mas que, apesar disso, não era dependente dos textos do assim chamado Novo Testamento ou de composição tardia porque seu gênero era mais antigo e mais primitivo do que o dos evangelhos aceitos no cânone neotestamentário. Contudo, os críticos chamaram a atenção para um detalhe: se *Tomé* era uma coleção de ditos proto-gnósticos, então ele não podia representar as tradições cristãs primitivas. Em certa medida, isso levava a uma conclusão inevitável: *Tomé* não podia proceder de Jesus, o sábio de Nazaré. Ou será que podia?

Em sua análise da questão, John P. Meier postula ser impossível aceitar que o *Evangelho* de Tomé em seu todo, como se apresenta no texto copta, “seja um reflexo confiável do Jesus histórico ou das mais antigas fontes do cristianismo do século I” (1992, p. 131). Embora reconheça a presença de frases em *Tomé* muito semelhantes às dos sinóticos, elas “estão justapostas a outras de evidente matiz gnóstico e, por vezes, parecem ter sido reformuladas de modo a transmitir uma mensagem gnóstica” (1992, p. 129). Sumarizando a teologia de *Tomé*, Meier encontra nela uma “estranha mistura de misticismo, ascetismo, panteísmo e politeísmo” que, somente quando unidas, ensejam compreender algumas das

⁵⁰ Charles W. Hedrick esclarece que o termo “gnosticismo” é um “nome que deriva de uma palavra grega que significa ‘conhecimento’” (HEDRICK, HODGSON: 1986, p. 1). Um termo que, por sua vez, costuma ser aplicado a uma série de disseminados e diversificados movimentos religiosos-filosóficos da antiguidade que, entretanto, são compreendidos como tendo algumas similaridades. Ademais, muitos pesquisadores são de opinião que o gnosticismo é um “fenômeno estritamente do século II E.C. e apresentam outras maneiras de descrever os motivos e as facetas gnósticos encontrados na literatura anterior ao segundo século” como se pode perceber na “correspondência paulina, nas cartas deutero-paulinas, nas epístolas pastorais, no evangelho de João e nos Manuscritos do Mar Morto” (idem, p. 2). Cumpre sublinhar que muitos eruditos encontram evidências de influência gnóstica no cristianismo primitivo dentro do próprio “Novo Testamento”. Assim, algumas passagens deste conjunto de documentos refletiriam indícios dessa influência no desenvolvimento do cristianismo no século I E.C. (idem, p. 5). Nesse sentido, em 1 Cor 2:14 – carta paulina autêntica – o apóstolo, em debate com seus oponentes, escreve: “O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isso deve ser julgado espiritualmente. O homem espiritual, ao contrário, julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado”. As expressões “homem psíquico”, “homem espiritual” são termos, consoante Hedrick, que aparecem “em sistemas gnósticos do segundo século como maneiras técnicas de distinguir classes da humanidade” (idem, p. 6).

palavras atribuídas ao Jesus “vivo” (1992, p. 131). Ademais, o autor de *Um judeu marginal* recorre a uma série de dados que lhe confirma o ponto de vista: além de muitos ditos de Q, há no *Evangelho* de Tomé uma boa quantidade de material especial M, uma representação razoável de material especial L, indícios de traços redacionais de Marcos e uns poucos equivalentes a asserções do evangelho de João.

Em função dessas constatações, ele indaga se seria realmente provável que a “fonte real e primitiva dos ditos de Jesus, em que o *Evangelho* de Tomé supostamente se inspirou”, continha “material pertencente a tantos ramos diferentes das tradições cristãs do século I” (1992, p. 141). Assim, Meier defende que a probabilidade maior reside em admitir que o *Evangelho* de Tomé teria sido uma fusão do material dos evangelhos de Mateus e Lucas, com o possível uso de Marcos e João. Em síntese, para ele, em definitivo, o *Evangelho* de Tomé representa “apenas uma reelaboração gnóstica da tradição sinótica” e que, por conseguinte, não o interessa enquanto fonte independente na busca do Jesus histórico.

Com efeito, C. H. Dodd compartilha, de certa maneira, dessa posição de Meier. Ele indica que “não há nenhum documento gnóstico conhecido que possa, com qualquer indício de probabilidade, ser datado de antes do período do Novo Testamento” (2003, p. 138). Em seguida, na mesma linha de raciocínio de Meier, Dodd sublinha que “todos os sistemas gnósticos típicos combinam, de vários modos e em proporções variadas, ideias provenientes do cristianismo com ideias que são comprovadamente derivadas de, ou pelo menos têm afinidades com – outras tradições religiosas ou filosóficas” (2003, p. 138), tais como, segundo ele, a religião e a filosofia gregas, as escrituras judaicas, a tradição iraniana e outras tradições orientais. Implica dizer, apesar de não mencionar Tomé explicitamente, à medida que esse é lido como um texto gnóstico, sua datação é jogada para além da época em que os evangelhos canônicos foram produzidos. Assim, conforme uma dada lógica, quanto mais distante do contexto, temporal e espacial, do antigo Israel, menos confiabilidade o texto tem no que tange ao registro de ditos autênticos de Jesus de Nazaré.

Evidência dessa posição é fornecida por Vermes que, pensando na migração do cristianismo de um ambiente judaico para locais pagãos como a Síria, a Ásia Menor, o Egito, a Grécia e Roma, afirma não ter dúvidas de que, por um lado, persistiu alguma continuidade. No entanto, ele assevera que, por outro lado, “o desarraigamento foi tão completo que, como fonte de uma compreensão histórica de Jesus de Nazaré, a confiabilidade da igreja gentia, com toda a literatura composta especialmente por ela, pode ser descartada” (1996, p. 37). Incluindo aí, o *Evangelho* de Tomé, cuja tradição mais antiga situa seu local de produção justamente na Síria.

Mark Goodacre, um persistente crítico do lugar a que foi alçado o *Evangelho de Tomé* pelos pesquisadores acadêmicos, sustenta que esse documento antigo romanticamente oferta, para aqueles que assim querem crer, um “testemunho especial de uma fase mais primitiva do cristianismo” (2012, p. 1).

Em sua visão, *Tomé* lastreia a perspectiva dos que pensam um “mundo cristão primitivo dinâmico e no qual a variedade e a diversidade seriam as características de destaque” (2012, p. 1). Assim, um termo como “ortodoxia” ficaria vazio de sentido e postular “cristianismos” em vez de “cristianismo” adquire força.

Ademais, Goodacre reclama sobre o que o *Evangelho* de Tomé representou em termos da pesquisa acadêmica: o estudioso do Jesus histórico realmente responsável deve agora trabalhar para além das fronteiras canônicas de modo que aquele que ignorar os textos como o de *Tomé* é castigado por seu viés pró-canônico. Com efeito, ele conclui, o pesquisador que não recorre aos ditos do *Evangelho* de Tomé é visto como comprometido com um tipo de tentativa teimosa e confessional de torcer o campo de pesquisa ao ignorar a melhor evidência disponível sobre o Jesus histórico (2012, p. 2).

Bart Ehrman assevera que o *Evangelho* Copta de Tomé é, sem sombra de dúvidas, o “mais significativo livro cristão descoberto nos tempos modernos” (1999, p. 71). O mesmo pesquisador pondera, em outro trabalho, que esse documento antigo é “uma falsificação⁵¹ dos ensinamentos de Jesus escrita em nome de alguém que deveria conhecê-los melhor que ninguém: o irmão gêmeo de Cristo, Dídimos Judas Tomé” (2008, p. 92). Com efeito, para ele, o *Evangelho* de Tomé deve ser encarado como “uma valiosa coleção de 114 ditos de Jesus, muitos dos quais podem refletir os ensinamentos históricos de Cristo, mas que parecem

⁵¹ Convém pontuar o que Ehrman denomina como “falsificação” em seu texto. Para ele, cristãos dos primeiros séculos falsificavam livros. Com efeito, “estudiosos reconhecem que mesmo alguns dos textos aceitos dentro do cânone são provavelmente falsificações” (2008, p. 28). A relutância em admitir isso publicamente, leva-os a referir-se a esses escritos como “pseudonímicos”, que seria, por sua vez, um “termo antisséptico” (idem, idem). Estudiosos, ele prossegue, às vezes se referem a documentos forjados empregando o termo técnico *pseudoepígrafo*, que quer dizer “falso escrito”. Contudo, para Ehrman, trata-se de um termo que não é “completamente útil, já que é tipicamente usado para fazer referência aos livros não-canônicos” (idem, p. 30). Em suma, falsificação não se aplica a nenhum dos evangelhos canônicos à medida que esses documentos eram, originalmente, anônimos e suas autorias foram atribuídas posteriormente. Diferentemente de textos canônicos como as epístolas pastorais de 1 e 2Timóteo e Tito que, apesar de se afirmarem escritas por Paulo, o autodeclarado apóstolo dos gentios, foram escritas, consoante amplo consenso acadêmico, “muito tempo após sua morte” (idem, idem). Constitui falsificação todo texto cujo autor imputado não é quem o diz ser. Este seria o caso, portanto, do *Evangelho* de Tomé.

emoldurados no contexto de reflexões gnósticas posteriores sobre a salvação que Jesus trouxe” (idem, p. 105).

Ron Cameron foi impactado de uma forma bem distinta da dos pesquisadores acima. Para ele, o *Evangelho* de Tomé é um “documento venerável”. Se levado a sério, ele sublinha, tem o poder de fazer a diferença na redescrição dos primórdios do cristianismo como religião. Mais que isso, *Tomé* exige uma antropologia social diferenciada, um conjunto de categorias interpretativas e uma imaginação crítica que possibilitem mapear as características e os contornos de uma história social dos cristãos primitivos (2004, p. 107-108).

Gerd Theissen faz diminutas considerações sobre o *Evangelho* de Tomé que, de certa forma, podem ser vistas como positivas. A menção a *Tomé* ocorre no âmbito de sua reflexão em torno da formação do cânone cristão que, em ampla medida, passa por entender a consolidação do cristianismo primitivo e a eliminação de toda ideia de pluralidade de experiências religiosas.

Assim, conforme suas palavras, o cânone e seu processo de construção implicaram a delimitação consensual de fronteiras face à maré de escritos gnósticos. E quem diz fronteiras, diz exclusão. Com efeito, o cristianismo primitivo – no singular – vai adotar regras que podem ser sintetizadas, no que ele chama de “axiomas de base”, em: monoteísmo e fé no Salvador (2009, p. 367).

Discorrendo sobre os motivos subjacentes que pautaram as decisões que incluíram e retiraram, aceitaram e negaram escritos ao cânone, Theissen faz uma menção especial ao *Evangelho* de Tomé. Com efeito, a não inclusão desse documento resultou na perda de “uma preciosa variante da fé cristã primitiva: uma mística cristã primitiva individual” (idem, p. 383).

Ademais, Theissen pondera que *Tomé* não contém razões suficientes para que tenha sido preterido no cânone. Esse texto antigo “não pode cair sob o veredicto da gnose. Ele não conhece nenhuma segunda criação do mundo que seria diferente do verdadeiro Deus. E, em parte alguma, ele defende perceptivelmente uma cristologia docetista” (2009, p. 383). E, numa declaração surpreendente, Theissen assevera que *Tomé* “não é nenhum livro herético” (idem, idem).

Anteriormente, Theissen, em outra discussão, tratara, numa espécie de manual ou guia de leitura sobre o Jesus histórico, do *Evangelho* de Tomé no quesito “Fontes cristãs sobre Jesus”. Assim, ele e Annette Merz orientam seus leitores a levar em conta, no que tange às fontes sobre Jesus, dois importantes fatores: “sua proximidade com o Jesus histórico e sua independência” (2002, p. 37). Por conseguinte, no que tange ao primeiro fator, cumpre

“determinar a idade da fonte” que, por sua vez, confere mais valor a ela à proporção que esteja mais ou menos distante do Jesus histórico. Distância essa que “não se identifica com *proximidade histórica*” (2002, p. 38). Nesse sentido, muito embora as cartas de Paulo, o autodeclarado Apóstolo dos Gentios, tenham sido escritas *antes* dos evangelhos sinóticos, são estes que se situam mais “próximos historicamente do Jesus histórico” (2002, p. 38).

Na continuidade de suas reflexões, os dois pesquisadores discorrem sobre a utilização de documentações não canônicas para se chegar ao Jesus da história. Assim, mostram para seus leitores que esse é um tema controverso que divide a comunidade acadêmica. Com efeito, podem-se perceber três posturas concorrentes a esse respeito. Há aqueles que postulam ser totalmente desnecessário recorrer a esse material, à medida que “não podem dar nenhuma contribuição relevante para o estudo das origens” do cristianismo. Existem os que enxergam essa documentação exercendo um papel meramente complementar aos escritos canônicos. Por fim, cumpre destacar os que afirmam que “escritos canônicos e extracanônicos são, em princípio, fontes de mesmo valor” (2002, p. 40).

Entusiasta desse documento cristão (re)descoberto, Crossan afirma, peremptoriamente, que *Tomé* deve ser inserido na camada de materiais orais ou escritos que remontam aos “anos 30 ou 40 e, possivelmente, ao próprio Jesus histórico” (2007, p. 81). Para ele, o texto de *Tomé* possui duas camadas. Uma “foi composta na década de 50 E.C., provavelmente em Jerusalém, sob a influência de Tiago (ver *Ev. Tomé* 12). Depois do martírio de Tiago, em 62 E.C., a coleção (e, provavelmente, a comunidade que o compôs) migrou para Edessa, na Síria” (1994, p. 465). Nessa nova base de fixação, uma “segunda camada foi acrescentada, talvez já na década de 60 ou 70, sob a influência de *Tomé* (ver *Ev. Tomé* 13)” (1994, p. 465).

Elaine Pagels assinala que o *Evangelho* de *Tomé* tem o mérito de nos mostrar que “outros primeiros cristãos compreendiam o ‘evangelho’ de modo bem diferente” (2004, p. 81). Por não perceberem dessa maneira, prossegue a autora, “muitos cristãos, ao lerem hoje o *Evangelho* de *Tomé*, supõem de início que ele esteja simplesmente errado e que mereceu ser tachado de herético”. Enfim, “o que certos cristãos chamaram depreciativamente de gnóstico e herético às vezes se revela serem formas de ensinamentos cristãos que meramente não nos são familiares” (2004, p. 81).

Helmut Köester vai mais longe. Para ele, *Tomé* “não depende, (...), dos Evangelhos Sinóticos nem do *Evangelho* de Ditos Q” (2005, p. 166). É bastante provável, ele prossegue, que “uma versão primitiva do *Evangelho* de *Tomé* tenha sido composta como um *evangelho* de ditos em torno do ano 50 d.C, provavelmente também na área da Síria/Palestina” (2005, p. 167).

Um dos mais ardorosos defensores da relevância do *Evangelho* de Tomé enquanto um testemunho primitivo da carreira pública de Jesus de Nazaré, Stephen J. Patterson sustenta que “Tomé e os evangelhos sinóticos, num certo sentido, representam duas trajetórias divergentes movendo-se em direções próprias a partir de um início comum em um movimento de Jesus enraizado no legado dos ditos, ou palavras, de Jesus” (1993, p. 225).

2.3. UM LUGAR PARA TOMÉ NO DESENVOLVIMENTO DOS CRISTIANISMOS

“Acreditamos que essa diversidade, o ‘evangelho’ de nossa cultura, tenha agora se revestido do manto da convincente verdade – e essa ‘verdade’ não deve ser importunada pelos incômodos detalhes de uma paciente e árdua pesquisa, porque, no fim, o debate não é sobre os detalhes, mas sobre o paradigma maior – a diversidade” (KÖSTENBERGER; KRUGER, 2010, p. 18). Com tais palavras, Köstenberger e Kruger finalizam sua crítica severa ao que lhes provoca intensa consternação: o consenso acadêmico em torno da diversidade de vistas e de crenças que tiveram lugar nos primórdios da formação do movimento de Jesus *sem* Jesus.

Com efeito, o advento da pós-modernidade teria descartado o sentido unívoco e universal da “verdade” e instalado, por sua vez, o reino do perspectivismo. A ponto de se poder exclamar, sem medo de parecer insano, “a verdade está morta; vida longa à diversidade!” (2010, p. 16). Nesse sentido, lamenta a dupla de estudiosos, inexistente razão para distinguir “ortodoxia” de “heresia” e, com consequências danosas para a fé cristã, a nossa fascinação pela diversidade forçou a uma remodelação da nossa compreensão acerca do cristianismo primitivo – escrito e pensado no singular.

Como principais alvos de sua investida, Walter Bauer e Bart Ehrman são duramente criticados à medida que ambos lhes parecem estar a serviço de uma campanha populista que postula um cristianismo mais inclusivo, mais diversificado. Consoante Köstenberger e Kruger, Bauer, teólogo, lexicógrafo e pesquisador da história da Igreja, nascido na Alemanha em 1877 e falecido em 1960, produziu vários trabalhos de alta monta, dos quais a mais significativa contribuição acadêmica consistiu na obra “Ortodoxia e Heresia no Cristianismo Primitivo”, lançada em 1934.

Contrariando uma noção longamente albergada tanto em círculos acadêmicos quanto teológicos, Bauer propôs que a constatação predominante de que o cristianismo, tendo como seu ponto de partida Jesus, desdobrou-se em pregações concordantes pelos apóstolos e que somente mais tarde essa ortodoxia (a crença correta) veio a ser corrompida por várias formas de heresia (ou heterodoxia, quer dizer, “outros” ensinos que se desviaram da norma ou padrão

ortodoxos), consistia em um equívoco. Em síntese, Bauer rejeitava o axioma: “a ortodoxia precedeu a heresia” (2010, p. 24).

Bauer sustentava uma perspectiva contrária e advogava que “as heresias – isto é, uma variedade de crenças que podiam legitimamente alegar serem autenticamente ‘cristãs’ – precederam a noção de ortodoxia como um conjunto padrão de crenças doutrinárias cristãs” (2010, p. 24).

O modelo explicativo de Bauer, como não poderia ser diferente, despertou críticas e angariou defensores e opositores. Dentre os primeiros, convém mencionar James D. Dunn que, em 1977, apropriou-se da tese de Bauer e asseverou que a leitura atenta do assim chamado Novo Testamento evidenciava que a diversidade suplantara a unicidade. Com efeito, Dunn garantia que os 27 livros/textos que o compunham continham em si um tema geral unificador, ou seja, a crença em Jesus como o Senhor exaltado.

Assim, de acordo com Dunn (1990, p. 369):

O elemento unificador era a unidade entre o Jesus histórico e o Cristo exaltado, significa dizer, a convicção de que o pregador carismático andarilho de Nazaré tinha ministrado, morrido e ressurgido do mundo dos mortos para trazer Deus e o homem finalmente juntos, o reconhecimento de que o poder divino por meio do qual eles [os apóstolos e demais discípulos] agora cultuavam e foram encontrados e aceitos por Deus como uma e mesma pessoa, Jesus, o homem, o Cristo, o Filho de Deus, o Senhor, o Espírito doador da vida.

Dunn chama a atenção para o detalhe crucial de que foram as lutas entre diferentes pontos de vista – indícios, portanto, da diversidade inicial – que resultaram na visão unificada que garantiu a coesão do movimento que principiou na Galileia. Com efeito, teriam sido os vencedores dessa tensão que impuseram sua versão da crença em Jesus como a ortodoxia a ser crida e seguida.

A Biblioteca de Nag Hammadi, por sua vez, agregou um elemento a mais a essa discussão polarizada entre, de um lado, os defensores da diversidade e, de outro, os da unicidade. Por conseguinte, Elaine Pagels explorou, exaustivamente, a perseguição sofrida pelos grupos cristãos tidos como heréticos por aqueles supostamente detentores da alegada fé verdadeira. Convém sublinhar que ela declara estar sob a influência do seminal estudo de Bauer que, é bom que se ressalve, veio a lume uma década antes da surpreendente e casual descoberta dos códices escondidos nas areias do Egito (1989, p. 154, n. 26).

Para ela, o termo “cristianismo”, especialmente “desde a Reforma, cobre uma variedade espantosa de grupos” (1989, xxii). Com efeito, ela prossegue, aqueles que reivindicam representar o “verdadeiro cristianismo” no século XX, incluem-se numa ampla gama de denominações que variam desde “o cardeal católico no Vaticano a um pregador episcopal de uma igreja Metodista Africana, de um missionário Mórmon na Tailândia a um membro de uma igreja recuada na região costeira da Grécia” (idem, idem).

Não obstante, todos e cada um desses “cristãos” estão persuadidos de que houve uma forma mais pura e singular de fé no Cristo, distinguível nas seguintes condições (1989, xxii):

Todos os membros da comunidade cristã dividiam seu dinheiro e propriedades, todos criam no mesmo ensino e cultuavam em conjunto, todos reverenciavam a autoridade dos apóstolos. Foi somente depois dessa época de ouro que conflitos começaram a ocorrer e, assim, as heresias emergiram.

Contrariando essa visão padronizada e longamente mantida, Pagels evoca a necessidade de se admitir que “o cristianismo primitivo é bem mais diverso do que qualquer um poderia esperar antes da descoberta de Nag Hammadi” (1989, xxii).

Alhures, em outro livro, escrito em parceria com Karen King acerca da impactante descoberta do *Evangelho* de Judas⁵², Pagels é enfática e não mede suas palavras (PAGELS, KING, 2007, xv-xvi):

Se pudermos ir além dos estereótipos que chegam até nós por meio da escuta de apenas um lado da história – uma versão contada tão frequentemente e por tanto tempo e que, equivocadamente, parece ser a única história possível – então esses novos achados podem enriquecer nosso conhecimento da diversidade da imaginação e da prática cristãs, ensejando-nos ler tanto as novas descobertas quanto a bem conhecida tradição com novos olhos.

Bart Ehrman ecoa as ponderações de Pagels e reafirma a relevância do trabalho de Bauer. Com efeito, para ele, Bauer ensinou “possivelmente o livro mais importante sobre o cristianismo primitivo escrito no século vinte” (2006, p. 176). Na perspectiva de Ehrman, os principais críticos de Bauer são aqueles acadêmicos que se encontram pessoalmente comprometidos com a visão Eusebiana de que “o cristianismo ortodoxo (ao qual a maioria desses estudiosos subscreve) sempre foi a visão majoritária da igreja cristã desde o princípio” (2006, p. 177).

⁵² O *Evangelho* de Judas “aparentemente foi descoberto como o terceiro texto de um códice (ou livro) de papiro – agora designado como o Códice Tchacos –, na década de 1970, no Médio Egito” (KASSER, R., MEYER, M., WURST, G., 2006, p. 11).

Ehrman, contudo, reconhece que “muitas das alegações específicas [de Bauer] têm necessidade de ser reescritas”, mas, ao mesmo tempo, os resultados de seu estudo “tornaram-se a visão dominante entre pesquisadores do cristianismo primitivo hoje” (2006, p. 178). A propósito, ele sustenta, as evidências de que Bauer estava correto surgem a todo o momento. Assim, cumpre ter clareza que (2006, p. 178):

Numerosas descobertas arqueológicas de manuscritos do cristianismo primitivo têm sido feitas nos tempos modernos, quer por arqueólogos em busca deles quer, acidentalmente, por beduínos que desconhecem o que são seus achados. O que é impactante é que, descoberta após descoberta, nossa sensação de que o cristianismo era marcadamente diversificado em suas primeiras décadas e séculos é simplesmente fortalecida.

Em suas considerações finais a respeito da descoberta do *Evangelho* de Judas e de seu significado para a pesquisa dos cristianismos, Ehrman frisa que esse documento oferta uma evidência adicional de que o cristianismo dos primeiros séculos era, de fato, diversificado. Mais que isso, *Judas* atesta que (2006, p. 179-180):

Havia muitas formas de cristianismo e as fronteiras entre esses grupos cristãos não eram invioláveis. Antes, grupos diferentes e as visões que eles representavam influenciavam-se extensivamente; muitas de suas fronteiras eram permeáveis.

C. F. D. Moule sugere um exercício imaginativo e solicita ao seu leitor que pense em “um viajante”, por volta do ano 60 do primeiro século, “que fosse de Jerusalém para Éfeso”. Este, assim o fazendo, “encontraria uma variedade notável de doutrina e prática entre comunidades que, não obstante, reivindicavam todas estar relacionadas com Jesus de Nazaré” (1979, p. 175).

Apoiando-se exclusivamente no *corpus* neotestamentário, Moule identifica múltiplos tipos de cristianismo. Assim, “na cosmopolita Antioquia (...) poder-se-ia encontrar uma notável variedade de tipos de comunidade, ou seja, gentias, judaicas, judaizantes, helenizantes, com diferentes formas de cristologia” (1979, p. 176).

Em Éfeso, conforme sua leitura da documentação neotestamentária, Moule postula que esse hipotético viajante deparar-se-ia com uma “fervilhante diversidade”, à proporção que “as igrejas paulinas estavam sendo invadidas rapidamente pelo antinomismo, pelo cristianismo judaizante e pelas influências de um cristianismo do tipo joanino” (idem, idem). Atestando

essa sua conclusão, as passagens que se leem em Atos dos Apóstolos (20:29-30)⁵³ e em Apocalipse (2:1-2)⁵⁴, respectivamente:

Bem sei que, depois de minha partida, introduzir-se-ão entre vós lobos vorazes que não pouparão o rebanho. Mesmo do meio de vós surgirão alguns falando coisas pervertidas, para arrastarem atrás de si os discípulos.

Ao Anjo da Igreja em Éfeso escreve: Assim diz aquele que segura as sete estrelas em sua mão direita, o que anda em meio aos sete candelabros de ouro. Conheço tua conduta, tua fadiga e tua perseverança: sei que não podes suportar os malvados: puseste à prova os que se diziam apóstolos – e não são – e os descobristes mentirosos.

Em seguida, na suposição de que esse viajante embarcasse de Mileto para Alexandria, ele teria diante de si o surpreendente cenário de uma variedade de comunidades cristãs “mais

⁵³ Na Introdução a essa obra, Moule defende-se das críticas que possa sofrer em decorrência da utilização de Atos dos Apóstolos. Conforme suas considerações, neste seu livro, esse documento cristão “é tratado com mais credibilidade (alguns diriam credulidade) do que por muitos especialistas” (1979, p.15). E por que ele precisa assim se justificar desde o começo? Daniel Marguerat esclarece que “até o início do século XIX, a questão da confiabilidade histórica do livro de Lucas [autor presumido do livro Atos dos Apóstolos] não era sequer um ponto de discussão. Quem quer que desejasse conhecer como a Igreja nasceu tinha apenas um lugar para onde se dirigir: Atos dos Apóstolos” (2002, p. 2). Entretanto, Marguerat prossegue, “dúvidas emergiram quando os dados de Atos foram seriamente comparados com o restante do Novo Testamento” (idem, idem). Nesse campo da pesquisa dos cristianismos originários, convém situar Ferdinand C. Baur (1792-1860) como o iniciador de um novo paradigma acerca de Atos dos Apóstolos. Consoante Marguerat, Baur reconhecia não poder haver dúvidas de que “a apresentação de Atos deve ser considerada como uma modificação intencional da verdade histórica no interesse da tendência específica [de seu autor]” (2002, p. 3-4). Em 1919, Franz Overbeck expressou-se provocativamente a respeito de Atos, asseverando que Lucas cometeu um pecado: o pecado de ter confundido história e ficção. Quer dizer, para Overbeck, o autor de Atos “combinou história e lendas, fatos históricos e sobrenaturais, em uma mistura na qual o historiador moderno se afasta com desgosto” (*apud* MARGUERAT, 2002, p. 4). Convém, no entanto, sublinhar os esforços de pesquisadores anglo-americanos, por volta da década de 1990, determinados a reabilitar a confiabilidade histórica de Atos em oposição ao ceticismo alemão. Nesse sentido, Marguerat pondera que a “historiografia lucana não é para ser julgada acerca de sua conformidade ao assim chamado *bruta facta* (sempre ambíguo). Antes, deve ser avaliada de acordo com o *ponto de vista do historiador* que controla a escrita da narrativa, a *verdade* que o autor busca comunicar e a *necessidade por identidade* à qual o trabalho do historiador visa responder” (Grifos originais) (idem, p. 6-7).

⁵⁴ É problemática a referência ao livro Apocalipse por Moule nessa hipotética situação de um viajante na “década de 60 do primeiro século”. Consoante a insuspeita opinião dos tradutores da Bíblia de Jerusalém, a respeito da data de composição desse documento cristão “admite-se bastante comumente que tenha sido composto durante o reinado de Domiciano, pelo ano 95; outros, e não sem alguma probabilidade, creem que pelo menos algumas partes já estariam redigidas desde o tempo de Nero, pouco antes de 70” (2008, p. 2139).

concentradas e com uma fisionomia mais definida” (1979, p. 177). Novamente, o livro *Atos dos Apóstolos* fornece a “prova” dessa variedade espantosa. Assim, Moule direciona seus leitores para At 18:24-26:

Um judeu, chamado Apolo, natural de Alexandria, havia chegado a Éfeso. Era homem eloquente e versado nas Escrituras. Fora instruído no caminho do Senhor e, no fervor do espírito, falava e ensinava com exatidão o que se refere a Jesus, embora só conhecesse o batismo de João. Começou, pois, a falar com intrepidez na sinagoga. Tendo-o ouvido, Priscila e Áquila tomaram-no consigo e, com mais exatidão, expuseram-lhe o Caminho. Como ele quisesse partir para a Acaia, animaram-no os irmãos e escreveram aos discípulos para que o acolhessem. Tendo lá chegado, muito ajudou, por efeito da graça, aos que haviam abraçado a fé. Pois refutava vigorosamente os judeus em público, demonstrando pelas Escrituras que Jesus é o Cristo.

Completando seu périplo pela bacia mediterrânica o andarilho, chegando a Roma, seria brindado com tendências “se ‘acotovelando’ umas às outras: (...) sinagogas cristãs judaizantes; as espécies de gnósticos mais liberais dentre os liberais, muito mais próximas dos cultos de mistério do que do Israel de Deus; congregações petrinas e paulinas, e tudo o mais” (1979, p. 177).

Em apoio a essas constatações, Moule convida seus leitores a lerem um trecho da Epístola aos Filipenses (1;12-17) e pensar nas implicações de um trecho da Epístola aos Romanos (15:20), respectivamente:

Quero que saibais, irmãos, que o que me aconteceu redundou em progresso do evangelho: minhas prisões se tornaram conhecidas em Cristo por todo o Pretório e por toda parte, e a maioria dos irmãos, encorajados no Senhor pelas minhas prisões, proclamam a Palavra com mais ousadia e sem temor. É verdade que alguns proclamam Cristo por inveja e porfia, e outros por boa vontade: estes por amor proclamam a Cristo, sabendo que fui posto para defesa do evangelho, e aqueles por rivalidade, não sinceramente, julgando com isso acrescentar sofrimento às minhas prisões.

...fazendo questão de anunciar o Evangelho onde o nome de Cristo ainda não era conhecido, para não construir sobre alicerces lançados por outros.

Com esses exemplos em mãos, Moule assevera que não deveria causar nenhuma surpresa o reconhecimento de que a rivalidade e a divisão estivessem presentes no começo da formação do Novo Testamento. Havia, portanto, partidarismos. Por conseguinte, ele declara (1979, p. 185):

E podemos supor *a priori* que a probabilidade é, certamente, que haveria uma variedade de ênfases, tendências, perspectivas e abordagens nos

diferentes grupos de cristãos, que, por fim, se consolidariam em diferentes escolas de pensamento.

O que é, no entanto, da mais alta importância para Moule, a ponto de ele frisar ser a “moral” de sua análise, as “convicções cristãs básicas persistem com notável constância através de tal diversidade” (1979, p. 185).

No bojo de sua perquirição sobre o assunto, Moule volta-se para as raízes dessa “ampla divergência nos tempos do Novo Testamento” em busca de seu começo (1979, p. 186). Assim, o cristianismo judaizante “acentuaria o aspecto ‘carnal’ (...) de Jesus, e o desconhecimento ou minimização de sua divindade” (idem, idem). A tendência oposta, e Moule admite estar caricaturando e simplificando a discussão, “era fundamentalmente pagã, que partia de pressupostos politeístas e estava familiarizada com as ideias do semideus e salvador preexistente, que desce à terra para resgatar aqueles que o acolheram, ou que são predestinados” (idem, idem).

O falecido pesquisador pondera, entretanto, que essa apresentação de duas tendências como formas puras é enganosa. Com efeito, “mais decisivamente que as gerações passadas de estudiosos do Novo Testamento”, é de conhecimento que “já ao tempo de Cristo o monoteísmo judaico estava contagiado por um dualismo oriental, como testemunha a seita de Qumran” e “mesmo as fortalezas do rabinismo de Jerusalém já tinham sido invadidas por muitas ideias estranhas” (1979, p. 187).

Em razão disso, convém afastar, peremptoriamente, a ideia de que os autores da documentação neotestamentária, quer seja Tiago – que Moule trata como quem redigiu a Epístola de Tiago⁵⁵ – quer seja Paulo, não hajam sido influenciados por ideias helenistas ou por ideias gnósticas. Como consequência (1979, p. 190):

Parte da diversidade do Novo Testamento é devida precisamente à variedade de tendências alienígenas, que são combatidas: discute-se, por assim dizer, de uma única plataforma, mas de diferentes ângulos dela; e, na medida em

⁵⁵ Paul A. Holloway assinala que um amplo consenso de que a Epístola de Tiago “representa uma forma marcadamente helenizada de judeu-cristianismo e é, por consequência, tardia e pseudepígrafa foi, recentemente, contestado à medida que o Helenismo já se encontrava presente em Jerusalém na época de Tiago” (2010, p. 570). Todavia, ele acrescenta, essa questão está deslocada. O ponto que não se pode perder de vista é que parece muito pouco provável que Tiago, “cuja preocupação de que os judeu-cristãos que estivessem fora de Jerusalém continuassem observando as leis alimentares dos judeus – um dado bem documentado como se pode constatar em Gal 2:12 e At 15:20.29 – teria escrito uma carta justamente para esse mesmo grupo de pessoas insistindo que permanecessem observando a lei, mas omitindo esse importante ponto da lei” (2010, p. 570).

que se inclina em direção a qualquer extremo, é porque os escritores, naqueles pontos, reconhecem claramente quais são as posições que estão ocupadas com o erro e retrocedem violentamente.

Percebe-se, assim, que os autores da documentação neotestamentária e suas respectivas comunidades estavam ciosos de suas posições, erigindo barricadas contra a contaminação do evangelho por ideias e doutrinas desviantes. Implica dizer, é como se a formação do “cristianismo” houvesse sido uma luta incessante pela preservação do ensino “puro” de Jesus de Nazaré⁵⁶.

Não obstante, louve-se Moule por inferir que as tradições sobre Jesus “devem ter sido, de algum modo, selecionadas, plasmadas e reaplicadas de acordo com as tendências locais, e que isto explica a diversidade de ênfases nos Evangelhos, não só internamente em cada Evangelho, como também os confrontando um com outro” (1979, p. 191).

Talvez por ter percebido as implicações dessa sugestão, Moule não avança na discussão. Ele freia o raciocínio e, diferentemente da forma com que vinha tratando até então, encerra sua análise dizendo laconicamente que “por toda parte se coloca uma cortina de obscuridade” (1979, p. 191).

A conclusão de sua análise merece destaque. Moule ressalta ser evidente uma “voz claramente unânime de um só Evangelho e de um só Senhor” (1979, p. 201) permeando todo o assim chamado Novo Testamento. E isso, ele sublinha, a despeito (1979, p. 201):

De toda sua individualidade e peculiaridade, a despeito das excentricidades provavelmente alarmantes do ‘submundo’, do qual comunidades cristãs se originaram, a despeito das diferenças notáveis entre os diversos níveis de linguagem e do estilo representados.

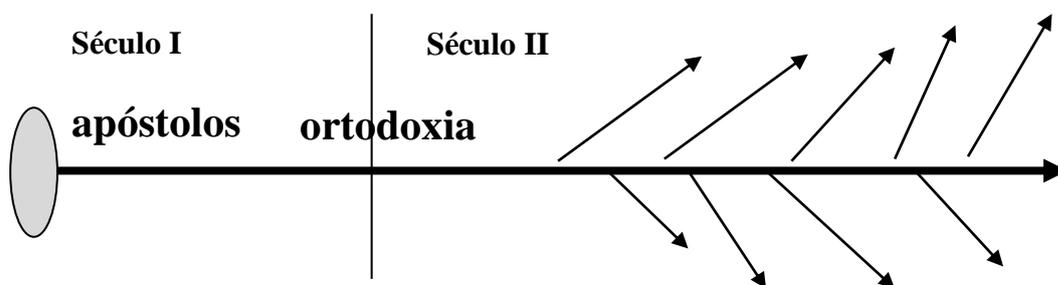
Uma forma de ressaltar e evidenciar essa univocidade que se sobrepõe à polissemia de discursos sobre Jesus no assim chamado Novo Testamento consiste, segundo Moule, em

⁵⁶ Há um trabalho assaz interessante, redigido por Eyal Regev, da Universidade Bar-Ilan, Israel, em que se discute a noção amplamente aceita de que os ditos “cristãos” primitivos constituíam uma seita no interior do judaísmo. O cerne de suas ponderações reside no que ele entende ser uma falha nas perspectivas acadêmicas, a saber, o uso muito restrito do termo “seita” e, por consequência, o estabelecimento de um “fato” que não condiz com a realidade quando se amplia o sentido do termo. Em sua abordagem, a noção sociológica de seita exige a presença concomitante de três essenciais critérios: “separação social, exigências e sanções sociais e uma institucionalização ou organização fixa” (2011, p. 771). Em razão desses critérios, cumpre, examinando a documentação do assim chamado Novo Testamento, certificar-se se cada um dos autores percebia a si mesmo e ao grupo para o qual se dirigia “como um corpo social distinto apartado da sociedade judaica circundante” (idem, idem). Consoante sua leitura desse *corpus* literário, Regev conclui que não é possível afirmar que essas comunidades foram sujeitas “a segregação social, a sanções disciplinares e não haviam instaurado uma organização social fixa” (2011, p. 793). Muito pelo contrário, para ele o que havia era uma relutância em dissociar-se da sociedade e identidade judaicas.

contrapor todos os textos canônicos a um só dos escritos extracanônicos. Nesse sentido, ele indica o *Evangelho* de Tomé. Isso sendo feito, ele assevera, o contraste salta aos olhos. Afinal, citando H.E.W. Turner, “no ‘Evangelho de Tomé’ perdemos completamente ‘o sabor da realidade histórica’, a cruz, a doutrina da graça e o ‘robusto personalismo da religião do Novo Testamento’ (em contraste com o misticismo de Tomé)” (1979, p. 201).

Em um estudo bastante útil no sentido de compreender didaticamente o debate entre os que sustentam a diversidade e os que creem na unicidade desde o princípio, John Kaufman, apoiado nos escritos de Ehrman, delinea as várias perspectivas que foram elaboradas para traçar o desenvolvimento do(s) cristianismo(s).

Assim, há o que se pode denominar como a visão “clássica” do cristianismo primitivo. Tal visão foi bastante difundida e lastreava-se nos textos de Irineu, bispo de Lyon, um caçador de heresias. Conforme essa visão, a ortodoxia preserva os ensinamentos originais de Jesus e dos apóstolos e as assim chamadas heresias seriam desvios dessa fé verdadeira inicial (2011, p. 115):



Como a figura deixa entrever, a visão “clássica” postula a noção de que a ortodoxia antecede as heresias e onde quer que o cristianismo tenha aportado, trouxe consigo a crença ortodoxa e as heresias (representadas em cada uma das setas menores) foram um fenômeno que surgiu posteriormente. Kaufman pondera que essa perspectiva pode ser sumarizada nos seguintes termos (idem, p. 116):

Os apóstolos receberam a fé verdadeira do Senhor. Seus sucessores, os bispos, salvaguardaram e transmitiram esse verdadeiro Cristianismo através da sucessão apostólica. Em contraste, vários mestres mal-intencionados corromperam a verdadeira fé e intencionalmente criaram grupos heréticos dentre os quais podem ser citados os ebionitas, os marcionitas, os gnósticos e assim por diante.

Convém trazer à baila o testemunho de um cristão, contemporâneo de Irineu de Lyon, Hegesipo (c. 180), que sustenta a visão “clássica” do desenvolvimento do cristianismo.

Assim, conforme relatado por Eusébio, ao visitar Roma, Hegesipo encontrou-se com vários bispos e pode notar que todos cultivavam a mesma doutrina. Todavia, ele presenciou o surgimento de várias heresias (Eusébio, *História Eclesiástica*, IV, xxii, 4-5):

Após Tiago, o Justo, ter sido martirizado pela mesma razão que nosso Senhor, Simeão, seu primo, filho de Cleofas, foi nomeado Bispo, (...). Por causa disso, eles chamavam a igreja de virgem, pois ela não tinha sido ainda corrompida por vãs mensagens, porém Tebute, porque ele não havia sido nomeado Bispo, começou a corrompê-la pelas sete heresias, às quais ele fazia parte (...).

Adiante, Hegesipo narra, ainda consoante o relato de Eusébio, que os Docetistas, os Marcionitas, os Carpocracianos, os Valentianos, e muitos outros, “puseram, com seu peculiar modo de pensar, suas próprias opiniões e com eles vieram os falsos Cristos, os falsos profetas e os falsos apóstolos que destruíram a unidade da igreja por meio de suas venenosas doutrinas contra Deus e contra Cristo” (Eusébio, *História Eclesiástica*, IV, xxii, 6).

Depreende-se, assim, do testemunho de Hegesipo que a “Igreja” era, originalmente, “virgem”, “impoluta”, não corrompida pelas heresias, mas em seguida à morte da primeira e segunda gerações de cristãos, falsos mestres conseguiram infiltrar-se e corromper a “Igreja”.

Essa visão “clássica”, contudo, sofreu severas críticas e foi submetida a revisões substantivas. É o momento, portanto, de voltar à abordagem de Walter Bauer e destrinchar a quebra de paradigma por ele instaurada. Em sua obra, Bauer considera que labora em erro quem afirmar que um cristianismo “ortodoxo” foi corrompido por heresias. Antes, o que se sucedeu foi que a ortodoxia era simplesmente a versão do cristianismo que predominava na cidade de Roma. Assim, no que ele denomina um “curioso acidente da história”, o cristianismo romano tornou-se a forma dominante de crenças e práticas cristãs e, habilidosamente, tolheu as outras formas de cristianismo encontradas por todo o Império (BAUER, 1971, p. 240).

Sua tese é demonstrada por meio do cotejamento de variadas documentações originárias de regiões como Síria (Edessa), Egito, Macedônia, Creta e Ásia Menor. Para ele, nesses lugares a forma original de cristianismo não foi a assim chamada “ortodoxa”, mas a “heterodoxa”.

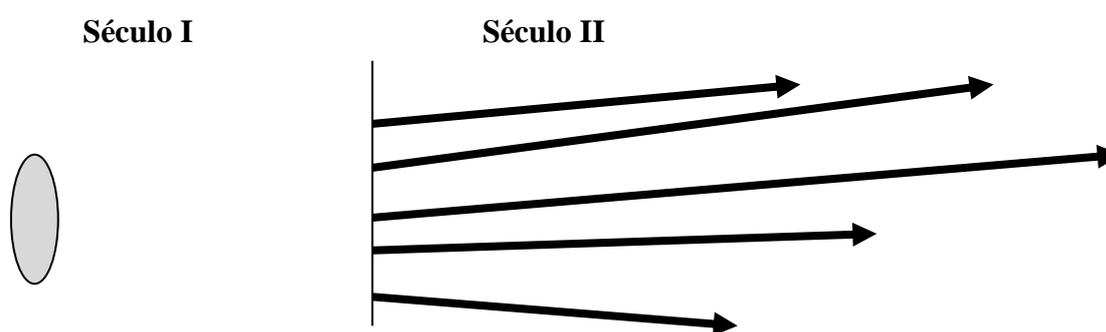
Ehrman sintetiza o pensamento de Bauer por meio das seguintes palavras (2008, p.253):

Em algumas regiões da Cristandade primitiva, aquilo que mais tarde veio a ser rotulado como “heresia” era, na verdade, a forma mais antiga e principal de Cristianismo. Em outras regiões, visões posteriormente consideradas

heréticas coexistiam com visões que vieram a ser abraçadas pela igreja como um todo, com a maioria dos crentes não definindo linhas de demarcação rígidas e claras entre elas.

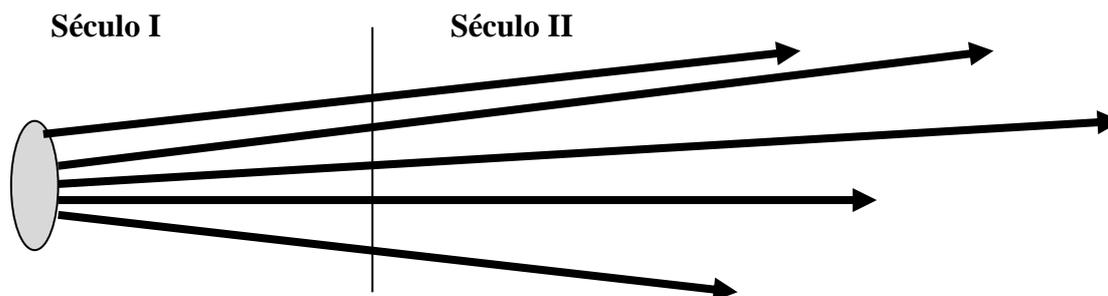
Por esse novo paradigma, o cristianismo do segundo século deve ser compreendido como composto por múltiplos e alternativos desdobramentos. Com efeito, mostra-se impossível destacar, dentre todos, qual o grupo que seria o portador da “verdadeira” herança dos apóstolos de Jesus de Nazaré.

Kaufman transforma o pensamento de Bauer em uma ilustração que pode auxiliar na assimilação de sua proposta (2011, p. 118):



Convém observar que o modelo de Bauer deixa o espaço entre o primeiro e o segundo séculos em branco. Ele explicitamente declara que esse intervalo é muito improdutivo e muito debatido para servir como ponto de partida para qualquer estudo.

Nos anos 1970, James Robinson e Helmut Koester tomaram como ponto de partida o inovador trabalho de Bauer e, debruçando-se sobre a literatura cristã primitiva, decidiram mostrar que sua reconstrução era igualmente válida para o primeiro século. Com efeito, os dois estudiosos argumentaram que nunca será descoberto um cristianismo original e apostólico, pois ele nunca existiu. O cristianismo sempre foi um conglomerado de grupos e perspectivas rivais e que podem ser vistos representados no *corpus* documental do assim chamado Novo Testamento. Os textos nele presentes e mais a literatura extra-canônica testemunham, portanto, a diversidade existente desde o princípio. Para Koester e Robinson, é errado caracterizar essa diversidade como aleatória, mas que é mais bem entendida como formando “trajetórias” distintas. A figura 3, esboçada por Kaufman (2011, p. 122), tenta ilustrar o modelo teórico de Robinson e Koester:



Assim como a visão “clássica” sobre a trajetória dos cristianismos sofreu críticas, a visão das trajetórias alternativas também foi submetida a escrutínio acadêmico. Robert Wilken, em 1981, teceu diversas considerações apontando o que ele entendia serem as fragilidades do modelo de Robinson e Koester.

A seu ver, o problema com o modelo das trajetórias alternativas é que ele é teleológico. Ademais, esse modelo simplificaria demais, por um lado, e complicaria demais, por outro. Com efeito, Wilken discorda da ideia que as trajetórias eram rivais, sugerindo, ao contrário, que os grupos coexistiam pacificamente mantendo uma causa e identidade comuns. Dessa maneira, a diversidade era amplamente não problemática.

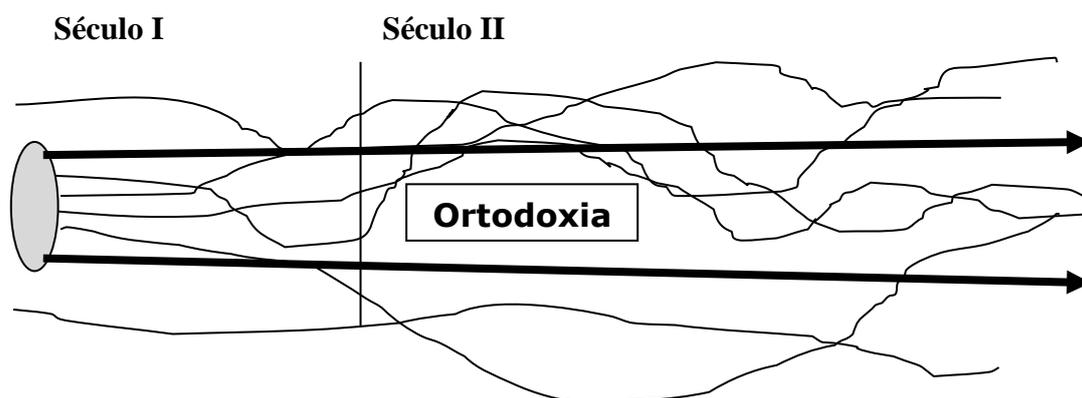
A favor de sua perspectiva, Wilken recorre ao testemunho de Irineu, o bispo de Antioquia. Um conflito entre o bispo de Roma e cristãos da Ásia Menor acerca da data da Páscoa e o término do jejum no qual o bispo de Roma aparentemente queria forçar os cristãos da Ásia Menor a seguirem a prática romana levou Irineu a opor-se ao bispo de Roma. Conforme o bispo de Antioquia, os cristãos da Ásia Menor seguiam uma “tradição antiga” que eles haviam recebido dos “apóstolos” e, por conseguinte, deviam receber permissão para permanecer com suas práticas. Na visão de Irineu, “o desacordo sobre o jejum confirma nossa concordância na fé”.

Convém frisar, por sua vez, que os líderes da Igreja também reconheceram que essa diversidade não podia estender-se ao infinito. Eles perceberam que, a continuar assim, a unidade poderia não mais ser assegurada. Irineu foi bastante ativo nesse aspecto redigindo um extenso livro contra o que ele entendia como heresias. E o que era heresia para o bispo de Antioquia? Tudo aquilo que não se conformasse ao cânon da verdade que, para ele, tinha sido transmitido dos apóstolos para a Igreja. Em suma, Irineu admitia a existência de múltiplas tradições provenientes dos apóstolos, mas, ao mesmo tempo, acreditava que havia certas questões centrais, não negociáveis, que os apóstolos concordavam.

Ou seja, Irineu dá mostras de que a Igreja aceitava a diversidade – que aqui podemos denominar cristianismos –, mas, ao mesmo tempo, traçava fronteiras entre a diversidade

aceitável e a aberração herética. John Kaufman sugere que esse traçado, no entanto, foi um processo contínuo, realizado desde então, à medida que cada nova geração tinha a necessidade de reavaliar e reafirmar a fé que havia recebido, em relação aos novos desenvolvimentos da sociedade como um todo e dentro da Igreja em si mesma (2001, p. 125-126).

Nesse sentido, Kaufman considera que o modelo de trajetórias divergentes não seria a metáfora mais apropriada para o cristianismo primitivo. Para ele, melhor seria empregar a noção de um “corrente principal emergente”, cujos limites eram estabelecidos e constantemente revisados, seja pelos teólogos da Patrística, seja pela Igreja. A figura 4 é uma tentativa de ilustrar essa proposta:



No âmbito das pesquisas sobre o Jesus histórico em território brasileiro, André L. Chevitarese é o pioneiro na defesa de um cristianismo multifacetado. Conforme seu ponto de vista, a experiência religiosa é, inexoravelmente, plural. Nesse sentido, a base formativa dos cristianismos seria “ampla demais para caber em categorias como certo e errado, ortodoxo e heterodoxo” (2011, p. 9).

Com efeito, cabe colocar em letras garrafais que, desde as primeiras gerações de “cristãos”, observou-se, “para além de alguns consensos, (...) uma polissemia sobre o que disse e o que não disse Jesus” (2011, p. 9), justificando, portanto, o emprego do termo “cristianismos” em detrimento do reducionista e teologicamente motivado termo “cristianismo”.

Em todas essas discussões até aqui descritas e brevemente comentadas, o que efetivamente subjaz a elas?

Chevitarese lança luz sobre o não dito da questão por meio da revelação de sua insatisfação com o uso recorrente “de termos por demais estranhos ao universo do historiador,

apesar de eles povoarem os livros de História” (2011, p. 9). Com efeito, os termos aos quais ele se refere mostram-se (2011, p. 10):

“Eivados de percepções religiosas” que, por sua vez, “ajudam a moldar ideias como canonicidade (trata-se ou não de um texto canônico?), inspiração (trata-se ou não de uma literatura inspirada?), veracidade (trata-se ou não de autores ortodoxos?) e heresia (que não diz nada e explica muito menos)”.

O emprego disseminado de tais percepções religiosas, no campo da historiografia do cristianismo, deixa em gritante evidência que muitos, nessa área disciplinar, são incapazes de discernir a convicção de fé de que se nutrem e informa suas identidades do “exercício profissional da História” (2011, p. 10).

Ratifica o incômodo asseverado por Chevitarese, a afirmação contundente de Köstenberger e Kruger de que está em curso uma batalha sem tréguas. Uma batalha, ambos estão amplamente convencidos disso, “conduzida por forças que tem por objetivo desacreditar a mensagem bíblica sobre Jesus, o Senhor e Messias e Filho de Deus, e as absolutas afirmações de verdade do cristianismo” (2010, p. 18).

2.3.1. AS MOTIVAÇÕES SUBJACENTES AO DEBATE SOBRE A VARIEDADE PRIMITIVA

Karen King enfatiza que os esforços acadêmicos em representar as diferenças no cristianismo primitivo servem a uma multiplicidade de fins sociopolíticos. Segundo seu ponto de vista, é possível identificar, nesses propósitos, interesses como “delinear novas maneiras de por fronteiras normativas de diferenças toleráveis, promover ecumenismo, negociar as tensões e as possibilidades do pluralismo religioso, resistindo às alegações de verdade exclusivistas (‘intolerância’), ou empenhar-se numa política de identidade multicultural” (2011, p. 217).

Cumpre, no entanto, atentar para os modos como as noções de “variedade” ou “diversidade” se faziam presentes na literatura legada pelos cristãos primitivos. Com efeito, como parte integrante e inseparável desse debate sobre pluralidade e unicidade, as expressões “ortodoxia” e “heresia” devem ser refletidas. Tais termos são, e isso é completamente inegável, pertencentes a “discursos particulares de poder e identidade” (KING, 2011, p. 218). No fundo, é isso o que está em jogo.

As relações de poder implicadas nesses discursos sobre heresia e ortodoxia encontram-se firmemente embutidas nas disputas sobre quem podia afirmar o que é a “verdade”. King

sustenta que, para esse fim, várias estratégias foram empregadas, cabendo destacar: “limitar quem era permitido interpretar as Escrituras, esclarecendo o que elas queriam dizer; estabelecer uma regra de fé para regular a interpretação; remeter ataques ao caráter dos oponentes, desqualificando-os; chamar a si mesmo de ‘verdadeiro cristão’ e a seus adversários de ‘heréticos’; argumentar que aos heréticos faltava a verdade” (idem, p. 218-9) e muitos outros recursos tanto no âmbito do discurso quanto no da retórica.

Além dessas estratégias, aqueles que se arrogavam no direito de definir, peremptoriamente, o que era ortodoxia e o que era heresia, também recorriam a expedientes como “contrastar a unidade da verdadeira Igreja à divisibilidade dos heréticos; insistência de que a adesão à autoridade de uma liderança estabelecida de uma Igreja institucional constituía ortodoxia; variação doutrinária significava desvio social (cisma); alegação de que a heresia é produzida pela contaminação externa de uma fé originalmente pura” (KING, 2011, p. 219).

O reconhecimento do uso desses mecanismos pelos cristãos antigos que recusaram a noção de diversidade, manejando ideias e engendrando discursos para transmitir uma narrativa, praticamente ficcional, na qual a unidade teria sido a marca característica desde o princípio não resultou, porém, no abandono do emprego dos termos pela historiografia moderna (como sublinhado por Chevitarese). King critica essa deficiência de muitos pesquisadores à medida que, reproduzindo a noção de que havia uma estrutura binária, esses operam no sentido de restringir a variedade do cristianismo primitivo a somente dois polos opostos.

King se vale das ponderações de Judith Lieu que salienta que, ao fiar-se nos relatos produzidos pelos heresiólogos cristãos da antiguidade, adere-se a uma polêmica que tinha por fim “mistificar o ‘outro’, criando unidade a partir da diversidade e negando a esse ‘outro’ o direito de ser ouvido, testemunhando, dessa forma, a ameaça que essa voz silenciada trazia” (LIEU, 2004, p. 296).

Na *Epístola a Tito*, um documento canônico, incluso, portanto, no assim chamado Novo Testamento, encontra-se um exemplo, dentre muitos outros, dessa estratégia de desqualificação e silenciamento do outro (Tt 1.10-14)⁵⁷:

⁵⁷ O decano dos estudos neotestamentários, o falecido Raymond E. Brown, discorrendo sobre esse documento canônico cristão, com muito esforço disfarça sua hesitação no que tange a afirmar peremptoriamente a autoria dessa carta. Por isso, ele opta por assinalar que essa epístola foi, de acordo com a exegese crítica, “provavelmente escrita por um discípulo de Paulo ou um comentador simpatizante da herança paulina, várias décadas depois da morte do apóstolo” (2004, p. 837). Ainda conforme o falecido estudioso, para “80% a 90% da exegese crítica”, que defende que esse documento não é de autoria de Paulo, a carta foi redigida “por volta do

Com efeito, há muitos insubmissos, verbosos e enganadores, especialmente no partido da circuncisão, aos quais é preciso calar, pois pervertem famílias inteiras, e, com objetivo do lucro ilícito, ensinam o que não tem direito de ensinar. Um dos seus próprios profetas disse: “Os cretenses são sempre mentirosos, animais ferozes, comilões vadios”.⁵⁸ Este testemunho é verdadeiro, repreende-os, portanto, severamente, para que sejam sãos na fé, e não fiquem dando ouvidos a fábulas judaicas ou a mandamentos de homens desviados da verdade.

“Insubmissos, verbosos e enganadores”, “partido da circuncisão”, “é preciso calar”, “pervertem famílias inteiras”, “não tem direito de ensinar”, “não dar ouvidos a fábulas judaicas”, “desviados da verdade”, instauram nas audiências para as quais a epístola foi endereçada uma transparente determinação de que havia “eles” e, em oposição, os “outros”. E esses “outros” não se mostravam nem um pouco merecedores de consideração. Como aponta Lieu, por meio de polêmicas que caricaturam os “outros”, tem início um processo que culminará na identificação e rejeição do que virá a ser rotulado como “heresia” (2004, p. 296).

A controvérsia expressa no documento *Epístola a Tito* apresenta, claramente, tons antijudaicos. Não obstante, os especialistas em Cartas de Paulo divergem sobre o quê e contra quem, de fato, o texto se refere. Cumpre, porém, atestar que a retórica nela presente pretendia persuadir seus leitores/ouvintes a respeito de uma divisão binária no seio daquela comunidade.

