

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

JOSÉ ARISTIDES DA SILVA GAMITO

UMA ANÁLISE DO EVANGELHO DE TOMÉ:
A IDENTIDADE DE JESUS NA PERSPECTIVA TOMASINA

PPGCR
Faculdade Unida de Vitória

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 27/02/2018.

Vitória - ES
2018

JOSÉ ARISTIDES DA SILVA GAMITO

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 27/02/2018.

UMA ANÁLISE DO EVANGELHO DE TOMÉ:
A IDENTIDADE DE JESUS NA PERSPECTIVA TOMASINA

Trabalho final de Mestrado profissional
Para obtenção de grau de Mestre em
Ciências das Religiões
Faculdade Unida de Vitória
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Análise do Discurso

Orientador: Dr. José Adriano Filho

Vitória - ES
2018

Gamito, José Aristides da Silva

Uma análise do evangelho de Tomé / A identidade de Jesus na perspectiva tomasina / José Aristides da Silva Gamito. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2018.

vi, 116 f. ; 31 cm.

Orientador: José Adriano Filho

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2015.

Referências bibliográficas: f. 106-116

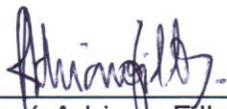
1. Ciências das religiões.
2. Discurso religioso.
3. Evangelho de Tomé.
4. Literatura Sapiencial.
5. Identidade de Jesus.
6. Jesus vivente.
7. Sabedoria. - Tese. I. José Aristides da Silva Gamito. II. Faculdade Unida de Vitória, 2018. III. Título.

Faculdade Unida de Vitória

JOSÉ ARISTIDES DA SILVA GAMITO

UMA ANÁLISE DO EVANGELHO DE TOMÉ: A IDENTIDADE DE JESUS NA
PERSPECTIVA TOMASINA

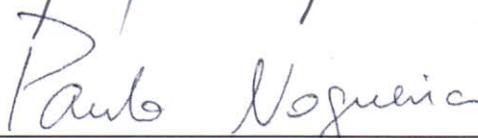
Dissertação para obtenção do grau
de Mestre em Ciências das
Religiões no Programa de Mestrado
Profissional em Ciências das
Religiões da Faculdade Unida de
Vitória.



Doutor José Adriano Filho – UNIDA (presidente)



Doutor José Mário Gonçalves – UNIDA



Doutor Paulo Augusto de Souza Nogueira – UMESP

RESUMO

A dissertação pretende analisar a identidade de Jesus no Evangelho de Tomé, uma coleção de sentenças proferidas por Jesus atribuída ao apóstolo Judas Tomé. Para situar a obra na história da literatura faz-se necessário estudar a tradição sapiencial judaica e cristã, principalmente, as coleções de sentenças, e o gênero literário evangelho para identificar o gênero de Tomé. A partir das influências, demonstra-se que a obra é um evangelho de sentenças e que é um documento sobre a tradição de Jesus que contém características sapienciais. Do ponto de vista temático e de origem, o evangelho pertence ao *corpus* literário tomasino do cristianismo siríaco. Quanto à identidade de Jesus, o evangelho apresenta sentenças nas quais tanto Jesus quanto seus discípulos demonstram quem é ele. Nessas sentenças identificadoras ressoam tradições do cristianismo primitivo que procuravam definir uma doutrina sobre a identidade de Jesus.

Palavras-chave: Evangelho de Tomé, literatura sapiencial, sentenças, identidade, Jesus, Vivente, Luz, Todo, Sabedoria.



ABSTRACT

The dissertation aims to analyze the identity of Jesus in the Gospel of Thomas, a collection of sentences spoken by Jesus, and it was attributed to the apostle Judas Thomas. In order to situate this research in the history of literature, it is necessary to study the Jewish and Christian Wisdom tradition, collections of sentences, and the literary genre gospel to identify the genre of Thomas. From the influences, it was shown that the work is a gospel of sentences and that it is a document on the Jesus tradition that contains wisdom features. From a thematic and origin point of view, the gospel belongs to the Thomasine literary corpus of Syriac Christianity. As for the identity of Jesus, the gospel presents sentences in which both Jesus and his disciples demonstrate who he is. In these identifying sentences resound traditions of Early Christianity that sought to define a discourse on the identity of Jesus as Wisdom.

Keywords: Gospel of Thomas, wisdom literature, sentences, identity, Jesus, Living, Light, All, Wisdom.



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1 GÊNERO EVANGELHO DE SENTENÇAS.....	11
1.1 Dialogismo e a natureza dos gêneros literários.....	11
1.1.1 Conceitos bakhtinianos sobre linguagem e literatura.....	11
1.1.2 A compreensão dos gêneros literários.....	14
1.2 Aspectos históricos do gênero evangelho.....	18
1.3 Evangelhos de narrativas.....	20
1.4. Evangelhos de sentenças.....	25
1.4.1 O gênero literário do Evangelho de Tomé.....	28
1.4.2 O desenvolvimento das sentenças de Jesus na literatura cristã primitiva.....	32
1.5 Literatura sapiencial judaica.....	38
1.5.1 A Sabedoria na literatura judaica.....	38
1.5.2 O legado da Sabedoria judaica no cristianismo primitivo.....	40
1.6 Conclusões.....	42
2 LITERATURA TOMASINA.....	43
2.1 A intertextualidade na Análise do Evangelho de Tomé.....	43
2.2 Uma tradição literária em torno de Tomé.....	45
2.3 Evangelho de Tomé: data e proveniência.....	48
2.4 Evangelho de Tomé, sinóticos, Q e “Diatéssaron”.....	51
2.5 Contexto discursivo do Evangelho de Tomé.....	54
2.5.1 Ascetismo encratista.....	55
2.5.2 Misticismo judaico.....	59
2.5.3 Médio-platonismo.....	62
2.6 A teologia do Evangelho de Tomé.....	65
2.6.1 A unidade e a reunificação.....	65
2.6.2 Subjetividade e gênero.....	67
2.6.3 A condição do discípulo.....	69
2.6.4 A salvação e o tornar-se “gêmeo” de Jesus.....	71
2.7 Conclusões.....	72
3 A IDENTIDADE DE JESUS NO EVANGELHO DE TOMÉ.....	74
3.1 O ponto de partida: o silêncio cristológico.....	74
3.2 A identidade de Jesus no Evangelho de Tomé: apontamos literários.....	75
3.3 A construção da identidade de Jesus no Evangelho de Tomé.....	79
3.4 Análise dos epítetos de Jesus no Evangelho de Tomé.....	85
3.4.1 “Iesous P-etonh”: Jesus, o Vivente.....	87
3.4.2 “Iesous P-ouoein”: Jesus, a Luz.....	89
3.4.3 “Iesous P-terf”: Jesus, o Todo.....	90
3.4.4 “Iesous P-shere de-em-p-rome”: Jesus, o Filho do Homem.....	91
3.4.5 A expectativa messiânica no “logion” 52.....	93
3.5 Jesus como “Sophia” divina e preexistente.....	94
3.6 A identidade de Jesus no Evangelho de Tomé e os evangelhos canônicos.....	98
3.7 Conclusões.....	103
CONCLUSÃO.....	104
REFERÊNCIAS.....	106

INTRODUÇÃO

Os estudos acadêmicos sobre o Evangelho de Tomé (EvT) já têm quase 60 anos de história. Este texto foi descoberto em 1945 em Nag Hammadi, no Egito, e publicado em 1959.¹ Muitos aspectos da obra foram analisados exaustivamente, porém, novos aspectos são percebidos ou recuperados. No ambiente acadêmico brasileiro o tema é ainda pouco explorado. Esta dissertação veio trazer esta contribuição por três razões principais: Disponibilizar em língua portuguesa uma discussão sobre o tema; ampliar as discussões sobre a identidade de Jesus no cristianismo primitivo e discutir em Ciências das Religiões, principalmente pelo viés literário, este evangelho que é atualmente difundido por movimentos esotéricos contemporâneos como um cristianismo alternativo, porém, mostraremos que o valor deste texto está além deste uso. Trata-se de um documento importante para compreendermos a história e a diversidade do cristianismo primitivo.

O EvT é uma coleção de 114 sentenças proferidas por Jesus. Sua origem foi em Edessa, na Síria, entre fins do século I e início do século II d. C. No prólogo, a autoria é atribuída ao apóstolo Judas Tomé. A denominação “evangelho” se deve ao *explicit* da versão copta e à própria temática do texto que se assemelha aos evangelhos sinóticos e formalmente à fonte Q. Neste trabalho, discutiremos o problema do gênero “evangelho de sentenças”. O evangelho foi citado pelos pais da igreja e outros escritores da igreja primitiva. Porém, não foi admitido no cânon. Seu uso esteve associado a movimentos considerados heréticos como os maniqueus, os naassenos e os gnósticos.

A fonte primária será a tradução portuguesa do Evangelho de Tomé de Raymond Kuntzmann e de Jean-Daniel Dubois.² Para fins de análise léxica da língua copta utilizamos o texto copta editado por Bentley Layton³ e o recurso da versão interlinear de Michael W. Grondin⁴ e de F. Brown.⁵ As palavras em língua copta no corpo do texto foram transliteradas seguindo os critérios de Thomas Lambdin⁶, mas mantivemos os caracteres coptas nas notas de

¹ HAYGOOD, Lisa. The Battle to Authenticate “the Gospel of Thomas”. *LUX, A Journal of Transdisciplinary Writing and Research from Claremont Graduate University*, v.3, n. 1, 2013, p. 1-31.

² KUNTZMANN, Raymond; DUBOIS, Jean-Daniel. *Nag Hammadi: O Evangelho de Tomé: textos gnósticos das origens do cristianismo*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1990.

³ LAYTON, Bentley. *Coptic Gnostic Chrestomathy*. A Selection of Coptic Texts with Grammatical Analysis and Glossary. Leuven: Peeters, 2004.

⁴ A edição bilíngue interlinear copta/inglês do Evangelho de Tomé. Disponível em: <http://gospel-thomas.net/x_transl.htm>. Acesso em: 17 fev. 2017.

⁵ A edição bilíngue interlinear copta/inglês do Evangelho de Tomé. Disponível em: <http://freelyreceive.net/metalogos/files/th_interlin.html>. Acesso em: 17 fev. 2017.

⁶ LAMBDIN, Thomas O. *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon: Mercer University Press, 1983.

rodapé. Nos estudos comparativos da tradição de sentenças de Jesus, utilizamos a edição da fonte Q de John Kloppenborg.⁷ Todas as citações bíblicas são da Bíblia de Jerusalém.⁸

Metodologicamente, dividimos o trabalho em três capítulos. A proposta da dissertação é apresentar o gênero evangelho de sentenças, em comparação com os evangelhos de narrativas. Procuramos classificar os principais tipos de sentenças e demonstrar seu uso na literatura greco-romana e no Novo Testamento (NT) e seu uso dentro da literatura sapiencial judaica e cristã. Essas discussões sobre gêneros literários foram antecipadas com a teoria literária de Mikhail Bakhtin e de seu círculo. Em seguida, verificamos o contexto discursivo do EvT, suas origens, contexto social e ideológico, temas teológicos, utilizando o conceito de intertextualidade de Júlia Kristeva. Situamos o texto dentro da literatura siríaca do cristianismo primitivo, especificamente da literatura que se desenvolveu em torno do nome do apóstolo Judas Tomé. Por fim, atingimos o escopo deste trabalho, a análise das sentenças que tratam da identidade de Jesus.

A pesquisa parte do seguinte problema: Qual é a identidade do Jesus no Evangelho de Tomé? E se desdobra nas seguintes questões: É possível formar uma imagem de Jesus a partir deste evangelho? Qual a diferença e a similaridade entre o Jesus de Tomé e aquele dos evangelhos sinóticos? E qual a importância desta identidade dentro do cristianismo primitivo? Para realizarmos a pesquisa, tomamos como marco histórico as pesquisas relacionadas ao EvT a partir dos anos 60, com fontes bibliográficas do círculo de estudiosos estadunidenses como Stephen Patterson⁹, Stevan Davies¹⁰, April DeConick¹¹ e os europeus Gilles Quispel, Risto Uro¹², Ivan Miroshnikov e Eliana Stori¹³ e materiais da literatura cristã e judaica dos séculos I e II d. C., com intertextualidade com o evangelho.

O nosso marco teórico-conceitual em relação à teoria literária dentro da qual abordamos o EvT são conceitos de Mikhail Bakhtin, de seu círculo e de Júlia Kristeva. Em relação às abordagens do texto do evangelho, utilizamos os critérios de datação, contexto,

⁷ KLOPPENBORG, John. *Q, the Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008.

⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3ª edição. São Paulo: Paulus, 2004.

⁹ Stephen Patterson é acadêmico das Ciências da Religião, da Willamette University. Estuda cristianismo primitivo, evangelhos apócrifos, fonte Q e evangelho de Tomé.

¹⁰ Stevan Davies é professor de Ciências da Religião e um de suas obras mais famosas é sobre os Evangelhos, incluindo o de Tomé. Escreveu sobre o tema as obras *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* e *Gospel of Thomas: Annotated & Explained*.

¹¹ April DeConick é uma professora de Novo Testamento e Cristianismo Primitivo, assume a cadeira do Departamento de Religião da Rice University desde 2013.

¹² Risto Uro é professor de estudos do Novo Testamento na Faculdade de Teologia da Universidade de Helsinque (Finlândia) e membro do Clare Hall College, da Universidade de Cambridge. Sua principal obra sobre o Evangelho de Tomé é *Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*.

¹³ Eliana Stori é acadêmica italiana especialista em Estudos Siríacos.

interpretação e teologia de Stephen Patterson, Stevan Davies, April DeConick, Gilles Quispel, James Robinson, Helmut Koester, John Kloppenborg, Richard Valantasis e Nicholas Perrin.

A análise do EvT foi realizada segundo os pressupostos bakhtinianos de dialogismo, interdiscursividade, cronotopia, acabamento estético, polifonia e o conceito de intertextualidade de Júlia Kristeva. Consideramos o texto do evangelho polifônico e atravessado de diversos discursos que possibilitam a contextualização da identidade de Jesus. Dentro desse transfundo teórico, analisamos os epítetos de Jesus para descobrirmos a sua identidade, que tomamos como hipótese uma identidade sapiencial em seu sentido global.

A metodologia da intertextualidade de Kristeva foi aplicada em três direções: Na direção horizontal, situamos o autor Judas Tomé e sua comunidade com todos os discursos ideológicos de seu meio social; na direção vertical, analisamos o *corpus* literário anterior ao EvT, o gênero sentenças na literatura greco-romana e judaica, o desenvolvimento das sentenças dentro da tradição de Jesus e os antecedentes da literatura sapiencial judaica. Analisamos o *corpus* sincrônico do evangelho, os textos do NT, a literatura sapiencial cristã, da literatura patrística e obras gnósticas de Nag Hammadi.

Em síntese, no primeiro capítulo, discutimos o gênero evangelho de sentenças a partir dos conceitos bakhtinianos. Para fins dessa discussão, comparamos os evangelhos de narrativas (Mateus, Marcos, Lucas e João) e os evangelhos de sentenças (Evangelho Q e Evangelho de Tomé). Elencamos as teorias que procuram uma filiação para os evangelhos de narrativas na literatura grega e judaica, classificamos as sentenças em *chreiai* e gnomes e demonstramos o desenvolvimento dessas sentenças dentro da tradição de Jesus. Como o gênero sentenças tem relação com tradições de sabedoria, estudamos os antecedentes da literatura sapiencial e o prosseguimento deste tipo de literatura no cristianismo primitivo.

No capítulo segundo, buscamos o contexto literário imediato do EvT. Para discutirmos a relação entre o evangelho e estas literaturas, usamos o conceito de interdiscursividade a partir de Bakhtin e de intertextualidade de Júlia Kristeva. Em torno do nome do apóstolo Judas Tomé desenvolveu-se uma literatura que a chamamos de tomasina. Ela se desenvolveu na Síria. Os Atos de Tomé, o Livro de Tomé e o Hino da Pérola formam um conjunto de textos atribuídos a Tomé que compartilha temas comuns como o autoconhecimento, a união com o divino, ascetismo e a ideia de se tornar gêmeo de Jesus. Situamos esses textos dentro dos discursos ideológicos e sociais contemporâneos ao EvT. O cristianismo siríaco convivia com uma cultura helenista e desenvolveu um acento ascético e místico, diferentemente do Ocidente. Como esforço de introdução ao problema da identidade de Jesus, identificamos os principais temas teológicos do Evangelho. Na tradição literária

tomasina, há uma busca de união com o divino que exige um comportamento ascético do cristão. São típicos do EvT o tema da unificação, do retorno à condição adâmica, do afastamento do mundo e o de se tornar “gêmeo” de Jesus.¹⁴

No capítulo terceiro, analisamos a identidade de Jesus no EvT. A questão principal aparece no *logion* 13: “Comparai-me com alguém e dizei-me a que me assemelho”. A partir desta provocação de Jesus aos discípulos, analisaremos os *logia* 13, 43, 51, 52, 77, 82, 86 e 108 que trazem epítetos e referências identificadoras de Jesus. Nestes *logia*, Jesus é identificado como luz, todo, Filho do Homem. Assumiremos com Stevan Davies, a postura de que Jesus no EvT não somente um sábio, e que é identificado com a própria sabedoria.¹⁵ Os diversos epítetos de Jesus podem ser lido globalmente a partir deste ponto de vista. Com Miller e Brito sustentamos que Jesus é um personagem polifônico.

A expectativa é de que esta pesquisa contribua para um melhor conhecimento da literatura cristã primitiva, que reduza a marginalização de textos apócrifos, que amplie as discussões em torno da formação das tradições sobre Jesus. Além de fornecer uma discussão sobre a pluralidade de gêneros de evangelhos no cristianismo. Do ponto de vista social, este trabalho visa os movimentos religiosos contemporâneos que tentam resgatar um Jesus sapiencial. A pesquisa contribui para o aprofundamento deste tema dentro das tradições do cristianismo primitivo, evitando reducionismos ou estereótipos de textos apócrifos e colocando-os como documentos importantes para o conhecimento da história do cristianismo.

¹⁴ Utilizaremos os termos “geminalidade” e “geminificação” para se referir a esta condição espiritual exigida pela comunidade tomasina de se tornar semelhante o igual a Jesus. (Do latim *geminus, gemini*: “gêmeo”)

¹⁵ DAVIES, Stevan. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. New York: The Seabury Press, 1983, p. 81-82.

1 O GÊNERO EVANGELHO DE SENTENÇAS

Como fundamentação teórica e metodológica, apresentaremos os conceitos bakhtinianos de dialogismo, vozes, exotopia e gêneros discursivos. Em seguida, procuraremos situar o Evangelho de Tomé dentro das tradições literárias da antiguidade. Primeiramente, o faremos quanto ao seu gênero e à relação com os evangelhos canônicos e com coleções sapienciais antigas. Depois buscaremos sua filiação com a literatura sapiencial judaica e cristã.

1.1 Dialogismo e a natureza dos gêneros literários

1.1.1 Conceitos bakhtinianos sobre linguagem e literatura

Como transfundo teórico e metodológico para a análise da identidade de Jesus na obra Evangelho de Tomé, utilizaremos alguns conceitos bakhtinianos. Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895-1975) estrutura suas obras em torno do princípio do diálogo e por meio deste compreende a natureza da linguagem, da relação entre pensamento e realidade, entre indivíduo e sociedade e da definição dos papéis de autor e interlocutor na obra literária. Seu trabalho envolve diversos campos do saber, neste trabalho nos interessam sua filosofia e sua teoria literária.¹⁶ Segundo Michael Holquist, Bakhtin fundamenta o conhecimento que temos da realidade aos moldes do filósofo Immanuel Kant. Este pensamento considera que há uma distância entre mente e mundo e que não há acesso imediato entre o eu e o outro. A aproximação se dá através da linguagem, portanto, via diálogo.¹⁷

A consciência do outro e a autoconsciência são construídas dialogicamente. As consciências individuais participam de uma cadeia de ideologias, que comporta cosmovisões e teorias. A linguagem tem um papel mediador na construção da consciência. A consciência individual se forma impregnando-se dessas cosmovisões dentro de interações sociais.¹⁸ Para Bakhtin, a linguagem é um fenômeno social que acontece na interação verbal. Portanto, a vida cotidiana e a literatura estão impregnadas de interações e de diálogos. Bakhtin entende

¹⁶ELICHIRIGOITY, Maria Terezinha Py. A Formação do Sentido e da Identidade na Visão Bakhtiniana. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua, Identidade*, n. 34, 2008, p. 181-206.

¹⁷HOLQUIST, Michael. *Dialogism: Bakhtin and His World*. New York: Routledge, 2002, p. 13-19.

¹⁸BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHÍNOV, Valentin. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 33-34.

diálogo em sentido amplo, isto é, abrange toda a comunicação verbal.¹⁹ Michael Vines observa que se todas as relações e construções de mundo são mediadas pela linguagem e pelas relações sociais o conhecimento absoluto e puro da realidade é impossível na perspectiva bakhtiniana.²⁰

O conceito bakhtiniano de acabamento se refere ao modo como são efetuadas as representações teóricas dentro da complexidade dos fenômenos da realidade. Esta complexidade não pode ser reduzida a um sistema dogmático absoluto e autoexplicativo. O conhecimento da realidade é mediado pela percepção humana e não pode ser reduzida e fechada.²¹ Há duas forças em tensão na vida e na cultura: a força centrípeta que procura centralizar os processos ideológicos, históricos e sociais e tende a superar o plurilinguismo; e a força centrífuga que resiste à unificação e à centralização da vida e da cultura.²²

A produção estética não retém o momento único do ser que é marcado pela transitividade. O evento histórico não é captado pelo trabalho estético. A realidade histórica do ser é uma experiência única e irrepetível. Os atos da existência são objetivados no conhecimento, porém, é uma tentativa que não esgota o seu conteúdo. No mundo da vida, no qual o homem vive, experimenta e produz, tudo se realiza uma única vez. Mas é no mundo da cultura que se objetiva esses atos e os torna disponíveis para o conhecimento. Segundo Bakhtin, são dois mundos “mutuamente impenetráveis”.²³

Como a cultura não esgota o mundo da vida, o não-acabamento de sentido na produção estética prossegue. Os novos contextos sugerem novas respostas. A interação com a linguagem do outro produz resposta porque o processo é de um diálogo recíproco.²⁴ O processo de acabamento do outro depende do excedente perceptivo. Os horizontes concretos de duas pessoas não coincidem. O outro não consegue enxergar uma dimensão minha, assim como ele consegue ver uma parte de mim à qual não tenho acesso. Este lugar único que ocupo no mundo me permite um excedente visual do outro. A exotopia é um benefício quando se trata do conhecimento do outro. O excedente visual que tenho do outro completa o conhecimento dele ao acessar uma dimensão que ele não pode por si mesmo ter acesso. O

¹⁹ BAKHTIN, 1997, p. 123.

²⁰ VINES, Michael. *The Problem of Markan Genre: The Gospel of Mark and Jewish Novel*. Leiden; Boston: Brill, 2002, p. 38.

²¹ VINES, 2002, p. 39-40.

²² BAJTIN, Mijail. *Teoría y Estética de la Novela: Trabajos de Investigación*. Traducción de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus, 1989, p. 88-89.

²³ BAKHTIN, Mikhail. *Toward a Philosophy of Act*. Austin: University of Texas Press, 1993, p. 1-2.

²⁴ BAJTIN, 1989, p. 161-162.

excedente visual e a exotopia contribuem para o acabamento do outro sem comprometer sua originalidade.²⁵

A alteridade é necessária para o acabamento do outro. Por meio do movimento exotópico, o eu se aproxima da visão de mundo e do sistema de valores do outro, coloca-se em seu lugar e ao voltar para o seu posto constrói uma imagem dele.²⁶ Na ponderação de Vines, o diálogo estabelece pontes sem excluir as diferenças. Não se pretende resolver as tensões sociais através de uma síntese dialética dos opostos e nem de uma assimilação de um pelo outro. O encontro entre o eu e o outro permite realizar trocas e enriquecer as experiências. O construto final do processo de conhecimento comporta a permanência das marcas individuais. Diferentemente da objetividade científica, o diálogo estabelece uma medida, teoriza, sem sacrificar a liberdade e a criatividade que são inerentes à produção estética.²⁷ Como conclui Júlia Kristeva, o diálogo envolve uma lógica de analogia e de oposição não-exclusiva.²⁸

O princípio do dialogismo²⁹ se opõe às duas vias extremas de acabamento da vida e da cultura: dogmatismo e relativismo. Na explicação de Vines, o dogmatismo é uma via de conclusão da vida que ignora a distância epistêmica entre a mente e a realidade. Tal tendência nivela as circunstâncias específicas e nichos da vida que não admitem redução epistêmica. Por outro lado, o relativismo rejeita a validade das propostas de normatização e teorização. A negação e afirmação passam a ter valores relativos e intercambiáveis.³⁰

As categorias teóricas não são capazes de apreender absolutamente ou exatamente um instante da vida. Segundo Bakhtin, de modo similar, “a contemplação estética também é incapaz de agarrar o Ser-evento único em sua singularidade” (*tradução nossa*).³¹ A transição entre esta singularidade da vida e o pensamento só pode ocorrer através de um salto. Apesar de a ciência não alcançar a unicidade do evento da vida, ela o considera abstratamente em sua

²⁵ BAKHTIN, 1997, p. 43-45.

²⁶ BAKHTIN, 1997, p. 45.

²⁷ VINES, 2002, p. 45-47.

²⁸ KRISTEVA, Julia. *Introdução à Semanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 67.

²⁹ Há três conceitos interligados em Bakhtin indispensáveis para a análise de textos literários. São eles monologismo, dialogismo e polifonia. O monologismo diz respeito à univocidade do discurso, neste sentido, o outro não é uma consciência autônoma, é apenas desdobramento de um “eu”. O dialogismo é a compreensão de que toda significação exige a interação de pelo menos duas consciências. A polifonia envolve um nível de diálogo maior. Envolve uma rede de discursos que se interagem, mas são vozes independentes (PIRES, Vera Lúcia; KNOLL, Graziela Frainer; CABRAL, Éderson. *Dialogismo e Polifonia: Dos Conceitos à Análise de um Artigo de Opinião. Letras de Hoje*, Porto Alegre, v.51, n. 51, p. 119-126, 2016).

³⁰ VINES, 2002, p. 39-40.

³¹ No texto em inglês: “*aesthetic contemplation as well is unable to grasp once-occurrent Being-as-event in its singularity.*” (BAKHTIN, 1993, p. 11).

totalidade.³² Segundo Vines, o pressuposto bakhtiniano do diálogo opera como instrumento para superar as diferenças entre a vida e a cultura e as tensões sociais. A partir dele não se pretende resolver as tensões sociais através de uma síntese dialética dos opostos e nem de uma assimilação de um pelo outro. O diálogo estabelece pontes, mas não exclui as diferenças. Através dele as experiências são enriquecidas, as trocas são realizadas. A objetividade científica se difere disso. As marcas individuais permanecem neste construto final. Enfim, o diálogo estabelece uma medida, teoriza, mas não sacrifica a liberdade e a criatividade que são próprias da produção estética.³³

1.1.2 A compreensão dos gêneros literários

Depois da exposição desses conceitos bakhtinianos, discutiremos a natureza dos gêneros literários a partir de Bakhtin e com a contribuição de Ingedore Koch, José Luiz Fiorin, Antônio Marcuschi e de Michael Vines, como embasamento para compreensão do gênero evangelho de sentenças.

Toda a comunicação verbal (oral e escrita) se dá por uma variedade de gêneros.³⁴ Na teorização de Ingedore Koch, o gênero se torna um instrumento semiótico para a ação do enunciador. O autor busca no intertexto modelos textuais adequados para o escopo de sua comunicação, considerando o que se quer comunicar, o lugar social e os papéis dos participantes.³⁵ Seguindo Bakhtin, a escolha do gênero discursivo depende do objetivo do autor.³⁶

Os gêneros são “tipos relativamente estáveis de enunciados” que são consolidados na sociedade e na história. Para cada tempo e situação social há características de estilo, de composição e de tema. Há grande variedade de gêneros que vão desde a conversação cotidiana até a tese de doutorado.³⁷ Cada esfera da sociedade possui formas apropriadas de expressão. As situações condicionam o modo de uso. A utilização indevida de um gênero poderá causar problemas em determinadas situações sociais.³⁸

³² BAKHTIN, 1993, p. 7-8.

³³ VINES, 2002, p. 45-47.

³⁴ BAKHTIN, 1997, p. 291.

³⁵ KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça et al. *Desvendando os Segredos do Texto*. 2ª. Edição. São Paulo: Cortez, 2003, p. 54.

³⁶ BAKHTIN, 1997, p. 291.

³⁷ KOCH, 2003, p. 54.

³⁸ VINES, 2002, p. 54.

Segundo Mikhail Bakhtin, os gêneros do discurso podem ser classificados em gêneros primários e gêneros secundários. Os primeiros referem-se à comunicação verbal e espontânea do cotidiano. Já os gêneros secundários são aqueles tipos relativamente estáveis de enunciados. Estes enunciados são as unidades reais da comunicação verbal.³⁹ O teórico russo não elabora uma lista dos gêneros. De acordo com Marcuschi, eles são fenômenos sócio-históricos e são sensíveis do ponto de vista da cultura, por isso, estão sempre abertos a uma variedade de tipos. O domínio de um gênero significa o domínio linguístico de uma situação comunicativa específica.⁴⁰

A tarefa de identificar e classificar os gêneros nem sempre é fácil tendo em vista a natureza do enunciado. Todo enunciado se conecta a uma pluralidade de outros enunciados. “A variedade dos gêneros do discurso pressupõe a variedade dos escopos intencionais daquele que fala ou escreve”.⁴¹ Com base na classificação de Bakhtin, José Luiz Fiorin identifica quatro características de um gênero: A estabilidade dos enunciados, os temas, a construção e o estilo. Os enunciados estabelecem relação entre vida cotidiana e linguagem.⁴²

Todo gênero se vincula a uma situação específica da vida concreta. O estilo, a composição e o tema estruturam o enunciado que corresponde a condições e finalidades próprias da vida cotidiana. Os temas versam sobre o assunto que se quer tratar, a construção composicional determina os elementos adequados para atender àquela necessidade enunciativa e o estilo é a escolha de palavras, frases que correspondam àquilo que seja necessário para que o interlocutor compreenda a comunicação.⁴³

A escolha do gênero e de seus elementos composicionais considera a atitude do ouvinte e de sua compreensão do discurso. A prática comunicativa envolve uma variedade de gêneros porque as intenções dos locutores comportam uma variedade de situações. Bakhtin põe em relevo o papel do locutor que também é um ouvinte em resposta a algum discurso. Os enunciados são delimitados pelo ponto de contato entre os discursos dos sujeitos. Todo enunciado tem uma possibilidade de respostas.⁴⁴

Para Fiorin, o querer-dizer de um autor se concretiza na seleção de um gênero. Aspectos emotivo-valorativos definem essas escolhas. Este procedimento ocorre naturalmente no cotidiano. É claro que existem gêneros menos livres e que exigem certo acabamento e

³⁹ BAKHTIN, 1997, p. 281.

⁴⁰ MARCUSCHI, Luiz Antônio. Gêneros Textuais: definição e funcionalidade. In: DIONISO, A. P.; BEZERRA, M. A. (Org.). *Gêneros Textuais & Ensino*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2003, p. 29.

⁴¹ BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 290-291.

⁴² FIORIN, José Luiz. *Introdução ao Pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática, 2006, p. 61.

⁴³ FIORIN, p. 61-62.