Como frisa Lieu, o sucesso dessa retórica se patenteia na reescrita da história do desenvolvimento da Igreja primitiva na qual o triunfo da ortodoxia se deu ao fim de muitas batalhas contra evidências ou mesmo suspeitas de heresias ou de paganismos (2004, p. 296). No entanto, é bom que se diga, nas primeiras gerações de adeptos do movimento iniciado por Jesus de Nazaré possivelmente os que dele faziam parte sequer distinguissem entre eles próprios quem eram os “ortodoxos” dos que eram “heréticos”.

fim do século I, ou (menos provavelmente) no começo do século II” (idem, idem). Köester assume uma postura radicalmente distinta da de Brown. Em sua análise, os documentos enfeixados sob o título “Epístolas Pastorais”, ou seja, as cartas conhecidas como Tito, 1 e 2 Timóteo, contém “peculiaridades linguísticas, desprovidas de analogias e paralelos do tempo de Paulo”, fazendo parte, assim, “da linguagem cristã do século II” (2005, p. 318). Ademais, nos momentos em que esses documentos “procuram retomar frases paulinas”, é quando “mais se evidencia que o autor não foi o próprio Paulo” (idem, idem).

⁵⁸ Os tradutores da Bíblia de Jerusalém mencionam, em nota de rodapé, que a citação a “um dos seus próprios profetas” diz respeito ao “poeta cretense Epimênides de Cnossos (séc. VI a.C).”

Ao que tudo indica, essa fronteira foi sendo criada no bojo dos discursos de construção identitária e fomentada no decorrer dos cultos e das homilias. Lieu sugere que o vigor desse discurso encontrou impulso diante do desafio demandado pelos encontros posteriores com o que veio a ser classificado como o “outro”. Para todos os fins, essa bifurcação revela-se simplista e incapaz de açambarcar o processo como um todo.

Nesse sentido, é impossível discordar de King quando ela afirma que restringir o foco sobre as diferenças tem o poder de “obscurer conexões, similaridades e continuidades, aumentando sensivelmente a questão sobre como falar na unidade do cristianismo em face de tal variedade” (2011, p. 221). Está coberto de razão, portanto, David Brakke ao postular que o problema em torno da unidade/diversidade dos primórdios é uma discussão altamente relevante no que tange à formulação da representação histórica do desdobramento do movimento de Jesus *sem* Jesus (2010).

Outra dificuldade a ser anotada nesse debate consiste no uso de classificações tipológicas e fenomenológicas para agrupar a produção literária das diferentes comunidades cristãs. Por meio desse método ensejaram-se convenções mais ou menos padronizadas para caracterizar a diversidade cristã primitiva. Dessa forma, a história social do cristianismo viu-se povoada de tipos como cristãos judeus, cristãos gentios, cristãos helenistas, cristãos apocalípticos que, por sua vez, contrastavam com cristãos ebionitas, cristãos gnósticos, cristãos montanistas, cristãos marcionitas (KING, 2011, 221).

Ao fim e a cabo, de balde essas tipologias, todos esses grupos assim nomeados findam por ser inscritos na divisão “ortodoxia” e “heresia” que, convém lembrar, limitam e empobrecem a compreensão da polissemia dos discursos sobre Jesus nos primeiros séculos. Por conseguinte, são úteis, para o que aqui se propõe tratar, as preclaras considerações de Brakke acerca da questão (2010, p. 15):

Se for para apreciarmos verdadeiramente a diversidade do cristianismo primitivo e não dissolvermos essa diversidade em uma sopa de hibridismo, nós precisamos ainda estabelecer distinções entre formas de vida cristãs (...). Nossa meta deveria ser, [decifrar] não como um cristianismo singular expressava-se, a si e em si mesmo, de diferentes maneiras e nem como um grupo de cristãos emergiu como o vencedor de uma disputa, mas como múltiplas identidades e comunidades cristãs foram continuamente criadas e transformadas.

Cumpre frisar que há esforços no sentido de mover-se para além da dicotomia “ortodoxia/heresia”. No entanto, de balde o aparente êxito de rever a história social das comunidades cristãs primitivas por outros meios, nota-se que, em alguns casos, tem sido

escrita histórias que jamais aconteceram. Consoante King, os equívocos ficam evidentes por que os métodos tomam “a retórica pela realidade, inapropriadamente reificam categorias analíticas ou constroem todos harmônicos com base em textos individuais ou em agrupamentos de textos” (2011, p. 225).

Considere-se, por exemplo, os intensos e calorosos debates acerca do papel das mulheres na constituição do movimento de Jesus *com* e *sem* Jesus. Ehrman assevera que as disputas em torno do espaço de atuação das mulheres “na Igreja primitiva” ocorreram, no âmbito da historiografia, “justamente porque as mulheres *tinham* um papel – muitas vezes, importante e de destaque” (2005, p. 188).

Isso se dava em razão de a mensagem de Jesus de Nazaré “ser atrativa para as mulheres” (2005, p. 189). Como tem sido ressaltado por diferentes estudiosos, “as mulheres desempenhavam um papel proeminente nas comunidades cristãs emergentes, desde os tempos primitivos” (2005, p. 190). Evidências dessa afirmação podem ser encontradas nas cartas enviadas por Paulo, o autodeclarado Apóstolo dos Gentios, para as comunidades a ele associadas.

A carta aos Romanos é costumeiramente citada como referência de que nas igrejas paulinas as mulheres “não eram tidas como inferiores a sua contraparte masculina” (2005, p. 190). Assim, no término desse documento, Paulo envia saudações a vários membros da congregação (Rm 16:1-5;7;12):

Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da Igreja de Cencreia, para que a recebais no Senhor de modo digno, como convém a santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisar, porque também ela ajudou a muitos, a mim inclusive. Saudai Prisca e Áquila, meus colaboradores em Cristo Jesus, que para salvar minha vida expuseram a cabeça. Não somente eu lhes devo gratidão, mas também todas as Igrejas da gentilidade. Saudai também a Igreja que se reúne em sua casa. (...) Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes e companheiros de prisão, apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo. (...) Saudai Trifena e Trifosa, que se afadigaram no Senhor. Saudai a querida Pérside, que muito se afadigou no Senhor.

No trecho destacado, portanto, saltam aos olhos Febe, diaconisa (ou ministra) na igreja de Cencreia, a quem é confiada a missão de levar a carta aos romanos. Prisca – que, como Ehrman sublinha, vem em “primeiro lugar, à frente do nome de seu marido” (2005, p. 190) – cedeu sua casa para as reuniões da congregação em Roma. E Júnia, esposa de Andrônico, cujo nome – ou melhor, cuja grafia do nome – tem sido alvo de controvérsias há tempos.

A jornalista Renas Pederson esclarece que um arcebispo do século XIII chamado Giles de Roma foi o primeiro a empreender esforços para fazer desaparecer a *apóstola* Júnia da

história. Com efeito, no comentário do religioso ao texto neotestamentário, Andrônico e Júnia são mencionados como “homens honrados” (2006, p. 127). O religioso teria sido traído pela suposta existência de duas variantes de leitura do segundo nome em Rm 16:7: Juniam e Juliam. Ele teria optado pela variante “Juliam” e admitiu que se tratasse de um nome masculino, uma vez que o apóstolo Paulo se referia a um apóstolo. Por séculos após Giles, os escribas e copistas do assim chamado Novo Testamento escolheram grafar o nome da esposa de Andrônico em sua forma masculina. Implica dizer, em vez de um casal marido e mulher, Paulo estaria saudando dois homens.

Ainda conforme Pederson, presume-se que Giles de Roma foi prejudicado pela visão negativa do Papa Bonifácio VIII a respeito do papel atuante e ativo das mulheres na Igreja (2006, p. 128). Com efeito, o que conspirou contra Júnia foi o fato de Paulo tê-la incluído no rol dos *apóstolos*. De certa maneira, isso poderia dar azo às defensoras do apostolado feminino e da ordenação feminina nas igrejas cristãs.

Wayne Meeks, de balde sua reputação positiva nos círculos acadêmicos, participa dessa discussão mostrando-se reticente quanto ao gênero da apóstola. Assim, ele põe em dúvida qual a correta leitura de Juniam: se é o caso do acusativo do feminino *Iounia* ou se é o masculino de *Iounias* (2011, p. 134). Adiante, o pesquisador comenta sobre os apóstolos mais antigos que se tem notícia. Para isso, ele faz menção aos nomes que aparecem nas cartas de Paulo. Ou seja, os relatos mais primitivos da ação dos seguidores de Jesus *sem* Jesus, uma vez que tais missivas foram redigidas antes dos evangelhos canônicos. Quando aborda os apóstolos “independentes de Jerusalém”, Meeks declara (2011, p. 279):

Há também Andrônico e (sua mulher?) Júnia (se este for o texto correto), que provavelmente eram companheiros tarsenses ou companheiros cilicianos, que se tornaram cristãos antes de Paulo se tornar e que eram “notáveis entre os apóstolos”. A última frase, contudo, absolutamente não precisa significar que eles próprios eram apóstolos (Rm 16.7).

Depara-se, portanto, nos dizeres de Meeks que, além da problemática suscitada pelas variantes de leitura de Rm 16.7, nem como apóstola Júnia merece ser classificada. De fato, ser “notável entre os apóstolos” não implica, necessariamente, que Andrônico e Júnia eram apóstolos. Contudo, “para tristeza dos que defendem essa tese, há mais de 250 casos na antiguidade do emprego do nome Júnia para mulheres e nunca o uso da mesma forma (Júnia) como abreviação para o nome masculino Junianus”, como ponderam Crossan e Reed (2007, p. 114).

Em síntese, se, como postula Pagels, “pelo fim do segundo século, a participação das mulheres no culto [cristão] foi explicitamente condenada: grupos em que elas continuaram a liderar foram acusados de heréticos” (1989, p. 63), uma simples operação de se defender uma leitura variante da única passagem, em todo o assim chamado Novo Testamento, na qual uma mulher é literalmente instituída como “apóstola”, roubando-lhe esse papel e, mais que isso, apagando-a da história, foi capaz de reescrever todo um passado do movimento que, segundo vários comentadores, tratava de igual para igual homens e mulheres, e empoderava, inclusive, essas últimas.

Ainda nesse quadro da reescrita da história do desenvolvimento do cristianismo como um movimento coeso, harmônico e singular, cujas divergências, pontuais, foram contornadas como crises passageiras e quase irrelevantes, as alegações cristãs de um universalismo foram construídas em contraste a um alegado particularismo judeu e através da exclusão dos não cristãos (BUELL, 2005).

Sob o risco de ficar incompleto, cumpre tecer considerações sobre o processo, operado pelos caçadores de heresias, de dar nome às práticas e às crenças dos “outros”. King, ao entabular tal discussão, sustenta que os polemistas cristãos da antiguidade inventaram “nomenclaturas, grupos e divisões sectárias, ou até mesmo modelaram ‘unidades’ artificiais” (2011, p. 226).

Foi nessa fase de formação de uma identidade cristã que a adoção do rótulo “cristão” ensejou maneiras distintas de percepção do que o termo em si representava. Pode-se postular que pressões de fora e de dentro impeliram as lideranças a tentar definir com presteza o que ser cristão significava.

Lieu assinala que a literatura cristã evidencia a rejeição em permitir que outros que não os que estavam à frente das igrejas determinassem o sentido do rótulo identitário. Em suma, reivindicar controle sobre o processo e, por conseguinte, negá-lo aos outros. Usando outras palavras, o ato de rotular a si mesmo só se completava com a produção de novos rótulos. Claro e evidente que esse movimento de qualificar os de dentro gerou a qualificação dos de fora. Nesse sentido, como lembra Lieu, “a recusa de Justino [em conferir] aos outros o epíteto de ‘cristão’ é sustentado por meio da imposição de um rótulo alternativo como, por exemplo, marcionitas, valentinianos, basilidianos etc.” (2004, p. 267).

Contudo, a história pode ter se dado de maneira radicalmente diferente. Dentre os grupos heréticos mencionados por Justino, apenas o material escrito pelos valentinianos resistiu ao tempo e chegou até o presente. Como sublinha King, “em nenhum dos textos

descobertos na Biblioteca de Nag Hammadi que se pode identificar como ‘valentinianos’, esse termo é usado como uma auto-designação” de seus signatários (2011, p. 226).

Resultando disso que o cisma entre Valentino e a Igreja de Roma pode muito bem ter sido uma invenção de Justino. Caso possa ser provado, restará concordar com King, que advoga (2011, p. 226):

A insistência de Irineu sobre a multiplicidade de grupos heréticos, por exemplo, ajusta-se bem a sua representação dos cristãos ortodoxos como uniformes na fé e unificados na organização social e práticas rituais, em contraste aos intermináveis desentendimentos, às divisões cismáticas e às fabricações dos heréticos.

Com efeito, suspeita-se que ao acentuar as disparidades dos grupos “heréticos”, os caçadores de heresias buscavam deixar na sombra as diferenças que porventura existiam no interior das comunidades ditas cristãs, propagandeando uma unidade que talvez não fosse assim uma realidade. Em consequência disso, recomenda-se cautela no momento em que for descrita a “variedade” do cristianismo primitivo. Cumpre atentar para as estratégias de retórica presentes nas alegações de unidade deste em oposição às divisões de seus opositores também cristãos.

Isso posto, as abordagens sobre as formações cristãs mais antigas devem começar a sublinhar as múltiplas perspectivas e posicionamentos existentes, como frisa King, *dentro* das próprias comunidades e não simplesmente entre facções ou “tipos” de cristianismos (2011, p. 228).

2.3.2. DA ESSÊNCIA DO JUDAÍSMO E DO CRISTIANISMO

Muitos asseguram que o “cristianismo” descende do “judaísmo”. Que há uma relação genética entre ambos. Assim, à medida que vem crescendo o consenso de que o termo “cristianismo”, consoante a perspectiva histórica, não precisa mais ser empregado no singular, mas no plural, haveria, a partir dessa constatação, alguma implicação acerca do que se sabe a respeito do “judaísmo”?

Mais que isso, como pode um judaísmo “singular” gerar um cristianismo “plural”? Isso não atestaria, de certa maneira, o caráter rebelde do movimento que se originou das pregações de Jesus de Nazaré?

Crossan, muito embora ressalte não pretender entrar no debate, em razão de o propósito dentro da pesquisa que desenvolve não requerer uma discussão a respeito, indica que (2004, p.227):

Muitos estudiosos falam agora sobre judaísmos, no plural em vez do singular. A palavra enfatiza corretamente a pluralidade e diversidade dessa religião nos primeiros séculos da era cristã. Também reage apropriadamente contra a tendência de aplicar normas posteriores de ortodoxia a um período mais primitivo e muito mais diversificado.

No mesmo diapasão de Crossan, Richard A. Horsley considera não ter havido, no tempo de Jesus, o que se rotula como “judaísmo”. Com efeito, Horsley frisa que “historiadores do povo judeu” reviram diversos conceitos e “começaram a reconhecer a grande diversidade existente entre visões e grupos ‘judaicos’ antigos” (2004, p. 16).

Informação confirmada por Jacob Neusner, William Green e Ernest Frerichs. De acordo com esses estudiosos, se “um judaísmo compreende uma visão de mundo e uma forma de se viver que, em conjunto, expressam-se no mundo social de um grupo de judeus”, “judaísmos”, grafado no plural, “constituem, por conseguinte, várias dessas visões de mundo e formas de vida dirigidas ao grupo de judeus” (2003[1997], ix).

O trio de autores reitera, mais a frente, que empregará judaísmos e não judaísmo trazendo à baila a noção de que o próprio cristianismo não cabe dentro de uma terminologia que o singularize. Com efeito, “os evangelhos são diversos registros sobre uma mesma pessoa. Cada um representa as questões em formas distintivas conforme seus autores” (2003[1997, xi]). Após referirem-se às desarmonias entre os quatro evangelhos canônicos, os estudiosos asseveram, de forma brilhante, que não há quem “proponha forçar todas as evidências no sentido de testificar um único cristianismo” (2003[1997, xi]).

2.4. TOMÉ: PELO DIREITO DE SER CLASSIFICADO COMO EVANGELHO

A respeito do *Evangelho* de Tomé, o professor de Teologia Bíblica na Universidade Livre de Amsterdam, Rochus Zuurmond, declara: “É o mais conhecido e (hoje) mais influente ‘evangelho’ apócrifo, se é que esse termo pode ser aplicado a essa coleção de palavras de Jesus” (1998, p. 100). Com efeito, como lembra Zuurmond, o próprio documento copta apresenta-se como “As sentenças ocultas que Jesus, quando vivo, falou e que Dídimo Judas Tomé anotou” (idem, idem, n. 110) e não como um “evangelho”.

Prosseguindo com seus comentários, Zuurmond advoga que *Tomé*, no que se refere ao gênero literário, “é evidentemente o das ‘palavras’”, gênero esse que pode ser encontrado “tanto na tradição grega como na judaica” (1998, p. 101). Seguem-se breves análises comparativas entre *Tomé* e os evangelhos canônicos e também com as cartas paulinas até a conclusão de que é temerário admitir que os ditos desse “evangelho” remetem ao próprio Jesus. Zuurmond percebe as implicações das hipóteses aventadas por estudiosos, como, por exemplo, Helmut Köester, de que *Tomé* precede a todos os evangelhos canônicos e levanta várias objeções com o propósito de desestimular qualquer alteração no *status* da documentação neotestamentária.

Com efeito, *Tomé*, o documento, é um *Evangelho*? Antes, o que é um evangelho?

Brown sublinha que “no tempo do NT⁵⁹, *euaggelion* (‘boa notícia’, que traduzimos por ‘evangelho’) não se referia a um livro ou escrito, mas a uma proclamação ou mensagem” (2004, p. 171). Ademais, convém mencionar que (idem, p. 172):

Palavras correlatas eram usadas no grego não-cristão para boas-novas, especialmente anúncios de vitória em batalhas; no culto imperial, o nascimento e a presença do imperador constituíam boas-novas para o mundo romano. Na LXX, as palavras correlatas a *euaggelion* traduzem a expressão hebraica *bsr*, que tem a acepção semelhante de proclamação de boas-novas, especialmente da vitória de Israel ou da vitória de Deus. Mais amplamente, pode abranger a proclamação das ações gloriosas de Deus em favor de Israel.

De acordo com o falecido decano dos estudos neotestamentários, atesta-se o uso de *euaggelion* para designar escritos cristãos ao longo do século II. No fim desse século, por sua vez, a profusão de escritos forçou a inserção de introduções aos evangelhos canônicos, segundo o modelo “Evangelho segundo...” (2004, p.173).

Cabe destacar que o uso do termo deu-se de forma neutra, ou seja, com o único fim de distinguir um documento sobre Jesus das epístolas, dos apocalipses e outros materiais literários cristãos. Por outro lado, muitas vezes, de acordo com Brown, fez-se uso de maneira tendenciosa. Brown frisa que, nesse último caso, o termo era empregado para igualar obras não canônicas a uma obra canônica. Aproveitando o ensejo, o falecido biblista destaca que “na Antiguidade, essa pode ter sido uma exigência daqueles a quem a grande Igreja designava como hereges; hoje, às vezes é a práxis de estudiosos revisionistas que procuram derrubar o cânone” (2004, p. 173).

⁵⁹ Novo Testamento.

À proporção que o emprego desse termo obedeceu a diferentes propósitos, é natural que tenham surgido “complicações terminológicas”. Nesse sentido, Brown sugere classificar todo esse *corpus* documental em duas categorias distintas (2004, p. 173-174):

(a) Material sobre Jesus – as narrativas da infância e da paixão, *coleção de ditos*, coleção de milagres, discursos atribuídos ao Jesus ressuscitado;

(b) Evangelhos – narrativas completas tais como encontramos nos quatro escritos canônicos.

Adotando, portanto, os textos canônicos (Marcos, Mateus, Lucas e João) como paradigmas, o falecido biblista, ainda que indiretamente, exclui *Tomé* do quadro de evangelhos. Basta observar que “coleção de ditos” está inserida no assim chamado “material sobre Jesus”. Com efeito, conforme sua descrição, um evangelho abrange “ao menos o âmbito do ministério público/paixão/ressurreição [de Jesus]” e combina “milagres e ditos” (2004, p. 174). Evidência dessa posição pode ser identificada em sua declaração – um dado, para ele, “indiscutível” – a respeito dos livros agrupados no assim chamado Novo Testamento: “eles tem sido o instrumento mais importante para colocar milhões de pessoas, de diferentes tempos e lugares, em contato com Jesus de Nazaré e com os primeiros fiéis que o anunciaram” (2004, p. 69).

Com todo respeito à memória e ao legado de Raymond Brown, suas palavras, no entanto, reforçam o que se pode chamar de ditadura do cânone bíblico e fornecem elementos para fechar as portas a um cristianismo plural.

Convém sublinhar que essa maneira de encarar a documentação cristã, com admitida primazia dos textos canônicos, é compartilhada por diferentes estudiosos de distintas inclinações ideológicas. Vermes, por exemplo, lamenta o fato de “um grande número de especialistas no Novo Testamento” preferirem ver os autores dos evangelhos como “portadores de uma mensagem doutrinal mascarada de história” a “narradores da vida, das ideias, das atividades, do magistério e da morte de um homem santo de carne e sangue” (2006, p. 177).

Com efeito, Vermes adota como hipótese de trabalho que contando apenas “com a ajuda dos três primeiros Evangelhos [Marcos, Mateus e Lucas]”, pode-se abordar o “Jesus da história” (2006, p. 178). Curiosa e sintomaticamente, quando o *Evangelho* de Tomé é mencionado, é unicamente para ser indicado que “o original grego data da segunda metade do século II d.C.” e que, em sua maior parte, trata-se de uma obra “claramente subalterna ao Novo Testamento grego” (2006, p. 180).

Alhures, Vermes dedica-se a esboçar “a personalidade do Jesus real e a quintessência do seu autêntico evangelho escatológico” (2006b, p. 9), utilizando como fontes literárias, evidentemente, os evangelhos canônicos. Acerca de *Tomé*, ele declara (idem, p. 14):

O Evangelho apócrifo de Tomé pretende registrar ditos secretos de Jesus. Escrito em grego, talvez em meados do século II d.C., e preservado para a posteridade numa tradução copta egípcia do século III ou IV, (...). Os paralelos diretos com os Evangelhos Sinóticos nele contidos foram em grande parte retrabalhados, estando frequentemente contaminados por ideias hereges (“gnósticas”).

Ainda que não retire de *Tomé* a condição de Evangelho, Vermes opera no sentido de afastar seus leitores daquele escrito cristão. Com efeito, termos como “apócrifo” e “ideias hereges” estão impregnados de conotações negativas. Pessoas mais sensíveis e mais impressionáveis não verão motivo para ocupar-se das páginas desse documento da Biblioteca da Nag Hammadi.

Essas opiniões, digamos, negativas não podem servir de obstáculo para o aprofundamento e para a busca de respostas satisfatórias às indagações propostas no início desse tópico. Assim, “de onde vem o evangelho? Ele é como outras literaturas do mundo antigo ou se trata de uma forma nova e revolucionária?” (WILLS, 1997, p. 1).

Consoante Michael Vines, “se falharmos em identificar corretamente o gênero de um trabalho literário, é muito provável que venhamos a interpretar incorretamente a função tanto de suas partes individuais quanto a unidade estética do trabalho como um todo” (2002, p. 1). Cumpre ressaltar, no entanto, que os pesquisadores, quando se referem a “evangelho”, têm em mente unicamente os textos canônicos. Ou melhor, os evangelhos segundo Marcos, Mateus e Lucas – os convencionalmente denominados Evangelhos Sinóticos.

Não por acaso, Zuurmond, quando se propõe definir o conceito “evangelho”, questiona se o termo ainda é adequado e aplicável ao Quarto Evangelho, quer dizer, o evangelho segundo João. Note-se que ele está se referindo a uma narrativa que faz parte do cânone neotestamentário. Por que ele levanta essa indagação? Porque Zuurmond reverbera a noção amplamente albergada de que *evangelho*, enquanto gênero literário, obedece estritamente à forma como se apresenta nos evangelhos sinóticos.

Nesse sentido, como indica Vines, a “investigação do gênero evangélico tendeu a oscilar entre duas posições opostas. Por um lado, a abordagem analógica, que alega que um gênero existente daria conta da forma escrita dos evangelhos. Por outro lado, a abordagem evolutiva, que alega que os evangelhos são uma criação única da Igreja” (2002, p. 2).

Concentrados no evangelho de Marcos – à medida que esse texto canônico é tido como o primeiro relato que se tem notícia sobre a vida/ministério público de Jesus e, por consequência, os evangelhos de Mateus e de Lucas seriam apropriações posteriores de “Marcos” como modelo – os pesquisadores que seguem a linha da abordagem analógica acentuaram as similaridades formais entre esse texto canônico e a literatura do período helenístico. Em decorrência dessa perspectiva, analogias foram feitas entre o evangelho e aretologia, encômio, *memorabilia*, diálogo socrático, tragédia grega e épico homérico (VINES, 2002, p. 3).

Todavia, poucas dessas analogias obtiveram ampla aceitação nos círculos de pesquisa do evangelho de Marcos. Dentre aquelas, o gênero literário que rendeu maior quantidade de trabalhos foi a biografia greco-romana. O pioneiro nesse campo, Clyde W. Votaw, postulava, em 1915, que os evangelhos eram um subconjunto das biografias greco-romanas (VINES, 2002, p. 4).

Sua esperança era conseguir demonstrar que os evangelhos podiam, no mínimo, ser tão confiáveis enquanto documentos como aqueles outros escritos que registravam a vida e as atividades de outros famosos mestres como Epíteto, Sócrates e Apolônio de Tiana. Nesse sentido, convinha não se enganar e ter muita clareza que os biógrafos antigos não haviam “conduzido uma cuidadosa pesquisa científica sobre a vida de seus sujeitos a fim de preservar suas memórias para a posteridade” (VINES, 2002, p. 4).

Isso, infere-se da opinião de Votaw, seria incompatível com a finalidade da escrita dessas biografias. Com efeito, quem redigia essas biografias buscava “elogiar seus sujeitos, ou afetar a opinião e a ação políticas, ou ensinar a retidão e a utilidade pelo exemplo” (VINES, 2002, p. 4).

A tese advogada por Votaw, porém, caiu em descrédito com o advento da crítica das formas. Os defensores desse método de análise literária sublinharam a superficialidade dos paralelos utilizados por Votaw e isso empobreceu e, de certa forma, anulou o seu trabalho. Com efeito, esses críticos ressaltaram que, em contraste à *Hochliteratur* (alta literatura) da sofisticada cultura grega, os evangelhos não passavam de *Kleinliteratur*, ou seja, baixa literatura. Implica dizer, as analogias empreendidas por Votaw seriam inapropriadas.

2.4.1. PODEM OS EVANGELHOS SER UM TIPO DE *MIDRASH*?

Seguindo pela vereda aberta por Craig Blomberg (2007), cumpre indagar: os evangelhos são uma espécie de *midrash*? Diferentemente da *crítica da forma*, que trata das

tradições evangélicas antes que viessem a ser escritas e da *crítica da redação* que, por sua vez, analisa a contribuição própria dos evangelistas à tradição *de e sobre* Jesus, a crítica do *midrash*, segundo Blomberg, “considera as relações dos evangelhos às várias passagens do Antigo Testamento às quais eles podem se referir” (2007, p. 43).

De uma forma geral, usa-se o termo *midrash*, quando visto como gênero, “aos tipos de exposição das Escrituras Hebraicas”. Nesse caso, divide-se em três principais categorias (2007, p. 43):

(a) os *targums*; (b) ‘reescritas das Escrituras’ mais elaboradas como os trabalhos do historiador do século I E.C., Josefo, que expandiu e embelezou porções da história do Antigo Testamento com diálogos imaginários e criações lendárias como se fossem um romance histórico e (c) comentários bíblicos judaicos primitivos que prosseguem, por meio de um texto, explicando seu significado, sugerindo aplicações, discutindo Escrituras ou ensinamentos e histórias de rabinos que venham à mente.

Quando *midrash* se refere à interpretação das Escrituras, Blomberg explica, “uma ou mais de uma lista antiga de regras utilizadas pelos rabis está normalmente em mente” (2007, p. 44). Se, inicialmente, havia sete regras principais formuladas por Hillel, um contemporâneo de Jesus de Nazaré, essas foram expandidas, por volta da metade do segundo século, para trinta e duas.

Ainda conforme Blomberg, muitos dos princípios seguem uma determinada lógica que não seriam difíceis de acompanhar na atualidade. Assim, podem-se mencionar “raciocínio do que se aplica a casos menos importantes ao que se aplicará a casos mais importantes; interpretar Escritura por meio da Escritura, especialmente quando aparecem linguagem comum ou imagens; estabelecer um princípio geral sobre a base de exemplos específicos (ou vice-versa); consulta ao contexto de uma passagem para o discernimento de seu sentido” (2007, p. 44).

Exposta a definição de *midrash*, Blomberg é categórico em afirmar que em sentido algum os evangelhos são, como um todo, paráfrases, elaborações ou interpretações do Antigo Testamento. Não estaria no escopo dos autores dos evangelhos narrar “a história sagrada dos judeus, mas contar a história de eventos contemporâneos associados com a vida de Jesus” (2007, p. 45). Todavia, o pesquisador admite que no processo de redação dos evangelhos, “seus autores, ao referir-se às Escrituras, explícita e implicitamente, se não por completo, mas em porções dos textos, empregaram como método o *midrash*” (idem, p. 45).

Com efeito, considerando-se seções nos evangelhos de Mateus e de Lucas repletas de citações e alusões às Escrituras Hebraicas, vários pesquisadores têm chegado a conclusão de

que esse material é uma forma de *midrash*. Se isso puder ser demonstrado, surge, portanto, uma questão – que incomoda ligeiramente Blomberg à proporção que esse seu trabalho se pretende corroborar a noção de que os evangelhos são confiáveis do ponto de vista histórico – de altíssimas consequências: “os escritores dos evangelhos não estariam recordando-se de eventos históricos reais, porém envolvendo, imaginariamente, Jesus em narrativas e ensinamentos fictícios inspirados nos textos do Antigo Testamento” (2007, p. 45).

Compreensão semelhante e desconforto similar tem Raymond E. Brown. Na abordagem que faz das narrativas de nascimento e infância de Jesus, o falecido biblista faz questão de assinalar (2005, p. 663):

Nas análises católicas romanas, principalmente em nível popular, “midraxé” é considerado palavra erudita para ficção, de modo que designar as narrativas da infância [de Jesus] como “midraxé” equivaleria dizer que são fábulas e que os acontecimentos relacionados a elas não ocorreram.

No entanto, ele observa, “não é impossível que o termo midraxé se aplique às narrativas da infância” (2005, p. 666). Embora faça essa pequena concessão, Brown sente necessidade de reafirmar que não é satisfatório pensar essas duas narrativas como *midrash*. Com efeito, as histórias contadas pelos autores dos evangelhos de Mateus e de Lucas acerca dos eventos relativos ao nascimento de Jesus “não foram compostas para tornar as Escrituras veterotestamentárias mais inteligíveis, mas para tornar Jesus mais inteligível” (2005, p. 667)⁶⁰.

⁶⁰ A crítica moderna dos evangelhos, em geral, e das narrativas de nascimento de Jesus, em particular, inevitavelmente se depara com o embaraço que é abordar as histórias descritas pelos autores dos evangelhos canônicos de Mateus e de Lucas e ter que, em certa medida, dar conta dos eventos extraordinários que nelas ocorrem e, por conseguinte, afirmar ou negar sua plausibilidade histórica. Vermes, por exemplo, pondera que há como extrair “a verdade” desses dois textos. Contudo, ele sublinha, uma verdade que “só se enquadra muito ligeiramente na história e provém, em grande parte, da inspiradora e criativa imaginação religiosa do homem” (2007, p. 13). Ademais, ecoando W.D. Davies e D.C. Allison, Vermes se vê forçado a admitir que essas narrativas da Infância “não são material a partir do qual se faz história” (2007, p. 174). Marcus J. Borg e Crossan são de opinião que as narrativas da Infância devem ser lidas mediante o que elas significavam no contexto do século I d.C. para as audiências a que se dirigiam. Mais que isso, a dupla de pesquisadores não vê as histórias da natividade “como fatos nem fábulas, mas como parábolas e aberturas” (2008, p.41). Com a sensatez que os caracteriza, Borg e Crossan postulam que adotar a noção de narrativas parabólicas para os assim chamados Evangelhos da Infância, “proporciona um modo de ultrapassarmos o conflito obstinado e infrutífero entre ‘fato ou fábula’” (2008, p. 51). Adiante eles sustentam que “as histórias de Natal, (...) são também, primordialmente,

Debalde tal afirmação, o falecido decano dos estudos neotestamentários, por mais que no íntimo de seu ser assim o desejasse, não consegue se furtar à constatação de que “o estilo de exegese exemplificado no *midrash* tem *realmente* um lugar na composição da narrativa da infância” (Grifo original) (2005, p. 667-668).

Não obstante, em função do lugar de fala do ex-presidente da *Society of Biblical Literature*, é extremamente compreensível seu posicionamento relutante a respeito da relação entre as narrativas da infância e o *midrash*. Sua cautela é, em certa medida, dissimulada. Com efeito, consoante suas próprias palavras, “é plausível suspeitar que a narrativa dos magos seja em grande parte uma imaginosa adaptação da narrativa de Balaão, mas não podemos menosprezar a possibilidade de um incidente histórico fundamental que já não é possível determinar” (2005, p. 668, n. 9). Em outras palavras, Brown gostaria que a hipótese de as narrativas da infância terem sido criadas como um *midrash*, ou mesmo que tão somente um distante eco, jamais tivesse surgido nos círculos acadêmicos.

Retornando a Blomberg, não é necessário muito esforço para desvendar seu empenho em desconectar os evangelhos do *midrash*. O elemento central: criar essa ponte é retirar dos textos canônicos sua historicidade e preenchê-los com a imaginação fértil que supostamente caracteriza aquela técnica de exegese judaica. Como seu propósito essencial consiste em providenciar respostas aos questionamentos a respeito da confiabilidade e precisão históricas das narrativas dos quatro evangelhos considerados canônicos, nada mais coerente, para esse fim, do que rejeitar tal associação.

Ainda assim, ele indaga pelas razões que levam a muitos a operar conforme a noção de que os evangelistas conheciam e empregaram o *midrash* na composição de suas histórias. Para ele, é possível que passagens, como as que se pode ler no evangelho canônico atribuído a Mateus (27:3-10,) possuam esse apelo capaz de convencer uma miríade de pesquisadores (Os grifos são da Bíblia de Jerusalém):

Então Judas, que o entregara, vendo que Jesus fora condenado, sentiu remorsos e veio devolver aos chefes dos sacerdotes e aos anciãos as trinta moedas de prata, dizendo: “Pequei, entregando sangue inocente”. Mas estes responderam: “Que temos nós com isso? O problema é teu”. Ele, atirando as moedas no Templo, retirou-se e foi enforcar-se. Os chefes dos sacerdotes, tomando as moedas, disseram: “Não é lícito depositá-las no tesouro do Templo, porque se trata de preço de sangue”. Assim, depois de deliberarem em conselho, compraram com elas o campo do Oleiro para o sepultamento

aberturas parabólicas, porém baseadas na tradição bíblica, e não em fatos históricos” (2008, p. 70). Mais um pouco e eles diriam ser um *midrash*.

de estrangeiros. Eis por que até hoje aquele campo se chama “Campo de Sangue”. Com isso se cumpriu o oráculo do profeta Jeremias: *E tomaram as trintas moedas de prata, o preço do Precioso, daquele que os filhos de Israel avaliaram, e deram-nas pelo campo do Oleiro, conforme o Senhor me ordenara.*

Com efeito, o episódio das trinta moedas devolvidas por Judas e usadas para a aquisição do campo do Oleiro, “talvez não se baseasse em um fato histórico, mas foi inspirado pela referência à mesma soma de dinheiro paga como salário” no texto veterotestamentário de Zacarias (11:12-13) (2007, p. 45).

E é exatamente o que postula J. A. Overman. Para ele, “o detalhe sobre o campo comprado com trinta moedas de prata serve para ligar à Escritura acontecimentos da vida e da paixão de Jesus” (1999, p. 392). Mais que isso, “Mateus compôs esta narrativa de sete versículos sobre Judas (...), baseado em uma associação imprecisa com Zc 11,12-13 e Jr 19,11; 32,6-15; 18,2-3” (idem, idem).

Não restam dúvidas, considera Overman, que o autor de Mateus “construiu uma lenda sobre Judas com o propósito de empregar esses versículos” (1999, p. 393). Por tal razão, cumpre reconhecer que “a passagem mateana que envolve a morte de Jesus em Jerusalém nas mãos de falsos líderes e a traição de Judas a Jesus em troca de trinta moedas de prata é lida como uma espécie de *midrax*” (idem, idem).

Miguel P. Fernández ratifica e expande o que Overman afirma e que Blomberg rejeita. Em sua visão, o tipo de interpretação que caracteriza o *midrash*, ou seja, “uma interpretação criativa das Sagradas Escrituras” e que, por sua vez, é tipicamente rabínico, está presente também no “Novo Testamento e outras literaturas cristãs primitivas” (2010, p. 367).

Fernández não nega, por ser óbvio demais, que se possam identificar a existência de paralelos entre as narrativas evangélicas e a literatura extra-bíblica como, por exemplo, a “literatura clássica e helenista” (2010, p. 368). Todavia, justamente por que “a literatura rabínica e o NT são interpretações e/ou releituras dos textos bíblicos antigos que uma tem a capacidade de explicar e avaliar a outra” (2010, p. 368).

“A falha fundamental dessa posição”, contesta Blomberg, “emerge de uma observação paradoxal” (2007, p. 45). Com efeito, para Blomberg, o aspecto não observado por quem afirma serem os evangelhos uma espécie de *midrash* consiste em (2007, p. 46):

Quando autores judeus inventaram narrativas não históricas inspiradas nos textos do Antigo Testamento, eles, geralmente, citavam e interpretavam as Escrituras bastante literalmente. Uma vez que estavam compondo ficção, encontravam-se livres para costurar suas criações aos textos que as geraram.

Precisamente, foi o oposto que se deu na maioria das passagens evangélicas em questão. Em muitos casos, as referências ao Antigo Testamento são reordenadas e reaplicadas em maneiras que é bem mais provável que os escritores dos evangelhos estivessem tentando mostrar como o Antigo Testamento se ajustou aos eventos da vida de Jesus e não o contrário.

Firme no objetivo de recusar qualquer aproximação entre os autores dos evangelhos considerados canônicos e a exegese judaica conhecida como *midrash*, Blomberg assevera ser extremamente improvável a hipótese apresentada por Michael Goulder acerca dessa relação. Com efeito, Goulder sustenta que muitas das narrativas contidas nos evangelhos teriam sido inventadas “midrashicamente”.

Goulder constrói sua hipótese adotando como premissa básica e fundamental que os evangelhos “talvez hajam sido concebidos para leitura na igreja” (1974, p. 17). Nesse sentido, prossegue Goulder, há evidências, tanto nos documentos canônicos quanto nos não-canônicos, da existência de leitores e ouvintes nas comunidades primitivas (*idem, idem*)⁶¹. Assim, as passagens que se encontram em 1Ti 4:13, Mc 13:14 e Ef 3:4, respectivamente, atestariam essa suposição (Grifos dessa transcrição):

Esperando a minha chegada, *aplica-te à leitura*, à exortação, à instrução.

Quando virdes a abominação da desolação instalada onde não devia estar – *que o leitor entenda* – então os que estiverem na Judeia fujam para as montanhas.

...lendo-me, podeis compreender a percepção que tenho do mistério de Cristo.

Essencial para fundamentar sua hipótese, é a constatação de que, para os judeus, a Torah é a Palavra de Deus e, advindo dessa convicção, todos deveriam conhecer essa Palavra. Mas não apenas partes da Palavra, mas ela como um todo, na íntegra, completamente. Com efeito, postula Goulder, “se tudo [na Torah] é vital [para os judeus], tudo deve ser lido e, por conseguinte, a única maneira metódica de fazê-lo é lendo as Escrituras em série” (1974, p. 20).

Com essa premissa, Goulder então defende (1974, p. 20):

A Igreja não valorizava menos o Evangelho do que os Judeus, a Lei: as palavras do Senhor eram vida e verdade e valeria a pena estar a par da genealogia [de Jesus], pelo menos uma vez ao ano, para certificar-se de não

⁶¹ Os debates historiográficos acerca do nível de letramento no interior das primeiras comunidades de crenças judaico-cristãs serão aprofundados no Capítulo 3.

perder nenhum de seus tesouros. Assim, figuraria psicológica e circunstancialmente provável que a Igreja lesse o Evangelho de Lucas em série. (...) O mesmo sendo verdadeiro e se podendo garantir a respeito da leitura do Evangelho de Mateus.

A tese central de Goulder, portanto, consiste em, estabelecendo uma relação genética entre cristãos e judeus, pontuar que a “Igreja” reproduzia, consciente e inconscientemente, as mesmas práticas e mesmos hábitos de sua matriz originária. Nesse sentido, por uma questão de “fidelidade histórica”, se o *midrash* era, enquanto gênero literário e técnica de exegese judaica, uma prática corrente em círculos israelitas, com que base poder-se-ia rechaçar a possibilidade de as primeiras gerações de “cristãos” empregarem, em muitos momentos de seu desenvolvimento como uma comunidade de crenças, esse artifício para a composição dos evangelhos?

Contudo, Blomberg recusa, peremptoriamente, a hipótese e as conclusões de Goulder. Sumariamente ele desqualifica o trabalho ao qual analisa sugerindo que os paralelos, textuais e históricos, aventados por Goulder são bastante sutis e imprecisos. Mais que isso, a fragilidade do argumento de Goulder, consoante Blomberg, expresso nas falhas de demonstração empírica à medida que Goulder se vê forçado, em mais de um momento, a confessar que há exceções aos padrões que ele mesmo postula, seria a prova cabal de que seu trabalho carece de qualquer credibilidade e, por conseguinte, resta admitir que os evangelhos não são *midrash*.

Blomberg, por fim, mira seu olhar para outra abordagem acerca do *midrash*. A que se refere a ele como um método de interpretação. Assim, ele destaca, a forma como os autores dos evangelhos canônicos e os rabinos citam e explicam as Escrituras é aceita, por muitos estudiosos, como legítima.

“Jesus” mesmo, como frisa Blomberg, “regularmente apelava para argumentos ‘do menor para o maior’ e não apenas quando ele estava citando as Escrituras” (2007, p. 49-50). Convém fazer uma breve ressalva aqui. Empenhado, de corpo e alma, em demonstrar a confiabilidade histórica dos evangelhos canônicos, Blomberg aparenta não dar a mínima atenção para todas as discussões já feitas pela historiografia para definir os critérios mínimos que permitam distinguir, no interior das narrativas evangélicas, o que Jesus provavelmente disse do que Jesus pouco provavelmente disse e do que Jesus provavelmente nunca disse. Com efeito, ele literalmente admite que tudo o que é atribuído a Jesus nos evangelhos sinóticos dispensa dúvidas sobre sua autenticidade.

Um tipo de *midrash* conhecido nos círculos rabínicos como o “proem” (uma breve homilia) pode ser reconhecido jazendo por detrás de algumas passagens evangélicas. Por exemplo, a narrativa lucana registrada em 10:25-37 e conhecida como a “Parábola do bom samaritano”:

E eis que um legista se levantou e disse para experimentá-lo: “Mestre, que farei eu para herdar a vida eterna?” Ele disse: “Que está escrito na Lei? Como lês?” Ele, então, respondeu: “Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo”. Jesus disse: “Respondeste corretamente; faze isso e viverás”.

Ele, porém, querendo se justificar, disse a Jesus: “E quem é meu próximo?” Jesus retomou: “Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado, foram-se, deixando-o semimorto. Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote, viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria, e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei’. Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?” Ele respondeu: “Aquele que usou de misericórdia para com ele”. Jesus então lhe disse: “Vai, e também tu, faze o mesmo”.

O *proem* subdivide-se em vários tipos, dos quais um denominado *yelammedenu rabbenu* (“deixe nosso mestre nos ensinar”) pode ser claramente identificado nessa passagem. Consoante Blomberg, esse método envolve (2007, p. 50):

1. Diálogo no qual se inclui um questionamento e citação das Escrituras

E eis que um legista se levantou e disse para experimentá-lo: “Mestre, que farei eu para herdar a vida eterna?” Ele disse: “Que está escrito na Lei? Como lês?” Ele, então, respondeu: “Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo”.

2. Segunda citação das Escrituras

Jesus disse: “Respondeste corretamente; faze isso e viverás”.

3. Exposição, frequentemente, por meio de uma parábola ligada ao texto inicial por palavras ou frases feitas (“próximo”)

Ele, porém, querendo se justificar, disse a Jesus: “E quem é meu próximo?” Jesus retomou: “Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caiu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado e espancado,

foram-se, deixando-o semimorto. Casualmente, descia por esse caminho um sacerdote, viu-o e passou adiante. Igualmente um levita, atravessando esse lugar, viu-o e prosseguiu. Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria, e dispensou-lhe cuidados. No dia seguinte, tirou dois denários e deu-os ao hospedeiro, dizendo: ‘Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei’. Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?’

4. Conclusão alusiva à segunda citação

Ele respondeu: “Aquele que usou de misericórdia para com ele”. Jesus então lhe disse: “Vai, e também tu, faze o mesmo”.

É curioso como Blomberg admite que o autor de Lucas serviu-se de um tipo de *midrash* para modelar uma passagem – uma tradição que remonta de fato a Jesus? – e conclui, laconicamente, que tal situação pode “realmente fortalecer os casos de ver essas passagens como unidades autênticas mais do que conjuntos de composição de tradição e redação” (2007, p. 50).

Entretanto, parece ser exatamente o oposto. O fulcro das considerações de Blomberg gira em torno de, associando os evangelhos canônicos ao *midrash*, não fomentar a concepção dos céticos de que as narrativas aceitas e incluídas na Bíblia cristã não sejam integralmente “históricas” e, por conseguinte, inautênticas e não confiáveis. Ora, para que a conclusão de Blomberg possa ter o mínimo de validade seria capital conseguir demonstrar, com base na documentação existente, que Jesus de Nazaré atuava “midrashicamente”. Quer consciente, quer inconscientemente.

Porém, isso seria uma espera em vão. Pelo menos não pela escrita de Blomberg. Mais a frente o professor de Novo Testamento no *Denver Seminary* dedica-se a clarear a relação estabelecida pelos autores dos evangelhos canônicos com as narrativas das Escrituras Hebraicas. Afinal, é absolutamente impossível negar esse tipo de relacionamento literário. Para não dizer o mínimo.

“As passagens do Novo Testamento envolvendo a interpretação profética do Antigo Testamento”, ele comenta, “são tradicionalmente divididas pelos cristãos em cumprimento literal ou tipológico” (2007, p. 51). Blomberg aceita que os evangelistas usam a noção de cumprimento tipológico, na medida em que eles não estariam “interpretando o significado das passagens do Antigo Testamento citadas, mas mostrando como eventos contemporâneos vestem como uma luva em um padrão do que Deus fez no passado e que eles só conseguem explicar em termos de uma ação divina se repetindo no presente” (2007, p. 52).

Tomem-se como ilustração os versos contidos no Evangelho da Infância de Mateus (2:13-15) (Os grifos são da Bíblia de Jerusalém):

Após sua partida, eis que o Anjo do Senhor manifestou-se em sonho a José e lhe disse: “Levanta-te, toma o menino e sua mãe e foge para o Egito. Fica lá até que eu te avise, porque Herodes procurará o menino para o matar”. Ele se levantou, tomou o menino e sua mãe, durante a noite, e partiu para o Egito. Ali ficou até a morte de Herodes, para se cumprisse o que dissera o Senhor por meio do profeta: *Do Egito chamei o meu filho*.

Blomberg advoga que *Mateus*, nessa passagem de seu Evangelho da Infância, não estaria recorrendo ao *midrash* como modelo para redigir sua narrativa. Em verdade, ele sustenta, o autor desse evangelho canônico, ressaltando a noção de cumprimento profético, pretendia destacar “a surpreendente coincidência de que, assim como Israel tinha sido protegido e libertado do Egito nos tempos de Moisés, agora o Messias de Deus tinha sido abrigado naquela terra estrangeira até que pudesse retornar salvo e seguro a sua terra natal” (2007, p. 52).

Com o máximo de respeito ao pesquisador, nota-se o quanto suas convicções religiosas atuam como uma espécie de lente, mais ou menos embaçada, interferindo sensivelmente no seu olhar sobre a documentação canônica⁶².

2.5. AS ETAPAS DE REDAÇÃO DE *TOMÉ*

Em seu primoroso e inovador trabalho sobre o Jesus histórico, Crossan montou um inventário da Tradição de Jesus por meio de uma estratificação cronológica dos documentos que foram legados pelos adeptos do movimento de Jesus. Conforme sua metodologia de

⁶² No curso da pesquisa para essa Tese, travou-se contato com uma refutação a Blomberg e elaborada por Robert A. Derrenbacker Jr. e John S. Kloppenborg Verbin (2001). Blomberg, como é exposto no artigo, é um feroz opositor da tese da existência do *Evangelho Q*, advogando que *Lucas* depende de *Mateus*.

pesquisa, situar os textos em suas épocas de produção o mais precisamente possível – e ele trata os canônicos e os não canônicos sem as distinções típicas dos que operam com a noção de textos ortodoxos e apócrifos – mostra-se um recurso imprescindível para se chegar o mais próximo da voz original de Jesus de Nazaré.

De acordo com essa sua estratificação cronológica, haveria uma primeira camada, ou o estrato mais antigo de textos ensejados pelas comunidades ditas cristãs, que comporta escritos que vieram a lume entre as décadas de 30 e 60 do primeiro século. Assim, Crossan enquadra no Primeiro Estrato um total de treze documentos das mais diferentes espécies. São eles (1994, p. 465-467):

1. Primeira Epístola de Paulo aos tessalonicenses;
2. Epístola de Paulo aos gálatas;
3. Primeira Epístola de Paulo aos coríntios;
4. Epístola de Paulo aos romanos;
5. Evangelho de Tomé I;
6. Fragmento evangélico Egerton;
7. Papiro Vindobonensis Grego 2325;
8. Papiro de Oxirrinco 1224;
9. Evangelho dos hebreus;
10. Evangelho de sentenças Q;
11. Coleção de milagres;
12. Relato do apocalipse;
13. Evangelho da cruz.

Convém destacar suas observações a respeito do *Evangelho* de Tomé. Com efeito, Crossan salienta (1994, p. 465-466):

É possível que haja pelo menos duas camadas separadas dentro deste evangelho. Uma foi composta na década de 50 E.C., provavelmente em Jerusalém, sob a influência de Tiago (ver *Ev. Tomé* 12)⁶³. Depois do martírio de Tiago, em 62 E.C., a coleção (e, provavelmente, a comunidade que a compôs) migrou para Edessa, na Síria. Lá, uma segunda camada foi acrescentada, talvez já na década de 60 ou 70, sob a influência de Tomé (ver *Ev. Tomé* 13)⁶⁴. (...) Estas duas camadas foram identificadas, de forma

⁶³ *Ev. Tomé* 12: “Os seguidores disseram a Jesus: ‘Sabemos que você nos deixará. Quem será nosso líder?’ Jesus lhes disse: ‘Não importa onde estiverem, procurarão Tiago, o Justo, em consideração de quem foram criados o céu e a terra’”.

⁶⁴ *Ev. Tomé* 13: “Jesus disse a seus seguidores: ‘Comparem-me com algo e digam-me com que me assemelho’. Simão Pedro disse-lhe: ‘O senhor é como um mensageiro justo’. Mateus disse-lhe: ‘O senhor é como um sábio filósofo’. Tomé disse-lhe: ‘Mestre, minha boca é totalmente incapaz de dizer com que o senhor se assemelha’.

provisória, da seguinte maneira: a primeira camada, a de Tiago, pode ser encontrada nas unidades que apresentam um testemunho independente em outras fontes, e faria parte do primeiro estrato (*Ev. Tomé I*); a camada de Tomé aparece nos trechos que são característicos desta coleção, ou pelo menos da tradição de Tomé em geral, e está inserida no segundo estrato (*Ev. Tomé II*).

Na sequência de suas observações relativas ao *Evangelho* de Tomé, Crossan acrescenta: “Esta estratificação grosseira mostra a necessidade de elaborar uma mais adequada, mas também é um sinal de como esta coleção é antiga” (1994, p. 466).

Como não faz parte do escopo da obra, é justificável o não detalhamento por Crossan dos critérios empregados para asseverar a existência de “pelo menos duas camadas” no *Evangelho* de Tomé. Com efeito, considerar que dois ditos (*Tomé 12 e 13*) são o suficiente para atestar que o documento teve momentos distintos de composição não faz jus ao rigor metodológico com que um pesquisador tão metódico como Crossan sempre se apresenta.

Cumpra, portanto, concentrar a atenção sobre esse *Evangelho* e, sustentando-se em outros estudiosos, aferir se procede a alegação de Crossan sobre camadas redacionais em *Tomé*. Assim, como frisa April DeConick, sempre despertou curiosidade o fato de *Tomé* apresentar, por exemplo, duplicações (2002, p. 167):

Ev. Tomé 38: “Jesus disse: ‘Com frequência vocês desejam ouvir estas palavras que pronuncio para vocês, e não têm ninguém mais de quem ouvi-las. Haverá dias em que me procurarão e não me encontrarão’”.

Ev. Tomé 92: “Jesus disse: ‘Procurem e encontrarão. No passado, entretanto, não lhes falei sobre as coisas a respeito das quais me indagavam. Agora estou disposto a dizê-las, mas vocês não a estão procurando’”.

Ev. Tomé 48: “Jesus disse: ‘Se dois fazem as pazes entre si em uma mesma casa, dirão à montanha: ‘Mova-se’, e ela se moverá’”.

Ev. Tomé 106: “Jesus disse: ‘Quando de dois fizerem um, vocês se tornarão filhos do homem, e quando vocês disserem: ‘Montanha, mova-se’, ela se moverá’”.

Ev. Tomé 55: “Jesus disse: ‘Quem quer que não odeie o pai e a mãe não pode ser meu seguidor, e quem quer que não odeie irmãos e irmãs e não carregue a cruz como eu carrego não será digno de mim’”.

Ev. Tomé 101: “Quem quer que não odeie o pai e a mãe como eu não pode ser um seguidor meu, e quem quer que não ame o pai e a mãe como eu não pode ser um seguidor meu. Pois minha mãe [...], mas minha verdadeira mãe me deu a vida”.

Jesus disse: ‘Não sou seu mestre. Porque você bebeu, embriagou-se na fonte borbulhante que ofereci’. E se afastou com ele e lhe disse três sentenças. Quando Tomé voltou para seus amigos, estes lhe perguntaram: ‘O que Jesus lhe disse?’ Tomé lhes disse: ‘Se eu lhes expuser uma das sentenças que ele me disse, vocês pegarão e me apedrejarão, e das pedras virá fogo e os consumirá’”.

A perplexidade ganha vulto entre os pesquisadores quando se atenta para o que parece serem contradições internas do texto. Com efeito, se no Dito 14, o Jesus de *Tomé* orienta seus discípulos a não jejuarem, a não orarem e a não darem esmolas, no Dito 27 encontra-se a expressa recomendação para “jejuar do mundo” e “observarem o Sabath como Sabath”, pois só dessa maneira “verão o Pai”. DeConick sublinha o estranhamento que lhe causa esses dois ditos. Nesse sentido, como pode o Jesus de *Tomé* ordenar o respeito ao Sabath e, ao mesmo tempo, condenar preceitos do judaísmo de seu tempo?

Há que se ressaltar uma dificuldade insuperável: a existência de somente uma cópia do *Evangelho* de *Tomé* em copta. Implica dizer, inexistente a chance de comparar manuscritos coptas distintos de *Tomé* e poder pontuar em quais Ditos a mão de um copista interferiu acrescentando ou retirando alguma fala de Jesus. Em razão disso, os pesquisadores concentram-se no texto e se esforçam para encontrar uma resposta satisfatória e convincente para a indagação acerca do *Tomé* “original”. E, por conseguinte, distinguir e destacar as camadas redacionais.

Para decifrar o modo de composição de *Tomé*, os estudiosos desenvolveram, consoante DeConick, duas formas básicas de um Modelo Tradicional que dessem conta da grande variedade de ditos naquele texto. Assim, uma das soluções propõe que o presumido autor utilizou amplamente outros evangelhos ao longo do tempo em que compôs seu evangelho. DeConick ilustra esse Modelo por meio da figura a seguir (2002, p. 169):

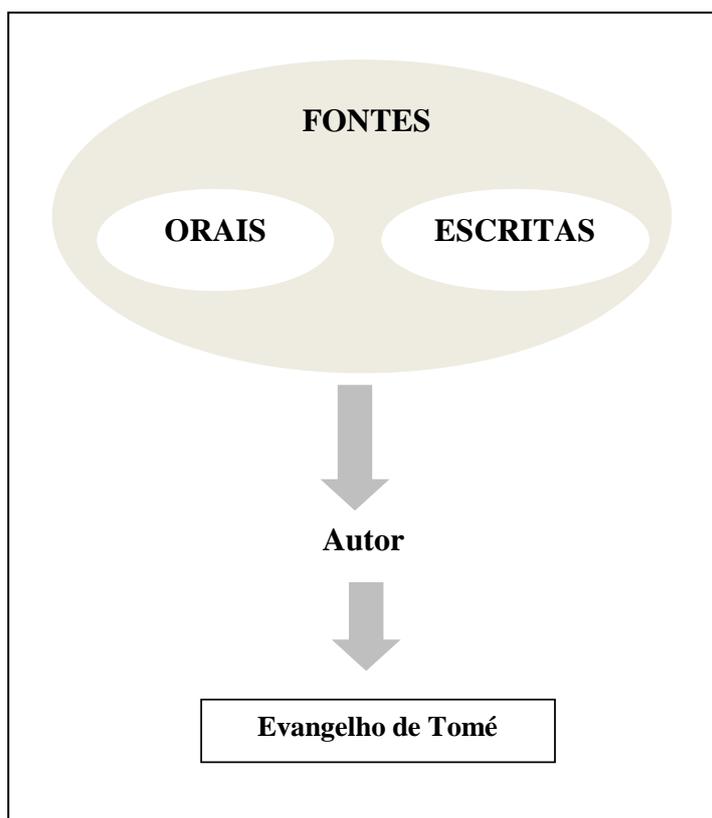


Diagrama 1: Modelo Tradicional

Gilles Quispel, por exemplo, sustentou, na década de 1950, que o texto de *Tomé* resultou da combinação de três fontes escritas não canônicas: “um evangelho judeu-cristão (possivelmente o Evangelho dos Nazarenos), um evangelho encrático⁶⁵ (provavelmente o Evangelho dos Egípcios) e uma gnomologia Hermética” (2002, p. 168). Infere-se dessa ideia que um único autor foi responsável por compilar diferentes “fontes”, orais e escritas, dispondo-as acriticamente e aleatoriamente.

Justiça seja feita, no entanto, a Quispel. Muito embora suas conclusões sejam, na atualidade, bastante questionadas, coube a ele abrir a trilha pela qual os estudiosos de *Tomé* enveredaram. Apesar de não estar à altura dos acadêmicos que submeteram seus trabalhos a um escrutínio rigoroso, as digressões de Quispel sobre *Tomé*, no que tange ao processo de composição, excluíram, inteiramente, o papel desempenhado pelas audiências do texto/mensagem. Contudo, não se pode exigir dele o que ele não teria como ofertar. Não

⁶⁵ Köester esclarece que “encratismo” consiste em “renúncia ao sexo, ao casamento e a certos alimentos e bebidas por razões religiosas e com o objetivo de evitar contaminação de coisas naturais e terrenas” (2005, p. 372).

obstante, em respeito aos seus esforços e à sua memória parece válido – e recompensador – esmiuçar suas premissas e desdobramentos.

Já na época em que publicou sua hipótese das várias fontes de *Tomé*, Quispel viu-se na contingência de justificar cada uma de suas proposições. Assim, ele se defendeu e negou, peremptoriamente, ter postulado que, dentre as fontes de *Tomé*, poder-se-ia incluir o *Diatessaron*, de Taciano, também garantiu que jamais afirmara que *Tomé* era um evangelho judeu-cristão e, muito menos, que todos os Ditos refletiam uma tradição independente. Antes, o que ele dissera, e foi mal compreendido, era que “o Evangelho de Tomé não era gnóstico e continha, em parte, uma tradição independente” (2008, p. 176-177).

Os críticos que reagiram mais negativamente às ideias de Quispel, advogaram que os Ditos de *Tomé* seriam, no fundo, uma perversão gnóstica dos evangelhos canônicos. No entanto, como Quispel fez questão de salientar, “que tipo de gnosticismo era esse, [se] Naasseno, Valentiniano ou outro, não ficou claro” (2008, p. 177). Em sua réplica aos eruditos que o contestaram, Quispel lamenta o fato de os estudiosos “não terem a menor noção do quão pluriforme o cristianismo primitivo era”. Mais que isso, a reação aos seus estudos, “prenunciava resultados deploráveis para a pesquisa acadêmica” (idem, idem).

Quispel investe, sem citar nomes, contra os que, enxergando nada além de um gnosticismo perverso no *Evangelho* de Tomé, tomaram, com essa noção em mente, o Dito 42 e o traduziram em conformidade com o seu viés tendencioso. Assim, esse Dito pode muito bem ser uma fala autêntica de Jesus, à medida que consistiria numa “instrução a seus seguidores, os missionários e os profetas, para que levassem uma vida itinerante – como, de fato, eles levavam” (2008, p. 178).

Consoante, portanto, a sua linha de raciocínio, o mais curto dos ditos de *Tomé*, o Dito 42 – “Jesus disse: ‘Sejam transeuntes’” – pertenceria às camadas mais antigas da tradição e “refletiria a situação da comunidade primitiva de Jerusalém” (2008, p. 178)⁶⁶. Nessa perspectiva, “a interpretação gnosticizante [do Dito] mostrar-se-ia completamente equivocada e irresponsável” (idem, idem).

O mesmo se observa na interpretação do Dito 25 – “Jesus disse: ‘Ame seu irmão como sua alma, proteja essa pessoa como a pupila de seu olho’” – pelos críticos das análises de Quispel. Novamente sem citar nomes, ele refere-se aos que empregam uma “interpretação reacionária” e declaram que, nesse Dito, o “irmão” a que se deve amar e proteger não se trata de um israelita ou qualquer outro ser humano, mas de um outro gnóstico. Com efeito, Quispel

⁶⁶ Sobre o Dito 42 e suas implicações para uma compreensão de *Tomé*, ver 2.7.

comenta, o aforismo de “amar o irmão” está presente nos escritos joaninos, na Didaqué⁶⁷ e no Testamento dos Doze Patriarcas. Textos, portanto, originários, ao menos os dois últimos, de um ambiente judeu-cristão e sem qualquer ligação com o que se sabe a respeito do gnosticismo⁶⁸.

Por conseguinte, estabelecer uma espécie de filiação de *Tomé* com os gnósticos com lastro nessa interpretação dos Ditos e sem fazer menção aos textos cristãos primitivos resulta em um enorme, nas palavras de Quispel, “desserviço ao saber acadêmico”. Essa posição, portanto, é infundada e deveria ser abandonada.

Contudo, Quispel faz uma pequena concessão aos seus críticos. Ele os desafia a refutar duas acepções que eram consensuais na época em que os estudos sobre *Tomé* davam seus primeiros passos. Assim, “a menos que refutem a visão concebida pelos estudiosos de que *Tomé* foi escrito por volta de 140 E.C. em Edessa e a menos que mostrem que os Ditos de *Tomé* refletem uma escola gnóstica específica atestada em Edessa em 140 E.C.” (2008, p. 179), eles devem repensar suas asserções reacionárias e negativas⁶⁹.

Na sequência de sua revisão do *Evangelho* de *Tomé*, Quispel entabula diálogo com uma abordagem que não se dirige explicitamente aos seus estudos, mas que ele considera ser crucial tratar, pois fornece as condições para ele próprio expor suas concepções sobre *Tomé*.

Nesse caso, Quispel tece comentários sobre as proposições igualmente inovadoras de Helmut Köester. Buscando não antecipar o que será discutido no Capítulo 3, convém apenas mencionar que Köester propugna que os Ditos de *Tomé* “não refletem as impressões digitais redacionais dos autores dos evangelhos canônicos” (2008, p. 180). Em síntese, *Tomé* é consequente de uma tradição independente *de e sobre* Jesus.

Entretanto, as inferências de Köester são por demais chocantes para Quispel. Ainda que reconheça o rigor metodológico do pesquisador alemão e louve seu zelo para com a pesquisa, Köester, para Quispel, em seu radicalismo, ultrapassa certos limites. Assim, conforme Köester, “o Evangelho de *Tomé* é uma coleção bastante primitiva de Ditos que precede Q e nele foi incorporada, sendo trazida a Edessa pelo Judas *Tomé* histórico, nada menos que Judas, o irmão de Jesus que é mencionado em Marcos 6:3 e Mateus 13:55” (2008, p. 180).

⁶⁷ Mais antigo compêndio subsistente de diretrizes da igreja cristã, de acordo com Koester, e que é a “prova clara da tentativa de erigir uma barreira contra a expansão do entusiasmo religioso por meio de ensinamentos morais judaicos tradicionais” (2005, p. 173-174).

⁶⁸ Os escritos joaninos a que se refere Quispel, quer dizer, o Quarto Evangelho, são um caso que necessita ser analisado separadamente. Sobre as características *sui generis* desse evangelho, ver 2.8.

⁶⁹ Sobre a datação de *Tomé* e local de proveniência da comunidade, ver 2.8.

Por conseguinte, se os “reacionários” levam fé que “tudo na Bíblia inspirada é autêntico, mas que nada é autêntico na tradição livre”, Köester é “extremamente crítico em relação aos quatro evangelhos do Novo Testamento e extremamente crédulo no que diz respeito a Tomé” (2008, p. 180).

E o ser crédulo significa aventar a hipótese de que os Ditos de Jesus encontrados nos assim chamados Evangelhos Gnósticos e outras literaturas gnósticas não podem ser tratados como se fossem invenções literárias ou construções secundárias. Antes, desse farto material podem-se discernir “alguns ditos que pertencem a um estágio bem primitivo do desenvolvimento e transmissão das falas de Jesus” (2008, p. 180).

Quispel rechaça, peremptoriamente, essa proposição. E aproveita o ensejo para assinalar que, para ele, *Tomé* “longe de ser um escrito mais antigo que Q, é uma antologia baseada em dois Evangelhos apócrifos do século II E.C. e em um escrito Hermético que deram a Tomé um teor aparentemente gnóstico” (2008, p. 181).

A fim de demonstrar sua hipótese, ou seja, *Tomé* serviu-se de um evangelho judeu-cristão como fonte, Quispel recorre ao Dito 68 que faz menção, conforme sua leitura, à fuga de Jerusalém para Pela. Assim, o Jesus de *Tomé* teria dito (grifos da transcrição):

Ev. Tomé 68: “Jesus disse: ‘Felizes são vocês quando são odiados e perseguidos: e vocês encontrarão um lugar onde não serão perseguidos’”.

Com efeito, Quispel sustenta que esse Dito não foi “inventado ou formulado pelo autor de ‘Tomé’, mas é oriundo da tradição” e isso fica evidenciado em uma referência encontrada nos textos de Clemente de Alexandria que “cita certos cristãos heterodoxos que pervertiam os evangelhos” e que diziam a respeito de si:

Felizes os perseguidos por minha causa, pois encontrarão um lugar onde não serão perseguidos (Clemente, *Stromata*, IV, VI, 41, 2).

Em apoio a essa relação entre Dito de *Tomé* e cristãos heterodoxos, Quispel recupera uma descrição de Eusébio de Cesareia segundo a qual judeu-cristãos de Jerusalém não se envolveram diretamente na Guerra dos Judeus contra Roma, porém emigraram para Pela (Macedônia) antes da explosão das hostilidades⁷⁰. Ainda conforme Eusébio, a fuga se deveu a um oráculo que, conforme acredita Quispel, seria nada menos que o Dito 68 (2008, p. 183).

⁷⁰ Martin Goodman esclarece que os sessenta anos seguintes à incorporação da Judeia ao império romano, em 6 E.C., “testemunharam muitas crises no relacionamento da população judaica com o governo romano” (1994, p.

Juntando essas evidências, Quispel defende que o Dito em *Tomé* reflete uma versão judeu-cristã das bênçãos de Jesus aos perseguidos que circulava, possivelmente, antes da composição do Evangelho. Cumpre ressaltar, no entanto, que há uma considerável diferença entre uma versão judeu-cristã de uma fala de Jesus e um evangelho judeu-cristão que serviu de texto-base para o autor de *Tomé*.

Para uma boa parte dos críticos de Quispel, não faz sentido postular o uso de documentações pelo autor de *Tomé* que não sejam os evangelhos canônicos. Implica dizer, é nas relações de dependência literária entre *Tomé* e os Sinóticos que se deve encontrar a solução para a questão da composição daquele documento.

Com efeito, para esses estudiosos que contrariaram as proposições de Quispel, é a liberdade do autor com suas fontes textuais, “típica dos gnósticos do segundo século” que fornece o caminho mais seguro para decifrar a escrita de *Tomé*. Convém mencionar, a título de exemplificação, a tese advogada por E. Haenchen (2002, p. 169). Conforme esse estudioso, o autor de *Tomé* deve ser encarado como alguém que não somente escreveu tendo os evangelhos canônicos a sua disposição e que pinçou aleatoriamente falas de Jesus para incluir em seu evangelho, mas também como alguém que desenhou, sobre uma tradição exegética gnóstica, suas próprias memórias e utilizou um esquema de associações verbais a fim de estruturar seu evangelho.

No final dos anos 1950 e início dos 1960, Robert McLachlan Wilson fez objeções às proposições de Quispel e abriu novos caminhos para a pesquisa de *Tomé*. Em sua visão, quando se analisa o autor de *Tomé* (*apud* DeCONICK: 2002, p. 169-170):

Em algumas situações podemos, de fato, falar de uma harmonização intencional ou não intencional, de palavras ou frases passando pela mente do autor em associação com o que ele está escrevendo, porém, em outras, é difícil imaginá-lo selecionando uma palavra aqui, um dito ali, e, além disso, conservando parte de outro dito para uso em um contexto maior. Explicações que possam ser válidas devem levar em consideração o que podemos aprender dos métodos do escritor e as citações livres a partir das memórias aparecerão mais próximas de sua marca do que o uso extensivo do cortar e colar.

15). Os textos do período atestam que distúrbios esporádicos irrompiam e “desde os primeiros anos 50 a atmosfera de violência propagou-se à capital, onde homens com punhais, *sicarii*, se escudavam nas multidões de peregrinos para aterrorizar a população urbana” (*idem*, p. 16). A tensão crescente explodiu de vez nos anos 60 e, conforme Goodman, a guerra “durou de 63 a 73 ou 74, quando o último bolsão de resistência em Massada foi finalmente subjugado” (*idem*, p. 17).

Ao sugerir essa linha de raciocínio, Wilson facilitou *insights* entre os estudiosos de *Tomé* que passaram a conjecturar em termos da utilização de uma ou mais de uma coleção de ditos de Jesus, mais do que evangelhos completos como fontes, abrindo espaço, dessa maneira, para que tradições orais viessem a ser incluídas no conjunto de material acessado pelo autor de *Tomé*.

Muitos pesquisadores, ressalta DeConick, deixaram em aberto a possibilidade de uma redação tardia do evangelho, apresentando, assim, uma revisão do modelo anterior. Com isso, surgiu a figura de um redator que retrabalhou a camada literária mais básica de *Tomé*, conferindo-lhe seu aspecto atual.

Tal proposta pode ser visualizada na ilustração a seguir (2002, p. 171):

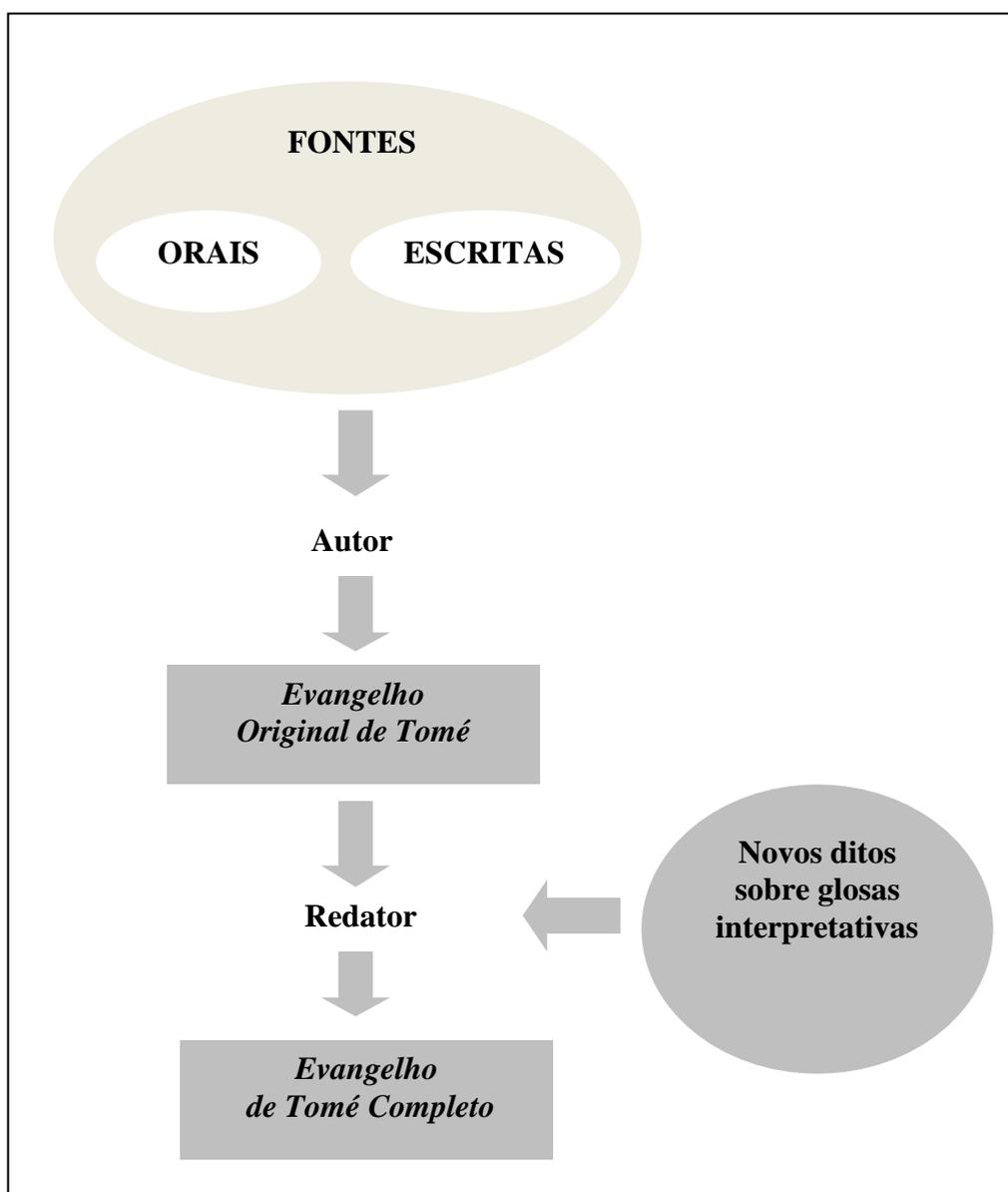


Diagrama 2: Modelo Tradicional com Redator

Como se pode notar, o Modelo Tradicional com Redator é justamente o que Crossan imagina tenha sido o processo de composição de *Tomé* e que consta na abertura desse tópico. Créditos sejam dados, porém, a William Arnal que expandiu esse Modelo e, concluindo que *Tomé*, irrecusavelmente, possuindo uma “complexidade histórica” e um “ambiente social” muito similar ao que se supõe se deu com o *Evangelho Q*, deve ter sido um documento composto em camadas literárias (1995, p. 474).

Assim, ao lançar seu percuciente olhar sobre *Tomé*, Arnal argumenta que esse documento copta “mostra um grau considerável de inconsistência formal e temática” que, por sua vez, é parecido com o que se observa em *Q* gerando, por conseguinte, dificuldades para os estudos de crítica da redação (1995, p. 475).

Por conta dessa inconsistência no seu todo, Arnal pontua que as tradições compreendidas em *Tomé* devem ter derivado de mais de uma origem. Contudo, essa constatação nada acrescenta ao processo por meio do qual as tradições foram coletadas. Não obstante, podem-se divisar suas tendências principais nesse documento e que “podem ser distinguidas uma da outra de acordo com bases formais e temáticas e que, individualmente, formam, cada uma, uma entidade coerente em si mesma” (1995, p. 476). Com efeito, “é a evidência de um esforço para impor consistência redacional ao documento como um todo que nos permite discernir a mão de um redator e distingui-la dos vestígios de uma coleção mais antiga que ele modificou” (1995, p. 476).

Dos 114 Ditos de *Tomé*, Arnal considera que a parte mais expressiva pode ser caracterizada, de forma idêntica aos Ditos do *Evangelho Q*, como um conjunto de “ditos de Sabedoria”. Quer quanto à forma, quer quanto ao conteúdo. Nessas unidades, ele frisa, “a *creia*⁷¹ encapsula uma pequena variedade de formas associadas ao gênero sabedoria” (1995, p. 476) e que vêm sistematizadas no quadro abaixo:

Forma	Ditos
Parábola	9, 20, 57, 63-65, 76, 96-98, 107, 109
Imperativos com cláusulas motivadoras introduzidas pela expressão “pois”	5, 6, 14

⁷¹ A análise retórica do assim chamado Novo Testamento, executada debaixo da influência dos estudos sobre a retórica antiga, ensejou o emprego crescente, por parte dos especialistas, do termo “creia” para qualificar os ditos de Jesus. Consoante Vernon K. Robbins, “uma creia é uma declaração concisa ou ação talentosa atribuída a um personagem específico ou a qualquer coisa análoga a um personagem” (1992, p. 545).

Imperativos sem cláusulas motivadoras	36, 42, 95, 110
Aforismos simples	26, 32, 34, 35, 86 [?]
Aforismos tematicamente agrupados	31, 45, 47
Bem-aventuranças	54, 58

Arnal percebe, igualmente, certa coerência temática nesse material. Permeando esses Ditos há uma “preocupação com o entendimento correto da realidade; uma apreensão apropriada do mundo e de seu significado e do comportamento humano adequado” (1995, p. 476). Convém destacar que todas, ou quase todas, as observações feitas nesse material incitam, consoante Arnal, a uma inversão das expectativas normais – “sem ser esotéricas”, como ele faz questão de ressaltar – muito embora também façam um apelo ao senso comum e a uma observação sábia. A ênfase posta sobre a sensatez ou discernimento penetrante serve como apoio para alegações implícitas de que as coisas não são o que aparentam ser. Nesse caso, por exemplo, o Dito 5:

“Jesus disse: ‘Conheça o que está diante de sua face, e o que está oculto para você ser-lhe-á revelado. Pois nada há oculto que não seja revelado’”.

Esse mesmo material continuamente expõe e frustra as expectativas convencionais e observações superficiais, incluindo as pertinentes a discussões especificamente “religiosas”:

Ev. Tomé 31: “Jesus disse: ‘Um profeta não é aceitável na própria aldeia do profeta; um médico não cura aqueles que conhecem o médico’”.

Em oposição a esse estrato sapiencial, Arnal postula a existência de um corpo de ditos que se caracteriza por sua orientação vigorosamente gnóstica, manifestada em sua invocação de motivos mitológicos gnósticos⁷². Nesse sentido, deve-se destacar como um traço marcante desses ditos sua: (a) “obscuridade deliberada e o uso corolário de pontos de referência extratextuais”, (b) “presença de discípulos nomeados”, (c) “tendência para a forma de diálogos”, (d) “a ofuscação deliberada do sentido de ditos pela repetição da mesma ou de palavras similares, mas com significados diferentes” e (e) “o pareamento, mais do que o agrupamento, de ditos relacionados” (1995, p. 478).

Convém frisar as bases por meio das quais Arnal estipula que *Tomé* se tratava de um documento composto por ditos sapienciais e que, posteriormente, recebeu a intervenção de

⁷² Acerca da discussão sobre Gnose e suas relações com os cristianismos, ver 2.7.

uma segunda mão que adicionou ditos gnósticos. Assim, em primeiro lugar, Arnal invoca a história da tradição. Ou seja, “essa ordem faz mais sentido em sua progressão de uma sabedoria reversa para o gnosticismo”. Em segundo lugar, “a interpretação do documento como um todo é controlada pelo *incipit*⁷³ e pelos dois primeiros ditos que direcionam o leitor no sentido de uma ‘hermenêutica da penetração’ para tudo o que se segue”. Ademais, como sublinha Arnal, é “precisamente por meio desse artifício que a redação gnóstica é capaz de subsumir e reinterpretar o material sapiencial de acordo com sua própria perspectiva”. E, em último lugar, “embora os temas que caracterizam cada estrato pareçam ser distintos uns dos outros, há glosas secundárias ao material sapiencial a partir de uma perspectiva gnóstica”.

Saindo um pouco da teorização, cumpre conferir um exemplo, fornecido pelo próprio Arnal, de como uma segunda mão se fez presente em *Tomé* conferindo-lhe um tom gnóstico sobre um material sapiencial. Para essa exemplificação, Arnal recorre ao Dito 16:

Jesus disse: “Talvez as pessoas julguem que vim para impor paz ao mundo. Não sabem que vim para impor conflitos sobre a terra: fogo, espada, guerra. Pois haverá cinco em uma casa: haverá três contra dois e dois contra três, pai contra filho e filho contra pai, e permanecerão sozinhos”.

Em seguida, ele procede a uma análise que, para a facilitação do entendimento, será dividida em passos:

1º Passo: Arnal chama a atenção para o fato desse Dito de *Tomé* ter paralelo nos evangelhos canônicos de Mateus (10:34-36) e de Lucas (12:51-53). Nesse caso, convém salientar que o paralelo é, de fato, com o *Evangelho Q*, porém, sem qualquer motivo aparente, o pesquisador dispensou fazer referência a esse respeito. As passagens aludidas vêm a seguir, respectivamente:

Não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer paz, mas espada. Com efeito, vim contrapor o homem ao seu pai, a filha à sua mãe e a nora à sua sogra. Em suma: os inimigos do homem serão seus próprios familiares.

Pensais que vim para estabelecer a paz sobre a terra? Não, eu vos digo, mas a divisão. Pois doravante, numa casa com cinco pessoas, estarão divididas três contra duas e duas contra três. Ficarão divididos: pai contra filho e filho contra pai, mãe contra filha e filha contra mãe, sogra contra nora e nora contra sogra.

⁷³ O *incipit* de *Tomé*, ou seja, seu prólogo, que é, em outras palavras, o início do documento, diz: “Estas são as sentenças ocultas que o Jesus vivo pronunciou e Judas Tomé, o Gêmeo, registrou”.

2º *Passo*: Arnal advoga que o Dito de *Tomé*, “muito claramente”, vira de cabeça para baixo a “lógica da falta de confiabilidade das aparências e a frustração das expectativas convencionais”.

3º *Passo*: O estudioso reitera a noção de que o Dito só pode fazer parte integrante do estrato sapiencial e apenas dentro dele pode ser inteligível.

4º *Passo*: A evidência de uma segunda mão – “gnóstica” – está na cláusula final do Dito (“e permanecerão sozinhos”) que, para todos os efeitos, é inteiramente supérflua e não apresenta paralelos nos evangelhos canônicos.

5º *Passo*: Arnal conclui, persuasivamente, que essa adição secundária, ausente nos evangelhos canônicos, guarda coerência “com o estrato gnóstico em sua obscuridade e em seu foco em permanecer ‘solitário’”.

Essa exemplificação de sua ideia enseja a elaboração da ilustração abaixo (2002, p. 174):

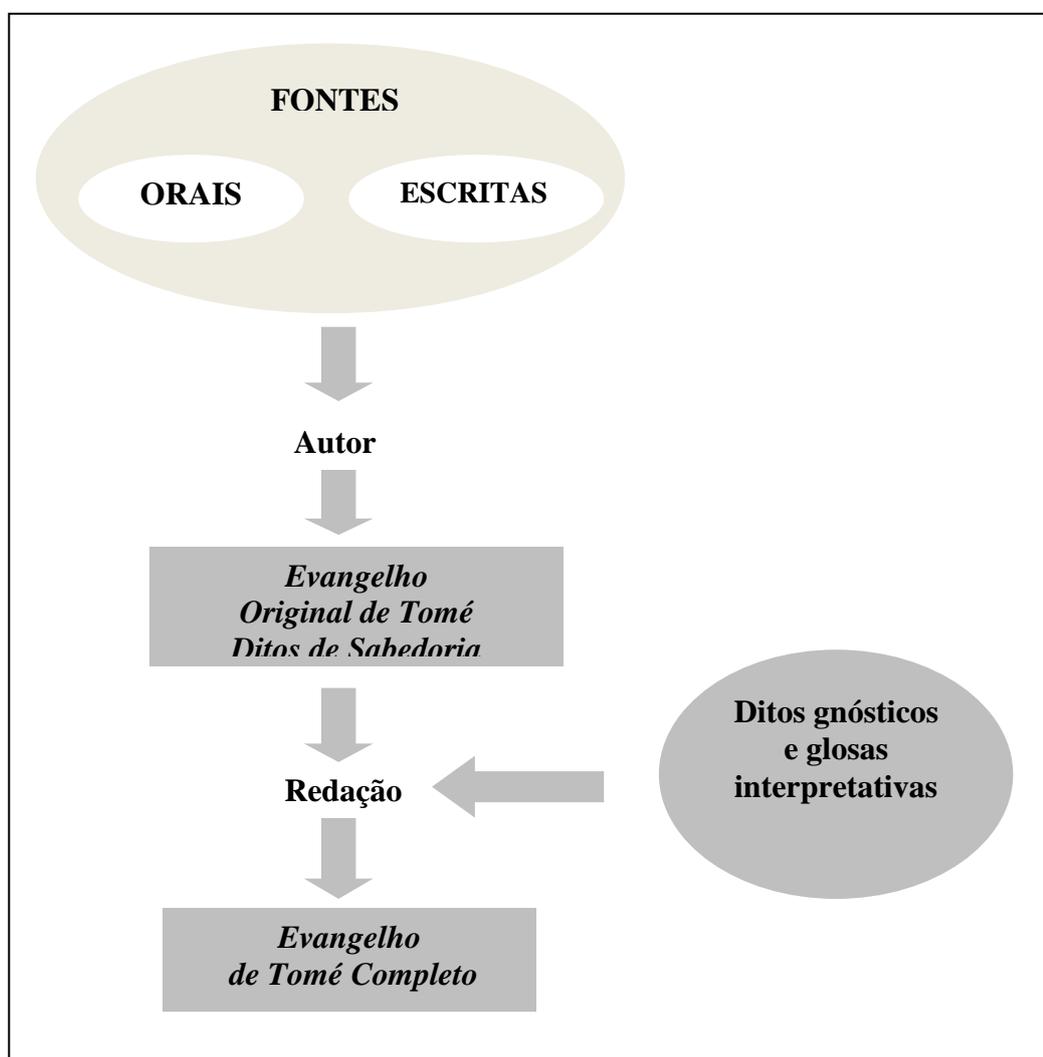


Diagrama 3

Um observador atento e prudente poderia redarguir Arnal e questioná-lo se o inverso também não poderia ser verdadeiro. Isto é, em vez de uma segunda mão de cunho gnóstico intervindo no estrato sapiencial, por que não se pode afirmar que *Tomé* era um documento literário gnóstico e que sofreu a intromissão de um redator alinhado com a corrente sapiencial?

Simplesmente porque, perscrutando os Ditos de *Tomé*, não se consegue identificar em quaisquer das passagens de redação cujo impulso é marcadamente gnóstico glosas de orientação sapiencial. Na opinião de Arnal, aliás, “essa interferência unidirecional indica conhecimento de um estrato pela mão responsável pelo outro e ambos, assim, confirmam o modelo de estratificação” e ratificam “o caráter secundário do *corpus* de ditos caracterizados por motivos gnósticos” (1995, p. 480).

DeConick sublinha, por sua vez, que esse modelo padece de dois problemas centrais: (a) ele não dá conta de por que um autor escolheria incluir, em seu evangelho, “ditos conflitantes e duplicações tiradas de suas fontes orais e escritas ou coletadas da extrema diversidade de suas tradições religiosas” e (b) não apresenta “habilidade para explicar por que o autor escolheria estruturar seu evangelho numa forma tão frouxa” (2002, p. 177).

Para ela, portanto, todas essas tentativas de interpretação causaram uma pane, bloqueando a compreensão do material tomesino. Em razão, segundo a pesquisadora, de se forçar e confundir o esoterismo antigo judaico com o gnosticismo e, principalmente, empenhar-se fortemente em uma leitura gnóstica do texto. Por sua vontade, cumpre descartar as interpretações que advogam ser *Tomé* uma coletânea de ditos sapienciais não-apocalípticos primitivos e encarar como um fato que este documento é muito mais complexo do que se supõe e como vem sendo abordado.

Por conseguinte, ela defende a possibilidade de uma das fontes originais em que se baseou *Tomé* adveio de tradições apocalípticas judaicas (2002, p. 179). Pensando esse *Evangelho* por esse prisma, convém desenvolver um novo modelo composicional capaz de explicar satisfatoriamente e solucionar os problemas expostos nos modelos previamente apresentados.

No modelo que ela propõe, necessita-se esclarecer adequadamente a presença de distintas tradições no material em análise. Assim, identificam-se materiais judeu-cristãos primitivos (Ditos 6, 12, 27b), ditos encráticos (27a, 49, 110), tradições herméticas de sabedoria (3b, 56, 57) e oráculos apocalípticos judaicos com ênfase escatológica (11a, 16, 111a) e mística (15, 37, 59). Conforme suas considerações, as quais não há como rejeitar, “a

presença dessas diversas tradições explicam-se pela combinação de várias fontes orais e/ou escritas” (2002, p. 179).

Corolário dessa constatação, impõe-se a necessidade de se colocar em suspensão a noção de um único e singular autor para esse documento. Nas palavras de DeConick, caso isso não seja feito, enquanto procedimento metodológico, restará a decisão de se pensar o autor de *Tomé* como um indivíduo acometido de esquizofrenia ou algo semelhante. Com efeito, as alegadas contradições que se notam entre alguns ditos tomesinos encontrariam uma explicação plausível recorrendo-se a suposição de uma múltipla autoria. Quer dizer, “diferentes pessoas modificando o evangelho conforme a progressão do tempo a fim de preencher as demandas de sua comunidade em processos de mudanças e de suas teologias em desenvolvimento” (2002, p. 181).

Em que se lastreia DeConick para sustentar sua ideia de múltipla autoria? Na sua perspectiva, há evidências inegáveis nas glosas interpretativas que se notam em alguns *Ditos* como, por exemplo, os que seguem grifados abaixo:

Dito 16c

Jesus disse: “Talvez as pessoas julguem que vim para impor paz ao mundo. Não sabem que vim para impor conflitos sobre a terra: fogo, espada, guerra. Pois haverá cinco em uma casa: haverá três contra dois e dois contra três, pai contra filho e filho contra pai, e *permanecerão sozinhos*”.

Dito 100c

Mostraram a Jesus uma moeda de ouro e lhe disseram: “Os homens de César exigem impostos de nós”. Ele lhes disse: “deem a César as coisas que são de César, deem a deus as coisas que são de deus, e *me deem o que é meu*”.

Ademais, o modelo composicional que ela advoga precisa ser “historicamente provável e alinhado com o que se sabe a respeito da composição de outros textos cristãos primitivos do mesmo período” (2002, p. 182). Nesse sentido, ela recorda que os textos que caíam nas mãos dos cristãos eram constantemente modificados expurgando-se ou alterando-se materiais que não agradassem ao desenvolvimento de suas teologias ou adicionando-se itens explicativos ao material mais antigo (*idem, idem*).

Desnecessário relembrar o que foi desdobrado no primeiro capítulo desta Tese. Quer dizer, assumindo-se a Prioridade Marcana, os autores dos evangelhos de Mateus e de Lucas não parecem ter ficado nem um pouco constrangidos em mexer no texto que tinham como “fonte primária”. Convém adicionar como elemento comprobatório mais dois exemplos que corroboram a intervenção sem pudor nos textos ditos “cristãos” pelos próprios “cristãos”.

Em primeiro lugar, as revisões no evangelho de Marcos que aconteciam já no século II uma vez que Clemente de Alexandria menciona saber da existência de três versões desse texto: a para noviços, a espiritual e a dos Carpocracianos (SMITH, 1973). Em segundo, a evidência manuscrita de que o evangelho de Marcos teve um final acrescentado, sugerindo, assim, que o primeiro registro escrito das atividades de Jesus de Nazaré foi tudo menos estável.

De fato, os especialistas nesse documento admitem, com bastante segurança, que os versos numerados de 9 a 20 do último capítulo são acréscimos de uma segunda mão a esse texto. Com efeito, os tradutores da Bíblia de Jerusalém, tão ciosos de preservar a integridade do material evangélico, não hesitam em anotar (1985, p. 1785, n. “a”):

O trecho final de Mc (vv. 9-20) faz parte das Escrituras; é tido como canônico. Isso não significa necessariamente que foi escrito por Mc. De fato, põe-se em dúvida que esse trecho pertença à redação do segundo evangelho. – As dificuldades começam na tradição manuscrita. Muitos mss, entre eles o do Vaticano e o Sinaítico, omitem o final atual.

No entanto, eles precisam de uma saída que salvguarde o texto canônico. Assim, na mesma nota de rodapé, acrescentam que o que há é uma suposição:

...de que o final primitivo desapareceu por alguma causa por nós desconhecida e de que o atual fecho foi escrito para preencher a lacuna. (...) Se não se pode provar ter sido Mc o seu autor, permanece o fato de que ele constitui, nas palavras de Swerte, “uma autêntica relíquia da primeira geração cristã”.

Acerca dessa situação, Brown reconhece que o texto, sem os últimos versos, termina de forma “perturbadora” (2004, p. 232). Tanto que, ele prossegue, “o problema foi percebido na Antiguidade, pois manuscritos de Marcos testemunham três finais diferentes acrescentados por copistas, presumivelmente numa tentativa de corrigir a aspereza de Mc 16,8” (2004, p. 232).

Debalde essa constatação histórica, Brown opta por contornar o problema sublinhando que o final “mais bem atestado” é o em que os versos acrescentados aparecem, e que “vem impresso como parte do texto de Marcos em muitas Bíblias” (2004, p. 232). Ora, o falecido biblista tenta, como se diz popularmente, tapar o sol com uma peneira. E nesse seu caso, uma peneira esburacada.

O Quarto Evangelho igualmente apresenta sinais claríssimos de uma segunda mão inserindo adendos ao texto. Como até o mais conservador dos intérpretes reconhece, tudo o

que vem em seguida a 20:31 constitui um acréscimo que, possivelmente, tentou dar conta de uma crise que se instalou na comunidade como resultado da morte do Discípulo Amado, ao qual, assim supõem os acadêmicos acerca da crença dessa comunidade, nunca morreria.

DeConick aponta ainda mais uma forte circunstância que favorece a noção da constante instabilidade do material literário dito “cristão”. E esse seu exemplo emerge da comparação entre os próprios manuscritos de *Tomé* (P.Oxy. 1, P.Oxy. 654, P.Oxy. 655 e a versão copta) no qual se descobrem variantes textuais. Diferenças que podem ser atribuídas a erros por parte dos copistas ou a falhas na tradução (2002, p. 184).

Convém adicionar mais um exemplo que, de certa maneira, ratifica a noção sugerida por DeConick. Esse exemplo é extraído do testemunho de Hipólito quando faz referência aos naassenos e o seu uso de um evangelho “segundo Tomé”. Conforme Hipólito, esse grupo transmitia um Dito em que se afirmava: “Aquele que me procura me encontrará na criança de sete anos. Para esse, oculto no décimo quarto eon, eu sou revelado”.

O Dito que mais se aproxima a esse é encontrado no *Evangelho* copta de Tomé, em seu Dito 4, mas com a seguinte redação:

Jesus disse: “A pessoa na velhice não hesitará em perguntar a uma criancinha de sete dias sobre o lugar da vida, e essa pessoa viverá. Pois muitos dos primeiros serão os últimos e se tornarão um só”.

Em suma, a história da composição de *Tomé* aponta para um documento que não veio a ser redigido por um único autor e num esforço contínuo e ininterrupto. Aceitamos, portanto, que esse texto antigo consiste de uma coletânea de Ditos que foi tomando corpo à medida que o tempo ia passando e conforme iam emergindo indagações que requeriam respostas.

DeConick considera razoável admitir não ser totalmente implausível que (2002, p. 185):

À proporção que novos convertidos se juntavam ao grupo originário, aqueles traziam consigo novas ideias, novas interpretações, novas tradições e até mesmo ditos de Jesus que eles poderiam ter ouvido da parte de cristãos de outras comunidades ou da parte de profetas andarilhos que, algum dia qualquer, hajam parado em suas comunidades e os ensinado.

Com esteio nessas suposições, pode-se pensar na história da composição do *Evangelho* de Tomé consoante a ilustração a seguir (2002, p. 186):

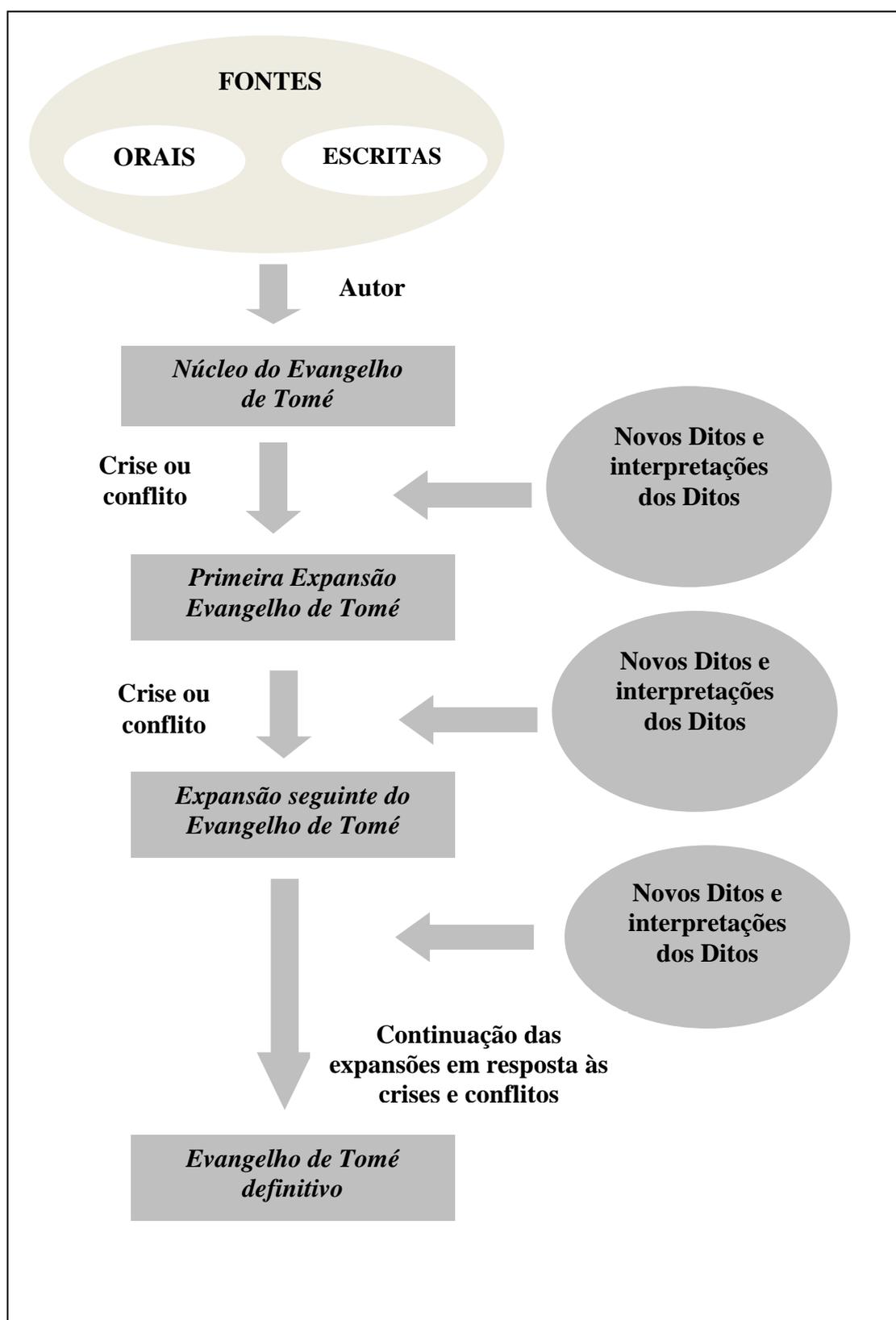


Diagrama 4: Modelo de Expansão Contínua do Material

O Modelo de Expansão Contínua, sugerido por DeConick, implica pensar a composição de *Tomé* como um movimento dinâmico e interativo à proporção que o texto passa por

constantes revisões conforme mais pessoas, de diferentes proveniências, aderem à comunidade de crenças. Por conseguinte, o texto que sobreviveu ao tempo – a versão copta – pode ser a resultante de décadas de ações interpretativas que engendraram crises e/ou conflitos e a busca por sua resolução de forma satisfatória.

Uma questão que naturalmente emerge é a de se há como filtrar os Ditos tomesinos da versão encontrada em Nag Hammadi e apontar as camadas de tradição em seu interior. Nesse ponto, continuamos sendo norteados pelos *insights* de DeConick. A pesquisadora criou, para esse fim, um conjunto de princípios capaz de discernir as etapas de composição de *Tomé*. Assim, sua análise pauta-se pela identificação de três princípios básicos: (i) desenvolvimento; (ii) capacidade de resposta e (iii) clientela.

2.5.1. PRINCÍPIO DO DESENVOLVIMENTO

O autor primitivo do *Evangelho* orientou-se, provavelmente, pelas mesmas diretrizes empregadas por outros autores, ou seja, cotejou discursos *de* e *sobre* o profeta Jesus e os conservou numa espécie de catálogo. Essa seria a camada mais antiga. Com o decorrer do tempo, esse material originário desenvolveu-se com o intuito de instruir os membros, antigos e novos, da comunidade de crenças ou, como pondera DeConick, para polemizar contra visões opostas que surgiam aqui ou ali. Esse princípio, por sua vez, subdivide-se em dois: (a) literário e (b) ideológico.

No que se refere ao *desenvolvimento literário*, postula-se que este é discernido por meio de proposições interpretativas e alegorias acrescentadas aos Ditos. Assim, as indagações atribuídas aos discípulos muito frequentemente representam questões e preocupações que tomaram lugar, consoante DeConick, por volta do final do primeiro século. Como exemplo desse tipo de desenvolvimento, a pesquisadora sugere o Dito 53:

Seus seguidores disseram-lhe: “A circuncisão é útil ou não?” Ele lhes disse: “Se fosse útil, os pais das crianças as teriam produzido já circuncidadas em suas mães. A verdadeira circuncisão no espírito tornou-se valiosa em todos os aspectos”.

No que tange ao *desenvolvimento ideológico*, ditos inteiros concernentes a temas como cristologia e soteriologia muito provavelmente fazem parte de camadas mais recentes do material textual e, por essa razão, não provém do núcleo originário de *Tomé*.

2.5.2. PRINCÍPIO DA CAPACIDADE DE RESPOSTA

Por esse princípio, a dinâmica vivencial da comunidade justifica a inclusão de Ditos no interior do Evangelho. Nesse sentido, pressupõe-se que a comunidade de crenças está em contato com outras comunidades e/ou instituições sociais que em momentos diversos entra em colisão, ocasionando dissonâncias cognitivas e tentativas de se achar uma imediata resposta. Com efeito, pode-se operar com a noção de crises e seu manejo no sentido de abrandar seus efeitos. Essa proposta da pesquisadora é bem interessante e, de certa maneira, bastante elucidativa.

Assim, ela acredita que determinadas falas atribuídas ao Jesus de *Tomé* originaram-se como uma forma de resposta a crises que se instalaram em paralelo a crises outras que as demais comunidades de crenças também vivenciavam. Nesse sentido, podem-se citar os conflitos que emergiram em função do “atraso da *parusia* e do influxo de gentios nas comunidades” (2002, p. 190).

Por conseguinte, a pesquisadora advoga que se façam comparações entre os ditos de *Tomé* e outros documentos cristãos primitivos mesmo nos casos em que não se aventa quaisquer relações de dependência ou independência literárias. Em sua perspectiva, pode-se conseguir um vislumbre de como a comunidade tomesina encarou e solucionou um conflito conforme suas especificidades ideológicas. Para DeConick, a história de *Tomé* “deve ser reconstruída contextualmente e não em um vácuo” (idem, idem).

Há lógica em seu argumento de que os Ditos 6a, 14a, 27 e 53 são o resultado do impacto provocado pela inclusão de gentios à comunidade tomesina e seus questionamentos acerca da observância da Torah:

Dito 6a

Seus seguidores perguntaram-lhe e disseram-lhe: “Quer que jejuemos? Como devemos rezar? Devemos dar esmolas? Que tipo de alimentação devemos observar?”

Dito 14a

Jesus disse-lhes: “Se jejuarem, incorrem em pecado, e se orarem, serão condenados, e se derem esmolas, prejudicarão os seus espíritos”.

Dito 27

“Se não jejuarem do mundo, vocês não encontrarão o reino. Se não observarem o sabá como sabá, não verão o pai”.

Dito 53

Seus seguidores disseram-lhe: “A circuncisão é útil ou não?” Ele lhes disse: “Se fosse útil, os pais das crianças as teriam produzido já circuncidadas em

suas mães. A verdadeira circuncisão no espírito tornou-se valiosa em todos os aspectos”.

Por outro lado, a pesquisadora sustenta ter havido situações de conflito específicas ao contexto da comunidade e que não ecoam tensões ocorridas nas demais comunidades de crenças cristãs. De qualquer maneira, esse conflito ensejou respostas e tais respostas materializaram-se na forma de Ditos.

DeConick assevera que dois Ditos foram adicionados ao núcleo original de *Tomé* em decorrência de uma crise que brotou no interior da comunidade e que necessitava de uma urgente resposta. Com efeito, os Ditos 12 e 13 refletiriam duas ameaças ao posto de liderança da comunidade:

Dito 12

Os seguidores disseram a Jesus: “Sabemos que você nos deixará. Quem será nosso líder?” Jesus lhes disse: “Não importa onde estiverem, procurarão Tiago, o Justo, em consideração de quem foram criados o céu e a terra”.

Dito 13

Jesus disse a seus seguidores: “Comparem-me com algo e digam-me com que me assemelho”.

Simão Pedro disse-lhe: “O senhor é como um mensageiro justo”.

Mateus disse-lhe: “O senhor é como um sábio filósofo”.

Tomé disse-lhe: “Mestre, minha boca é totalmente incapaz de dizer com que o senhor se assemelha”.

Jesus disse: “Não sou seu mestre. Porque você bebeu, embriagou-se na fonte borbulhante que ofereci”.

E se afastou com ele e lhe disse três sentenças.

Quando Tomé voltou para seus amigos, estes lhe perguntaram: “O que Jesus lhe disse?”

Tomé lhes disse: “Se eu lhes expuser uma das sentenças que ele me disse, vocês pegarão pedras e me apedrejarão, e das pedras virá fogo e os consumirá”.

Vale lembrar que esses dois Ditos estão entre os que mais suscitam comentários por parte dos especialistas em *Tomé*. Com efeito, sua justaposição é intrigante. Risto Uro, acerca dessa curiosa circunstância, sublinha, a nosso ver com acerto, que a questão do quão exatamente a autoridade desses dois sujeitos estaria relacionada “não recebe [no documento] qualquer explanação e é deixada [em aberto] para que o leitor decida” (2003, p. 80).

Ademais, os dois Ditos, se tratados como memórias em torno da autoridade maior da comunidade tomesina, ensejam outras indagações. Como já referido anteriormente, Crossan interpreta o Dito 12 como um indício de que o *Evangelho* de Tomé foi composto sob a influência de Tiago. Entretanto, com todo o respeito a ele, convém ouvir a opinião de

Patterson segundo a qual não faz sentido essa construção de uma das fases pelas quais a comunidade tomesina vivenciou.

Com efeito, ele pondera, há que se apresentar uma boa razão para que o autor de *Tomé* tenha optado por manter o Dito 12 apenas para, no Dito seguinte, ver a autoridade de Tiago ser suplantada pela de Tomé. Mais que isso, qualquer que tenha sido a razão por sua manutenção no texto, resta ainda explicar porque no Dito 13, que claramente diminui a autoridade tanto de Pedro quanto de Mateus, Tiago sequer é mencionado. Assim, Patterson sustenta que os dois Ditos “representam afirmações paralelas, mas não necessariamente afirmações indicativas de alguma espécie de disputa”, levando-o a concluir ser provável que os sujeitos que adotavam esse evangelho “estimavam a ambos e fixaram um lugar de importância a cada um em seus mitos de origem” (1993, p. 116, n. 13)⁷⁴.

Esse adendo, portanto, oferta outro ponto de vista acerca dos Ditos que DeConick considera serem um indício de conflito de autoridade na comunidade tomesina, sinalizando que ainda há muita tinta a ser vertida na busca de uma compreensão consensual dos meandros da história da composição do *Evangelho* de Tomé.

2.5.3. PRINCÍPIO DA CLIENTELA

Por meio desse princípio, DeConick sustenta que a ampliação do círculo de integrantes da comunidade forçou o desenvolvimento de Ditos que refletiam “as necessidades, os desejos, as crenças e as interpretações da clientela em mudança” (2002, p. 191). Assim, Ditos de sabedoria hermética foram introduzidos em *Tomé* em decorrência do influxo de uma clientela de sujeitos que, além de familiarizados com a doutrina hermética, consideravam Jesus como a nova voz de Hermes (idem, idem). Consoante seu raciocínio, tais Ditos, por não pertencerem ao núcleo original do *Evangelho*, podem ser removidos da coletânea.

Exemplos de Ditos herméticos que entraram tardiamente no texto como resultado da nova clientela:

⁷⁴ Convém mencionar que Tiago ocupa lugar de destaque em um livro também encontrado na Biblioteca de Nag Hammadi. Esse referido livro não possui indicação de autoria, mas os especialistas que o analisaram denominaram-no “Apócrifo de Tiago” em razão de ele ser o personagem principal nos diálogos que o caracterizam. Com efeito, se o prólogo de *Tomé* afirma que as sentenças nele contidas são declarações ocultas pronunciadas por Jesus e que Tomé as registrou por escrito, o “Apócrifo” alega ser um dos dois livros secretos revelados “a Pedro e a Tiago” e escrito por este último “em hebraico” (CARTLIDGE, DUNGAN, 1994, p. 161).

Dito 7

Jesus disse: “Feliz é o leão que o ser humano comerá, pois assim o leão se torna humano. E tolo é o ser humano que o leão comerá, e o leão se tornará humano”.

Dito 29

Jesus disse: “Se a carne foi criada por causa do espírito, isto é uma maravilha, mas se o espírito foi criado por causa do corpo, isto é maravilha das maravilhas. No entanto, maravilha-me como essa grande riqueza veio a estar nesta pobreza”.

Acerca do Dito 7, há um consenso que ele deve ter sido adicionado ao texto tomesino por volta do século III ou IV E.C. Postula-se, aliás, que ele teria sido cunhado por algum adepto vinculado ao encratismo egípcio (PATTERSON, 1993, p. 115, n. 10).

Aplicando esses princípios ao material de *Tomé*, DeConick realiza uma triagem nas sentenças e, por meio da tabela que segue, distingue o que fazia parte do núcleo do Evangelho do que veio a ser inserido posteriormente (2002, p. 193):

Introdução	Resposta, Clientela	58	Dito Original
1	Desenvolvimento	59	Desenvolvimento, Resposta
2	Dito Original	60a	Dito Original
3a	Resposta	60b	Desenvolvimento, Resposta, Clientela
3b	Clientela	61a	Dito Original
4a	Desenvolvimento, Clientela	61b	Desenvolvimento, Resposta, Clientela
4b	Dito Original	62a	Dito Original
5	Dito Original	62b	Dito Original
6a	Desenvolvimento, Resposta	63	Dito Original
6b	Dito Original	64a	Dito Original
6c	Dito Original	64b	Desenvolvimento, Clientela
6d-e	Desenvolvimento	65	Dito Original
7	Clientela	66	Dito Original
8	Dito Original	67	Clientela
9	Dito Original	68a	Dito Original
10	Dito Original	68b	Desenvolvimento
11a	Dito Original	69a	Dito Original

11b	Clientela	69b	Clientela
12	Desenvolvimento, Resposta	69c	Dito Original
13	Desenvolvimento, Resposta	70	Desenvolvimento, Clientela
14a	Desenvolvimento, Resposta	71	Dito Original
14b	Dito Original	72	Dito Original
14c	Resposta	73	Dito Original
15	Dito Original	74	Dito Original
16a	Dito Original	75	Clientela
16b	Dito Original	76	Dito Original
16c	Desenvolvimento, Clientela	77	Desenvolvimento, Resposta, Clientela
17	Dito Original	78	Dito Original
18	Desenvolvimento, Resposta, Clientela	79	Dito Original
19	Desenvolvimento, Resposta	80	Clientela
20	Dito Original	81	Dito Original
21a	Clientela	82	Dito Original
21b,d	Dito Original	83	Resposta
21c	Desenvolvimento, Clientela	84	Resposta
21e	Dito Original	85	Resposta, Clientela
22	Clientela	86	Dito Original
23a	Dito Original	87	Clientela
23b	Clientela	88	Resposta
24a	Resposta	89	Dito Original
24b	Dito Original	90	Dito Original
25	Dito Original	91	Dito Original
26	Dito Original	92	Dito Original
27	Resposta	93	Dito Original
28	Desenvolvimento, Resposta, Clientela	94	Dito Original
29	Clientela	95	Dito Original
30	Dito Original	96	Dito Original
31	Dito Original	97	Dito Original

32	Dito Original	98	Dito Original
33a	Dito Original	99	Dito Original
33b	Dito Original	100a-b	Dito Original
34	Dito Original	100c	Desenvolvimento
35	Dito Original	101	Desenvolvimento, Clientela
36	Dito Original	102	Dito Original
37	Desenvolvimento, Resposta	103	Dito Original
38a	Dito Original	104	Dito Original
38b	Resposta	105	Clientela
39	Dito Original	106	Clientela
40	Dito Original	107	Dito Original
41	Dito Original	108	Desenvolvimento, Resposta
42	Dito Original	109	Dito Original
43	Resposta	110	Clientela
44	Dito Original	111a	Dito Original
45	Dito Original	111b	Desenvolvimento, Resposta, Clientela
46	Dito Original	111c	Desenvolvimento
47a	Dito Original	112	Clientela
47b	Dito Original	113	Desenvolvimento, Resposta
47c	Dito Original	114	Clientela
48	Dito Original		
49	Clientela		
50	Resposta, Clientela		
51	Desenvolvimento, Resposta		
52	Desenvolvimento, Resposta		
53	Desenvolvimento, Resposta		
54	Dito Original		
55	Dito Original		
56	Clientela		
57	Dito Original		

Cumpra ter clareza, como a própria DeConick admite, que sua reconstrução é, do ponto de vista histórico, plausível ainda que totalmente especulativa.

2.6. A CRISTOLOGIA DE *TOMÉ*

De acordo com James D. Dunn, “antes de Jesus, sequer existia ‘cristologia’, ou existia, propriamente falando, unicamente nas diferentes formas de ‘expectativa messiânica’” (1989, xii)⁷⁵. Nesse sentido, confiando-se na proposição de Dunn, havia uma miríade de expectativas em torno da vinda de um Messias em ambiente judaico. Por razões especiais, e que serão discutidas, os adeptos do movimento inaugurado por Jesus de Nazaré adotaram como verdade que aquele camponês judeu iletrado deveria ser para sempre lembrado e adorado como o Cristo.

Convém assinalar, no entanto, que essa transformação de Jesus em Cristo transcende o aspecto puramente religioso cabendo ser analisada como uma parte integrante e indissociável da história social dos cristianismos. Dispensável dizer que, assim como as narrativas de milagres e da ressurreição de Jesus, cristologia merecerá ser tratada como um processo histórico de acordo com o qual os sujeitos não possuem controle sobre suas variáveis. Em suma, não é enveredar por elucubrações e malabarismos exegéticos para atestar, por exemplo, que Jesus era o Cristo e, por tal motivo, confirmava as profecias do Antigo Israel. Mas sim, discorrer sobre os horizontes culturais que permitiram o nascimento dessa concepção.

Maurice Sachot sublinha com propriedade que “o cristianismo não nasceu pronto, como Atena, que saiu toda armada da cabeça de Zeus, ou Adão, modelado no tamanho adulto pelas mãos de Iahweh” (2004[1998], p. 11). Adiante, e não há como refutar esse seu postulado, a definição do cristianismo não se separa do meio em que ele se desenvolveu. Em uma argumentação consistente, Sachot declara (2004[1998], p. 12):

⁷⁵ Dunn vem se notabilizando – ou assim ele alimenta o sonho – por tentar impingir sobre a comunidade acadêmica a noção do “evento-Cristo” e, por consequência, do incomensurável impacto que isso causou em seus seguidores mais próximos. Mais que isso, toda pesquisa do Jesus histórico resente-se de falhas, evidentes para ele, porém não reconhecidas pela maioria dos estudiosos. Não por acaso, seu mais recente livro, que tem a pretensão de ofertar uma “nova perspectiva” acerca de Jesus, traz como subtítulo: “o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás”. Com efeito, para ele, é imperioso admitir que “não temos realmente nenhuma outra fonte que ofereça uma imagem alternativa de Jesus ou que imponha o mesmo respeito que os Evangelhos Sinóticos ao dar testemunho do impacto inicial provocado por Jesus” (2013, p. 38). Tal declaração tem implicações que não podem deixar de ser discutidas.