⁴⁴ BAKHTIN, 1997, p. 291.

padronização.⁴⁵ Segundo Koch, o autor recorre a um conjunto de gêneros de textos que foram utilizados por gerações anteriores. Neste patrimônio literário, há textos específicos para determinada situação social e que trazem valores que podem ser aplicáveis ao plano de criação do autor. A utilização de um gênero acarretará na contribuição do autor para ampliação dos modelos textuais disponíveis já que fará uso de um modelo, mas aplicando a ele o seu próprio estilo.⁴⁶

O discurso e o texto têm como unidade básica o enunciado. A enunciação é a utilização singular da língua com sentido. E tem como característica principal a irrepetibilidade e não pode ser estudado. O estudioso procurará seus traços na obra literária. Através da pressuposição de elementos no discurso, torna-se, portanto, possível reconstituir o ato enunciativo. Portanto, sem as marcas e traços no tecido do discurso não seria possível retornar a este ato único. Fiorin identifica três marcas identificadoras do ato enunciativo: As competências necessárias para produzi-lo, a ética da informação e a o acordo fiduciário entre enunciador e enunciatário.⁴⁷

As competências necessárias ao enunciador são de várias ordens. O enunciador deverá ter domínio da gramática e do léxico da língua de utilização, da organização interna do discurso e do domínio do texto como meio de expressão. Soma-se a essas competências, o domínio das relações que o discurso e o texto estabelecerão com os demais e da situação social onde será proferida a enunciação. Quanto maior for o domínio dessas competências e maior a aproximação entre enunciador e enunciatário, maior será o êxito do discurso e do texto.⁴⁸

Nesta exposição sobre os gêneros literários, temos de realizar alguns direcionamentos também sobre a compreensão do texto. A compreensão de modo responsivo de um enunciado depende de elementos que possibilitem seu acabamento. A escolha adequada do gênero, como já acenamos, é uma delas. As outras duas são o tratamento exaustivo do objeto de sentido e o intuito discursivo. O êxito da produção literária depende da utilização do gênero adequado à situação comunicativa.⁴⁹ Segundo a análise de Vines, Bakhtin considera que o texto opera com o repetível que é o sistema linguístico (com gramática e com léxico) e com o irrepetível que é característico do enunciado. A linguagem tem múltiplas possibilidades, mas será a competência do enunciador/autor que utilizará o

⁴⁵ FIORIN, 2006, p. 291-301.

⁴⁶ KOCH, 2003, p. 55-56.

⁴⁷ FIORIN, José Luiz. *As Astúcias da Enunciação: As Categorias de Pessoa, Espaço e Tempo*. São Paulo: Ática, 1996, p. 31-32.

⁴⁸ FIORIN, 1996, p. 32-33.

⁴⁹ ELICHIRIGOITY, 2008, p. 192.

repetível para expressar o enunciado que é irrepitível. A heteroglossia⁵⁰ é a riqueza e a variedade de vocabulário e de modos de uso axiológico de uma língua.⁵¹

O pressuposto bakhtiniano de que a utilização da língua envolve ideologias dá condições ao leitor de se dirigir com atenção para os valores que os textos carregam. O autor trabalha com essa habilidade da língua ao procurar impor determinadas intenções nos seus textos. As palavras são propriedades sociais. Não tem como purificá-las de significados anteriormente impressos. Elas só se tornam palavras autorais em situações específicas, isto é, no domínio da enunciação. O sentido da obra ocorre dentro de interações sociais e nele estão conjuntamente a expressão do autor e as interferências sociais.⁵²

No campo da literatura e da produção estética há que se considerar, como nos demais domínios da cultura, a palavra como o lugar da ideologia, como elemento neutro ela pode servir para diversas ideologias.⁵³ Nas palavras de Bakhtin, “a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico e vivencial”.⁵⁴ Além do ambiente social, as categorias bakhtinianas de espaço e de tempo são importantes para a análise do texto. O cronotopo, como é chamada essa inseparabilidade entre espaço e tempo no texto literário, indica os valores e os juízos do autor na formatação da obra.⁵⁵

Vines considera que a compreensão do acabamento do sentido do texto acontece porque ele é uma enunciação unificada. A interpretação acontece através do todo da obra. E neste produto final, o autor do momento criativo não é o mesmo que está impresso. Dentro do texto, o autor é uma impressão e é somente por meio dela que podemos conhecê-lo. A intenção do autor do momento único da enunciação é incognoscível. Se o sentido do texto fosse rígido e preso no ato autoral somente os leitores que compartilhassem as mesmas condições sociais originadoras do texto é que poderiam entendê-lo. Portanto, o texto contém mais do que aquilo que o autor pretendeu. O seu potencial semântico nos remete ao conceito bakhtiniano de heteroglossia.⁵⁶

⁵⁰ Heteroglossia, em Bakhtin, se refere à pluralidade de vozes sociais que são manifestas na linguagem. Todo sujeito utiliza a linguagem deixando marcas de sua visão de mundo. A comunicação está constantemente repleta de valorações e nas interações sociais geram reações, aprovações e desaprovações. Em suma, a linguagem não é neutra de aspectos ideológicos (PIRES; KNOLL; CABRAL, p. 119- 126, 2016).

⁵¹ VINES, 2002, p. 49.

⁵² VINES, 2002, p. 50-51.

⁵³ BAKHTIN, 1997, p. 36-37.

⁵⁴ BAKHTIN, 1997, p. 95.

⁵⁵ VINES, 2002, p. 61-62.

⁵⁶ VINES, 2002, p. 50-53.

1.2 Aspectos históricos do gênero evangelho

Considerando que os gêneros literários assumem formas diversas como proposto por Bakhtin,⁵⁷ introduzimos alguns dados históricos do uso do termo evangelho, no contexto do cristianismo primitivo. Primeiramente, vale ressaltar que evangelho era um vocábulo polissêmico e comportava várias acepções. O substantivo *euangelion* (“boa nova”) designava inicialmente apenas mensagem salvífica de Jesus. No século II, veio a designar também o gênero literário desses textos.⁵⁸ Petr Pokorny⁵⁹, ao examinar os textos do Novo Testamento e do período pós-apostólico, identifica quatro sentidos para o termo evangelho: “a) mensagem proclamada por Jesus (ver Marcos 1,14-15 e textos paralelos); b) a proclamação pós-pascal da fé cristã; c) o evangelho literário como gênero central do Novo Testamento (NT); d) uso metafórico e termos mistos” (*tradução nossa*).⁶⁰

No NT, o substantivo *euangelion* aparece apenas cinco vezes. Nos Atos dos Apóstolos 15, 7, aparece nas palavras de Pedro com o significado de boa nova dirigida aos gentios e no capítulo 20, 24 como boa nova da graça de Deus. Na Carta de Pedro, 4, 6, a boa nova é dirigida também aos mortos. Em 4, 17, fala-se de evangelho como condição para se salvar do julgamento divino. Em Apocalipse 14, 6, descreve-se um anjo portador de um evangelho eterno para anunciar a todas as nações. Todos esses usos ocorrem no sentido de mensagem e não de um gênero literário ou livresco.⁶¹

Na Carta de Clemente aos Coríntios (90-100), há uma referência ao “princípio do evangelho” (*arché tou euangeliou*), porém, para Pokorny seu sentido diz respeito à boa nova pascal. Ainda não há menção ao gênero ou ao livro. Na Carta de Barnabé (130-132), o mesmo é mencionado com o significado de proclamação da mensagem dos doze apóstolos. Outra referência é a Carta de Inácio aos Filadélfios (início do século II), na qual o termo evangelho é usado com as conotações de autoridade de Jesus; mensagem de salvação e de esperança já proclamada pelos profetas e de mensagem da vida, morte e ressurreição de Jesus.⁶²

⁵⁷ BAKHTIN, 1997, p. 279.

⁵⁸ MARTIN, Ralph P.; DAVIDS, Peter H. (Ed.). *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*. Illinois; Leicester: InterVarsity Press, 1997, p. 432-433.

⁵⁹ POKORNY, Petr. *From the Gospel to the Gospels: History, Theology and Impact of the Biblical Term euangelion*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013, p. 2.

⁶⁰ A. *The message proclaimed by Jesus (see Mark 1:14-15 and parallel texts)*, b. *The post-Easter proclamation of the Christian faith*, c. *The literary Gospel as the pivotal literary genre of the New Testament*, (d. *Metaphorical use and mixed forms*).

⁶¹ MARTIN; DAVIDS, 1997, p. 432.

⁶² POKORNY, 2013, p. 178.

Na Didaquê (120 e 130), aparecem a oração do Pai-Nosso e as normas morais similares ao Evangelho de Mateus. Em trechos diferentes, o autor emprega as expressões “evangelho de Jesus”, “instrução do evangelho”. Apesar de indicar um evangelho, ainda não se pode dizer que a referência é diretamente ao gênero evangelho. O sentido é de tradições de Jesus relacionadas ao evento pascal.⁶³

Já na 2ª Carta de Clemente, escrita provavelmente entre 130 e 150, aparece o termo com o significado de livro, gênero. As referências do texto, segundo Pokorny, devem ser possivelmente do Evangelho de Lucas. Por fim, nos escritos de Justino em torno de 150 ou 160, o substantivo *euangelion* confirma o sentido de obras relativas a Mateus, Marcos, Lucas e João. Eles são identificados como “memórias dos apóstolos” (*apomnemoemata ton apostolon*). Provavelmente, ecoe nesta expressão as “memórias de Sócrates” de Xenofonte.⁶⁴ Justino confirma esta finalidade para os evangelhos ao se referir a eles como memórias escritas pelos apóstolos.⁶⁵

Inácio de Antioquia empregava o termo no sentido de *kerygma* (anúncio salvífico). Provavelmente, foi Marcião o primeiro a designar evangelho no sentido de livro e gênero literário. No ano 155, Justino faz uso da palavra neste mesmo sentido. No final do século II, fixa-se o uso de evangelho como gênero literário nas obras de Ireneu de Lião e de Clemente. Mais tarde, os escribas passaram a identificar os textos que tratassem da biografia ou das palavras de Jesus com a expressão *euangelion kata* (evangelho segundo...).⁶⁶ Portanto, a partir dessa época há uma distinção entre a mensagem de Jesus e o gênero através do qual ela é transmitida textualmente.⁶⁷

Desse modo, o uso amplo e autorizado dos evangelhos canônicos fixou aquela forma de texto como o gênero evangelho, porém, a polissemia da linguagem e a variedade dos gêneros possibilitaram a designação de diferentes textos como evangelhos. O EvT é um exemplo de evangelho diferente dos textos canônicos, desprovido de narrativas, em forma de coleção de sentenças.⁶⁸ Nesta direção, aparecem o Evangelho de Filipe como tratados e

⁶³ DIDAQUÊ. *Didaquê: A Instrução dos Doze Apóstolos. O Catecismo dos Primeiros Cristãos (60-90 d. C.)*. Série Patrística. Jacareí: Editora da Família, 2015, p. 17-25.

⁶⁴ POKORNY, 2013, p. 179-180.

⁶⁵ ROMA, Justino de. *I Apologia*. Padres Apostólicos. Coleção Patrística. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 39.

⁶⁶ MORESCHINI; NORELLI. *Manuale di Letteratura Cristiana Greca e Latina*. Brescia: Morcelliana, 1999, p. 31.

⁶⁷ POKORNY, 2013, p. 179-180.

⁶⁸ KUNTZMANN; DUBOIS, 1990, p. 49-50.

meditações;⁶⁹ o Evangelho da Verdade em forma de homilia.⁷⁰ Por fim, alguns textos de Nag Hammadi receberam o título de Evangelho por uma atribuição genérica do escriba.⁷¹

1.3 Evangelhos de narrativas

O gênero evangelho será classificado para fins de discussão neste trabalho em duas divisões: evangelhos de narrativas (o caso de Mateus, Marcos, Lucas e João) e evangelhos de sentenças (o Evangelho Q e o Evangelho de Tomé). Eles possuem em comum a pretensão de transmitir um ensinamento sob a autoridade direta de Jesus, porém, diferenciam substancialmente quanto ao arranjo literário.

Primeiramente, discutiremos sobre os evangelhos de narrativas. Há várias hipóteses sobre a derivação deste gênero. Há dois contextos literários para buscarmos essa relação: A literatura greco-romana e a literatura judaica. Primeiramente, há um grupo de estudiosos que estabelece uma relação dos evangelhos com a literatura greco-romana, principalmente com o gênero helenista biografia.⁷² Um segundo defende que eles têm origem na atividade sinagoga através dos ciclos de leituras litúrgicas que eram realizados pelas comunidades cristãs e vincula sua forma ao romance judaico.⁷³ Por fim, um terceiro grupo trabalha com a hipótese de que eles são criações originais dos autores cristãos.⁷⁴

De modo geral, os evangelhos têm relação com a literatura semítica e a literatura helenista que circulavam dentro de seu ambiente de redação. Eles foram precedidos por uma longa tradição oral. Essas tradições a respeito de Jesus tornaram-se textos num dado momento.⁷⁵ E seus autores tiveram contato com textos que se tornaram referência, principalmente, durante seu treinamento como escriba na língua de redação dos evangelhos⁷⁶.

Austin Busch demonstrou que há contatos textuais entre o NT e a literatura grega. O pesquisador apontou esses contatos em Marcos e em Lucas. O episódio de Mc 14, 3-9 se

⁶⁹ SOBRAL, Virna Pedrosa. *O Evangelho de Filipe e o Contexto Histórico-Ritualístico no Século II*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Brasília, 2011, p. 21-22.

⁷⁰ SCHNEEMELCHER, Wilhelm. *New Testament Apocrypha I: Gospels and Related Writings*. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2003, p. 358.

⁷¹ SOBRAL, 2011, p. 21-22.

⁷² DIEHL, Judith. What is a Gospel? Recent Studies in Gospel Genre. *Current in Biblical Research*, v. 9, n. 2, 2011, p. 171-199.

⁷³ VINES, 2002, p. 44-46.

⁷⁴ BURNET, 2008, p. 3.

⁷⁵ DIEHL, 2011, p. 171-199.

⁷⁶ Na antiguidade, as escolas de escribas utilizavam textos clássicos para treinamento dos estudantes. Textos como de Homero eram utilizados para cópia e exercícios (CRIBIORE, Rafaella. Education in Papyri. In: BAGNALL, Roger S. (Ed.). *The Oxford Handbook of Papyrology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 325).

assemelha à Odisseia 9, 353-507. Uma mulher unge Jesus e Euricleia lava e unge Odisseu. Nos Atos dos Apóstolos existe uma citação explícita da *Phaenomena* de Arato 5 e uma alusão às *Bacchae* de Eurípedes. No primeiro exemplo, Paulo cita, em Atos 17, 22-31, o seguinte trecho de Arato: “Porque somos também de sua raça”. E o segundo diz respeito à semelhança entre o relato de Paulo a caminho de Damasco e um trecho das *Bacchae* 794-795.⁷⁷ O contato dos autores dos Evangelhos com a literatura greco-romana levanta indícios a favor desta influência sobre o Novo Testamento.

De acordo com a hipótese de derivação greco-romana, os evangelhos se aproximam das biografias típicas dessas literaturas. Do século IV ao III a. C. são encontradas muitas biografias escritas. Os biografados, geralmente, eram filósofos e políticos. A partir desta similitude, poderíamos dizer que os evangelhos são biografias populares.⁷⁸ São exemplos destas obras na antiguidade a “Vida de Evágoras” de Isócrates, “Agesilau” de Xenofonte, “A Vida de Júlio Agrícola” de Tácito, “Vida dos Doze Césares” de Suetônio, “Vida de Apolônio de Tiana” de Filóstrato, “Vidas Paralelas” de Plutarco,⁷⁹ e as obras de Heródoto, Tucídides, e Políbio.⁸⁰

Segundo David Aune, recentemente, através de estudos comparativos há certo consenso sobre a relação entre evangelhos e biografias greco-romanas. Em termos de forma e de função, os evangelhos canônicos são comparáveis a essas biografias antigas. Elas apresentam Jesus, seu ensinamento sobre o Reino de Deus e sua morte e ressurreição. São textos com a finalidade de apresentar quem é Jesus. Marcos e João focam na carreira pública de Jesus. Mateus e Lucas acrescentam a genealogia de Jesus, que é um elemento característico do gênero biográfico.⁸¹

Assim como as biografias greco-romanas queriam imortalizar a memória e as ideias de seus biografados, os autores dos evangelhos pretendiam legitimar as crenças e práticas cristãs fazendo apelo ao carisma e à autoridade do iniciador do movimento, Jesus. Outro fato relevante nos evangelhos é o martírio de Jesus. Há bastante ênfase na morte e ressurreição do Messias. Esta característica marca a especificidade dos evangelhos canônicos dado que as

⁷⁷ BUSCH, Austin. *New Testament Narrative and Greco-Roman Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 2-3.

⁷⁸ DIEHL, 2011, p. 171-199.

⁷⁹ BURNET, Régis. Les Évangiles Sont-ils une Biographie du Jésus. *Journée d'Études de Lettres Classiques*, Poitiers, 2008, p. 1-4.

⁸⁰ DIEHL, 2011, p. 171-199.

⁸¹ AUNE, David (Ed.). Greco-Roman Biography. in: AUNE, David Edward. *Greco-Roman Literature: selected forms and genres*. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 1988, p. 121-122.

biografias greco-romanas, com algumas exceções, não estão preocupadas com a morte das pessoas biografadas.⁸²

A preocupação com a morte violenta do biografado aparece somente no período helenista tardio. São exemplos disso a vida dos filósofos na obra de Diógenes Laércio (século III a. C.). A vida de Catão, o jovem, destaca sua morte exemplar. Gaio Fânio dá destaque à morte de homens famosos executados por ordem do imperador Nero. Titínio Capítão escreveu “Termo de Homens Ilustres”. A tradição de celebrar os feitos dos heróis é quase arquetípica na literatura grega. Isso se confere desde a *Ilíada* até Sócrates.⁸³

A finalidade tanto das biografias greco-romanas quanto dos evangelhos é apresentar ao leitor a vida do biografado como exemplo (*paradeigma*) para imitação (*mimesis*). Em Xenofonte, há menção ao exemplo e, em Plutarco, a intenção de resguardar a memória. Suetônio se interessa pelas últimas palavras dos imperadores.⁸⁴

Por sua vez, os evangelhos de narrativas comportam em si muitas outras formas literárias além da biografia como *chreiai*, parábolas, narrativas de milagres, sentenças e sermões. Os sermões foram, certamente, influenciados pelas homilias das sinagogas.⁸⁵ Assim como as parábolas que podem ser equiparadas com a novela grega. Os evangelhos canônicos e o Evangelho de Tomé exploram notavelmente este gênero⁸⁶.

Apesar das semelhanças do gênero evangelho com as biografias greco-romanas, a comparação com a literatura judaica não pode ser descuidada porque é seu ambiente de origem. Além disso, o contato entre evangelhos e literatura judaica é imediato. Eles citam constantemente a Bíblia Hebraica. A favor da derivação judaica, o gênero biográfico não é suficiente para análise porque a literatura judaica produziu poucas biografias. Michael Vines concentrou sua análise na semelhança do romance judaico com os evangelhos. Os romances judaicos se desenvolveram ou foram finalizados no período helenista. São exemplos deles, a versão grega de Daniel, Tobias, a versão grega de Ester, Judite e José e Asenet.⁸⁷

Neste período, o romance tomou uma direção nova dentro da literatura judaica. Trata-se de uma experiência do povo de Israel no período pós-exílio. Os autores judeus se preocuparam em desenvolver narrativas que compreendiam atos heróicos. No livro de Daniel, há figuras heróicas e alusões a eventos históricos. Judite é uma exceção a isso. Mas uma das

⁸² AUNE, 1988, p. 122-123.

⁸³ AUNE, 1988, p. 122-123.

⁸⁴ BURNET, 2008, p. 2.

⁸⁵ AUNE, 1988, p. 65.

⁸⁶ AUNE, 1988, p. 139-140.

⁸⁷ VINES, Michael E. *The Problem of Markan Genre and Jewish Novel*. Leiden; Boston: Brill, 2002, p. 44-46.

características justamente do romance judaico é a construção de histórias heróicas em cima de um mundo real.⁸⁸

No romance José e Asenet, por exemplo, o autor trabalhou um personagem do Gênesis e ampliou uma ficção em torno de um evento considerado histórico para o povo de Israel. A história possui algumas diferenças dos outros romances porque não traz o tema da perseguição religiosa e começa a ser influenciado pelo romance grego por apresentar o amor romântico que não era preocupação das outras obras judaicas.⁸⁹

Vines destaca um distintivo do romance judaico. Ele surge em tempo de crise e seu enredo se desenvolve em torno de um conflito entre o povo de Deus e um rei estrangeiro. Um homem piedoso resolve a crise agindo em nome de Deus. A soberania de Deus é resgatada no fim em detrimento da dominação estrangeira.⁹⁰

Ao tomar Marcos como referência, Vines sustenta que o seu cronotopo se aproxima do romance judaico. Não se descarta totalmente a influência de formas da literatura greco-romana, porém, a relação com a literatura judaica é mais próxima. No Evangelho de Marcos, há uma expectativa de libertação do povo de Deus e o Messias é o homem piedoso que agirá com missão de libertar. É um típico cronotopo apocalíptico-realista. Trata-se de um desenvolvimento próprio da literatura judaica, apesar de em Marcos serem encontradas *chreiai* que são formas típicas da literatura greco-romana.⁹¹

Stegner estudou as influências das homilias da sinagoga judaica. No Evangelho de Lucas 4, 16-21, Jesus lê uma passagem de Isaías e faz um comentário. Do mesmo modo, acontece com Paulo na sinagoga de Antioquia da Pisídia em Atos 13, 15. As homilias eram utilizadas para fortalecer a fé, estimular o cumprimento da lei e atualizar assuntos da Lei.⁹² Muitas coleções desses sermões eram preservados pelos rabinos. O gênero mais comum desses sermões é o proêmio. Tratava-se de uma curta homilia para apresentar a leitura da Lei. Na liturgia sinagagal, lia-se primeiramente a Torá e depois os Profetas. Em seguida, era proferido um sermão, geralmente, sobre a leitura da Torá. Um gênero de homilia da sinagoga tem relação com o Novo Testamento. Este é o sermão propriamente dito.⁹³

No Evangelho de João 6, 31-58 e 6, 45, podem ser encontradas similaridades com o sermão da homilia judaica. Neste trecho, são citadas passagens da Bíblia Hebraica e em

⁸⁸ VINES, 2002, p. 44-46.

⁸⁹ VINES, 2002, p. 47.

⁹⁰ VINES, 2002, p. 47.

⁹¹ VINES, 2002, p. 153-159.

⁹² STEGNER, William Richard. The Ancient Jewish Synagogue Homily. In: AUNE, David E. (Ed.). *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta: Scholars Press, 1988, p. 51.

⁹³ STEGNER, 1988, p. 52-65.

seguida desenvolve-se um comentário. As palavras-chave do trecho escriturístico são comentadas e retomadas na conclusão. William Stegner apresenta um estudo de Peder Borg⁹⁴ que descobriu impressionantes semelhanças entre os sermões joaninos e os sermões da coleção *Tanchuma*.⁹⁵

Além da homilia sinagoga, o *midrash*⁹⁶ tem uma relação com a forma como o NT surge e se desenvolve. Os autores dos evangelhos leram e reinterpretaram a Bíblia Hebraica dentro da tradição de Jesus. Em Lucas 4, 14-22, Jesus lê o texto de Isaías na sinagoga e faz um *midrash* dizendo que naquele dia a profecia tinha sido cumprida. A vida de Jesus é explicada nos evangelhos recorrendo-se a passagens do Antigo Testamento. A visita dos magos em Mt 2, 1-12 é uma reflexão do astro que vem de Jacó (Nm 24, 17), Jo 3, 14-15 faz referência à serpente de bronze erguida por Moisés (Nm 21, 4-9) e a multiplicação dos pães de Mc 6, 32-44 faria referência à profecia do milagre de Elias. O cristianismo primitivo herdou o método de comentar a Bíblia Hebraica da literatura rabínica.⁹⁷

Régis Burnet se posiciona em meio ao debate da origem do gênero evangelho afirmando que se trata de um gênero único. Por mais que existam relações textuais com a literatura greco-romana, Burnet insiste que se deve considerar primeiramente a herança judaica. Em muitos textos da Bíblia Hebraica e dos escritos intertestamentários, há formas mistas de narrativas e ensinamentos. O Testamento de Moisés representa uma biografia de um homem justo. O *midrash* é exemplar porque une elementos históricos e lendários na explicação de um texto.⁹⁸ As frequentes citações da Bíblia Hebraica nos evangelhos representariam uma forma de *midrash*. Judith Diehl argumenta que o Evangelho de Marcos poderia se encaixar na narrativa histórica judaica dentro da tradição apocalíptico-profética.⁹⁹

Portanto, os evangelhos são produtos literários *sui generis* que refletem uma necessidade específica do cristianismo primitivo que é conservar a memória e os

⁹⁴ STEGNER, 1988, p. 65-66.

⁹⁵ *Tanchuma* é uma coleção de comentários exegéticos da Torá que remonta ao século IV, ao rabino Tanchuma Bar Abba (COHN-SHERBOCK, Lavina; COHN-SHERBOCK, Dan. *A Popular Dictionary of Judaism*. London; New York: Routledge Curson, 1995, p. 145).

⁹⁶ O termo *midrash* significa “investigação, comentário” (SCHOEKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo, José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997, p. 356.). Segundo Souza, na literatura rabínica o termo significa “exegese e hermenêutica”. Este sentido é empregado na *Mishnah*, que é um conjunto de textos legislativos judaicos que foram compilados por rabinos até o século II d. C. A obra é organizada em 62 tratados. Havia dois tipos de *midrash*: *midrash halakah* (processo de extrair uma norma legal a partir de um texto bíblico) e *midrash haggadah* (interpretação de textos bíblicos relativos). Portanto, está sempre relacionada à explicação do sentido do texto (SOUZA, Raimundo Pereira. *O Midrash como Formação e Exegese do Novo Testamento*. Disponível em: <<http://sioncentrodeestudos.org/wp-content/uploads/2013/09/ARTIGO-O-MIDRASH-COMO-FORMA%C3%87%C3%83O-E-EXEGESE-DO-NOVO-TESTAMENTO.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2017, p. 1-16).

⁹⁷ SOUZA, 2017, p. 1-16.

⁹⁸ BURNET, p. 1-4, 2008.

⁹⁹ DIEHL, 2011, p. 171, 199.

ensinamentos de Jesus.¹⁰⁰ Neste novo arranjo literário podem ser vistos traços de biografias greco-romanas, romances judaicos e *midrash*. As esferas de atividades quando mudam, determinam o surgimento de novos gêneros para atender às novas necessidades enunciativas. Estes novos tipos de “enunciados relativamente estáveis” tornam-se um gênero novo. Portanto, temos dentro da necessidade do cristianismo um novo gênero: evangelho.¹⁰¹

1.4 Evangelhos de sentenças

Os evangelhos de sentenças se caracterizam pelo conteúdo sapiencial.¹⁰² O Evangelho de Tomé e o Evangelho Q são exemplares deste gênero. O gênero sentenças foi utilizado tanto pela literatura greco-romana quanto pela judaica.¹⁰³ Klaus Berger define sentenças como “ditados ou provérbios em que se expressa uma experiência universal, geralmente em forma descritiva e em frases curtas”. São caracterizadas pelo estilo de frases breves, elementares e se assemelham a ditados, provérbios, refrões populares e são bem próximas da linguagem oral.¹⁰⁴

As sentenças podem assumir a função das parábolas e parecem enigmáticas e alheias ao contexto em que estão inseridas. Elas estão sempre dispostas para uma grande quantidade de outros gêneros.¹⁰⁵ Nos textos bíblicos podem ser encontradas inúmeras sentenças. São conteúdos mais comuns das sentenças as ocupações da vida cotidiana (profetas: Lc 4, 24 e Jo 4, 44); frases sobre a condição do homem (Mc 8, 16; Mt 16, 26; Lc 9, 58); relações de consequências formuladas pelas expressões “todo homem que” (Lc 18, 14), “a quem tem” (Lc 19, 26; Mt 25, 29). Algumas delas jogam com perspectivas em relação ao futuro como a sentença de Lc 12, 2 (“nada há de oculto que não seja revelado”).¹⁰⁶ As sentenças proféticas são comuns aos evangelhos e são utilizadas por Jesus para falar da proximidade do Reino de Deus e da necessidade de se fazer penitência (Mt 1, 15).¹⁰⁷

Outras formulações expressam juízos e valores sempre marcados por expressões como “o que é melhor” (Mc 9, 43. 45. 47), “o que é mais útil” (Lc 17, 1s). Elas podem

¹⁰⁰ BURNET, p. 1-4, 2008.

¹⁰¹ FIORIN, 2006, p. 61.

¹⁰² Utilizaremos “sapiencial” no sentido de literatura religiosa de instrução moral como a tradição sapiencial judaica e cristã, respectivamente, do Antigo Testamento e do Novo Testamento.

¹⁰³ KLOPPENBORG, John. *The Formation of Q*. Harrisburg: Trinity Press, 1999, p. 29.

¹⁰⁴ BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998, p. 60-61.

¹⁰⁵ BERGER, 1998, p. 61.

¹⁰⁶ BERGER, 1998, p. 61-63.

¹⁰⁷ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 210.

aparecer também em formas de queixas sobre a dificuldade em se realizar uma ação (Mc 10, 23-24). Assim como em frases com os pronomes eu, todos, tudo; as palavras de escárnio em Lc 3, 23 (“médico, cura-te a ti mesmo”). As sentenças também podem se expressar para formular regras gerais (Mc 9, 40; Lc 9, 50). Algumas vezes, as sentenças apresentam argumentações mais completas, isso pode ser notado em Lc 16, 10 e Mt 26, 52. As sentenças servem para fundamentar uma exortação, para fechar uma argumentação e exercem papel determinante em contextos apoloéticos (Hb 9, 22: “Sem efusão de sangue não há remissão”).¹⁰⁸

Como dissemos as sentenças estão dispostas para diversos gêneros.¹⁰⁹ Elas se assemelham a gêneros que podem ser considerados variantes ou derivados. Consideraremos as gnomes e as *chreiai*¹¹⁰. De acordo com Berger, *chreia* é uma fala ou ação atribuída a uma pessoa famosa relacionada a uma situação. O fato de ela se relacionar a uma pessoa, geralmente, vem associada ao gênero biografia. O contexto de uma *chreia* de fala pode ser uma sentença ou uma gnome. Ela funciona dentro de um diálogo no qual o enunciatário faz um questionamento sobre determinado assunto e o enunciador responde afirmando algo. A resposta neste caso corresponde a um apotegma, que é uma variação da *chreia*. É uma resposta breve e a construção literária mínima se reduz a uma pergunta e uma resposta. No caso da *chreia*, existe uma vinculação mais específica à situação. Tanto no apotegma quanto na *chreia*, a sentença ganha uma atribuição histórica. A *chreia* é a aplicação de uma gnome a um caso específico.¹¹¹

O gênero sentenças lembra as *chreiai* utilizadas por filósofos gregos como Diógenes Laércio, Epicuro e Epicteto. Este gênero é empregado no Evangelho de Marcos e no Evangelho de Tomé.¹¹² As *chreiai* são sentenças ou atos concisos atribuídos especificamente a uma pessoa e que são considerados úteis à vida. O domínio deste gênero fazia parte do currículo escolar dos antigos retóricos. Élio Téon de Alexandria dedicou uma obra ao tema com o título de *Progymnasmata*. Muitas sentenças atribuídas a Jesus nos evangelhos e em

¹⁰⁸ BERGER, 1998, p. 61-63.

¹⁰⁹ BERGER, 1998, p. 61.

¹¹⁰ Será utilizado o termo *chreia* (plural *chreiai*) por não encontrar uma forma aportuguesada do termo na bibliografia consultada. Na antiguidade grega, *chreiai* eram coleções de sentenças e de máximas de um autor. Foram populares entre os autores atenienses do século IV. Sua origem é atribuída a Sófocles por Platão. Este gênero foi muito utilizado pelos filósofos cínicos. A *chreia* formava a base das *apomnemoneumata* (as sentenças de um mestre compiladas por um discípulo) e das *hypomnemata* (coleções de um escritor ou filósofo). Lá pelo século II E. C., *chreia* ganhou um sentido técnico, veio a integrar as *progymnasmata* dos retores imperiais. Elas faziam parte dos manuais de formação retórica. (MCLURE, Laura. *Courtesans at Table: Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*. New York; London: Routledge, 2003, p. 90).

¹¹¹ BERGER, 1998, p. 77-78.

¹¹² CLARK, Seth. *Know Yourself and You Will Be Known: The Gospel of Thomas and Middle Platonism*. Dissertação de Mestrado. Claremont: Claremont University, 2014, p. 63.

outros escritos cristãos se caracterizam como *chreiai*. Elas são um tipo particular de memória de alguém revestido de um caráter sapiencial.¹¹³ São materiais que se desenvolveram na memória dos seguidores de Jesus.

As *chreiai* se caracterizam pelo estilo breve e rigoroso, pela sua utilidade e a referência a uma pessoa em especial. Elas são uma variedade de sentenças marcadas por esta especificidade. Distinguiam-se *chreiai* de ditos e *chreiai* de ações.¹¹⁴ As primeiras aparecem em textos com informação sobre uma situação na qual ocorre uma sentença e indica a vida da pessoa à qual é atribuída. Em Mt 3, 13-15 pode se verificar o uso deste gênero. As segundas referem-se a ações, hábitos atribuídos a determinada pessoa que se tornaram memoráveis. Na literatura grega, há um exemplo atribuído a Diógenes: “Diógenes, o filósofo cínico, vendo um garoto que era glutão, disse ‘bata no pedagogo e nos seus auxiliares’”. As *chreiai* eram comuns na literatura e na comunicação da região do Mediterrâneo, os pregadores do cristianismo foram influenciados por esse gênero de sentenças.¹¹⁵

O gênero *chreia* é raramente utilizado na literatura judaica, somente a forte helenização a partir do século I a. C. pode explicar a presença delas nos Evangelhos. A sua introdução no cristianismo se deve às comunidades predominantemente gregas. Como a relação entre sabedoria e autoridade era o que garantia o apreço pelo uso das *chreiai*, isso teve uma boa aceitação dentro da tradição de Jesus.¹¹⁶

As sentenças em forma de *chreiai* se diferenciam das gnomes. Segundo Berger, as gnomes são sentenças definidas pela sua tendência de aconselhamento e são bases para as admoestações e as parêneses.¹¹⁷ As gnomes foram utilizadas com fins retóricos por Aristóteles e Quintiliano. Ian Henderson apresenta as seguintes características das gnomes: São facilmente separadas de seu contexto; são normativas, eticamente persistentes, universalmente aplicáveis e adequadas para a situação de uso. Elas eram usadas em situações orais e na literatura e estão presentes na cultura semita (Aicar, rabinos) e grega (Esopo, Epicuro). No período helenista, elas serviram de ponte entre a oralidade e a literatura. Este gênero foi utilizado no NT para conferir autenticidade à tradição de Jesus. Portanto, foram utilizadas na transmissão das sentenças de Jesus.¹¹⁸ O Evangelho de Mateus 8, 22 utiliza a gnome¹¹⁹

¹¹³ ROBBINS, Vernon K. The Chreia. In: AUNE, David E. (Ed.). *Greco-Roman Literature and New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta: School Press, 1988, p. 1-2.

¹¹⁴ ROBBINS, 1988, p. 3-7.

¹¹⁵ ROBBINS, 1988, p. 7-22.

¹¹⁶ BERGER, 1988, p. 79-80.

¹¹⁷ BERGER, 1998, p. 60-61.

¹¹⁸ HENDERSON, Ian Hebert. *Sententiae Jesus: Gnostic Sayings in the Tradition of Jesus*. Oxford: University of Oxford, 1989, p. iii-v.

“Segue-me e deixa que os mortos enterrem seus mortos” e Mc 7, 27: “Deixa que primeiro os filhos se saciem porque não é bom tirar o pão da boca dos filhos e atirá-los aos cachorrinhos”.

A distinção técnica entre sentenças, gnomes, *chreiai* e provérbios têm seus pormenores, porém, na prática são muito próximos e de difícil distinção. Para caracterizar os Evangelhos de Sentenças tomaremos a uma definição geral de Klaus Berger. As sentenças que seguem narrativas como no Evangelho Q são chamadas de *chreiai*.¹²⁰ No EvT, elas aparecem sem ou com quase nenhum elemento narrativo. As *chreiai* dizem respeito a uma fala ou situação específica e atribui esta sentença a uma pessoa famosa. A gnome seria uma sentença de caráter sapiencial com a finalidade específica de aconselhar.¹²¹ Portanto, caracterizamos os Evangelhos de Sentenças como aquelas composições sobre Jesus nas quais predominam palavras e atos atribuídos a eles, sejam de conteúdo de aplicação universal (proverbial) ou restrito ao *kerygma*.

1.4.1 O gênero literário do Evangelho de Tomé

O Evangelho de Tomé é um evangelho de sentenças. A inauguração da atividade literária no cristianismo primitivo se deu com a temática sapiencial. Tomé e o Evangelho Q são documentos que demonstram a presença de uma tradição sapiencial nos primórdios da produção literária cristã. O contexto imediato desses textos flerta com a apocalíptica e com o platonismo. Os primeiros evangelhos são coleções de sentenças de Jesus.¹²²

As sentenças de Jesus estão vinculadas a tradições orais e escritas bastante primitivas. Stephen Patterson considera que tradições independentes dos evangelhos sinóticos deram origem ao EvT. Em 1964, James Robinson defendeu que a coleção de sentenças é do gênero *logoi sophon* (“palavras dos sábios”). Desenvolveu-se semelhante a um gênero que foi mais típico dos gnósticos, que são os diálogos do Senhor Ressuscitado. São exemplos desse gênero Tomé Contendor e a *Pistis Sophia*. A tradição de Sabedoria produziu outras coleções

¹¹⁹ A gnome é uma máxima que se utiliza para sustentar um argumento. Geralmente, é bem conhecida do interlocutor. Em 2ª Coríntios 9, 7 é empregado uma gnome. Quando se diz gnômico, está querendo afirmar ou negar um discurso aforístico, conciso (DEMOSS, Matthew S. *Pocket Dictionary For the Study of the New Testament Greek*. Madison: InterVarsity Press, 2001, p.63).

¹²⁰ PESTANA, Álvaro César. *Ditados Coríntios e Ditados Paulinos: Um Estudo das Cartas de Paulo aos Coríntios por meio da Análise Literária, Epistolar, Retórica e da Paremiologia*. Campo Grande: ETC, 2011, p. 7-9.

¹²¹ BERGER, 1988, p. 77-78.

¹²² PATTERSON, 2013, p. 141-142.

de sentenças como àquelas de Marcos 4, 1-34 e da Didaquê 2, 3-6.¹²³ Uma longa tradição literária pode ser encontrada na Bíblia Hebraica e nos textos intertestamentários.¹²⁴

No cristianismo primitivo, o fenômeno de desenvolvimento dos evangelhos de sentenças é dinâmico. As formas mais primitivas não possuíam uma expectativa apocalíptica. Mais tarde, o Evangelho Q desenvolveu uma tendência apocalíptica com as sentenças do Filho do Homem. A tradição tomasina, por outro lado, não teve esta inclinação apocalíptica, mas evoluiu para uma temática mais gnóstica que Stephen Patterson interpreta como médio-platônica¹²⁵ e que April DeConick entende como mística.¹²⁶

Seguindo algumas prescrições de José Luiz Fiorin, podemos apresentar alguns traços do gênero de Tomé.¹²⁷ O seu conteúdo temático é a sabedoria que conduz à imortalidade ou à divinização. A motivação da obra é apresentada logo no início: “Ele disse: ‘Aquele que encontrar a interpretação destas palavras não provará a morte’” (EvT 1). O texto reúne 114 sentenças que guiarão o discípulo na busca de si mesmo e da via da união com o divino. A construção composicional de Tomé envolve uma sequência aleatória de ensinamentos de Jesus, sem marcas cronológicas. Se o epíteto “o Vivente” se referir ao Jesus Ressuscitado, tudo ocorre em um período pós-pascal.¹²⁸

Um par de verbos “procurar” e “encontrar” unifica toda a temática do EvT em torno da sabedoria. Jesus disse: “Aquele que procura não deixe de procurar até encontrar; quando encontrar, ele perturbará; depois de se perturbar, ficará maravilhado e reinará sobre o Todo” (2). A versão grega de *Oxyrhynchus* 654 acrescenta ainda “e reinando, ele descansará”. Esta dupla insistência em procurar e encontrar aparece nos *logia* 38, 92, 94, e de algum modo, transparece nos *logia* 107, 76, 80, 49, 27 e 24. É um tema comum na literatura sapiencial judaica. No Sirácida 6, 18 pode se ler: “Filho, desde a tua mocidade aplica-te à disciplina e até com cabelos brancos encontrarás a sabedoria”. A sabedoria estimula os homens à sua procura (Eclo 4, 11). Nos Provérbios 8, 17, a Sabedoria diz que ama aqueles que a cultivam e certamente eles não de encontrá-la; e no Eclesiastes 7, 25-28 também aparece o conselho para conhecer e buscar a sabedoria.¹²⁹

¹²³ PATTERSON, 2013, p. 144-146.

¹²⁴ DAVIES, 1983, p. 36.

¹²⁵ PATTERSON, 2013, p. 146-147.

¹²⁶ DECONICK, April. *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden; New York: Brill, 1996, p. 32.

¹²⁷ FIORIN, 2006, p. 62-63.

¹²⁸ DAVIES, Stevan. The Christology and Protology of the Gospel of the Thomas. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 111, n. 4, 1992. Disponível em: <http://users.misericordia.edu/davies/thomas/jblprot.htm>. Acesso em 08 dez. 2017.

¹²⁹ DAVIES, 1983, p. 36-37.

Como o texto sapiencial judaico, o EvT apresenta a relação entre enunciador e enunciatário por meio de um imperativo que introduz uma sentença de sabedoria. O enunciatário é tratado com algum epíteto que marca a relação com o mestre de sabedoria. Nos Provérbios 1, 8, 4 e 10: “Escuta, meu filho, a instrução de teu pai”. Há neste livro várias ocorrências de “meu filho” (6, 3; 4, 20; 5, 1; 8, 32). No Sirácida 24, 19: “Venham a mim os que me desejam e se saciem com meus frutos”; “Aproximai, vós todos que não sabeis, vinde passar um tempo na escola da sabedoria” (51, 23). As sentenças sapienciais são sempre introduzidas por imperativo seguido de uma descrição do enunciatário. Tal formação pode ser verificada no *logion* 90.¹³⁰

A interpretação das sentenças secretas de Jesus (*logion* 1) conduzirá o discípulo a um estado de perturbação e encantamento. O encontro da Sabedoria traz um estado de desconcerto. Clemente de Alexandria, com base no *logion* que ele atribui ao Evangelho dos Hebreus, comenta sobre o amor do filósofo pela verdade, considera de acordo com Platão, que *to thaumasai* (admiração) é o começo do conhecimento.¹³¹ Tal estado é descrito no Livro VII da República, de Platão, na alegoria da caverna. Quando o prisioneiro escapa do mundo das ilusões e atinge o mundo inteligível, seus olhos ficando ofuscados pela luminosidade do sol até que ele consegue finalmente admitir a realidade que acaba de conhecer. A perturbação é o estado de transição entre as sombras e a intensidade da luz e o maravilhamento é a descoberta da verdadeira realidade, algo nunca antes imaginado e contemplado.¹³² Ao processo de encontro da sabedoria, a versão grega do EvT acrescenta que o discípulo descansará e reinará. Na literatura sapiencial judaica, o descanso é o destino do justo (Sb 4, 7). É a paz que a imortalidade concede ao justo (Sb 8, 16). O EvT está em consonância com o uso destes termos nos textos da literatura sapiencial.¹³³

O estilo do EvT é conciso, aforístico e emprega muitos imperativos que dizem “conhece”, “ama” e muitas expressões condicionais que denotam sabedoria sobre uma determinada experiência como “aquele que” fizer isso, acontecerá aquilo; “se alguém” faz isso, “então...”. Estas construções fraseológicas e léxicas compõem o estilo.¹³⁴ O texto não apresenta uma unidade temática, mas há certas duplas de verbos que são constantes “procurar e achar”, como já mencionamos, “esconder e revelar”, “dois e um”, “macho e fêmea”, “parte

¹³⁰ DECONICK, April. The Yoke Saying in the Gospel of Thomas 90. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 44, n. 3, 1990, p. 280-299.

¹³¹ KJIN, 1992, p. 5.

¹³² CHAUI, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*. Volume I. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 257-270

¹³³ DAVIES, 1983, p. 39.

¹³⁴ FIORIN, 2006, p. 62.

e todo”, “trevas e luz”, “morte e vida” e “exterior e interior” e “carne e espírito”. À primeira vista, o texto parece ao leitor um enigma (“palavras secretas”) a ser decifrado.¹³⁵ Estas unidades apontam para a imagem de Jesus como mestre de sabedoria. As interferências dos discípulos nos remetem a um cenário de audiência, onde há questionamentos e respostas. Os diálogos não se desenvolvem extensamente como na *Pistis Sophia* e nos Diálogos do Salvador.¹³⁶

A pluralidade de temas introduzidos pelos *logia* se encontra dentro de outros gêneros que existem no EvT, como: “há ditos sapienciais (por exemplo, 45, 47), ditos proféticos (51, 111), ditos em primeira pessoa (61,77), imagens e parábolas (96-98), bem-aventuranças (18s.), ais (103), provérbios (31, 102), ditos legais (53, 104), regras para a comunidade (12, 25)”.¹³⁷ Phillip Vielhaur detalha sobre alguns gêneros no EvT. Os apotegmas aparecem nas sentenças em que há diálogos, geralmente, iniciados pelos discípulos ou estranhos. Não se apresenta a situação na qual ocorre o diálogo (13, 22, 60). As sentenças sapienciais são os ditos que constituem o gênero principal deste Evangelho. As sentenças proféticas e apocalípticas aparecem, mas sem a carga apocalíptica como nos evangelhos sinóticos. Além desses, aparecem macarismos (18, 49) e “ais” (112) com sentido sapiencial. As sentenças “eu” não aparecem com predições da paixão e do Filho do Homem como nos evangelhos sinóticos. As sentenças dos *logia* 28, 61 e 77 têm um tom joanino. As parábolas no EvT são abundantes, incluem algumas conhecidas pelos sinóticos, mas também outras inéditas e que parecem antigas.¹³⁸

No EvT, Jesus é o enunciador e os discípulos são seus interlocutores. Porém, trata-se de uma audiência privada porque a mensagem é “secreta”. A situação da audiência privada com Jesus não é estranha ao NT. No Evangelho de Marcos 4, 11, depois de narrar a Parábola do Semeador, Jesus comenta que os mistérios do Reino de Deus foram revelados aos discípulos, mas para aqueles que ouvem de fora (*ekeinos exo*) só têm acesso através de parábolas.¹³⁹

O cronotopo ocorre no EvT no tempo presente com um recuo ao passado. Isso pode ser percebido nos *logia* sobre o Reino de Deus. Anteriormente foi declarado que a prolação de Jesus acontece em uma audiência privada entre ele e seus discípulos. O texto não oferece elementos específicos para descrever esse lugar, mas há uma identificação totalizante com o

¹³⁵ KUNTZMAN; DUBOIS, 1999, p. 50-61.

¹³⁶ TÀRRECH, Armand Puig i. El Evangelio segun Tomás: Otra lectura de Jesús? *Didaskalia*, Barcelona, 36, 2, 2006, p. 71-105.

¹³⁷ KLAUCK, Hans-Josef. *Evangelhos Apócrifos*. São Paulo: Loyola, 2007, p.134.

¹³⁸ VIELHAUER, 1991, p. 656-660.

¹³⁹ CLARK, 2014, p. 70.

mundo. Se recorrermos aos evangelhos canônicos, veremos que em algumas oportunidades Jesus se retirava da multidão com seus discípulos (Mc 3,7; Lc 6, 12; Jo 6,3). Nos demais evangelhos apócrifos, ele se retira para revelar alguma mensagem a algum discípulo ou a um grupo seletivo de discípulos. As coordenadas espaço-temporais do EvT se concentram na compreensão da ação do presente, mas com um senso de retorno e de recuperação de uma condição primordial perdida do homem. A relação entre literatura e mitologia em Bakhtin aponta para esse recuo histórico para o passado.¹⁴⁰

1.4.2 O desenvolvimento das sentenças de Jesus na Literatura Cristã Primitiva

Nos primórdios do cristianismo, desenvolveu-se uma ampla tradição em torno das palavras de Jesus, com textos do gênero *logoi sophon* (“sentenças dos sábios”).¹⁴¹ O intento era preservar a memória dos ensinamentos de Jesus para apresentá-la aos crentes de modo mais literal. Segundo Enrico Norelli, o autor antigo tinha noção da dificuldade em se reproduzir as sentenças de Jesus, mas a fé no poder salvífico da palavra como lugar de encontro era mais importante do que uma remissão literal à mensagem de Jesus. Dentre esses textos de memória, alguns não tinham a pretensão de desenvolver uma narrativa. Este é o caso do Evangelho Q, do Evangelho de Tomé e da pequena coleção da Didaquê 1, 3-6.¹⁴²

Essas tradições de sentenças de Jesus se desenvolveram em dois estágios. No primeiro, Jesus não é explicitamente a sabedoria personificada e não há a presença de discursos apocalípticos e de julgamento. O conteúdo da mensagem é moral. No segundo estágio, Jesus é identificado como sabedoria, como uma imagem mítica da sabedoria celeste e dentro de uma perspectiva divina. Este tema será explorado no capítulo 3 em torno da identidade de Jesus.¹⁴³

Os autores cristãos que vinham de tradição filosófica conservavam coleções de sentenças de Jesus. Nas escolas de filosofia, geralmente, havia este costume com fins didáticos, por exemplo, os seguidores de Epicuro que colecionaram seus ensinamentos.¹⁴⁴ As coleções de sentenças eram utilizadas no ambiente greco-romano como nos indica a “Vida de

¹⁴⁰ BAKHTIN, 1989, p. 299.

¹⁴¹ KLOPPENBORG, 1999, p. 29.

¹⁴² NORELLI, Enrico (Ed.). *Un Altro Gesù? I Vangeli Apocrifi, Il Gesù Storico e Il Cristianesimo delle Origini*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2009, p. 49-50.

¹⁴³ SIVERSTEV, Alexei. The Gospel of Thomas and Early Stages in the Development of the Christian Wisdom Literature. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 8, n. 3, 2000, p. 319-340.

¹⁴⁴ NORELLI, 2009, p. 50.

Demonacte” de Luciano de Samósata¹⁴⁵ e também na literatura rabínica, onde aparecem as *Pirke Avot* da *Mishnah*¹⁴⁶. Segundo Enrico Norelli, a utilização de textos evangélicos na Apologia I de Justino Mártir indicaria esse costume.¹⁴⁷

Em relação direta com o NT, estão as sentenças de Jesus do Evangelho Q. Q seria um documento que se aproximava das coleções de sentenças sapienciais. Hipoteticamente, Q era uma coletânea de ditos de Jesus que foi composta na Palestina, entre os anos 50 e 70. Segundo a teoria de Q, este material foi utilizado para a composição dos evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas. Isso provaria a semelhança entre esses evangelhos.¹⁴⁸ A coleção de Q teria sido utilizada com a finalidade catequética para evangelizar os novos membros das comunidades.¹⁴⁹

Além dos evangelhos, o NT contém um texto do gênero sapiencial e com relação próxima com a tradição de Jesus: a Epístola de Tiago. Tiago possui muitos contatos com os registros literários dos ensinamentos de Jesus. Embora, o autor não faça atribuições a alguma fonte, Patrick Hartin elencou 26 paralelos com os evangelhos. De acordo com ele, essas referências sobre Jesus teriam como material o Evangelho Q. Se assim não for, ambos dependem de uma tradição similar. Em Tiago 1, 5, “Se alguém dentre vós tem falta de sabedoria, peça-a a Deus, que a concede generosamente a todos, sem recriminações, e ela ser-lhe-á dada”¹⁵⁰, ocorre um paralelo de Q 11, 9-10.¹⁵¹ O dito “procurar e encontrar” é amplamente atestado na tradição sobre Jesus. Ele aparece em Q 11, 9-10, Tiago 1,5, EvT 2, 92; João 14, 13-14; 15,7. São sempre ocorrências dos pares “procurar/achar” e “pedir/receber” e são associados à aspiração da vida ou da sabedoria.¹⁵²

Na literatura cristã primitiva, encontram-se sentenças em obras específicas, como são os evangelhos de sentenças, assim como dentro de outros textos e gêneros. A perícopes da Didaquê 3,6 ressoa claramente uma tradição de sentenças atribuídas a Jesus que é conhecida pelos evangelhos sinóticos. A Didaquê 1,3 é comparável a Mateus 5, 44-47.

¹⁴⁵ KLOPPENBORG, 1999, p. 29.

¹⁴⁶ BERKSON, William. *Pirke Avot: Timeless Wisdom for Modern Life*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2010, p. 1-3.

¹⁴⁷ NORELLI, 2009, p. 50.

¹⁴⁸ MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *Manuale di Letteratura Cristiana Greca e Latina*. Brescia: Morcelliana, 1999, p. 27.

¹⁴⁹ HOWES, Llewellyn. *Judging Q and Saving Jesus: Q's Contribution to the Wisdom-apocalypticism Debate in Historical Jesus Studies*. South Africa: Aosis, 2015, p. 45.

¹⁵⁰ As citações bíblicas diretas empregadas nesta dissertação são da tradução da Bíblia de Jerusalém (JERUSALÉM, Bíblia de. Nova Edição, Revista e Ampliada. 3ª. Impressão. São Paulo: Paulus, 2004).

¹⁵¹ As citações da fonte Q neste trabalho seguem a edição apresentada como apêndice da obra de John Kloppenborg (ver KLOPPENBORG, John. *Q, the Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008, p. 123-144).

¹⁵² KLOPPENBORG, 1999, p. 114.

Eis a instrução relativa a estes mandamentos: Bendizei aqueles que vos amaldiçoam, orai por vossos inimigos, jejuai por aqueles que vos perseguem. Com efeito, que graça vós tereis, se amais os que vos amam? Não fazem os gentios o mesmo? Vós, porém, amai os que vos odeiam e não tenhais inimizade.¹⁵³

De modo similar, Didaquê 1, 4 pode ser lido paralelamente com Mateus 5, 39-42.

Se alguém te bate na face direita, dá-lhe também a outra e tu serás perfeito. Se alguém te obrigar andar uma milha, anda duas com ele. Se alguém tomar teu manto, dá-lhe também tua túnica. Se alguém toma teus bens, não reclames, pois de todo jeito não podes.¹⁵⁴

Neste texto, percebemos a tradição que preserva as palavras de Jesus com finalidade catequética. O emprego do termo “instrução” indica este propósito.¹⁵⁵ Na 1ª Carta de Clemente 13, 1-2, há uma exortação sobre humildade e arrogância atribuída a Jesus que é introduzida pela expressão “Pois foi ele (Jesus) que disse isso”.

Sede misericordiosos para obterdes misericórdia. Perdoai para que sejais perdoados. Assim como fizerdes assim vos será feito. Da forma como derdes, assim vos será dado. Do modo como julgardes, assim sereis julgados. Como fizerdes o bem assim será feito. Com a medida que medirdes, também vos será medido em troca.¹⁵⁶

Kloppenborg vincula estas sentenças a Q 6,36-38 e pontua que Clemente utilizou uma coleção de sentenças como o Evangelho Q. Outra ocorrência de sentenças de Jesus é 2ª Clemente 46, 8: “Ai daquele homem! Melhor seria que não tivesse nascido do que escandalizar um dos meus eleitos. Mais lhe valeria amarrar uma pedra em seu pescoço e afundar no mar do que perverter um dos meus eleitos”. A relação textual destas é com Q 17, 1-2. A redação de Clemente pode ter dependido da coleção de Q ou de uma harmonização dos evangelhos.¹⁵⁷

A “Apologia” de Justino de Roma traz uma série de sentenças de Jesus que podem ser encontradas também na tradição sinótica. Os textos da Apologia 15 e 16 tratam de admoestações sobre a temperança, humildade e paciência e introduzem sentenças de Jesus com a expressão “ele disse”. Justino ao remeter sua exortação à autoridade de Jesus, cita sentenças que podem ser lidas paralelamente com Mateus e Lucas: Apologia 15, 1 ressoa o

¹⁵³ DIDAQUÊ, 2015, p. 9.

¹⁵⁴ DIDAQUÊ, 2015, p. 9.

¹⁵⁵ DIDAQUÊ, 2015, p.10.

¹⁵⁶ ROMANO, Clemente. *Primeira Carta de Clemente aos Coríntios*. In: PADRES APOSTÓLICOS. Patrística. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1995, p.18.

¹⁵⁷ GREGORY, Andrew F.; TUCKETT, Christopher M. *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 31-32.

texto de Mateus 5, 28; e assim como a Apologia 15,2 (Mt 5, 29), 15, 4 (Mt 19, 11-19) e 15,8 (Lc 5, 32). Estes são alguns exemplos. Apesar de não citar nominalmente a identificação dos evangelhos, o autor conhecia-os e os utilizava como memória dos apóstolos (Apologia 66,3).¹⁵⁸

O EvT compartilha 37 sentenças do Evangelho Q. Ao todo somam 42 contatos entre os dois documentos. Isso indica uma relação próxima entre as duas coleções de sentenças de Jesus e pode ser que uma possa ter usada a outra em sua composição. Mas é difícil determinar quem serve de fonte para quem. Segundo Kloppenborg, Helmut Koester chegou a sugerir que as sentenças de Tomé seriam mais originais que Q. O *logion* 47 é próximo de Q 16, 13.¹⁵⁹

Jesus disse: ‘É impossível ao homem montar dois cavalos ou retesar dois arcos, assim como é impossível que o servo sirva a dois senhores: ou ele honra um ou ofende o outro. Ninguém bebe vinho velho e logo em seguida deseja beber vinho novo. E não se coloca vinho novo em velhos odres, para que eles não rebentem, nem coloca vinho velho em odres novos, para que eles não o estraguem. E não se cose peça velha a veste nova, pois ela está arriscada a rasgar’.

Os primeiros versos do *logion* 47 ressoam familiares a Q 16, 13: “Ninguém pode servir a dois senhores; pois odiará (*misein*) um e amará (*agapein*) o outro, ou dedicar-se-á (*anthexesthai*) a um e desprezará (*kataphronein*) o outro. Vós não podeis servir a Deus e a Mamom” (*tradução nossa*).¹⁶⁰ As bem-aventuranças são outro exemplo de paralelos entre Q e Tomé: “Felizes são os pobres” (EvT 54 / Q 6, 20), “Felizes os famintos” (EvT 69 / Q 6, 21), “Felizes os perseguidos” (EvT 68; 69 / Q 6, 22-23). A ordem e o propósito de uso das sentenças são diferentes, mas são as mesmas tradições sobre Jesus.¹⁶¹

Além da Didaquê e da 1ª Carta de Clemente, a tradição de sentenças de Jesus aparece na obra de Papias de Hierápolis “Exegese das Sentenças do Senhor” que se mostra um exemplo de tais coleções.¹⁶² Conforme Quarles, Hans-Martin Schenke chegou a sugerir que a composição do EvT teria se desenvolvido a partir das sentenças de Papias.¹⁶³ Em Papias de Hierápolis, há uma relação próxima entre as palavras de Jesus e a oralidade. Eusébio de Cesareia diz que ele recolheu esses ensinamentos de testemunhas que conheceram os apóstolos (História Eclesiástica 3, 39). O escritor relata, nas citações de Eusébio, que

¹⁵⁸ NORELLI, 2009, p. 50.

¹⁵⁹ KOPPENBORG, 1999, p. 109-111.

¹⁶⁰ Segundo a edição de Q de Kloppenborg: “No can serves two masters; for a person will either hate (*misein*) the one and Love (*agapein*) the other, or be devoted (*anthexesthai*) to the on and despise (*kataphronein*) the other. You cannot serve God and Mammon” (KLOPPENBORG, 1999, p. 109).

¹⁶¹ KLOPPENBORG, 1999, p. 110-111.

¹⁶² PAKORNY, 2009.

¹⁶³ QUARLES, Charles. *The Use of the Lost Gospels in Historical Jesus Research*. Disponível em: <www.ucalgary.ca>. Acesso em: 10 fev. 2017.

observava as palavras dos anciãos e confiava mais na “palavra viva e perdurável” do que nos ensinamentos escritos aos quais teve acesso. Por meio da oralidade, Papias teve acesso a atos, parábolas e lendas sobre Jesus.¹⁶⁴

As sentenças de Jesus se desenvolveram também na direção de diálogos. Há uma série de diálogos relacionados com a tradição dos evangelhos. Este gênero intenciona reproduzir os ensinamentos mais próximos da oralidade. O ponto de partida para o desenvolvimento destes gêneros são as narrativas do Senhor Ressuscitado. Esses textos geralmente iniciam com uma aparição de Jesus ressuscitado que em seguida começa uma conversa com perguntas dos discípulos. Depois dos esclarecimentos, Jesus ascende aos céus. Os textos não dão indicação de espaço e de tempo, mas poderiam ser situados entre a Páscoa e a Ascensão. Na *Pistis Sophia* ou *Sophia Jesu Christi*, este espaço de tempo que os Atos dos Apóstolos relatam como quarenta dias se estende a 11 anos. As influências poderiam ser os diálogos platônicos e a *erotapokriseis*¹⁶⁵. São exemplos destes textos: O Livro de Tomé, Diálogo do Salvador, Evangelho de Maria, *Pistis Sophia*, Hipóstase dos Arcontes e em parte, o próprio EvT.¹⁶⁶

Dentre estes textos, o Diálogo do Salvador é um pequeno tratado da Biblioteca de Nag Hammadi. Seu gênero é o diálogo e sua origem pode ser atribuída ao Egito ou à Mesopotâmia. Ele tem muito em comum com o Livro de Tomé, o Contendor, que pertence à literatura siríaca, e afinidade tanto com Alexandria e quanto com Edessa. E retrata perguntas e respostas entre Jesus Ressuscitado e seus discípulos. A *Sophia Jesu Christi*, um documento gnóstico, é do mesmo gênero. O Diálogo do Salvador tem certa relação com a tradição tomasina.¹⁶⁷

Segundo DeConick, Helmut Koester e Elaine Pagels demonstraram que o Diálogo do Salvador surgiu de uma fonte de sentenças antiga similar àquela que deu origem ao EvT e a motivação da obra é similar ao EvT. Muitas das sentenças estão proximamente relacionadas às de EvT. Eles parecem estar tematicamente estruturados em torno do *logion 2*. Isso leva a

¹⁶⁴ CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002, p. 74-75.

¹⁶⁵ *Erotapokriseis* se refere a um método de ensino baseado em perguntas e respostas. É um gênero literário definido pelo estilo de perguntas e respostas. Aproxima-se do gênero diálogo. Trata-se de um gênero antigo que foi bastante explorado na antiguidade tardia. Seu uso esteve relacionado às práticas didáticas das escolas filosóficas. Na antiguidade tardia, esse gênero foi usado nos debates sobre heresias e na catequese no cristianismo (PAPADOYANNAKIS, Yannis. *Instruction by Question and Answer: The Case of the Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*. In: JOHNSON, Scott Fitzgerald (Ed.). *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism and Classicism*. London; New York: Routledge, 2016, p. 94-95).

¹⁶⁶ KLAUCK, Hans-Josef. *Apocryphal Gospels: An Introduction*. London; New York: T&T Clark, 2003, p. 145.

¹⁶⁷ LAPHAM, F. *An Introduction to the New Testament Apocrypha*. London; New York: T&T Clark International, 2003, p. 172.

crer que está relacionado a este evangelho ou a alguma de suas fontes. O contexto do Diálogo do Salvador é o esquema soteriológico místico de Tomé.¹⁶⁸

A tradição de sentenças do Senhor se desenvolveu num estágio posterior na sabedoria personificada em Jesus. A *Sophia Jesu Christi* é o exemplo desta transformação. Esta obra deve seu título à subscrição e à primeira linha do texto. Foi possivelmente escrita em grego no século II. Ela tem semelhança com Eugnostos, o Bem-Aventurado. Neste texto, o diálogo ocorre com uma aparição de Jesus glorioso em um Monte na Galileia. Mateus pede para Jesus ensinar-lhes a verdade e assim se desenvolvem 13 diálogos. O nome *Sofia* de Jesus Cristo pode indicar um caráter sapiencial como na tradição judaica. A *Sofia* é uma entidade mítica que forma uma sizígia com Jesus. Pode ser a personificação da sabedoria em Jesus.¹⁶⁹

Muitos ditos atribuídos a Jesus aparecem em textos além dos evangelhos canônicos. A tarefa de identificá-los exige análise cuidadosa porque, na antiguidade, geralmente não se citava o autor quando o texto era tradicionalmente conhecido.¹⁷⁰ A citação de textos na antiguidade se dava por meio da cópia direta de trechos ou da adaptação textual. Mateus cita a Bíblia Hebraica. Mateus e Lucas copiam quase literalmente partes do Evangelho Q. Os estudantes das escolas de retórica aprendiam a parafrasear e adaptar textos conhecidos através dos exercícios de construção de *chreiai*. As paráfrases permitiam ao autor adaptar textos famosos a novas situações.¹⁷¹

Na literatura sapiencial judaica, as sentenças de sabedoria estão presentes no livro dos Provérbios 30, 31; 22, 17 e 24, 22. Todos esses capítulos se iniciam com a palavra *logoi*, um elemento de introdução textual das palavras do sábio. Segundo Kloppenborg, Robinson considera que o Evangelho Q e o EvT continuam a tradição de Provérbios. No contexto do cristianismo, as sentenças do sábio são as palavras de Jesus.¹⁷²

¹⁶⁸ DECONICK, April. The Dialogue of the Savior and the Mystical Sayings of Jesus. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 50, n. 2, 1996, p. 1996.