Não só o cristianismo é efetivamente transformado pelo meio onde se encontra, mas também ele o transforma por sua vez, a ponto de tornar praticamente impossível, ao final, a distinção, na nova civilização que dele resultou, entre o que é propriamente cristão e o que não é.

Assim, da mesma maneira que há um cristianismo para cada comunidade de crenças haverá, inelutavelmente, uma cristologia para cada grupamento de aderentes aos muitos movimentos de Jesus *sem* Jesus.

2.6.1. A FORMAÇÃO DAS CRISTOLOGIAS

Em algum momento, difícil de precisar, emergiu a noção de que Jesus, o filho de José e de Maria, era o Cristo. Especula-se se tal percepção ocorreu já no decorrer do ministério público de Jesus ou se foi uma elaboração que principiou logo após a sua terrível morte por crucifixão. Implica dizer, pergunta-se se as cristologias precedem a escrita dos evangelhos ou se são concomitantes a eles.

Que o culto a Cristo não haja sido idêntico em cada uma das formações religiosas que nasceram em decorrência da mensagem de Jesus dispensa maiores detalhamentos. Contudo, é mais do que fundamental destacar que é bastante possível que o culto a Jesus como Cristo não tenha sido uma concepção que atingiu a todos os diferentes grupos que apareceram.

Nesse sentido, há indícios que apontam que pelo menos uma comunidade de crenças recusou-se a pensar Jesus como alguém que, antes ou depois de sua morte, fosse um com Deus ou o próprio Deus feito carne entre os homens. Essa possibilidade é entabulada para um grupo específico: os seguidores galileus de Jesus que orientavam suas vidas conforme os ditames do *Evangelho Q*.

Um dos defensores da ideia, Burton Mack, não titubeia em asseverar que “o mais notável com relação aos membros do povo de Q é que eles não eram cristãos. Eles não encaravam Jesus como um messias nem como o Cristo” (1994, p. 12). Mais que isso, “o povo de Q era o povo de Jesus, e não o povo cristão” (idem, idem).

Mack tem consciência que essa proposta é controversa, que desafia os paradigmas longamente aceitos. Contudo, longe de manter-se na defensiva, ele é arrojado e sustenta que “o movimento de Jesus documentado por Q não pode ser tido como forma variante da corrente cristã que embasa o retrato convencional das origens cristãs” (1994, p. 15). Tanto não pode que, ele assim o crê, o “destaque recebido pelos evangelhos narrativos do *Novo*

Testamento” lança uma forte suspeita sobre os reais motivos pelos quais “o livro de Q foi esquecido” e veio a despertar, depois de sua descoberta, “bastante consternação entre os estudiosos cristãos” (1994, p. 17).

A assertiva de Mack, por esse motivo, lança luz sobre o episódio conhecido como a tentação de Jesus no deserto. Quando na terceira e última tentação o Jesus de Q rejeita a ordem do diabo para que o cultue, objetando que somente a Deus é que se deve prestar culto, pode-se inferir que o povo de Q se prevenia, em razão do sistema de crenças que em seu interior se desenvolvia, da emergência de alguma forma de veneração a Jesus. Em outras palavras, o(s) autor(es) do *Evangelho Q* projetaram em Jesus a rejeição que ele(s) próprio(s) possuíam a qualquer tipo de culto a seu Mestre.

Se o povo de Q empregou como recurso e, ao mesmo tempo, como discurso de autoridade, a narrativa das tentações de Jesus para vetar a formação de algum tipo de culto ao Cristo, o hino constante na Carta aos Filipenses aponta para uma direção oposta indicando haver, em uma época muito próxima da redação do Evangelho Q, grupos de adeptos do Evangelho que operavam dentro da noção de que Jesus, identificado como o Cristo, podia ser cultuado.

Conforme Lilian Portefaix, o hino “é cuidadoso em esclarecer a disposição do Cristo de uma maneira que ele seria compreensível não somente para os membros das primeiras horas da igreja, bem ambientados com o ensino oral de Paulo, mas também para futuros convertidos” (1998, p. 142).

Para tanto, a pesquisadora advoga a ideia de que os temas presentes no hino seriam familiares à audiência para a qual foi destinada. Com efeito, ela sustenta, “um deus que se torna humano” não provocaria nenhum estranhamento aos membros da comunidade de Filipos à medida que, desde Eurípedes e sua obra *As Bacantes*, esse seria um assunto que circulava por aquele ambiente (1998, p. 143).

Elucidando o sentido do hino, Helmut Köester propõe que ele (2005, p. 146):

Não é mais uma oferta de salvação para os que querem seguir o chamado e o caminho da Sabedoria celestial. Mais precisamente, ele anuncia o reino cósmico do Cristo crucificado e exige de toda congregação uma disposição que corresponde ao caminho de humilhação de Cristo, ou seja, unanimidade, respeito mútuo e renúncia à própria importância pessoal.

O que ambos os autores estão sugerindo é que em pouquíssimo tempo após a morte de Jesus de Nazaré em Jerusalém, judeus se congregaram em torno de uma ideologia que já

elaborara a noção de que aquele carpinteiro pobre fora guindado ao lugar mais alto do plano celeste.

Muito embora todos os pesquisadores sejam unânimes em afirmar ser essa carta de Paulo – e o hino que a integra – extremamente difícil de se datar, ela não é posterior à década de 50 do século I E.C. E isso tem implicações significativas para se pensar o processo de divinização de Jesus.

Raymond Brown, decano dos estudos neotestamentários, lista os muitos problemas que o hino em Filipenses suscita entre os pesquisadores. Dentre eles, cumpre salientar o debate acerca do foco exato da cristologia implícita ao hino. Com efeito, nas palavras de Brown (2004, p. 653):

O hino postula a encarnação de uma figura divina, como o faz o prólogo joanino, ou existe um jogo com as duas figuras de Adão (ou seja, modelos humanos arquetípicos): o Adão do Gênesis, que era à imagem de Deus, mas, por tentar ambiciosamente chegar mais alto, caiu mais baixo mediante o pecado, e Cristo, que era à imagem de Deus, mas, ao optar humildemente por descer mais baixo, findou por ser exaltado ao ser-lhe concedido um nome divino (Fl 2.9-11)?

O que importa ressaltar com todas as letras é que o hino aos Filipenses, dependendo da resposta que se dê à indagação de Brown, denotaria uma alta cristologia e que, contrariando um modelo explicativo para o processo de transformação de Jesus em Deus, veio a ser atingida muito cedo. Dunn se encontra entre os pesquisadores que advoga convictamente que a cristologia desenvolveu-se muito rapidamente, estimulada intensamente pelo assim chamado “evento Cristo”, ou seja, o impacto provocado pelo ministério público de Jesus de Nazaré e os episódios relativos à sua morte e a posterior crença em sua ressurreição.

Convém, no entanto, por em questão o fato de Jesus e seus primeiros seguidores, até onde a documentação permite verificar, eram todos judeus monoteístas. Alçar Jesus a uma condição de igualdade com Deus implicou, necessariamente, em alguma espécie de acomodação conceitual.

Larry Hurtado propõe que o desenvolvimento cristológico somente foi possível porque entrou em ação, não uma acomodação, mas uma transformação ou mutação na tradição judaica. Com o fim de provar sua hipótese, Hurtado aponta, na documentação cristã canônica, os indícios dessa mutação conceitual que possibilitaram a devoção a Jesus de balde o monoteísmo predominante entre seus seguidores judeus.

Assim, ele toma como ponto de partida os versos contidos no livro intitulado Atos dos Apóstolos que dizem (At 2.33-36):

Portanto, exaltado pela direita de Deus, ele recebeu do Pai o Espírito Santo prometido e o derramou, e é isto o que vedes e ouvis. Pois Davi, que não subiu aos céus, afirma: “Disse o Senhor ao meu Senhor: senta-te à minha direita, até que eu faça de teus inimigos um estrado para os teus pés”. Saiba, portanto, com certeza, toda a casa de Israel: Deus o constituiu Senhor e Cristo, este Jesus a quem vós crucificastes.

Na visão de Hurtado, essa passagem contém um sumário da fé cristã primitiva e que se destaca por referir-se à ressurreição de Jesus como “sua exaltação à direita de Deus” e faz um apelo a “toda a casa de Israel” para que aceite Jesus como “Senhor e Cristo”.

Há, porém, que se ponderar uma conclusão que Hurtado tira já nesses seus primeiros passos na tentativa de demonstrar a alegada mutação conceitual entre os seguidores de Jesus. No bojo de sua argumentação, ele insiste que o livro Atos dos Apóstolos foi redigido no período entre 65 e 85 E.C., “mas a ênfase na ressurreição de Jesus como marcante para sua instalação em uma dignidade não previamente mantida”, indicaria fortemente que isso seria “um reflexo do pensamento cristão dos primeiros anos” (1998, p. 94).

Há que se separar aqui duas noções. No entendimento de Hurtado, At 2.33-36 atesta que, mesmo tendo sido escrito mais de três décadas após os eventos traumáticos da crucifixão, a fé cristã na exaltação de Jesus que os versos citados apresentam não surgiu concomitantemente a escrita deste relato das atividades missionárias dos apóstolos, mas encontrava-se desde muito cedo nos corações daqueles que comungaram do ministério público de Jesus de Nazaré. A outra noção que precisa ser discutida refere-se a datação do documento.

Os estudiosos do assim chamado Novo Testamento, em geral, e os especialistas no livro Atos dos Apóstolos, em particular, admitem que essa obra foi escrita entre o final do século I e o início do século seguinte. Assim, cabem duas proposições em torno da fé que seus versos exprimem: (1) embora muito posteriores ao assim chamado “evento Cristo”, ou eles são depositários da crença no Jesus exaltado à direita de Deus e que se encontrava já desde o princípio ou (2) refletem e conservam uma forma de crer em Jesus como Senhor que foi engendrada na época em que foram escritos e como resultado de um processo de reelaboração de ideias, isto é, próximo ao fim do século I E.C. Ou, nos termos de Hurtado, uma mutação conceitual.

A tendência predominante nos círculos acadêmicos da atualidade é situar a assim chamada alta cristologia, ou seja, a crença e subsequente fé em Jesus como Deus a partir do final do século I. De certa forma, quanto mais próximo do ministério público do filho de José e Maria, menos factível reconhecer nele a encarnação de Deus. Os distanciamentos temporal e geográfico somados às influências culturais para além do ambiente de pensamento judeu formaram o terreno fértil em que germinou a ideia de exaltação de Jesus à direita de Deus.

2.6.2. TOMÉ TEM ALGUM TIPO DE CRISTOLOGIA?

Um dado que recorrentemente chama a atenção dos especialistas em *Tomé* são justamente algumas notáveis semelhanças com o *Evangelho Q*. Se ambos partilham da mesma forma de registrar as tradições *de* e *sobre* Jesus, ou seja, como uma coletânea de sentenças, os dois documentos também revelam percepções distintas das dos evangelhos sinóticos acerca do status de Jesus de Nazaré.

Para os estudiosos de *Tomé*, esse evangelho é *sui generis* na maneira como interpreta Jesus. Davies sustenta que a comunidade de crenças por trás desse documento entendia que o mundo deveria ser considerado na condição como se apresenta no livro do Gênesis no trecho que vai de 1:1 a 2:4 e que as pessoas, por conseguinte, necessitariam restaurarem-se a si mesmas na condição de se encontrarem à imagem de Deus (1992, p. 664).

No desdobramento de sua análise, Davies identifica equivalências nos Ditos tomesinos que o convencem de sua proposta. Por conseguinte, as sentenças atribuídas a Jesus abrem vias para se entender como o autor de *Tomé* alcançava a noção de quem Jesus era. O seu procedimento se apoia na associação entre os Ditos. Assim, o Dito 49 postula:

Jesus disse: “Felizes aqueles sozinhos e escolhidos, pois encontrarão o reino. Vocês vieram dele e retornarão a ele”.

E o Dito 50, por sua vez, contém a seguinte afirmação:

Jesus disse: “Se lhe disserem: ‘De onde vieram?’, digam-lhes: ‘Viemos da luz, do lugar onde a luz surgiu por si, estabeleceu[-se] e apareceu em sua imagem’.”

Lidas em conjunto, as sentenças não dão espaço para dúvida: reino e luz são termos que se equivalem. Os discípulos vieram do reino e da luz. Ou seja, são oriundos do mesmo “lugar”. Adiante, *Tomé* anota a sentença 77:

Jesus disse: “Sou a luz que está sobre todas as coisas. Sou tudo: de mim saiu tudo e a mim tudo chegou”.

Perante essas afirmações, Davies conclui que as distinções entre “luz”, “reino” e “princípio” são mais terminológicas do que reais. Em razão disso e das similaridades com o processo de exegese praticado por Fílon de Alexandria, pode-se supor que *Tomé* foi gestado numa ambiência em que se procedia à exegese alegórica de Gênesis 1 e 2 (1992, p. 666).

O que importa destacar, contudo, é que o Reino em *Tomé* situa-se no princípio de tudo e é para lá que os adeptos desse cristianismo devem voltar. Com efeito, isso se depreende das sentenças reunidas conforme a numeração acadêmica nos Ditos 17, 18 e 19;

Dito 17

Jesus disse: “Dar-lhes-ei o que nenhum olho viu, o que nenhum ouvido ouviu, o que nenhuma mão tocou, o que não se manifestou no coração humano”.

Dito 18

Os seguidores disseram a Jesus: “Diga-nos como será nosso fim”.
Jesus disse: “Vocês descobriram, então, o princípio, de modo que procuram o fim? Onde o princípio está, o fim estará. Feliz é aquele que permanece no princípio: ele conhecerá o fim e não provará a morte”.

Dito 19

Jesus disse: “Feliz aquele que existiu antes de existir”.

Essas considerações são preliminares para que haja condições de definir a cristologia de *Tomé*. Nesse sentido, convém indagar: para *Tomé*, Jesus é o Cristo? Suas sentenças têm caráter salvífico?

É possível que esse tipo de questionamento tenha surgido em algum momento na vida dos cristãos tomesinos. Afinal, o Dito 91 sugere essa situação:

Eles lhes disseram: “Diga-nos quem você é para que possamos acreditar em você”.

Ele lhes disse: “Vocês examinam a face do céu e da terra, mas vocês não conhecem quem está em sua presença e não sabem como examinar este momento”.

De certa maneira, “eles” demandam uma definição sobre quem Jesus é, pois disso depende a continuidade de sua adesão ao grupo. É de se lamentar a ausência de elementos

contextuais que aclarem as razões pelas quais se dirigiu essa pergunta a “Jesus”. No entanto, se Jesus era o Cristo, *Tomé* não poderia deixar passar a oportunidade de declará-lo abertamente. Mas ele não o faz.

Nada impede que a afirmação atribuída a Jesus no Dito 77 (“Eu sou a luz”) venha a ser considerada como uma autodesignação cristológica. Mas, cumpre sublinhar, quem o fizesse incorreria em erro. Com efeito, o Jesus de *Tomé* assinala no Dito 24: “Há luz dentro de uma pessoa de luz, e a luz brilha sobre o mundo”.

Ora, se ser a luz corresponder a uma forma de postular condição cristológica para si e como Jesus aponta que aqueles que o seguem são pessoas de luz com luz dentro de si, infere-se que todos que voltam para a luz são Cristos. Não é de se espantar, portanto, a tenaz resistência, em alguns círculos religiosos modernos, a acercar-se desse evangelho dito “gnóstico”. As implicações de suas sentenças são, sem sombra de dúvidas, por demais perturbadoras para quem está radicalmente imbuído das tradições cristãs milenarmente ensinadas a ferro e fogo.

2.7. TRADIÇÕES EM CONFLITO: *TOMÉ* E A COMUNIDADE DO DISCÍPULO AMADO

No imaginário popular, *Tomé*, um dos que foram pessoalmente escolhidos por Jesus para compor o seu círculo mais íntimo de seguidores – o grupo dos Doze –, figura como o apóstolo que duvidou da ressurreição do filho de José e Maria. O único, por sinal. Ou melhor, como o único que efetivamente declarou abertamente sua incredulidade. Com efeito, tornou-se corrente a expressão “Sou como São *Tomé*, só acredito vendo”.

Esquivando-se, porém, do senso comum, convém atentar para a documentação neotestamentária e extra-canônica a fim de certificar-se se tal imaginário lastreia-se nos documentos produzidos pelas comunidades de crenças cristãs dos primeiros séculos. Com efeito, a primeira e mais do que fundamental constatação a que se chega quando se adota esse procedimento é: menciona-se o nome de *Tomé* apenas e tão somente, no âmbito dos evangelhos sinóticos, na lista dos Doze. Fora dessa lista, o discípulo nunca aparece nas narrativas de *Marcos*, *Mateus* e *Lucas*.

A situação muda radicalmente de figura quando se procura por *Tomé* no evangelho de João. Nesse documento, o assim rotulado “apóstolo incrédulo” merece algum destaque. Ele tem voz, ele tem dúvidas, ele alcança uma certeza inamovível.

Um leitor um pouco mais crítico e não influenciado por leituras teológicas do assim chamado Novo Testamento, poderia levantar várias perguntas quando confrontado com esse

contraste. Com efeito, se, em certa medida, os evangelhos canônicos registram a “vida de Jesus”, por quais motivos teria havido silêncio sobre Tomé em três autores/comunidades de crenças e havido ênfase por parte de um único autor/comunidade de crenças? Seria isso uma evidência de maior precisão histórica por parte do Quarto Evangelho? Ou haveria algo oculto nas entrelinhas desse texto?

O sinal de alerta dispara quando, lendo Meier, depara-se com a seguinte afirmação: “...todas as passagens do Quarto Evangelho que envolvem Tomé aparentam um ar suspeito de veículos teológicos do evangelista” (2003, p. 215). Vindo de um biblista respeitado como Meier, o “aparentam” de sua declaração fala muito mais do que aparenta à primeira vista.

2.7.1. “TODAS ESSAS COISAS FORAM ESCRITAS PARA QUE CREIAIS”

Na opinião abalizada de John P. Meier, o “Evangelho de João não deve ser rejeitado em seu todo e *a priori* como uma fonte para o Jesus histórico” (1992, p. 54). Há que se reconhecer, pensando junto com Meier, que “a nova redação das narrativas com objetivos simbólicos e a reformulação das palavras com vistas ao projeto teológico atingem seu ponto alto em João” (1992, p. 54). E, convém manter como referência para uso futuro, “por vezes (...) João pode estar historicamente mais correto do que [os Sinóticos]” (1992, p. 54).

O simples fato de um biblista do quilate de Meier necessitar fazer tais comentários atesta as tensões que o Quarto Evangelho suscita no campo de estudos neotestamentários. Campo esse que se vê, frequentemente, às voltas com esforços no sentido de garantir que toda a documentação canônica seja o que dizem ser. Em outras palavras, Escrituras inspiradas e, por conseguinte, inquestionáveis em todos os sentidos.

Basta aqui relembrar as reticências de Zuurmoond sobre a aplicabilidade do rótulo “evangelho” a esse texto. Mais que isso, diante da conclusão de alguns pesquisadores de que esse evangelho, em razão de “se mostrar a par de alguns detalhes topográficos de Jerusalém”, deve ser considerado uma fonte histórica fidedigna, não lhe parece, de maneira alguma, acertado. Com efeito, para ele, “o autor desse evangelho pode muito bem ter pertencido à comunidade primitiva de Jerusalém, sem jamais ter visto Jesus ‘na carne’” (1998, p. 94). Cumpre reforçar, todavia, que a questão levantada por Zuurmond restringe-se a debater se *João* pode ser utilizado como fonte histórica para o ministério público de Jesus de Nazaré.

Quanto a isso, ele é taxativamente assertivo: não, o Quarto Evangelho não é muito confiável nesse sentido. Isso porque *João* não demonstra interesse algum “na facticidade do Jesus histórico”. O enredo de seu livro liga-se ao Jesus pós-pascal e, convém sublinhar,

define-se mais acertadamente como “um tratado teológico (cristológico)” no qual a “história está a serviço do anúncio, não o contrário” (1998, p. 94).

Destoando um pouco desses respeitadíssimos acadêmicos, Theissen e Merz assumem que *João* integra um conjunto maior de material escrito acerca de Jesus que é completamente gnóstico ou próximo de uma experiência de fé gnóstica. Com efeito, ambos consideram *João* e *Tomé* como fontes oriundas dessa ambiência gnóstica. Contudo, é em vão que se espera um maior aprofundamento das consequências dessa conclusão.

Cumprido, no entanto, registrar o que dizem sobre a imagem de Jesus que essa documentação de matriz gnóstica enseja: “diferentemente das quatro fontes sinóticas, as fontes quase-gnósticas [*João* e *Tomé*, por exemplo] não dão uma imagem coerente de Jesus” (2002, p. 54)⁷⁶.

Reiterando, portanto, o quebra-cabeça que *João* oferece para a pesquisa, os dois estudiosos tentam dar conta da condição *sui generis* desse documento. Assim, eles declaram (2002, p. 55):

Apesar de o autor ter estruturado a atividade de Jesus de forma distinta dos sinóticos (com prólogo introdutório, várias viagens a Jerusalém, cronologia das festas judaicas) e ter se esforçado em criar grandes complexos narrativos, ele demonstra ter tido conhecimento de pelo menos um evangelho sinótico ao ter assumido a forma de evangelho. Apesar das marcantes diferenças na organização teológica, é evidente que João pressupõe fontes com matizes sinóticos, tanto na tradição narrativa como na tradição de ditos.

Há que se relevar, até certo ponto, a superficialidade com que os autores tratam a questão. O livro por eles escrito se propõe a ser um manual, uma espécie de estudo introdutório que pretende açambarcar o maior número possível de temas e expor, como eles sublinham, o estágio atual da pesquisa. Por conseguinte, não faz sentido cobrar de Theissen e Merz desdobramentos em torno de assuntos que renderiam livros inteiros somente para si.

Mas não há como se eximir de indagar sobre a lógica exposta por ambos. Por que *João* viu-se forçado a modelar as atividades de Jesus de que tomou conhecimento na “forma de evangelho”? Até que ponto é possível determinar, com base na documentação existente, algo como uma exigência de que as lembranças sobre a carreira pública de Jesus deveriam, quando vertidas por escrito, ajustar-se aos moldes de *Marcos*?

⁷⁶ Parece ter havido alguma incompreensão nesse ponto. As fontes sinóticas são três e não quatro.

Alhures, num opúsculo dedicado a elucidar cada um dos textos que integram o assim chamado Novo Testamento, Theissen volta a enfatizar a suposição de que *João* conheceu outros evangelhos, “mesmo que não os tenha utilizado como fonte” (2007, p. 111). Assim, o plano de *João* é semelhante ao de *Marcos*: “começa com João Batista e termina com a história da paixão” (idem, idem). Partindo de dois pressupostos, ou seja, *Marcos* inaugurou o gênero evangelho e haveria uma imensa dificuldade de um mesmo gênero ter sido “inventado” por dois autores de forma independente, Theissen então vaticina: o autor de *João* “deve ter tido conhecimento do Evangelho de Marcos” (idem, idem).

Ora, em poucas linhas Theissen aparenta não se lembrar da ambiência gnóstica da qual supostamente *João* emergiu. Mais que isso, ao notar que esse autor deve ter tido conhecimento – por meio da leitura direta? Através da audição de trechos ou do todo? – de *Marcos*, por que não aventou a possibilidade de alguma espécie de ciência acerca de *Tomé*, já que ambos são supostamente provenientes de um mesmo conjunto de textos e/ou tradições?

Um exegeta de elevada reputação, Charles H. Dodd assevera que o Quarto Evangelho “pertence só parcialmente à mesma classe que os [evangelhos] Sinóticos. Seu contexto verdadeiro é só em parte aquele que ele condiz com os outros evangelhos” (2003[1968], p. 19).

Com efeito, Dodd assevera (2003[1968], p. 25):

Se procurarmos captar a intenção do autor, sem observar de modo rígido as formas gramaticais, percebemos certamente que ele está pensando, em primeiro lugar, não tanto em cristãos que necessitam duma teologia mais profunda, e sim em não-cristãos que se põem o problema da vida eterna e do caminho para atingi-la, e podem estar prontos para seguir o modelo cristão, se este lhes for apresentado em termos que, segundo seu modo de ver, estão relacionados com os interesses e a experiência religiosa que eles já possuíam.

De certa forma, as palavras de Dodd podem sugerir que o autor do Quarto Evangelho modelou as tradições que recebeu sobre Jesus de Nazaré para que fossem compreendidas para seu público-alvo. A fiar-se nessa possibilidade, não seria um erro laborar sobre esse texto em busca de suas camadas textuais.

No entanto, essas questões ficarão, temporariamente, de quarentena, pois parece mais profícuo acompanhar o raciocínio de Dodd acerca de outro aspecto. Com efeito, o que se quer abordar é a maneira como o exegeta inglês discute o gnosticismo e sua relação com o Quarto Evangelho.

Assim, ele assinala, há uma “variedade desconcertante de sentidos” com que os escritores modernos tratam os termos “gnóstico” e “gnosticismo”. Consoante a etimologia da palavra, ou seja, de que “a salvação se realiza pelo conhecimento”, mostra-se obrigatório, em seu ponto de vista, rotular “teólogos cristãos ortodoxos, como Clemente de Alexandria e Orígenes, por um lado e judeus helenistas como Fílon, e escritores pagãos como os hermetistas, por outro lado” como gnósticos (2003[1968], p. 137). Mais que isso, se esse for o sentido a ser empregado, “o evangelho segundo João deveria ser classificado como gnóstico” (idem, idem).

Não por acaso, se existem muitas razões para estudar-se o Quarto Evangelho, uma que jamais poderia ser olvidada, consoante Dodd, envolve ter clareza de que os “leitores deste evangelho no século II parecem ter reparado alguma afinidade” entre esse documento e a “heresia gnóstica” (2003[1968], p. 143).

Raymond Brown, ao longo de sua carreira acadêmica, produziu diferentes escritos dedicados ao Quarto Evangelho. Suas obras, portanto, que pese o fato de sua filiação religiosa e como isso marcadamente afeta suas análises, mostram-se um material riquíssimo e necessário para quem se predispõe a ter um guia para compreender *João*.

Assim, consoante o biblista, a partir do século XIX, “a maioria dos intérpretes passou a acreditar que João não foi produzido por uma testemunha ocular” (2004, p. 493). Por conseguinte, essa visão implicou na admissão de que esse evangelho não tem valor histórico, “diferentemente do material nos evangelhos sinóticos” (2004, p. 494).

No entanto, prossegue Brown (2004, p. 495), *João* passou a ser encarado de outra forma em meados do século XX. Essa forma, por sua vez, é a que Brown publicamente reconhece ser partidário. Tal teoria pode ser esquematicamente resumida como segue:

1. Havia duas memórias distintas do que Jesus disse e fez: as conservadas nos sinóticos (“especificamente em Marcos”) e as memórias de João que “não eram de origem apostólica padronizada” (2004, p. 495).

2. As memórias foram influenciadas pela experiência de vida da comunidade joanina e dos pregadores joaninos que as expuseram.

3. Por fim, “um evangelista” entrou em ação modelando a tradição desse estágio anterior na forma de um evangelho escrito.

Assim, Brown deixa implícito que o Quarto Evangelho deve ser encarado como o entrelaçamento entre “memórias de Jesus” e uma muito criativa e imaginativa “intuição teológica”.

John Ashton assume para si a responsabilidade de facilitar a compreensão desse evangelho deveras intrincado e recheado de simbolismos. Com efeito, a chave de leitura para o texto da comunidade do Discípulo Amado consiste em ter clareza de que as ideias nele contidas foram formuladas “no contexto do difícil relacionamento entre os cristãos joaninos e os outros membros da sinagoga à qual eles pertenciam” (2007, p. 5).

O que perpassa cada um desses autores, tanto os historiadores quanto os exegetas, é o explícito reconhecimento que *João* não escreve história, mas teologia. Mais que isso, sua alta cristologia atesta um refinado teólogo, em um patamar muito distante e bastante acima dos autores dos evangelhos sinóticos.

Recentemente, contudo, especialistas em *João* vieram a público e cerraram fileiras na tentativa de garantir a historicidade dos relatos presentes no Quarto Evangelho. Meier, que não é exatamente um *expert* em *João*, encontra nessa narrativa canônica elementos que certificam, por exemplo, a relação mestre-discípulo entre João, cognominado Batista, e o Jesus histórico. Implica dizer, *João* fornece evidências históricas de que Jesus de Nazaré e João Batista tiveram existência real e foram muito próximos.

Nesse sentido, para o questionamento sobre se Jesus de Nazaré foi discípulo de João, cognominado Batista, Meier chama a atenção para aquilo que ele considera ser uma ironia: “a única prova, embora indireta, de que Jesus foi discípulo de João” provém “do muito difamado Quarto Evangelho”. Mais que isso, “sem os capítulos 1 e 3 do Quarto Evangelho”, não teria “ocorrido a alguém a ideia de que estas tradições de Q e de Marcos mostram Jesus como discípulo de João” (1996, p. 161).

E não apenas isso. Aos olhos de Meier, “o Quarto Evangelho faz todo o possível para eliminar quaisquer vestígios de um papel independente para João. Ele não mais é chamado de ‘Batista’, o cognome que exprimia sua posição e sua prática exclusiva. Sua única função no Quarto Evangelho é ser testemunha de Jesus” (1996, p. 163). Por conseguinte, esse evangelho coloca na boca de João palavras que servem para retratar o papel que ele deve representar dentro da trama desenhada por *João* e, concomitantemente, como ele deveria ser lembrado dali por diante. Assim, perante o que Jesus significa, João declara (Jo 3:30): “É necessário que ele [Jesus] cresça e eu diminua”.

Isso, entretanto, é o bastante para garantir o retrato de Tomé que *João* apresenta?

2.7.2. “MEU SENHOR E MEU DEUS”

Jesus está morto. Dali por diante, todos os planos e esperanças que ele alimentou passam para o campo das expectativas não realizadas. Restam àqueles homens e mulheres duas possibilidades: voltar às suas vidas normais ou dar prosseguimento a tudo àquilo que ele afirmou que seria necessário para a implantação do Reino. Sem esquecer, porém, dos riscos aparentes que essa última opção comportava.

O autor do evangelho de Marcos, como é consensual entre os especialistas, encerra sua narrativa afirmando que três mulheres dirigiram-se ao local em que o corpo de Jesus houvera sido depositado a fim de ungir o cadáver com aromas. Chegando ao local, Maria de Magdala, Maria, mãe de Tiago e Salomé depararam-se com “um jovem sentado à direita, vestido com uma túnica branca”, dentro do túmulo.

Apavoradas, recebem um comando do jovem. Elas deveriam informar aos “discípulos e a Pedro” que Jesus, de volta ao mundo dos vivos, aguardava a todos na Galileia. Contudo, consoante a narrativa, não foi isso que se deu (16:8):

Elas saíram e fugiram do túmulo, pois um temor e um estupor se apossaram delas. E nada contaram a ninguém, pois tinham medo...

E assim se encerra a narrativa evangélica canônica mais antiga. Com mulheres fugindo e ocultando de todos o que teriam presenciado no local em que o corpo de Jesus jazia para sempre.

Entretanto, esse documento sofreu uma intervenção posterior e um novo final veio a ser acrescentado⁷⁷. Os versículos incluídos no texto de *Marcos* contam o que se sucedeu ao comando do jovem às piedosas mulheres (16:9-14):

Ora, tendo ressuscitado na madrugada do primeiro dia da semana, ele apareceu primeiro a Maria de Magdala, de quem havia expulsado sete demônios. Ela foi anunciá-la àqueles que haviam estado em companhia dele e que estavam aflitos e choravam. Eles, ouvindo que ele estava vivo e que fora visto por ela, não creram. Depois disso, ele se manifestou de outra forma a dois deles, enquanto caminhavam para o campo. Eles foram anunciar aos restantes, mas nem nestes creram. Finalmente, ele se manifestou aos Onze, quando estavam à mesa, e censurou-lhes a

⁷⁷ Os tradutores da Bíblia de Jerusalém aduzem uma nota de rodapé a esses versículos. Por uma questão de honestidade intelectual, admitem que esse trecho final não foi redigido pela mesma pessoa que produziu o documento como um todo. Assim, “muitos mss [manuscritos], entre eles o do Vat. [Vaticano] e o Sin. [Sinaítico], omitem o final atual”. Acrescentam, ainda, que quatro manuscritos “dão em seguida os dois finais, o breve e o longo”. Todavia, por uma questão de crença, são peremptórios em asseverar: “O trecho final de Mc (VV. 9-20) faz parte das Escrituras inspiradas; é tido como canônico”.

incredulidade e a dureza do coração, porque não haviam dado crédito aos que o tinham visto ressuscitado.

O quadro abaixo sistematiza as aparições de Jesus, segundo a narrativa marcana, após a sua morte por crucifixação:

Quadro 2.1: Aparições de Jesus ressuscitado em *Marcos*

Aparição	Receptor
Primeira	Maria de Magdala
Segunda	Dois deles (anônimos)
Terceira	Onze

As reações variaram entre aceitação e negação. Os Onze precisaram de uma experiência mais impactante e de cunho pessoal para, enfim, sair da rejeição para a aceitação. Com efeito, o testemunho de Maria e o testemunho dos dois discípulos anônimos não foram o suficiente para ensejar o convencimento daquilo que lhes era transmitido. O quadro abaixo auxilia a visualização desse movimento:

Quadro 2.2. Reação dos Onze

Testemunho	Reação dos Onze
De Maria de Magdala	Não creram
De dois deles	Não creram

Na sequência da narrativa do final aduzido ao evangelho de Marcos, porém, Jesus manifesta-se aos Onze. Aqui há uma curiosidade. O texto de Marcos introduz “Onze” onde antes eram “Doze” e não oferece uma explicação sequer acerca dessa mudança, digamos, numérica. Leitores do assim chamado Novo Testamento não titubeariam em afirmar: Judas Iscariotes, o que entregou Jesus, não se encontra mais entre eles, pois se suicidou. Portanto, inexistente motivo para usar o termo “Doze”.

No entanto, a informação sobre o desaparecimento de Judas Iscariotes não é um dado que conste em *Marcos*. Seu destino, para o grupo que conservou algumas das memórias *de* e *sobre* Jesus e que foram vertidas por escritos nesse evangelho, ficou em completo desconhecimento. Se por acaso sabiam, optaram por relegar ao esquecimento deixando de registrar.

Cumpre, porém, salientar o que o copista que adicionou um final a *Marcos* descreveu sobre o momento em que Jesus se faz visível aos Onze:

Finalmente, ele se manifestou aos Onze, quando estavam à mesa, e censurou-lhes a incredulidade e a dureza do coração, porque não haviam dado crédito aos que o tinham visto ressuscitado.

Nesse adendo ao evangelho de Marcos, portanto, a derradeira aparição de Jesus ocorre em um local privado e todos são admoestados por sua incredulidade e por, em certa medida, precisarem ver para crer. Note-se, assim, que nenhum discípulo é advertido nominalmente acerca de sua falta de fé na ressurreição do primeiro filho de José com Maria.

Quem conhecesse a história de Jesus unicamente por meio do evangelho de Mateus ouviria/leria uma versão com tons significativamente distintos. Assim como em *Marcos*, mulheres vão ao túmulo. Em vez de um jovem, um “Anjo do Senhor” desce do céu em seguida a um “grande terremoto”. Avisadas, pelo ser angélico, de que o túmulo a que foram visitar estava vazio e que lhes estava incumbida a tarefa de notificar a ressurreição aos remanescentes do grupo de Jesus, as mulheres (28:8):

Elas, partido depressa do túmulo, comovidas e com grande alegria, correram a anunciá-lo a seus discípulos.

A narrativa não descreve o encontro entre as mulheres, testemunhas oculares da ressurreição, e os discípulos. Mas deduz-se do que vem a seguir que eles acataram o que escutaram delas. Com efeito, *Mateus* declara (28:16):

Os onze discípulos caminharam para a Galileia, à montanha que Jesus lhes determinara.

Eis que, de acordo com *Mateus*, todos são testemunhas de mais uma aparição de Jesus. Cumpre salientar, contudo, que as reações não se mostraram unânimes (28:17):

Ao vê-lo, prostraram-se diante dele. Alguns, porém, duvidaram.

O texto carece de mostrar se também os que duvidaram prostraram-se diante de Jesus. Todavia, cumpre sublinhar que a dúvida alcançou não mais a todos, mas “alguns” dentre eles. Quantos? Quais discípulos? Tais informações, para um hipotético indivíduo que travasse conhecimento com a história de Jesus unicamente por meio de *Mateus*, faltariam por completo.

O autor de *Lucas* expande consideravelmente as tradições *de* e *sobre* Jesus as quais teve acesso. Com efeito, um indivíduo que viesse a se tornar cristão graças à leitura desse

evangelho canônico seria brindado com uma narrativa repleta de detalhes. Assim, Maria Madalena, Joana, Maria, mãe de Tiago e outras mulheres, foram ao sepulcro onde o corpo de Jesus fora deixado. Ali chegando, foram recebidas por dois homens “com veste fulgurante” que enunciaram a notícia da ressurreição de Jesus.

As mulheres sentiram medo. As mulheres se lembraram das palavras de Jesus. As mulheres, de balde disso tudo, voltaram ao encontro dos discípulos e narraram sua experiência no túmulo. Todavia, para os homens, “essas palavras, porém, lhes pareceram desvario, e não lhes deram crédito” (Lc 24:11).

Apesar de toda descrença inicial, *Lucas* inclui uma ação de Simão Pedro que, como frisam os tradutores da Bíblia de Jerusalém, é omitida por alguns manuscritos (24:12):

Pedro, contudo, levantou-se e correu ao túmulo. Inclinando-se, porém, viu apenas os lençóis. E voltou para casa, muito surpreso com o que acontecera.

A ação de Pedro poderia ser interpretada como um gesto de quem desejava ver para crer. Lamentavelmente, as tradições lucanas se mostram muito exíguas no que tange à atitude de Pedro perante o anúncio feito por todas aquelas mulheres. Quer dizer, seu testemunho do sepulcro vazio não mereceu desdobramentos.

Na sequência, *Lucas* oferece uma longa e pormenorizada descrição acerca dos dois discípulos que viram Jesus ressuscitado. Toma-se ciência que ambos viajavam para Emaús, um povoado situado a “sessenta estádios de Jerusalém”. Além disso, um dos dois deixa de ser anônimo e fica-se sabendo que ele se chamava Cléofas (24:18).

Esses discípulos, reconhecendo Jesus e crendo na ressurreição, retomam o caminho de volta para Jerusalém determinados a narrar o acontecido e, assim, confirmar e fortalecer a fé de todos. Encontrando-se com os Onze, entabulam uma conversa sobre a experiência vivida e ouvem, por sua vez, que o que eles passaram foi verdadeiro, pois (24:34):

“O Senhor ressuscitou e apareceu a Simão!”

À medida que eles não se mostram surpresos diante do que Cléofas e sua companhia haviam vindo dizer, infere-se que a trama lucana opera com a noção de que a incredulidade houvera sido deixada para trás. Afinal, não era um desvario de mulheres, mas a palavra de Simão.

Enquanto trocavam impressões e regozijavam-se, *Lucas* põe Jesus no meio deles. Sua súbita aparição, entretanto, provoca “espanto e temor”, pois “imaginavam ver um espírito”

(24:37). Com o fito de infundir-lhes confiança, o Jesus de *Lucas* então os indaga e, em seguida, ordena (24:38-40):

Por que estais perturbados e por que surgem tais dúvidas em vossos corações? Vede minhas mãos e meus pés: sou eu! Apalpai-me e entendei que um espírito não tem carne, nem ossos, como estais vendo que eu tenho. Dizendo isso, mostrou-lhes as mãos e os pés.

Convém sistematizar as informações fornecidas pelo autor de *Lucas*. O quadro a seguir organiza as aparições de Jesus:

Quadro 2.3. Aparições de Jesus ressuscitado em Lucas

Aparição	Receptor(es)
Primeira	A Maria Madalena, Joana, Maria, mãe de Tiago, e outras mulheres anônimas
Segunda	A Simão
Terceira	A Cléofas e alguém que lhe faz companhia
Quarta	Aos Onze

A aceitação, ou não, da ressurreição variou de acordo com a origem dos testemunhos e também conforme a situação de enunciação. Assim, o quadro abaixo tenta condensar as informações e aclarar o entendimento:

Quadro 2.4. A reação dos Onze

Testemunho	Reação imediata
Das mulheres	Não deram crédito
Simão (indireto)	Deram crédito
Cléofas e sua companhia	Deram crédito

À primeira vista, porém, a aparição de Jesus diante dos Onze e mais os discípulos que vieram de Emaús para ratificar a ressurreição miraculosa, ensejou dúvidas. Contudo, cumpre perceber que o espanto e o temor originaram-se da súbita presença de alguém que foi então entendido como um “espírito”. A fim de dirimir essa dúvida, o Jesus de *Lucas* oferece-se como prova de que ali se encontrava um homem de carne e osso. Qual o seu gesto? Solicitou que os circunstantes, superando seus pré-conceitos e medos mais arraigados, fossem até ele e o tocassem.

A narrativa lucana deixa implícito que os incrédulos obedeceram à ordem de Jesus, pois nenhuma informação é dada se houve alguma resistência ou recusa. Cabe, no entanto, sublinhar que, assim como em *Mateus*, nenhum dos Onze foi indicado nominalmente. Implica dizer, o temor e o espanto foram gerais, mas a descrença na ressurreição em si não é um dado

que se possa extrair do texto. Com efeito, essa era uma convicção que se formou desde o testemunho – não detalhado e exclusivo da narrativa de *Lucas* – de Simão Pedro.

Suponha-se que os eventos posteriores a crucifixão de Jesus, quer dizer, os relatos de sua suposta ressurreição, houvessem sido espalhados por meio de outro documento que não os Sinóticos. Nesse caso, via Quarto Evangelho.

Esse público travaria contato com a informação de que Maria Madalena dirigiu-se ao sepulcro de Jesus e, encontrando-o aberto, disparou em direção a Simão Pedro “e ao outro discípulo, que Jesus amava” e alertou-os de um presumido furto do corpo de Jesus (20:3). Ambos, assim, correm juntos até o local e confirmam que o corpo de Jesus havia desaparecido. Cumpre, porém, enfatizar o verso 8:

Então, entrou também o outro discípulo que chegara primeiro ao sepulcro: e viu e creu.

Ato contínuo, com a volta dos discípulos “para casa”, Maria Madalena permanece no local e, conforme a narrativa joanina, ali fica desmanchando-se em lágrimas. A discípula vê dois anjos, que travam conversa com ela, e, em seguida, é surpreendida pela aparição do próprio Jesus ressuscitado. Do diálogo entabulado entre ela e o Nazareno, resulta o comando para que seus seguidores recebam, da parte dela, a notícia alvissareira de que ele, Jesus, “subiria” para o Pai (20:17). Nesse sentido, o texto aponta (20:18): “Maria Madalena foi anunciar aos discípulos: ‘Vi o Senhor, e as coisas que ele lhe disse’”.

Diferentemente dos outros escritos canônicos, o texto do Quarto Evangelho nada apresenta acerca da recepção dos discípulos ao anúncio ofertado por Maria Madalena sobre sua experiência visionária. Convém sublinhar, entretanto, que os versos de 11 a 18 podem ser um acréscimo ao texto joanino da ressurreição de Jesus, explicando, assim, a anomalia no fluxo narrativo que a passagem denota.

Em seguida, *João* volta a atenção de seus leitores/ouvintes para os discípulos. Que se encontravam, “por medo dos judeus”, em algum lugar no qual as portas estavam fechadas. É o momento em que Jesus aparece para todos. É, dessa maneira, a segunda aparição do morto. Nada, porém, é dito sobre a reação inicial do grupo perante o ocorrido. O texto descreve que, em seguida à saudação que faz a todos os presentes, Jesus “mostrou-lhes as mãos e o lado” e aqueles que presenciaram a cena “ficaram cheios de alegria por verem o Senhor” (20:20).

Um leitor atento e que conhecesse as narrativas sinóticas identificaria, de pronto, as notáveis semelhanças entre os textos. Estranharia, porventura, algumas dessemelhanças, mas, como de praxe, harmonizaria as descrições vendo-as como complementares.

João, todavia, destaca uma situação que nenhum outro autor até então mencionara. Tomé, “chamado Dídimos”, não estava com os discípulos quando dessa segunda aparição de Jesus. Diante da informação de que, em sua ausência, todos puderam ver e crer, esse discípulo então profere o que, no imaginário popular cristão, atesta sua incredulidade (20:25):

Se eu não vir em suas mãos o lugar dos cravos e se não puser meu dedo no lugar dos cravos e minha mão no seu lado, não creerei.

Com efeito, o Tomé de *João*, requer ver e tocar para que a crença na ressurreição venha a se tornar uma convicção inabalável. E é o que *João* providencia em sua narrativa (20:26-29):

Oito dias depois, achavam-se os discípulos, de novo, dentro de casa, e Tomé com eles. Jesus veio, estando as portas fechadas, pôs-se no meio deles e disse: ‘A paz esteja convosco!’ Disse depois a Tomé: ‘Põe teu dedo aqui e vê minhas mãos! Estende tua mão e põe-na no meu lado e não sejas incrédulo, mas crê!’ Respondeu-lhe Tomé: ‘Meu Senhor e meu Deus!’ Jesus lhe disse: ‘Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram!’

Convém notar que o Jesus de *João* aparenta saber, de antemão, que Tomé estava cético quanto ao relato de seus companheiros. Com efeito, em seguida a saudação feita aos presentes, ele dirige-se exatamente a Tomé oferecendo-se como prova “viva” e apontando exatamente para aquilo que o Tomé de *João* alegara ser o que garantiria a ele a veracidade da ressurreição de Jesus.

Um leitor imbuído de muita fé talvez deixe escapar essas nuances dos textos e, mesmo se confrontado a elas, obterá uma boa explicação para as incongruências presentes nas quatro narrativas evangélicas.

Ainda que o ceticismo de Tomé seja uma ocorrência restrita a um evangelho canônico, encontra-se entranhado na memória coletiva cristã que ele, e somente ele, externou toda a sua dificuldade em admitir que um morto voltara para o meio dos vivos. Cumpre enfatizar, no entanto, que pesquisadores estranharam essa ocorrência e entabularam reflexões sobre o inusitado narrado pelo Quarto Evangelho. Em linhas gerais, inferiram que havia mais do que uma cena meramente inventada.

2.7.2.1. VER PARA CRER, CRER SEM VER

A partir do Quarto Evangelho, Tomé recebeu como alcunha a pecha de incrédulo. Como já mencionado, seu ceticismo acerca da ressurreição corporal de Jesus perpetuou, no imaginário popular, a noção de que para o discípulo, crer seria inseparável de ver. Adele Reinhartz sustenta, sem aprofundar-se na questão da historicidade do episódio, que Jo 20:29 deve ser lido tendo em mente Jo 4:46-48:

Ele voltou novamente a Caná da Galileia, onde transformara água em vinho. Havia um funcionário real, cujo filho se achava doente em Cafarnaum. Ouvindo dizer que Jesus viera da Judeia para a Galileia, foi procurá-lo, e pedia-lhe que descesse e curasse seu filho, que estava à morte. Disse-lhe Jesus: “Se não virdes sinais e prodígios, não creereis⁷⁸”.

Por conseguinte, a fala do Jesus de *João* para Tomé, assim como para o funcionário real da perícopie acima, é “endereçada aos leitores do evangelho de João, que vivem numa época em que a visão direta de Jesus já não é mais possível” (2005, p. 58). Prossequindo em sua interpretação do narrado, Reinhartz aventa que o objetivo do autor consiste em afirmar a superioridade da fé que se obtém com base no escutar em oposição à fé que se adquire lastreada no ver.

O exemplo de Tomé, portanto, constitui uma espécie de instrução fornecida por *João* para que seus leitores creiam naquilo que eles escutam sobre as palavras e os feitos de Jesus através do evangelho (2005, p. 59). A fiar-se na leitura de Reinhartz, pode-se conjecturar que esses leitores estavam a exigir das lideranças da comunidade demonstrações visíveis e palpáveis dos benefícios que adviriam de fazer parte desse grupo. Em outras palavras, clamavam por “sinais e prodígios”. Queriam provas insofismáveis. Consoante Reinhartz, tais exigências eram abrandadas à medida que recebiam instruções como a parábola do bom pastor (10:1-5):

Em verdade, em verdade, vos digo: quem não entra pela porta no redil das ovelhas, mas sobe por outro lugar, é ladrão e assaltante; o que entra pela porta é o pastor das ovelhas. A este o porteiro abre: as ovelhas ouvem sua voz e ele chama suas ovelhas uma por uma e as conduz para fora. Tendo feito sair todas as que são suas, caminha à frente delas e as ovelhas o

⁷⁸ Os tradutores da Bíblia de Jerusalém, em nota de rodapé, interferem na leitura da passagem postulando que o dito de Jesus nela inserida é “provavelmente glosa do evangelista” e “se dirige aos contemporâneos” do evangelista (1985, p. 1852, n. “f”).

seguem, pois conhecem a sua voz. Elas não seguirão um estranho, mas fugirão dele, porque não conhecem a voz dos estranhos.

No fim das contas, pode-se inferir que Reinhartz concebe (a) uma comunidade de crenças permeada por indivíduos capazes de ler e (b) cuja submissão aos preceitos do cristianismo joanino implicava ouvir as palavras de Jesus contidas no evangelho. Seria o caso, talvez, de pensar em uma comunidade de crenças em que feitos sobrenaturais – ou que assim se crê que sejam – já não fossem reproduzidos com frequência. Nesse sentido, a ênfase no ouvir aquilo que é lido, em detrimento do ver, seria um recurso estratégico empregado para garantir a continuidade do grupo e silenciar aqueles que sentiam necessidade de algo mais que relatos de curas milagrosas ocorridos no passado.

Com efeito, se essa era a intenção do autor do Quarto Evangelho e essa era a situação vivencial da comunidade de crenças, a falha de Tomé residiu em não crer com base no testemunho dos discípulos. Em não tê-los ouvido. Em não ter confiado em seus companheiros. Por conseguinte, o incrédulo Tomé da passagem é uma criação de *João* pensada para o momento pelo qual passava o grupo.

Edward W. Klink III conecta várias passagens do Quarto Evangelho e propõe que o cético Tomé exerce uma função específica na narrativa joanina. Para ele, *João* é claro em apontar que os discípulos foram todos enviados em missão “ao mundo” para fazer prosélitos (2007, p. 237). De fato, esse evangelho canônico põe na boca de Jesus as seguintes palavras (Jo 17:18-19):

Como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo. E, por eles, a mim mesmo me santifico para que sejam santificados na verdade.

Klink argumenta que o texto joanino não permite dúvidas de que a missão dos discípulos pretende alcançar o máximo de pessoas, sem distinções de qualquer espécie. Mais que isso, o Jesus de *João* espera que a crença desses que estão próximos a ele seja transferida aos que ouvirão sua mensagem. Apesar desses últimos nunca terem-no visto em pessoa. Pois, como o Quarto Evangelho defende, o objetivo central é que “todos sejam um” (17:21).

No que tange à passagem em que o incrédulo Tomé confessa sua fé em Jesus, Klink postula (2007, p. 237):

Uma visão semelhante sobre os futuros crentes no interior da missão [proselitista] é vocalizada na conversa de Jesus com Tomé. Jesus utiliza o

“crer porque viu” de Tomé como um exemplo para aqueles que creem, mas que não verão. Aqueles que creem sem ver são abençoados.

Cumpra salientar, portanto, que a “confissão de Tomé” nesse momento da narrativa corresponde ao clímax da confissão cristológica desse evangelho (2007, p. 237). Como sustenta Klink, “leitores que chegaram a esse ponto da narrativa são, agora, capazes de juntar-se a Tomé. O Quarto Evangelho é, então, uma testemunha para esses que não tenham visto com seus próprios olhos; eles são abençoados se confiam em seu testemunho e creem” (2007, p. 237).

Pagels, entretanto, advoga outra interpretação. Com efeito, após comparar a narrativa joanina com a lista de sentenças tomesina, a pesquisadora chegou à conclusão que *João* escreveu seu evangelho “para refutar o que Tomé ensina” (2004, p. 65).

Sustentando-se, em parte, no trabalho de Gregory Riley, Pagels entende que *João* “inventou a personagem que chamamos de Tomé, o incrédulo, talvez como uma maneira de caricaturar os que respeitavam um mestre – e uma versão dos ensinamentos de Jesus – que ele considerava sem fé e falso” (2004, p. 66).

Mais que isso, ela postula que *João* “conta três episódios sobre Tomé para mostrar como os cristãos de Tomé estão errados” (2004, p. 74). Por conseguinte, algo no conteúdo dos ensinamentos dos “cristãos de Tomé” entrava em rota de colisão com a maneira como João pensava ser a forma correta de ser “cristão”.

3

Lembraí-vos da palavra que vos disse

*Memória, oralidade e o novo Problema
Sinótico*

“No ano 40”, postula Rodney Stark, “havia mil cristãos” (2006, p. 15). Com efeito, ele infere, “se o cristianismo cresceu à taxa de 40% por década, haveria 7.530 cristãos no ano 100, 217.795 no ano 200 e 6.299.832 no ano 300” (idem, p. 16). Stark, por sua vez, demonstra estar consciente de que o crescimento do cristianismo foi mais relevante no assim chamado Oriente, ou seja, “na Ásia Menor, no Egito e no Norte da África” (idem, p. 20).

Ademais, como sugere Wayne Meeks, antes do fim da década de 30, “os que acreditavam no Messias Jesus haviam levado a mensagem de sua nova seita às comunidades judaicas das cidades greco-romanas” (2011[1983], p. 34). Assim, uma década após a crucifixão de Jesus, o movimento cristão encontrou ambiente propício para seu desenvolvimento na cidade greco-romana. A cultura das aldeias e vilarejos da Palestina havia sido deixada para trás (2011[1983], p. 35).

Consoante Gillian Clark, de balde a crucifixão de Jesus, o Império Romano não caçou seus seguidores imediatos e os primeiros missionários disseminaram os ensinamentos do Nazareno por todo o mundo mediterrânico com o auxílio das estradas romanas, do controle imperial romano e da aceitação romana da diversidade religiosa (2004, p. 5). A tolerância de Roma para com o judaísmo, Clark sustenta, foi benéfica para os grupos cristãos primitivos. Com efeito, esses se reuniam, no princípio, nas sinagogas judaicas ou entre gentios simpatizantes do judaísmo conhecidos como tementes a Deus. Por conseguinte, é possível conjecturar que essa tenha sido “uma razão pela qual não houve nenhuma tentativa sistemática para eliminar os cristãos antes da metade do terceiro século” (2004, p. 6).

“O cristianismo primitivo”, assevera Gerd Theissen, “começou como um movimento de renovação no interior do judaísmo trazido à existência por meio de Jesus” (1977, p. 1). Além disso, o “primeiro cristianismo helenístico desenvolveu-se predominantemente fora da Palestina, ainda que o movimento de Jesus fosse um fenômeno palestino que se disseminou nas regiões vizinhas da Síria” (idem, idem).

“O movimento de Jesus”, acredita Theissen, teve sua estrutura interna determinada “pela interação de três funções: os carismáticos itinerantes, seus simpatizantes em comunidades locais e os portadores da revelação” (1977, p. 7). Com efeito, existia uma “relação de complementaridade entre os carismáticos itinerantes e as comunidades locais: os carismáticos itinerantes eram as decisivas autoridades espirituais nas comunidades locais e as comunidades locais eram a base material e social indispensáveis para os carismáticos itinerantes” (1977, p. 7).

Esse breve apanhado de considerações sobre o movimento de Jesus sem Jesus trata de assuntos relevantes e, ao mesmo tempo, deixa na obscuridade outros ainda mais fundamentais. Assim, o que se pode depreender do crescimento espantoso do cristianismo no que tange aos seus adeptos? Como eram transmitidos os fundamentos desse movimento? As cartas trocadas entre lideranças emergentes e grupos recém-formados podem ser caracterizadas como uma espécie de panfletos escritos? O mesmo pode-se dizer acerca dos evangelhos? Ou teria sido mais intenso e eficiente o recurso da “propaganda boca a boca”? A fiar-se no modelo sugerido por Theissen, quem eram os sujeitos que ocupavam as funções por ele criadas? A documentação existente permite descer ao nível da experiência dos indivíduos e obter respostas plausíveis a esses questionamentos? E como fica a questão quando *Tomé* é introduzido na discussão?

3.1. DIFUNDE-SE POR CAUSA DE SUA VULGARIDADE E DA IGNORÂNCIA DE SEUS ADEPTOS

Historiadores e biblistas comungam, não obstante as múltiplas discordâncias entre si, de uma mesma certeza: o movimento de Jesus migrou das margens do Império para seu centro, deixando suas raízes rurais para trás vindo a assumir, paulatinamente, um novo *ethos* mais de acordo com a vida das cidades.

Espraiou-se, conquistou novos adeptos, urbanizou-se, desligou-se do que ainda conservava do judaísmo, estruturou-se à medida que mais complexo se tornava, reformulou-se, tomou novas formas, constituiu hierarquias, conquistou corações e mentes, ganhou o mundo, perdeu-se.

Subjazem a essa compreensão da difusão do movimento de Jesus sem Jesus alguns consensos muito pouco contestados. Quando se imagina o mundo social dos primeiros “cristãos”, é o assim chamado Novo Testamento que assoma à mente. Não resta dúvida de que essa documentação dialogava com o mundo do qual era parte integrante. Contudo, a

pesquisa acadêmica ainda não se deu conta, por completo, da necessidade de encarar essa mesma documentação como uma possível resposta aos textos procedentes de outros segmentos que também podem ser rotulados como “cristãos”. Exemplos como os estudados no capítulo 2 ainda são bastante pontuais.

Ademais, cumpre distinguir os adeptos do movimento de Jesus que ensejaram a documentação neotestamentária dos seguidores que aderiram muito antes de haver evangelhos escritos. E não tomar uns pelos outros. Nesse sentido, é salutar a apreciação de Esler segundo a qual “os documentos do Novo Testamento nos falam a partir de mundos sociais particulares” e que esses textos “manifestam uma complexa interpenetração de sociedade e Evangelho, de contexto e *kerigma* (‘a proclamação de fé’) e que não se pode esperar entendê-los sem uma metodologia apropriada para tratar de seu lado social” (1994, p. 2).

Com efeito, prossegue Esler, a História, “dada sua ênfase no único e no particular”, não pode ter a expectativa de que é capaz de suprir todas as questões que podem ser colocadas ao assim chamado Novo Testamento se o objetivo for “penetrar nas inter-relações, valores e símbolos ordinários que caracterizam o cotidiano das comunidades cristãs primitivas e que estão refletidas nos vinte e sete livros canônicos escritos por elas e para elas” (1994, p. 2).

Por conseguinte, ele propõe, é mister que se promova a busca de modelos, retirados das Ciências Sociais, que auxiliem, de modo eficaz, na reconstrução dos mundos sociais em que esses textos foram gerados. Mais que isso, e é de suma importância para os objetivos dessa pesquisa, Esler frisa que os textos do assim chamado Novo Testamento “foram, em geral, escritos para comunidades cristãs primitivas particulares” (1994, p. 6). Por outras palavras, recorrendo ao seu tema principal de pesquisa, “o autor de Lucas-Atos estava escrevendo para uma comunidade cristã em particular ou para um conjunto de comunidades com pronunciadas similaridades estruturais” (*idem, idem*).

Reunindo todas essas suposições acadêmicas, tem-se, assim, um quadro no qual se observa o crescimento do movimento que implica a disseminação da proposta de Jesus e, inevitavelmente, a aceitação de suas ideias. Viver em conformidade com elas é uma outra questão. Não obstante, e isso não é uma crítica aos pesquisadores, praticamente todos os estudiosos operam com noções imbuídas de um paradigma: o paradigma do letramento disseminado.

Com efeito, nota-se um silêncio acerca de como um movimento – um “fenômeno palestino”, nas palavras de Theissen – que teve suas origens nas vilas e aldeias da Galileia, nas quais se pode asseverar que havia o predomínio da fala aramaica, espalha-se ao longo do

Mediterrâneo alcançando regiões as mais distantes e nada ou muito pouco é dito sobre as condições de recepção dessa mensagem.

Nesse sentido, Horsley e Silberman asseveram que o “cristianismo” (as aspas são dos autores), pelo que é possível extrair da documentação escrita, era, “em suas primeiras décadas, (...) uma rede de pessoas pobres e comunidades marginais nas cidades e nas zonas rurais, que um governo, mesmo moderno, teria tido problemas para reconhecer como ‘religião’” (2000, p. 20).

Por meio de dados advindos da “arqueologia, fontes judaicas antigas, história social e *insights* a partir da etno-história de sociedades camponesas em todo o Mediterrâneo”, os dois autores esforçam-se para “reconstruir o panorama básico humano da época em que Jesus iniciou seu ministério público” (2000, p. 57).

Além disso, os autores enfatizam (2000, p. 69):

O programa arrebatador de Jesus para a renovação comunitária nunca poderia ser realizado por uma única pessoa; desde o início de seu ministério percebemos os vagos esboços de uma estratégia organizacional. Ao enviar apóstolos-missionários como Pedro, André, João e Tiago, pescadores de Cafarnaum, às aldeias da Galileia e aos territórios vizinhos, Jesus decidiu divulgar a mensagem do Reino por intermédio do trabalho daqueles que assumiram o papel dos antigos “filhos dos profetas” – aquela sociedade andarilha de pregadores inflamados pelo Espírito e taumaturgos que tiveram seus atos e ensinamentos de justiça entre o povo do reino do Norte de Israel registrados nos livros dos Reis.

Contudo, destacam Horsley e Silberman, o chamamento dos enviados de Jesus de Nazaré não teve a resposta entusiasmada que se esperava. Com efeito, diferentemente do que imaginam os cristãos atuais (2000, p. 70):

A própria ausência de referências históricas fora da literatura do Novo Testamento indica que o ministério de Jesus na Galileia foi um fenômeno extremamente local entre as aldeias galileias – desconhecido ou, com maior probabilidade, considerado indigno de menção pelos cronistas contemporâneos e pelos escribas oficiais da corte herodiana.

Debalde as conclusões de Horsley e Silberman, há indícios da presença de “cristãos” para além da Galileia. Mais precisamente no Egito. Com efeito, consoante Colin Roberts, a palavra *Χριστιανοῦ* é encontrada em um papiro no qual há uma ordem dada pelo presidente do Conselho de Oxirrincos e datada do ano 256 E.C. para que seja aprisionado certo “Petosarapis, filho de Horus, descrito como um cristão” (1977, p. 3).

3.2. O QUE OUVIREM EM SEU OUVIDO, DE SEU TELHADO PROCLAMEM NO OUTRO OUVIDO

Consoante o decano dos estudos neotestamentários, a formação do evangelho⁷⁹ se deu em três estágios (2004, p. 181-186):

1. *O ministério público de Jesus ou a atividade de Jesus de Nazaré.* Concomitante aos feitos notáveis e à proclamação do Reino, por parte do filho de Maria, os seus companheiros viam e ouviam o que era feito e dito. Isso ficou retido na memória de todos, constituindo “o ‘material sobre Jesus’ em estado bruto”. Contudo, sublinha o falecido biblista, tais memórias eram seletivas. Implica dizer, reteve-se apenas o que foi tido como fundamental acerca da carreira pública de Jesus.

2. *A pregação (apostólica) sobre Jesus.* A disseminação da mensagem do Reino, confinada aos que viram e ouviram Jesus e, cumpre frisar, iluminada “pela fé pós-resurrecional”. Posteriormente, o “círculo dos pregadores missionários alargou-se para além dos companheiros originais de Jesus, e as experiências de fé dos novos convertidos, como Paulo, enriqueceram o que foi recebido e proclamado”. Durante esse estágio, destaca Brown, entrou em operação a “necessária adaptação da pregação a um público-alvo”. Com efeito, a transposição das propostas de Jesus, enunciadas originalmente em aramaico, para indivíduos na diáspora, em grego, ensejou não somente um trabalho de tradução, mas também de reformulação de uma série de ideias e conceitos.

3. *Os evangelhos escritos.* A documentação canônica emergiu em seguida a um estágio no qual a pregação baseava-se “na conservação e desenvolvimento *oral* do material sobre Jesus”. Diante das diferenças que se observam entre os evangelhos cumpre “admitir que os evangelistas não foram testemunhas oculares do ministério de Jesus”. Por conseguinte, os autores dessa documentação precisam ser compreendidos como indivíduos que “dão forma, desenvolvem, revisam o material transmitido sobre Jesus e, como teólogos, direcionam-no para um objetivo particular”.

Um primeiro aspecto a ser refletido na formulação de Brown é a sua noção de exclusividade de retenção das memórias sobre os ditos e feitos de Jesus. Com efeito, as lembranças, aos olhos de Brown, restringiram-se àqueles seus companheiros que estiveram ao seu lado ao longo dos dias em que o programa do Reino de Deus era defendido pessoalmente

⁷⁹ Brown emprega o termo no singular e, infere-se de suas ponderações, toma esse gênero literário como um modelo padrão de escrito sobre as palavras e os feitos de Jesus de Nazaré.

por Jesus de Nazaré. Subentende-se que o decano dos estudos neotestamentários considera ilegítimo todo o material que tenha sido escrito fora dos assim chamados círculos apostólicos.

Por conseguinte, não parece ser por acaso que ele frise a “fé pós-ressurrecional” como um fator de fortalecimento daqueles que se engajaram no projeto de Jesus sem Jesus. Assim, deliberadamente ou não, sua postulação faz com que escritos como o *Evangelho Q* e o *Evangelho de Tomé* fiquem de fora desse esquema⁸⁰. Mais que isso, esses últimos documentos não seriam veículos autênticos das memórias de Jesus. De acordo com sua expressão, não conteriam “material sobre Jesus”. Mesmo que ele suponha um alargamento do círculo de pregadores missionários, ainda assim sua concepção exige que todos os que deram continuidade ao sonho de Jesus tenham a ressurreição como fio condutor de suas vidas.

No entanto, louve-se o fato de que ele faça menção a um estágio de conservação e desenvolvimento oral do material sobre Jesus. Ainda que não desdobre em todas as suas consequências essa ponderação, encontra-se aí um ponto de crucial importância para a mais recente fase da busca do Jesus histórico.

Com efeito, inovações em três áreas inter-relacionadas introduziram desafios fundamentais às suposições padrão nos estudos bíblicos (HORSLEY, 2006, vii):

- Nos anos 1970, alguns intérpretes começaram a ler os evangelhos como *narrativas* ininterruptas, abandonando o foco padrão sobre ditos e perícopes individuais.
- Nos anos 1980, assistiu-se ao início da exploração da *comunicação oral* que teria sido predominante no mundo antigo e, particularmente, suas implicações no que se refere ao material evangélico.
- Nos anos 1990, a *memória cultural* despertou a atenção de pelo menos alguns pesquisadores como um fator central tanto na composição quanto na apropriação da literatura bíblica. E, novamente, com reflexos na compreensão dos evangelhos.

⁸⁰ Patterson, discorrendo sobre os desafios que *Tomé* trouxe para o mundo cristão, aponta que uma das razões pelas quais esse evangelho “gnóstico” fez eclodir tantas resistências é o seu conteúdo. Com efeito, apesar “do fato de os cristãos do mundo moderno não assassinares uns aos outros por causa de disputas doutrinárias”, ainda não se libertaram de sua “preferência instintiva pela unidade” em detrimento da “diversidade” (2013, p. 4). O Evangelho de Tomé, segundo sua perspectiva, “é um problema nesse mundo teológico”, à proporção que “parece não saber nada acerca do *kerigma* paulino” (2013, p. 4). Ademais, a leitura de *Tomé* suscita uma indagação fundamental: “Podia Jesus – sempre bíblicamente representado como envolvido no elevado drama do martírio – ter se preocupado com algo tão frívolo como a auto-descoberta?” (2013, p. 5). Sem fazer julgamentos, não parece muito complicado compreender a postura de Brown.

Convém ressaltar que em todos esses três campos Werner Kelber foi o pioneiro. Horsley, por sua vez, comenta que os trabalhos de Kelber “não só abriram os olhos dos outros pesquisadores para sua importância central para os estudos neotestamentários, mas tornaram-se formativos para as tentativas de se questionar suposições, abordagens e interpretações estabelecidas” (2006, viii).

Nesse sentido, Kelber desafiou as bem arraigadas postulações e metodologias dos críticos da forma cujo olhar sobre o material evangélico enxerga as tradições orais dos ditos de Jesus como se fossem “artefatos impressos” (idem, ix). Contrariando tais concepções, Kelber ponderou que a compreensão mais adequada dos evangelhos passa por entendê-los em seu contexto histórico, ou seja, com “sensibilidade para a comunicação oral e para o quão inter-relacionado estava a textualidade com a oralidade” (2006, x). Ademais, Kelber salienta, “antes que os evangelhos existissem em sua forma escrita, eles eram apresentados oralmente e recebidos auditivamente” (2006, x).

3.2.1. COMO ENTENDE ELE DE LETRAS SEM TER ESTUDADO?

Pesquisadores do porte de John D. Crossan (2004), Holly Hearon (2004), Whitney Shiner (2003), Richard Horsley e Jonathan Draper (1999), Ian Young (1998), têm proficuamente lançado mão do estudo de William Harris (1991) acerca do grau de letramento na Antiguidade greco-romana a fim de embasar suas percepções em torno do mundo em que os cristianismos e os judaísmos coexistiram. Por meio desse autor, mostra-se bastante provável estimar que o “nível de analfabetismo geral do Império Romano sob o principado estivesse acima de 90%” (1991, p. 22). Mesmo entre as “populações mais educadas – que seriam encontradas, principalmente, nas cidades gregas do quarto ao primeiro século a. E.C. – a extensão [de iletrados] a ser notada, se incluíssemos mulheres e populares, estaria bem acima de 50%” (idem, idem).

Não obstante essas estimativas, uma parcela considerável de estudiosos do cristianismo primitivo opera com a noção de que as primeiras gerações de seguidores do movimento de Jesus sem Jesus eram marcadamente letradas. Por conseguinte, imagina-se um cenário no qual os autores dos evangelhos canônicos escreveram para assembleias letradas que, rotineiramente, liam, estudavam e debatiam entre si tanto as Escrituras Hebraicas quanto os escritos produzidos em ambiente protocristão.

Com efeito, é comum argumentar que o simples fato de que esses textos canônicos tenham sido escritos e preservados atestaria um substancial letramento no interior das

primeiras comunidades de crenças cristãs, à medida que não faria sentido produzir documentos escritos para pessoas incapazes de entender seu conteúdo.

Assim, cumpre subdividir esse cenário em momentos distintos: (a) Jesus de Nazaré e seus seguidores imediatos; (b) movimento de Jesus sem Jesus; (c) instauração de comunidades e seus respectivos escritos.

No que tange a primeira subdivisão, Catherine Hezser propõe ter sido o movimento de Jesus *com Jesus* uma espécie de judaísmo “popular” dirigido às massas incultas. Sua análise contrapõe o que se pode saber acerca dos fariseus ao que se pode inferir dos evangelhos canônicos para concluir que, entre outros fatores, “no caso de Jesus e seus seguidores primitivos, o conhecimento das Escrituras pode ter se dado primariamente ou mesmo exclusivamente através dos meios orais de comunicação e não por meio do estudo textual” (2013, p. 81).

Ao contrário, por exemplo, dos essênios⁸¹, Jesus e seus companheiros não gozavam da condição daqueles pouco privilegiados que podiam dedicar-se ao desenvolvimento das habilidades de ler e escrever (2013, p. 81). Hezser assim o afirma por que (2013, p. 82):

A ampla maioria dos judeus palestinos trabalhava na agricultura [e isso] não exigia tais habilidades [de ler e/ou escrever]. Tanto na sociedade judaica quanto na greco-romana escrever era uma habilidade técnica adquirida por escribas treinados. Inexiste evidência de que ler em hebreu fosse uma competência difundida na sociedade judaica. Não temos evidências de um sistema escolar elementar organizado na Palestina romana e bizantina.

Nesse sentido, a pesquisadora alinha-se ao pensamento dos que advogam ter sido Jesus um camponês iletrado⁸². Com efeito, Young, visando definir o grau de letramento no antigo

⁸¹ Gabriele Boccaccini disserta sobre a hipótese, amplamente popular e bastante difundida, de os essênios serem os autores dos Manuscritos do Mar Morto, ou a Literatura de Qumran. Nesse sentido, ele sublinha, persiste, mesmo entre muitos estudiosos, que “o povo de Qumran não são somente membros de uma comunidade essênia – eles *são* os essênios. A indistinção do movimento essêno e a ausência de uma literatura essênia reconhecida levam os estudiosos a utilizarem textos qumrânicos para descrever as atitudes essênias. Como resultado, os termos ‘essênio’ e ‘qumrânico’ se tornaram virtualmente intercambiáveis” (2010, p. 31).

⁸² Crossan considera ser altamente provável que Jesus de Nazaré fosse analfabeto. Consoante a única referência textual acerca de sua condição social, ou seja, o registro em Marcos (6:3): “Não é este o carpinteiro, o filho de Maria, irmão de Tiago, Joset, Judas e Simão? E as suas irmãs não estão aqui entre nós?”, Crossan postula que, “se Jesus era carpinteiro”, ele pertencia, portanto, “à classe dos Artesãos” (1995, p. 41). Por conseguinte, devendo ser incluído entre os “95 a 97% do estado judaico” que eram analfabetos. Mais recentemente, ele voltou ao assunto, enunciando que, para ele, “Jesus era analfabeto até que o contrário seja comprovado” (2004, p. 275).

Israel esclarece que uma rede de escolas subsidiadas pelo Estado ou pela religião é essencial para que se possa medir essa condição. Mesmo que a alfabetização, como assinala Harris, possa ser passada na instrução doméstica, não se conhece nenhum exemplo de sociedades majoritariamente letradas sem a presença de um sistema extensivo de escolas (1991, p. 15-16).

No caso específico do Antigo Israel, de balde os acalorados debates, convém reconhecer, com Young, a escassez de evidências de que essas escolas, caso tenham existido, “possuíam como objetivo educar as massas” (1998, p. 242). Por fim, cumpre frisar que é crucial haver uma ideologia que, por razões econômicas, religiosas ou filantrópicas, considere o letramento generalizado um fim a ser alcançado (1991, p. 20-21). Como resultado, afirma Young, a dificuldade em se demonstrar a existência concreta de escolas, na documentação bíblica, assinalaria, portanto, o desinteresse por uma “ideologia de educação” (1998, p. 243).

À medida que a documentação canônica não retrata o Nazareno manuseando a Torah, lendo-a e expondo seu conteúdo, seria plausível admitir que o seu conhecimento sobre as Escrituras se deu por meio “da audição, da memorização e da readaptação de passagens conforme as circunstâncias de sua audiência” (p. 83).

Convém salientar, entretanto, a resistência da historiografia do assim chamado Novo Testamento em reconhecer essa condição. Paul Foster, em seu esforço no sentido de atestar um Jesus letrado, aponta como os pesquisadores do século XIX não possuíam dúvidas acerca da “infância, criação, educação e influências formativas que moldaram o menino Jesus” (2006, p. 7). Mesmo D. F. Strauss, um erudito reconhecidamente liberal e cético, mostrava-se “incrivelmente ingênuo para os padrões modernos da historiografia quando descrevia os anos formativos de Jesus” (idem, p. 8). Assim, ao referir-se à passagem na qual as multidões ficam espantadas com os ensinamentos de Jesus à medida que este “ensinava com autoridade e não como os seus escribas” (Mt 7:29), Strauss infere que (*apud* FOSTER: 2006, p. 9):

A consideração deve ter sido feita no interesse da lenda cristã em representar Jesus como independente de mestres humanos, [que] podia induzir dúvidas a respeito dessas afirmações no Novo Testamento e a uma conjuntura na qual Jesus pudesse não ser assim tão estranho à cultura ensinada em sua nação.

Por conseguinte, Strauss conclui ser natural admitir que Jesus recebeu educação e, em consequência disso, era capaz de ler (2006, p. 9). No entanto, a visão sobre o letramento de Jesus assumiu outra feição ao longo do século XX. Foster lembra que muitos pesquisadores estabelecem seus pontos de vista lastreados no já mencionado estudo de Harris.

Tendo em vista seu propósito de oferecer uma visão alternativa no que se refere às habilidades de Jesus de Nazaré para ler e escrever, Foster empenha-se em desmontar as ilações de Harris. Assim, se o surgimento e a disseminação da educação elementar são diretamente dependentes da urbanização, a tese de Harris mostra-se frágil já que, “embora a Galileia fosse amplamente rural, havia significativos centros urbanos” (2006, p. 11).

Por outro lado, Nazaré, local com grande probabilidade de ser a terra natal de Jesus e situada na Galileia, teria uma população, segundo Foster, entre 630 e 720 habitantes. Esse quantitativo, portanto, permitiria supor que os habitantes de Nazaré poderiam, tranquilamente, sustentar uma “‘escola’ de um só professor” (2006, p. 11)⁸³. Sensatamente, Foster admite, porém, que “nenhum dos quatro evangelhos canônicos oferece evidências incontrovertidas de um Jesus capaz de ler e escrever” (idem, p. 12). Não obstante, em seu ponto de vista, há fortes indícios no sentido contrário. Quer dizer, Foster sustenta que Jesus de Nazaré era detentor de habilidades básicas de leitura. Mais que isso, ele sugere que “talvez Jesus não fosse proveniente da classe social dos camponeses galileus iletrados” (2006, p. 12).

Foster constrói sua hipótese tomando como primeiro indício a passagem lucana que descreve um episódio do ministério público de Jesus no qual ele, como “era seu costume”, retornando a Nazaré, “onde fora criado”, entra “em dia de sábado na sinagoga e levantou-se para fazer a leitura” (Lc 4:16)⁸⁴. De acordo com a narrativa evangélica (Lc 4:17-21):

Foi-lhe entregue [a Jesus] o livro do profeta Isaías; desenrolou-o, encontrando o lugar onde está escrito: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a libertação dos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor”. Enrolou o livro, entregou-o ao servente e sentou-se. Todos na sinagoga olhavam-no, atentos. Então começou a dizer-lhes: “Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura”.

Curiosamente, embora admita que essa citação do livro de Isaías levante muitas controvérsias, tais como sua relação com a LXX, a intromissão de Is 58,6 em sua sequência e a historicidade real em si do incidente, Foster pondera que o autor do evangelho “apresenta a

⁸³ Cumpre mencionar que J. F. Strange estipula uma população de não mais que 480 indivíduos no início do século I E.C. (1992, p. 1050) enquanto Eric Meyers e James Strange, tomando por base a extensão de seus túmulos, estimam uma população numa faixa entre 1.600 a 2.000 pessoas (1981, p. 56).

⁸⁴ Os tradutores da Bíblia de Jerusalém apressam-se em elucidar seus leitores que “qualquer judeu adulto era admitido, com autorização do chefe da sinagoga, a fazer a leitura pública do texto sagrado” (2008, p. 1795, n. “a”).

habilidade de ler de Jesus de uma maneira incidental sem qualquer intenção apologética óbvia” (2006, p. 13).

Entretanto, como acentua Esler, “há pouca dúvida que a perícopete concernente à recepção de Jesus em Nazaré (Lc 4:16-30) exerce uma função programática dentro de Lucas-Atos como um todo” (1996, p. 34). Assim, as análises literárias da passagem demonstram que Lucas tomou emprestada a perícopete marcana (Mc 6:1-6) e a embelezou de modo a torná-la o discurso de abertura do ministério público de Jesus. Convém, portanto, explanar, ainda que ligeiramente, sobre a redação da perícopete lucana. No evangelho de Marcos, a passagem é sumária:

Saindo dali, foi para a sua pátria e os seus discípulos o seguiram. Vindo o sábado, começou a ensinar na sinagoga e numerosos ouvintes ficavam admirados, dizendo: “De onde lhe vem tudo isto? E que sabedoria é esta que lhe foi dada? E como se fazem tais milagres por suas mãos?”

Observa-se que *Marcos* não descreve a leitura do livro de Isaías, resumindo tudo na afirmação de que Jesus “começou a ensinar na sinagoga” e, com isso, atraindo a admiração de “numerosos ouvintes”. Muito embora alguns intérpretes operem com a perspectiva de que *Lucas* usou, além de *Marcos*, outros documentos, a solução mais simples para esse caso é ver aqui “Lucas retrabalhando livremente” o material marciano e “sem o concurso de outras fontes” (1996, p. 35). Inferência inequívoca dessa maneira de ler a passagem lucana: “o valor da versão lucana como fonte para as atitudes e ações do Jesus histórico resta consideravelmente enfraquecido” (1996, p. 35).

Não obstante, o conservador Meier entende que esses versos lucanos oferecem um “quadro bem representativo” da possibilidade histórica de Jesus ser “versado no uso das Escrituras”. Mais que isso, a passagem proporcionaria “certa base indireta para se supor que Jesus sabia ler e comentar as Escrituras hebraicas” (1992, p. 268).

No entanto, Meier é forçado também a admitir que a perícopete lucana é controversa. Quase se pode imaginar seu desânimo quando menciona que “se ao menos pudéssemos aceitar Lucas 4:16-30 como um relato fiel de um fato histórico, teríamos uma prova inquestionável de que Jesus sabia ler e interpretar as escrituras hebraicas” (1992, p. 268)⁸⁵.

Adiante, após citar estudiosos reconhecidamente renomados que salientam a pouca probabilidade desse episódio no ministério público de Jesus ser autêntico, ele conclui que

⁸⁵ O decano dos estudos neotestamentários é econômico e assertivo acerca dessa perícopete. Para Brown, a passagem consiste “na única prova evangélica de que Jesus sabia ler” (2004, p. 341).

continua questionável a utilidade dessa passagem no sentido de comprovar o letramento de Jesus, à medida que “a referência à leitura de Jesus talvez não faça parte da narrativa original” (1992, p. 269).

Não obstante, Meier prossegue no seu intuito e analisa diferentes sujeitos, contemporâneos a Jesus e discorre sobre várias “considerações gerais sobre o judaísmo palestino do século I” (1992, p. 276). Assim, ele alega que a atuação de Jesus como mestre acrescidas de “provas indiretas” permitem deduzir que “ele tinha, portanto, um razoável nível de alfabetização em hebraico e também em aramaico” (1992, p. 276).

Com efeito, para ele não parece incoerente postular que Jesus, “em algum ponto de sua infância ou no início da idade adulta (...) aprendeu a ler e interpretar as Escrituras hebraicas” (1992, p. 276). Mais que isso, teria sido “na sinagoga de Nazaré” que sua instrução se deu ou ao menos teve início.

No entanto, apesar de todas essas observações, Meier não pode se furtar a falar com a honestidade intelectual. Releve-se o que declara acerca de Jesus e seu “alto grau de talento natural”, sua “genialidade” e de não ser “um camponês igual aos outros” (1992, p. 276). Atente-se, portanto, às suas derradeiras palavras a respeito da alfabetização de Jesus (1992, p. 276):

É prudente entender que nesse ponto, como ocorre com bastante frequência na pesquisa sobre Jesus, chegamos à nossa conclusão não através de textos diretos, claros e inquestionáveis, mas sim mediante argumentos indiretos, deduções e linhas convergentes de probabilidades.

Muito embora Foster dialogue intensamente com a obra de Meier, isso não esmorece nele o desejo de atestar um Jesus letrado. Assim, a “probabilidade de Jesus saber ler” é aumentada pelo fato de ele “ter sido criado no meio de uma pia família judia” e de ter, ao longo de sua vida, “demonstrado uma fascinação pelas Escrituras tanto como um conjunto de textos para debater quanto a informar valores éticos” (2006, p. 14).

Como reforço às suas suposições, Foster encontra em outra passagem do evangelho de Lucas elementos que ampliam, segundo sua visão, as possibilidades de Jesus de Nazaré ter sido um judeu letrado. Assim, ele direciona sua investigação para a narrativa lucana de nascimento de Jesus destacando (Lc 1:35-36):

O Anjo lhe respondeu: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso o Santo que nascer será chamado

Filho de Deus. Também Isabel, tua parenta, concebeu um filho na velhice, e este é o sexto mês para aquela que chamavam de estéril.

O ponto central para o argumento de Foster é retirado da relação que o texto destacado afirma existir entre Maria, mãe de Jesus, e Isabel, mãe de João, cognominado Batista: ambas são parentas.

Essa situação de proximidade sanguínea poderia não significar muito, se o autor de Lucas, por meio dela, não pretendesse fazer com que seus leitores/ouvintes tomassem ciência de que “a mãe de Jesus estava ligada a círculos sacerdotais” (2006, p. 16). Com efeito, o próprio texto lucano assinala que Isabel, “descendente de Aarão”, era esposa de “um sacerdote chamado Zacarias, da classe de Abias” (Lc 1:5). Essas referências suscitam, em Foster, a noção de que *Lucas*, de balde a “suspeita geral do valor histórico da narrativa da infância lucana como um todo” (2006, p. 17), exprimiu esse detalhe acerca dos parentes de Maria porque desejava conferir a Jesus uma linhagem sacerdotal.

Deliberadamente ignorando toda a erudição neotestamentária que descarta qualquer laivo de historicidade a narrativa da infância lucana, Foster então postula que, “se for correta a relação de parentesco entre Maria e Isabel”, Jesus teria nascido no interior de um *stratum* da sociedade no qual “o letramento era valioso e a educação elementar (ao menos a leitura das Escrituras) refletiam uma conexão com as classes sacerdotais e a mais ampla devoção religiosa judaica” (2006, p. 17).

Enfim, Foster chega à conclusão de que laboram em erro os defensores do iletramento de Jesus à proporção que seus métodos são todos falhos. Em outras palavras, a “pesquisa sócio-científica comparada”, dedicada a estudar os níveis de letramento na Antiguidade não é aplicável ao contexto da cultura judaica do primeiro século e, apesar dos textos que reportam um Jesus iletrado, “as linhas convergentes de evidências traçadas a partir do ‘material sobre Jesus’ da igreja primitiva tornam implícitas as alegações acerca de sua habilidade para ler” (2006, p. 32).

Conta o Quarto Evangelho que Jesus de Nazaré, perseguido pelos judeus na Judeia, concentrou seu ministério pelos lados da Galileia. No entanto, a aproximação da festa judaica das Tendas impulsionou o primeiro filho de Maria a tomar o rumo de Jerusalém. Com efeito, de acordo com a narrativa, Jesus adentrou na cidade “às ocultas” e, mais que isso, “ninguém falava dele abertamente, por medo dos judeus” (Jo 7:13).

No entanto, “quando a festa estava pelo meio”, Jesus “subiu ao Templo e começou a ensinar” (Jo 7:14). Espantados e admirados, os judeus então expressaram todo o seu constrangimento com o ocorrido (Jo 7:15):

Como entende ele de letras sem ter estudado?

As palavras chave nessa indagação dos judeus são “entender de letras”. Harris oferta uma advertência muito útil a seu respeito. Assim, ele assevera (1991, p. 6):

Mesmo quando está claro que um texto literário antigo refere-se a um letramento básico e não a algum nível mais alto de educação, é muito raramente claro quanto conhecimento uma pessoa necessitava para ser qualificada como “conhecidora de letras”. Tais expressões têm de ser interpretadas caso por caso.

Tudo indica que a situação descrita pelo Quarto Evangelho deve ser interpretada, não como uma educação geral por parte de Jesus, mas antes, como frisa Chris Keith, “uma educação específica judaica” e que o “entender as letras” do versículo refere-se ao “surpreendente conhecimento de Jesus acerca da lei judaica” (2009, p. 152). Nesse sentido, “no contexto do capítulo 7” da narrativa joanina, cumpre reconhecer que “entender de letras” diz respeito a “conhecer Moisés” ou “ter certo nível de familiaridade com a lei mosaica” (2009, p. 153).

Keith persuasivamente demonstra que os versículos joaninos enfeixados no capítulo 7 estão longe de constituir material para os defensores das habilidades de leitura por parte de Jesus. Convém sublinhar, por sua vez, que o pesquisador aproveita o ensejo para mencionar o artigo de Foster e, polidamente, afirmar que sua argumentação não se sustenta.

Assim, convém trazer à baila uma das considerações de Crossan a esse respeito. Com efeito, ele alinha-se ao grupo de pesquisadores que entendem ser contraproducente afirmar que Jesus fosse letrado. Em razão disso, como ele podia citar tantas vezes, no curso de seu ministério público, as Escrituras Hebraicas?

Crossan advoga que Jesus conhecia (1995, p. 41):

Como a ampla maioria de seus contemporâneos de uma cultura oral, as narrativas fundacionais, estórias básicas, e expectativas gerais de sua tradição, mas não os textos exatos, citações precisas ou argumentações intrincadas de suas elites de escribas.

Entretanto, ele prossegue dizendo (1985, p. 41):

Cenas, em outras palavras, como em Lucas 2,41-52, em que a sabedoria jovem de Jesus espanta seus cultos mestres no Templo em Jerusalém, ou Lucas 4,1-30, em que sua capacidade adulta para encontrar e interpretar uma certa passagem de Isaías, devem ser vistas claramente pelo que são: propaganda de Lucas reformulando o desafio e o carisma orais de Jesus em termos de instrução e exegese de escriba.

Mas um Jesus iletrado e carismático atraiu para seu entorno pessoas totalmente iletradas e outras com níveis diferenciados de letramento. Nesse sentido, convém salientar, mais uma vez, as considerações de Crossan em outro momento de sua prolífica produção historiográfica (2004, p. 275) (Os grifos são originais):

Assim, mesmo que Jesus fosse um camponês falando a camponeses, outros, além de camponeses, o ouviam. Não foram camponeses que *escreveram* esses dois evangelhos, o *Evangelho Q* e o *Evangelho de Tomé*.

Cumpra, portanto, aferir as implicações desses postulados para a questão que emerge quando *Tomé* é visto em perspectiva comparada com os evangelhos sinóticos.

3.3. O NOVO PROBLEMA SINÓTICO

Solicite a um fiel cristão, minimamente acostumado a folhear as páginas de sua Bíblia, que busque na própria memória e aponte em qual evangelho canônico Jesus de Nazaré teria dito:

Você vê o cisco que está no olho de seu irmão, mas não vê a trave que está em seu próprio olho. Quando tirar a trave de seu próprio olho, então você verá de modo suficientemente claro para tirar o cisco do olho de seu irmão.

Com maior ou menor esforço, tal indivíduo afirmaria tratar-se de uma fala de Jesus encontrada nos evangelhos de Mateus e de Lucas. No entanto, não é de se espantar que esse mesmo indivíduo tivesse uma reação de surpresa ao saber que o dito não se encontra nem em *Mateus* e nem em *Lucas*. Com efeito, a fala destacada e atribuída a Jesus está em *Tomé*⁸⁶.

⁸⁶ Meyer chama a atenção para o fato de que no Talmude Babilônico, ‘Arakin 16b, expõe-se uma sentença similar: “Foi ensinado: o Rabi Tarfon disse: ‘Pergunto se há uma pessoa desta geração que aceita admoestação? Se alguém disser-lhe (*sic*): “Retire o cisco de entre seus olhos (ou dentes caninos)”, ele lhe diria: “Retire a trave de entre seus olhos (ou dentes caninos).””” (1993, p. 92).

Convém sublinhar, portanto, que os pesquisadores identificaram, para além dessa fala sobre o cisco e a trave, notáveis similaridades entre vários ditos de *Tomé* e os evangelhos sinóticos. Isso, por sua vez, fez emergir um caloroso debate acerca das relações literárias entre esses documentos. Celeremente, os estudiosos posicionaram-se em lados opostos e trataram de defender suas conclusões em torno da questão. Em síntese, estava instalado um novo Problema Sinótico.

3.3.1. TOMÉ DEPENDE DOS SINÓTICOS

O pesquisador britânico Christopher Tuckett tem sido um defensor acérrimo da dependência literária de *Tomé*. Em suas análises, ele põe em destaque a importância que as relações entre esses escritos dos cristianismos primitivos têm para os que se dedicam a pesquisar as origens do movimento iniciado por Jesus de Nazaré.

Assim, consoante Tuckett, um dos pontos principais e de maior relevância consiste em obter uma conclusão satisfatória sobre se *Tomé* “fornece uma fonte independente que nos permita descobrir genuínas informações acerca de Jesus” (1988, p. 133). Uma segunda razão para investir nesse campo, ele afirma, diz respeito à busca por uma detalhada história da tradição de ditos individuais ou de um grupo de ditos.

Nesse sentido, Tuckett assinala, “com frequência, a independência de *Tomé* parece ser tão calmamente admitida que as evidências [desse evangelho] podem ser usadas para lançar luz sobre a história pré-redacional da tradição” (1988, p. 133). No entanto, antecipando as conclusões do pesquisador, essas questões e o problema central da dependência ou independência de *Tomé* lhe parecem insolúveis.

É lógico que os debates foram intensos e entusiasmados nos anos subsequentes à descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi e à publicação de *Tomé*. Naquela época, os pesquisadores tomavam como certa a dependência de *Tomé* explicando, por sua vez, as diferenças textuais entre esse escrito e os demais evangelhos canônicos por meio do argumento de que uma mão redacional gnóstica teria intervindo nas tradições de Jesus.

Abordando a questão por outro viés, Schrage produziu, em 1964, uma monografia na qual adotou como método comparar o texto copta de *Tomé* às versões coptas dos evangelhos sinóticos. Assim o fazendo, Schrage concluiu que as concordâncias entre os textos coptas atestavam que o autor de *Tomé* dependia da documentação canônica. Sua pesquisa monográfica, porém, rendeu-lhe muitas críticas.

Tuckett, em sua crítica a monografia de Schrage, sublinha haver um reconhecimento “quase universal” de que o texto copta de *Tomé* é uma tradução, muito provavelmente, do grego para o copta. Ademais, os fragmentos de papiro em grego de *Tomé* encontrados em Oxirrinco, Egito, evidenciam que esse evangelho já circulava em grego em épocas anteriores. Por conseguinte, infere Tuckett, “deve-se considerar a possibilidade de, no processo de tradução, a linguagem de *Tomé* foi assimilada àquela do Novo Testamento copta” (1988, p. 134).

Ademais, uma comparação mais aprofundada do texto copta de *Tomé* e os fragmentos de Oxirrinco mostra que “nem sempre um é a tradução do outro” (1988, p. 135). Permitindo concluir que o texto copta de *Tomé* era relativamente fluido. Nesse sentido, pondera Tuckett, tendo em vista as evidências de que esse evangelho gozava de certa popularidade, e a tradução para o copta é um forte indício disso, convém “não saltar muito rapidamente das evidências mostradas pelo presente texto copta para conclusões acerca de um subjacente texto (em grego?) original” (1988, p. 135).

Tuckett adverte, no entanto, ser bastante difícil dizer, abstratamente, quais concordâncias entre *Tomé* e os Sinóticos “são devedoras de uma assimilação secundária por parte do escriba e quais são originais” (1988, p. 135). Nesse sentido, cada caso precisa ser detidamente estudado e jamais se pode perder de vista que, ao se julgar os ditos, “são inevitáveis elementos de subjetividade” (1988, *idem*).

Como seu objetivo é jogar por terra os argumentos entabulados pelos defensores da independência literária de *Tomé* em relação aos Sinóticos, Tuckett dirige sua atenção para dois pontos comumente utilizados: (a) a ordem dos ditos e (b) a ausência de quaisquer ligações entre esse evangelho e o material redacional dos Sinóticos.

No que tange ao ordenamento das falas de Jesus em *Tomé*, Tuckett discorda dos que operam conforme a seguinte noção: como a ordem dos ditos de Jesus em *Tomé* não acompanha a mesma ordem nos evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas isso é uma evidência irrefutável de independência literária entre os textos. Afinal de contas, por qual razão lógica *Tomé* alteraria essa ordem?

Em sua refutação a esse argumento, Tuckett propõe duas respostas. Em primeiro lugar, ele recorre às versões conhecidas de *Tomé*, ou seja, o texto copta encontrado em Nag Hammadi e os fragmentos gregos desenterrados em Oxirrinco, Egito.

Cotejando um texto inteiro (versão copta) a pedaços de textos (versão grega), Tuckett afirma que há um único exemplo em que o tradutor para o copta alterou a ordem do texto grego aparentemente sem uma razão declarada. Por conseguinte, ele conclui, há bons motivos

para não se prender a essa forma de argumentação à medida que “é incerta a ordem original de Tomé” (1988, p. 139).

Em segundo, Tuckett raciocina de acordo com a suposição defendida por outros pesquisadores de que a ordem dos ditos em *Tomé* pode ser determinada por um conjunto de palavras de ligação. Assim, a sequência dos ditos teria um caráter artificial, mas nem por isso sem uma lógica própria. “Pode ser”, ele sustenta, “que a ordem em Tomé seja muito bem concebida, porém nós ainda não descobrimos o seu segredo” (1988, p. 139).

Acerca do outro argumento recorrentemente utilizado, Tuckett admite ser um aspecto um pouco mais difícil de negar sua validade. Com efeito, as semelhanças textuais entre *Tomé* e o Sinóticos tanto podem apontar uma relação de dependência daquele com estes quanto podem sugerir a existência de tradições comuns que antecedem a todos esses textos.

Todavia, o ponto em discussão é o desconhecimento de *Tomé* em torno das modificações redacionais ensejadas pelos autores dos evangelhos sinóticos. Convém ponderar, com Tuckett, que nesse ponto da análise corre-se um sério risco de se deparar com argumentos circulares e, mais que isso, de entrar por um beco sem saída. Assim, não se chegará a uma conclusão satisfatória enquanto não for determinado o que, nos evangelhos sinóticos, é fruto da intervenção de um editor.

Cumprido, portanto, trazer à baila exemplos que auxiliem e facilitem a compreensão da réplica de Tuckett quanto ao argumento usado para defender a independência literária de *Tomé*. Assim, observem-se os ditos paralelos em *Mateus* e em *Lucas*:

Mt 23:13

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque bloqueais o Reino dos Céus diante dos homens! Pois vós mesmos não entrais, nem deixais entrar os que querem.

Lc 11:52

Ai de vós, legistas, porque tomastes a chave da ciência! Vós mesmos não entrastes e impedistes os que queriam entrar!

O dito mencionado apresenta, como se percebe nitidamente, diferenças e semelhanças. Consoante os especialistas em *Evangelho Q*, o dito provém desse documento hipotético, porém sofreu uma intervenção posterior. Nesse sentido, é possível inferir que o núcleo central do dito contém “ai de vós ... porque”, “vós mesmos não entrais/entrastes” e “impedistes/nem deixais entrar os que querem”.

Por outro lado, sem muito esforço pode-se postular que ou “escribas e fariseus, hipócritas, [porque] bloqueais o Reino dos Céus diante dos homens” ou “legistas, [porque] tomastes a chave da ciência” constitui material redacional. Implica dizer, *Mateus* ou *Lucas*

fizeram alterações no material de *Q* no que tange aos grupos que mereceram receber a admoestação de Jesus de Nazaré. Por conseguinte, apenas um dos dois conservou a versão original de *Q*.

É o momento, portanto, de voltar-se para o texto de *Tomé* e ver como esse dito de Jesus foi registrado. Assim, a arenga entre Jesus e seus oponentes aparece no dito 39:

Jesus disse: “Os fariseus e os escribas tomaram as chaves do conhecimento e as esconderam. Eles não entraram, nem permitiram que entrassem aqueles que querem entrar. Quanto a vocês, sejam tão astutos quanto cobras e tão inocentes quanto pombas”.

Para Tuckett, o dito em *Tomé* se encontra mais próximo de *Lucas* do que de *Mateus*, à medida que falta o objeto ao verbo “entrar” e encontra-se referência a chave(s) do conhecimento/da ciência. Todavia, e isso é crucial em sua refutação, mesmo entre alguns defensores da existência de *Q*, pondera-se terem sido produzidas mais de uma versão desse documento e que os autores de *Mateus* e de *Lucas* tinham cópias que já apresentavam distinções textuais entre si.

Ou seja, teria havido um *Q^{mt}* e um *Q^{lc}* e *Tomé* teve acesso a uma dessas duas cópias manuscritas. Mais que isso, ao fiar-se nessa possibilidade cairia por terra toda e qualquer tentativa de advogar a independência de *Tomé* com base no desconhecimento das alterações redacionais e ficaria fortalecida a defesa da dependência à proporção que o autor desse documento, longe de representar uma tradição autônoma e paralela, teve, diante de si, um dos exemplares que mais adiante foi aceito como canônico.

Assim, Tuckett acredita arrematar a discussão asseverando que “as variações no palavreado em *Mateus* e em *Lucas* podem ser devidas às tradições subjacentes aos dois evangelhos e nenhuma versão é necessariamente redacional em qualquer ponto” (1988, p. 142).

Prosseguindo em seu intento, Tuckett destaca outro exemplo. Dessa vez ele analisa os ditos paralelos em *Marcos* e em *Lucas*:

Mc 6:4

E Jesus lhes dizia: “Um profeta só é desprezado em sua pátria, em sua parentela e em sua casa”.

Lc 4:24

Em verdade vos digo que nenhum profeta é bem recebido em sua pátria.

Orientando-se pelo postulado da Teoria dos Dois Documentos, ou seja, *Marcos* foi, assim como o *Evangelho Q*, uma das fontes textuais de *Lucas*, o dito lucano evidencia a mão redacional de seu autor que optou por encurtar a fala de Jesus que ele encontrou em *Marcos*, decidindo-se por excluir, assim, “em sua parentela e em sua casa”. Ao mesmo tempo, *Lucas* manteve somente “profeta” e “pátria”, adotando “bem recebido” em vez de “desprezado”.

No entanto, esse caso se reveste de um aspecto peculiar. E que é ótimo, senão definitivo, para os defensores de algum tipo de relação literária entre *Tomé* e os Sinóticos. O dito “é um dos poucos registrados em POxy 1, de modo que nós temos uma versão grega de *Tomé* com a qual comparar a *Lucas*” (1988, p. 143).

Dessa forma, posicionados lado a lado encontra-se o seguinte:

Mc 6:4	Lc 4:24	POxy 1,30-35
<p><u>Ουκ εστιν προφητηζ ατι</u> μοζ ει μη εν τη πατριδι α υτου και εν τοιζ συγγευσ ιν αυτου και εν τη οικια αυτου.</p>	<p><u>Ου δειζ προφητηζ δεκτ</u> <u>οζ εστιν εν τη πατριδι α</u> <u>υτου.</u></p>	<p><u>Ουκ εστιν δεκτοζ προφ</u> <u>ητηζ εν τη πατριδι αυτ[</u> <u>ο]υ ουδε ιατροζ ποιει θ</u> <u>εραπειαζ ειζ τουζ γειν</u> <u>ωσκονταζ αυτον.</u></p>

O argumento decisivo em favor do conhecimento do autor de *Tomé* – e, por inferência, algum tipo de dependência literária – do evangelho lucano é o aparecimento em ambos do termo grifado δεκτοζ. Com efeito, adota-se a seguinte lógica redacional:

1. O autor de *Lucas* remodelou o documento que lhe serviu de base, escolhendo trocar “desprezado” por “recebido”;
2. O termo “recebido” aparece na versão grega de *Tomé*;
3. Logo, *Tomé*, de alguma maneira, conheceu o texto de *Lucas*.

Deduzindo-se, assim, que esse evangelho não oferece meios independentes de acesso aos ditos originais de Jesus de Nazaré.

Dando continuidade ao seu objetivo, qual seja, demonstrar à sociedade o equívoco dos estudiosos que consideram *Tomé* uma tradição independente, Tuckett discute outros Ditos paralelos. Assim, o pesquisador britânico frisa que a fala de Jesus, registrada em *Tomé* como Dito 55, não permite que ainda se pense numa tradição autônoma por trás desse documento. Com efeito, o Jesus de *Tomé* declara:

Quem quer que não odeie o pai e a mãe *não pode ser meu seguidor*, e quem quer que não odeie irmãos e irmãs e não carregue a cruz como eu carrego *não será digno de mim*.

Ao lançar o olhar para essa fala atribuída a Jesus nos evangelhos canônicos de Mateus e de Lucas, o pesquisador depara-se com a seguinte situação:

Mt 10:37

Aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim não é digno de mim. E aquele que ama filho ou filha mais do que a *mim não é digno de mim*.

Lc 14:25-26

Grandes multidões o acompanhavam. Jesus voltou-se e disse-lhes: “Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe, mulher, filhos, irmãos, irmãs e até a própria vida, *não pode ser meu discípulo*”.

Dessa maneira, Tuckett constata que é inviável admitir que ambos os finais sejam originais. Ou seja, um exclui o outro. Sem discutir qual dos dois possivelmente remonta a Jesus de Nazaré, pois esse não é o seu desiderato, o pesquisador postula que *Tomé*, ao reproduzir os dois textos, “claramente mostra concordância com um fim secundário” (1988, p. 148). Que, em outras palavras, permite inferir que *Tomé* elaborou seu evangelho lastreando-se em materiais escritos aos quais teve contato.

Em suas considerações finais, Tuckett mostra-se um pouco mais cauteloso e indica ser prematuro afirmar que esses exemplos atestam uma dependência de *Tomé* aos Sinóticos como um todo. Assim, “a existência de um paralelo entre *Tomé* e um elemento redacional nos Sinóticos pode apenas revelar uma possível dependência *naquele ponto*” (1988, p. 156).

Ainda no campo das hipóteses, Tuckett adverte para o fato de que *Tomé* poderia estar inconsciente de “quando ele estaria ecoando material redacional de nossos evangelhos sinóticos e quando estaria ecoando material da tradição” (1988, p. 157). Essa incerteza reforça o que ele assinala já no princípio de sua exposição: o problema da relação entre *Tomé* e os Sinóticos é, provavelmente, insolúvel.

Não obstante, o pesquisador reitera que os paralelos mostrados entre *Tomé* e os Sinóticos excluem qualquer possibilidade de defesa da independência daquele em relação a esses. Em suma, “isso deveria nos prevenir de propor generalizações em torno da independência de *Tomé* e, mais que isso, tirar conclusões baseadas em tal teoria” (1988, p. 157).

3.3.2. TOMÉ CONHECEU OS SINÓTICOS

Em linha de raciocínio semelhante, Tjitze Baarda, consoante Perrin (2007, p. 195), vem se mostrando um infatigável crítico dos que propugnam a independência literária de *Tomé*. Em especial, contra os que garantem haver aramaismos, ou no mínimo certo colorido semítico, no palavreado copta ou grego de *Tomé*. Com efeito, isso sendo demonstrado remeteria esse documento não canônico, no todo ou em parte, para estágios mais primitivos da tradição oral ou escrita que eram correntes em comunidades de fala aramaica. Que, em tese, estabeleceria a antiguidade e independência de *Tomé*.

Metodologicamente é legítimo que historiadores recorram a esse expediente como forma de encontrar um lugar para *Tomé* na trajetória formativa dos cristianismos. Quanto a isso, Baarda está de pleno acordo. No entanto, ele adverte, “se aramaismos são encontrados em um *logion* [Dito], isso pode apontar para o caráter arcaico desse *logion* específico, porém não prova que o documento *inteiro* está, por consequência, enraizado na tradição aramaica primitiva” (1991, p. 374) (Grifos originais).

Nesse sentido, Baarda debruça-se sobre o Dito 8 com o propósito de demonstrar a pouca consistência dos argumentos usados para, a partir dele, provar a independência de *Tomé*. Essa fala de Jesus em *Tomé* costuma ser colocada em paralelo a uma parábola registrada pelo autor de *Mateus*. O quadro comparativo a seguir põe-nas lado a lado:

Mt 13:47-50

O Reino dos céus é ainda semelhante à rede lançada ao mar, que apanha de tudo. Quando está cheia, puxam-na para a praia e, sentados, juntam o que é bom em vasilhas, mas o que não presta, deitam fora. Assim será no fim do mundo: virão os anjos e separarão os maus dos justos e os lançarão na fornalha ardente. Ali haverá choro e ranger de dentes.

To 8

E ele disse: “O homem é como um pescador sábio que lança sua rede ao mar e a tirou do mar cheia de pequenos peixes. Entre estes o pescador sábio descobriu um peixe grande e excelente. Jogou os peixes pequenos de volta ao mar e sem dificuldade escolheu o peixe grande. Quem quer que tenha ouvidos para ouvir deve ouvir”.

È mais do que evidente que ambos os textos possuem similaridades. Pode-se suspeitar, inclusive, da existência de alguma forma de conexão entre eles. Por conseguinte, Baarda elenca as três sugestões por ele conhecidas (1991, p. 375):

1. *Tomé* é dependente de *Mateus*; as diferenças textuais explicam-se pela remodelação editorial por parte de um editor gnóstico.

2. *Mateus* é dependente de *Tomé*, ou, ao menos, da tradição por trás desse texto e o dito original de sabedoria foi modificado por *Mateus* no sentido de se adequar aos seus propósitos no capítulo de seu evangelho em que ele concentra várias parábolas atribuídas a Jesus.

3. Ambas as versões remontam a uma tradição pré-canônica na qual a parábola era transmitida em uma forma diferente tanto de *Tomé* quanto de *Mateus*.

Cumpra sublinhar que a série de parábolas enfeixadas por *Mateus* em seu evangelho denota uma evidente ação redacional. Isso é demonstrado quando elas são comparadas ao conjunto semelhante de parábolas escritas por *Marcos*. Como Baarda frisa, “parece bastante provável que Mateus não apenas acrescentou essa parábola, mas também a reformulou em linguagem estritamente mateana, especialmente na explanação dos versículos 49-50 pela qual o redator final pode ser responsabilizado” (1991, p. 375-376).

Por sua vez, os que advogam a tese de que esse dito de Jesus em *Tomé* fazia parte de uma tradição independente argumentam que a ausência da interpretação mateana da parábola seria a garantia do ponto de vista que defendem. Baarda, por outro lado, insiste para que esses que assim se posicionam reconheçam que mesmo o Dito em *Tomé* apresenta traços de uma mão editorial. Nesse sentido, ele salienta três aspectos: (1) a substituição de “Reino dos céus” pela expressão gnóstica *Ανθρωπος* no início da parábola; (2) o emprego de “sábio” pode igualmente ser reflexo de um redator gnóstico e, por fim, (3) a escolha de um único “peixe grande” pode ter sido impulsionada pela ideia gnóstica de distinção entre muitos e o único, de forma que o contraste entre maus e bons peixes em *Mateus* tenha de ser substituído por uma distinção entre, de um lado, muitos e, de outro, um (1991, p. 376). Em suma, Baarda conclui, muito embora se salientando o possível caráter arcaico da parábola em *Tomé*, deve-se ter clareza de que algumas “dramáticas alterações foram o efeito de uma reelaboração redacional” (1991, p. 377).

Em seguida, Baarda assevera que, na discussão sobre a independência de *Tomé*, o Dito 8 desempenha um papel chave. Especialmente se levado em conta a contribuição de Gilles Quispel ao debate.

Com efeito, a fim de demonstrar o status pré-canônico e extracanônico da versão da parábola em *Tomé*, Quispel recorre ao *Diatessaron* de Taciano. Assim, nas palavras de Baarda, Quispel orientou-se pela seguinte ideia (1991, p. 380):

Taciano recolheu seu material não apenas dos evangelhos canônicos, mas também de outras fontes judaico-cristãs. Ele parece ter adotado, para o *Diatessaron*, um texto da parábola da rede de pescar que difere da versão mateana e concorda, em larga medida, com a versão de *Tomé*. Resultando disso que *Tomé* e Taciano eram dependentes de uma fonte judaico-cristã.

Baarda tenta dar um basta a essa questão sugerindo que todas as dificuldades se encerram se e quando os estudiosos postularem que “não obstante suas imagens em comum,

as duas parábolas são completamente independentes” (1991, p. 387) e, consoante Robert Winterhalter, passarem a tratá-las como “parábolas separadas com significados bastante diferentes (...) e não baseadas sobre uma única fonte” (1988, p. 22).

Todavia, Baarda lamenta, a maioria dos estudiosos não segue por esse caminho. O procedimento usual é o de “ênfatar a originalidade e a autenticidade da forma do Dito em Tomé em contraste com o desenvolvimento secundário do Dito original conforme a estrutura escatológica do discurso mateano da parábola” (1991, p. 387).

O ponto aqui, portanto, diz respeito ao Jesus que é reconstruído pela pesquisa acadêmica. Com efeito, as declarações de independência de *Tomé* em relação aos Sinóticos ressentem-se da convicção de que aquele evangelho, tido como gnóstico, “foi capaz de preservar a tendência original das palavras de Jesus como um pregador de sabedoria cuja atenção estaria voltada para o indivíduo e sua alma” (1991, p. 388).

Nesse sentido, em consonância com essa linha de pensamento, *Tomé* jamais seria dependente de *Mateus* ou dos demais evangelhos sinóticos. Mais que isso, restaria aos meios acadêmicos reconhecer que uma linha paralela de desenvolvimento das tradições de Jesus assumiu um tom escatológico e do qual *Mateus* seria um dos seus representantes canônicos.

Soa um pouco estranho, no entanto, o comentário de Baarda acerca dos proponentes da independência de *Tomé* em relação aos Sinóticos. Em seu ponto de vista, qualquer perquirição sobre o raciocínio de muitos dentre esses acadêmicos revela que, como critério de interpretação, encontra-se “meramente a intuição de que Jesus foi um pregador de sabedoria e não um profeta escatológico ou um rabi apocalíptico” (1991, p. 388).

Baarda explica esse cenário, por sua vez, como reflexo de uma moda ou nova onda teológica. Assim, da mesma maneira que o fim do século XIX viu a profusão de obras retratando um Jesus moralista e o início do XX presenciou a disseminação de um Jesus escatológico, os meados do XX embarcam na concepção de um Jesus sábio. “Contudo”, ele pondera, “esse princípio dificilmente pode ser um guia seguro”, pois “são os textos que decidem a questão e não as vistas que flutuam sobre a superfície de cada nova onda teológica” (1991, p. 389).

A sinceridade de Baarda merece ser reconhecida à medida que ele admite não ser um negador intransigente da hipótese da independência de *Tomé*. Pelo contrário, ele afirma estar convencido de que *há* material autêntico em *Tomé*, a despeito de sua redação tardia e gnóstica. Entretanto, e ele está corretíssimo nesse aspecto, cumpre “seguir as mesmas regras como no caso da pesquisa em torno de Q, [ou seja], usar métodos históricos, linguísticos e literários sólidos a fim de ver em que medida Mateus e Lucas recolheram material da tradição

e em que medida ambos redigiram seus ditos com base em suas próprias convicções teológicas” (1991, p. 390).

Em suma, Baarda, como suas palavras não deixam margem para dúvidas, recomenda como solução para a questão olhar *Mateus* e *Tomé* enquanto textos. E somente textos. Nesse sentido, os últimos versos da parábola em *Mateus* – “Assim será no fim do mundo: virão os anjos e separarão os maus dos justos e os lançarão na fôrnalha ardente. Ali haverá choro e ranger de dentes” – seriam, indubitavelmente, um “toque redacional” do autor/editor desse evangelho. Entretanto, ele assevera peremptoriamente, “não há nada que ateste que o dito fosse originalmente um dito de sabedoria e que Mateus o alterou no sentido de torná-lo um dito escatológico” (1991, p. 390).

Baarda sublinha que ele não diz que *Tomé* é dependente de *Mateus*, mas que é plenamente possível que *Tomé* conhecesse o texto de *Mateus* e usou-o na construção de sua parábola (1991, p. 393). E sob quais bases pode-se fazer essa especulação? Fundamentalmente, por dois motivos: (1) a não inclusão, por *Tomé*, do provavelmente secundário elemento da explicação da parábola por *Mateus* e (2) a comparação com o pescador em vez de com a rede.

Em que medida essa omissão deve ser encarada como um argumento convincente? Em outras palavras, de que forma pode-se postular que o autor de *Tomé* travou contato – por meio de leitura? Por meio da audição? Por meio da memória? – com o texto canônico de *Mateus* e resolveu, deliberadamente, redigir a parábola conforme seu viés teológico e, assim o fazendo, deixou de lado a explanação escatológica mateana? Isso, óbvio, caso se mantenha a convicção de que *Tomé* não procede dos relatos de uma testemunha ocular das pregações de Jesus de Nazaré.

A fim de atestar sua hipótese, Baarda recorre a alguns comentadores do evangelho de *Mateus*: Pseudo-Teófilo de Antioquia, Santo Agostinho, Aphrahat e Efraim. O que todos esses antigos cristãos possuem em comum é o fato de, ao usarem a parábola mateana em suas exegeses, terem passado ao largo no que tange aos últimos versos da parábola, abdicando de tecerem comentários sobre eles.

Nesse sentido, citando Pseudo-Teófilo de Atenas, Baarda descreve como esse comentador dos evangelhos canônicos referiu-se à parábola (*apud* BAARDA, 1991, p. 393):

A rede que é lançada ao mar é a pregação trazida ao mundo. Os peixes são pescados [e isso] quer dizer que pessoas boas e pessoas más entram juntas na igreja. Porém, as más, criando cismas, rasgam a rede, e muitos descrentes tem se afastado da comunidade católica.

Agostinho de Hipona é trazido à baila por Baarda para mostrar que seu procedimento é idêntico ao do exegeta de Antioquia (*apud* BAARDA, 1991, p. 393):

No tempo [que antecede o julgamento final], irmãos, deixemo-nos bem viver dentro de redes, não nos deixemos sair pelos rasgos das redes. Pois muitos têm rasgado a rede, criado cismas e nos abandonado (...). Pois essas redes têm pescado peixes, bons e maus.

Esses exemplos, portanto, embasam Baarda para que ele assevere (1991, p. 394):

É óbvio que os intérpretes antigos puderam facilmente dispensar a exposição de Mateus para adequar-se aos seus próprios fins. Por que o redator de Tomé não poderia ter feito o mesmo que eles?