¹⁶⁹ KLAUCK, 2003, p. 147-148.

¹⁷⁰ KLOPPENBORG, 1999, p. 112-115.

¹⁷¹ KLOPPENBORG, 1999, p. 115-116.

¹⁷² KLOPPENBORG, 1999, p. 29-30.

1.5 Literatura sapiencial judaica

1.5.1 A Sabedoria na Literatura Judaica

A tradição sapiencial judaica se desenvolveu através da forma literária sentencial. As fontes das sentenças são o senso comum e alguns desses temas receberam formas mais elaboradas.¹⁷³ Os evangelhos de sentenças como o Evangelho Q¹⁷⁴ e o Evangelho de Tomé¹⁷⁵ pertencem a uma trajetória de sabedoria que se inicia nos Provérbios. A este grupo de textos da Bíblia Hebraica se juntam os livros do Cohélet e de Jó. Dentre os textos considerados apócrifos ou deutero-canônicos estão o Sirácida e a Sabedoria. O gênero básico desta literatura é o *meshal*. Ele é uma sentença breve que expressa uma verdade sobre a vida concreta. Os sábios judeus entendiam de forma enigmática, de modo que a ambiguidade da linguagem *meshal* suscita discernimento e experiência. São formas simples, aparentemente óbvias, que conduzem o leitor à profundidade da sabedoria.¹⁷⁶

O principal distintivo desses textos é a ocorrência da palavra hebraica *hokmah*.¹⁷⁷ Dentre essas ocorrências em toda a Bíblia Hebraica a metade se dá nesses textos. A tradição judaica se insere em um contexto sapiencial maior de composições em torno do tema no Oriente Próximo. São tradições que comportam gêneros literários como provérbios, sentenças e instruções. Na Bíblia Hebraica, os textos são permeados de uma cosmovisão e de um olhar teológico em torno da sabedoria.¹⁷⁸

A literatura sapiencial possui um aspecto teológico e outro prático. Nos Provérbios, encontramos uma preocupação com as consequências do bem e do mal. Eles representam o resultado de gerações que observaram o comportamento humano e desejam evitar as ações que conduzem à infelicidade. No Prov. 22, 5 se lê: “Espinhos e laços há no caminho do perverso; quem presa a vida dele se afasta”. Esta sabedoria prática envolve trabalho, cuidado com dinheiro e sempre há um contraste entre o justo e o ímpio. Essas ações sempre têm consequências diante de Deus e que, geralmente, o desfecho é ou a premiação ou a punição. A equação entre comportamento e consequência só contraria na narrativa sobre Jó. Ele era um

¹⁷³ LEITE, Edgar. O Silêncio de Jó: O Livro de Jó e a Crítica Sapiencial à Teologia Sacerdotal. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 4, n. 10, 2011, p. 23-34.

¹⁷⁴ KLOPPENBORG, John S. *Q, the Earliest Gospel*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008, p. 99.

¹⁷⁵ SIVERSTEV, 2000, p. 319-340.

¹⁷⁶ O'CONNOR, Kathleen. *The Wisdom Literature*. Minnesota: The Liturgical Press, 1990, p. 20.

¹⁷⁷ O termo hebraico *hokmah* significa “sabedoria, saber, sensatez, prudência, razão”. Quem possui a sabedoria, o sábio, é *hakamah*. (SCHOEKEL, 1997, p. 219-220).

¹⁷⁸ COLLINS, John Joseph. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Kentucky: Westminster John Knox, 1997, p.1.

homem justo que sofre calamidades e chega próximo da morte. A história de Jó abre o precedente para um questionamento muito caro à literatura bíblica que é o sofrimento do justo. No Eclesiastes, a preocupação com a valorização da vida é questionado através da consideração de que tudo é transitório.¹⁷⁹

Os Provérbios inauguram uma linha de construção teológica sobre a sabedoria personificada na literatura judaica. Em 8, 22, a sabedoria se apresenta em primeira pessoa e se identifica como “primícias” da obra divina e um dos feitos mais antigos do Criador. Ela é anterior a toda a criação e operou juntamente com *Yahweh* no início da criação. É uma sabedoria que aconselha e disciplina. A sabedoria personificada é um atributo divino e se diferencia do restante da criação.¹⁸⁰

Essa personificação da sabedoria ocorre igualmente no Sirácida 24 e na Sabedoria 6 a 9. No Sirácida 24, 4, ela ganha voz. Segundo John Day, há especulações de que a tradição da sabedoria personificada estaria vinculada à deusa egípcia *Ma'at*. *Ma'at* teria o sentido de “justiça, ordem, verdade”. O que diferencia é que na tradição egípcia ela não fala em primeira pessoa e não é personificada na literatura como ocorreu com a literatura judaica. Foram sugeridas várias influências externas a Israel. Alguma influência existe, mas a personificação na literatura judaica tem um caráter específico.¹⁸¹ O texto de Provérbios 22, 17-23, 11 pode ser relacionado às Instruções de Amenemope, da literatura egípcia antiga.¹⁸²

A obra Sabedoria de Aicar é de origem babilônica, que foi traduzida ao aramaico no século VI a. C., e que também apresenta pontos de contato com o AT, especificamente com os livros dos Provérbios e do Sirácida. A obra contém a história da condenação injusta de Aicar, conselhos e máximas.¹⁸³ Aicar é uma das fontes de Tobias e tem uma relação direta com a literatura judaica. Aicar foi um ministro dos reis Senaqueribe e Asaradon. Ele educou seu sobrinho e queria que ele fosse seu sucessor na função. Mas seu sobrinho o acusou de traição e Aicar foi preso e condenado. Mas o carrasco poupou a vida de Aicar e, quando o rei quis vê-lo, o carrasco o apresentou. O rei restituiu a antiga função de Aicar e Nadan morreu.¹⁸⁴

¹⁷⁹ DELLE, Katharine J. Wisdom Literature. In: PERDUE, Leo G. *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001, p. 418-420.

¹⁸⁰ COLLINS, 1997, p. 10-11.

¹⁸¹ DAY, John. *Foreign Semitic Influence on the Wisdom of Israel and its Appropriation in the Book of Proverbs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 68-70.

¹⁸² LEITE, p. 23-34, 2011.

¹⁸³ SINISCALCO, Paolo. *Le Antiche Chiese Orientali: Storia e Letteratura*. Roma: Città Nuova Editrice, 2005, p. 180-181.

¹⁸⁴ BERGANT, Diane; KARRIS, Robert J. *Comentário Bíblico III: Profetas Posteriores, Escritos, Livros Deuterocanônicos*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 363.

A tradição sapiencial tem sua representação dentre os manuscritos do Mar Morto. A Instrução 4Q é o texto sapiencial mais longo de Qumran. A Instrução contém formas características de literatura sapiencial como conselho e a ênfase pedagógica. A preocupação com a educação é comum aos Provérbios. Na Instrução, a fonte mais importante da sabedoria é a *raz nihyeh* (o mistério que está por vir). Trata-se de um mistério que instrui e possibilita o conhecimento do bem e do mal. O mistério vincula-se ao fluxo dos acontecimentos e tem, portanto, um viés ético.¹⁸⁵ Além de uma sabedoria prática, o texto comporta um acento escatológico. Ele se envolve em relacionamentos familiares e questões financeiras.¹⁸⁶

No judaísmo helenista, encontramos as Sentenças de Pseudo-Focílides. É um poema didático de 230 versos atribuído falsamente ao poeta grego Focílides. O corpo da obra se ocupa de exortações à justiça e de conselhos sobre misericórdia. Algumas seções são dedicadas às virtudes da justiça, moderação, fortaleza e sabedoria. O texto tem relações próximas com o AT, inclusive, os imperativos do decálogo aparecem na introdução. De modo geral, as Sentenças do Pseudo-Focílides apresentam uma sabedoria prática.¹⁸⁷

1.5.2 O legado da sabedoria judaica no cristianismo primitivo

O NT prossegue a tradição sapiencial judaica no Sermão da Montanha (Mt, 5-7) e nos ensinamentos éticos das epístolas. O Sermão da Montanha tem um típico propósito didático. Em Mt 7, 24, Jesus compara aquele que ouve suas palavras e as põe em prática como um homem sábio que construiu sua casa sobre a rocha. A comparação entre o sábio e o sensato reflete construções próprias da literatura sapiencial judaica, principalmente, nos primeiros capítulos dos Provérbios.¹⁸⁸ A Epístola de Tiago tem forma epistolar, porém, seu conteúdo a define como uma parênese.¹⁸⁹ O texto parenético¹⁹⁰ de Tiago reflete as tradições judaicas das prescrições morais de Levítico 19, do Sirácida e da Sabedoria. Os temas retratados pelo autor da Epístola de Tiago são paciência, sabedoria, pobre e rico, a língua,

¹⁸⁵ GOFF, Matthew. Wisdom, Apocalypticism and Pedagogical Ethos of 4Q Instruction. In: WRIGHT, Benjamin G. *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*. Leiden, 2005, p. 68-66.

¹⁸⁶ WRIGHT, Benjamin G. *Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sirach and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint*. Leiden; Boston: Brill, 2008, p. 13-14.

¹⁸⁷ COLLINS, 1997, p. 158-161.

¹⁸⁸ TUTTLE, Gary A. The Sermon on the Mount: Its Wisdom Affinities and their Relation to its Structures. *Journal of the Evangelical Theological Society*, La Mirada, p. 213-230, [s. d.].

¹⁸⁹ VIELHAUER, 1991, p. 597.

¹⁹⁰ A parênese é um gênero literário que emprega exortações éticas. O autor prescreve um comportamento ou um modo de vida. São mandamentos, proibições, conselhos e relações de vícios e de virtudes. Portanto, é uma forma epistolar com tom exortativo. (CARDOSO, José Roberto C. 1 Tessalonicenses: Epístola e Peça Retórica. *Fides Reformata et Semper Reformanda est*, São Paulo, v. 7, n. 1, 2002, p. 27-44).

doença, pecado, fé e obras. O estilo é de frases curtas, portanto, proverbial.¹⁹¹ Inclusive, há o uso de sentenças nos trechos 1, 2-27 e 5, 7-20 e estão presentes também imperativos (4, 7-12).¹⁹²

A sabedoria é retratada como nas obras típicas da literatura sapiencial. Em Tg 1, 2-8, a sabedoria aparece como um dom de Deus que é distribuído generosa e indistintamente a todos que o pedirem. É uma sabedoria que vem do alto e é qualificada como pacífica, indulgente, conciliadora e misericordiosa. Ao contrário da sabedoria humana que convive com o egoísmo e a inveja, causas das más ações (Tg 3, 13-18). O contraste entre sabedoria divina e humana mostrado pelo autor de Tiago é semelhante ao que Paulo discute. A sabedoria do mundo é “loucura” (1 Cor 1, 18-2, 5).¹⁹³

O elenco de virtudes atribuídas à sabedoria celeste se assemelha ao disposto em Sabedoria 7, 22-30. Além da intertextualidade com os textos judaicos, essas virtudes também se parecem com o conteúdo das Bem-Aventuranças (Mt 5,3-12) e os frutos do Espírito Santo (Gal 5, 22-23). A sabedoria como força pacificadora é um distintivo na tradição sapiencial representada pela Epístola de Tiago.¹⁹⁴

A tradição sapiencial judaica continuou no NT e se manteve nos primeiros séculos da literatura cristã. Os capítulos 19 a 20 da Epístola de Barnabé representam uma coleção sapiencial no cristianismo primitivo.¹⁹⁵ A tradição dos dois caminhos encontrados na Didaquê se faz presente na Epístola de Barnabé. O autor faz admoestações sobre conduta moral e deveres cristãos e sempre no sentido de evitar o mal e buscar o caminho da vida.¹⁹⁶ A partir do século II, encontramos as Sentenças de Sexto que são o texto mais longo da literatura sapiencial cristã.¹⁹⁷ Era uma coleção de provérbios de teor ascético, de origem egípcia cuja data é do final do século II a início do século III.¹⁹⁸

As Sentenças de Sexto são uma obra sapiencial do gênero gnômico que se envolve com temas como educação, moderação, riqueza e morte. Seu conteúdo é familiar tanto à literatura judaica (Sirácida) quanto à cristã (Epístola de Tiago). Como muitas obras sapienciais, as Sentenças de Sexto pretendem oferecer uma sabedoria prática e instrucional. É

¹⁹¹ HOLLOWAY, Gary. James and New Testament Wisdom Literature. *Leaven*, v. 8, n. 8, 2000, p. 89-92.

¹⁹² VIELHAUER, 1991, p. 597.

¹⁹³ HOLLOWAY, 2000, p. 89-92.

¹⁹⁴ HOLLOWAY, 2000, p. 93.

¹⁹⁵ RIPER, Ronald Allen. *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teachings of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 68.

¹⁹⁶ HVALVIK, Reidar. *The Struggle of the Epistle and Covenant: The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996, p. 63-65.

¹⁹⁷ WILSON, Walter T (Ed.). *The Sentences of Sextus*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, p. 1-2.

¹⁹⁸ WILSON, 2012, p. 11.

notável a tendência ascética e de inspiração platônica própria do cristianismo primitivo. A autoridade moral repousa sobre o sábio e mostra uma via de desconfiança das demais fontes tradicionais de autoridade.¹⁹⁹

1.6. Conclusões

Neste capítulo, introduzimos a questão do gênero literário do EvT. A natureza dos gêneros nos é fornecida por Mikhail Bakhtin. As relações entre discursos acontecem de forma dialógica. Os gêneros são formas de enunciados mais ou menos estáveis. Eles começam nos gêneros primários em situações informais do cotidiano e se especializam em discursos formais como o caso dos evangelhos. O gênero evangelho se desenvolveu, quer com influência helenista, quer com influência judaica, em diferentes textos.

Há evangelhos de narrativas e evangelhos de sentenças. Os evangelhos canônicos (Mateus, Marcos, Lucas e João, com certas particularidades) se assemelham a biografias greco-romanas ou aos romances judaicos. A partir dos evangelhos de sentenças, que se assemelham a coleções de sentenças, apresentamos o EvT como um evangelho de sentenças sapienciais (*logon sophon*). Este evangelho se insere na tradição sapiencial judaica que produziu Provérbios, Coélet, Sabedoria de Salomão e Sirácida.

No cristianismo, esta tradição literária continuou tanto no NT quanto nos textos pós-apostólicos. São esses textos o Sermão da Montanha no Evangelho de Mateus, sentenças sapienciais nos evangelhos, Epístola de Tiago, Evangelho Q, parte da Didaquê, da Epístola de Barnabé e Sentenças de Sexto.

¹⁹⁹ WILSON, 2012, p. 1-2.

2 A LITERATURA TOMASINA

A partir de relações intertextuais apresentaremos o contato do EvT com a literatura de seu ambiente sociocultural, seu tempo e espaço de composição e os discursos que o atravessam. Por fim, apresentaremos os principais temas de sua teologia.

2.1 A intertextualidade na análise do Evangelho de Tomé

O recurso da intertextualidade faz-se necessário para analisarmos o contexto discursivo do Evangelho de Tomé. No primeiro capítulo, já utilizamos este recurso ao mostrarmos textos que pertencem ao mesmo gênero e à mesma tradição literária do EvT, isto é, o gênero “sentenças de sabedoria” (*logon sophon*) e a literatura sapiencial antiga. O EvT mantém relações discursivas e intertextuais com a literatura tomasina do cristianismo siríaco dos séculos II e III.²⁰⁰

Em torno do nome do apóstolo Tomé desenvolveu-se uma literatura específica na Síria. São atribuídas a este apóstolo as seguintes obras: O Evangelho de Tomé, o Livro de Tomé, o Contendor, os Atos de Tomé e o Hino da Pérola. Esta literatura tomasina compartilha temas filosóficos e teológicos como a busca pelo autoconhecimento e abordagem ascética do mundo. O EvT se insere nesta tradição.²⁰¹

A compreensão da tradição literária do EvT depende de um olhar intertextual, dentro do qual dialogando com os evangelhos canônicos e a literatura paralela, analisaremos no último capítulo a identidade de Jesus. O estilo aforístico do EvT obrigou-nos ao recurso da intertextualidade, porém, todo texto possui certas relações com outros discursos ou textos. No interior de cada discurso ocorrem necessariamente vozes diversas de uma sociedade e de um momento histórico. Júlia Kristeva chama de ambivalência a inserção da história da sociedade no texto e deste na história.²⁰²

A noção de intertextualidade está relacionada ao conceito de dialogismo. Ela estabelece diálogos entre textos. Este pressuposto já foi adotado no primeiro capítulo, ao estudarmos o gênero “evangelho de sentenças”. A linguagem oral ou escrita depende de interações verbais dentro de um contexto. Os discursos não são isolados. Eles acontecem

²⁰⁰ HARTIN, Patrick J. The Search for the True Self in the Gospel of Thomas, the Book of Thomas and the Hymn of the Pearl. *HTS Theological Studies*, Durbanville, 55, 4, 1999, p. 1001-1021.

²⁰¹ HARTIN, 1999, p. 1001-1021.

²⁰² KRISTEVA, 2005, p. 71.

dentro de inter-relações de outros discursos e que são marcados por vozes sociais, culturais e ideológicas.²⁰³

Neste sentido opera o conceito de intertextualidade, o qual usaremos como recurso de análise das vozes que aparecem no EvT. Segundo Kristeva, o texto não é um evento fixo na história. Ele acontece numa encruzilhada entre diferentes discursos e textos. O enunciador em seu ato de produção textual está reescrevendo textos que leu. A palavra deste texto literário volta-se em duas direções, para o *corpus* que o antecede e para aquele do qual é contemporâneo.²⁰⁴ Kristeva considera a relação de um texto com os demais pelo eixo horizontal e a relação entre enunciador e enunciatário (autor/destinatário); e pelo eixo vertical, texto e o contexto. Cada texto é, nas palavras de Kristeva, a intersecção de outros textos.²⁰⁵ Ela aponta nessas relações intertextuais três elementos: O sujeito que escreve, os destinatários de seu texto e os outros textos. No eixo horizontal, a palavra do texto pertence a quem escreve e ao seu destinatário. A relação se dá entre as vozes envolvidas no processo de redação e da leitura. É o aspecto dialógico proposto por Bakhtin. No eixo vertical, a palavra do texto se relaciona com a literatura do seu meio, tanto aquela anterior à sua produção, quanto àquela contemporânea.²⁰⁶

Conforme a análise de Bakhtin, “todo texto se constrói como um mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de outro texto”. Tanto a história quanto a moral são conhecidas na infraestrutura dos textos. A intertextualidade é justamente a denominação das relações intersubjetivas que se estabelecem na produção literária.²⁰⁷

Brandão apresenta uma distinção entre intertexto e intertextualidade de Dominique Mangueneau. O intertexto diz respeito àquelas citações propriamente ditas de outro discurso. A intertextualidade refere-se às relações que o texto mantém com os demais. A intertextualidade pode ocorrer de modo interno com aproximações semânticas dentro de um mesmo campo ou, de modo externo, com relação a outros campos do saber ou temas.²⁰⁸ A intertextualidade pode ser implícita ou explícita. A explícita tem citações e referências de

²⁰³ VIEIRA, Ilma Socorro Gonçalves. *Relações Intertextuais na Obra de Ana Maria Machado: Ficção e História, Teoria e Criação Literária*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2013, p. 19.

²⁰⁴ KRISTEVA, Julia. *Introdução à Semanálise*. Tradução de Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 65-67.

²⁰⁵ RAJ, Elmo. Text/Texts: Interrogating Julia Kristeva's Concept of Intertextuality. *Ars Artium*, Arar, v. 3, 2015, p. 77-80.

²⁰⁶ VIEIRA, 2013, p. 19.

²⁰⁷ KRISTEVA, 2005, p. 68.

²⁰⁸ BRANDÃO, 2006, p. 94-97.

outros textos dentro de um texto. A implícita ocorre com uso de alusões e paráfrases que permitem ao leitor perceber com quem o autor está em diálogo.²⁰⁹

O encontro de vozes pode ser percebido até mesmo em textos mais monológicos. O que está no fundo é que o monólogo é frequentemente dialógico. Um conceito caro à exploração do universo literário de Tomé é a asserção de que a natureza dialógica da linguagem nos permite compreender um texto por mais monológico que seja sem consultar as diversas intertextualidades explícitas e implícitas naquele discurso.²¹⁰ Por meio do ato literário, a história da sociedade se insere no texto e este na história.

A historicidade no texto acontece através dos discursos que ele carrega. O texto funciona como o “vestígio” da materialidade da linguagem que gerou os discursos da origem daquele texto, e agora, podem ser analisados através desta unidade de sentido que o define. O texto põe a língua em relação com a história.²¹¹ Bakhtin e Kristeva trazem uma concepção de texto que não se prende ao nível da abstração, mas, antes de tudo, é um trabalho social que envolve o sujeito, o outro e o meio social. Ele se expressa como um espaço polissêmico no qual se cruzam diferentes discursos, como já dissemos, e que são passíveis de análise.

A intertextualidade é, portanto, toda posição discursiva do outro dentro do texto. De modo direto, podem ser as citações, e de modo indireto, as alusões, as repetições e a ressonância. Enfim, toda marca que pode fazer o leitor perceber alguma referência a outros textos dentro de um texto.²¹² Com este conceito pretendemos analisar a identidade de Jesus no EvT e nos discursos que cruzam este texto dentro do contexto cultural do cristianismo primitivo, especificamente, na Síria.

2.2 Uma tradição literária em torno de Tomé

Segundo Risto Uro, foi Henri-Charles Puech o primeiro a perceber uma tradição literária sob a autoridade do apóstolo Judas Tomé ao ler intertextualmente o Evangelho e os Atos de Tomé. Nos dois textos, o apóstolo apresenta-se como um confidente de palavras

²⁰⁹ OLIVEIRA, Teresa Cristina dos Santos Akil. *Os Bezerros de Arão e Jeroboão: Uma Verificação da Relação Intertextual entre Ex 32, 1-6 e 1 Rs 12, 26-33*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010, p. 23-24.

²¹⁰ KRISTEVA, 2005, p. 68-70.

²¹¹ ORLANDI, 2006, p. 68-69.

²¹² FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e Intertextualidade. In: BRAIT, Beth. Bakhtin: *Outros Conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 165.

secretas de Jesus (10, 39, 47 e 78). Os *logia* 14, 2, 22,4; 75 podem ser comparados aos textos de Atos de Tomé 14, 136, 147 e 12, respectivamente.²¹³

Uro aponta dois pesquisadores que advogaram no sentido de uma escola ou comunidade tomasina: Bentley Layton e Gregory Riley. Layton propôs que se chamasse esta literatura alusiva a Tomé de “Escola de São Tomé”. Ele a situa em Edessa, na Síria.²¹⁴ Riley, por sua vez, supôs a existência de uma comunidade composta por grupos cristãos que tinham o apóstolo Tomé como seu patrono espiritual. Esta escola ou comunidade produtora da literatura tomasina compartilha um modelo teológico baseada na relação recíproca entre o cristão e Jesus Vivente. Para eles, a salvação dar-se-ia através do conhecimento de Deus, com ênfase na prática do discipulado e no autoconhecimento. Este modelo idealiza uma natureza geminal entre o ego humano e a divindade. Posteriormente, tais pressupostos teológicos podem ter influenciado os valentinianos e os maniqueus.²¹⁵

O Livro de Tomé, o Contendor (LTC)²¹⁶, cujo gênero se assemelha à novela e à biografia greco-romana,²¹⁷ apresenta como temática principal o autoconhecimento, o afastamento do mundo e o dualismo homem/mundo. Assim como o prólogo do EvT, o LTC começa tratando as palavras de Jesus como secretas e que passam a ser reveladas a partir daquela obra (LTC 138, 1). Um segundo tema recorrente em EvT que aparece é o imperativo para que o leitor procure, indague (LTC 138, 8). Uma correspondência pode ser identificada no *logion* 2 do EvT.

O terceiro assunto comum ao EvT é o autoconhecimento (EvT 3b / LTC 138, 8-10). E por último, ocorrem paralelamente os temas da condição de que tudo que é oculto virá a ser revelado (EvT 5, 6b / LTC 138, 19-33) e as expressões “animal” e “comida” (EvT 7 / LTC 138, 39 – 139.11). Esta abordagem paralela entre EvT e o LTC aponta os discursos que estão em relação temática dentro da literatura tomasina.²¹⁸

O autoconhecimento é um tema presente, como dissemos, no LTC. A salvação depende do cristão se afastar do que é corpóreo e mundano. O conhecimento secreto traz a consciência do poder do corpo e do mundo em iludir o espírito. Portanto, há no texto um

²¹³ URO, Risto. *Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*. London/New York: T & T Clark, 2003, p. 15-16.

²¹⁴ KIM, David W. *Thomasine Community and Its Textualization in Late Antiquity*. In: GASPARRO, Giulia Sfameni (Ed.). *Religion in the History of European Culture: Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, 14-17 September 2009, Messina (Italy)*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2013, p. 294.

²¹⁵ URO, 2003, p. 20 e 25.

²¹⁶ Segundo Patrick Hartin, o título da obra é geralmente traduzido por “contendor”, “competidor”. A palavra grega deste título é *athletés*, de *athleteín* “competir em uma disputa” (HARTIN, 1999, p. 1001-1021).

²¹⁷ URO, 2003, p. 9.

²¹⁸ HARTIN, 1999, p. 1001-1021.

apelo para se abandonar o corpo e, conseqüentemente, acompanha uma negação da intimidade sexual.²¹⁹

Em termos do discurso espiritual que as duas obras comportam, a espiritualidade tomasina se centra no autoconhecimento. Quanto ao cronotopo, o LTC se volta para o presente e o futuro, enquanto o EvT centraliza suas atenções no presente com recuo para o passado. O LTC é ascético e dualista. Ele propõe um movimento de deslocamento ascético do mundo para o além-mundo e um crescimento no autoconhecimento.

Uma leitura intertextual entre EvT e LTC mostra que a abstinência do mundo é um discurso comum. O *logion* 110 considera que quem encontrar valor no mundo, deve renunciá-lo. A rejeição à atividade sexual é menos evidente em EvT. Os Atos de Tomé (AtT), outra obra atribuída ao apóstolo, discute temas semelhantes. De modo geral, a literatura siríaca cristã antiga frisa o ascetismo.²²⁰

O Hino da Pérola (HP) é um complemento dos AtT. Sua origem pode ter sido a Síria Oriental no século III. É um poema que faz uma construção alegórica da salvação da humanidade, que pode ter sido acrescentado posteriormente aos AtT. O HP descreve um príncipe que descobre sua identidade ao sair do reino em missão. Ele é enviado em missão ao Egito, mas teria de deixar sua túnica brilhante e a condição para retomá-la é encontrar uma pérola. A túnica é a imagem do espelho que o filho do rei só descobre quando retornar ao reino. O ser humano tem sua origem na imortalidade e retornará a ela. Portanto, a necessidade do autoconhecimento ecoa também neste texto. A abstinência é expressa metaforicamente no desnudamento e no despertar para o verdadeiro eu interior.²²¹

No HP, encontra-se o mito da origem divina do ego que aparece nos demais escritos tomasinos. Além disso, este poema não apresenta claramente ideias cristãs, por isso, Layton imagina que o texto tenha outra origem e tenha sido adotado pela escola.²²²

Esta literatura se desenvolveu na Síria Oriental, especificamente no reino de Oshroene, cuja capital Edessa pode ter sido o berço do EvT. Algumas informações históricas e geográficas explicam as características do contexto desses escritos. Oshroene foi um reino independente durante muito tempo, veio a se tornar uma colônia romana somente em 241 d. C.²²³

²¹⁹ HARTIN, 1999, p. 1001-1021.

²²⁰ HARTIN, 1999, p. 1001-1021.

²²¹ HARTIN, 1999, p. 1001-1021.

²²² URO, 2003, p. 21-24.

²²³ PATTERSON, 2013, p. 22.

As origens do cristianismo nesta região estiveram vinculadas ao apóstolo Tomé. Era um espaço de influência da cultura helenista. As obras de Taciano e de Bardesanes são influenciadas por ideias gregas. Taciano leu textos de filósofos helenistas. Esta miscelânea cultural se deve ao fato de Edessa ser uma importante rota comercial para a Índia.²²⁴ Por causa deste encontro de diferentes discursos, Patterson trabalha com a hipótese de que as ideias que soam como gnósticas no EvT são, de fato, uma leitura platonizante daquela tradição sobre Jesus.²²⁵

Em Edessa, se desenhava um espaço geográfico multiétnico. Havia judeus que falavam grego e se destacavam nessas cidades. A principal atividade econômica era o comércio. Isso reflete no texto do EvT nos *logia* que tratam de assuntos relacionados a bens materiais como 95 (“dinheiro”), 27 (“pobre”) e a viagens como 27 (“viagem”) e 42 (“transeuntes”).²²⁶

Portanto, nota-se uma expressão de fé na literatura tomasina distinta do cristianismo ocidental. Essas diferenças podem ser elencadas deste modo: a) a morte de Jesus não recebe ênfase como sacrifício vicário; b) a relação entre pecado e expiação também não recebe atenção especial; c) a salvação é compreendida como um retorno do ser humano à condição primitiva no Paraíso; d) não se vê uma ruptura entre Deus e a humanidade, tanto é que se desenvolveu o princípio da geminidade divina (isto é, o ego humano se une ao divino); e) a relação entre o homem e o divino faz-se próxima. Tal ocorrência pode ser verificada na obra Odes de Salomão, a qual usa a imagem dos amantes para descrever o amor entre Deus e homem;²²⁷ f) foi um cristianismo sem mártires porque no lado oriental da Síria não houve perseguições religiosas. Por isso, de acordo com Patterson, o EvT não trata enfaticamente da paixão e morte de Jesus.²²⁸

2.3 O Evangelho de Tomé: data e proveniência

O EvT integra o segundo códice da Biblioteca de Nag Hammadi que tem no final a designação “Evangelho segundo Tomé”. O códice está escrito em língua copta.²²⁹ Segundo a

²²⁴ URO, 2003, p. 28-30.

²²⁵ PATTERSON, 2013, p. 14.

²²⁶ PATTERSON, 2013, p. 22.

²²⁷ URO, 2003, p. 28-29.

²²⁸ PATTERSON, 2013, p. 23-25.

²²⁹ Copta é o estágio final da língua autóctone do Egito. Ela foi utilizada do ano 300 a 1000 no Vale do Nilo e Oases. Desenvolveu-se uma profícua literatura cristã no dialeto saídico entre 325 e 800, da qual faz parte a tradução do Evangelho de Tomé. A partir do ano 1000, o copta foi substituído pelo árabe no Egito (LAYTON,

numeração moderna o texto é subdividido em 114 *logia* que começam geralmente com a expressão “Jesus disse” (em grego, *legei Iesous*; em copta, *peče Iesous*). Nem sempre esses *logia* possuem uma sequência temática.²³⁰ Algumas ligações conceituais podem ser estabelecidas como os *logia* 25 e 26, as três parábolas nos *logia* 63, 64 e 65 que tratam da inutilidade dos bens mundanos e os três macarismos aparecem nos *logia* 68 e 69. Porém, falta uma linha narrativa que possibilite a compreensão da mensagem de maneira global. Esta característica torna-o EvT muito peculiar.²³¹

A descoberta do Evangelho de Tomé se deu em Nag Hammadi²³², no Egito, em 1945, lançando novas luzes sobre o conhecimento do cristianismo primitivo. Na região da descoberta ficava o mosteiro fundado por São Pacômio no ano 320. Em 1898 e 1904, Bernard Grenfell e Arthur Hunt publicaram fragmentos gregos de um evangelho descoberto em Oxirrinco. Com a descoberta dos códices de Nag Hammadi tornou-se possível saber que esses fragmentos eram do EvT.²³³

O texto integral esteve perdido do século IV até o século XX, mais especificamente até sua publicação em 1956. Houve uma demora na sua publicação por razões políticas e acadêmicas²³⁴. Apesar desta lacuna, ele influenciou a igreja primitiva. Muitas comunidades leram o texto. Cirilo de Jerusalém informa que os maniqueus o utilizaram. E Hipólito de Roma menciona que os naassenos fizeram o mesmo. Porém, não há indícios para supor que ele foi usado na liturgia e nem admitido no cânon.²³⁵ Além de ter sido conhecido por autores como Orígenes de Alexandria, Hipólito de Roma e Jerônimo de Estridão. Por volta do ano 180, no tempo de Ireneu de Lião esse texto circulava.²³⁶ Por estas razões, ele é datado num espaço de tempo entre 40 e 180.²³⁷

O espaço geográfico de circulação do EvT abrangeu a Palestina, a Síria e o Egito. No início do século II, em Alexandria, Orígenes cita sentenças similares àsquelas de Tomé.²³⁸ A descoberta dos códices no Alto Egito corrobora a hipótese da circulação de versões deste documento na região. Naquela época, havia uma intensa circulação de textos nos meios

Bentley. *Coptic in 20 Lessons: Introduction to the Sahidic Coptic with Exercises and Vocabularies*. Leuven: Peeters, 2007, p.1).

²³⁰ POKORNY, 2009, p. 1-2.

²³¹ KLAUCK, 2007, p. 136.

²³² É uma cidade no Alto Egito. Na Antiguidade, era chamada de Chenoboskion. Fica a 80 km a nordeste de Luxor. Naquele lugar São Pacômio viveu no século IV.

²³³ POKORNY, 2009, p. 4.

²³⁴ HAYGOOD, Lisa. *The Battle to Authenticate The Gospel of Thomas*. LUX: A Journal of Transdisciplinarity Writing and Research from Claremont Graduate University, Claremont, v. 3, n. 1, 2013, p. 1-31.

²³⁵ POKORNY, 2009, p. 3.

²³⁶ POKORNY, 2009, p. 3.

²³⁷ HAYGOOD, 2013, p. 1-31.

²³⁸ HAYGOOD, 2013, p. 5.

cristãos. Isso reforça a ideia de que o Evangelho circulou por um amplo ambiente social e cultural.²³⁹ Edessa²⁴⁰ tinha uma importante comunidade judaica e mantinha comunicação com os judeus de Antioquia. E como era uma rota comercial²⁴¹ este fator pode ter possibilitado a circulação do EvT pelas regiões mais próximas do Império Romano.

As únicas versões do EvT disponíveis atualmente estão em grego e copta. Segundo DeConick, Gilles Quispel defendeu que a língua original do EvT seria o aramaico.²⁴² Mas Nicholas Perrin argumenta que a proveniência siríaca do EvT é a hipótese mais coerente. O texto é coerente com o estilo retórico de obras siríacas e, além de ser consonante com temas da teologia siríaca do século I como baixa cristologia, ascetismo, um quase-dualismo e uso singular de *monachós* (“solitário”). A cidade de Edessa era bilíngue, usava o siríaco e o grego, mas Perrin insiste que a maioria das obras escritas naquela época era na língua siríaca e não na língua grega. A língua original do Evangelho só poderia ser o siríaco.²⁴³ Além disso, o EvT apresenta mais paralelos com o estilo do *Diatéssaron* e do que com os evangelhos canônicos. Elementos da crítica textual indicam uma redação siríaca ou pelo menos um fundo de oralidade. Perrin cita um estudo de Gilles Quispel no qual encontrou 160 variantes a favor do uso do *Diatéssaron* no texto de Tomé.²⁴⁴

A sua proveniência é de consenso que seja Edessa, na Síria. Desenvolveu-se nessa cidade síria uma tradição em torno do apóstolo Tomé. As origens do cristianismo naquela região são envoltas em lendas em torno dos nomes de Judas Tomé e de Tadeu. O cristianismo sírio formava um sincretismo com a cultura helenista. Personalidades como Bardesanes e Taciano cultivavam a fé cristã com outras variantes de pensamento como a astrologia para o primeiro e o encratismo para o segundo. A ortodoxia, aos moldes ocidentais, segundo Koester, se consolidou somente a partir do século IV com o bispo Kunê e o teólogo Efrém. Era um cristianismo marcadamente ascético.²⁴⁵ Além disso, o uso da palavra *monachós*, como já dissemos, é característico do cristianismo dessa região. E autores sírios como o de Atos de

²³⁹ SMITH, Justin Marc. *Why Bíos? On the Relationship Between Gospel Genre and Implied Audience*. 2010. Tese (Doutorado). Faculty of Divinity, University of St. Andrews, Scotland, 2010, p. 114-115.

²⁴⁰ Edessa era a capital de Osroene, uma região do leste da antiga Síria. Era uma cidade aliada do Império Romano, mas sua cultura era mais influenciada pela Partia e pela Armênia (STORI, Eliana. *Edessa, la Città Benedetta*: Alcune Note sui Primi Gruppi Cristiani in Siria. ASE 29/2012, p. 49).

²⁴¹ KOSTENBERGER, Andreas J; KRÜGER, Michael J. *The Heresy of Orthodoxy*. Illinois: Crossway, 2010, p. 48-49.

²⁴² DECONICK, April. The Gospel of Thomas. *The Expository Times*, Los Angeles, v. 118, n. 10, 2007, p. 469-479.

²⁴³ PERRIN, Nicholas. Thomas: The Fifth Gospel? *Journal of the Evangelical Theological Society*, La Mirada, v. 49, n. 1, 2006, p. 75-79.

²⁴⁴ PERRIN, 2006, p. 75-79.

²⁴⁵ STORI, Eliana. *Tommaso in Siria: La Ricensione del Vangelo secondo Tommaso nella Letteratura Cristiana di Siria (II-V secolo)*. Università degli Studio di Torino, 2010, p. 42-43.

Tomé (225), Mani (225), Afraate (século IV) e Macário (350) utilizaram o EvT.²⁴⁶ A circulação e uso do texto na região somados à relação temática entre ele e a literatura siríaca reforçam esta hipótese.²⁴⁷ Os textos mais conhecidos produzidos nesta região têm semelhança com Tomé, como aqueles que são atribuídos à tradição tomasina, e também *Diatéssaron*²⁴⁸, Odes de Salomão, *Liber Gráduum* e Homilias de Macário.²⁴⁹

Quanto à autoria, Tomé é um pseudônimo. Atribuir um autor ao EvT é uma tarefa quase impossível. Os capítulos 42 e 43 da obra *Pistis Sophia* relata que Jesus depois da ressurreição havia escolhido Filipe, Mateus e Tomé para escrever suas palavras. Cirilo de Jerusalém e outros autores antigos atribuem a autoria a algum discípulo de Mani cujo nome seria Tomé. Por diversas vezes, o texto é relacionado com maniqueus.²⁵⁰ Porém, tais suposições não são suficientes para definir historicamente um autor para o Evangelho. Além disso, a pressuposição de que o EvT é resultado de dois estágios redacionais, compreendendo uma original em Jerusalém e outra com a inclusão de uma fonte encratista em Edessa,²⁵¹ sugere múltiplos autores. Se considerarmos, como acréscimo a hipótese de Patterson de que o *logion 7* sugere uma adição de um redator, provavelmente no Egito, ambiente da versão copta conhecida atualmente²⁵², teríamos um processo mais complexo ainda. Não havendo dados conclusivos, resta-nos trabalhar com o pseudônimo Tomé.

2.4 Evangelho de Tomé, sinóticos, Q e “Diatéssaron”

Há uma extensa literatura que discute a autonomia ou dependência de Tomé dos evangelhos sinóticos. Abordaremos, primeiramente, as propostas de dependência. Conforme Haygood, John Meier trata-o como totalmente dependente dos Sinóticos.²⁵³ Segundo Quarles, Hans-Martin Schenke sugere que Tomé pode ter sido redigido a partir de comentários sobre sentenças de Jesus preservadas em obras como a Exegese das Sentenças do Senhor de Papias

²⁴⁶ QUIPEL, Gilles. *Tatian and Gospel of Thomas: Studies in the History of the Western Diatessaron*. Leiden: Brill, 1975, p. 103.

²⁴⁷ QUIPEL, 1975, p. 103.

²⁴⁸ É uma compilação dos quatro evangelhos numa perspectiva de conjunto feita por Taciano. Eusébio (260-340) é o primeiro a fazer menção dessa obra. Efrém (306-373) fez um comentário ao Diatéssaron. O evangelho chegou a ser aceito como autorizado durante bastante tempo na Igreja da Síria (ALLERT, Craig D. *The State of the New Testament Canon in the Second Century: Putting Tatian's Diatessaron in Perspective*. *Bulletin for Biblical Research*. British Columbia: The Trinity Western University, 1999, p. 2-7).

²⁴⁹ DECONICK, 1996, p. 7.

²⁵⁰ SCHNEEMELCHER, 2003, p. 110-111.

²⁵¹ HAYGOOD, 2013, p. 1-31.

²⁵² QUARLES, Charles. *The Use of the Lost Gospel in Historical Jesus Research*. Disponível em: www.ulcagary.ca. Acesso em: 15 abr. 2017, p. 4.

²⁵³ HAYGOOD, 2013, p. 1-31.

de Hierápolis. Isso colocaria sua data de redação por volta de 140. Se, de fato, o *logion* 68,2 se referir à rebelião de Yehudah Bar Kochba sua composição não pode ser anterior a 135.²⁵⁴ Conforme Quarles, Gilles Quispel defendeu certa dependência do *Diatéssaron* e isso também transfere sua data de composição para algum momento posterior a 175.²⁵⁵ Nicholas Perrin limita a data mais tardia no ano 173.²⁵⁶

Alguns textos de Tomé parecem conter traços dos sinóticos. O *logion* 14,5 pode ser uma reformulação redacional de Marcos 7, 15.²⁵⁷ De acordo com Haygood, Simon Gathercole percebe uma influência de Lucas nos *logia* 5, 26, 31, 33, 47, 65-66, 72, 76, 99, 104, 100.²⁵⁸ A dependência total dos sinóticos não seria uma hipótese adequada pelo fato de haver *logia* em Tomé que sugerem o uso de uma fonte totalmente diferente.²⁵⁹

A relação de Tomé com os sinóticos leva-nos necessariamente a relacioná-lo com o Evangelho Q. Os dois documentos compartilham 37 sentenças. De 92 unidades de Q podem ser estabelecidos 42 contatos com Tomé. Os macarismos são compartilhamentos bem evidentes. Esses contatos são até maiores do que em comparação com a 1ª Carta de Clemente aos Coríntios e com a Didaquê. A intertextualidade entre esses documentos foi analisada por John Kloppenborg e aponta que Koester ao advogar em favor da independência de Tomé considera que suas sentenças representam formas mais originais do que Q. Estão ausentes no seu texto as sentenças de Q que tratam do julgamento final e da destruição.²⁶⁰

Visto que as semelhanças de Tomé com os sinóticos e com outras fontes não retiram a possibilidade de uma autoria própria, principalmente, devido ao fato de que podem ser encontrados muitos *logia* completamente diferentes desses escritos, muitos estudiosos defendem essa independência. Conforme Haygood, Gilles Quispel argumenta a favor da independência deste evangelho considerando os seguintes fatos: O texto contém aramaísmos e possui paralelos com a literatura judaico-cristã e com o testemunho diatessarônico. A redação do material tomasino aconteceu em dois momentos. Por volta de 50, as sentenças judaico-cristãs foram escritas em Jerusalém. Um segundo momento, em torno de 140, um redator de Edessa, na Síria, teria incluído sentenças de uma fonte encratista. A dispersão de Jerusalém de

²⁵⁴ QUARLES, 2017, p. 2-4.

²⁵⁵ QUARLES, 2017, p. 4.

²⁵⁶ PERRIN, 2006, p. 80.

²⁵⁷ MIROSHNIKOV, 2016, p. 4-5.

²⁵⁸ HAYGOOD, 2013, p. 1-31.

²⁵⁹ MIROSHNIKOV, 2016, p. 5-6.

²⁶⁰ KLOPPENBORG, John. *Q, the Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. London: Westminster John Knox Press, 2008, p. 109-111.

cristãos depois da morte de Tiago, o Justo, no ano 62, teria motivado a migração do texto primitivo de Tomé para a Síria.²⁶¹

Neste sentido, Haygood informa que Helmut Koester defendeu que este material é uma tradição bastante primitiva sobre Jesus, com origem provavelmente entre 10 ou 20 anos após a morte de Jesus. Portanto, estaria entre as fontes mais antigas ao lado daquelas que serviram para a composição dos Sinóticos.²⁶² Deste modo, o EvT seria contemporâneo aos evangelhos sinóticos.

Stephen Patterson considera o EvT como um desenvolvimento autônomo da tradição sobre Jesus e que pode ter sido escrito em estágios diferentes. Algumas sentenças de Tomé podem ter origem pouco tempo depois da morte de Jesus, enquanto outras podem ter sido acrescentadas por escribas séculos mais tarde. A redação pode ter ocorrido nas últimas décadas do século I ou na primeira do século seguinte. Este processo redacional pode ter ocorrido mais ou menos durante a composição dos evangelhos canônicos.²⁶³

O Evangelho pode ter sofrido um processo de composição em diferentes etapas. Os múltiplos discursos que atravessam o texto sugerem que ele não é resultado de único ato redacional. Ele não possui paralelo somente nos evangelhos sinóticos. Eles estão em muitos outros textos da literatura cristã primitiva.²⁶⁴

Para esta análise, adotamos com Patterson a hipótese de que a redação de Tomé representa um desenvolvimento autônomo da tradição sobre Jesus. A sua composição se deu por etapas durante muitos anos. Este espaço de tempo compreendeu o final do século I e início do século II. Depois da morte de Jesus podem ter existido junto com a tradição oral coleções de ensinamentos atribuídos ao mestre. Algumas etapas podem ter sido realizadas por escribas bem mais tarde. Quanto à sua similitude com os sinóticos, Tomé é parcialmente dependente. As primeiras etapas podem ter ocorrido em Jerusalém em torno da tradição de Tiago, o Justo (*logion* 12). Porém, seu berço foi a Síria. Isso não exclui a possibilidade de que escribas do texto copta tenham feito acréscimos.²⁶⁵

Smith apresenta um modelo que DeConick utiliza para explicar o processo composicional de Tomé em dois contextos sociais. Primeiramente, antes do ano 50, um material foi desenvolvido em Jerusalém a partir das pregações da igreja local. Mais tarde, essa versão embrionária foi levada para a Síria e recebeu os acréscimos de acordo com as

²⁶¹ HAYGOOD, 2013, p. 1-31.

²⁶² HAYGOOD, 2013, p. 1-31.

²⁶³ PATTERSON, Stephen. *The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifth Gospel*. Leiden: Brill, 2013, p. 11-13.

²⁶⁴ MIROSHNIKOV, 2016, p. 8-9.

²⁶⁵ PATTERSON, 2013, p. 11-14.

necessidades eclesiais daquele ambiente. Como fora demonstrado anteriormente, a temática teológica do EvT coincide com a literatura siríaca produzida entre os séculos I e II.²⁶⁶

Neste ponto, há que considerar o contato do EvT com o *Diatéssaron*. As semelhanças existentes entre Tomé e os sinóticos podem indicar que essa influência ocorreu através do texto diatessarônico. Perrin apresenta uma reconstrução que August Strobel fez do paralelo do *logion* 86 com o *Diatéssaron* e observou que Tomé e Taciano usaram os mesmos termos. O estudo de Strobel corrobora o de Gilles Quispel, observado por Perrin, que encontrou 160 variantes no texto de Tomé em favor de uma relação com o *Diatéssaron*.²⁶⁷

2.5 Contexto discursivo do Evangelho de Tomé

O Evangelho de Tomé apresenta uma identidade de Jesus que pode ser percebida desde o prólogo: “Eis as palavras secretas ditas por Jesus, o Vivente, escritas por Judas Tomé, o Gêmeo”.²⁶⁸ Em torno desta visão, há uma construção de discursos que se encontram no texto e que compõem o mundo de Tomé. Isso se deve ao fato do EvT se desenvolver dentro de um tempo e de um espaço diversificado. A sociedade e a cultura de Edessa eram compostas por tendências platonizantes, religiões místicas greco-romanas e elementos helenistas. Esta característica comporta uma multiplicidade de vozes ideológicas.

Os seguintes discursos podem ser identificados em Tomé: Existe um dualismo antropológico (corpo/alma) e cosmológico (mundo material/mundo espiritual) de base médio-platônica; temas como a natureza secreta dos ensinamentos; a compreensão médio-platônica combinada com a tradição sobre Jesus. A identidade de Jesus se desenvolve no Evangelho no meio de um contato entre discursos,²⁶⁹ Patterson demonstra que o texto tomasino é perpassado por temas do médio-platonismo. O autoconhecimento é recorrente em muitos *logia*. Tal princípio refere-se ao conhecimento da dimensão divina no homem.²⁷⁰

O EvT se desenvolveu e circulou inicialmente dentro do contexto do cristianismo da Síria. A região específica atribuída a sua composição é, como já dissemos, a cidade de Edessa. Há algumas distinções características de Tomé dos evangelhos canônicos. As polêmicas com o judaísmo são escassas, há ausência da narrativa da paixão e da ressurreição e de perspectiva apocalíptica e escatológica. Stephen Patterson indica o ambiente histórico-geográfico de

²⁶⁶ SMITH, 2010, p. 140-141.

²⁶⁷ PERRIN, 2006, p. 69-70.

²⁶⁸ KUNTZMANN; DUBOIS, 1990, p. 50.

²⁶⁹ CLARK, 2014, p. 62.

²⁷⁰ PATTERSON, 2013, p. 37.

Edessa como determinante para os acentos discursivos de Tomé. Em Edessa, desenvolveu-se um cristianismo com uma identidade diferente do mundo ocidental.²⁷¹

Segundo Eliana Stori, no cristianismo edesseno havia os seguintes grupos: Marcionitas, bardesanitas, elquesitas, encratistas, valentinianos e tomasinos. O marcionismo teve uma longa história na região siríaca. A doutrina da salvação de Marcião de Sinope (85-160) funde médio-platonismo com uma interpretação paulina do evangelho. O helenismo na Síria contribuiu para uma fusão entre cristianismo e filosofia grega. Marcião pregava pela continência. Sua comunidade se compunha só de solteiros e tinha práticas ascéticas como jejum severo e desprezo pelas coisas seculares.²⁷² Em Marcião, há um antijudaísmo ao reeditar os evangelhos e as epístolas de Paulo com a pretensão de eliminar elementos judaicos, o que se difere bastante do EvT.²⁷³ A presença de judeus-cristãos em Edessa aponta para uma relação de proximidade entre a herança judaica e o cristianismo.²⁷⁴

Na Escola de Bardesanes, temos um pensamento sincretista. Bardesanes (154-222) desenvolveu sua cultura cristã através de um diálogo com a cultura filosófica e religiosa de seu tempo.²⁷⁵ Há influência do hermetismo em alguns trechos de sua obra. O hermetismo, uma religião egípcia, foi atuante na Síria e se desenvolveu em torno do nome do deus Nebo. Os hermetistas tinham tendência ascética como os marcionitas e encratistas.²⁷⁶ Os valentinianos são marcados pelo ascetismo. Efrém e Afraate atestam a influência deles na Síria. Todos esses grupos compõem o cristianismo juntamente com a comunidade tomasina.²⁷⁷ Em seguida, nos deteremos em três movimentos discursivos que podem ter relação mais direta com o ambiente literário do EvT: O ascetismo encratista, o misticismo e o médio-platonismo.

2.5.1 Ascetismo encratista

No cristianismo siríaco se desenvolveu um forte ascetismo. Os antigos heresiólogos chamaram esses cristãos de encratistas. Há uma literatura marcada pelo ascetismo na Síria. Porém, aquilo que os heresiólogos ocidentais identificaram como heresia, soava no

²⁷¹ PATTERSON, 2013, p. 19-24.

²⁷² STORI, Eliana. Edessa, la città benedetta. *Annali di Storia del' Egesi*, Bologna, v. 29, n. 1, 2012, p. 49-61.

²⁷³ PORTER, Stanley. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. London: Routledge, 2009, p. 214-215.

²⁷⁴ SIVERSTEV, 2000, p. 319-340.

²⁷⁵ CAMPLANI, Alberto. *Traditions of Christian Foundations Between Myth and History*. SMSR, v. 75, n. 1, 2009, p. 251-278.

²⁷⁶ DECONICK, 1996, p. 8-10.

²⁷⁷ STORI, 2012, p. 49-51.

cristianismo siríaco oriental como normativo e ortodoxo.²⁷⁸ Ireneu de Lião, Eusébio de Cesareia e Epifânio de Salamina enquadram um dos principais escritores da época como encratista, Taciano, o sírio. As suas obras apresentam apelos ao ascetismo. Por encratismo, entende-se uma seita cristã oriental que praticava um extremo ascetismo.

Segundo DeConick, as análises de Henri-Charles Puech e Gilles Quispel concordam que o EvT tem afinidade com encratismo.²⁷⁹ Os encratistas eram uma seita que rejeitava as relações sexuais, consumo de álcool e de carne e afirmavam que o casamento era um tipo de fornicção. A procriação era um mal porque o nascimento conduz necessariamente à morte. Segundo o EvT somente os solteiros entrarão no Reino (75). A figura principal de EvT é o *monachós*, o solteiro, aquele que faz de dois um. Ele transcendeu a diferença entre os sexos (22). O conceito de *monachós* é encontrado no cristianismo edesseno, onde o celibato era uma exigência para o batismo. A ideia é ausente nos escritos gnósticos aos quais se costumou relacionar o EvT. Valentim e seus seguidores eram a favor do sexo e do casamento, inclusive, para aqueles que estavam mortos.²⁸⁰

No contexto literário imediato ao EvT, há muitas tendências ascéticas. Taciano compôs uma harmonização textual dos evangelhos conhecida como *Diatéssaron*. Neste Evangelho são encontradas variantes em alguns trechos com ênfase na castidade (Mt 1,19; 19 4-5), subestimação do valor do matrimônio (Mt 19, 4-5) e na abstinência de vinho (Mt 11, 19; 26 29). Essas ênfases são técnicas e de difícil percepção visto que não possuímos cópias integrais do *Diatéssaron*. Porém, na obra “Discurso aos Gregos”, a preferência de Taciano pelo ascetismo ganha mais evidência.²⁸¹

Taciano enfatiza a necessidade de morrer para o mundo e viver para Deus. Assim há uma invocação do ascetismo, o casamento é equiparado ao adultério e à pederastia e faz condenação dos espetáculos dos gladiadores na obra “Discurso aos Gregos” (Capítulo 8). Em muitos textos, o autor sírio parece estimular a temperança e o autocontrole.²⁸² Ele contrasta o velho homem ao novo, como Paulo faz, ao colocar em oposição a lei e o evangelho. Existe uma antítese entre a união carnal de Adão e Eva e a união espiritual do crente com Cristo.²⁸³

²⁷⁸ RHEE, Helen. *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. London; New York: Routledge, 2005, p. 124.

²⁷⁹ DECONICK, April. *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden; New York: Brill, 1996, p. 3.

²⁸⁰ VAN OORT, Johannes (Ed.). *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 55. Leiden: Brill, 2008, p. 228.

²⁸¹ HUNT, 2003, p. 145.

²⁸² HUNT, 2003, p. 151-152.

²⁸³ RHEE, 2005, p. 124.

No capítulo 11, do “Discurso”, Taciano afirma que não procura ser reconhecido, nem deseja fama e nem riqueza. Uma vida modesta é mais aconselhável do que as honras dos ricos. E defende que não se deve desejar mais do que é necessário. Essa condenação da ostentação termina com um apelo ao leitor para morrer para o mundo e viver para Deus. Esta terminologia é utilizada para evocar o ascetismo. A desconsideração do valor da honra e da riqueza é sinal de adesão a valores ascéticos. A afirmação de que as mulheres cristãs são castas, valoriza esse comportamento, e o estimula no capítulo 33.²⁸⁴

A justificativa do estilo ascético de vida está na necessidade de manter o corpo puro porque este está unido à alma que será “santuário” do divino: “O vínculo da carne é a alma e o que a alma retém é a carne. E se tal espécie de constituição funciona como templo, Deus quer nele habitar por meio do Espírito, que é o seu legado”.²⁸⁵ No capítulo 15, Taciano explica a relação entre o corpo e a alma e mostra que a diferença entre homens e animais está na condição do corpo humano ser habitado por Deus. Isto quer diz atingir a imortalidade. A vida justa e em conformidade com a alma são condições para a ação profética (Capítulo 13).²⁸⁶

Nos Atos de Tomé, por sua vez, há um constante combate contra a corrupção do homem. As relações sexuais, a comida e a bebida são consideradas como formas de corrupção. Evidentemente, não há proibição desses hábitos, mas os considera a serviço do corpo. A condição do ser humano é paradoxal. A sua alma vive na impureza, mas o corpo que é, sede de tal impureza, pode ser morada do Espírito. O homem vive entre a corrupção e Deus. Distante de Deus, ele não é capaz de perceber o mundo celeste.²⁸⁷

Para ser digno de Deus, o homem precisa viver um comportamento ético de pureza. No capítulo 86, dos Atos de Tomé, encontramos esta admoestação: “Obtém pureza, e toma para ti a temperança, esforça-te depois pela humildade, por estas três virtudes cardeais está tipificado este Messias, quem eu prego. A pureza é o templo de Deus e todo que a guarda, guarda seu templo e o Messias habita nele”.²⁸⁸ (*tradução nossa*). Dentre esses deveres éticos estão a abstinência sexual, a caridade, o jejum, a oração e a humildade. Este conjunto de virtudes aproxima-se de um ideal de vida encratista. No capítulo 126, aparecem as virtudes de “santidade”, “pureza”, “modéstia”, e simultaneamente, são condenados o adultério, o roubo, a

²⁸⁴ TACIANO, o Sírio. *Discurso aos Gregos*. In: PADRES APOLOGISTAS. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 40.

²⁸⁵ TACIANO, 1995, p. 48-62.

²⁸⁶ HUNT, 2003, p. 151-153.

²⁸⁷ THOMAS. *The Acts of Thomas*. Introduction, text and Commentary by A. F. J. Klijn. Leiden, Boston: Brill, 2003, p. 10.

²⁸⁸ No original, “Acquire purity, and take to you temperance and strive after humility; for by this three cardinal virtues is typified this Messiah, whom I preach. For purity is temple of God, and every Who guards it, guards his temple and the Messiah dwells in him.” (THOMAS, 2003, p. 165.)

embriaguez, a prodigalidade, e o “serviço do ventre”. Isso demonstra o acento asceta dos Atos de Tomé.²⁸⁹

Se formos julgar pelo significado dos *logia* 6 e 14, não há no EvT uma tendência ascética significativa. Segundo DeConick, apesar de Gilles Quispel demonstrar que o uso de *monachós* é uma marca do encratismo no EvT (*logia* 16, 49, e 75).²⁹⁰ O jejum, esmola e oração são postos em segundo plano, o cumprimento dos mandamentos da Lei é mais urgente (*logion* 6). Não há uma dieta específica para os discípulos de Jesus, ele orienta “[...] onde andareis, se fordes recebidos, comei o que vos for oferecido”, aquilo que o homem profere é passível de maior pecado do que sua dieta alimentar. Alexei Siverstev considera dois estágios em Tomé, num primeiro momento o jejum é desaprovado como meio convencional de piedade e numa segunda etapa, jejuar é meio de acessar a presença divina.²⁹¹

A tonalidade asceta aparece na condenação da riqueza e do mundo. Patterson informa que Edessa era uma importante rota comercial e isso reflete no texto com alusões a dinheiro (*logion* 95), a viagem (27) e transeuntes (42).²⁹² O EvT compartilha a parábola do homem rico de Lc 12, 16-21 no *logion* 63. Neste texto, é desencorajado o acúmulo de bens porque a condição do homem é mortal. E o empréstimo a juro também é desaconselhado (*logion* 95). Do mesmo modo, o apego ao mundo é condenado por considerá-lo indigno de valor (*logion* 110). Há uma definição de mundo no *logion* 55: “Aquele que conheceu o mundo encontrou um cadáver, mas o mundo não é digno de quem dominou um cadáver”. O discípulo deverá renunciar o mundo (*logion* 27) que é algo morto, e somente por meio do sofrimento e, possivelmente, através de uma renúncia ascética, ele poderá encontrar a vida (*logion* 58).

Milan Vukomanovic sintetiza os temas ascéticos no EvT do seguinte modo: a) a renúncia do mundo que é uma atitude específica do cristianismo primitivo; b) itinerância: este era o modo como no cristianismo primitivo a mensagem era transmitida na Palestina, na Ásia Menor, Síria, Egito e outras partes. Referências a estes itinerantes aparecem na Didaquê. c) O encratismo com os temas do *monachós*, do um e da relação masculino e feminino. d) Rituais de ascese – o aparecimento de imagens relacionadas à preparação do batismo “vestes da vergonha”, “tornar-se criança”, “fonte borbulhante” e “noivo”. e) Ascese do autoconhecimento: O EvT parece servir como um manual de disciplina ascética, há os temas

²⁸⁹ THOMAS, 2003, p. 10-11.

²⁹⁰ DECONICK, 1996, p. 4.

²⁹¹ SIVERSTEV, 2000, p. 319-340.

²⁹² PATTERSON, 2013, p. 22.

de buscar/encontrar próprias de uma meditação e o tema recorrente do autoconhecimento.²⁹³ Portanto, pelo menos cinco temas são elencados por Vukomanovic sobre o ascetismo presente no EvT.

2.5.2 Misticismo judaico

Desde a descoberta do texto de Nag Hammadi, o EvT já foi considerado gnóstico, hermético, judeu-cristão e sapiencial. O seu estilo e tema sugerem um ensinamento esotérico, místico. Será justamente em torno deste misticismo tomasino que iremos nos debruçar. April DeConick toma como fonte do mistério do Evangelho o misticismo judaico.²⁹⁴

O período deste misticismo judaico compreende o século I d. C. Na tradição *merkavah*,²⁹⁵ as práticas de jejum, de purificação e de recitação de nomes angélicos eram recorrentes. Elas possibilitariam o praticante a ascender até a glória. Essas tradições são atribuídas aos rabinos Nehunyah Ben Ha-Qanah e Eliezer Ben Hyrkanos. As ascensões ao céu e as visões da glória são características da literatura apocalíptica judaica e dos primórdios do cristianismo. Esses rabinos foram influenciados pelas descrições de jornadas celestes como de 1º Enoque e do Apocalipse de Abraão.²⁹⁶

As tradições apocalípticas acreditavam, de certo modo, que crentes dignos e valorosos poderiam se divinizar e conseguir a visão de Deus. Segundo DeConick, esses círculos místicos judaicos influenciaram o cristianismo primitivo. O misticismo do judaísmo do Segundo Templo influenciou muitos movimentos.²⁹⁷

Dentro do próprio judaísmo, no século I, houve os *therapeutae*. Eles tinham o ideal místico de elevação à glória. Esses judeus levavam um modo de vida asceta. Eles procuravam retirar-se da família, abandonavam suas posses, não se preocupavam com a aparência e observavam normas de dietas e jejuns. A virgindade era preferível ao casamento e acreditavam que aquele estilo de vida os possibilitaria a transformar-se em seres angélicos. A descoberta dos textos de Qumran revelou que naquela comunidade havia a crença em ascensões aos céus. Em alguns textos, os qumranitas insistem que pertencem a uma

²⁹³ VUKOMANOVIC, Milan. *Ascesis, Symbol and Baptismal Rite in the Gospel of Thomas*. *Archaeus*, Bucharest, v. 9, 2015, p. 1-15.

²⁹⁴ DECONICK, 1996, p. 28.

²⁹⁵ *Merkabah* é uma tradição mística judaica que busca a experiência da percepção da aparição de Deus em seu torno e buscava conhecer os mistérios deste lugar celestial (o trono). (MACEDO, Cecília Cíntia Cavaleiro de. *A Imagem do Trono de Ibn Gabirol e a Mística da Merkabah*. *Mirabilia*, Barcelona, v. 14, 2012, p. 35-56).

²⁹⁶ DECONICK, 1996, p. 29-30.