Em tese, não parece ilógico que *Tomé* haja decidido, por interesse próprio, desprezar os versos escatológicos que encerram a parábola mateana e tenha redigido o final que mais lhe aprouve. Contudo, e com o máximo de respeito ao pesquisador holandês, sua solução ressoa-se de um simplismo que não faz jus ao seu histórico no campo da pesquisa acadêmica.

Nesse sentido, se esse for o caminho para escrever a história dos cristianismos e as relações entre os autores e suas respectivas comunidades de crenças, serão temerários os resultados a que se chegarão.

Debalde isso, convém retomar o raciocínio de Baarda, pois ele tem ainda elementos a oferecer para a pesquisa em curso. Assim, muito embora avente ser *Tomé* um texto que, de uma forma ou de outra, depende dos Sinóticos, Baarda faz questão de frisar que ele está convicto de que o *evangelho* de Tomé pode ter preservado materiais arcaicos. Apenas para esclarecer esse ponto, ao referir-se a material arcaico, Baarda tem em mente a tradição pré-canônica. Porém, não necessariamente ditos que tenham sido proferidos por Jesus de Nazaré.

Com efeito, sua intenção residiu em desconstruir a ideia de que *Tomé*, especificamente o Dito 8, guardou falas mais antigas e mais autênticas do que, por exemplo, o evangelho de Mateus. Por conseguinte, ele aponta, enquanto não for devidamente provado que o evangelho de Tomé deriva da tradição pré-canônica, é precoce “concluir que esse Dito mostra que Jesus não era um mestre escatológico, mas um guru que ensinava sabedoria” (1991, p. 396).

Ademais, ele faz um apelo para que a historiografia abandone a suposição de que o Dito 8 é chave para considerar Jesus um mestre de sabedoria. Cumpre não se esquecer de seu

comentário, meio ácido, acerca das novas ondas teológicas que sobem e descem ao longo do tempo.

Ignoramos, ele pondera, a fonte ou cenário originais que conferiram a *Mateus* condições para elaborar sua parábola. De igual maneira, desconhece-se a fonte ou cenário originais no qual *Tomé* estava inserido para sermos peremptórios no que se refere ao seu ato de redigir a parábola em tela. A menos, ele sublinha, que *Tomé* haja reescrito o texto de *Mateus*.

Assim, parece-lhe mais cômodo resolver o imbróglho batendo na tecla de que é mais conveniente aceitar que “temos, diante de nós, duas formas diferentes da parábola” e que “*Tomé* pode ser dependente de *Mateus*, porém não temos como nos certificar disso” (1991, p. 396).

3.3.3. TOMÉ ESTAVA FAMILIARIZADO COM OS SINÓTICOS

Disposto a repensar toda a produção que o antecedeu, Mark Goodacre lança as bases para uma compreensão de *Tomé* que o diferencia dos demais autores que buscam solucionar o problema das relações literárias entre esse evangelho e os Sinóticos.

Nesse sentido, ele advoga que o termo que mais bem indica aquela relação não é “dependente” e nem “independente”, mas “familiarizado”. Boa parte de sua motivação nesse sentido veio à tona quando Goodacre foi impactado pela rejeição peremptória de John P. Meier acerca dos reclamos de independência e anterioridade de *Tomé* em relação aos evangelhos canônicos.

Com efeito, Meier, após uma extensa argumentação contrária a aceitação de *Tomé* como uma fonte segura para a busca do Jesus histórico, asseverara (1992, p. 141):

Esta ampla “disseminação” dos ditos de Jesus por tantas e diferentes correntes da tradição (e da redação!) dos Evangelhos Canônicos nos força a encarar uma questão fundamental: será mesmo provável que a fonte real e primitiva dos ditos de Jesus, em que o *Evangelho de Tomé* supostamente se inspirou, contivesse material pertencente a tantos ramos diferentes das tradições cristãs do século I, como Q, M especial, L especial, redações de *Mateus* e de *Lucas*, a tradição tripla e, possivelmente, a tradição de *João*? Quais seriam a fonte, a localização e a composição dessa tradição incrivelmente vasta, apesar de tão antiga? Quem foram seus portadores? Será realmente concebível ter existido alguma fonte cristã primitiva que contivesse todos esses diferentes elementos daquilo que resultou nos Evangelhos Canônicos?

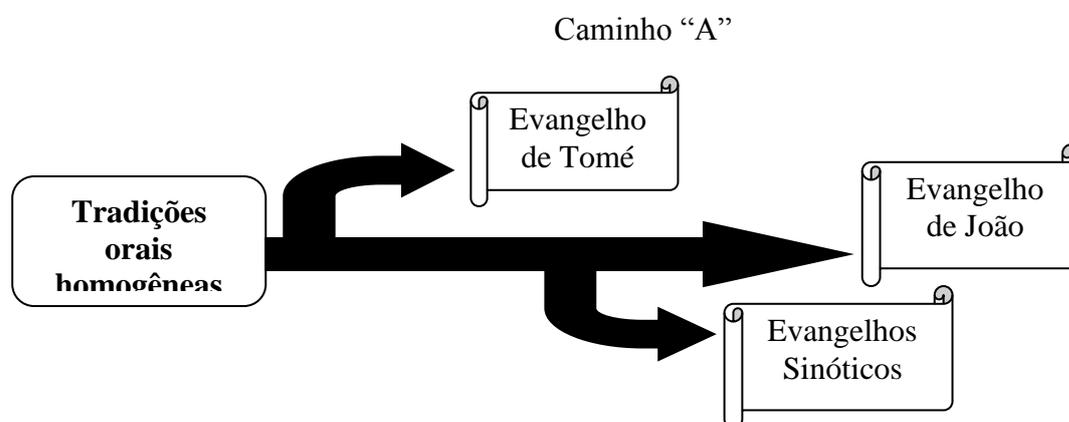
Por fim, Meier sacramenta sua posição refratária aos defensores da independência de *Tomé*, considerando ser muito mais plausível e muito mais provável que esse documento não

passa de uma “fusão de material dos Evangelhos de Mateus e Lucas, com o possível uso de Marcos e João” (1992, p. 141). Mais que isso, mesmo sem propor nenhuma prova a respeito, Meier declara que *Tomé* baseou-se “não diretamente nos quatro Evangelhos Canônicos, mas em alguma fusão dos mesmos já escrita em grego” (1992, p. 141).

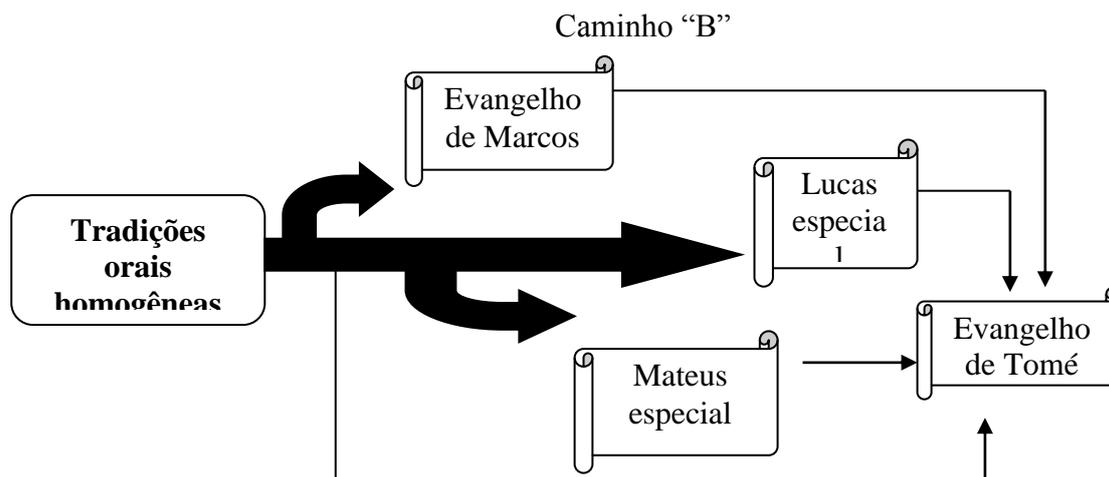
Goodacre, de certa forma, estranha o fato de pouquíssimos especialistas em *Tomé* tenham buscado replicar a argumentação de Meier. Com efeito, ele entende que Meier tenta por em contraste dois cenários e, por conseguinte, visa demonstrar que um “é mais plausível que o outro” (2012, p. 23). E quais seriam esses cenários?

O primeiro, defendido ardorosamente por Meier, seria um cenário no qual os paralelos entre esses evangelhos poderiam ser explicados por meio da suposição de que *Tomé* era detentor de cópias dos Sinóticos e, deliberadamente, escolheu quais versículos e passagens empregar na composição de seu evangelho. O outro, por sua vez, teria *Tomé* como um texto independente e mais antigo que os evangelhos canônicos – situação que causa calafrios em Meier – e cujo autor/editor teve acesso a uma variedade considerável de tradições orais pré-canônicas.

Na perspectiva de Goodacre, ambos os cenários se mostram problemáticos. No segundo caso, porque pressupõe uma “tradição oral consideravelmente mais homogênea e unificada do que comumente se pensa” (2012, p. 24). Por conseguinte, supõe Goodacre, os defensores da independência de *Tomé* têm, diante de si, dois caminhos a seguir quando tratam da emergência do material sinótico nesse evangelho “gnóstico” (2012, p. 24)⁸⁷:



⁸⁷ Os esquemas foram criados com base nas afirmações de Goodacre e não constam de seu livro. Seu propósito é o de auxiliar na compreensão de seu pensamento.



Contudo, consoante Goodacre, nenhum dos dois caminhos é adotado pelos especialistas em *Tomé*. Com efeito, citando Patterson, admitir qualquer uma dessas duas possibilidades contrariaria a afirmação de que *Tomé* deve ser compreendido como “o resultado de um ramo autônomo das tradições cristãs primitivas” (*apud* GOODACRE, 2012, p. 24). Antes, *Tomé* seria dependente, de uma forma ou de outra, de tradições orais comuns aos demais evangelhos. Por essa razão, Goodacre postula que a “familiaridade de *Tomé* com os Sinóticos oferece, aqui, o modelo mais econômico e persuasivo” (2012, p. 24).

Na continuidade de sua descrição em torno das relações entre *Tomé* e os Sinóticos e a defesa da familiaridade daquele com estes, Goodacre afirma que se as partes em comum entre esses textos resumirem-se a uma palavra aqui e a uma frase ali, não é de todo improvável postular alguma forma de conhecimento mútuo da tradição oral. No entanto, ele prossegue, “se existirem casos onde *Tomé* e os Sinóticos mostrem extensas concordâncias textuais em várias passagens” (2012, p. 25), é o caso então de conexões diretas entre os textos serem fortemente consideradas.

Com isso em mente, Goodacre se concentra em comparar os textos em busca das concordâncias literais que se mostrem mais do que meras possibilidades de eventuais contatos. Nesse sentido, ele vai na contramão dos defensores da independência de *Tomé* à medida que agrega ao debate os manuscritos gregos encontrados em Oxirrinco.

Com efeito, muito embora reconheça o estado fragmentário dos papiros de Oxirrinco, Goodacre faz uma advertência sensata: mesmo nas condições em que se encontram, esses fragmentos são as evidências mais antigas que temos desse evangelho. Por conseguinte, o escrutínio acadêmico jamais poderia dispensar esse material.

Em função disso, ele observa (2012, p. 29):

A marginalização do testemunho textual grego tem vários efeitos prejudiciais para a pesquisa de *Tomé*, dos quais o mais importante é a tendência a negligenciar as concordâncias textuais, em grego, entre *Tomé* e os Sinóticos.

O primeiro exemplo que é trazido à baila é o da considerável semelhança textual entre Lucas 6:42 // Mateus 7:5 e P.Oxy. 1.1-4:

Mt 7:5

Hipócrita, tira primeiro a trave do teu olho, e então verás bem para tirar o cisco do olho do teu irmão.

Lc 6:42

Hipócrita, tira primeiro a trave de teu olho, e então verás bem para tirar o cisco do olho de teu irmão.

P.Oxy. 1.1-14

e então verás bem para tirar o cisco do olho de teu irmão.

Goodacre sublinha que a concordância entre os textos é ainda mais impressionante pelo fato de o testemunho grego de *Tomé* ser bastante fragmentário. Ademais, como o dito se inicia com “e então verás”, pode-se inferir que algo bastante similar ao que se encontra em *Mateus* e em *Lucas* estava presente na parte do papiro que não resistiu à ação do tempo.

Entretanto, por minúcias da crítica textual, Goodacre chama a atenção para mais um fato: a palavra “cisco” ocorre, em todo o assim chamado Novo Testamento, apenas nessa passagem. Ou seja, “é o tipo de concordância que aponta para o contato direto entre os textos em questão” (2012, p. 31). Por conseguinte, ele é taxativo, uma “concordância textual como essa é realmente característica de um contato direto entre textos e não de ‘materiais oralmente transmitidos’” (2012, p. 32).

Por essas palavras, Goodacre critica acadêmicos que relegam essas concordâncias textuais a um segundo plano, à proporção que se nota uma marcada preferência pelo *Tomé* de Nag Hammadi. Assim, é curioso, ele salienta, que o primeiro fragmento que veio à luz não tenha sido o testemunho textual que mereceu mais estudo e análise no decorrer dos anos que *Tomé* passou a ser objeto de pesquisa. À medida que o tempo passou, essa “extraordinária semelhança textual” foi caindo no esquecimento e sua relevância, ignorada. A razão para isso, ele propõe, não estaria apenas na marginalização dos fragmentos gregos, mas “no fracasso em se apreciar a importância da concordância textual e o que isso tem a nos dizer acerca das relações entre trabalhos literários” (2012, p. 33).

Com efeito, ele sugere que se proceda a mais cotejamentos entre os Sinóticos e os papiros fragmentários de *Tomé* em grego. Por mais que possa parecer um procedimento despropositado, Goodacre frisa, esse trabalho mostrará que há notáveis concordâncias textuais

e, sobretudo, porque envolvem “palavras ou expressões que são raras o bastante para chamar a atenção” (2012, p. 34).

Por essa forma de buscar as referências textuais, ou seja, tendo em mira palavras raras, Goodacre propõe comparar os ditos registrados em Lc 17:20-21 e P.Oxy. 654.15-16:

Lc 17:20-21

Interrogado pelos fariseus sobre quando chegaria o Reino de Deus, respondeu-lhes “A vinda do Reino de Deus não é observável. Não se poderá dizer: ‘Ei-lo aqui! Ei-lo ali!’, pois eis que o Reino de Deus está dentro de vós”.

P.Oxy. 654.15-16

Jesus disse, “[Se] os que vos lideram [lhes dizem, ‘Veja] o reino está no céu’, então os pássaros do céu [os precederão. Se lhes dizem] ‘está debaixo da terra’, então o peixe do mar [entrará ali e precederá] vocês. E [o reino de Deus] está dentro de vós [e está fora de vós].”

Convém reconhecer, em primeiro lugar, que a concordância textual é da ordem de oito palavras desde que a lacuna no papiro grego seja preenchida com “o reino de Deus”. No entanto, Goodacre pondera, face ao contexto do Dito, não pareça incoerente completar a lacuna com a expressão.

No entanto, o que multiplica as chances de se postular, com relativa segurança, a existência de contato direto entre os textos são as palavras “está dentro de vós”. Uma expressão que é incomum e que ensejou muitas tentativas diferentes de tradução. Não por acaso, convém mencionar a nota de esclarecimento ofertada pelos tradutores da Bíblia de Jerusalém que preferem usar “no meio de vós” (2008, p. 1820, n. “a”):

Como uma realidade já atuante [referência ao questionamento feito a Jesus sobre a época da vinda do Reino de Deus]. Costuma-se traduzir também: “Dentro de vós”, o que não parece diretamente indicado pelo contexto.

No entanto, Ilaria Ramelli assinala que a expressão *entos humôn* não apresenta variantes nos muitos manuscritos de *Lucas* conhecidos. Debalde essa constatação, as modernas traduções desse evangelho escolhem empregar, tal como a Bíblia de Jerusalém, “no meio de nós”. O que lhe parece, com toda razão, totalmente sem sentido.

Após tecer esses comentários persuasivos em torno das semelhanças textuais entre os Sinóticos e os fragmentos de papiro em grego de *Tomé*, Goodacre volta-se para a cópia em copta desse evangelho. Convém sublinhar sua advertência de que essa não é uma tarefa simples. Com efeito, há esforços nesse sentido por meio da retroversão, ou seja, traduzir o

copta para o grego e, a partir daí, buscar os paralelos textuais e suas concordâncias e discordâncias.

Consiste tal trabalho em um “campo minado”, como pontua Goodacre. O risco que se corre com isso tem a ver com a possibilidade de uma retradução para um texto grego que, de alguma maneira, se ajuste a uma teoria conveniente e, assim procedendo, confirmar o que se procura. Implica dizer, servir-se de um método enviesado cujo fim é o de ratificar conclusões adquiridas antes mesmo de se iniciar a retradução.

Cabe, por conseguinte, repetir a cautelosa sugestão de Tuckett no que tange ao exercício de retradução de *Tomé* do copta para o grego⁸⁸:

Nos casos em que [existem paralelos em] grego e [em] copta, mas que diferem um do outro, não é de forma alguma claro que as diferenças sejam devidas a uma versão grega subjazendo por debaixo do texto copta; as diferenças podem, muito facilmente, ter surgido quando ocorreu a tradução para o copta.

Muito embora todas as prevenções que retraduzir do copta para o grego – e, acrescento, para a língua portuguesa – devam suscitar, em razão de sua imprecisão por natureza, possíveis semelhanças textuais são também obtidas. Situando-se aqui um dos argumentos mais fortes do lado dos que apoiam uma relação de dependência de *Tomé* sobre os Sinóticos.

Assim, nas passagens paralelas Mt 9:37-38 // Lc 10:2 e *Tomé* 73, encontra-se o seguinte quadro:

Lc 10:2

E dizia-lhes: “A colheita é grande, mas os operários são poucos. Pedi, pois, ao Senhor da colheita que envie operários para sua colheita”.

Tomé 73 [retraduzido]

Jesus disse: “A colheita é grande, mas os trabalhadores são poucos. Então peçam ao Senhor para enviar trabalhadores para a colheita”.

Apesar das pequenas divergências que a tradução para o português apresenta a quantidade de concordâncias textuais, consoante Goodacre, oferece um indicador de relacionamento direto entre os textos. Mais que isso, cumpre sublinhar que “a natureza relativamente incomum de uma porção de termos [nesse Dito] em *Tomé*”, como, por exemplo, “trabalhadores”, “grande” e “poucos”, “sugere a direção do relacionamento”, ou seja, “dos Sinóticos para *Tomé*” (2012, p. 42).

⁸⁸ Resenha do livro *The gospel of Thomas: original text with commentary* de Uwe-Karsten Plisch e disponível em http://www.bookreviews.org/pdf/6592_7138.pdf

Convém ter clareza, porém, que a maior quantidade de concordâncias textuais encontradas se dá quando se faz a comparação entre os Sinóticos e os fragmentos em grego do que com *Tomé* em copta. Num caso e no outro, o que se deve procurar desenvolver é um método que possibilite aferir, minimamente, a direção em que a concordância se dá. Em outras palavras, se dos Sinóticos para *Tomé* ou se vice-versa.

Nesse sentido, uma forma por meio da qual os estudiosos pretendem atestar essa direção reside em isolar um aspecto que seja claramente redacional em um evangelho sinótico e, em seguida, demonstrar como *Tomé* faz paralelo com essa característica redacional. Assim procedendo, os pesquisadores acreditam ter condições de asseverar que *Tomé* derivou esse aspecto do evangelho em tela e não de sua fonte pré-textual.

Todavia, cumpre ressaltar, mesmo essa metodologia nem sempre permite assegurar, com algum consenso, a dependência de *Tomé*. Com efeito, a questão é tão controversa que há casos em que os mesmos ditos concordantes, do ponto de vista textual, são encarados como evidência tanto da dependência quanto da independência.

Considere-se, portanto, os paralelos registrados em Mt 5:3 // Lc 6:20 e *Tomé* 54:

Mt 5:3

E pôs-se a falar e os ensinava, dizendo: “Felizes os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus”.

Lc 6:20

Erguendo então os olhos para os seus discípulos, dizia: “Felizes vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus”.

Tomé 54

Jesus disse: “Felizes os pobres, pois de vocês é o reino dos céus”.

Ao examinar esses ditos em paralelo, Crossan explica porque eles constituem um argumento indubitável de independência (1985, p. 37):

Estudiosos consideram, há bastante tempo, que “de espírito” é um acréscimo redacional e pessoal de Mateus. (...) [Em *Tomé*] precisamente o que está ausente é a adição editorial de Mateus. Mas e se alguém contra-argumentar e disser que *Tomé* copiou de Lucas essa passagem? Isso não funcionará. Teria de ser demonstrado, pelo menos, que *Tomé* (a) pegou a terceira pessoa “pobre” de Mateus, em seguida (b) a segunda pessoa “vós” de Lucas e (c) retornou a Mateus para o final “reino dos céus”. Seria muito mais simples sugerir que *Tomé* era mentalmente instável.

Goodacre é nem um pouco cordial com Crossan. Com efeito, acerca da declaração destacada, ele frisa: “a retórica é poderosa, mas o argumento é fraco” (2012, p. 51). A sugestão de Crossan, por sua vez, mais bem entendida como “uma caricatura prosaica, desprovida de imaginação” (2012, p. 51).

Deve-se salientar, porém, que Goodacre está advogando em causa própria, pois alhures ele posicionou-se na contramão do consenso acadêmico no que tange à qual seria a frase mais autêntica dentre essas duas maneiras distintas de bem-aventurança. Com efeito, enquanto Tuckett se pronuncia (1996, p. 223):

Na primeira beatitude, muitos concordam que seu objeto em Q é os “pobres” e que “pobres em espírito” é devido à mudança redacional [efetuada por Mateus], “espiritualizando” a beatitude da mesma maneira que ele [Mateus] modificou os “famintos” de Mt 5:6 para referir-se aqueles que têm “fome e sede de justiça”.

Enquanto Overman exprime-se (1999, p. 87):

A fonte Q contém muitas bem-aventuranças e um conjunto de infortúnios correspondentes. Mateus acrescentou algumas bem-aventuranças suas e também corrigiu as de Q. Uma correção bem conhecida é a primeira bem-aventurança de Mateus: “Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus”. A versão lucana declara apenas: “Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus” (Lc 6,20). Não há nenhuma explicação clara para essa mudança mateana em particular. (...) Ele faz uma mudança semelhante em 5,6, em que altera Lc 6,21: muda “Bem-aventurados vós, que agora tendes fome”, para “Bem-aventurados os que têm fome e sede de *justiça*”.

E até mesmo o bastante conservador Brown, com bastante hesitação, ressalva que “é provável que Mateus tenha acrescentado frases espiritualizantes (‘pobres *em espírito*’; ‘famintos e sedentos *de justiça*’)” (2004, p. 270), Goodacre postula serem essas posições altamente problemáticas.

Em seu ponto de vista, há fortes razões para que se reconheça que a versão lucana é secundária e, por conseguinte, foi *Lucas* quem optou por retirar “em espírito” de sua fonte textual. Que, nesse caso, seria *Mateus* à proporção que Goodacre insere-se no rol dos estudiosos que rejeitam peremptoriamente a hipótese Q.

Em sua defesa da questão, Goodacre salienta que o termo “pobre” aparece em várias outras ocasiões em *Lucas*, enquanto a qualificação “em espírito” nunca é achada fora desse contexto em *Mateus*. Mesmo assim, ele afirma, “tal observação linguística pode ser, na melhor das hipóteses, não muito reveladora e, na pior das hipóteses, enganadora” (2002, p. 135).

Com efeito, parece-lhe crucial deixar claro e assim convencer seus leitores e a seus pares que *Lucas* é um evangelho que assumidamente fez “uma opção preferencial pelos

pobres” (2002, p. 135). Nesse sentido, tratar-se-ia de um documento voltado para os oprimidos, os despossuídos, os fora da lei, os marginalizados. Conseqüentemente, não caberia qualquer tipo de surpresa descobrir “o Jesus lucano colocando-se de pé e proferindo sua primeira bênção aos ‘pobres’. Difícil é imaginar ‘pobre em espírito’ encaixando-se tão claramente nessa agenda” (2002, p. 136).

Ademais, ele indaga, há bases objetivas para considerar que Mateus “espiritualizou” a declaração de Jesus? É claro e evidente que sua resposta é um sonoro não. Isso porque, em sua perspectiva, os intérpretes modernos desconhecem o sentido autêntico do termo “em espírito”.

Um meio seguro para interpretar corretamente essa expressão, consoante Goodacre, envolve voltar a atenção para a literatura de Qumran. Com efeito, no documento 1QM 14,7 há uma menção a “aflito em espírito”. Entretanto, o próprio Goodacre reconhece que a expressão “*parece* ser usada, *talvez* numa alusão consciente a Isaías 66:2, como uma metáfora para descrever a comunidade redimida que é contrastada aos ‘duros de coração’” (2002, p. 146) (Grifos meus).

Nesse sentido, e com todo respeito ao professor Goodacre, ele manipula os dados e supõe que *Mateus* emprega o termo “em espírito” de maneira bastante apropriada à proporção que a comunidade mateana representaria um contraponto aos fariseus e aos escribas que, eles sim, eram vistos como sujeitos “duros de coração”.

Ademais, Goodacre suspeita – e rebate veementemente – que essa alegação de que *Mateus* espiritualizou “os pobres” da pregação de Jesus de Nazaré seja muito mais um reflexo da agenda secularizante da atualidade sendo projetada para o passado do que uma situação vivencial da época em que os escritos do assim chamado Novo Testamento estavam sendo elaborados.

Mais uma vez Goodacre está direcionando sua crítica a Crossan. Com efeito, a respeito dessa beatitude, Crossan assevera ser “difícil imaginar uma sentença mais radical” do que “bem-aventurados os pobres” (1994, p. 306). “Mesmo assim”, Crossan continua, “ela acabou sendo relegada ao plano da normalidade, ou mesmo da banalidade” (1994, p. 307).

E não apenas isso. Crossan sublinha que o “acréscimo de ‘em espírito’ em Mateus” tem o efeito de “desviar nossa atenção da pobreza material para a espiritual, da pobreza econômica para a religiosa” (1994, p. 307). E como a “agenda” de Crossan, expressa em praticamente todos os seus livros, introduz uma reflexão sobre a “situação imperial” na qual Jesus de Nazaré e seus contemporâneos estavam submetidos, não lhe resta sombras de dúvida que a

beatitude, de fato, atesta que, para Jesus, Deus abençoava os destituídos, os marginalizados, os indigentes.

Tal concepção, no entanto, não soa nada agradável aos ouvidos de Goodacre. Por conseguinte, ele sinaliza, muita atenção deve ser dada a ansiedade dos pesquisadores modernos em “descobrir uma mensagem mais palatável em uma sociedade secularizada [como a em que vivemos atualmente], na qual ‘espiritualizante’ representa um desenvolvimento secundário e negativo de um material originalmente mais conducente a um evangelho social” (2002, p. 147).

Por mais dissabor que isso possa lhe acarretar, Goodacre periga ficar isolado ou restringir-se a um grupo minoritário que insiste em sustentar uma concepção idealizada de Jesus de Nazaré e seu movimento messiânico popular. Com efeito, como frisa Bruce Malina, “o resultado da carreira de Jesus mostra que, preferencialmente, sua proclamação a respeito do reino de Deus foi política, não metafórica e muito menos ‘espiritual’, qualquer que tenha sido o significado da palavra no século dezenove” (2004, p. 11).

Entretanto, não se pode exigir de Goodacre o que ele não pode oferecer. Por conseguinte, ele encerra seus comentários críticos reiterando sua convicção de que o dito original é o que *Mateus* conservou. Implica dizer, a expressão “em espírito” é autêntica e *Lucas*, agindo consoante sua agenda pessoal, deliberadamente excluiu o termo. Mais que isso, ele ressalva a “inconveniência” de um consenso alcançado no campo da exegese bíblica que, desejosa de reconstruir uma tradição cristã primitiva, a saber, tomar como norte “desafiar a injustiça, congratulando a pobreza e rejeitando a complacência dos ricos”, recorre a uma “reconstrução dúbia da redação precisa de um dito” (2002, p. 151).

Assim, como para ele o dito atribuído a Jesus, em sua origem, continha “em espírito”, de que maneira sua ausência em *Tomé* relaciona-se à questão da dependência literária entre os evangelhos? Para Goodacre, significa muito pouco. Ou antes, ele considera, merece ser ressaltado que:

(a) *Tomé* optou por seguir a escrita de *Lucas*, ou seja, omitindo a expressão “em espírito” de *Mateus*; e

(b) *Tomé* optou por seguir a escrita de *Mateus*, ou seja, empregou o termo, característico desse autor, “reino dos céus” e não “reino de Deus” como está anotado em *Lucas*.

Em suma, na opinião de Goodacre, carecem de fundamentos os que, recorrendo a esses ditos em paralelo, continuam a insistir na tese da independência de *Tomé*. Avançando em sua defesa da noção de familiaridade, o professor da *Duke University* entende ser útil ilustrar a questão por meio de casos de plágio por parte de estudantes do Ensino Superior.

Embora estudantes pouco sábios, como ele qualifica, plagiem trabalhos inteiros, o que é mais comum de se presenciar são situações nas quais o plágio realiza-se somente de partes de ensaios alheios. Mesmo que esses estudantes advoguem a seu favor que seus instrutores dispensem a parte copiada e avaliem as partes que são de sua própria lavra, não parece razoável, Goodacre pondera, que um corpo disciplinar admita isso como uma desculpa e confie que as partes supostamente não copiadas foram, de fato, de autoria do estudante em análise.

Com efeito, a alusão ao plágio escolar vem como forma de contestar a posição assumida por Patterson (um dos mais vigorosos e ardorosos defensores da hipótese de *Tomé* constituir uma trajetória autônoma e independente das tradições *de* e *sobre* Jesus) diante dos ditos paralelos Mt 23:13 // *Tomé* 39 expostos no quadro abaixo:

Mt 23:13

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque bloqueais o Reino dos Céus diante dos homens. Pois vós mesmos não entraís, nem deixais entrar os que querem.

Tomé 39

Jesus disse: “Os fariseus e os escribas tomaram as chaves do conhecimento e as esconderam. Eles não entraram, nem permitiram que entrassem aqueles que querem entrar. Quanto a vocês, sejam tão astutos quanto cobras e tão inocentes quanto pombas”.

Patterson concorda não ser implausível que, no curso da transmissão textual de *Tomé*, tenha ocorrido alguma influência do texto mateano no que tange às palavras grifadas. É amplamente aceito que “escribas e fariseus” entram no texto canônico de *Mateus* como resultado de uma mão editorial, à medida que se trata de uma expressão bastante recorrente nesse documento judeu-cristão.

Há um indício, porém, de que não se encontra aqui o uso sistemático de *Mateus* por *Tomé*, conforme pondera Patterson, a partir do momento em que se constata que “em nenhum outro dito em *Tomé* esses oponentes tipicamente mateanos são mencionados” (1993, p. 36). Ademais, ele reitera, “se *Tomé* tivesse intencionalmente tomado emprestado esse *topos* de *Mateus*, seria de se esperar vê-lo incorporado ao texto de *Tomé* muito mais frequentemente” (1993, p. 36).

Goodacre busca refutar a ponderação de Patterson apoiando-se na réplica de Dennis Ingolfsland. Com efeito, ele assevera⁸⁹:

⁸⁹ Dennis Ingolfsland, “The Gospel of Thomas and the Synoptic Gospels”, artigo online e disponível em: <http://dennis-ingolfsland.blogspot.com.br/search/label/Gospel%20of%20Thomas>. Acesso em 27/07/2013.

Imagine que um escritor copiou, com leves alterações, um parágrafo do livro de Patterson e que Patterson acuse esse escritor de plágio. Como evidência, Patterson cita o fato de que não somente o trabalho do plagiador acusado concorda substancialmente com o livro de Patterson, mas que ele incluiu a frase “tendências gnosticizantes”, que é uma expressão característica de Patterson, com ocorrência de não menos que sete vezes em um capítulo curto (capítulo oito) do livro de Patterson. O juiz decide em favor do plagiador, todavia, dizendo que se o escritor realmente tivesse copiado de Patterson, “seria de se esperar ver a frase mais frequentemente” no restante do trabalho do plagiador. É de se duvidar que Patterson ficaria convencido.

Kloppenborg, porém, contesta a analogia do plágio indicando sua fragilidade. Nesse sentido, no que se refere ao plágio praticado por estudantes de graduação, “nós temos o ‘autógrafo’ (ou seja, o ensaio do estudante); temos acesso às suas fontes (um artigo ou livro acadêmico impresso ou, muito provavelmente, a Wikipédia); conhecemos as relações cronológicas entre o ensaio e suas fontes (porque sabemos que o ensaio foi preparado muito pouco tempo antes da data devida – provavelmente na noite anterior); e conhecemos o vetor de utilização (ou seja, como a fonte chegou ao ensaio)” (2014, p. 142).

Entretanto, no caso do material cristão primitivo, “não temos nada disso”, declara Kloppenborg. Não temos o “autógrafo”, quer dizer, o texto original, ou os textos fontes putativos. O que se têm, no máximo, são cópias de quarta ou quinta mãos⁹⁰. Falta-nos segurança para estipular o intervalo de tempo que separa a redação de Mateus da redação de Lucas ou entre Tomé e os outros dois. E ignoramos por completo o vetor por meio do qual um texto-fonte chegou aos seus usuários secundários.

Por conseguinte, é mais adequado considerar que nosso conhecimento reside em saber que (2014, p. 142):

A fase mais recuada da transmissão dos documentos do cristianismo primitivo foi fluida, abundante de fertilização e contaminação cruzadas, de

⁹⁰ Ehrman esclarece que não temos “os escritos originais do Novo Testamento” (2006, p. 15). Muito pelo contrário, “em vez de realmente ter as palavras inspiradas dos autógrafos (isto é, os originais) da Bíblia, o que temos são cópias dos autógrafos repletas de erros” (2006, p. 15). Essa constatação empírica leva-o a indagar sobre qual o sentido de se dizer que “a Bíblia é a palavra infalível de Deus se, de fato, não temos as palavras que Deus inspirou de modo infalível, mas apenas as palavras copiadas pelos copistas – algumas vezes corretamente, mas outras (muitas outras!) incorretamente?” (2006, p. 17). Em uma declaração impactante, ele afirma: “Nós não apenas não temos os originais, como não temos as primeiras cópias dos originais. Não temos nem mesmo as cópias das cópias dos originais, ou as cópias das cópias das cópias dos originais. O que temos são cópias feitas mais tarde, muito mais tarde. Na maioria das vezes, trata-se de cópias feitas séculos depois. E todas elas diferem umas das outras em milhares de passagens” (2006, p. 20).

tal maneira que os métodos modernos de crítica textual sempre produzem uma reconstrução eclética do “texto inicial” (não o “original” putativo) a partir de múltiplos testemunhos divergentes.

Assim, fazendo um balanço das réplicas e tréplicas, muito embora a analogia com a prática de plágio possua algum atrativo, há que se convir que a resposta ensejada por Kloppenborg é muito mais convincente.

Convém apontar que Patterson, respondendo às críticas de Goodacre, chama a atenção para dois detalhes pertinentes acerca da analogia feita entre plágio e dependência literária e que dizem respeito a condições que “todos presumimos serem verdadeiras hoje, mas que não o são para o mundo antigo” (2014, p. 255).

A primeira delas: qualquer um em nossa cultura universitária é letrado e tem acesso a livros. A segunda: não há tradição oral na cultura universitária moderna, pelo menos não para aquelas coisas que se poderia utilizar em uma comunicação acadêmica. Na antiguidade, por contraste, a maioria das pessoas era iletrada e não tinham acesso facilitado a livros. Estes, por sua vez, eram relativamente raros. De fato, a tradição era oral.

Com efeito, ele prossegue, isso faz bastante diferença. Assim, quando ele, Patterson, lê um artigo ou trabalho de um aluno, ele sabe que esse estudante “consultou livros e não a tradição oral” (2014, p. 255). Logo, diante de uma frase em quaisquer desses trabalhos que se suspeite tenha sido plagiada de um livro há uma maneira de se descobrir: a pesquisa no Google. Ao ler um texto da antiguidade, porém, as condições são extremamente diferentes.

Nesse sentido, ele assevera (2014, p. 255) (Grifos originais):

Eu sei que o autor era letrado, mas não sei se ele teve acesso a muitos textos. A poucos, com certeza. Porém, as quais textos, eu não sei. E eu certamente não tenho como supor que ele acessou *muitos* textos, muito menos a um texto em *particular*. Por outro lado, há como afirmar que ele teve acesso à tradição oral. Se ele está associado aos seguidores de Jesus, eu posso admitir que ele ouviu muitos dos ditos e das histórias que nos são familiares de outros textos de sua tradição.

Em consequência dessas relações, Patterson pondera que “desde que a tradição oral era comum e os textos relativamente raros, dever-se-ia inclinar-se no sentido da tradição oral, a menos que haja evidências convincentes a sugerir uma fonte literária” (2014, p. 255).

Por fim, convém sublinhar que é muito difícil estar de acordo com a proposta de Goodacre. Com efeito, muito embora ele alegue não considerar *Tomé* dependente dos Sinóticos, mas familiarizado com esses documentos, seus exemplos pouco contribuem para uma distinção entre um postulado e outro.

Cumpra, no entanto, destacar o tratamento dado por Goodacre às questões relativas aos estudos sobre oralidade aplicados aos textos neotestamentários e extra-canônicos. Conforme ele aponta, haveria um crescente impulso acadêmico no sentido de afirmar que “o *Evangelho de Tomé* só pode ser apropriadamente entendido como produto de uma ‘mente oral’, como o resultado de uma ‘disposição oral’ que contrasta com a mentalidade escrita que caracteriza outros documentos cristãos primitivos” (2002, p. 128) (Grifos originais).

Assim, ele salienta, convém tomar como ponto de partida uma questão básica (2002, p. 129):

O mundo dos textos cristãos primitivos é mais bem compreendido como um mundo em que havia uma vibrante interação entre oralidade e escrita, os olhos e os ouvidos, texto e tradição. É um mundo diferente deste em que atualmente vivemos, porém caricaturas de nosso mundo letrado podem estar prejudicando uma apreciação apropriada de como oralidade e letramento interagiam na antiguidade e como o *Evangelho de Tomé* achou seu espaço nesse mundo.

Por conseguinte, é o desconhecimento do modo como essa “vibrante interação” se dava que permite o aumento significativo de pesquisadores que voltam seu olhar para as questões relativas à oralidade. Nesse sentido, ele frisa, quando confrontados com a brevidade dos ditos de *Tomé* ou com a ausência de alegorias em suas parábolas, os estudiosos tomam “uma antiga visão da crítica da forma sobre o desenvolvimento da tradição e atualizam-na remodelando-a com exemplos de tradições orais apropriadas por um autor com mentalidade oral” (2002, p. 130).

Além disso, consoante Goodacre, esses pesquisadores que vem adotando a abordagem que privilegia a oralidade para compreender o mundo no qual o assim chamado Novo Testamento emergiu fazem, mesmo sem o saber, “uma caricatura de nosso próprio mundo” e, com consequências negativas, superestimam o papel da oralidade na antiguidade e, por outro lado, subestimam “a extensão com que oralidade e letramento interagem em nossa própria cultura” (2002, p. 133).

Goodacre centra sua crítica na falta de compreensão dos acadêmicos acerca da dinâmica envolvida na interação entre oral e escrito e acusa os pesquisadores de adotarem uma visão exagerada, até mesmo romântica, do que seria a oralidade primária no passado. Ademais, ele sublinha, sem um entendimento adequado sobre como essa interação ocorria, todos os estudos tendem a fracassar fragorosamente em seus objetivos.

Assim, segundo Goodacre, a maioria dos estudiosos emprega, erroneamente, o conceito de “oralidade secundária” para estabelecer os cenários em que os escritos cristãos vieram a existir. Com efeito, a familiaridade de *Tomé* com os Sinóticos seria mais bem explicada recorrendo-se a essa noção. Implica dizer, *Tomé* não teve acesso direto ao material sinótico, mas redigiu seu evangelho com base na audição de seus conteúdos ou através das tradições orais transportadas por missionários letrados.

A propósito, Goodacre tece breves comentários em torno desses sujeitos que tomaram para a si a incumbência de disseminar as tradições *de* e *sobre* Jesus de Nazaré. Em primeiro lugar, ele admite que o contexto em que eles se movimentavam era marcadamente iletrado. Ou seja, uma maioria expressiva de pessoas incapazes de ler e escrever. Por outro lado, ele identifica uma elite minoritária com habilidades tanto para ler quanto para escrever.

Debalde essas considerações, Goodacre conclui que “desde as primeiras décadas do movimento de Jesus, tem-se a impressão que a tradição oral pressupõe letramentos e missionários letrados” (2002, p. 142). Com efeito, baseando-se em uma única carta paulina (1 Coríntios) e no livro *Atos dos Apóstolos*, Goodacre monta sua concepção em torno dos primeiros divulgadores do evangelho. Nesse sentido, pode-se inferir que tais sujeitos estariam no topo da pirâmide social de seu tempo.

Convém refletir sobre os exemplos por ele aduzidos e adicionar outro ausente em suas perquirições. Assim, “a tradição em si mesmo pressupõe missionários letrados” (2002, p. 142), pois o apóstolo Paulo declara em 1 Cor 15:3-4⁹¹ (Grifos por Goodacre):

Transmiti-vos, em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi: Cristo morreu por nossos pecados, *segundo as Escrituras*. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, *segundo as Escrituras*.

Lendo essa passagem, Goodacre entende que a tradição invoca o que está escrito – “segundo as Escrituras” – e, por conseguinte, mostra-se “difícil imaginar missionários iletrados obtendo sucesso na disseminação de um material que, por si mesmo, pressupõe letramento” (2002, p. 142).

É surpreendente a sua ilação em torno das condições reais de existência dos pregadores itinerantes do cristianismo primitivo. Ainda mais se ela for tirada exclusivamente dessa

⁹¹ Há um erro de citação no livro de Goodacre. Os versículos destacados são o 3 e o 4, mas em seu livro ele incluiu o versículo 5, sem o transcrever.

passagem paulina. Porém, não há mais como interpretar esses dois versículos de uma forma diferente da desenvolvida por Chevitarese (2011).

Apoiando-se nos estudos sobre oralidade e memória aplicados aos cristianismos originários, Chevitarese assevera inexistir “dúvida que a sintaxe apresentada na abertura desse capítulo epistolar quer aproximar os coríntios do campo mnemônico” (2011, p. 32). Com efeito, destaque seja dado ao uso de verbos diretamente relacionados à atividade mnemônica. Assim, o cerne da pregação paulina é *lembrar-lhes* o anúncio do evangelho (2011, p. 32).

No que tange à expressão que disparou em Goodacre a suposição de que os missionários andarilhos não podiam ser iletrados, Chevitarese assinala (2011, p. 33):

Como não são mencionados nomes de livros, nem passagens específicas, pode-se conjecturar que (a) o querigma estava disponível oralmente no seio da comunidade judaico-cristã de Corinto, sendo dispensável a inclusão de livros ou passagens de livros na fórmula ou (b) o evento da ressurreição de Jesus sistematizaria toda a escritura sagrada judaica, portanto, não estando ele contido em livros ou passagens de livros específicas.

Antes, porém, de desdobrar as considerações de Chevitarese, cumpre mencionar a inferência de outro renomado estudioso, C. H. Dodd, a respeito da proclamação do apóstolo Paulo (1979, p. 10-11):

(...) a Igreja viu-se obrigada, pela própria natureza do querigma, a um extraordinário trabalho de pesquisa bíblica, em primeiro lugar com a finalidade de esclarecer para si própria a sua interpretação dos importantes acontecimentos, dos quais ela própria havia nascido, mas também com a finalidade de tornar seu evangelho inteligível ao público externo. Segundo os Atos dos Apóstolos, este trabalho foi empreendido desde o momento em que a Igreja começou a existir como grupo organizado e ativo.

Dodd imagina uma entidade – a Igreja – que, muito cedo, necessitou dar conta dos acontecimentos que determinaram seu nascimento: a morte e a alegada ressurreição de Jesus de Nazaré. Sendo majoritariamente judeus os seus membros, estes foram buscar uma resposta satisfatória às demandas das circunstâncias vividas na documentação mais óbvia para eles: as “Escrituras”. Com efeito, entrou em ação “um extraordinário trabalho de pesquisa bíblica”. Ali devem ter encontrado o que procuravam, pois somente assim o *querigma* faria sentido e o discurso de Paulo conteria algum nexo.

Na fala de Dodd, entretanto, há um amálgama de fieis na Igreja nascente. E que pressupõe que desde o menor até o maior dentre seus integrantes a habilidade de ler fosse a regra geral. Ademais, não há clareza sobre quem efetivamente dispôs de tempo livre para

engajar-se nessa pesquisa bíblica. Mais que isso, é incerto como cópias das escrituras sagradas do povo judeu podiam fazer parte do acervo da “Igreja”.

Por conseguinte, Dodd equivocou-se quando deixa de inserir na sua explicação o que é postulado por Chevitarese a respeito da circulação oral do *querigma*. Além do mais, bradar que “segundo as Escrituras” é indício explícito de conhecimento textual dos livros sagrados dos judeus denota uma visão distorcida e não realista do contexto em que a “Igreja” deu seus primeiros passos.

Com efeito, se, obrigatoriamente, o *querigma* devia ser difundido e, atrelado a essa difusão, seus divulgadores precisavam ser letrados nas escrituras sagradas dos judeus, tal inferência requereria que esses indivíduos fizessem parte da elite de seu tempo. Até que ponto, porém, essa era uma condição *sine qua non* para a expansão da mensagem revolucionária de Jesus de Nazaré?

Podemos imaginar, a fiar-se nessa alegação de Goodacre, uma situação hipotética na qual, esses missionários andarilhos, postados, em terras estrangeiras, diante de um público heterogêneo, isto é, composto de judeus e gentios, declarassem a necessidade do arrependimento (Mc 1:15) e que ali se encontravam para atestar, por meio de seu testemunho, que Jesus Cristo morreu e ressuscitou “de acordo com as Escrituras” (1Cor 15:3-4) e, ato contínuo, alguém, versado nos textos sagrados dos judeus, se erguesse do meio do público e os redarguisse: “Que parte das Escrituras? Provem o que vocês estão falando”.

Nesse caso, um pregador – nos moldes imaginados por Goodacre – ficaria embaraçado e afundaria de vez o projeto de disseminação do Evangelho, revelando todo o seu desconhecimento, por ser iletrado, dos livros que contém as tradições dos judeus.

Cabendo, então, postular que esses andarilhos, a fim de evitar esse constrangimento levariam consigo cópias dos rolos bíblicos (irreal) e saberiam indicar, com precisão, as passagens que fundamentassem suas prédicas públicas e/ou privadas (menos improvável).

Acontece que essa segunda condição independe de o indivíduo saber ler ou não. Ainda hoje se conhecem inúmeros casos de pregadores cristãos completamente analfabetos, mas que sabem de cor a bíblia cristã⁹².

⁹² O sítio cristão estadunidense “Christianity Today” externa toda a sua aflição com o que é denominado “analfabetismo bíblico”. Consoante a página, constitui uma tragédia que “muitos que se dizem cristãos usam frases como ‘o bom Samaritano’, ‘você colhe o que você planta’ e ‘faça ao próximo’, mas ignoram verdadeiramente as Escrituras. Mais que isso, “vários estudos tem revelado que os cristãos americanos não leem suas Bíblias, não se comprometem com suas Bíblias, não conhecem suas Bíblias”. Levando o autor do texto a vaticinar: “Vivemos em uma cultura pós-biblicamente letrada”. Escudada em estatísticas e pesquisas, a página

Além disso, as tradições evangélicas oferecem elementos que, em certa medida, desmentem a suposição de Goodacre. Com efeito, a comunidade de crenças marcana parece ter enfrentado problemas sérios com seus desafetos resistentes à proclamação da mensagem de Jesus.

É o que se pode depreender do que está anotado em Mc 13:9-11:

Ficai de sobreaviso. Entregar-vos-ão aos sinédrios e às sinagogas, e sereis açoitados, e vos conduzirão perante governadores e reis por minha causa, para dardes testemunho perante eles. É necessário que primeiro o Evangelho seja proclamado a todas as nações⁹³. Quando, pois, vos levarem para vos entregar, não vos preocupeis com o que haveis de dizer; mas, o que vos for indicado naquela hora, isso falareis; pois não sereis vós que falareis, mas o Espírito Santo.

Convém tecer breves apontamentos acerca do caráter geral dessa narrativa que é, consensualmente, o evangelho canônico mais antigo. Nineham sustenta que esse documento foi escrito “quando não havia relatos escritos de qualquer tipo, mas que as tradições [sobre Jesus] estavam preservadas inteiramente na ponta da língua” (1967, p. 17). Ele sugere, por sua vez, que os “cristãos primitivos” – membros da comunidade marcana, assim se pode presumir – “tinham motivos bem definidos para preservar memórias da vida terrena de Jesus, mas apenas memórias de certo tipo especiais – memórias que persuadissem os não crentes acerca do *status* sobrenatural de Jesus” (1967, p. 19).

Acrescente-se a inferência, extraída do texto marcano, que a comunidade por trás desse evangelho “estava já começando a sofrer impopularidade, perseguição e, talvez mesmo em alguns casos, morte, por causa do cristianismo” (1967, p. 32). Nesse contexto de perseguição e ameaças de prisão e mortes, Nineham vê todo sentido nas palavras que encerram a passagem. Com efeito, ele aventa (1967, p. 32):

Quando nos lembramos de que a maioria dos primeiros cristãos eram pessoas simples e deseducadas, para quem um discurso numa corte teria sido

sublinha que em torno de 40% dos cristãos estadunidenses leem suas Bíblias ocasionalmente, “talvez uma ou duas vezes no mês”. Isso, conclui o texto, “é um grande problema”. Disponível em: <http://www.christianitytoday.com/edstetzer/2014/october/biblical-illiteracy-by-numbers.html>

⁹³ “É necessário que primeiro o Evangelho seja proclamado a todas as nações” é comumente considerada uma inserção no documento marcano. Como assinala D. E. Nineham, os versos 9 e 11 estão intimamente conectados na forma de pensamento e também ligados por “entregar”. Ademais, esse verso quebra o aparente arranjo poético da passagem destacada (1967, p. 347).

uma terrível provação, nós percebemos o quão significativa seria para elas a promessa [de que o Espírito Santo falaria por elas].

Ora, se perante autoridades e potestades os discípulos que dariam continuidade ao legado de Jesus de Nazaré podiam confiar na ajuda do “Espírito Santo”, crendo que de suas bocas sairia a defesa de suas vidas por vias sobrenaturais, por que não haveriam de ser intimoratos esses missionários quando confrontados sobre as “Escrituras”? Sim, é uma especulação que aqui se faz. Talvez de comprovação impossível. Mas é uma tentativa de contornar outra especulação. A de Goodacre.

Um dado empírico, porém, que pode ser decisivo no sentido de minar a reconstrução de Goodacre acerca das primeiras levas de pregadores do movimento de Jesus sem Jesus diz respeito à escassez de manuscritos de origem cristã. Nesse sentido, Ehrman, discutindo a expansão dos cristianismos nos dois primeiros séculos pondera que a descoberta de papiros tem contribuído enormemente para nosso entendimento das andanças desses “evangelistas”.

Concomitantemente, e talvez paradoxalmente, como sublinha Ehrman, a escassez notável desses escritos “cristãos” tem sido usada por estudiosos como indício bastante forte de que os missionários “não fizeram uso extensivo da palavra escrita em suas tentativas de propagação da fé” (2006a, p. 114). Isso se funda, por sua vez, no fato de, acerca do segundo século, terem sido descobertos 871 “textos pagãos” e apenas 11 da “Bíblia cristã” (2006a, p. 114, n. 52).

Estabelecidas suas premissas, ou seja, certo grau de letramento entre os divulgadores da Boa Nova de Jesus, Goodacre volta-se então para *Tomé*. Consoante seu entendimento, é crucial descobrir se “o relacionamento de Tomé com a tradição é diferente da relação escrita que caracteriza as relações intrassinóticas” (2002, p. 143). Usando outros termos, importa desvendar se *Tomé* é “um evangelho oral” (idem, idem).

Sua resposta à questão é demonstrada, assim ele crê, através de três evidências extraídas do próprio documento. Com efeito, uma primeira evidência de que *Tomé* não é um evangelho oral fica explícita logo no prólogo desse evangelho. Ou seja, segundo Goodacre, as palavras de abertura de *Tomé* já deveriam ser pensadas como um argumento nesse sentido:

Estas são as sentenças ocultas que o Jesus vivo pronunciou e Judas Tomé, o Dídimos, escreveu.

O emprego do verbo “escrever” no início do documento seria, para Goodacre, um forte elemento jogando a favor da noção de que se deve descartar a oralidade de qualquer análise a

seu respeito. Mais que isso, e essa é a sua segunda evidência, *Tomé* possui “uma aparência de oralidade”. Em decorrência do fato de seu autor ter escolhido como gênero para seu evangelho, o gênero “livro de ditos”. Assim, convém não se deixar enganar, pois “ditos são, por sua natureza, orais e qualquer livro de ditos terá, inevitavelmente, características de discursos e de oralidade” (2002, p. 144)⁹⁴.

Como terceira e última evidência, Goodacre aponta a ausência de referências, no texto tomesino, a escrever e a ler. Tais ausências, para ele, resultam do mesmo motivo: a atitude de *Tomé* para com o assim chamado Antigo Testamento e para com a cultura escrita em geral.

Ao fim e ao cabo, é permitido postular que *Tomé* é um evangelho oral?

Na perspectiva de Goodacre, a “chave do sucesso” de *Tomé* reside exatamente nesse ponto. Quer dizer, a decisão de seu autor em ensejar um livro de ditos fomentou, entre os pesquisadores, a busca por marcas de oralidade por trás de suas sentenças e, dessa maneira, manteve ocultas suas preferências teológicas e, além disso, foi capaz de manter em atividade, por todos esses anos, a procura por nexos objetivos entre ele o ministério de Jesus de Nazaré.

Determinado a atestar a familiaridade de *Tomé* com os Sinóticos, Goodacre tece considerações sobre o modo de acesso daquele com estes. No entanto, cumpre reconhecer que “o autor [de *Tomé*] não nos informa como ele usou suas fontes textuais” e que tudo o que for dito a respeito não passará de uma “especulação informada”, baseada sobre “pistas retiradas das evidências internas e na maneira que outros procederam” (2002, p. 150).

Ao desenvolver essa ideia, Goodacre faz uma observação interessante: *Tomé* era detentor de cópias individuais de *Mateus* e de *Lucas*, mas não de um códice do assim chamado Novo Testamento. Sua explicação em torno dessa alegada constatação consiste no fato da “relativa escassez de material joanino” nos 114 Ditos, muito embora ele próprio não descarte inteiramente a possibilidade de *Tomé* ter tido um códice com os quatro evangelhos, à medida que é plausível, conforme ele pensa, que *Tomé* haja “se concentrado primariamente em *Mateus* e *Lucas*” (2002, p. 150).

Algumas conjecturas de Goodacre dispensam comentários, mas há que se destacar uma sugestão relevante por ele feita. Com efeito, o desencontro na ordem dos ditos paralelos permite a ele supor que *Tomé* “acessava regularmente sua memória sobre o material sinótico” (2002, p. 151). Mais que isso, “os esforços logísticos” para consultar material escrito eram muito maiores do que recorrer à memória dos textos lidos, sendo esse último, portanto, o modo mais empregado.

⁹⁴ Acerca do gênero literário de *Tomé*, convém lembrar as asserções de Köester e Robinson.

Assim, no intuito de corroborar sua ideia de que *Tomé* foi um autor com “boa memória para textos”, Goodacre assinala que a associação do material lucano da forma como se apresenta em *Tomé* é, indubitavelmente, a principal prova de que foram as recordações textuais que explicam o jeito com que o material sinótico foi acessado:

Lc 11:27-28

Enquanto ele assim falava, certa mulher levantou a voz do meio da multidão e disse-lhe: “Felizes as entranhas que te trouxeram e os seios que te amamentaram” Ele, porém, respondeu: “Felizes, antes, os que ouvem a palavra de Deus e a observam”.

Lc 23:28-29

Jesus, porém, voltou-se para elas e disse: “Filhas de Jerusalém, não chorei por mim; chorai, antes, por vós mesmas e por vossos filhos. Pois, eis que virão dias em que se dirá: Felizes as estéréis, as entranhas que não conceberam e os seios que não amamentaram”.

Tomé 79

Uma mulher da multidão disse-lhe: “Felizes o ventre que o carregou e os seios que o alimentaram”. Ele disse a [ela]: “Felizes aqueles que ouviram a palavra do pai e verdadeiramente a guardaram. Pois haverá dias em que vocês dirão: ‘Felizes o ventre que não concebeu e os seios que não deram leite’”.

No caso acima, Goodacre apela para a noção de que a memória é essencialmente associativa e, sem oferecer maiores detalhamentos, infere que o Dito 79 foi composto por meio da associação das palavras e das imagens que constam nas passagens lucanas em destaque. Não obstante, ele aduz, “se *Tomé* estava com frequência acessando os Evangelhos Sinóticos por meio da memória dos textos, isso pode significar que algumas das variações seriam devidas a distorções da memória e também a redação intencional” (2002, p. 151).

Goodacre parece não perceber aí um veio perfeito para aprofundar sua análise crítica de *Tomé*. Em verdade, ele arremata a questão lamentando e alertando para o perigo que essa “nova perspectiva” lança para pesquisa do cristianismo. Com efeito, “o entusiasmo” de muitos pode distorcer os fatos e a “ansiedade em abraçar os estudos sobre oralidade é capaz de levar a ignorância de áreas como o estudo do relacionamento entre textos” (2002, p. 152).

Por conseguinte, em sua avaliação “*Tomé* exerceu um papel essencial na discussão sobre oralidade, porém a alegação de que teria uma inclinação fundamentalmente oral ou de que seria o produto de um estado de espírito oral exige alguma cautela” (2002, p. 153).

3.3.4. TOMÉ É INDEPENDENTE DOS SINÓTICOS

Köester é taxativo a respeito de *Tomé*: “Esse evangelho não depende, portanto, dos Evangelhos Sinóticos nem do Evangelho de Ditos Q” (2005, p. 166). Crossan, por sua vez, mostra-se persuadido da independência de *Tomé*, muito embora enfatize que ser independente não implica necessariamente ser mais antigo e ser mais antigo não signifique ser um documento melhor (1985, p. 35).

Patterson, um dos mais proeminentes pesquisadores que milita desse lado dos estudos tomesinos, tem bastante a oferecer nessa área. Possivelmente por isso que seja um dos mais visados por aqueles outros acadêmicos e teólogos que renegam a independência de *Tomé*.