²⁹⁷ DECONICK, 1996, p. 32.

congregação angélica. Flávio Josefo conta que os essênios acreditavam que poderiam tornar suas almas imortais aproximando-se do Justo. De fato, os textos litúrgicos de Qumran têm acentos místicos semelhantes à tradição judaica de *Hekhalot*. Eles aspiravam entrar em contato com anjos diante do trono de Deus. A pureza ascética parece ser condição para o êxito das ascensões místicas.²⁹⁸

DeConick, com base nos estudos de Goodenough, mostra que o judaísmo helenista do tempo de Fílon de Alexandria desenvolveu uma tendência mística. Isso se deve ao fato de alguns sincretismos acontecerem com cultos mistéricos. A interpretação em termos místicos de Fílon é uma importante contribuição, apesar da posição de Goodenough não ter recebido ampla aceitação. Fílon compartilha com o misticismo judaico imagens como imagens de seres celestiais, conceitos e visões morais. As tonalidades místicas do judaísmo helenista acabaram sendo platonizadas ou estoicizadas pelo autor.²⁹⁹

Este misticismo judaico influenciou movimentos como o cristianismo nascente, gnosticismo, hermetismo e a literatura *Hekhalot*.³⁰⁰ A ascensão ao céu e a transformação divina são uma temática que aparece no EvT. DeConick agrupa esses *logia* em três conjuntos: a) Textos sobre manifestação divina: 15, 27, 37, 59 e 83; b) Transformação divina: nos *logia* 13, 82 e 108; autoconhecimento (3b, 56, 67, 80, 111b) e c) visão de imagens: 87.³⁰¹

A hipótese de April DeConick será mostrada nos comentários dos *logia* 50, 15 e 83. DeConick interpreta o *logion* 50 como um caso de ascensão mística típico do misticismo judaico. Nesta passagem, Jesus instrui seus discípulos a responderem três perguntas que poderiam ser feitas: “De onde vindes?”, “Quem sois vós?” e “Qual é o sinal do vosso Pai que está em vós?”. As respostas são respectivamente: “Nós viemos da luz”, “nós somos os eleitos do Pai vivo” e “Movimento e repouso”. Na apocalíptica judaica e na literatura *Hekhalot*, geralmente, o herói na ascensão mística é interrogado pelos anjos a razão porque estaria entrando no reino celeste. Portanto, o conhecimento dessas respostas é uma preparação para a ascensão mística.³⁰²

²⁹⁸ DECONICK, 1996, p. 32-34.

²⁹⁹ DECONICK, 1996, p. 37.

³⁰⁰ A literatura *Hekhalot* diz respeito ao corpus literário sobre a tradição mística judaica e versa sobre os temas da criação e condução do universo, incluindo a descrição do trono de Deus e da maneira como ascender aos céus e contemplar a glória de Deus. A palavra hebraica *Hekhalot* significa “palácios” (no singular, *hekhal*). Estes textos aparecem entre a pseudepigrafia intertestamentária. (RAMOS, Marcus Vinicius. *À Sua Imagem e Semelhança: O Misticismo Judaico na Antiguidade Tardia e a Percepção do Corpo nas Literaturas Apocalípticas e Hekhalot*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2009).

³⁰¹ DECONICK, 1996, p. 39.

³⁰² DECONICK, 1996, p. 55-59.

Nesse *logion*, a necessidade de conhecimento da origem e da identidade do discípulo tem um caráter redentor. Na obra *Pirkê Avot*, há um ensinamento sobre três coisas que o homem tem de saber e são: De onde veio, para onde vai e a quem terá de prestar contas. A origem do homem é uma “gota de sêmen”, que quer dizer a sua humanidade. O seu destino é o “pó” e remete-o à sua mortalidade. E as contas serão prestadas a Deus.³⁰³ Na tradição mística judaica, tal conhecimento é importante porque anjos interrogariam os místicos na sua ascensão, perscrutando-os se seriam dignos de entrar no reino celeste.³⁰⁴

O *logion* 15 possui uma terminologia similar às descrições do trono divino na tradição *Merkavah*. O trecho aconselha a prostrar-se diante de Deus e adorá-lo: “Quando virdes aquele que não foi gerado por mulher, jogai-vos com a face sobre a terra e adorai: é ele o vosso Pai” (15). Uma situação semelhante é descrita em 1º Enoque 14, 24 e 2º Enoque 22,4. O Pai é descrito como aquele não-nascido de mulher.³⁰⁵

No *logion* 83, a manifestação da luz divina está associada a uma teologia do Pentateuco da glória de Deus (*kavod*). A glória é um fenômeno luminoso associado com a coluna de nuvem e fogo que acompanhava o povo de Deus no deserto ou a sua presença no Tabernáculo. Em Ezequiel 1, 27, há descrição desse fenômeno como algo com aparência de fogo e com brilho e que se assemelhava à glória de Deus.³⁰⁶ Essa luz é revelada somente ao místico digno que se aproxima do trono de Deus, prostra e o adora. Do mesmo modo, o *logion* 82 proclama que quem está próximo de Jesus elevou-se ao lugar da luz ou do fogo e está próximo do Reino.

No *logion* 108, a metáfora da bebida está conectada à tradição mística de ascensão na interpretação de April DeConick. A revelação que ocorre dentro do fenômeno da ascensão é descrita em termos de “bebida”. Em 1º Enoque 48, 1-2, Enoque vê a fonte da justiça.³⁰⁷ DeConick conecta estes textos à tradição mística judaica cuja ideia que está por detrás dos textos é a busca do autoconhecimento e da sabedoria para ascender ao Reino do Céu e, por fim, contemplar a glória do Pai vivo.

³⁰³ PIRKE AVOT. *Las Máximas de los Maestros*. Buenos Aires: Arte y Papel, 1988, p. 15.

³⁰⁴ DECONICK, 1996, p. 63.

³⁰⁵ DECONICK, 1996, p. 99-100.

³⁰⁶ DECONICK, 1996, p. 101-102.

³⁰⁷ DECONICK, 1996, p. 109.

2.5.3 Médio-platonismo

Stephen Patterson, Seth Clark, Risto Uro e Ivan Miroshnikov desenvolveram importantes estudos em torno da influência médio-platônica no EvT. O Evangelho apresenta fortes temas médio-platônicos como o autoconhecimento, a relação entre corpo e alma, a unidade e a imagem de Deus.

O médio-platonismo diz respeito ao renascimento do estudo do pensamento de Platão no século I a. C., em Alexandria. Esta nova fase do platonismo não possui as mesmas ideias do tempo da Academia e abrange um período de três séculos, que vai desde o século I a. C. até o século II d. C. A principal ideia que formou o corpo doutrinário do movimento é a reinterpretação da Teoria das Ideias. A dimensão inteligível foi transformada de modo transcendental e assim as ideias foram interpretadas como pensamentos de Deus. O texto mais utilizado pelos médio-platônicos foi o diálogo *Timeu*. A doutrina das mônadas e das díades aparece como plano de fundo. E por fim, o problema ético aparece com a finalidade de viver segundo a natureza divina.³⁰⁸

Em torno de Alexandria, houve um encontro entre médio-platonismo, judaísmo e cristianismo. No judaísmo, foi Fílon de Alexandria (20 a. C – 50 d. C.) que combinou a tradição mosaica com o pensamento de Platão e reinterpretou o Gênesis e o lugar do Deus hebreu dentro dessa nova visão. Dentre os cristãos, Clemente (150 – 215 d. C.) e Orígenes de Alexandria (184-254 d. C.) produziram obras sobre cristianismo e platonismo. A partir de Alexandria uma síntese religiosa e cultural entre cristianismo e platonismo predominou nos primeiros séculos.³⁰⁹ Taciano, apesar de sua crítica à cultura grega, escreve em ambiente siríaco e seu pensamento tem relação próxima à filosofia grega.³¹⁰

Tanto o cristianismo alexandrino quanto o siríaco estiveram em contato com o médio-platonismo. Seth Clark identifica 10 temas médio-platônicos no Evangelho de Tomé: O autoconhecimento, a semelhança divina, movimento e repouso, doutrina da Mônada e da Díade, tradição de ensinamentos secretos, androginia espiritual, ascetismo, o divino como luz, mundo material gerado pelo fogo e a ideia de que *daemons* são guardiões do mundo físico.³¹¹

Para os médio-platônicos, o autoconhecimento é a busca do conhecimento da dimensão divina que existe no ser humano. A partir de Platão, a máxima de Delfos “conhece-

³⁰⁸ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Volume I. 8ª. Edição. São Paulo: Paulus, 2003, p. 327-329.

³⁰⁹ CLARK, 2014, p. 33-37.

³¹⁰ REALE, 2003, p. 409.

³¹¹ CLARK, 2014, p. 47.

te” recebe um significado mais profundo. Conhecer-se significa descobrir a alma e sua conexão com a realidade divina. Este sentido de autotranscendência foi utilizado por estóicos e médio-platônicos.³¹² O autoconhecimento está relacionado também aos temas da deificação e da imortalização.³¹³ A mente (*nous*) na perspectiva de Fílon de Alexandria é o ego divino interno do ser humano. É o elemento superior que põe Deus e o homem em comunhão.³¹⁴

Segundo Hartin, os *logia* 67 a 70 desenvolvem o tema do autoconhecimento. A falta do conhecimento de si é uma deficiência de algo essencial. Alguém pode conhecer tudo, mas se não conhece a si mesmo, é deficiente de um saber fundamental (*logion* 67). Os perseguidos e os odiados encontram a paz (*logion* 68) e a perseguição acontece interiormente porque lá é o lugar de conhecimento verdadeiro do Pai. O discípulo sofre uma dupla perseguição, uma tensão interior e uma exterior. Como forma de alívio e conforto, Jesus profere uma bem-aventurança (*logion* 69). Esses textos colocam os cristãos numa experiência de sítio e resulta num ato de profunda responsabilidade. A oposição do mundo leva o discípulo à descoberta de si mesmo. A realidade que traz o autoconhecimento é a filiação do Pai vivo (*logion* 2, 69a).³¹⁵ O autoconhecimento tem como condição a prática da ascese: “Se vós não fazeis jejum do mundo, não encontrareis o Reino” (*logion* 27a).

Os médio-platônicos reinterpretaram a concepção antropológica. O principal texto para esta reformulação é o *Timeu*. O ser divino movido pela bondade desejou que tudo fosse perfeito, mas percebendo que no mundo visível tudo se movia de modo irregular e era desordenado, criou o intelecto na alma (*logion* 30a).

Plutarco de Queroneia (46-120 d. C.) define o homem como um composto de três partes: Corpo, alma e intelecto. O intelecto é distinto da alma e é a parte mais nobre do homem. A relação entre corpo e alma produz a sensibilidade e as emoções enquanto a relação entre a alma e o intelecto produz a razão. É o intelecto, tratado por Plutarco, ora como *nous*, ora como *pneuma*, que é a sede da razão do qual todo o corpo é dependente para dirigir as suas ações.³¹⁶

As ideias antropológicas no EvT não são elaboradas por causa do estilo aforístico do texto, porém, o reflexo do pensamento médio-platônico aparece nos *logia* 87 e 112. Os elementos constitutivos do homem aparecem sob os termos corpo (*soma*), carne (*sarx*) e alma (*psykhé*). Nesses dois *logia*, o corpo é considerado miserável, a sua condição é inferior à alma.

³¹² PATTERSON, 2013, p. 37.

³¹³ DECONICK, 1996, p. 120.

³¹⁴ PATTERSON, 2013, p. 38-39.

³¹⁵ HARTIN, 1999, p. 1003-1004.

³¹⁶ PLUTARCO. Obras Morais: *Sobre a Face Visível no Orbe da Lua*. Tradução do grego, introdução e notas de Bernardo Mota. Coimbra: CECH, 2010, p. 95.

O termo *pneuma* aparece no lugar de *psykhé*. Patterson observa que eles são usados de modo correspondentes no médio-platonismo.³¹⁷

O *logion* 20 contém uma admiração em relação à unidade de corpo e da alma num mesmo ser: “como é que essa grande riqueza pôde habitar nesta pobreza?”. A riqueza é o espírito e a pobreza é a carne. Segundo Patterson, este espírito que engrandece a pessoa humana é aquele sopro do criador inspirado em Adão no princípio da criação. Por detrás deste *logion* estaria uma adaptação judaico-cristã do conceito tripartido do homem.³¹⁸

Os temas médio-platônicos de alma bipartida ou tripartida e do autoconhecimento estão relacionados à imagem que se desenvolveu sobre Deus. Os estoicos Cícero e Sêneca compreendiam que o verdadeiro eu é uma imagem divina que reside dentro do homem. Fílon de Alexandria e Taciano entendiam que o *Logos* unia o corpo a Deus. O tema do corpo como morada do divino está presente na literatura siríaca em torno do nome do apóstolo Tomé. No Hino da Pérola, há uma descrição de um príncipe que deixa sua túnica brilhante no palácio e sai em missão com a promessa dos pais de quando retornasse, voltaria a usá-la. Essa túnica é a imagem de Deus, segundo Patterson, que está no paraíso esperando pelo homem.³¹⁹

Nos *logia* 84 e 85, há uma referência à imagem da imortalidade. No *logion* 84, “Nos dias em que vedes vossa semelhança, vós vos rejubilais. Mas, quando virdes vossas imagens, produzidas antes de vós, que não morrem e nem se manifestam, o quanto tereis de suportar”. As “imagens” que o homem possuía antes de sua atual condição mortal são admiráveis. Porém, na condição da vida presente ele terá de suportar sua limitação carnal. No início da criação, o homem possuía uma imagem divina. Esta imagem era imortal e invisível. No *logion* 85, “Adão saiu de grande força e de grande riqueza, mas ele não foi digno de vós, pois se ele houvesse sido digno, não teria provado a morte”. Esta condição inicial de riqueza de Adão é a imortalidade. Mas a perdeu. Mas, por outro lado, o discípulo que encontrar a interpretação das sentenças de Jesus restaurará a condição inicial.³²⁰

Os *logia* 64 e 24 trazem o tema da luz que pode ser interpretado juntamente com a imagem de Deus. A luz é uma ideia helenista da essência divina. Quando o discípulo estiver pleno de luz, estará, portanto, repleto do divino. A mente também pode ser identificada com a luz, assim como em Platão a luz é a imagem da verdadeira realidade. Acrescenta-se aí o

³¹⁷ PATTERSON, 2013, p. 41-42.

³¹⁸ PATTERSON, 2013, p. 42-43.

³¹⁹ PATTERSON, 2013, p. 44-45.

³²⁰ PATTERSON, 2013, p. 47-48.

logion 50 que identifica a origem divina do homem com a luz. A literatura médio-platônica contém diversos usos da imagem da luz como a natureza divina.³²¹

A segunda parte do *logion* 50 nos remete a outro conceito platônico: Movimento e repouso. O texto diz: “Se eles vos perguntam: ‘Qual é o sinal do vosso Pai que está em vós?’, dizei-lhes: ‘É movimento e repouso’”. O repouso é uma metáfora do destino da alma. No *logion* 90, Jesus se identifica com o repouso e no *logion* 51 a ideia é indicada como sinônimo do paraíso. Repouso na filosofia de Plutarco é um dos elementos da existência.³²² No *Timeu*, o mundo visível é o lugar natural do movimento. A estabilidade é uma das propriedades do divino (30a).³²³

Assim estes temas médio-platônicos estão interligados no EvT. O autoconhecimento que conduz o homem à descoberta de sua imortalidade e assim ele se une a Deus. O *logion* 2: “Aquele que procura não deixe de procurar até encontrar; quando encontrar ele se perturbará”, aponta para o princípio geral de interpretação do EvT. O destino final do discípulo que encontra a interpretação das sentenças de Jesus é o repouso e a imortalidade. Quando ocorrerá a união com o divino e a restauração da condição inicial do homem no momento da criação.

2.6 A teologia do Evangelho de Tomé

2.6.1 A unidade e a reunificação

No EvT, há alguns temas teológicos que perpassam vários *logia*. Exploraremos primeiramente o problema da unidade e da reunificação. Toda a perspectiva mística em torno de Jesus parece conduzir o discípulo a uma união com o Pai Vivente por meio de Jesus. Esta unificação se desdobra no sentido de reunificação, de retorno ao estágio primordial da existência (*logion* 72). A reunificação significa o ser humano retornar a uma condição primitiva perdida por eventos cósmicos.

Klijn trouxe uma importante contribuição para a interpretação dos *logia* 4, 11, 22, 23 e 106 que tratam da reunificação. Estas ideias têm como base o mito da queda de Adão. O primeiro homem era andrógino; ao criar a mulher, Deus divide-o em masculino e feminino. O Gênesis 2, 23 sugere uma divisão de Adão, quando explica a criação de Eva: “Ela será

³²¹ PATTERSON, 2013, p. 50-53.

³²² PATTERSON, 2013, p. 54-55.

³²³ PLATÃO. *Timeu - Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011, p. 97.

chamada de mulher, porque foi tirada do homem!”. É um mito judaico bastante explorado nos textos de Nag Hammadi. Depois da criação da primeira mulher, Adão foi dividido e isso contribuiu para a sua queda.³²⁴

Como consequência da divisão do homem primordial, houve a queda de Adão e Eva. No *logion* 37, temos uma referência ao resultado desta queda: “Quando vós vos despojardes de vossa vergonha e tomardes vossas vestes, as colocardes sob vossos pés como criancinhas e as pisotardes, então (vós vereis) o filho do Vivente e não tereis medo”. Esta metáfora se refere à situação de Adão e Eva depois do pecado. Eles descobriram que estavam nus e tiveram vergonha (Gn 3, 9-11). Então, Deus fez túnicas de peles para os dois. Antes da queda, eles estavam revestidos de luz.³²⁵ Desnudar-se diante de Deus era uma condição positiva do homem primordial, porém, perdida com a queda.

O discípulo, na sua condição puramente humana, vive uma separação e o estado ideal da existência é o retorno. O *logion* 61 fala que aquele que se torna igual, ou seja, que se une à fonte divina, ele se torna pleno de luz. A criação parece ter cindido uma condição primordial e que agora se torna a aspiração do cristão tomasino. O *logion* 49 descreve a condição inicial como o Reino. Os “solitários” e “eleitos” retornarão a este Reino.³²⁶ No texto tomasino, Jesus é a manifestação desta consciência de reunificação. Portanto, se há consciência desta separação, e o desejo humano é de retorno, o conhecimento que as palavras de Jesus têm a oferecer são as vias de acesso ao retorno. Permanecer na condição de separado é semelhante a uma pobreza e somente o conhecimento promove a consciência da filiação divina (*logion* 3).

O *logion* 18 estabelece um ponto de intersecção entre o princípio e o fim. Os discípulos querem saber no EvT como será o fim. Jesus considera essa preocupação um indício de que eles já têm consciência do princípio. Ele é a condição de percepção da salvação, porém, é aquele que os discípulos aguardam, mas ainda não estão plenamente convencidos disso (*logion* 51). A procura pelo Reino não desemboca numa perspectiva escatológica em Tomé. O Reino não é um evento futuro, ele “está espalhado pela terra e os homens não o vêem” (*logion* 113). Os *logia* 18, 51 e 113 expressam a expectativa dos discípulos pelo fim e eles carecem ainda do conhecimento necessário. Todos concorrem para a necessidade de união com o Pai Vivente.

³²⁴ MIROSHNIKOV, 2016, p. 86.

³²⁵ DECONICK, April; FOSSUM, Jarl. Stripped Before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas. *Vigiliae Christianae*, Leiden, 45, 1991, p. 123-150.

³²⁶ BABALIS, Costa. *Logion 7 of the Gospel according Thomas and the Notion of “Oneness”*: A Rectorical / Structural Analysis. 2014. 98 f. Dissertação (Mestrado). The Department of Theological Studies, Concordia University, Montreal, 2014, p. 72-73.

Na análise de Costa, a reunificação nestes *logia* depende de uma participação ativa daquele que procura, isto é, do discípulo. A reunificação é o processo de encontro com o Pai Vivente e a unidade parece com a condição final.³²⁷ Alexei Siverstev lembra que esta busca de unificação ou deificação é um tema comum aos Atos de Tomé e ao Discurso aos Gregos de Taciano.³²⁸ No *logion* 13, Tomé é apresentado como aquele discípulo que reconhece Jesus e sabe da grandiosidade do processo de se unir a ele. Klijn conclui que o solitário é a designação daquele que é salvo. Isso significa que ele retorna ao seu estado primordial de ser indiviso. A soteriologia de Tomé perpassa pelo retorno à condição original e isso implica rejeitar a distinção entre masculino e feminino.³²⁹

Algumas consequências da reunificação podem ser apontadas na teologia de Tomé. Primeiramente, aquele que conhece a *hermeneia* das sentenças de Jesus torna-se iluminado, descobre sua verdadeira identidade e retorna ao seu estado primordial. Este estado caracteriza-se pela imortalidade, e pela plenitude de vida. O discípulo que perfaz este processo se torna um com Jesus. Este tema evoca a ideia de geminalidade tão específica e cara à literatura tomasina. A deificação pessoal é um tema presente na literatura paralela a Tomé. Nos Atos de Tomé, o objetivo final da busca pela sabedoria é a divinização. Nas Odes de Salomão, existe uma associação entre a união com Deus e a imortalidade na Ode 3,8: “De fato, aquele que está unido a quem é imortal, torna-se verdadeiramente imortal” (*tradução nossa*)³³⁰. Taciano afirma que o homem participa da imortalidade divina.³³¹

2.6.2 Subjetividade e gênero

Segundo Richard Valantasis, o ser humano no texto do EvT tem uma categoria singular, além do feminino e do masculino. O *logion* 22 propõe uma reconstrução do corpo humano: “E quando fizerem de homem e mulher fizerem um só, então, o homem não será mais homem e nem a mulher mais mulher”. O terceiro gênero transcende a distinção entre masculino e feminino e transforma a identidade da pessoa durante o processo de reconstrução.

³²⁷ BABALIS, 2014, p. 75.

³²⁸ SIVERSTEV, 2000, p. 319-340.

³²⁹ STANG, Charles M. *Our Divine Double*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 2016, p. 85-86.

³³⁰ Na versão em inglês: “Indeed he Who is joined to him who is immortal, truly will be immortal” (CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament*. Volume 2. New York: Doubleday & Company, 1985, p. 735).

³³¹ TACIANO, 1995, p. 45.

Esta pessoa está caracterizada pelo termo *monachós* e combina características do antigo e do novo. O ancião buscará a sabedoria na criança (*logion 4*).³³²

A imagem da criança é utilizada na tradição de Jesus para descrever a condição dos eleitos do Reino. Em Mateus 11, 25 e Lucas 10, 21, os “pequeninos” são os escolhidos do Pai para receberem a revelação.³³³ Nas fontes cristãs, judaicas e helenistas, a criança é símbolo da inocência, da ausência de pecado e da pureza sexual (4, 22, 46).³³⁴ A família nesta nova concepção envolve convivência, mas todos estão sozinhos, todos estarão integrados no próprio ego (*logion 16*). A pessoa integrada é escolhida para viver solitária (*ouot*) (*logion 23*), e felizes são estas pessoas (*logion 49*). Esta característica integra os macarismos no texto de Tomé. Com esta insistência em afastar os discípulos da família, Tomé quer que eles resistam à tentação de se identificar com os familiares terrenos.³³⁵

As relações domésticas no EvT têm uma tensão ideológica. A palavra de Deus é considerada mais importante do que os laços consanguíneos (*logion 79*). Esta prioridade causa uma divisão entre os membros familiares por causa do evangelho (*logion 16*) e um incentivo ao desapego a eles (*logion 99*), chegando a uma total rejeição deles no *logion 105*: “Quem conhece pai e mãe é filho da puta”.³³⁶ Nas relações sociais na comunidade tomasina há uma oposição ideológica³³⁷ entre os solitários e aqueles apegados ao mundo, representados na imagem da família.

Outra característica desta nova pessoa integrada é a imortalidade. Aquele que procura a sabedoria nas sentenças de Jesus não procura outra coisa senão vencer a morte (*logion 2*). “Os vivos não morrerão”. A pessoa recupera os benefícios da preexistência (*logion 19*) que origina na luz e retorna para a luz (*logia 24 e 50*) e manifesta uma imagem eterna e invisível (*logion 84*), ou como um itinerante (*logion 86*). Há uma distinção entre o mundo que é imaginado pelos ditos e o mundo atual. Todo o esforço sapiencial de Tomé culmina na busca da vida (*ponh*) (*logion 58*). Quando se fala de retorno a uma condição preexistente do homem pode se compreender que esta era a situação de Adão (*logion 85*). A realização dos solitários se dará no recuo do tempo mitológico, na categoria de Bakhtin.³³⁸ Eles poderão

³³² VALANTASIS, Richard. *The Gospel of Thomas*. London; New York: Routledge, 1997, p. 10-11.

³³³ FUNK, Robert W.; HOOVER, Roy W. *The Five Gospels: The Search for Authentic Words of Jesus*. New Translation and Commentary. New York: Harper Collins, 1993, p. 417.

³³⁴ MEYER, Marvin W. Making Mary Male: The Categories Male and Female in the Gospel of Thomas. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 31, 1985, p. 554-570.

³³⁵ MEYER, 1985, p. 553.

³³⁶ GROSSO, Mateo. Norme Etiche e Formazione Comunitaria nel Vangelo Secondo Tommaso: Quali regole per quale comunità? *Annali di Studi d'Esegesi*, Bologna, v. 28, n. 1, 2011., p. 59-76.

³³⁷ BAKHTIN, 1997, p. 34.

³³⁸ BAKHTIN, 1989, p. 299.

entrar na câmara nupcial, *epma en-sheleet (logion 75)*. Assim eles encontrarão descanso (*logia 50, 51, 60, 90*).

A personalidade ideologicamente oposta aos eleitos é descrita como a condição daqueles que estão embriagados e vazios (*logion 28*). Eles estão apegados ao mundo que é como uma carcaça, um organismo sem vida. Não se trata de pessoas diferentes, mas de uma categorização entre aqueles que buscam a interpretação das palavras e aqueles que não a buscam. Poderíamos afirmar com Valantasis que os eleitos e solitários são convidados a construir uma identidade alternativa no EvT.³³⁹

2.6.3 A condição do discípulo

Desde o *logion 2*, o discípulo de Jesus no EvT é conclamado a interpretar as palavras secretas de Jesus. A sabedoria das palavras de Jesus conduz aquele que conhece a sua interpretação à vida eterna. Porém, eles se encontram no mundo como “criancinhas que se instalaram em campo que não lhes pertence” (*logion 21*). O propósito do Evangelho é dar as condições para que o discípulo entre no Reino dos Céus e revista-se da imortalidade (*logia 2 e 19*). As condições para isso são a unificação e o retorno ao princípio.

Jesus utiliza algumas imagens para descrever a identidade de seus discípulos. No *logion 50*, quando ele orienta os discípulos a se identificarem como “filhos da luz”, temos contatos com um tema recorrente no EvT: luz. A luz é o símbolo da essência divina. Em Platão, como já foi discutido, ela é imagem do mundo inteligível, da verdadeira realidade.³⁴⁰ Aquele que está igual, ou seja, que provou do processo de reunificação ficará pleno de luz (*logion 61*). O homem interior é pleno de luz. E o discípulo é convidado a descobrir a sua identidade de luz, ou seja, a origem divina.

A teologia implícita nos textos de Tomé indica algumas exigências da vida cristã. O EvT possui alguns *logia* que são regras de comunidade e de prática moral. O discípulo tem uma necessidade de distinção ideológica daqueles que estão “embriagados”, ou seja, aqueles que não procuram conhecer a *hermeneia* das sentenças de Jesus. A comunidade tomasina acreditava no acontecimento iminente do Reino e se eles adotassem uma conduta ascética estariam preparados.³⁴¹ Jesus orienta a seus discípulos a não se preocuparem somente com o amanhã (*logion 36*) e se considerarem como “passantes” (*logion 42*). O *logion 42* sintetiza a

³³⁹ VALANTASIS, 2002, p. 10-12.

³⁴⁰ PATTERSON, p. 50-52.

³⁴¹ STANG, 2016, p. 86.

condição do discípulo diante da natureza do mundo. Este imperativo “Sede passantes” implica uma renúncia do mundo. Renauld-Grosbras segue a análise deste *logion* com Rodolphe Kasser que o interpreta no sentido de Hebreus 11, 13 que todos são “estrangeiros e peregrinos” sobre esta terra. O homem é um exilado neste mundo. Abraão é o modelo de peregrino. Ele se desapegou de sua terra e partiu em direção a um lugar prometido por Deus. Porém, ao alcançar aquela terra, permaneceu lá como “estrangeiro”. O pai da fé do povo hebreu buscava uma pátria que estava além daquela terra, a “pátria celestial” (Hb 11, 8-16).³⁴²

É difícil precisar a existência de uma comunidade tomasina, porém, percebemos muitas regras dirigidas a esses discípulos idealizados no EvT. Usando a terminologia de Rudolf Bultmann iremos classificá-las em “ditos legais” e em “normas comunitárias”. As relações interpessoais passam pelas recomendações de amar o irmão (*logion* 25), curar os doentes (*logion* 14), não mentir (*logion* 06). Algumas normas de jejum, de pureza e de celebração do sábado e relativas à missão como “ser manso e prudente”, comer o que for oferecido.³⁴³ Milan Vukomanovic vê nas expressões “fonte borbulhante” do *logion* 13 e “vestes da vergonha” do *logion* 37 como referência a um ritual de batismo.³⁴⁴

Neste sentido, o rito batismal representaria a passagem do mundo para o reino. O tratamento não-escatológico do reino poderia reforçar a ideia de que esses símbolos remetem ao ritual do batismo. Concorrem para isso também a referência a mistérios e a um ensinamento secreto que fazem parte da linguagem de rituais de iniciação. Esta interpretação localizaria a união dentro do batismo como diz Gálatas 3, 28: “Não há judeu e nem grego, não há servo e nem livre; não há macho e nem fêmea; porque todos vós sois um só em Cristo Jesus”. Esta indistinção de gênero representaria a condição pós-batimal do discípulo como insiste o EvT nos termos “solitário”, “um só”. No *logion* 37, segundo Vukomanovic, Jonathan Smith apresenta três elementos que indicariam uma referência a um rito batismal, são eles: Nudez, nudez sem pudor, pisar as roupas e criancinha. Estas imagens evocam a condição primitiva de Adão e seu estado de inocência ao qual o discípulo dever almejar. Ele é convidado a despojar-se do “velho homem” e a revestir-se do “homem novo” (Ef 4, 22-24).³⁴⁵

³⁴² RENAULD-GROSBRAS, Pascale. Parago: Promenade Exégétique dans le Nouveau Testament et le Logion 42 de l'Évangile de Thomas. *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, v. 86, n. 2, 2011, p. 209-220.

³⁴³ GROSSO, p. 59-76.

³⁴⁴ VUKOMANOVIC, 2015, p. 1-15.

³⁴⁵ VUKOMANOVIC, 2015, p. 1-15.

2.6.4 A salvação e o tornar-se “gêmeo” de Jesus

O EvT assim como o Evangelho de João trata o tema do Reino de Deus não de modo escatológico, mas protologicamente. O tempo salvífico em Tomé está voltado para a origem e não para o fim. Stevan Davies mostra que Jesus insiste que os discípulos precisam restaurar a imagem divina como Gn 1, 1-2. 4. A exegese do Gênesis do autor do EvT aparece em textos dos judeus helenistas do Egito como Fílon de Alexandria. Segundo esta interpretação a luz primordial reflete a condição do homem (77).³⁴⁶

Esta condição primordial se identifica com Jesus. A criação do homem é identificação com a criação à imagem de Deus. No *logion* 84, Jesus afirma que seus discípulos verão suas imagens que existiam antes. Esta pré-existência se refere ao tempo da criação. Mas o homem perdeu esta condição original e ficou dividido. Por isso, há uma insistência no EvT na superação da distinção de gêneros (*logia* 11 e 61). A salvação está vinculada ao retorno ao estado original e o discípulo que procura a *hermeneia* das palavras de Jesus terá a chave de acesso a este processo de divinização. Diferentemente, o prólogo de João parece insistir que a luz primordial reside no *Logos* (Jo 1,3).³⁴⁷

O discípulo tomasino aspira à reunificação que traz como consequência o retorno à natureza antropológica de Adão antes da queda, isto quer dizer, a imortalidade e a divinização. Na literatura tomasina, aparece a ideia de se tornar gêmeo de Jesus. O “gêmeo” de Jesus sintetiza a imagem do homem unificado, imortalizado, deificado. O Evangelho de João identifica Tomé com a alcunha de “Dídimo” (Jo 20, 24). Este costume aparece no prólogo do Evangelho de Tomé. Assim em toda a literatura tomasina, há ocorrências. No Livro de Tomé, ele é chamado de Judas Tomé (138, 2 e 142, 8); nos Atos de Tomé, o tratamento é Judas Tomé e também Dídimo (1,3).³⁴⁸

Os nomes Tomé e Dídimo significam “gêmeo”. A tradição de Tomé ser identificado como o gêmeo de Jesus teve um significado importante no cristianismo siríaco e na teologia que se desenvolve nos escritos tomasinos. Em termos históricos, procurar por uma origem consanguínea entre Jesus e Tomé é tarefa difícil, vamos nos deter no significado teológico desta geminalidade.³⁴⁹ Nos Atos de Tomé, Tomé é gêmeo de Jesus no sentido metafísico e de fraternidade por participar de uma mesma comunidade mística. No relato, os personagens

³⁴⁶ DAVIES, 1983, p. 63.

³⁴⁷ PAGELS, Elaine H. Exegesis of the Genesis 1 and the Gospels of Thomas and John. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 118, n. 3, 1999, p. 477-496.

³⁴⁸ STORI, 2010, p. 29-30.

³⁴⁹ Com geminalidade, queremos expressar a condição de ser gêmeo com alguém, de forma um par ou se assemelhar (latim *geminus*, i, “gêmeo”)

chegam ao ponto de confundir Jesus e Tomé. Tomé seria o gêmeo místico de Jesus, o seu *alter ego*³⁵⁰.

Segundo Eliana Stori, Drijvers relaciona este tema com a noção de união com Deus como fim último da salvação conforme aparece no texto de Taciano. A semelhança de Tomé com Jesus faz dele um revelador, um guardião das palavras secretas do mestre. Esta particularidade representaria em Tomé a salvação por excelência. Conforme Stori, Henri-Charles Puech também entende esta relação mais no sentido teológico do que histórico. No *logion* 13, somente Tomé tem acesso a uma revelação especial e particular de Jesus e diz respeito exatamente à identidade do mestre. Porém, a geminalidade parece estar disponível para todo aquele discípulo que busca a sabedoria na boca de Jesus: “Aquele que se saciar em minha boca tornar-se-á como eu. Eu também me tornarei como ele e as coisas ocultas lhe serão reveladas” (108). Tomé é um destes. De acordo com Stori, Risto Uro considera que estes *logia* contribuíram para difusão desta tradição da geminalidade entre Jesus e Tomé.³⁵¹

A geminalidade de Jesus, demonstrada por Stori a partir de Drijvers e Puech, é uma figura da união salvífica do discípulo com o divino. Nos Atos de Tomé, o discípulo revela em si a semelhança com Jesus. Tomé é apresentado como tipo perfeito de salvo ao se assemelhar a Jesus. Portanto, não sabemos de uma semelhança física entre Jesus e Tomé, mas esta tradição como concepção teológica sintetiza a teologia tomasina.³⁵²

Na teologia do EvT, o discípulo é convidado a realizar uma busca hermenêutica e também existencial. Se encontrar a chave hermenêutica das palavras secretas de Jesus compreenderá que está dividido e solto no mundo que é sem vida. Para alcançar a vida e a salvação, deve retornar à condição antropológica de Adão antes da queda. Este processo consiste de uma reunificação, de um retorno e uma geminificação com Jesus. A soteriologia tomasina se desenvolve nesses termos.

2.7 Conclusões

O recurso da intertextualidade permite analisar os diversos discursos que perpassam o EvT. A intertextualidade é uma condição quase intrínseca ao texto, segundo Julia Kristeva e Mikhail Bakhtin. Todo texto é “cruzamento” de outros textos e discursos que deixam sua marca. Esta condição perpassa toda a produção literária. O EvT compartilha discursos

³⁵⁰ STORI, 2010, p. 36-37.

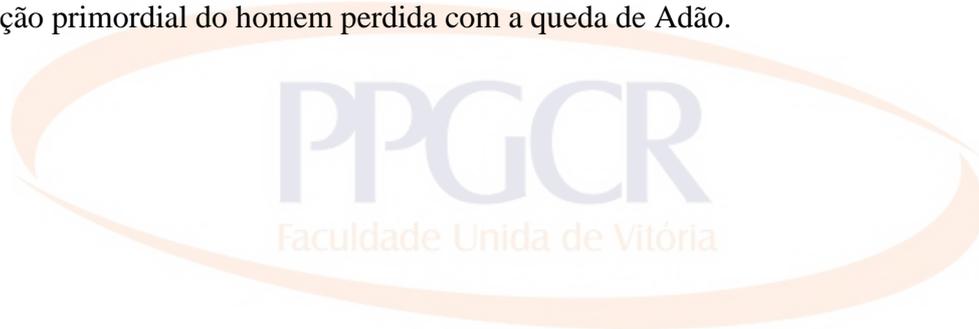
³⁵¹ STORI, 2010, p. 38.

³⁵² STORI, 2010, p. 38-40.

filosóficos, teológicos, morais e ideológicos com textos como Atos de Tomé, Livro de Tomé. Esta ressonância de temas comuns entre eles levou Henri-Charles Puech a identificar uma tradição literária em torno do apóstolo Judas Tomé e que tem, certamente, seu berço na Síria.

Analisamos a intertextualidade entre EvT e a literatura tomasina. Por trás desta tradição literária, poderiam estar grupos como médio-platônicos, encratistas, místicos. Os discursos dos grupos que compunham o cristianismo siríaco primitivo perpassam o texto do EvT. O que faz dele um cristianismo ascético e místico bem diferente do que se padronizou no Ocidente. Estes textos e intertextos, discursos e interdiscursos produzem uma teologia cuja salvação é um retorno à condição primordial do homem e a sua consequente divinização.

A teologia tomasina acentua aspectos antropológicos, soteriológicos e morais a partir de um fundo sapiencial. A sabedoria do EvT, isto é, a sabedoria que é Jesus, revela uma chave de compreensão do processo de transformação do discípulo em similar a Jesus. A figura deste processo é Tomé, o “gêmeo de Jesus”. Tornar-se gêmeo e igual a Jesus é participar da condição primordial do homem perdida com a queda de Adão.



3 A IDENTIDADE DE JESUS NO EVANGELHO DE TOMÉ

Os evangelhos de narrativas (os sinóticos e o Evangelho de João) fornecem elementos mais diretos para se traçar uma identidade ou diferentes identidades de Jesus. No Evangelho de Marcos, Jesus é o portador do Espírito de Deus que foi encarregado a cumprir uma missão. Em Mateus, ele é o salvador do povo de Israel e a plenitude do cumprimento das Escrituras Hebraicas. Em Lucas, a sua identidade se assemelha aos dois anteriores, porém, é inclusiva porque se dirige também aos gentios. E, por fim, no Evangelho de João, Jesus é exaltado como o *Logos* de Deus encarnado.³⁵³ Neste capítulo, analisamos as sentenças do EvT que tratam da identidade de Jesus.

3.1 O ponto de partida: o silêncio cristológico

Segundo Talbert, no primeiro estágio de desenvolvimento cristão da identidade de Jesus, havia a crença de que seria na *parousia*³⁵⁴ que Deus revelaria Jesus como Cristo. Nos textos de Paulo e nos Atos dos Apóstolos, a ressurreição é o evento da proclamação da divindade de Jesus. Enquanto, entre os judeus-cristãos a revelação da identidade de Jesus está associada à *parousia*, os cristãos que eram judeus helenistas enfatizavam a concepção miraculosa de Jesus. Os cristãos não-judeus enfatizavam uma compreensão de Jesus como pré-existente.³⁵⁵

Porém, no EvT, que é um evangelho de sentenças, estão ausentes designações cristológicas elaboradas como nos textos canônicos. O uso das sentenças *anok pe* (“eu sou”) atestam que o Jesus tomasino tem uma identidade, mas não foram desenvolvidos neste evangelho discursos para se construir de modo direto uma cristologia, utilizando o termo Cristo ou Messias. Não aparecem no texto copta as palavras *pe-Kristos* nem a abreviatura *pe-Khs*. Stevan Davies denomina esta construção de identidade de Jesus de “sofiologia”.³⁵⁶

A literatura específica sobre aspectos cristológicos ou jesuológicos (termo de Davies) é escassa, os pesquisadores se concentram mais na contribuição do EvT para o debate sobre o

³⁵³ CLARK, Seth A. *Know Yourself and You Will Be Known: The Gospel of Thomas and Middle Platonism*. 122 f. Dissertação (Mestrado). Claremont Graduate University, Claremont, 2014, p. 112.

³⁵⁴ O termo *parousia* é usado para se referir ao retorno de Cristo. Esta palavra grega significa “presença; chegada” (DEMOSS, Matthew S. *Pocket Dictionary: For the Study of New Testament*. Madison: InterVarsity Press, 2000, p. 94.

³⁵⁵ TALBERT, Charles H. *The Development of Christology during the First Hundred Years and Others Essays on Early Christian Christology*. Leiden; Boston: Brill, 2011, p. 3-5.

³⁵⁶ DAVIES, 1983, p. 81-82.

Jesus histórico. O ponto de partida para a identificação do Jesus tomasino será a análise das sentenças identificadoras debaixo de um “guarda-chuva” hermenêutico que considera o sentido global do evangelho como sapiencial, contendo, portanto, a imagem de um Jesus como sabedoria divina encarnada.³⁵⁷

As sentenças que tratam da identidade de Jesus são os *logia* 13, 43, 51, 52, 77, 82, 86 e 108. Essas sentenças fornecem diversos atributos e imagens de Jesus. Porém, a principal questão hermenêutica que abre o debate sobre quem é Jesus está no *logion* 13. Os diferentes epítetos de Jesus no EvT se conectam à ideia de um Jesus que é uma “fonte borbulhante” (*logion* 13) e quem “bebe da sua boca” (*logion* 108) participa de sua sabedoria. Esta sabedoria conduz à vida eterna, ao Reino e à união divina. Discutiremos a identidade do personagem Jesus analisando sua enunciação nas sentenças *anok pe* e nas demais sentenças com temática identificadora, buscando na intertextualidade para identificar os discursos que atravessam e que ressoam na construção da identidade do Jesus sapiencial de Tomé. Para este fim, mantemos a metodologia de analisar a relação do contexto imediato, do *corpus* literário anterior e o *corpus* literário sincrônico ao texto em questão.³⁵⁸

3.2 A identidade de Jesus no Evangelho de Tomé: apontamentos literários

A escassez de elementos narrativos no EvT fará deslocar a nossa atenção para a compreensão que o personagem Jesus tem de si mesmo, principalmente, através dos *logia* de identidade. De certo modo, alguns diálogos suprem essa ausência de narrativas. O narrador do EvT que é identificado com Judas Tomé (Prólogo) utiliza pequenos elementos de narrativas como “Jesus disse” – *peče-IS* (*logion* 2), “Seus discípulos lhe disseram” – *peče em-mathetes* (*logion* 52). As narrativas com maiores desenvolvimentos são “Jesus viu algumas crianças que mamavam” (*logion* 22) e “Eles exibiram a Jesus uma moeda de ouro” (*logion* 100) e “Quando um samaritano carregava um cordeiro, entrando na Judeia” (*logion* 60). As narrativas mais longas estão nas parábolas, porém, estas são palavras do personagem Jesus. Os principais interlocutores de Jesus são os seus discípulos. São nomeados Tomé, Pedro, Mateus, Maria e Salomé. Joseph Brito chama atenção para os elementos narrativos do EvT³⁵⁹. De modo geral, os discípulos são introduzidos pelo narrador como “eles” ou “seus

³⁵⁷ DAVIES, 1983, p. 87.

³⁵⁸ KRISTEVA, 2005, p. 67-68.

³⁵⁹ BRITO, Joseph E. Discipleship and Gender in the Gospel According to Thomas: A Narrative Analysis of Salome and Mariam Through the Implicit Narrator. *Journal of Religion and Culture*, Montreal, v. 26, n. 2, 2016, p. 135-156.

discípulos”. Além destes personagens, aparecem alguns anônimos como “um homem”, “uma mulher”, “um samaritano” e “algumas criancinhas”. Porém, a densidade destes diálogos nos fornece elementos para uma composição da identidade de Jesus.

Mikhail Bakhtin ao analisar a constituição do personagem nas obras de Dostoiévski, ele traça uma teoria do personagem nos romances monológicos e polifônicos. O personagem não é tratado com enfoque nos seus traços individuais e sociais definidos. O que é interessa é como o personagem se define e a visão que apresenta do mundo. A identidade do personagem é resultado da sua consciência e autoconsciência. Os valores da realidade são definidos pela sua autoconsciência. Todos os elementos que caracterizam o personagem tornam-se objeto de sua reflexão. A resposta para a questão “quem é ele” é dada pelo próprio personagem e não através de uma descrição objetiva do autor do texto. É a autoconsciência a fonte de representação do personagem, da revelação de sua identidade. A realidade inteira integra a sua consciência. Nenhum traço é caracterizado pelo autor.³⁶⁰

Esta característica dos romances analisados por Bakhtin impede que o personagem tenha definição, que ele seja acabado. A sua auto-revelação se impõe como modo de compreensão. Isso reflete o conceito de acabamento que é característico da vida humana. O personagem polifônico, como é o caso analisado por Bakhtin nas obras de Dostoiévski, é livre e não é acabado.³⁶¹

Já o personagem monológico é fechado e delineado. Ele é construído objetivamente pelo autor e não ultrapassa os limites desta caracterização.³⁶² Anna Miller e Joseph Brito abordam o EvT a partir de uma leitura polifônica.³⁶³ No texto polifônico, o personagem é inconclusível, aberto e insolúvel. A palavra decisiva sobre sua identidade cabe ao próprio personagem. O personagem Jesus se define nos *logia* de identidade (*anok pe*) e diversas imagens são utilizadas para ele se revelar. Há também um confronto entre o modo como seus interlocutores o definem e como ele se define.

No EvT, os *logia* 43 e 52 representam uma dissolução que o personagem faz da caracterização que seus interlocutores fazem dele. Os discípulos querem saber quem é Jesus, mas a pergunta já pressupõe uma definição. E Jesus os compara aos judeus, dizendo que eles amam a árvore, porém, não conseguem reconhecer o fruto (*logion* 43). Em outra situação, os discípulos querem definir Jesus em termos da tradição judaica, ou seja, do passado, e ele os

³⁶⁰ BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 62-67.

³⁶¹ BAKHTIN, 2013, p. 68.

³⁶² BAKHTIN, 2013, p. 66-67.

³⁶³ BRITO, 2016, p. 135-156.

repreende salientando a sua presença no meio deles (*logion* 52). Nestes *logia*, o personagem Jesus não permite ser definido pela perspectiva de seus interlocutores. Do mesmo, o herói analisado por Bakhtin procura destruir as palavras que os outros proferem sobre ele. Há uma resistência ao acabamento. O homem nunca coincide com si mesmo e ultrapassa todos os limites da sua definição. A sua identidade vai além da materialidade ao qual é reduzido. Mais uma vez é elucidativo o conceito de diálogo característico do pensamento bakhtiniano. A vida do indivíduo só pode ser acessada pelo diálogo, através do qual ele se revela livremente.³⁶⁴ O personagem é o agente do discurso como ocorre com as palavras secretas (*en-shačē ethēp*) de Jesus no EvT. A estabilidade do personagem na obra é um desafio para o autor. Na leitura, o processo psicológico de concepção do personagem não pode ser acessado, o leitor tem contato apenas com o produto final, que é a obra.³⁶⁵

A consciência externa ao personagem Jesus no texto de EvT pode ser percebida em alguns *logia* nos quais há interação de outros personagens. A metodologia empregada foi buscá-la no intertexto. É nos textos que compõem o patrimônio literário do autor é que analisaremos os discursos que ecoam nas enunciações do personagem Jesus. Conforme criticam Ana Miller e Joseph Brito, as leituras tradicionais do EvT tendem a considerá-lo um texto monológico. Porém, quando se foca nas vozes dos outros personagens, descobre-se a polifonia que existe no EvT. Os outros personagens têm menos voz, mas a dimensão dialógica aparece nos ensinamentos de Jesus e também nas vozes desses personagens (discípulos) que aparecem sempre em dúvida quanto aos seus ensinamentos. Segundo Brito, o diálogo é estabelecido entre o leitor, a história e os personagens. Esses últimos são seres não-acabados na terminologia de Bakhtin. Eles estão sempre questionando, rejeitando leituras. Não é somente Jesus, o protagonista que fala, esses personagens têm voz e visões diferentes. Este aspecto torna a leitura do EvT polifônica.³⁶⁶

O dialogismo e a polifonia no EvT aparecem nos diversos discursos que atravessam os ensinamentos de Jesus e nos diálogos com os discípulos. Segundo Ana Miller e Joseph Brito, as vozes desses personagens conferem polifonia ao texto.³⁶⁷ No diálogo do *logion* 13, há três diferentes definições da identidade de Jesus. Tomé se considera discípulo de Jesus, mas este afirma que não é seu mestre. Nos *logia* 43 e 52, Jesus e os discípulos têm expectativas diversas sobre o assunto discutido. Salomé indaga Jesus e parece não compreender sua identidade (*logion* 61). A personagem anônima do *logion* 79 possui uma

³⁶⁴ BAKHTIN, 2013, p. 75.

³⁶⁵ BAKHTIN, 2013, p. 28

³⁶⁶ BRITO, 2016, p. 135-156.

³⁶⁷ BRITO, 2016, p. 135-156.

razão diferente para considerar Jesus como bem-aventurado. E por fim, as diferentes visões geram um conflito ideológico no *logion* 114, quando Pedro sugere que Maria seja retirada do meio dos discípulos. Ao se deslocar o olhar do protagonista Jesus para as vozes desses interlocutores, descobre-se uma polifonia.³⁶⁸

No EvT, aparecem vozes que não compreendem Jesus ou que são alvo de suas repreensões. Ele critica a hegemonia dos fariseus e escribas na posse do conhecimento (*logion* 39), acusa os judeus de amar a árvore, mas não reconhecer os frutos (*logion* 43), polemiza contra aqueles que acumulam riquezas (*logia* 63, 64), contra aqueles que detêm o poder (*logion* 78) e participa de momentos de tensão de perspectivas com Salomé (61), com Pedro (*logion* 114) e com Tomé (*logion* 13). Este evangelho, dada a sua tradição ascética, está em conflito ideológico com as classes dos familiares, dos comerciantes e dos mundanos.

O fato de o EvT ser composto por muitas sentenças de temática variada, isso confere ao texto uma multiplicidade de discursos anunciados. E que dentro deles, podemos apreender identidade ou identidades de Jesus. Bakhtin ao analisar o caso de Dostoievski, conclui que o personagem adquire uma visão autoral de si mesmo e organiza a sua própria existência.³⁶⁹ Estas características podem ser estendidas para a análise de outras obras, inclusive, para o EvT.

Embora, no EvT não haja uma interação intensa entre personagens e o propósito desta análise é se concentrar sobre o personagem dominante das sentenças que é Jesus, partiremos deste pressuposto de que o personagem possui uma autoconsciência e que expressa as características de sua identidade. Os *logia* de identidade são suporte para essa análise. A posição que o personagem assume diante de si mesmo e do mundo conta muito. Toda a realidade se constrói dentro do texto a partir da visão do personagem. A consciência do autor do EvT se confunde com a autoconsciência do personagem Jesus.³⁷⁰ Porém, a oposição dos seus interlocutores fornecem diferentes visões de quem era Jesus. No EvT, a identidade a ser analisada é religiosa e mística, porém, a partir de uma abordagem literária.

³⁶⁸ MILLER, Anna C. Devouring Dialogue: Jesus and Salome in the Gospel of Thomas. *Bakhtin and Biblical Imagination*, p. 1-17, 2016. Disponível em: <<http://home.nwciowa.edu/wacome/Bakhtin2006Miller.pdf>>. Acesso em: 01 ago. 2017.

³⁶⁹ PONTES, 2015, p. 15.

³⁷⁰ LIMA, Sandra Mara Lima. A Personagem Dostoievskiana e a Relação Autor-Herói em Grandes Sertões: Veredas. *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 6, n. 1, 2011, p. 181-193.

3.3 A construção da identidade de Jesus no Evangelho de Tomé

No *logion* 13, Jesus introduz uma questão também comum aos evangelhos sinóticos (Mt 16, 15; Mc 8, 29 e Lc 9, 20) que abre uma discussão sobre sua identidade. A questão é a seguinte: “Comparai-me com alguém e dizei-me com que me assemelho” (EvT 13,1). A esta pergunta seguem três esforços de definição por parte dos discípulos: a) Resposta de Pedro: Jesus se assemelha a “um anjo justo” (*ou aggelos p-dikaios*); b) Resposta de Mateus: Jesus se assemelha a “um homem filósofo prudente” (*ou p-rome philosophos em-renmen hēt*) e c) a resposta enigmática de Tomé: “... Minha boca não aceitará de modo algum dizer a quem te assemelhas”.³⁷¹

A partir da intertextualidade, podem ser percebidas algumas diferenças entre Tomé e os sinóticos. A resposta que preenche a expectativa de Jesus no EvT é formulada por Tomé e nos sinóticos é Pedro que revela a messianidade de Jesus (Mt 16, 16). Em Mateus não se recomenda segredo sobre a identidade de Jesus, porém, em Marcos 8, 30, em Lucas 9, 21, Jesus recomenda que os discípulos não digam nada às outras pessoas. Em Marcos, as propostas de definição de Jesus passam por João Batista, Elias ou algum dos profetas (Mc 8, 28).

A - Na resposta de Pedro no EvT, ressoa uma identificação angelomórfica de Jesus do discurso dos círculos judeu-cristãos do cristianismo primitivo. Os ebionitas representavam esta perspectiva. Na literatura patrística, esta designação foi utilizada e tendeu a desaparecer por causa do mesmo uso feito pelos arianos, como sugere Richard Longenecker.³⁷² Por meio da identidade de “anjo justo”, Pedro faz uma tentativa de acabamento estético do personagem Jesus.

No cristianismo primitivo, há discursos sobre esta identidade angelomórfica. Tertuliano, na obra *De Carne Christi*, argumenta que a necessidade de restauração do homem arruinado levou Jesus a assumir-se como anjo. Esta condição o potencializou para realizar seu objetivo salvífico. Em razão de sua função, Jesus recebeu o título de “anjo do grande conselho”. Em seguida, Tertuliano discorre sobre a natureza angélica e humana de Jesus.

³⁷¹ FUNK; HOOVER, 1993, p. 480.

³⁷² Os arianos são os cristãos que defendiam a doutrina de Ário. Ele considerava que Jesus era inferior ao Pai. Sua posição teológica motivou um intenso debate no Concílio de Niceia e se estendeu até o Concílio de Constantinopla (381). O arianismo iniciou-se no Egito no século IV. A doutrina de Ário foi considerada uma heresia porque desvalorizava a divindade de Cristo, ao tratá-lo como não-eterno e criado (FÉLIX, Élcio Rubens Mota. A Controvérsia sobre a Divindade do Espírito Santo no Século IV (d. C.). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 20, n. 80, 2012, p. 111-118). A consideração de Jesus como anjo na consideração de Talbert colocaria Jesus como inferior a Deus Pai. Por este motivo, acabou desaparecendo a designação no Cristianismo Primitivo.

Como homem ele está abaixo dos anjos, neste trecho o autor cita o Salmo 8,6³⁷³, mas na sua condição de Filho ele supera essa inferioridade. De Tertuliano vem a nota de que os ebionitas entendiam Jesus como um homem, o mais glorioso dos profetas, no qual havia um anjo. Porém, Tertuliano discorda dos ebionitas ao entender que Jesus não era ontologicamente um anjo, poderia ser tratado como um deles apenas em razão de seu ofício.³⁷⁴

Epifânio de Salamina, no *Panarion*, por sua vez, reforça a informação de que os ebionitas consideravam Jesus como arcanjo, um espírito superior aos anjos criado antes de tudo, senhor e herdeiro do mundo. Porém, Epifânio informa que havia variação de doutrinas entre os ebionitas, havia alguns que consideravam Jesus meramente humano, filho de José, e outros o consideravam como Adão.³⁷⁵

Nas Homilias Pseudo-Clementinas 18,4, diz que Deus limitou as nações ao número de setenta de acordo com os filhos de Israel que entraram no Egito e colocou seu Filho como chefe de todos os anjos que governam essas nações. Nas *Recognitiones* 2,42, Cristo é o arcanjo que preside os setenta anjos que governam setenta nações. Nesses textos, os chefes das nações que Richard Longenecker interpreta como anjos são chamados de seres divinos, mas somente Cristo é o Deus e Juiz de todos. O Pai escolheu o Cristo para chefiar essas nações.³⁷⁶

Orígenes de Alexandria desenvolve uma identificação angelomórfica de Jesus ao sugerir que os dois serafins de Isaías 6,3 podem ser entendidos como sendo o Filho Unigênito e o Espírito Santo.³⁷⁷ No diálogo com o judeu Trifão, Justino de Roma enumera os nomes que Jesus recebe, entre eles está o epíteto de “anjo do grande conselho”. Ele é identificado como anjo, senhor e Deus.³⁷⁸ Em termos semelhantes, o Pastor de Hermas se refere a Jesus como “o mais venerável dos anjos” (*tradução nossa*).³⁷⁹ Esta tradição tem seus antecedentes no AT quando anjos têm função de intercessores (Dn 6, 2) e como salvador (Is 63, 9). O *logion* 13 é

³⁷³ O Salmo 8, 6 diz “E o fizeste pouco menos do que um deus”. Esta é a tradução da Bíblia de Jerusalém. No comentário a este versículo a versão desta Bíblia informa: “O autor pensa nos seres misteriosos que formam a corte de Iahweh (Sl 29, 1+); “os anjos”, no grego e na Vulg. (cf. Sl 45,7+; Tb 5,4+). (BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3ª edição. São Paulo: Paulus, 2004).

³⁷⁴ TERTULLIANO, Quinto Settimio Fiorente. *Apologia del Cristianesimo*; La Carne di Cristo. Traduzione di Claudio Micaelli. Milano: Rizzoli, 1984, p. 411-415.

³⁷⁵ EPIPHANIUS, Saint. *The Panarion of Epiphanius of Salamina*. Book I. Translated by Frank Williams. Boston: Brill, 2009, p. 131-133.

³⁷⁶ LONGENECKER, Richard L. *The Christology of Early Jewish Christianity*. Naperville: SCM Press Ltd, 1970, p. 26-29.

³⁷⁷ ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. Coleção Patrística nº 30. Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012, p. 43-44.

³⁷⁸ ROMA, Justino de. *Santo Justino de Roma: Apologias I e II; Diálogo com Trifão*. Coleção Patrística. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995, p. 160-161.

³⁷⁹ Na versão original em espanhol: “*el más venerable de los ángeles*”. (HERMAS, El Pastor de. *Padres Apostólicos III*. Traducción y notas de José Mª Berlanga Lopes. Sevilla: Apostolado Mariano, 1992, p. 41).

um registro de que os primeiros cristãos entenderam a condição de Jesus Exaltado como um anjo. Isso ocorreu, principalmente, em comunidades judeu-cristãs.³⁸⁰

O anjo que aparece na resposta de Pedro é qualificado como “justo”. No 1º Enoque 38, 2 e 53, 6, há uma referência messiânica do Justo que destruirá a opressão. Este tema do Justo aparece no judaísmo tardio e em textos de Qumran como a versão de Isaías 51,5. Nos Salmos há uma ênfase no Filho de Davi ungido que governaria com justiça. Este qualificativo é empregado no NT também para se referir a Jesus. Nos Atos dos Apóstolos 3, 14 e 7, 52, Jesus é mencionado como o Justo. Assim como em Pedro 3, 18. Segundo Longenecker, este título era atribuído a Jesus em ambiente judeu-cristão no cristianismo inicial.³⁸¹

B - Na resposta de Mateus, Jesus é igualado a um filósofo prudente. Esta identificação foi defendida por estudiosos elencados por Richard Longenecker como Abraham Malherbe, Donald Hock e Gerd Theissen que sustentaram que a composição mais primitiva do texto de Q entendia Jesus como um filósofo cínico.³⁸² Eles se basearam nas instruções sobre missão que aparecem em Lucas 10, 1-16. As instruções de missão também aparecem no *logion* 14. Na Didaquê 11, 4, há recomendações sobre pregadores itinerantes. A posição de Theissen é que Jesus não fundou comunidades locais, os primeiros pregadores eram itinerantes. Apesar das similaridades, não se pode descuidar das diferenças entre filósofos cínicos e cristãos. Paulo Rhodes Eddy relembra que John Kloppenborg ao analisar o Evangelho Q, identifica um estágio primitivo sapiencial e não-apocalíptico. Segundo Eddy, John Dominic Crossan também defende a perspectiva de que Jesus era um “camponês judeu cínico”. O EvT mostra o cruzamento de um discurso a favor da identificação de Jesus com um filósofo.³⁸³

De fato, os cínicos não se preocupavam com os cuidados da sociedade como comida, vestuário e casamento e se consideravam livres por não terem bens materiais. Seu estilo de vida refletia a filosofia que ensinavam.³⁸⁴ No EvT, Jesus estabelece alguns princípios ascéticos que se assemelham ao modo de vida cínico. Jesus ordena a seus discípulos no *logion*

³⁸⁰ LONGENECKER, Richard L. *The Christology of Early Jewish Christianity*. Naperville: SCM Press Ltd, 1970, p. 26-29.

³⁸¹ LONGENECKER, 1970, p. 46-47.

³⁸² O cinismo é uma doutrina filosófica que sua origem em Antístenes, mas que teve como expoente máximo Diógenes de Sinope. Os cínicos consideravam que o homem tem sempre ao seu dispor o que precisa para ser feliz. As necessidades do homem são apenas aquelas vitais. Quanto menos necessidades têm o homem, mais livre ele será. Portanto, os cínicos eram filósofos desprezavam o prazer e pregavam a indiferença às preocupações exteriores (autarquia). Eles rejeitam o apego ao prazer, à riqueza, ao poder e à fama (REALE, 1990, p. 231-234).

³⁸³ EDDY, Paulo Rhodes. Jesus a Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 115, n. 3, 1996, p. 449-469.

³⁸⁴ WITHERINGTON, Ben. *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*. Illinois: InterVarsity Press, 1995, p. 90.

42 que se considerem como “passantes” e que não se apeguem a algum lugar.³⁸⁵ Além de recomendar o desapego dos bens materiais, os cínicos tinham um modo de vida natural sem necessidade de ter local de moradia fixa e se consideravam cosmopolitas.³⁸⁶ O ascetismo de Tomé valoriza a vida solitária, procedimento que Gilles Quispel atribui ao encratismo, mas que coincide também com a postura dos cínicos de contestar o matrimônio.³⁸⁷ O EvT se alinha também à filosofia cínica ao condenar a riqueza. Os *logia* 63, 64 e 95 criticam a preocupação com os bens, o acúmulo de riqueza e os juros. Portanto, o ascetismo do EvT coincide tanto com o cinismo e quanto com o encratismo.

John Dominic Crossan compreende Jesus como um filósofo cínico judeu, sustentando que ele viveu um estilo de vida de oposição e de contestação à cultura mediterrânea. Diferenciava-se no modo de se vestir, de se alimentar e por não valorizar as honras sociais. Provavelmente, ele teria até conhecido algum filósofo cínico na cidade greco-romana de Séforis.³⁸⁸ Segundo Eddy, o próprio estudo do EvT indicaria essa semelhança do cristianismo inicial com a tese do cinismo visto que não há uma preocupação escatológica e ênfase na Paixão e apresenta um Jesus que ensina como um mestre cínico.³⁸⁹ A resposta de Mateus no *logion* 13 sugere que seria possível uma leitura de Jesus semelhante a um filósofo.

O processo de helenização da Galileia poderia ter influenciado o *ethos* de aldeias por onde Jesus andou como Cafarnaum e Nazaré ou mais precisamente as cidades com maior influência da cultura helenista como as cidades de Séforis e Tiberíades. Esta é uma posição de Mack criticada por Witherington. Este considera que a existência de filósofos cínicos naquela região é uma conjectura sem suporte histórico.³⁹⁰ Hans Dieter Betz admite que as semelhanças entre os cínicos e Jesus são evidentes. Mas sustenta que a presença de filósofos cínicos foi circunscrita às cidades de Gadara e de Tiro. O contato dos filósofos cínicos com o movimento de Jesus é difícil de ser demonstrado. A diversidade cultural da Galileia fazia com que as cidades se diferenciasssem culturalmente uma das outras. O cinismo também combinou com outras escolas filosóficas como o estoicismo. Epicteto, por exemplo, uniu o cinismo ao estoicismo.³⁹¹

A transmissão dos ensinamentos de Jesus dentro da tradição de Q e do EvT tem uma característica paralela com o cinismo. Trata-se do costume de transmitir seus ensinamentos

³⁸⁵ RENAULD-GROSBRAS, 2011, p. 209-220.

³⁸⁶ REALE, 1990, p. 232-233.

³⁸⁷ REALE, 1990, p. 233.

³⁸⁸ CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 459-460.

³⁸⁹ EDDY, 1996, p. 449-469.

³⁹⁰ WITHERINGTON, 1995, p. 61.