Convém ressaltar, entretanto, uma de suas prerrogativas e que, por sua coerência, deve nortear todas as análises daqui por diante. Após um exaustivo trabalho de conferir Dito por Dito, testando as hipóteses acerca do relacionamento entre os textos, Patterson assevera conscientemente (1993, p. 93):

É impossível que o Códice 2 de Nag Hammadi e as muitas cópias de *Tomé* que se encontram entre nosso manuscrito remanescente e o original tenham permanecido imunes ao quase universal fenômeno de erros por parte dos escribas, especialmente aquele da harmonização. (...) Uma vez que o texto como um todo não se sustenta na tradição sinótica, é razoável prescrever um punhado de exemplos em que a influência de um texto sinótico seja provável (...).

Nesse sentido, ele aponta, é “preferível falar da tradição de *Tomé* como [uma tradição] *autônoma* em vez de independente” (1993, p. 93; 2013, p. 100). Com efeito, não se deve olvidar que, “no curso dos dois a três séculos de transmissão textual é dificilmente imaginável que a tradição sinótica não tenha vindo a afetar o texto de *Tomé* de alguma maneira, especialmente durante o período no qual os evangelhos canônicos estavam experimentando grande popularidade e gradual ascendência” (1993, p. 93).

Mesmo assim, tal influência é quantificada por Patterson, revelando, porém, que a mesma não afeta a concepção de autonomia de *Tomé*. Assim, ele considera que se pode “razoavelmente identificar 16 exemplos em que *Tomé* pode ter sido influenciado pelo texto sinótico” (2013, p. 98). A quantidade total de paralelos entre *Tomé* e os Sinóticos é de, mais ou menos, 95 casos. Portanto, a alegada evidência da dependência de *Tomé* pode ser sintetizada nos seguintes dados: “em menos de 17% de todos os paralelos *Tomé*/Sinóticos é possível achar evidência de influências” que, por sua vez, são sempre triviais, como, por exemplo, “uma única palavra, uma única frase, uma construção gramatical ou uma sequência comum” (2013, p. 99).

Convém, no entanto, acompanhar seus passos e aferir de que forma Patterson encontra justificativa para assegurar que *Tomé* não depende dos Sinóticos. Assim, ele esquematiza os Ditos comuns e classifica-os em “gêmeos sinóticos”, “irmãos sinóticos” e “primos sinóticos” (1993, p. 17).

De acordo com sua concepção, *gêmeos sinóticos* são os Ditos de *Tomé* que guardam semelhança com o que se sabe a respeito de gêmeos biológicos que, embora derivem de uma origem comum, formam características distintas a partir do momento em que começam a “viver vidas independentes, respondendo às circunstâncias com as quais tem que lidar” (1993, p. 17).

Nesse sentido, ele esclarece, se *Tomé* fosse dependente dos Sinóticos haveria como detectar, em cada caso de paralelos textuais, o mesmo desenvolvimento da história da tradição por trás da versão de *Tomé*⁹⁵. Por outras palavras, *Tomé*, utilizando o material sinótico, “teria herdado toda a bagagem histórico-tradicional acumulada e então acrescentado a ele sua própria flexão redacional” (1993, p. 18).

Patterson, cumpre sublinhar, opera conforme a noção de que o *Evangelho Q* é mais do que uma hipótese acadêmica moderna, tendo existido fisicamente. Assim, no intuito de exemplificar e explicar o que são gêmeos sinóticos, ele destaca (1993, p. 18-19)⁹⁶:

Tomé 2

Jesus disse: “¹Que aquele que procura não deixe de procurar até que encontre. ²Quando encontrar, ficará perturbado. ³Quando estiver perturbado, ficará maravilhado ⁴e dominará tudo”.

Tomé 92

Jesus disse: “¹Procurem e encontrarão. ²No passado, entretanto, não lhes falei sobre as coisas a respeito das quais me indagavam. Agora estou disposto a dizê-las, mas vocês não as estão procurando”.

Tomé 94

Jesus [disse]: “¹Quem procura, encontrará; ²para [quem bate] ser-lhe-á aberta”.

Q/Lc 11:9 // Mt 7:7

Também eu vos digo: ¹Pedi e vos será dado; ²buscai e achareis; ³batei e vos será aberto.

⁹⁵ Udo Schnelle define “história da tradição”, como a busca “pela evolução e pelo aspecto de um texto, tanto em sua fase oral como nas formas escritas prévias em nível pré-redacional” (2004, p. 111). De acordo com esse método exegético, há a convicção de que os textos passam por transformações, ou seja, percorrem “um processo de crescimento e modificação”, no qual são inseridos “num novo contexto, transformados ou reescritos diante de novas situações” (2004, p. 111).

⁹⁶ Os números acrescentados aos ditos, antes de cada frase, não estão presentes no evangelho e têm como única utilidade favorecer a comparação e, dessa maneira, auxiliar o entendimento da proposta explicativa de Patterson.

Consoante Patterson, as sentenças acima constituem quatro versões diferentes do Dito e não podem ser vistas como etapas distintas em uma linha única de desenvolvimento histórico-tradicional. Ademais, “cada uma delas tem elementos primários e secundários não compartilhados entre si” (1993, p. 19).

Apoiando-se na tese de que há uma tendência recorrente de ditos iguais atraírem-se ou expandirem-se com formulações análogas, Patterson advoga que a forma mais simples encontrada em Tomé 2:1 e em Tomé 92:1, é, sem dúvida, primária. Por sua vez, devem ser considerados ditos secundários Tomé 94, com sua forma de dupla linha e Q-Lc 11:9//Mt 7:7 com sua forma em linha tripla.

Patterson recomenda que se leve em conta que a linguagem de um revelador, como apresentada em Tomé 92:2, é um desdobramento posterior e, portanto, secundário. A versão do Dito em Q, ademais, provavelmente é a mais desenvolvida das quatro à medida que inclui uma terceira sentença – “Pedi e vos será dado”.

Feitas essas observações, Patterson expõe que esses Ditos em *Tomé*, mais do que um reflexo de um mesmo desenvolvimento histórico-tradicional situado por trás de sua contraparte sinótica, apresentam seus detalhes específicos bastante únicos. Inferindo, portanto, que “é muito improvável que uma ou todas as versões coletadas por Tomé derivem do texto sinótico” (1993, p. 19).

Outro exemplo de “gêmeos sinóticos”, segundo Patterson, pode ser percebido nos Ditos em que há considerações sobre dieta alimentar (1993, p. 24-25):

Lc 10:8-9	Mc 7:15, 18	Mt 15:11, 18	Tomé 14:4,5
Em qualquer cidade em que entrardes e fordes recebidos, comei o que vos servirem; curai os enfermos que nela houver e dizei ao povo: “O Reino de Deus está próximo de vós”.	Nada há no exterior do homem que, penetrando nele, o possa tornar impuro; mas o que sai do homem, isso é o que o torna impuro. (...) E ele disse-lhes: Então, nem vós tendes inteligência? Não entendeis que tudo o que vem de fora, entrando no homem, não pode torná-lo impuro, (...).	Não é o que entra pela boca que torna o homem impuro, mas o que sai da boca, isso sim o torna impuro. (...) Mas o que sai da boca procede do coração e é isto que torna o homem impuro.	⁴ Quando forem a qualquer região e andarem pelo campo, quando as pessoas os receberem, comam o que lhes servirem e curem aquelas que estiverem doentes. ⁵ Pois o que entrar em sua boca não os conspurcará, é o que sai de sua boca que os conspurcará.

De acordo com Patterson, Tomé 14 foi composto por meio da conexão de duas sentenças tematicamente semelhantes, ou seja, a questão da prática alimentar correta. A

primeira sentença – “comer o que for servido” – faz paralelo com Q/Lc 10:8-9, sendo que nesse último, pode-se identificar um maior desenvolvimento do Dito, expresso em “dizei ao povo: ‘O Reino de Deus está próximo de vós’”. Por sua vez, a segunda sentença de Tomé 14 faz paralelo com Mc 7 no Dito referente à controvérsia sobre prática alimentar pura e impura.

Contestando os apoiadores da tese da dependência de *Tomé*, Patterson admite que “curem aqueles que estiverem doentes” é uma afirmação fora de lugar no Dito 14. Entretanto, como alegam os contrários à independência de *Tomé*, isso não prova que *Tomé* retirou o trecho de *Lucas*. Muito pelo contrário, Patterson sustenta, se esse houvesse sido o caso, qual a justificativa plausível para *Tomé* ter recortado, da passagem inteira de *Lucas*, apenas essa fala?

Com efeito, parece-lhe mais adequado supor que “Tomé conhecia uma versão de Lc 10:8 de uma outra tradição, a qual circulava como um dito independente e ainda não combinada com os outros elementos formadores do Dito em Q” (1993, p. 24).

O segundo conjunto de Ditos chamados por Patterson de “irmãos sinóticos” é formado por sentenças de Jesus que, presentes em *Tomé* e nos Sinóticos, embora “compartilhem um traçado comum, talvez terminologia chave, esses pares, no fim, não mostram o tipo de correspondência verbal que aponte para uma dependência literária de um texto sobre o outro” (1993, p. 71). Convém frisar, com Patterson, que “quanto mais disseminada uma tradição é, mais se deve reconhecer a probabilidade de que dois ou mais autores cristãos tenham feito uso dela de maneira independente” (idem, idem).

Assim, podem ser considerados “irmãos sinóticos” os Ditos a seguir:

Mt 7:16	Lc 6:43-44a	Mt 12:33	Tomé 43
Pelos seus frutos os reconheceréis. Por acaso colhem-se uvas dos espinheiros ou figos dos cardos?	Não há árvore boa que dê mau fruto, e nem árvore má que dê fruto bom; com efeito, uma árvore é conhecida por seu próprio fruto; não se colhem figos de espinheiros, nem se vindimam uvas de sarças.	Ou declarais que a árvore é boa e o seu fruto é bom, ou declarais que a árvore é má e o seu fruto é mau. É pelo fruto que se conhece a árvore.	Seus seguidores disseram-lhe: “Quem é o senhor para nos dizer estas coisas?” “Não sabem quem sou pelo que digo a vocês. Ao contrário, vocês se tornaram como os judeus, pois estes gostam da árvore, mas odeiam seu fruto, ou gostam do fruto, mas odeiam a árvore”.

Patterson indica que há aqui o emprego de uma figura popular, “uma metáfora construída em torno da consistência da relação entre uma árvore e seus frutos” (1993, p. 76). Entretanto, é patente a forma distinta com que *Tomé* e os Sinóticos registram a fala supostamente pronunciada por Jesus. Mais do que a fala, a própria mensagem em si diferencia-se nas versões compiladas.

Com efeito, *Tomé* denota “reprovação ao tipo de pessoa que aceita o benefício, embora rejeite ou as consequências diretas que derivam daquele (gostam da árvore, mas odeiam o fruto) ou seus pressupostos necessários (odeiam a árvore, mas gostam do fruto)” (1993, p. 76)⁹⁷. Os Sinóticos, por sua vez, apontam para a inevitável conexão entre o que algo é (árvore) e o que esse algo faz (fruto).

Assim, como trabalhar com a suposição de que *Tomé* é dependente dos Sinóticos? Patterson está convicto de que o Dito remete a uma tradição bastante antiga e que o fato de fazer paralelos assinala, unicamente, que esses ditos estavam sendo transmitidos desde muito cedo e que tomaram rumos próprios em um algum momento do desenvolvimento da tradição. Em suma, os Ditos em paralelo não atestam “que *Tomé* conhecia ou usou o texto sinótico” (1993, p. 77).

Por fim, Patterson aborda os assim chamados “primos sinóticos”. Em sua perspectiva, são Ditos que “não tem paralelos sinóticos, mas que em termos de seu conteúdo e de sua forma tradicional, não oferecem fundamentação para distingui-los cronológica e topicamente dos Ditos da tradição Sinótica” (1993, p. 18).

Acerca desses Ditos, convém frisar três aspectos relevantes: (1) eles podem derivar de estágios bem antigos do movimento de Jesus e, por conseguinte, merecem ser estudados com a mesma atenção que é dada aos Ditos Sinóticos e, mais que isso, apontam para a possibilidade real de procederem de “uma tradição cristã que é essencialmente independente dos evangelhos sinóticos” (1993, p. 82); (2) o termo “primos *sinóticos*” não deve induzir a se pensar que “sinótico” seria uma espécie de padrão e que, por isso, os Ditos que guardassem quaisquer semelhanças com eles deveriam ser considerados como pertencentes a um lugar mais antigo na tradição de Jesus e (3) esses Ditos tem sido tratados, pela pesquisa acadêmica,

⁹⁷ O antijudaísmo dessa sentença não passou despercebido pelos estudiosos. Funk, por exemplo, sublinha que, incontestavelmente, essa passagem é polêmica. Entretanto, para ele, o Dito possui dois bons motivos para não ser considerado autêntico, ou seja, a fala não remeteria a Jesus de Nazaré: (1) é incomum, nos Ditos que se podem considerar autênticos, Jesus falar sobre sua própria identidade e (2) o tom polêmico encaixa-se melhor na situação em que se presume passava a comunidade tomesina “quando o movimento emergente estava procurando distinguir-se de seus companheiros” (1996, p. 497).

como “gnósticos”. Patterson desafia esse posicionamento, à medida que o rótulo “gnóstico” automaticamente relega o Dito assim classificado para um estágio posterior e, ao mesmo tempo, irrelevante da discussão sobre as “origens cristãs” (1993, p. 82-83).

Dos diversos exemplos postos em destaque por Patterson, cumpre selecionar aqueles que, a priori, possam dirimir qualquer dúvida sobre o significado que ele dá ao termo “primos sinóticos”. Assim, a sentença registrada em *Tomé* 17:

Jesus disse: “Dar-lhes-ei o que nenhum olho viu, o que nenhum ouvido ouviu, o que nenhuma mão tocou, o que não se manifestou no coração humano”.

Patterson chama a atenção para a constatação de que esse Dito era amplamente disseminado na Antiguidade e, por conseguinte, muito dificilmente pode ser considerada uma fala autêntica de Jesus de Nazaré. Não obstante, assim pode-se supor, as comunidades por trás dos evangelhos sinóticos não tiveram dificuldades em atribuí-la a Jesus. Assim, o Dito guarda semelhanças com passagens registradas em mais de um escrito “cristão”:

Mt 13:16-17	Lc 10:23-24	1Cor 2:9	Atos de Tomé 36
Mas felizes os vossos olhos, porque veem, e os vossos ouvidos, porque ouvem. Em verdade vos digo que muitos profetas e justos desejaram ver o que vedes e não viram, e ouvir o que ouvís e não ouviram.	E, voltando-se para os discípulos, disse-lhes a sós: “Felizes os olhos que veem o que vós vedes! Pois eu vos digo que muitos profetas e reis quiseram ver o que vós vedes, mas não viram, ouvir o que ouvís, mas não ouviram”.	Mas, como está escrito, “o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu, tudo o que Deus preparou para os que o amam”.	Mas nós falamos de Deus e de nosso Senhor Jesus, e dos anjos, e dos espíritos guardiões, e dos santos e do novo mundo; e do incorruptível alimento da árvore da vida e da porção (da água) da vida; e que olho nenhum viu, ouvido nenhum ouviu e não entrou no coração do homem – que Deus preparou para aqueles que o amam.

Perante o Dito 17, Otto Piper entabula elucubrações acerca das fontes de *Tomé*. Ele sabia que muitos estudiosos estavam confiantes que uma porção das fontes desse evangelho “remontavam às tradições orais da Igreja Primitiva” (1959, p. 21). Com efeito, ele salientava, que “sabemos hoje que nem todos os ditos de Jesus foram registrados em nossos Evangelhos” (idem, idem). Por conseguinte, do fato de alguns Ditos em *Tomé* concordarem mais ou menos

com os evangelhos canônicos permitia-se inferir “considerável plausibilidade à hipótese de que outros ditos, de similares dicção e tema, encontrados nesse livro, possam também ser declarações genuínas de Jesus” (idem, idem).

Assim, consoante Phipps, o apóstolo Paulo deve ter tido contato ou tinha em mente “uma coletânea de ditos de Jesus da qual Tomé 17 era um deles” (1959, p. 21). A favor dessa interpretação, Phipps recorre ao conhecimento, nos círculos acadêmicos, de (1959, p. 22):

Uma quantidade de alegados ditos de Jesus, mencionados pelos Pais da Igreja como sendo lidos em vários livros heréticos, que está registrada no Evangelho de Tomé, e fica-se facilmente inclinado a considerá-los ditos genuínos de Jesus, que, por algum incidente ou por uma indicação de obscuridade, não foram incorporados aos Evangelhos Sinóticos, mas foram conservados em alta estima em outros círculos porque as pessoas descobriram neles um significado mais profundo.

Ademais, Meyer comenta que uma variante dessa sentença também pode ser encontrada em Plutarco, “Como o Jovem Deve Estudar Poesia 17E: ‘E que estas (palavras) de Empédocles estejam à mão: ‘Assim estas coisas não são para serem vistas pelos homens, nem ouvidas, nem compreendidas com a mente’...” (1993, p. 87). Com efeito, o Dito 17, um “primo sinótico”, sugere “uma derivação cristã primitiva que é independente dos evangelhos sinóticos” (1993, p. 85).

Em síntese, Patterson está plenamente convencido de que há pouquíssimas evidências a sustentar a visão de que *Tomé* depende dos Sinóticos. Não obstante, ele frisa que, em alguns pontos, mostra-se necessário apontar a influência da redação dos Sinóticos sobre *Tomé*. Com efeito, é possível especular que no curso da tradução do grego para o copta ou mesmo durante a produção das cópias manuscritas em grego haja ocorrido um processo de harmonização, por parte dos escribas, a um ou mais evangelhos sinóticos.

Apesar do risco de tornar a discussão cansativa, convém trazer à baila as considerações de John Horman (1979), na expectativa de que se aclarem o que aqui está envolvido. Assim, ele assinala, consiste “num instrumento indispensável, para entender o texto de Tomé, comparar esse texto às traduções dos evangelhos para o copta” (1979, p. 328). Todavia, ele assim o sugere, no sentido de os pesquisadores travarem contato com os hábitos dos tradutores para o copta.

Com esse tipo de ação, ele diz, o estudioso perceberá que (1979, p. 328-329):

Os tradutores para o copta nem sempre eram tão precisos quanto se poderia esperar deles em suas traduções. Mais que isso, parece ter havido uma

tendência entre eles no sentido de harmonizar os Evangelhos Sinóticos um com o outro.

Em razão disso, quem se dispuser a analisar *Tomé*, deve ter como princípio norteador que (1979, p. 329)⁹⁸:

Parece razoável supor que o tradutor de *Tomé* compartilhava dessas tendências. Por conseguinte, a possibilidade de harmonização deve ser levada em consideração antes que se tirem conclusões acerca do provável texto grego de *Tomé*.

Resumindo as proposições de Horman e adicionando os postulados de Patterson, *Tomé* apresentaria fortes indícios de conter tradições autônomas, quando comparadas às tradições presentes nos Sinóticos, mas é inviável não trabalhar com a hipótese de, ao longo do processo de sua transmissão textual, copistas tenham sido influenciados por seu conhecimento – superficial ou profundo – da redação dos Sinóticos.

Patterson qualifica isso como uma espécie de corrupção textual e oferta alguns exemplos que embasam sua concepção. Assim, para ele, o copista que foi o responsável pelo exemplar encontrado em Nag Hammadi esteve sujeito ao palavreado de *Mateus* nas sentenças (1993, p. 92-93):

Tomé 39:1

Jesus disse: “Os fariseus e os escribas tomaram as chaves do conhecimento e as esconderam”.

Mt 23:13

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, porque bloqueais o Reino dos Céus diante dos homens.

⁹⁸ Cabe fazer um adendo. Horman está dialogando, neste caso, com o trabalho de W. Schrage, sobre quem ele direciona a maioria de suas críticas. Com efeito, Schrage advoga que *Tomé* depende, para sua redação, das traduções dos evangelhos sinóticos para o copta. Horman comenta, por sua vez, que se Schrage estiver correto, toda a investigação em torno da independência de *Tomé* se mostra inútil. Contudo, na perspectiva de Horman, os comentários de Schrage caracterizam-se por grande instabilidade, caindo em contradição com constância. Em razão disso, ele frisa, merecem um corretivo. A análise crítica de *Tomé* a que ele se refere, portanto, diz respeito às fontes textuais do autor desse documento e não ao texto como um todo. Ademais, está em jogo a questão da dependência ou independência de *Tomé* para com os Sinóticos. No caso a que dedica sua atenção, ou seja, a parábola registrada em Mt 13:4-9 e que faz paralelo com *Tomé* 9, Horman sustenta que se pode fortemente admitir que o tradutor de *Tomé* não “alterou tendenciosamente uma ou mais de uma versões sinóticas da parábola” (1979, p. 341). Conclusivamente, Horman posiciona-se a favor de uma fonte escrita comum a *Tomé* e a Marcos e que ambos tiveram acesso a ela independentemente.

Tomé 32

Jesus disse: “Uma cidade construída sobre alta montanha e fortificada não pode cair, nem pode estar oculta”.

Mt 5: 14b

Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade situada sobre um monte.

Esse mesmo copista também teria sido influenciado pela redação lucana nas sentenças (1993, p. 92-93):

Tomé 45:3

Uma pessoa boa produz o bem a partir do depósito; uma pessoa má produz coisas más a partir do corrompido depósito do coração e diz coisas más.

Lc 6:45

O homem bom, do bom tesouro do coração tira o que é bom, mas o mau, de seu mal tira o que é mau.

Tomé 104:1, 3

Disseram a Jesus: “Venha, rezemos hoje e jejuemos”. (...). Jesus disse: “Quando o noivo sair do quarto nupcial que as pessoas jejuem e rezem”.

Mt 5:33

Disseram-lhe então: “Os discípulos de João jejuam frequentemente e recitam orações (...)”. Jesus respondeu-lhes: “Acaso podeis fazer que os amigos do noivo jejuem enquanto o noivo está com eles?”

Tais exemplos levam-no a asseverar não haver como postular uma total independência de *Tomé* sobre os Sinóticos. Debalde isso, ele salienta que “Tomé não está ligado aos evangelhos sinóticos em qualquer forma generativa. Nesse sentido, o Evangelho de Tomé é para ser considerado um representante de uma tradição cristã primitiva autônoma” (1993, p. 93).

Um segundo teste, proposto por Patterson, a fim de assegurar a independência literária de Tomé consiste em descobrir um “grau relativamente alto de ordem compartilhada na sequência em que cada um dos textos apresenta esse material compartilhado” (1993, p. 94).

Crossan, por exemplo, está inteiramente certo de que a questão da ordem dos Ditos é um argumento mais do que definitivo a favor da independência de *Tomé*. Consoante suas palavras, um exemplo é o suficiente (p. 35):

Mt 10:27//Lc 12:3

O que vos digo às escuras, dizei-o à luz do dia: o que vos é dito aos ouvidos, proclamai-o sobre os telhados.

Tomé 33

Jesus disse: “O que ouvirem em seu ouvido, de seu telhado proclamem no outro ouvido.

Pois ninguém acende uma lâmpada e a põe sob uma cesta,

Mc 4:21 // Lc 8:16 – Mt 5:15 // Lc 11:33

E dizia-lhes: “Quem traz uma lâmpada para colocá-la

nem a pãe em lugar escondido. Ao contrário, põe-na em um suporte, de modo que todos os que vêm e vão vejam sua luz”. debaixo do alqueire ou debaixo da cama? Ao invés, não a traz para colocá-la no lampadário?”

Acerca do exemplo acima, Crossan faz duas observações. Ou antes, pede para que seu leitor lembre-se de duas condições irrecusavelmente comprováveis. Em primeiro lugar, os evangelhos sinóticos não continham numeração de capítulos e versículos e nem subtítulos, sendo textos corridos. Por conseguinte, ele assevera, “seria provavelmente impossível copiar Ditos sem que se acompanhasse alguma ordem também” (p. 35). Em segundo, *Tomé* não apresenta, em si mesmo, nenhuma ordem ou sequência composicional de modo que “não haveria nenhuma razão para reordenar a sequência de Ditos tomados emprestados daqueles outros evangelhos” (idem, idem).

Nesse sentido, *Tomé*, ao formar o Dito 33 adotou como procedimento tomar um pedaço de Mt 10:27//Lc 12:3 e conectá-lo a outro trecho, retirado, por sua vez, de Mt 5:15//Lc 11:33. Na opinião de Crossan, tal forma de montar um Dito é ausente de sentido.

Patterson desenvolve a questão esboçando um quadro comparativo com os Ditos de *Tomé* posicionados lado a lado com seus paralelos nos Sinóticos. O resultado, como ele sublinha, não permite dúvidas: *Tomé* não é dependente de *Marcos*, *Mateus* e *Lucas*.

De maneira idêntica a que se faz quando se busca a ordem das sentenças nos Sinóticos na busca pela atestação da hipótese *Q*, faz-se agora incluindo *Tomé*:

Tomé	Mateus	Marcos	Lucas
2:1	7:7		11:9
3:1-3			17:20-21
4:1			
4:2	19:30 20:16	10:31	13:30
5:2		4:22	8:17
6:1-4			
6:5-6	10:26	4:22	8:17
7:2			
8:1-4	13:47-50		
9:1-5	13:3-9	4:2-9	8:4-8
10			12:49

Bastam unicamente as dez primeiras sentenças de *Tomé* para que se fique convencido de que, no quesito ordem dos Ditos, o autor desse evangelho não acompanha os Sinóticos. Sem embargo, convém frisar que há sequências que, de fato, denotam um suposto acesso ou contato entre textos:

Tomé	Mateus	Marcos	Lucas
45:1			6:44b
45:2			6:45a
45:3-4			6:45c

Contudo, isso não constitui uma evidência de peso a favor dos que afirmam a dependência de *Tomé* em relação aos Sinóticos. São exceções, como salienta Patterson, que confirmam, por conseguinte, a independência de *Tomé*.

Convém mencionar, no entanto, que os proponentes da dependência de *Tomé* discutem essa ordem aleatória dos Ditos encontrando nela, por outro lado, indícios de um rearranjo intencional da tradição sinótica. Nesse sentido, advogam que *Tomé* reordenou as sentenças sinóticas de Jesus em consonância com seus interesses teológicos gnósticos. Afirmam, ademais, que é possível identificar um princípio organizador por trás da sequência dos Ditos.

Tal princípio organizador seria a presença de “elos de palavras ou associação de palavras-chave” (CROSSAN, 2004, p. 286) conectando os Ditos em *Tomé*. Assim, encontra-se base para essa noção, dentre outros exemplos, na sequência abaixo:

Tomé 20	Os seguidores disseram a Jesus: “Diga-nos com o que se assemelha o reino do céu” Ele lhes disse: “Ele se assemelha a um grão de mostarda...”
Tomé 21	Maria disse a Jesus: “Seus seguidores se assemelham com o quê?” Ele disse: “São semelhantes a criancinhas que vivem em um campo que não é delas.”
Tomé 22	Jesus viu algumas criancinhas que mamavam. Disse ele a seus seguidores: “Essas crianças que mamam se assemelham àqueles que entram no reino...”

O que se pode extrair desse exemplo?

Patterson enfatiza que é importante reconhecer que *Tomé* elaborou seu evangelho usando palavras-chave como princípio organizador, conferindo-lhe sua própria lógica interna.

Essa lógica, ele assevera, é de natureza essencialmente mnemônica: “uma palavra-chave no Dito “A” traz à mente uma palavra similar no Dito “B”, alguma coisa no Dito “B” sugere algo que está no Dito “C” e assim por diante” (1993, p. 102).

Ademais, Patterson pensa em outras possibilidades que expliquem o recurso de *Tomé* às palavras-chave (1993, p. 102):

- Um editor organizou a coletânea de Ditos dessa maneira a fim de facilitar a memorização. Nesse sentido, isso seria de significativa e óbvia utilidade para um “pregador de rua que comporia seus discursos *ad hoc* nas colunas agitadas da ágora”.

- O editor juntou esses Ditos simplesmente como ele se lembrava deles e, nesse processo, as palavras-chave iam acionando a recordação de cada nova sentença. Como sustenta Patterson, “nesse caso, as palavras-chave não terão sido produto de qualquer desígnio consciente por parte do editor, mas simplesmente o resultado de seu processo de lembrança”.

- A ordem dentro dos aglomerados de Ditos de *Tomé* já estava determinada no estágio oral da tradição, antes de os Ditos terem sido vertidos por escrito.

Todas essas possibilidades, portanto, convergem para a mesma conclusão: *Tomé* não é dependente dos Sinóticos. Mais que isso, ao mencionar memorização, *performance* oral e tradições orais, Patterson pavimenta o caminho para uma abordagem calcada nos estudos sobre memória e oralidade.

3.4. E SEU TESTEMUNHO É VERDADEIRO

Do momento em que Jesus de Nazaré principiou sua carreira pública, arrebanhando seguidores e angariando detratores, entraram em ação processos de (a) ver/ouvir, (b) guardar na memória, (c) selecionar o que contar e (d) verter por escrito o que não caiu – e antes que caísse – no esquecimento. Com exceção dos momentos em que o filho de Maria esteve solitário, em todos os outros ele teve uma ou mais de uma testemunha de seus feitos e ditos.

Em seguida ao seu falecimento, pode-se supor que foi disparado um conjunto de inúmeras lembranças por parte daqueles que estiveram ao seu lado e/ou que foram impactados por suas palavras e por suas ações. Assim, não é de todo implausível imaginar que tenha havido choques, de maior ou menor importância, quando os formadores das primitivas comunidades de crenças resolveram externar suas recordações em torno dos dias vividos ao lado de Jesus de Nazaré.

Nesse sentido, quem se lembrava com exatidão de cada uma das palavras proferidas por ele? Quem era capaz de por em ordem cronológica os fatos que marcaram seu ministério

público indicando o que veio antes e o que veio depois? A ordem cronológica era, de fato, relevante? Ademais, existiu algum tipo de porta-voz dos grupos?

À luz, portanto, dos estudos sobre memória, convém aprofundar o olhar sobre os testemunhos de testemunhas oculares e averiguar o quão acurado e quão confiável podem ser aquilo que se obtém dessas pessoas.

3.4.1. COMUNIDADES DE MEMÓRIAS

Como primeira hipótese de trabalho, neste momento da pesquisa, cumpre se considere que os diferentes círculos de seguidores de Jesus de Nazaré e as posteriores e consequentes comunidades de crenças constituíram-se como “comunidades de memória” (MISZTAL, 2003, p. 15).

Consoante Barbara Misztal, “famílias, grupos étnicos e a nação” são os exemplos mais conhecidos dessas comunidades mnemônicas. De acordo com sua análise, elas “afetam a ‘profundidade’ de nossa memória, regulam quão distante conseguimos nos lembrar, que parte do passado deveria ser lembrada, que eventos marcam o princípio das coisas e o que deveria ser jogado para fora de nossa história” (2003, p. 15).

Assim, segundo a tese das múltiplas trajetórias que caracterizam a disseminação da mensagem de Jesus de Nazaré não parece ser implausível estipular que os evangelhos representam, além de ramos dos cristianismos, depositários das lembranças de comunidades de memória. *A priori*, tudo seria mais facilitado se desde o começo houvesse apenas uma comunidade preservando as recordações dos dias em que Jesus pôs em ação seu projeto do Reino. Ou não.

Entretanto, a realidade histórica está muito longe do que se deseja que pudesse ter sido. Cada evangelho/comunidade de memória conservou consigo as lembranças que, reunidas, asseguraram sua identidade coletiva. A leitura atenta dos evangelhos, canônicos e extracanônicos, porém, faz emergir toda uma diversidade de recordações acerca do ministério público de Jesus de Nazaré. Nesse sentido, perdem razão os que vociferam a respeito do que entendem serem “contradições” nos evangelhos. Convém sublinhar, portanto, que há muito mais fatores envolvidos do que simplesmente se acredita.

De acordo com o Quarto Evangelho, após formar seu pequeno grupo de discípulos, Jesus “foi convidado para um casamento” que ocorreria em Caná da Galileia. A certa altura da celebração, de acordo com a narrativa, a mãe de Jesus informa-o sobre o fim do vinho. Após uma ligeira interação entre Jesus e sua mãe, o autor do evangelho descreve como Jesus

“transformou a água em vinho”, maravilhando a todos os convidados. Ressaltando o feito, a narrativa garante que ali se dava o “princípio dos sinais” (Jo 2:11).

Por mais que exista toda uma extensa bibliografia que trate esse episódio como simbólico e não factual, importa ver nele, porém, um “evento que marca o princípio”. A propósito, o próprio evangelho assim o nomeia. À luz, portanto, da teorização de Miształ, o assim chamado “milagre de Caná” constitui, para a comunidade joanina, um marco sobre a apresentação poderosa de Jesus no cenário do mundo.

Em outra comunidade, porém, o princípio se deu num lugar diferente e envolveu uma situação completamente distinta. Assim, a comunidade por trás do evangelho de Marcos fixou na memória coletiva que Jesus, após constituir seu pequeno séquito, entrou numa sinagoga situada em Cafarnaum. No recinto, Jesus ensinava e espantava seus ouvintes em razão de explicar com autoridade. Naquela ocasião, portanto, “um homem possuído de um espírito impuro” abordou agressivamente a Jesus, que o conjurou e, como consequência desse comando verbal, abandonou o corpo do anônimo judeu (Mc 1: 21-28). Esse foi, para a comunidade marcana, “o princípio das coisas”.

Com todo o respeito aos historiadores mais céticos, não se trata aqui de debater em torno da historicidade da narrativa de expulsão de um espírito impuro na sinagoga de Cafarnaum. Nem de, consultando as escavações arqueológicas, tecer vários argumentos contrários à existência de uma construção sinagagal naquela época e naquele local. Longe disso. O ponto, assim como no episódio narrado no Quarto Evangelho, é o da formação de memórias coletivas e suas implicações.

Com efeito, no seguimento de suas ponderações, Miształ discorre sobre o processo “de socialização mnemônica” que caracteriza as comunidades de memória e que tem por fim assegurar a coesão do grupo por meio de um processo sutil que acontece tacitamente, ou seja, “escutar de um membro da família a experiência comungada por todos, por exemplo, implicitamente ensina o que é para ser considerado memorável e o que se pode realmente esquecer” (2003, p. 15).

Assim, ela assevera, “devido à tradição mnemônica de um grupo, um viés cognitivo particular marca todas as recordações do grupo. Tipicamente, tal viés expressa alguma verdade essencial a respeito do grupo e sua identidade, equipando-o tanto com o tom quanto com o estilo emocionais de seu lembrar” (2003, p. 16).

Subjaz a essas considerações de Miształ a noção de que, em comunidades de memória, o ato de lembrar e o ato de esquecer estão intimamente relacionados às estruturas de poder. Com efeito, as decisões sobre o que manter vivo e o que relegar ao olvido devem partir de um

centro de comando. Dependendo da situação, este centro pode ser dirigido pelos mais velhos ou pelos portadores da memória que, por sua vez, devem ter a anuência dos mais velhos. Verticalizando um pouco mais a investigação, é possível determinar o papel que as mulheres desempenham em comunidades de memória?

Balizando essas reflexões preliminares, cumpre apoiar-se nas indicações de Peter Burke em torno de como o historiador se relaciona com a memória social. Assim, conforme o seu entendimento, o interesse do historiador pela memória deve partir de dois pontos de vista: (1) “estudar a memória como uma fonte histórica”, elaborando “uma crítica da confiabilidade da reminiscência no teor da crítica tradicional de documentos históricos” (2000, p. 72) e (2) sendo a memória social seletiva, “identificar os princípios de seleção e observar com eles variam de lugar para lugar, ou de um grupo para outro, e como mudam com o passar do tempo” (2000, p. 73).

Convém, no entanto, conceder espaço para as judiciosas e pertinentes observações de Werner Kelber acerca da relação memória e pesquisa bíblica. Em mais de uma oportunidade, Kelber denuncia que a erudição bíblica relega os estudos sobre memória à condição de uma discussão sem relevância⁹⁹.

⁹⁹ Esse cenário divisado por Kelber vem sendo alterado substancialmente e a bibliografia relativa ao diálogo entre estudos sobre a memória e pesquisa bíblica se enriquecem ano após ano. Analisando a narrativa bíblica do Êxodo, Ronald Hendel sugere que os historiadores “têm muito o que investigar considerando as memórias coletivas da cultura” (2005, p. 58). Memórias culturais, ele aponta, “são comunicadas oralmente e em textos escritos, circulando em uma ampla rede discursiva” (2005, p. 58). Com efeito, ele postula empregar a mnemohistória como uma abordagem para acessar a narrativa do Êxodo, pois, dessa maneira, serão pesquisados “história e memória para discernir seus traços mútuos e inter-relacionados, a fim de se ver como o passado lembrado é construído e reinterpretado e como a identidade coletiva depende do passado lembrado” (2005, p. 59). Yael Zerubavel, prolífico sociólogo, desafiando a concepção de “declínio da memória”, advogada por Yosef Yerushalmi, assevera que a memória coletiva, frequentemente, constrói certos eventos como marcadores simbólicos de transições históricas. A partir dessa noção, ele explora a intertextualidade das narrativas comemorativas de dois eventos históricos que funcionam como pontos de inflexão na memória coletiva de Israel: a queda de Massada, em 73 E.C., e o Holocausto, durante a Segunda Guerra Mundial (1994, p. 74). Mark Smith exprime-se asseverando que “as narrativas do passado na Bíblia, especialmente de Gênesis até 2 Reis, mostram uma interessante mistura de informação histórica e de memórias culturais” (2006, p. 21). Ademais, ele acrescenta, “o estudo acadêmico da memória coletiva oferece importante ajuda intelectual para entender as representações bíblicas do passado de Israel, que incluem suas recordações passadas de seu Deus” (2006, p.21). Com efeito, “A memória coletiva primeiro ajudou a moldar o monoteísmo bíblico, e depois influenciou a compreensão de Israel sobre seu próprio passado politeísta” (idem, idem).

Com efeito, desde meados dos anos 1960, os trabalhos sobre memória tem feito parte, “com intensidade quase obsessiva”, de uma grande variedade de campos tais como (2006, p.16):

Antropologia, ciência política, crítica literária, estudos medievais, estudos culturais, sociologia, estudos étnicos, filosofia, história e outras disciplinas, elevando virtualmente a memória à significância programática e gerando um corpo diverso de teorias e uma plethora de estudos sobre atividades ligadas a memorização/come-moração/recordação na cultura humana.

Entretanto, sublinha Kelber, os estudos bíblicos parecem não terem sido afetados por esses desenvolvimentos. É de se estranhar, portanto, que a “pesquisa sobre Jesus e estudos sobre os evangelhos” que se ocupam de materiais orais e escritos que são, “em termos de composição, *performance* e recepção, profundamente enraizados em contextos culturais orais/retóricos”, não tenham buscado aproximar-se dos conceitos desenvolvidos sobre memória (2006, p. 16).

Ademais, Kelber elenca uma série de assuntos que, no interior dos estudos sobre memória, seriam de preocupação fundamental para os pesquisadores que laboram no campo dos cristianismos. Assim, podem-se mencionar “o enigma da representação do passado ausente, a tradição da *ars memoriae*, envolvimento entre memória e imaginação, o papel das imagens no processo de recordação, o problema do esquecimento, o fenômeno das múltiplas atividades comemorativas” e muitos outros tópicos (2006, p. 16).

Por conseguinte, a reintrodução desses estudos na busca do Jesus histórico demonstraria sua utilidade à medida que traria novas luzes sobre a tradição de Jesus, “iluminando-a enquanto um processo de recordação” (2006, p 16).

3.4.2. QUEM SE LEMBRA?

Em 2006, Richard Bauckham publicou um estudo que, desde então, atraiu apoiadores e, em maior escala, detratores. A torrente de críticas a essa publicação rendeu uma série de artigos acadêmicos nos quais Bauckham pretendia refutar todos os seus contestadores.

A tese central da obra dizia respeito ao papel, predominante e indispensável, das testemunhas oculares do ministério público de Jesus de Nazaré no registro escrito de seus ditos e feitos nos evangelhos. Em suma, cumpria “recuperar o sentido dentro do qual os Evangelhos são testemunhos” (2006, p. 5). Assim, ele prossegue, “entendidos como testemunhos, os Evangelhos são o meio inteiramente apropriado de acesso à realidade

histórica de Jesus” (2006, p. 5). No intuito de ressaltar sua proposição, Bauckham chamava seus pares para a necessidade de “reconhecer que, historicamente falando, testemunho é um único e unicamente válido meio de acessar a realidade histórica” (2006, p. 5).

No bojo de seu estudo, Bauckham mostrava-se bastante convicto de que apresentaria evidências de que “a ligação pessoal da tradição de Jesus com missionários em particular’ ao longo do período de transmissão da tradição até sua escrita como evangelhos, se não ‘historicamente inquestionável’, [seria] ao menos historicamente muito provável” (2006, p. 7).

Ademais, segundo ele supunha, o período de tempo entre o “Jesus ‘histórico’ e os Evangelhos foi realmente preenchido, não pela transmissão comunitária anônima, mas pela presença e testemunho contínuos das testemunhas oculares, que permaneceram as fontes autorizadas de suas tradições até suas mortes” (2006, p. 8).

Levando-o a afirmar peremptoriamente que os que pensam em termos de uma tradição oral circulante que chegou aos escritores evangélicos optam por um modelo inadequado. Com efeito, o modelo principal a ser adotado, consoante Bauckham, é “o das testemunhas oculares” (2006, p. 8).

Assim, para ele, indícios internos aos textos evangélicos canônicos, referências externas a esses textos e dados advindos dos estudos acerca da historiografia antiga juntam-se para atestar que, entre outras conclusões, os evangelhos foram escritos pelos autores que a tradição afirma que foram.

Convém sublinhar, entretanto, que Bauckham não dedica uma linha sequer sobre, por exemplo, o papel desempenhado pelas testemunhas oculares no fornecimento de memórias para a redação dos evangelhos não canônicos. Ele simplesmente descarta essa possibilidade, concentrando-se exclusivamente nos evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João.

A propósito do assunto, Bauckham pondera sobre o Dito 13 (2006, p. 236-237):

Jesus disse a seus seguidores: “Comparem-me com algo e digam-me com que me assemelho”.

Simão Pedro disse-lhe: “O senhor é como um mensageiro justo”.

Mateus disse-lhe: “O senhor é como um sábio filósofo”.

Tomé disse-lhe: “Mestre, minha boca é totalmente incapaz de dizer com que o senhor se assemelha”.

Jesus disse: “Não sou seu mestre. Porque você bebeu, embriagou-se na fonte borbulhante que ofereci”.

E se afastou com ele e lhe disse três sentenças.

Quando Tomé voltou para seus amigos, estes lhe perguntaram: “O que Jesus lhe disse?”

Tomé lhes disse: “Se eu lhes expuser uma das sentenças que ele me disse, vocês pegarão pedras e me apedrejarão, e das pedras virá fogo e os consumirá”.

Para Bauckham, essa é uma passagem intrigante, mas que deve ser encarada como a demonstração de que “o redator final” de *Tomé* estava a par da existência dos evangelhos de Marcos e de Mateus. Com efeito, a inclusão de Mateus no Dito, consoante Bauckham, teria uma função: “denegrir Mateus e seu evangelho” (2006, p. 236). E, ele conclui, é “altamente provável que Pedro representa o Evangelho de Marcos” (2006, p. 237). Nada mais é referido sobre *Tomé* que o aproxime da noção de ser, como os outros evangelhos, o registro escrito das lembranças de uma testemunha ocular.

Bauckham, por sua vez, tem consciência de que a memória é falível. “A memória”, ele comenta, “prega peças em nós, de modo que mesmo quando nos sentimos certos de que nossas memórias estão corretas, elas se mostram falsas. Pessoas podem se recordar de coisas que nunca aconteceram” (2006, p. 319).

Por conseguinte, se seu argumento é válido, ou seja, que os evangelhos colocam-nos, enquanto registros escritos dos relatos orais de testemunhas oculares, em contato muito mais próximo do que se pensa com Jesus, em que medida, ele indaga, “podemos confiar nas memórias dessas testemunhas?” (2006, p. 319).

Bauckham sustenta que tais memórias são precisas e confiáveis. Com efeito, aos seus olhos, o tipo de memória que está em jogo nesse esforço para demonstrar sua tese é a, consoante William Brewer, “memória recordativa”. Brewer define esse tipo de memória como (1996, p. 60-61):

Memória sobre um episódio específico de um passado individual. Tipicamente, parece ser uma “revivência” da experiência fenomenal de um indivíduo durante esse momento. Assim, é típico dessa memória conter informações sobre lugares, ações, pessoas, objetos, pensamentos e afetos. Ela não contém qualquer representação direta do tempo. A informação nesse tipo de memória se expressa como uma imagem mental. (...) Ela é acompanhada por uma crença de que o episódio lembrado foi pessoalmente experimentado pelo indivíduo nesse passado individual. (...) Memória recordativa suscita alta confiança na precisão de seu conteúdo e essa confiança pode prognosticar, com frequência, a precisão objetiva da memória.

Uma amostra de que os evangelhos canônicos foram redigidos com base nesse tipo de memória encontra-se, conforme acredita Bauckham, na passagem registrada no Quarto Evangelho como Jo 12:14-16:

Jesus, encontrando um jumentinho, montou nele, como está escrito:
Não temas, filho de Sião! Eis que vem o teu rei, montando num jumentinho!
 Os discípulos, a princípio, não compreenderam isso; mas quando Jesus foi glorificado, lembraram-se de que essas coisas estavam escritas a seu respeito e que tinham sido realizadas.

Convém salientar, porém, que os relatos de testemunhas oculares não são garantia de fidelidade acerca dos fatos ocorridos como uma decorrência de sua presença no momento em que eles se dão. Daniel L. Schacter relata casos surpreendentes de erros de atribuição por parte de testemunhas oculares.

Com efeito, embora assinala não se saber ao certo quantas vezes testemunhas oculares cometeram erros sobre certas situações e acusaram equivocadamente pessoas inocentes de crimes que essas não cometeram, ele pede que se considerem dois fatos: (1) De acordo com estimativas feitas nos anos 1980, a cada ano nos EUA mais de 75 mil casos de julgamentos criminais foram baseados em testemunhos de testemunhas oculares; e (2) uma análise recente de quarenta casos em que evidências obtidas em testes de DNA estabeleceram a inocência de indivíduos erradamente aprisionados revelou que trinta e seis desses casos (90%) envolveram identificações erradas por parte de testemunhas oculares (2001, p. 92).

Claro e evidente que pesquisas “conduzidas em contextos ocidentais nos séculos XX e XXI não são necessariamente diretamente transferíveis para a Palestina do primeiro século”, à proporção que, frisa Judith Redman, “os contextos culturais diferentes e os níveis de letramento terão efeitos significativos sobre os processos de memória” (2010, p. 179).

Não obstante, a maioria dos psicólogos considera que memórias de testemunhas oculares são do tipo “autobiográfica” (2010, p. 180). Por sua vez, o processo de aquisição de memória envolve três estágios: “aquisição, retenção e recuperação” (2010, p. 180). Nesse sentido, as alegações de que as memórias de determinadas testemunhas oculares são precisas dependem de que cada um desses estágios não tenha sofrido interferências.

Desenvolvida por Frederic C. Bartlett, a teoria do “esquema” pode ser proficuamente utilizada no sentido de entender os processos de memória em seus três estágios. De acordo com Bartlett, um esquema é “uma representação mental que incorpora todo o conhecimento de um tipo de objeto particular ou de um evento ocorrido em uma experiência passada” (1932, p. 199). Os esquemas, por sua vez, “são usados para interpretar novos episódios, permitindo-nos antecipar como reagir em circunstâncias particulares” (2010, p. 180).

Redman explica que nosso esquema sobre, por exemplo, “inverno”, é determinado pelos invernos que tenhamos previamente passado e talvez também pelo que tenhamos lido ou

ouvido sobre invernos. Nesse sentido, mesmo que nunca hajamos visto neve, uma cena com neve caberia em muitos esquemas ocidentais de inverno e, por conseguinte, facilmente nas memórias construídas sobre o Natal.

Entretanto, os estudos acadêmicos relativos à aquisição de memória salientam a existência de variáveis que afetam a habilidade das testemunhas oculares de perceber precisamente o que até elas chegam como informações. Dentre essas variáveis, Redman cita e comenta os seguintes (2010, p. 181-185):

1. *Expectativas*. A percepção de um evento pode ser afetada por aquilo que uma testemunha espera ver ou ouvir. A cultura, os estereótipos, experiências do passado e prejuízos pessoais podem moldar as expectativas.

2. *Tipo de fato*. As pessoas tendem a achar mais difícil de lembrar situações em que é necessário estimar, por exemplo, peso, distância, número de pessoas em grandes aglomerados e a duração de eventos ou atividades.

3. *Relevância do evento e saliência ou proeminência de detalhes*. A fim de lembrar uma dada experiência, as testemunhas oculares, por incapacidade de reter todos os detalhes, precisam selecionar quais conservar e quais descartarem, mesmo que inconscientemente. Assim, “um evento que uma testemunha considerar insignificante será, com frequência, imprecisa e incompletamente lembrado quando comparado a um evento que ele/a repute significativo” (2010, p. 183).

4. *A personalidade e os interesses da testemunha*. As lembranças que se encontram associadas aos interesses pessoais da testemunha ocular serão recordadas com mais facilidade. Pesquisas mostraram que detalhes que causam dissabor tendem a ser distorcidos pela memória.

5. *Ponto de vista da observação e adequação perceptiva*. Essa variável refere-se à relação objetiva entre a testemunha e o evento testemunhado. Ou seja, duas testemunhas oculares, posicionadas em lugares distintos, podem ter recordações diferentes dependendo do ângulo em que viram ou ouviram o ocorrido.

Agregue-se ainda a esses fatores o processo interpretativo aplicado ao evento pelas testemunhas oculares que, com frequência, buscam conferir sentido ao que percebem e como retém na memória. Nesse sentido, os relatos de testemunhas não são garantia de historicidade.

Convém, portanto, ouvir uma das premissas de Robert McIver que assinala que memórias de grupos são construídas coletivamente, mas é “a qualidade da memória individual que determina a precisão da memória coletiva como um todo que venha a se formar” (2011, p. 5).

Assim, quão precisa é a memória de uma testemunha ocular? À luz dos estudos sobre memória, a resposta mais razoável é “não muito”.

3.5. ENCONTRANDO A OVELHA PERDIDA

O movimento de Jesus de Nazaré nasceu, cresceu, desenvolveu-se e difundiu-se num mundo de comunicação predominantemente oral. Com efeito, as tradições *de* e *sobre* Jesus circulavam por entre as comunidades de crenças na forma oral e assim continuaram mesmo quando textos começaram a surgir.

No bojo dessa constatação, duas vertentes necessitam receber mais atenção dos círculos acadêmicos especializados: (a) Jesus de Nazaré e suas (re)performances orais e (b) como o baixo letramento afetou o uso dos evangelhos no interior das comunidades protocristãs após eles terem sido escritos.

A fim de prosseguir, tratando adequadamente das vertentes acima mencionadas, convém propor uma indagação: no curso de seu ministério público, quantas vezes Jesus de Nazaré proferiu, por exemplo, as várias parábolas que, de certa maneira, caracterizam seu ensino? Uma única vez e as testemunhas oculares dessa solitária *performance* oral retiveram-na na memória e a transmitiram *ipsis litteris* até que fosse vertida em algum dos evangelhos?

Convém sublinhar que Joachim Jeremias considera as parábolas sinóticas como uma “tradição muito fiel e em imediata proximidade de Jesus” (1970, p. 9). Com efeito, as parábolas não são “obra de arte”, mas cada uma delas “foi pronunciada numa situação concreta da vida de Jesus” (1970, p. 15). Todavia, para Jeremias, a enunciação das parábolas, quer dizer, seu “lugar original histórico” ocorre em “uma situação única e concreta no quadro da atividade de Jesus” (1970, p. 17).

Entretanto, ele aduz, a assim chamada “Igreja das origens” colocou essas parábolas sob outro enquadramento, “transformando-as ocasionalmente, ampliando aqui, alegorizando acolá – tudo isto a partir da sua situação, ou seja, a partir da situação entre a cruz e a parusia” (1970, p. 17). O empenho em descortinar a voz autêntica de Jesus nas parábolas passaria por contrapor as versões da Igreja das origens e a situação em que viveu Jesus. Mais que isso, conforme Jeremias, o Evangelho de Tomé oferece uma ajuda nesse desiderato (1970, p. 18)¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Michel Gourgues é bem mais ponderado nesse aspecto. Para ele, as parábolas devem ser entendidas como “próprias de cada evangelho”. Por conseguinte, ele adverte, “não será sempre possível – como melhor se poderia

O quão realista é essa suposição? Judith Redman se diz surpresa com o fato de a maioria dos pesquisadores, quando aborda os paralelos sinóticos, pensa que cada um dos ditos de Jesus foi pronunciado apenas uma e única vez¹⁰¹. Em consequência disso, ela prossegue, as variantes textuais entre os evangelhos sinóticos resultariam de ajustes pontuais por parte de seus autores e, reflexo dessa observação, haveria sentenças mais autênticas e mais originais do que outras.

Nesse sentido, não é por outra razão que os intérpretes visam a descobrir a autêntica voz de Jesus nas parábolas por meio de estratégias regidas pelo paradigma literário. Assim, Bernard Brandon Scott debruça-se sobre as várias parábolas que constam do material sinótico e, como afirmação preliminar, assinala: “admitir a integridade da tradição da parábola não é o mesmo que admitir que todas as parábolas procedam diretamente de Jesus. Como temos indicado, a tradição era criativa, não passiva” (1990, p. 65).

Por conseguinte, Scott pergunta-se como um pesquisador pode detectar se “uma estrutura parabólica deriva de Jesus” (1990, p. 65). De que maneira, ele indaga, pode-se “separar aquelas parábolas cuja alegação de fazer parte do material original é suspeita? (1990, p. 65)”.

Scott assinala que ele segue na busca pela “voz” das parábolas. Ele reconhece, por sua vez, que essa “voz” pode até nem ser a de Jesus, restando-lhe aceitar que sua procura pode levá-lo a reconstruir o “autor/orador subentendido do *corpus* de parábolas” (1990, p. 65). No entanto, ele assevera, são distintos o autor subtendido e o autor real. Por conseguinte, “quando falamos do Jesus das parábolas, estamos tratando com o autor subentendido, o orador subentendido, que é um constructo, uma projeção, das parábolas” (1990, p. 66).

fazer confrontando diversas versões evangélicas – remontar mais acima, isto é, até o próprio Jesus” (2004, p. 16).

¹⁰¹ Judy Redman é teóloga e vive em Albury, Austrália. Seu PhD é dedicado ao Evangelho de Tomé e ela estuda, com profundidade, as parábolas em perspectiva comparada. Ela desenvolveu um blog de pesquisa no qual compartilha o andamento de suas leituras, suas dúvidas e suas conclusões preliminares. O endereço eletrônico de seu blog é <https://judyredman.wordpress.com/>. Por meio de seu blog, travamos contato virtual e, no decorrer dessa pesquisa de Doutorado, ela trocou muitas ideias comigo, enviando-me, prestativamente, artigos e livros de interesse para o tema. Mais que isso, ela pôs-me em contato com outros especialistas de língua inglesa em Tomé. Todas as referências, nesse tópico, em que ela é citada e que não contiverem as indicações do periódico originário advém de um *paper* que ela apresentou na *Fellowship for Biblical Studies National Conference*, em Melbourne e em 2012, que teve como um de seus temas centrais os estudos sobre memória aplicados aos cristianismos primitivos. Sou grato a ela que me enviou o rascunho de sua comunicação e me autorizou a utilizá-lo na confecção desta Tese.

Convém, portanto, seguir sua abordagem das parábolas e aferir como ele alcança a sua “voz”. Atendendo aos fins desse trabalho, é proveitoso destacar suas considerações em torno da parábola “O Pastor e suas ovelhas”. Essa se encontra em três versões: Mt 18:12-14; Lc 15:4-6 e *Tomé* 107. O método de Scott, com efeito, consiste em analisar cada uma separadamente.

Mateus 18:12-14

Que vos parece? Se um homem possui cem ovelhas e uma delas se extravia, não deixa ele as noventa e nove nos montes para ir à procura da extraviada? Se consegue achá-la, em verdade vos digo, terá maior alegria com ela do que com as noventa e nove que não se extraviaram. Assim também, não é da vontade de vosso Pai, que está nos céus, que um destes pequeninos se perca.

Primeiro passo: identificar a audiência fictícia da narrativa mateana. Consoante Scott, os discípulos constituem a audiência da parábola e o leitor subentendido é a Igreja. Scott concorda com a interpretação de que a parábola tem como ideia fundamental acentuar, entre seus ouvintes/leitores, a noção de que, assim como o pastor não descansa enquanto não resgata a ovelha extraviada, os “cristãos” de *Mateus* também não devem se fatigar de tentar trazer de volta algum irmão que haja cometido apostasia. À medida que esse cenário ajusta-se bastante precisamente ao contexto da Igreja primitiva, pode-se postular que a “versão de Mateus possivelmente não é original” (1990, p. 406).

Em seguida, Scott volta-se para a versão da parábola registrada em *Lucas*:

Lucas 15:4-7

Qual de vós, tendo cem ovelhas e perder uma, não abandona as noventa e nove no deserto e vai em busca daquela que se perdeu, até encontrá-la? E achando-a, alegre a põe sobre os ombros e, de volta para casa, convoca os amigos e os vizinhos, dizendo-lhes: “Alegrai-vos comigo, porque encontrei a minha ovelha perdida”. Eu vos digo que do mesmo modo haverá mais alegria no céu por um só pecador que se arrepende, do que por noventa e nove justos que não precisam de arrependimento.

Em sua perspectiva, todo o capítulo 15 do evangelho lucano, do qual a parábola faz parte, é ficcional, ou seja, é uma criação do autor desse texto. Em reforço de seu argumento, Scott assevera que a parábola “Uma mulher com dez dracmas” faz par com a parábola “A ovelha perdida”, ambas apresentando a mesma estrutura, além de conclusões e aplicações quase idênticas.

A leitura da parábola na versão lucana deixa perceber que ela é endereçada aos opositores contumazes de Jesus, ou seja, os fariseus. Ademais, o exame da parábola,

consoante Scott, permite identificar “mudanças na *performance* de Lucas que facilitam seu uso como uma ilustração no debate com os fariseus acerca de sentar-se a mesa com pecadores” (1990, p. 408).

Na hora em que discute a parábola em *Tomé*, Scott afirma que nesse documento copta observa-se “a *performance* da mesma estrutura parabólica” que subjaz às duas versões sinóticas, porém com marcantes diferenças.

Tomé 107

Jesus disse: “O reino é como um pastor que tinha cem ovelhas. Uma delas, a maior, extraviou-se. Ele deixou as noventa e nove e procurou aquela até que a encontrou. Depois de ter passado por esse contratempo, ele disse à ovelha: ‘Amo-a mais que às noventa e nove’.”

No bojo de seu comentário, ele traz à baila a análise de William Petersen segundo a qual a parábola tomesina ecoa um pano de fundo “semítico, mais do que uma forma helenística de cristianismo” (1981, p. 131), à proporção que ela se baseia num texto das Escrituras Hebraicas, ou seja, o livro de Ezequiel (34:16):

Buscarei a ovelha que estiver perdida, reconduzirei a que estiver desgarrada, pensarei a que estiver fraturada e restaurarei a que estiver abatida. Quanto à gorda e vigorosa, guardá-la-ei. Eu as apascentarei com justiça.

A fim de ratificar sua ilação em torno da matriz semítica para a parábola, Petersen vasculha a literatura rabínica – convém sublinhar que ele próprio reconhece a dificuldade que existe em datar esse material e solicita ao leitor de seu artigo que suspenda todo julgamento relativo a esse detalhe – e acredita encontrar muitas referências que sustentam seu ponto de vista.

Esse achado de Petersen, indaga Scott, é “uma indicação de que a versão de Tomé é mais original do que a dos Sinóticos?” (1990, p. 409). Ele próprio responde negativamente, usando como argumento que a interpretação dada por *Tomé* à parábola “não concorda com outros temas estabelecidos na tradição de Jesus” (1990, p. 409).

Por fim, Scott adentra em uma discussão sobre qual evangelho preservou a “versão mais original” da parábola, se *Mateus* ou *Lucas*. Note-se que ele, *a priori*, descarta *Tomé* como um documento que possivelmente conservou a parábola em sua “versão mais original”. Na sequência, portanto, ele monta uma tabela comparativa na qual as concordâncias e discordâncias *textuais* podem ser visualizadas com mais facilidade (1990, p. 410):

Mateus	Lucas	Tomé
Homem	Homem	Pastor
Cem	Cem	Cem
Uma	Uma	A maior
Extraviou-se	Perdeu-se	Extraviou-se
Nos montes	No deserto	
Se consegue achá-la	Achando-a	Até achar
	Põe sobre os ombros	
Terá alegria	Alegra-se	Ama mais

Scott faz ainda uma observação concernente a “versão mais original” da parábola, à proporção que é do seu interesse encontrá-la. Com efeito, ele aponta, *Mateus* e *Lucas* “preservam a parábola na forma de um questionamento”, enquanto *Tomé* trata-a como um Dito do tipo “O reino é como...”. Por conseguinte, ele assevera ser “impossível decidir se a estrutura original era interrogativa ou uma declaração direta” (1990, p. 410).

Muito embora pareça ter sido um desvio de rota, as referências ao importante trabalho de Brandon Scott consistiram em uma tentativa de suscitar reflexões sobre as dificuldades que se avolumam quando a documentação textual dos cristianismos primitivos é abordada segundo os critérios e métodos do assim chamado paradigma literário. Com efeito, muita tinta é gasta, invariavelmente sem sucesso, na procura por esse ente intangível e abstrato, a saber, a “versão original” das falas do Jesus histórico.

Chevitarese, como costuma ensinar aos que o ouvem a respeito do atual estágio da pesquisa sobre esse personagem histórico, diz que, relativamente a Jesus de Nazaré, vemos somente e por enquanto apenas a sua sombra. A sombra deixada por alguém que já passou.

Parece acertado, enfim, levar a sério o que alguns estudiosos vêm trazendo para o âmbito da pesquisa da história dos cristianismos e dos judaísmos. Quer dizer, mostrar-se mais receptivo aos *insights* advindos dos estudos sobre memória, sobre oralidade, sobre História Oral.

Assim, convém retomar a linha de raciocínio de Redman. A pesquisadora australiana imagina um tipo de situação que não é inteiramente descartável. Pode-se mesmo dizer que é bastante verossímil. Suponha-se que Jesus de Nazaré, diante de um determinado público ouvinte, com certas características próprias, obtém uma boa recepção às suas histórias e exortações. O que o impediria de, perante outro público ouvinte, mas com características

muito próximas, repetir as mesmas histórias e exortações? Mais que isso, qual o obstáculo que essas histórias, em formas de parábolas, não sofressem pequenas modificações, no ato de seu pronunciamento, quando assim fosse preciso?

Redman sugere, portanto, que mais do que intervenções dos autores evangélicos sobre as tradições *de* e *sobre* Jesus que até eles chegaram, as variantes poderiam ser da própria transmissão oral. Se não de Jesus, a cada ato comunicativo, por parte daqueles portadores de suas memórias. Cumpre ressaltar que Redmann resiste em admitir que tais alterações fossem fruto de intencionalidades relacionadas às agendas teológicas das lideranças das comunidades protocristãs. Ela prefere operar dentro de uma concepção de que aqueles indivíduos mantinham-se fieis a proposta original de Jesus de Nazaré.

Debalde suas reservas quanto a isso, o modelo que ela propõe agrada e merece análise, discussão e aprofundamento. Para todos os efeitos, ela confere dinamismo ao processo de expansão das ideias de Jesus refletindo sobre as experiências, quer individuais, quer coletivas, de seus continuadores.

A fértil sugestão de Redman ecoa – mas bem distanciadamente, cabe frisar – a abordagem defendida por Horsley em suas últimas obras. Nesse sentido, ele sublinha que “um personagem histórico só é significativo historicamente à medida que interagiu e entrou em ressonância com outras pessoas de forma decisiva numa situação histórica específica” (2004, p. 64-65).

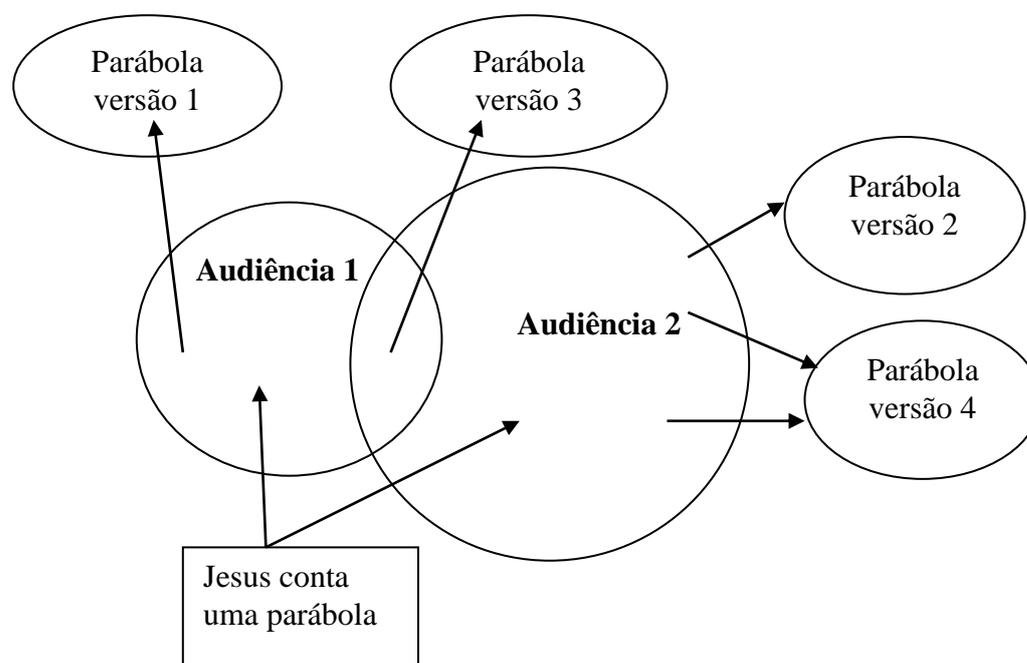
Implica dizer, Horsley sustenta ser imprescindível entabular uma aproximação com a sociolinguística e com estudos sobre *performances* orais. Com efeito, ele comenta (2004, p. 71):

Uma *performance* envolve uma audiência que dela participa e com ela contribui mediante sua interação com o *performer* (emissor). O emissor recita um *texto*, a *performance* acontece num contexto (lugar, grupo, ocasião, circunstâncias históricas) e a recitação do ‘texto’ ressoa com/nos ouvintes referenciando a *tradição* em que eles (e o *performer*) estão inseridos.

Entretanto, depreende-se da proposta de análise dos evangelhos por Horsley que as *performances* orais dos evangelhos, por mais que ocorressem em mais de um lugar, eram praticamente atos comunicativos repetitivos. Como não é o seu objetivo, Horsley não entra em detalhamentos sobre a questão.

Redman, porém, incluiu, em sua comunicação, essa possibilidade. Com efeito, ela supõe que as histórias narradas por Jesus de Nazaré chamavam a atenção, atraíam pessoas e eram

recontadas continuamente em seguida à sua partida. Acerca dessa situação imaginada, Redman resumiu como segue:



Redman recomenda observar que a Audiência 2 é maior do que a Audiência 1 e essa condição pode resultar em mais de uma versão da parábola sendo posta em circulação. Cumpre salientar que, nesse cenário imaginado, a versão mais comum da parábola não implicaria numa maior probabilidade de vir a ser considerada a mais original.

Convém, a propósito, tecer breves comentários em torno do que poderia ser chamada a versão “original” da parábola. Com efeito, não incorre em equívoco postular que a versão “original” é a que foi contada por Jesus à sua primeira audiência. Por conseguinte, uma audiência subsequente em outro local não perceberia que a versão da parábola a qual estaria ouvindo não se tratava da versão “original”. Para essa audiência, portanto, essa versão seria “a original”.

Kelber é preciso ao referir-se a Jesus de Nazaré como “um *orador* de ditos aforísticos e histórias parabólicas” (1994, p. 147). Assim, ele continua, “o historiador moderno, persuadido da natureza teológico-literária dos evangelhos e interessado em alcançar o cerne de sua mensagem, é confrontado com a emissão de discursos” (1994, p. 147). Por conseguinte, é mister acautelar-se de que discursos orais, em oposição à escrita, não deixam traços e marcas, para verificação externa.

A verbalização do pensamento em forma de histórias e parábolas, explana Kelber, destinava-se a afetar as mentes e as vivências dos ouvintes, porém “não deixava resíduos

externamente visíveis” (1994, p. 147). Em razão dessas considerações, não é mais possível continuar operando, acerca de tópicos como transmissão das tradições *de* e *sobre* Jesus e a autenticidade de seus ditos, sob o regime do paradigma literário.

Com efeito, à luz do que se vem aprendendo a respeito de culturas orais e retóricas, parece ser a hora de rever muitos dos critérios empregados para atestar a autenticidade das sentenças atribuídas a Jesus. Kelber qualifica como problemática a exclusão de todos os exemplos de passagens relativas a Jesus de Nazaré que apresentem atestação única. Convém se diga que Kelber, com essa afirmação de princípios, mira a metodologia da múltipla atestação utilizada, em especial, por Meier e por Crossan.

Nesse sentido, Kelber duvida da validade das estratégias adotadas por Crossan no sentido de obter, com relativa segurança, “os materiais mais plausivelmente originais” sobre Jesus (CROSSAN, 1995, p. 17). A esse respeito, Crossan abertamente declara (1995, p. 17):

...nunca me baseei em nada que tenha apenas uma atestação independente. Todos os jornalistas profissionais atuam por esse padrão, e os historiadores críticos deveriam seguir esse bom exemplo. Uma única atestação pode naturalmente ser exata, mas tento elaborar meu quadro para cima a partir do mais múltiplo em direção ao único. (...) Esta é uma disciplina metodológica, um processo que pode não garantir a verdade, mas pelo menos torna a desonestidade mais difícil.

Reiterando o que ele já havia expressado em outro momento (1994, p. 32):

Um material encontrado em pelo menos duas fontes independentes do primeiro estrato não pode ter sido inventado por nenhuma delas. Já outro material do mesmo estrato que seja encontrado num único testemunho pode ter sido criado pela própria fonte. A repetição de testemunhos dentro do primeiro estrato traz a tradição o mais perto possível do seu ponto de origem, pelo menos em termos de uma objetividade formal.

Kelber põe em destaque a decisão de Crossan de buscar reconstituir a vida de Jesus, um camponês judeu do Mediterrâneo, pondo de lado o que possuiu “apenas uma atestação independente”. Entretanto, ele retoma considerações de Crossan a fim de propor uma inflexão substantiva em sua metodologia. Com efeito, Crossan esclarece que seu método tem, como primeiro estágio, a elaboração de um *inventário* que, em outras palavras, constitui-se de “uma listagem completa de todas as grandes fontes e textos, intra ou extracanônicos, que serão utilizados” (1994, p. 30-31). Em torno desse inventário, Crossan informa (1994, p. 472):

Há 522 itens no total. Destes, 180 possuem mais de um testemunho independente: 33 apresentam testemunhos múltiplos; 42, triplo; e 105, duplo. Há 342 com apenas um testemunho. Em suma, apenas cerca de um terço apresenta mais de um testemunho.

Kelber então faz a seguinte indagação: “Como pode alguém fazer alegações sobre a vida histórica de Jesus cuja reconstrução exclui atestações singulares de ditos se, conforme a contagem de Crossan, dois terços do complexo tem uma única atestação?” (1994, p. 147). Indiretamente, Kelber pondera que a “biografia revolucionária” de Jesus, escrita por Crossan, ressoa-se de certa incompletude.

Assim, do ponto de vista da experiência concreta dos continuadores da mensagem de Jesus, é razoável pensar que, em pouquíssimo tempo, várias e diferentes versões de um Dito ou de uma narrativa de milagres estivessem sendo transportadas oralmente.

Corolário dessa proposição, as variantes textuais observadas entre *Tomé* e os Sinóticos podem muito bem ser provenientes do próprio Jesus e/ou das memórias dos indivíduos que transmitiam os Ditos em sua forma oral.

Atentando para as diferenças apontadas por Scott, o que é mais plausível afirmar em torno delas? Não há como descartar a possibilidade de Jesus de Nazaré tê-la usado em situações distintas, negando-se, dessa forma, o postulado de Jeremias. E, se a parábola foi repetida mais de uma vez, pode-se aventar que era ajustada a necessidade de cada um dos momentos. Igualmente, não há problema em atribuir as variantes às armadilhas da memória por parte dos transmissores da mensagem de Jesus sem Jesus. Ou, se assim se preferir, justificá-las com base na intervenção escribal posterior.

3.6. CONCLUSÃO

Não resta dúvida que *Tomé* impactou o campo de estudos sobre os cristianismos primitivos. Para além do fato de poder representar uma vertente alternativa do movimento originado com Jesus de Nazaré, as notáveis semelhanças textuais entre esse documento e os evangelhos “oficiais” suscitaram acirrados debates em torno de que tipo de relação literária poderia haver entre os textos e, mais que isso, entre as comunidades de crenças.

No entanto, influenciados pelo paradigma literário, os estudiosos buscaram satisfatoriamente responder se *Tomé* era dependente ou independente dos Sinóticos traçando linhas, montando tabelas, comparando palavras e expressões literárias. Como resultado, identificaram Ditos e passagens que podiam ser consideradas evidências de dependência e,

reversamente, de independência. Implica dizer, o impasse entre especialistas, em que cada lado do debate mostra-se convicto de suas razões, vem sendo a tônica desde então.

O trabalho de pioneiro de Werner Kelber, porém, trouxe renovadas possibilidades e perspectivas para a discussão do que aqui estamos denominando de “novo” Problema Sinótico. Com efeito, muito embora não esteja preocupado com *Tomé* em suas pesquisas, Kelber, ao dialogar com os estudos sobre oralidade na Antiguidade, deslindou o que “estava lá”, mas que permanecia oculto aos olhos dos especialistas.

Os indivíduos que aderiram às propostas de Jesus, caminhando ao seu lado e que, posteriormente, assumiram o compromisso de dar continuidade ao seu projeto, deslocando-se pelo mundo conhecido, ou mesmo ficando estabelecidos em suas comunidades locais, utilizavam predominantemente a comunicação oral.

Nesse sentido, a disseminação das Boas Novas iniciou-se pela via da transmissão oral, em eventos comunicativos – seja no interior de uma sinagoga, seja nos portões das cidades, seja na mesa de refeições comunitárias – nos quais a interação entre pregador e ouvintes devia ser intensa.

A documentação evangélica canônica sugere, inclusive, que esses propagadores das memórias de Jesus, estavam imbuídos da fé de que, em todos esses momentos, não estariam abandonados, mas secundados pelo Espírito quando assim se fizesse necessário.

Mesmo com o aparecimento dos primeiros escritos, pode-se supor, com relativa segurança, que a voz manteve sua aura de importância e validade. Importa, contudo, deixar marcado que a difusão do “evangelho” manteve-se dependente de missionários que deambulavam de um canto a outro do mundo romano.

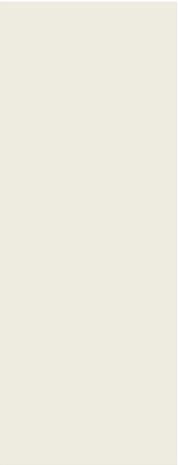
Por mais que um desses anônimos pregadores tivesse uma e apenas uma história para contar, não é implausível pensar que a recepção de sua audiência exercesse forte influência em sua *performance*. Nesse sentido, como ocorre ainda hoje, pode-se especular que mais de uma versão das tradições *de* e *sobre* Jesus foram contadas e recontadas no decorrer do processo de espalhar o que mais tarde receberia o nome de cristianismo.

Se essa hipótese estiver certa, as variantes textuais, com exceção das que comprovadamente resultam de erros – intencionais ou não – de copistas, podem ser reflexos das muitas e muitas vezes que a mesma mensagem era proferida e adaptada aos novos contextos comunicativos. Assim, o material literário existente apresenta, por exemplo, um caso em que, numa discussão entabulada entre Jesus e seus contumazes opositores, um texto menciona “escribas e fariseus” e o outro, “fariseus e escribas”. A inversão pode ser atribuída a um dos copistas? Pode, com certeza.

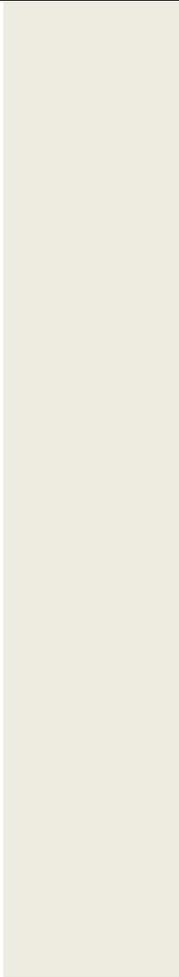
Entretanto, à luz dos estudos sobre oralidade e das peculiaridades da memória, acrescida da noção de que a mensagem de Jesus foi espalhada em diferentes locais, em diferentes momentos, para diferentes pessoas e por diferentes pessoas, pode-se aventar, alternativamente, que esse caso e muitos outros refletem os contextos específicos em que as histórias *de e sobre* Jesus foram expostas.

Corolário dessas considerações, a noção de que uma “versão original” das falas de Jesus pode ser obtida cai por terra. Por conseguinte, o Jesus de fala aramaica que circulou pelas aldeias e vilas do Antigo Israel, como postula Chevitarese, encontra-se irremediavelmente perdido para a pesquisa acadêmica. Sobre ele, em verdade, temos somente sua sombra.

Nesse sentido, todas as versões são legítimas e, em certa medida, autênticas. Todas, portanto, embora não remontem a Jesus, são expressões de um movimento vivo e vibrante que perdeu parte de seu vigor criativo quando as cópias escritas congelaram as pregações em forma de letras. A criatividade restou sobre a posteridade que imagina um cenário no qual Jesus de Nazaré fez uma exortação em um determinado fim de tarde e não mais voltou a empregá-la novamente. Antes, se o fez, foi com as mesmas e idênticas palavras, qualquer que fosse a recepção de seu público. Logo se vê, uma imaginação descolada das condições objetivas e subjetivas em que aquele camponês judeu do Mediterrâneo pretendeu fazer uma revolução.



		<h1>Conclusão</h1>
--	--	--------------------



O movimento de Jesus sem Jesus dependeu, em larga escala, de seguidores que fossem arrojados o bastante para expor sua proposta perante as mais diferentes audiências. Que atravessaram territórios e mares, imbuídos de fé e boa vontade, para disseminar a promessa do Reino de Deus.

O sucesso de suas empreitadas, porém, relacionava-se ao poder de convencimento que suas pregações carregavam. Nesse sentido, mesmo que rústicos e deseducados, os andarilhos que propagaram as palavras de Jesus de Nazaré devem ter tido tirocínio para adaptarem-se aos mais diferentes contextos em que se viram inseridos.

Não é implausível supor, por sua vez, que elementos das camadas mais abastadas possam ter se empolgado com aspectos dessas pregações e tomaram para si a mesma incumbência de dar prosseguimento ao projeto de Jesus de Nazaré.

Nesse sentido, pode-se evocar a figura de Paulo, o autodeclarado Apóstolo dos Gentios, que procedia de uma esfera social distinta da que se supõe pertenciam os discípulos de Jesus. Seguindo por essa linha de raciocínio, a análise de suas cartas permite identificar sujeitos ocupantes de altos cargos administrativos das cidades romanas que foram atraídos pela mensagem evangélica.

Não obstante, a pesquisa acadêmica acerca dos cristianismos invariavelmente desconsiderou essas possibilidades. Com efeito, os muitos métodos de pesquisa sempre tomaram por referência os textos que sobreviveram ao castigo do tempo e que foram tidos como relevantes o bastante para serem copiados e transmitidos.

E isso não é um demérito. Afinal de contas, as palavras emitidas por cada um dos missionários da Boa Nova perderam-se para sempre. Evanesceram logo assim que foram pronunciadas. Sem os textos, nada teria sobrado. Sem os textos, nada saberíamos. Contudo, de balde os textos, a tradição oral prosseguiu em paralelo.

Abstraindo, temporariamente, as condições reais sob as quais a transmissão das tradições *de* e *sobre* Jesus se deu, o Problema Sinótico, após uma intrincada combinação de dados e versos, encontra sua solução, consensual, mas não unânime, na aceitação de que Marcos foi o primeiro evangelho canônico escrito.

Em decorrência da assim chamada Primazia Marcana, admite-se que *Mateus* e *Lucas* possuíam, de forma independente, uma cópia manuscrita desse documento e, tomando-o como fonte, redigiram seus evangelhos, agregando, por sua vez, algumas tradições especiais que, assim se acredita, foram inventadas em suas próprias comunidades.

Todavia, a pesquisa acadêmica encontrou uma quantidade impressionante de Ditos de Jesus comuns a *Mateus* e a *Lucas* que não apareciam em Marcos. Como resultado disso, inferiu-se que, seguindo a lógica que perpassou a escrita desses dois documentos canônicos, os autores desses dois evangelhos deveriam ter também uma cópia manuscrita de outro Evangelho que não o de *Marcos*.

Não obstante a resistência de alguns historiadores e biblistas, a Hipótese das Duas Fontes é, ainda, a resposta que menos contratempos apresenta se comparada às outras sugestões ofertadas ao longo do tempo.

O primeiro capítulo desta Tese pretendeu, talvez exhaustivamente, fazer um apanhado considerável sobre a história da busca de uma resolução plausível para o assim chamado Problema Sinótico. O leitor teve acesso às muitas variáveis envolvidas no equacionamento dessa intrigante e aparentemente simples questão.

Cumprir registrar que, ao longo dessa trajetória acadêmica que dá mais um passo na produção dessa Tese, a exposição e a explanação do Problema Sinótico em congressos, colóquios, simpósios e ciclos de debates, receberam apaixonadas, acerbadas e, de certa maneira, irrefletidas críticas ao que a hipótese mais aceita implicava.

Com efeito, o público ouvinte, de balde a circunstância de as apresentações haverem se restringido a espaços universitários, em tempo algum recebeu com bons ouvidos as declarações de que o evangelho de Mateus NÃO foi escrito por Mateus, o coletor de impostos, e que esse mesmo autor COPIOU do evangelho de Marcos e de outro evangelho cuja existência é hipotética.

Da mesma forma, a resistência sempre foi digna de menção quando era postulado que o evangelho de Lucas NÃO foi escrito por Lucas, o médico que acompanhou Paulo, o autodeclarado Apóstolo dos Gentios, e que seu texto não resultou, como assinala seu prólogo, do recolhimento do testemunho dos que estiveram ao lado de Jesus de Nazaré desde o princípio. Mais que isso, mentes destreinadas quanto aos procedimentos metodológicos

vigentes e aperfeiçoados desde a segunda metade do século XIX igualmente externaram toda a sua insatisfação ao tomar conhecimento que Lucas COPIOU de dois evangelhos anteriores ao seu.

Em geral, ao descrever os evangelistas como sujeitos que copiaram de outro evangelho isso tinha o poder de suscitar, automaticamente, a noção de plágio. Nesse sentido, os autores dos evangelhos que foram canonizados perdiam a aura de santidade e, mais que isso, os próprios textos bíblicos adentravam numa área cinzenta de desconfiança.

A inerrância bíblica era posta em xeque. Não obstante o imenso respeito aos que albergam, mesmo sendo estudantes e professores de História, a convicção de que os evangelhos canônicos foram escritos por quem se afirma foram os seus autores e que foram movidos por inspiração divina, as evidências abundam no sentido de reiterar a afirmação de que as tradições cristãs são fruto de construções históricas e resultantes de interesses religiosos e sectários.

Na parte final desse capítulo, por sua vez, um estudo empírico foi adicionado em razão de poder fortalecer a noção de que a percepção literária, predominante nos estudos bíblicos, em geral, e neotestamentários, em particular, conduz o olhar do pesquisador para onde não deveria ser conduzido.

Ou seja, encarar os textos como produtos de sujeitos letrados – isso não se pode recusar – voltados para amplas audiências igual e totalmente letradas – isso, porém, não é admissível – e, por conseguinte, tratá-los da mesma forma como os estudos literários perscrutam romances, textos jornalísticos, ensaios filosóficos e assim por diante.

Assim, pode-se considerar um avanço historiográfico a contribuição do experimento descrito no Capítulo 1 que não despreza o papel preponderante da memória na retenção e disseminação de textos lidos e/ou ouvidos. Até que se demonstre o contrário, essas parecem ter sido as condições em que os sujeitos espalharam a mensagem e o projeto revolucionário de Jesus, o carpinteiro de Nazaré.

Com efeito, consultando a documentação canônica encontram-se perícopes paralelas que, pela quantidade de palavras e forma com que estão dispostas, indicam alta probabilidade de serem cópias textuais. Ou “plágios”, como reagem determinados públicos. Há, por sua vez, perícopes paralelas em que, pelas mesmas razões acima, indicam alta probabilidade de serem registros orais de memória.

Esses dados permitem ilações relevantes para uma ruptura paradigmática nos estudos neotestamentários. É de se lamentar, porém, a pouca atenção que a pesquisa levada a efeito despertou nos círculos bíblicos acadêmicos, conservadores por natureza.

Esse cenário, nem sempre amistoso, foi agitado, porém, quando *Tomé* emergiu de uma biblioteca no deserto egípcio e mostrou que a trajetória do cristianismo, consoante a tradição, fora muito diferente do que sempre se aventou. Mais que isso, *Tomé* jogou por terra a noção albergada de que houve um cristianismo único e singular. Paulatinamente, os círculos acadêmicos vão se convencendo de que sendo toda experiência religiosa, plural, há de ser plural a experiência religiosa que se convencionou chamar cristã. Por conseguinte, não mais cristianismo, mas “cristianismos”.

Nesse sentido, adotando essa terminologia, cai por terra a distinção, carregada de prejudgamentos, entre doutrinas e livros ortodoxos e heréticos, canônicos e apócrifos. O *Capítulo 2* esforçou-se para mostrar que esses termos originaram-se como reflexos de disputas pela posse da verdade. Disputas essas que implicaram na construção de discursos de verdade que redundaram na desqualificação do outro e na construção de fronteiras excludentes.

Surpreende, até certo ponto, que pesquisadores não hajam se dado conta disso e tenham reproduzido o mesmo olhar acerca de tantas outras expressões de fé em Jesus que não foram admitidas como canônicas. Fecharam seus ouvidos para a polissemia de discursos que existiu desde o começo.

Nesse sentido, mostrou-se necessário tirar *Tomé* do olvido com que a erudição bíblica e neotestamentária o relegou, desmistificá-lo da forma como correntes esotéricas o vestiram, e tratá-lo como um documento tão autêntico e valioso como os evangelhos que se decidiu investir da condição de texto canônico.

Assim o fazendo, deparou-se com a imperiosa necessidade de definir, o mais precisamente possível, o sentido de “evangelho”. Com efeito, foi estabelecida uma concepção acerca do que seria e do que não seria um evangelho e, por conseguinte, aferir se *Tomé* se enquadraria no modelo. Ao fim e ao cabo, inferiu-se que esse documento descoberto nas areias do Egito merece ser entendido como tendo vida própria, independente, sendo conveniente não amarrá-lo nas linhas que interligam *Marcos, Mateus, Lucas e João*.

Com efeito, para mais bem ser apreciado e tratado como mais uma voz do passado, por tanto tempo silenciada, sobre a passagem de Jesus de Nazaré entre os homens, *Tomé* requer um tratamento diferenciado. Mais que isso, ele sinaliza para a possibilidade real de não haver uma forma padrão única de se registrar as palavras do primeiro filho de Maria.

A inserção de *Tomé* no quadro de testemunhos escritos acerca da mensagem revolucionária de Jesus de Nazaré implicou, portanto, abordá-lo como um texto que poderia conter tradições verdadeiramente autênticas. Em outras palavras, nada impediria que, dentre

os 114 Ditos que o compõe, houvesse, ao menos um, que tivesse sido proferido por Jesus. Dentre esses, os candidatos mais prováveis estariam entre aqueles que guardassem estreita semelhança com os Ditos encontrados nos evangelhos sinóticos.

Todavia, essa busca foi, em certa medida, obstaculizada em razão de ter prevalecido a percepção de que *Tomé* era dependente daqueles evangelhos. Implica dizer, seu autor putativo não teve, em hipótese alguma, contato com Jesus. Ou com discípulos de Jesus. Ou com discípulos de discípulos. Ele fora, simplesmente, um copiadador de textos e, ao mesmo tempo, um editor que agiu com liberdade na hora de dispor as sentenças que coletou de *Marcos*, *Mateus*, *Lucas*, *João* e tradições especiais de *Mateus* e de *Lucas*.

No entanto, os argumentos a favor da dependência literária de *Tomé* sobre os evangelhos sinóticos foram definidos pela análise comparada de textos. Assim, quando eram encontradas semelhanças textuais, *Tomé* teria copiado de suas fontes corretamente. Quando as discrepâncias surgiam, *Tomé* teria intervindo e modificado os textos que tinha diante de si.

Essas proposições, contudo, desprezaram as contribuições advindas dos estudos sobre oralidade e sobre memória aplicados a história dos cristianismos. Com toda cautela possível para não incorrer em exagero, dir-se-ia que foi deixada de lado, nos termos de E. P. Thompson, a experiência concreta dos sujeitos que deram suas vidas pela causa do carpinteiro de Nazaré.

Com efeito, a transmissão das tradições *de* e *sobre* Jesus não se deu sem interferências. Não pode ter se dado sem alterações, para mais ou para menos, naquilo que ele disse e no que fez. Não consta, por sinal, qualquer sugestão dada por Jesus para que seus seguidores registrassem por escrito aquilo que eles testemunhavam. Pelo contrário, ele solicitava que eles preservassem na memória.

De qualquer maneira, de Jesus até os evangelhos – canônicos e não canônicos – formou-se uma cadeia de transmissão. Mesmo que tudo ou quase tudo tenha partido de testemunhas oculares, isso, por si só, não é garantia de precisão no que é compartilhado verbalmente. Em que medida mulheres e homens, se vistos pelo viés do gênero, são mais acurados na retenção de palavras e de imagens? Em que medida a idade exerce alguma interferência nesse processo? E, além desses aspectos, em que medida a resistência das audiências impactava a maneira como as lembranças de Jesus eram transmitidas?

Quem pode dizer que esses e outros fatores não entraram em ação no decorrer da disseminação da proposta de Jesus por seus seguidores? O capítulo 3 teve a intenção de levantar e discutir essas indagações.

Por conseguinte, contando com os percalços da memória e da atividade comunicativa que caracterizaram a expansão das ideias de Jesus, não há como insistir que existiu uma única e verdadeira versão dos Ditos de Jesus. Ou antes, que uma parábola qualquer, tal como redigida em *Mateus*, por exemplo, conserva palavras mais autênticas do que as que se leem no evangelho de *Lucas*. Ou que um episódio de cura, tal como registrado em *Marcos*, por exemplo, está mais de acordo com a realidade histórica do que a versão desse mesmo episódio que se pode ler em *João*.

No nosso ponto de vista, a hipótese das múltiplas versões de uma mesma sentença de Jesus de Nazaré, antes de instalar o caos, enriquece o cenário no qual foram transmitidas suas falas e seus feitos. Assinala a necessidade de atualização permanente e correções pontuais do que era entregue aos mais diferentes públicos. Revela, ao mesmo tempo, a adaptabilidade daqueles portadores da Boa Nova.

Implica dizer, faz emergir um processo de disseminação mais dinâmico e menos estático da proposta revolucionária de Jesus. Ora, se um missionário que se identificou com o cristianismo tomesino reelaborou uma parábola no intuito de ser mais efetivo na missão a que se confiou, isso é uma evidência de que aqueles sujeitos, qualquer que fosse seu cabedal cultural, estavam atentos ao público para o qual se dirigiam.

A nosso ver, portanto, é a experiência plural que Jesus representa externando-se e sendo materializada nos textos. De certa maneira, a comparação textual não ensejou descobrir “a” versão original de uma ou outra sentença do filho de José. Ela, de fato, existiu. Todavia, encontra-se irremediavelmente perdida.

Num certo sentido, deixa de ser relevante encontrar a *ipsissima verba Jesu*. Assim, *Mateus* anota em seu evangelho (8:5-7):

Ao entrar em Cafarnaum, chegou-se a ele um centurião que o implorava e dizia: “Senhor, meu criado está deitado em casa paralisado, sofrendo dores atrozes”. Jesus lhe disse: “Eu irei curá-lo”.

E o Quarto Evangelho narra (4:46b-47):

Havia um funcionário real, cujo filho se achava doente em Cafarnaum. Ouvindo dizer que Jesus viera da Judeia para a Galileia, foi procurá-lo, e pedia-lhe que descesse e curasse seu filho, que estava à morte.

Para muitos pesquisadores, operando sob o paradigma literário e conforme a noção da anterioridade de *Mateus* em relação ao Quarto Evangelho, o autor de *João* deve ter, por

questões de preferências pessoais, alterado a versão sinótica e substituído “centurião” por “funcionário real” e “servo” por “filho”. Ora, admitir isso é vaticinar que a ordem cronológica dos textos atesta maior ou menor grau de autenticidade.

Implica dizer que o episódio da alegada cura à distância foi narrado uma vez e, dali por diante, sempre da mesma forma até ser grafado pelo autor de *Mateus*. Por conseguinte, quando *João* redigiu seu evangelho achou por bem alterar essa versão construindo a sua própria com as alterações assinaladas.

Advoga-se aqui, porém, que a tradição tinha vida, era dinâmica, maleável, contingente. Os portadores da palavra não se sentiam constrangidos em dar sua contribuição ao que se transmitia. Sagazes, captavam a ambiência na qual se movimentavam e atuavam da forma que mais bem pudessem ser entendidos. Por outro lado, tudo indica que hierarquias ainda não estavam estabelecidas, nem um corpo de censores instituído para tolher o que fosse considerado desviante e pernicioso.

Sendo assim, as duas narrativas discrepantes sobre o nascimento e infância de Jesus de Nazaré e mais as que estão registradas em outros documentos “apócrifos” acerca dos eventos sobrenaturais que o cercam atestam, a mancheias, a polissemia de discursos sobre o curandeiro da Galileia. Ainda nesse bojo de histórias contadas de diferentes maneiras, ressaltando a variedade peculiar às sociedades de comunicação marcadamente oral, basta recordar as duas narrativas do dilúvio bíblico e as duas descrições da criação do primeiro casal humano.

Por tudo o que está sendo afirmado até aqui, pode-se aventar a suposição de que os estudos sobre oralidade e *performance* solapam, de uma vez por todas, a busca do Jesus histórico. Afinal de contas, se tudo o que os evangelhos, canônicos e não canônicos, atribuem a Jesus de Nazaré e, de balde isso, mostram sinais de divergências não precisa ser, necessariamente, descartado, para quê prosseguir com o escrutínio da documentação?

Muito longe dos objetivos dessa Tese postular conclusivamente tal noção. Seria voltar ao tempo em que o teólogo alemão Rudolf Bultmann quase decretou o fim da busca acadêmica pelo Jesus histórico, alegando que os textos do assim chamado Novo Testamento não continham história, mas mitologia e que seus autores não tiveram a mínima preocupação em descrever fatos.

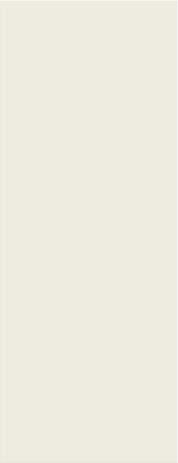
Se se admite, como judiciosamente pondera Chevitarese, que a respeito de Jesus de Nazaré conhecemos apenas a sombra por ele deixada, o que essa Tese pretendeu mostrar foi que um Jesus plural – outra expressão cunhada por Chevitarese – só poderia engendrar um cristianismo plural. Nesse sentido, muitas memórias emergiram ao longo do processo de

afirmação da proposta revolucionária de Jesus de Nazaré (se a revolução de sua mensagem foi abrandada, domesticada e abafada é tema para outra Tese) e algumas delas tomaram corpo nos diferentes evangelhos legados pelos seguidores do carpinteiro judeu.

Sendo natural, assim o cremos e o afirmamos, que as sentenças de Jesus se multiplicassem e assumissem tonalidades distintas no decorrer desse processo, acentuando, assim, a experiência dos sujeitos que a história denominaria de missionários cristãos. Em certa medida, essa Tese, que desdobra as ilações da Dissertação de Mestrado, confirma as conclusões ali obtidas mesmo com a inclusão de mais um evangelho.

Ou seja, não há como pensar a história social dos cristianismos primitivos sem que se leve em conta seu aspecto interativo e comunal. Mais que isso, sem considerar que o coletivo sobrepujava o individual. Assim, quais os nomes dos missionários que deambularam pela bacia mediterrânica e além dela enfrentando as intempéries de sua empreitada?

Com exceção de um ou outro, nunca saberemos. Não ficaram famosos por sua retórica cativante, não ganharam notoriedade por suas *performances* públicas acaloradas. Possivelmente por que era esse o caráter essencial do movimento inaugurado por Jesus de Nazaré. Um reino de iguais, não hierarquizado, no qual todos seriam um só e apenas um. Proposta que se reforçava nas reuniões coletivas de conagração e solidificação dos laços familiares. E que o tempo fez com que se perdesse.



		<p>Referências Bibliográficas</p>
--	--	--



1. MATERIAL LITERÁRIO JUDEU E CRISTÃO:

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 7ª edição, 1980.

Didaqué. São Paulo: Paulus, 2004.

Evangelho de Judas. São Paulo: Prestígio, 2006.

Evangelho de Tomé. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

ROBINSON, J. M., HOFFMANN, P. & KLOPPENBORG, J. S. *El Documento Q en Griego y en Español: con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás.* Salamanca, Espanha: Sígueme, 2004.

The Kingdom Interlinear Translation of the Greek Scriptures. New York, USA: Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1985.

2. TRABALHOS ESPECÍFICOS

ALEXANDER, L. “The living voice: scepticism towards the written word in early Christian and Graeco-Roman texts”. In: CLINES, D. J. A., FOWL, S. E., PORTER, S. E. (Ed.) (1990). *The Bible in three dimensions: Essays in celebration of forty years of Biblical Studies in the University of Sheffield.* Sheffiels: JSOT Press.

ARNAL, W. “The rhetoric of marginality: Apocalypticism, Gnosticism, and Sayings Gospels”. In: *The Harvard Theological Review*, vol. 88, n. 4 (Oct., 1995), pp. 471-494. Disponível em www.jstor.org/stable/1509838. Acesso em 21 de abril de 2012.

ASCOUGH, R. S. “What are they now saying about Christ groups and associations?” In: *Currents in Biblical Research*, 2015, vol. 13(2) 207-244.

ASHTON, J. (2007). *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Oxford Press.

BAARDA, T. (1991). “‘Chose’ or ‘collected’: concerning an aramaism in Logion 8 of the gospel of Thomas and the question of independence”. In: *The Harvard Theological Review*, vol. 84, n. 4 (Oct.), pp. 373-397. Disponível em: www.jstor.org/stable/1510181. Acesso em 24/05/2013.

BARTLETT, F. C. (1932). *Remembering: a study in experimental and social psychology*. Cambridge Psychological Library; Cambridge: Cambridge University Press.

BIRD, M. F. (2005). “The formation of the Gospels in the setting of early Christianity: the Jesus tradition as corporate memory”. In: *Westminster Theological Journal*, 67:1, pp. 113-154.

BLACK, D. A., BECK, D. R. (2001). *Rethinking the Synoptic Problem*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

BLOMBERG, C. (2007). *The historical reliability of the gospels*. Grand Rapids: InterVarsity Press.

BLOMBERG, C. L. *The Synoptic Problem: Where We Stand at the Start of a New Century*. In: BLACK, D. A.; BECK, D. R. (ed.) (2001). *Rethinking the Synoptic Problem*. Michigan: Baker Academic. p. 17-40.

BOCCACCINI, G. (2010). *Além da hipótese essênica. A separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*. São Paulo: Paulus.

BOCK, D. L. *Questions about Q*. In: BLACK, D. A., BECK, D. R. (ed.) (2001). *Rethinking the Synoptic Problem*. Michigan: Baker Academic. p. 41-64.

BOEFT, J. D., LISDONK, M. L. V. P. (Ed.) (1999). *The impact of Scripture in early Christianity*. Leiden: Brill.

BONNEY, W. (2002). *Caused to believe: the doubting Thomas story at the climax of John's christological narrative*. Leiden: Brill

BORG, M. J.; CROSSAN, J. D. (2008). *O primeiro Natal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BRAKKE, D. (2010). *The gnostics: myth, ritual, and diversity in early Christianity*. Cambridge: Harvard University Press.

BREWER, W. F. (1996). "What is recollective memory?" In: RUBIN, D. C. (Ed.). *Remembering our past: studies in autobiographical memory*. Cambridge: Cambridge Press.

BROWN, R. E. (2004). *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas.

_____. (2005). *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*. São Paulo: Paulinas.

BUELL, D. K. (2005). *Why this new race: ethnic reasoning in early Christianity*. New York: Columbia University Press.

BURKE, P. (2000). *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CAMERON, R., MILLER, M. P. (2004). *Redescribing Christian origins*. Leiden: Brill.

CHEVITARESE, A. L. (2011). *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kliné.

CLARK, G. (2004). *Christianity and Roman society*. Cambridge: Cambridge University Press.

CROSSAN, J. D. (1985). *Four other gospels. Shadows on the contour of canon*. Eugene: Winston Press.

_____. (1995). *Jesus: uma biografia revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

_____. (1994). *O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

_____. (2004). *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas.

CROSSAN, J. D., REED, J. L. (2007). *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas.

DAVIES, S. (1992). "The Christology and protology of the 'Gospel of Thomas'". In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 111, n. 4, pp. 663-682. Disponível em www.jstor.org/stable/327438. Acesso em 23/05/2013.

_____. (1983). *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. New York: The Seabury Press.

DODD, C. H. (1979). *Segundo as Escrituras: estrutura fundamental do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas.

DULING, D. C. (2006). "Social memory and biblical studies: theory, method, and application". In: *Biblical Theology Bulletin*, vol. 36, pp. 2-4.

DUNN, J. G. (2013). *Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás*. São Paulo: Paulus.

_____. (1990). *Unity and diversity in the New Testament*.

EHRMAN, B. D. (2008). *Evangelhos perdidos*. Rio de Janeiro: Record.

_____. (1999). *Jesus: Apocalyptic prophet of the new millennium*. Oxford: Oxford University Press.

_____. (2005). *O que Jesus disse? O que Jesus não disse? : quem mudou a Bíblia e por quê*. São Paulo: Prestígio.

_____. (2013). *Quem escreveu a Bíblia? : Por que os autores da Bíblia não são quem pensamos que são*. Rio de Janeiro: Agir.

_____. (2006a). *Studies in the textual criticism of the New Testament*. Leiden: Brill.

_____. (2006b). *The lost Gospel of Judas Iscariot: a new look at betrayer and betrayed*. Oxford: Oxford University Press.

ELLIOT, J. K. (Ed.) (2004). *The collected biblical writings of T. C. Skeat*. London: Brill.

ESLER, P. F. (1996). *Community and gospel in Luke-Acts. The social and political motivations of Lucan theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1994). *The first Christians in their social world. Social-scientific approaches to New Testament interpretation*. London: Routledge Press.

FERNÁNDEZ, M. P. “Midrash and the New Testament: a methodology for the study of Gospel midrash”. In: BIERINGER, R.; MARTÍNEZ, F. G.; POLLEFEYT, D.; TOMSON, P. J. (Ed.) (2010). *The New Testament and rabbinic literature*. Leiden: Brill.

_____. (2004). “Rabbinic texts in the exegesis of the New Testament”. In: *Review of rabbinic texts*. Vol. 7, n. 1, pp. 95-120.

FOSTER, P. (2006). “Educating Jesus: the search for a plausible context”. In: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, vol. 4.1, pp.7-33.

FUNK, R. W. (1996). *The five Gospels: what did Jesus really say? The search for the authentic words of Jesus*.

GAGER, J. G. (1975). *Kingdom and community: the social world of early Christianity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Inc.

GAMBLE, H. Y. (1995). *Books and readers in the early church. A history of early Christian texts*. New Haven: Yale University Press.

GATHERCOLE, S. (2012). “Named Testimonia to the Gospel of Thomas: an expanded inventory and analysis”. In: *Harvard Theological Review*, 105, pp. 53-89. Disponível em http://journals.cambridge.org/abstract_S0017816011000538. Acesso em 15 de julho de 2013.

GOODACRE, M. (2002). *The case against Q*. Harrisburg, PA: Trinity Press.

_____. (2005). *The Synoptic Problem. A way through the maze*. London: T & T Clark International.

_____. (2012). *Thomas and the Gospels. The case for Thomas's familiarity with the Synoptics*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company.

GOODMAN, M. (1994). *A classe dirigente da Judeia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 D.C*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

GOULDER, M. D. (1972). *The evangelists' calendar. A lectionary explanation of the development of Scripture*. London: SPCK.

GOURGUES, M. (2004). *As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus. Das origens à atualidade*. São Paulo: Edições Loyola.

HARRIS, W. (1989). *Ancient literacy*. Cambridge: Harvard University Press.

HEARON, H. E. (2004). *The Mary Magdalene tradition: witness and counter-witness in early Christian communities*. Collegeville: Liturgical Press.

HEZSER, C. (2013) "The Jesus Movement as a 'Popular' Judaism for the Unlearned." In: von GEMUENDEN, P., HORRELL, D. G., KUECHLER, M. (Eds.). *Jesus - Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galilaeers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

HILL, C. E., KRUGER, M. J. (Ed.) (2012). *The early text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press.

HOGETERP, A. L. A. (2005). "The Gospel of Thomas and the historical Jesus: the case of eschatology". In: HILHORST, A.; van KOOTEN, G. H. (Ed.). *The wisdom of Egypt: Jewish, early Christian, and Gnostic Essays in honour of Gerard P. Luttikhuisen*. Leiden: Brill.

HOLLOWAY, P. A. "The Letter of James". In: AUNE, D. E. (2010) (Ed.). *The Blackwell Company to the New Testament*.

HORMAN, J. (1979). "The source of the version of the parable of the sower in the gospel of Thomas". In: *Novum Testamentum*, vol. 21, fasc. 4, (Oct.), pp. 326-343. Disponível em www.jstor.org/stable/1560730. Acesso em 01/08/2013.

HORRELL, D. G., TUCKETT, C. M. (Ed.) (2000). *Christology, controversy and community. New Testament essays in honour of David R. Catchpole*. Leiden: Brill.

HORSLEY, R. A. (2004). *Jesus e o império: o Reino de Deus a e nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus.

KAUFMAN, J. “Diverging trajectories or emerging mainstream? Unity and diversity in second century Christianity”. In: HVALVIK, R., KAUFMAN, J. (Ed.). (2011). *Among Jews, gentiles and Christians in Antiquity and Middle ages*. Norway: Tapir Academic Press.

KELBER, W. H. (2006). “The generative force of memory: early Christian traditions as process of remembering”. In: *Biblical Theology Bulletin*, vol. 36, pp. 15-22. Disponível em: www.btb.sagepub.com/content/36/1/15. Acesso em 20/10/2014.

KING, K. L. “Factions, variety, diversity, multiplicity: representing early Christian differences for the 21st century”. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 23 (2011), p. 216-237.

KLIJN, A. F. J. (2003). *The Acts of Thomas: introduction, text, and commentary*. Leiden: Brill.

KLINK III, E. W. (2007). *The sheep of the fold. The audience and origin of the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press.

KLOPPENBORG, J. S. (2000). *Excavating Q: the history and setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress Press.

_____. (2014). “Thomas and the Gospels: the case for Thomas’s familiarity with the Synoptics by Mark Goodacre (review)”. In: *Toronto Journal of Theology*, vol. 30, n. 1, Spring, p. 141-143.

KÖESTER, H. (2005). *Introdução ao Novo Testamento, volume 2: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus.

KÖSTENBERGER, A. J.; KRUGER, M. J. (2010). *The heresy of orthodoxy: how contemporary culture’s fascination with diversity has reshaped our understanding of early Christianity*. Wheaton: Crossway.

KUHN, T. (1998). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.

LEWIS, N. D. (2014). “A new Gnosticism: why Simon Gathercole and Mark Goodacre on the Gospel of Thomas change the field”. In: *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 36(3), pp. 240-250. Disponível em: www.jnt.sagepub.com/content/36/3/240. Acesso em 20/10/2014.

LIEU, J. (2004). *Christian identity in the Jewish and Graeco-Roman world*. Oxford: Oxford University Press.

LINCOLN, B. (1977). “Thomas-Gospel and Thomas-Community: a new approach to a familiar text”. In: *Novum Testamentum*, 19 (1), 65-76. Disponível em www.jstor.org/stable/1560804. Acesso em 20/04/2012.

MACK, B. L. (1994). *O Evangelho Perdido: o Livro de Q & as Origens Cristãs*. Rio de Janeiro: Imago.

MALINA, B. J. (2004). *O evangelho social de Jesus. O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. São Paulo: Paulus.

MARGUERAT, D. (2002). *The first Christian historian. Writing the ‘Acts of the Apostles’*. Cambridge: Cambridge University Press.

McIVER, R. K., CARROLL, M. “Experiments to develop criteria for determining the existence of written sources, and their potential implications for the Synoptic Problem”. In: *Journal of Biblical Literature*, vol. 121, n. 4 (Winter, 2002), pp. 667-687. Disponível em <www.jstor.org/stable/3268576> Acesso em 10/08/2009.

McIVER, R. K. (2011). *Memory, Jesus, and the synoptic gospels*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

MEEKS, W. A. (2011[1983]). *Os primeiros cristãos urbanos. O mundo social do apóstolo Paulo*. Santo André: Academia Cristã/Paulus.

MEIER, J. P. (1992). *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1996). *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico, volume 2, livro 1; mentor*. Rio de Janeiro: Imago Editora

_____. (2003). *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico, volume 3, livro 1; companheiros*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

MEYER, M. (1993). *O Evangelho de Tomé: as sentenças de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

MISZTAL, B. (2003). *Theories of social remembering*. Maidenhead: Open University Press.

MOULE, C. F. D. (1979). *As origens do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas.

MUNSLOW, A.; ROSENSTONE, R. A. (Ed.) (2004). *Experiments in rethinking History*. London: Routledge.

MUNSLOW, A. (2006). *The Routledge Companion to historical studies*. London: Routledge.

NEUSNER, J.; GREEN, W. S.; FRERICHS, E. (Ed.) (2003[1987]). *Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian Era*. Cambridge: Cambridge Press.

NINEHAM, D. E. (1963). *The Gospel of Saint Mark*.

OVERMAN, J. A. (1999). *Igreja e comunidade em crise: o Evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas.

POLLARD, T. E. (1970). *Johannine Christology and the early church*. Cambridge: Cambridge University Press.

PAGELS, E. (1989). *Além de toda crença: o evangelho desconhecido de Tomé*. Rio de Janeiro: Objetiva.

_____ (2004). *The Gnostic gospels*. New York: Vintage Books.

_____; KING, K. L. (2007). *Reading Judas: the gospel of Judas and the shaping of Christianity*. New York: Viking.

PATTERSON, S. J. (2011a). "Apocalypticism or prophecy and the problem of polyvalence: lessons from the Gospel of Thomas". In: *Journal of Biblical Literature*, volume 130, number 4, pp. 795-817. Disponível em: muse.jhu.edu/journals/jbl/summary/v130/130.4.patterson.html. Acesso em 30/09/2012.

_____. (2011b). *The fifth Gospel: The Gospel of Thomas comes of age*. London: T & T Clark.

_____. (1993). *The Gospel of Thomas and Christian origins: Essays on fifth Gospel*. Leiden: Brill.

_____. (2013). *The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma: Polebridge.

PEDERSON, R. (2006). *The lost apostle. Searching for the truth about Junia*. San Francisco: Jossey-Bass.

PERRIN, N. (2007). "Recent trends in Gospel of Thomas research (1991-2006): Part I, the Historical Jesus and the Synoptic gospels". In: *Currents in Biblical Research*, vol. 5.2, pp. 183-206.

PETERSEN, W. L. (1981). "The parable of the lost sheep in the Gospel of Thomas and the Synoptics". In: *Novum Testamentum*, vol. 23, Fasc. 2 (Apr. 1981), pp. 128-147. Disponível em www.jstor.org/stable/1560868. Acessado no dia 20/04/2015.

PIPER, O. (1959). "The Gospel of Thomas". Artigo online e disponível em <http://pdf.ptsem.edu/digital/journal.aspx?id=PSB1959532&div=dmd007>. Acesso em 19/07/2012.

QUISPEL, G. "The gospel of Thomas revisited". In: VAN OORT, J. (Ed.) (2008). *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected essays of Gilles Quispel*. London: Brill.

RAMELLI, I. (2009). "Luke 17:21: 'The Kingdom of God is *inside you*. The ancient syriac versions in support of the correct translation". In: *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, vol. 12.2, pp. 259-286.

REDMAN, J. C. S. (2010). "How accurate are eyewitnesses? Bauckham and the eyewitnesses in the light of psychological research". In: *Journal of Biblical Literature*, 129, n. 1, pp. 177-197.

REGEV, E. (2011). "Were the early Christians sectarians?". In: *Journal of Biblical Literature*, 130, n. 4, pp. 771-793.

REINHARTZ, A. (2005). *Befriending the beloved disciple: a Jewish reading of the Gospel of John*. New York: Continuum.

ROBINSON, J. M., KOESTER, H. (1971). *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.

RODRÍGUEZ, R. (2007). *Structuring early Christian memory: Jesus in tradition, performance, and text*.

SACHOT, M. (2004). *A invenção do Cristo. Gênese de uma religião*. São Paulo: Edições Loyola.

SCHACTER, D. L. (2001). *The seven sins of memory: how the mind forget and remembers*. Boston: Houghton Mifflin.

SCHNELLE, U. (2004). *Introdução à exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola.

SCROGGS, R. "The earliest Christian communities as sectarian movement". In: NEUSNER, J. (Ed.) (1975). *Christianity, Judaism and other Greco-roman cults. Studies for Morton Smith at sixty. Part Two: Early Christianity*. Leiden: E. J. Brill

SHINER, W. (2003). *Proclaiming the Gospel: first-century performance of Mark*. Harrisburg: Trinity Press International.

SMITH, M. S. (2006). *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus.

SPIEGEL, G. M. (2005). *Practicing History. New directions in historical writing after the linguistic turn*. New York: Routledge.

STARK, R. (2006). *O crescimento do cristianismo: um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo: Paulinas.

STEIN, R. H. (1989). *The Synoptic Problem: an introduction*. Michigan: Baker Book House.

STOWERS, S. (2011). "The concept of 'Community' and the history of early Christianity". In: *Method and theory in the study of religion*. N. 23, pp. 238-256.

STRANGE, J. F. (1992). "Nazareth". In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*, IV. New York: Doubleday.

TAYLOR, D. G. K. (Ed.) (2013). *Studies in the early text of the Gospels and Acts*. River Road: Gorgia Press.

TAYLOR, J. E. (2012). *The Essenes, the scrolls, and the Dead Sea*. Oxford: Oxford University Press.

THEISSEN, G. (2007). *O Novo Testamento*. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. (2009). *A religião dos primeiros cristãos*. São Paulo: Paulinas.

_____. (1977). *Sociology of early palestinian christianity*. Philadelphia: Fortress Press.

THEISSEN, G., MERZ, A. (2002). *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola.

TUCKETT, C. M. (1996). *Q and the history of Early Christianity: Studies on Q*. Edinburgh: T & T Clark.

_____. “Gospels and communities. Was Mark written for a suffering community?” In: BUITENWERF, R., HOLLANDER, H. W., TROMP, J. (2008) (Ed.). *Jesus, Paul and early Christianity: Studies in honour of Henk Jan de Jonge*. Leiden: Brill. pp. 377-396.

_____. (1988). “Thomas and the Synoptics”. In: *Novum Testamentum*, vol. 30, fasc. 2 (Apr.), pp. 132-157. Disponível em www.jstor.org/stable/1560654. Acesso em 19/07/2012.

URO, R. (2003). *Thomas: seeking the historical context of the Gospel of Thomas*. London: T & T Clark.

VERMES, G. (2006). *As várias faces de Jesus*. Rio de Janeiro: Record.

_____. (2006b). *O autêntico Evangelho de Jesus*. Rio de Janeiro: Record.

_____. (2007). *Natividade*. Rio de Janeiro: Record.

VINES, M. E. (2002). *The problem of Markan genre. The gospel of Mark and the Jewish novel*. London: Brill.

WALTERS, Patricia. "The Synoptic Problem". In: AUNE, David E. (2010). *The Blackwell Companion to the New Testament*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

WILLS, L. M. (1997). *The quest of the historical gospel: Mark, John, and the origins of the gospel genre*. London: Routledge.

WINN, A. (2008). *The purpose of Mark's Gospel: an early Christian response to Roman imperial propaganda*. Tübingen: Mohr Sieberck.

WINTERHALTER, R. (1988). *The fifth gospel: a verse-by-verse commentary on the Gospel of Thomas*. San Francisco: Harper & Row.

WOOD, JR. J. H. (2005). "The New Testament Gospels and the Gospel of Thomas: a new direction". In: *New Testament Studies*, 51, pp. 579-595. Disponível em: Acesso em 20 de agosto de 2013.

YOUNG, I. M. (1998). "Israelite literacy: interpreting the evidence: Part I". In: *Vetus Testamentum*, vol. 48, Fasc. 2, abril, pp. 239-253. Disponível em: www.jstor.org/stable/1585504. Acesso em 10/12/2011.

ZUURMOND, R. (1998). *Procurais o Jesus Histórico?* São Paulo: Edições Loyola.