³⁹¹ BETZ, Hans Dieter. *Gesammelte Aufsätze von Hans Dieter Betz*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p. 471-472.

morais por meio de coleção de sentenças e de *chreiai*. Muitas dessas sentenças circularam sob autoridade de Diógenes de Sinope e de outras figuras notáveis do cinismo.³⁹² Quanto à identificação de Jesus com um filósofo, esta é rechaçada na compreensão global do *logion* 13, assim como a identificação com um “anjo justo”.

C – A resposta de Tomé é uma contestação em responder à pergunta de Jesus: “Mestre, minha boca não aceitará de modo algum dizer a quem te assemelhas”. Porém, esta contestação vem para assegurar que a identidade de Jesus é muito específica. Enquanto, nos evangelhos sinóticos, Pedro possui a revelação especial sobre Jesus. No EvT este papel é reservado para Tomé. Ele é um discípulo que provou da “fonte borbulhante” que Jesus fez brotar. No *logion* 108, Jesus afirma que quem se saciar em sua boca se tornará semelhante a ele e participará da revelação das coisas ocultas. Um primeiro atributo de Jesus, no EvT, é fonte de sabedoria. No intertexto de João 4, 14, o mesmo Jesus oferece uma água que formará no discípulo uma fonte para a eternidade. Quem prova da fonte, desenvolve em si mesmo uma fonte e não tem mais necessidade de voltar a beber naquela de Jesus. No EvT, Jesus diz que não é mais mestre de Tomé. Este discípulo já contém em si uma fonte que jorra água viva (Jo 7, 37-38), por isso mesmo que conhece a magnitude da identidade de Jesus (13, 4).

Jesus revela três palavras a Tomé que não são dizíveis, e por isso mesmo, possuem um forte sentido místico. No fim, a resposta de Tomé se encerra nestes termos: “Se eu vos disser uma só das palavras que ele me disse, vós pegareis pedras e as lançareis sobre mim e fogo brotará das pedras e vos queimará” (13,6). A revelação da semelhança de Jesus pode provocar uma reação espantosa e duas consequências são apontadas por Tomé: a) Se ele revelar, os discípulos poderão querer apedrejá-lo. Em Jo 8, 59 e 10, 31, a atitude de apedrejamento está relacionada ao fato de Jesus se revelar divino. A *Torah* prescreve que a blasfêmia contra o nome de Deus deve ser punida com o apedrejamento (Lv 24, 10-16). Portanto, o risco de apedrejamento vinculado à identidade de Jesus no EvT tem implicitamente um apelo à sua divindade. b) Se eles o apedrejarem as pedras revidarão com fogo. A possibilidade de alguém morrer em contexto de revelação do nome divino aparece no AT (Ex 33, 18-23). No episódio da oferenda de Gedeão, “o fogo ergueu da pedra” e consumiu a carne e os pães que ele havia oferecido a *Yahweh* (Jz 6, 21).³⁹³ Assim as expressões “apedrejamento” e “queimar” inserem o texto dentro uma tradição de teofania.

³⁹² WITHERINGTON, 1995, p. 59-60.

³⁹³ LÓPEZ, René A. Identifying the “Angel of the Lord” in the Book of Judges: A Model of Reconsidering the Referent in other Old Testament Loci. *Bulletin for Biblical Research*, Princeton, v. 20, n. 1, 2010, p. 1-18.

As três palavras enigmáticas são uma revelação do nome divino. A identificação de Jesus com Deus encontra sustentação no *logion* 61: “Eu sou aquele que saiu daquele que é igual: ele me deu as coisas de meu Pai”. A primeira observação a ser feita neste texto é que Jesus trata Deus de Pai como acontece na tradição sinótica. Este *logion* é uma sentença *anok pe*. Jesus se revela como aquele que é proveniente do igual (*shēsh*). A palavra copta *shēsh* tem o sentido de “ser igual, equilibrado, exato”. Daniel Litwa sustenta que o Igual é Deus e isso indica que Jesus é divino e idêntico ao Pai. Este seria o coroamento do discurso da identificação do EvT. Jesus se iguala a Deus e seus ensinamentos conduzem o discípulo a se identificar com ele. No *logion* 108, Jesus promete que aquele que aprender sua sabedoria vai se tornar como ele, e ele se tornará como o discípulo. Este processo de deificação cria um triângulo discípulo/Jesus/Pai que faz todos se tornarem um só (*logion* 22).³⁹⁴

No *logion* 13, explicitamente há três definições da identidade de Jesus que são anjo, filósofo e divino. Porém, a anuência de Jesus se volta para a resposta de Tomé mesmo com todo o mistério que envolve o texto, inclusive a menção a três palavras que não podem ser deduzidas dentro do *logion*. No diálogo entre Jesus e Tomé, Jesus parece retirar o distanciamento social entre mestre e discípulo à maneira de Jo 15, 15, quando Jesus chama seus discípulos de amigos e não de servo justificando que revelou os conhecimentos do Pai a eles. O *logion* 13, 5, traz a imagem de uma “fonte borbulhante” que nos remete a uma situação de transmissão de sabedoria e de revelação: “Eu não sou teu mestre, porque tu bebeste, tu te embriagaste na fonte borbulhante que eu fiz brotar”. Brown sugere que a segunda parte do *logion* 13 possui uma relação indireta com o Evangelho de João. A fonte está implícita em João 4, 14, ao prometer à samaritana: “... quem beber da água que lhe darei, nunca mais terá sede” e acrescenta: “Pois a água que eu lhe der tornar-se-á nele fonte de água jorrando para a vida eterna”. O mesmo tema se repete no *logion* 7, 38 com as expressões “Se alguém tem sede, vem a mim” e “Do seu seio jorrarão rios de água viva”. Segundo Dunderbeg, este texto reflete uma tradição sapiencial semelhante a Provérbios 18, 4. Nestes termos, Jesus se identifica com a “fonte da sabedoria”. E esta sabedoria conforme o material joanino traz a vida eterna.³⁹⁵

³⁹⁴ LITWA, M. Daniel. “I Will Become Him”: Homology and Deification in Gospel of Thomas. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 133, n. 2, 2015, p. 427-447.

³⁹⁵ DUNBERG, Ismo. *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting Gospels of John and Thomas*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 72-75.

3.4 Análise dos epítetos de Jesus no Evangelho de Tomé

No primeiro capítulo desta dissertação, identificamos o gênero do Evangelho de Tomé como evangelho de sentenças, porém, apontamos no interior do texto uma variedade de outros gêneros. As sentenças estão dispostas para outros gêneros como assegura Klaus Berger.³⁹⁶ Para o propósito deste trabalho, analisaremos as sentenças de identificação. Segundo Dunderberger, estas sentenças aparecem com a forma copta *anok pe* (eu sou). São sentenças de identificação positiva os *logia* 61,3 (“Eu sou aquele que saiu daquele que é igual”); 77,1 (“Eu sou a luz que está sobre todos eles”); 77, 2 (“Eu sou o Todo”). No *logion* 13,5, uma dessas sentenças ocorre de forma negativa: “Eu não sou teu Mestre” e no *logion* 72: “Oh, homem quem me instituiu partilhador?”. No *logion* 92, há uma sentença “eu” negativa, porém, não tem implicação com a identidade de Jesus.³⁹⁷

Este material de sentenças “eu sou” aproxima intertextualmente o EvT do Evangelho de João. Apesar de Dunderberg defender que não há uma dependência entre os dois evangelhos, mas há paralelos como as sentenças identificadoras (Jo 6, 35, 51; 8, 12; 9, 5; 10,7; 9, 11, 14; 11, 25; 14,6; 15, 1,5). No NT, essas sentenças só ocorrem no Evangelho de João. Além de haver um número de *logia* que são próximos da linguagem joanina no EvT (13, 17, 23, 28, 43, 71 e 104). Nesta análise, estabeleceremos intertextualidade também com João.³⁹⁸

As sentenças “eu sou” têm como finalidade revelar a identidade de Jesus. Elas procuram responder as questões: “Quem é Jesus?”, “Quem és tu?”, “Quem é ele...?”, (Jo 1,11, 4, 10, 5, 12; 6,64; 8, 25, 53; 9, 36; 18, 33). Otniel Veres classifica as sentenças “eu sou” em João em dois tipos: a) “Eu sou” seguido de predicado, geralmente, uma imagem, que tem o propósito de apresentar a identidade de Jesus com relação ao seu papel, ou seja, ao que ele faz; b) “Eu sou” de modo independente e dizem respeito à identidade dele em si mesma.³⁹⁹ A expressão “eu sou” estabelece uma conexão com a literatura antiga judaica. O seu uso está vinculado com o discurso religioso na boca da divindade. A utilização da expressão na boca de Jesus o qualifica como ser divino.⁴⁰⁰ São sentenças diretas e explícitas sobre a identidade de Jesus no EvT.

³⁹⁶ BERGER, 1998, p. 61.

³⁹⁷ DUNDERBERG, 2006, p. 69-71.

³⁹⁸ DUNDERBERG, 2006, p. 69-71.

³⁹⁹ VERES, Otniel L. A Study of the “I Am” Sayings Phrases in John’ Gospel. *Perichoresis*, Oradea, v. 6, n. 1, 2008, p. 110-115.

⁴⁰⁰ PHANUEL, Osweto O. *Analysis of the Gospel of John in light of Christology*. Prague: Charles University, 2008, p. 54-55.

No *logion* 37, os discípulos querem saber: “Que dia te revelarás a nós e que dia nós te veremos?” Neste caso, Jesus utiliza a imagem da nudez para explicar a condição a que os discípulos devem se submeter para reconhecer sua identidade e no fim, ele se revela como o “filho do Vivente” (*e-p shere em-p-et-onh*). A imagem do desnudamento é interpretada em muitos sentidos, como o renascimento através do batismo, a situação da vida celestial ou do estado de indiferenciação de sexos do período adâmico.⁴⁰¹ No *logion* 43, os discípulos perguntam “Quem és tu?” e a preocupação deles diz respeito à autoridade do ensinamento de Jesus. A identidade dele tem peso sobre a verdade de suas palavras. Jesus os contesta afirmando que eles não o conhecem (*an anok nim*) e utiliza um provérbio para falar da dificuldade dos judeus em diferenciá-lo suas origens.⁴⁰²

No *logion* 61, entra em cena a discípula Salomé que desafia Jesus, perguntando-o: “Quem és tu, homem?” (*entak nim p-rome*). Em seguida, ele se revela como aquele “que saiu daquele que é igual” e demonstra sua intimidade com seu Pai. As coisas que ele possui foram dadas pelo Pai⁴⁰³. A questão é retomada no *logion* 91: “Dize-nos quem és” e, neste caso, a identidade é condição para que os discípulos possam acreditar nele. Além disso, a referência à presença de Jesus pode ter um apelo messiânico como sugerem Robert Funk e Roy Hoover.⁴⁰⁴

Portanto, a preocupação dos discípulos com a revelação da identidade de Jesus é um tema recorrente e decisivo na interpretação do EvT. Depois do uso das sentenças em que ocorre a dupla procurar (*shine*) / encontrar (*kiine*), a ocorrência mais relevante no Evangelho é do verbo revelar⁴⁰⁵. A busca do discípulo em Tomé tem duas finalidades: a) Interpretar o sentido das palavras de Jesus que trazem vida; b) Conhecer quem é Jesus que é a própria vida. A insistência na revelação de Jesus ocorre seis vezes no texto do EvT: “me revelarei”, *aei-ouonh ebol* (*logion* 28); “te revelarás”, *ek-na-onh ebol*, (*logion* 37); “revelou-se”, *af-ounh ebol* (*logion* 50), “se manifestam”, *se-ouonh ebol*; “se desvelará”, *f-na-kyolp ebol* (*logion* 83) e “serão reveladas”, *na-ouonh* (*logion* 108).⁴⁰⁶ Tanto Jesus quanto os discípulos partilham a dupla expectativa de revelação das “palavras secretas” e da identidade de Jesus.

⁴⁰¹ FUNK; HOOVER, 1993, p. 494.

⁴⁰² FUNK; HOOVER, 1993, p. 497.

⁴⁰³ FUNK; HOOVER, 1993, p. 507.

⁴⁰⁴ FUNK; HOOVER, 1993, p. 520-521.

⁴⁰⁵ São utilizados dois verbos no texto copta: 1. *Ouonh ebol* - Ser revelado, tornar-se manifesto, aparecer, revelar, fazer manifestar, tornar claro, declarar; (LAMBIDIN, 1983, p. 298); 2. *÷olp ebol* - Descobrir, revelar, tornar-se revelado, descoberto, manifesto (LAMBIDIN, 1983, p. 355).

⁴⁰⁶ LAYTON, 2004, p. 189-205.

3.4.1 “*Iesous P-etonh*”: *Jesus, o Vivente*

A primeira referência que identifica Jesus como “Vivente” (*p-etonh*) aparece no prólogo: “Eis as palavras secretas ditas por Jesus, o Vivente, escritas por Judas Tomé, o Gêmeo”. O termo “Vivente” ocorre nos *logia* 37 (*p-shere em-p-etonh*: “filho do Vivente”), 59 (*eoshtemsa p-etonh*: “olhai o Vivente”) e 111 (*auo-p-etonh ebol hen-t-etonh*: “o Vivente do Vivente”).⁴⁰⁷ Nestes textos, Jesus é o Vivente e compartilha o epíteto de seu pai (37).

O tema da vida é percorre todo o EvT. No prólogo, a consequência do conhecimento das palavras secretas de Jesus é “não provar a morte”. A ênfase na vida eterna como um dom é tradição compartilhada entre os EvT e o Evangelho de João. Na tradição joanina, o discípulo que guarda os ensinamentos de Jesus “não provará a morte” (Jo 8, 51-52). Mirkovic atribui esta tradição aos pregadores itinerantes. A promessa primeiramente é dirigida aos discípulos e, por extensão, a todos que tiverem acesso ao ensinamento. Os textos gregos dos dois evangelhos empregam o mesmo vocabulário para a expressão “não provará a morte”.⁴⁰⁸ A diferença entre os dois evangelhos é que em João, o discípulo é considerado um crente que deverá guardar as palavras; no EvT este discípulo é tratado com um buscador que deverá interpretar essas palavras. Portanto, Jesus é a fonte de vida cujas palavras garantem que seus discípulos tenham a garantia de participar da vida eterna.⁴⁰⁹

O *logion* 3 indica outra tradição comum entre o EvT e o Evangelho de João: “...Quando vós vos conhecerdes, então sereis conhecidos e sabereis que sois filhos do Pai Vivente”. Por sua vez, em João 6, 57, Jesus afirma: “Assim como o Pai, que vive me enviou e eu vivo pelo Pai, também aquele que de mim se alimenta viverá por mim”. No primeiro texto, o autoconhecimento é exigência para o reconhecimento do Pai Vivente. No segundo, Jesus se apresenta como enviado do Pai e como aquele que transmite as virtudes que possui em razão desta relação para os que se alimentam dele.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Com algumas variações de termos, Jesus é identificado no EvT com o “Vivente”. No *logion* 37: “filho do Vivente” (*psyre =mpetomh*). No 59: “olhai o Vivente” (*ewst=mca petomh*). No 111: “O Vivente saído do Vivente” (*auw petomh ebol h=n tetonh*).

⁴⁰⁸ Se compararmos o texto grego do fragmento de Oxirrincos com o texto grego de João, notaremos o emprego das mesmas palavras: *thanátou ou me geúsetai* (EvT) / *ou me geúsetai thanátou* (Evangelho de João). Para esta comparação consultamos: <<http://gospel-thomas.net/Bernhard/thomasimages/interlinearsayings/saying01int.htm> e <http://biblehub.com/interlinear/study/john/8.htm>>. Acesso em: 05 ago. 2017.

⁴⁰⁹ MIRKOVIC, Alexander. *The Johannine Sayings in Gospel of Thomas: The Sayings Traditions in their Environment of First Century Syria*. Vanderbilt University, 1995, p. 4-5. Disponível em: <https://www.academia.edu/2775436/Johannine_Sayings_in_the_Gospel_of_Thomas_The_Sayings_Traditions_in_their_Environment_of_First_Century_Syria>. Acesso em: 02 nov. 2017.

⁴¹⁰ MIRKOVIC, 1995, p. 5.

Em conexão com o *logion 3*, os textos de João 4,42 e 8,13, tratam do conhecimento. Aqueles que ouvem as palavras de Jesus o reconhecem como o salvador do mundo (Jo 4,42), mas os fariseus rejeitam o testemunho que Jesus dá de si mesmo. Quanto a este tema há uma divergência entre Tomé e João, somente as palavras não são suficientes para o reconhecimento de Jesus para os samaritanos (Jo 4,42). Em Jo 8, 13, o autoconhecimento é negado pelos fariseus.⁴¹¹

O epíteto de Jesus, o Vivente aparece também de modo implícito nos *logia 18* e *40*, que são temas também compartilhados por João. No *logion 18*, lê-se “... Feliz daquele que se mantiver no princípio, pois ele conhecerá o fim e não provará a morte”. Nas primeiras palavras deste *logion*, os discípulos querem saber como será o fim deles, e Jesus enfatiza em seu ensinamento sobre o princípio, pois neste está contido o fim. Considerando que Jesus no EvT relaciona a salvação ao retorno à condição primordial do ser humano a exemplo de Adão, a união com o princípio é a condição para que o discípulo não prove a morte.⁴¹² No *logion 40*, o Pai é comparado a uma videira e fonte de vida, se alguém planta alguma muda fora dela, esta “será arrancada e perecerá”. Uma sentença paralela ocorre em João 8, 1, na qual há mudança de papéis, o Pai é o agricultor e Jesus é a videira. Do mesmo modo, aquele que não permanece unido à videira se torna sem vida e não pode frutificar (8, 4).⁴¹³

A tradição de identificar Jesus como a vida está presente nas sentenças “eu sou” do Evangelho de João como, “Eu sou a ressurreição e a vida” (Jo11, 25-26) “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14, 6).⁴¹⁴ São ensinamentos sobre a identidade de Jesus, que apesar de tonalidades discursivas diferentes ecoam também na tradição tomasina. Além do EvT e de João, a tradição do “Vivente” continua em dois textos de Nag Hammadi. No Evangelho dos Egípcios e no Apocalipse de Pedro.⁴¹⁵ O primeiro emprega o qualificativo vivente em diversas referências a nomes divinos. Tanto o Pai quanto o Filho Jesus são chamados de *et-onh*, “vivente” e são identificados como o silêncio vivente e a palavra vivente.⁴¹⁶ No Apocalipse, Deus é apresentado como o revelador e doador da vida. Este epíteto é atribuído também a Jesus nas expressões “Jesus, o Vivente” e “Salvador Vivente”.⁴¹⁷

⁴¹¹ MIRKOVIC, 1995, p. 5.

⁴¹² MIRKOVIC, 1995, p. 8-9.

⁴¹³ MIRKOVIC, 1995, p. 12-13.

⁴¹⁴ VERES, 2008, p.110- 115.

⁴¹⁵ MEYER, Martin. *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*. Harrisburg; London; New York: 2003, p. 44.

⁴¹⁶ LAYTON, Bentley (Ed.). *Coptic Gnostic. Chrestomathy: A Selected of Coptic Texts with Grammatical Analysis and Glossary*. Leuven: Peeters, 2004, p. 82-101.

⁴¹⁷ ROBINSON, James M. (Dir.). *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden: Brill, 1977, p. 339-345.

3.4.2 “*Iesous P-ouoein*”: *Jesus, a Luz*

No *logion* 77,1: “Eu sou luz que está sobre todos eles”, há uma sentença identificadora de Jesus com a luz. O tema da luz está presente no Evangelho de João 8, 12: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andará nas trevas, mas terá a luz da vida”. O EvT e João trabalham a identidade de Jesus utilizando a metáfora da luz. No Prólogo de João, há várias ocorrências desenvolvendo a ideia que Jesus é a “luz dos homens” (Jo 1, 4), e adiante João é identificado como “testemunha da luz” (Jo 1, 7-8). Explicitamente em Jo 1, 9, há outra identificação de que “Ele era a luz verdadeira que ilumina todo homem”. A segunda parte do versículo “que ilumina todo homem” se relaciona com o sentido de “está sobre todos eles” do *logion* 77. Portanto, Jesus é a luz que está acima de todos os homens.⁴¹⁸

Neste *logion*, Jesus não é identificado com o filósofo (“amigo da sabedoria”), mas ele é a própria sabedoria que ilumina e permeia todas as coisas que existem. Dentro de uma tradição sapiencial, Jesus é concebido como aquele que está na origem da totalidade do universo, e que está presente em tudo. Ele é ponto de partida e de retorno. Dois aspectos que podem ser inferido neste *logion* são a onipresença e a pré-existência.⁴¹⁹

Os EvT e de João tiveram uma influência platônica. O tema da luz utilizado no *logion* 77,1 reflete a compreensão platônica da luz como inteligência divina. A identificação joanina de Jesus com o *Logos* está alinhada com os princípios do médio-platonismo.⁴²⁰ Ivan Miroshnikov apoiando-se nas pesquisas de George van Kooten situa esta tradição da luz utilizada pelo evangelho dentro do médio-platonismo. Em João 1,9, o *Logos* é identificado com a luz verdadeira (*to alethinón phos*) que ilumina todo homem. O diálogo platônico do Fédon trata da luz verdadeira (109e). Esta luz é a luz intelectual. A “luz verdadeira que ilumina todo homem” (Jo 1, 9) e “a luz que está sobre todos eles” (EvT 77,1) possuem paralelo na República de Platão. Na alegoria da caverna, a luz do sol tem a forma de um bem. Fala-se também na soberania da luz que é produzida pelo bem no mundo visível. Este bem que está intimamente vinculado à luz é a causa de tudo que é reto e belo. Portanto, nesta tradição as imagens do fogo e da luz significam a inteligência, a verdade, o bem.⁴²¹

O poder da luz dentro das religiões helenistas é amplamente explorado. Nos primeiros estágios do uso poético entre os gregos e também entre os judeus, luz tem o sentido

⁴¹⁸ HERA, Marianus Pale. *Christology and Discipleship in John 17*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, p. 81-82.

⁴¹⁹ DAVIES, 1983, p. 87.

⁴²⁰ CLARK, 2014, p. 113.

⁴²¹ MIROSHNIKOV, 2016, p. 43.

de vida virtuosa. A ideia helenista mais tardia se refere à essência divina. Ela era compreendida como uma substância e principalmente como vida eterna. No médio-platonismo, a luz é tomada como símbolo do real como a República de Platão a utiliza na Alegoria da Caverna. Os intérpretes de Platão como Fílon de Alexandria empregam esta imagem em termos religiosos. Ao interpretar o Gênesis, Fílon descreve Deus em termos de arquétipo da luz e de toda luz. A primeira luz criada é a imagem do *Logos* divino. Ela é fonte de toda a criação.⁴²²

3.4.3 “*Iesous P-terf*”: *Jesus, o Todo*

O *logion* 77 é significativo para a pergunta sobre a identidade de Jesus no EvT. Há duas sentenças *Anok pe* (“Eu sou”) que fornecem duas autoidentificações do personagem Jesus. Ele se identifica no 77,1 como a “luz” (*Anok pe p-pouoein*) e no 77,2 como o “Todo” (*Anok pe p-terf*). Na íntegra, a segunda identificação diz: “Eu sou o Todo; o Todo saiu de mim e o Todo chegou até mim. Se rachardes a madeira, eu estarei lá; se erguerdes a pedra, lá me encontrareis”. Este trecho na versão grega do EvT está posto junto ao *logion* 30 (POxy 1).⁴²³

A identificação de Jesus com a totalidade das coisas existentes aparece na tradição do Novo Testamento. Ela aparece em textos de exaltação do nome de Jesus. Em Romanos 11,36, o autor explica “porque tudo é dele, por ele e para ele” e 1ª Colossenses, 16, amplia o alcance do papel de Jesus na criação: “...todas as coisas foram nele criadas [...] tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste”. Estes paralelos se aproximam da linguagem tomasina. Jesus é a origem (“o Todo saiu de mim”) e é o destino (“o Todo chegou até mim”). Neste sentido, o Todo é a totalidade cósmica com a qual Jesus se identifica.⁴²⁴

Porém, a segunda parte do *logion* em análise é uma temática que se encontra ausente na tradição canônica: “Se rachardes a madeira, eu estarei lá; se erguerdes a pedra, lá me encontrareis”. Esta tradição confere a Jesus um atributo de ubiquidade. Ele não é apresentado apenas como mediador segundo a teologia de Romanos 11,36 e da 1ª Colossenses, mas como partícipe da natureza material das coisas criadas. No *Panarion* 26.3,1, Epifânio de Salamina cita um trecho do Evangelho de Eva que possui intertextualidade com o EvT: “[...] e eu estou

⁴²² PATTERSON, 2013, p. 51.

⁴²³ FUNK; HOOVER, 1993, p. 515.

⁴²⁴ Segundo o vocabulário copta de Lambdin, *pterf* (ptyr=F) significa “tudo, todo, inteiro; o todo da criação”. Como adjetivo “todo, inteiro” (ptyr¹) e como advérbio que dizer “inteiramente, totalmente, completamente” (e ptyr=F). Portanto, “todo” no *logion* 77 significa tudo que existe no cosmo, todas as coisas criadas (LAMBIDIN, 1983, p. 282).

espalhado em todas as coisas, e de onde tu quiseres, tu me recolhes, mas quando tu me recolhes, então, tu te recolhes a ti mesmo”.⁴²⁵ (*tradução nossa*). A voz do texto do Evangelho de Eva, que pode ser lida como uma sentença de Jesus, ela se identifica com todas as coisas que existem.⁴²⁶ No sentido do *logion* 77, Jesus é aquele que permeia toda a criação, ele se encontra dentro da madeira e debaixo da pedra. A concepção deste *logion* encontra correspondência no diálogo Hermótimo do estoico Luciano de Samósata⁴²⁷: “Além disso, ouvimos dizer que deus não está apenas no céu, mas que penetra todas as coisas profundamente, a saber, as árvores, as pedras e os animais até aquelas coisas que são as mais mínimas e humildes de todas”.⁴²⁸ Trata-se de uma compreensão de que o divino permeia toda a matéria. No EvT, Jesus assume este atributo da onipresença divina em toda a criação.

3.4.4 “*Iesous P-shere de-em-p-rome*”: *Jesus, Filho do Homem*

No *logion* 86, aparece uma marca da identidade de Jesus comum à tradição sinótica: “(As raposas têm suas tocas) e os pássaros (seus) ninhos, mas o Filho do Homem não tem um lugar onde pousar a cabeça e repousar”. Em Mateus 8, 20, encontra-se semelhante texto. Este *logion* é analisado por Nicholas Perrin com um testemunho da influência do *Diatéssaron* na composição de Tomé. A fraseologia do *logion* 86 está mais próxima do evangelho de Taciano do que dos evangelhos sinóticos. Portanto, a expressão “Filho do Homem” marca uma identidade de uma fonte comum aos textos sinóticos.⁴²⁹

Oscar Cullman analisa que a expressão “Filho do Homem” remonta à oralidade do tempo de Jesus, isto é, como ela era empregada na língua aramaica.⁴³⁰ O termo aramaico *bar* “filho” era utilizado em sentido figurado. Na construção genitiva, o termo que segue *bar*

⁴²⁵ No texto em inglês: “*and I am sown in all things. And from wheresoever thou wilt thou gatherest me, but in gathering me, thou gatherest thyself*”.

⁴²⁶ EPIPHANIUS, 2009, p. 26.

⁴²⁷ Luciano de Samósata menciona uma tradição sobre a natureza do divino similar àquela do *logion* 77,2. É importante ressaltar que Luciano era natural da Síria e que viveu entre 125 e 192. (MOREIRA, Flávia Freitas. *Héacles de Luciano de Samósata: Um Herói Multifacetado*. Dissertação (Mestrado). 110 f. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011, p. 12). De certo modo contemporâneo ao estágio final da redação do Evangelho e originário do mesmo espaço geográfico de composição do texto.

⁴²⁸ No original em espanhol: “*Demás desto, le hemos oído decir que dios no está en el cielo sino que penetra todas las cosas profundamente, conviene a saber, los árboles, las piedras y los animales y hasta aquellas que son las más mínimas y humildes de todas* (SAMÓSATA, Luciano. Hermótimo o De las Sectas de los Filósofos. In: GRIGORIADU, Teodora. *La Obra de Luciano Samosatense, Orador e Filósofo Excelente*, Manuscrito 55 de la Biblioteca Menéndez y Pelayo: Edición y Estudio. Tese (Doutorado). 1281 f. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2009, p. 715.)

⁴²⁹ PERRIN, 2006, p. 67-80.

⁴³⁰ *Barnascha* é a expressão aramaica que corresponde ao grego *uíos tou anthrópou*. Em hebraico, *ben 'adam*. Em copta se diz *p-shere de em-p-rome*.

designa a espécie à qual pertence determinada pessoa. Isso possibilitava dizer “filho da mentira” no lugar de “mentiroso”, “filho da riqueza” no lugar de “rico”. Na expressão em análise, o significado é de pertencente ao gênero humano ou precisamente, “homem”. Sendo um aramaismo a expressão, Cullman reforça ao lado de Perrin que esta é uma tradição judaica.⁴³¹

A expressão aparece na literatura judaica, pela primeira vez, em Dn 7,13. Segundo Cullman, Lietzmann considera que “Filho do Homem” nesse texto teria o sentido de um ser humano em oposição aos outros animais. Cullman interpreta o “Filho do Homem” como o representante do povo de Deus e, mais tarde, a literatura judaica o considerou de modo individual. Mais tarde, na época de Jesus, o termo passou a designar um salvador escatológico. No 4º livro de Esdras, ele aparece como um salvador e recebe até o título de Messias.⁴³² O uso de 1º Enoque o apresenta como um revelador (46,3), um juiz (62, 5), um governador universal (62, 12-13), objeto de adoração (69, 29; 62,6-7) e autoridade e juiz (48, 5; 62, 6,9). A tradição originária de Daniel se desenvolveu e passou a associar a figura do “Filho do Homem” à divindade.⁴³³ O livro de Enoque indicaria a espera de um messias que se identificava com o “Filho do Homem”.

No judaísmo, se compreendia um ser celestial que viria sobre as nuvens para julgar o povo como aparece o Filho do Homem em 1º Enoque e no 4º Esdras. E compreendia um segundo ser celestial que se identificava com o primeiro homem, um Adão ideal. Ela aparece em diversos textos rabínicos sobre Adão e se desenvolve em Fílon de Alexandria e no texto *Kerygmata Petrou*.⁴³⁴ De acordo com Cullman, a primeira noção de ser celestial encontra-se no judaísmo e o relaciona ao futuro. Portanto, são textos com marca escatológica. A segunda noção ocorre em textos helenísticos e há uma reflexão sobre o primeiro homem e não há preocupação escatológica.⁴³⁵ Aplicando este quadro delineado por Cullman ao EvT, “Filho do Homem” aparece em uma obra preocupada com o retorno à condição primitiva do homem e,

⁴³¹ CULLMAN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Custom, 2002, p. 182-183.

⁴³² CULLMAN, 2002, p. 183-185.

⁴³³ BOCK, Darell L. The Son of Man in Luke 5:24. *Bulletin in Biblical Research*, Princeton, v.1, 1991, p. 109-121.

⁴³⁴ A obra *Kerygma Petrou* era um compêndio da pregação de Pedro, apesar da dificuldade de determinar seu gênero literário. Ela foi citada por Clemente e Orígenes. Sua composição é situada entre 80 e 140, no Egito. Na metade do século II, o gnóstico Heracleão a usou como texto genuíno do apóstolo Pedro. Provavelmente, a apologista Aristides a tenha utilizado. Jerônimo e Eusébio de Cesareia a colocam entre os escritos não-canônicos. O texto atualmente é conhecido de modo fragmentário (SCHNEEMELCHER, Wilhelm. *New Testament Apocrypha*. Volume Two: Writings Related to Apostles; Apocalypses and Related Subjects. Louisville; Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003, p. 34-35).

⁴³⁵ CULLMAN, 2002, p. 198-199.

portanto, sem preocupação escatológica. A tradição de “Filho de Homem” que tem uma herança da tradição sinótica aparece num texto atravessados por discursos médio-platônicos.

Mais vez uma se recorre a Fílon de Alexandria cuja obra é testemunho do discurso judaico-helenista que ecoa no EvT. Na obra *Legum Allegoriae* I, 31, ele discorre sobre a criação de dois homens no Gênesis, dois adões. Um é o homem celeste incorruptível criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 27) e o outro é o modelado por Deus com a argila do solo (Gn 2,7). O homem do Gn 1,27 é semelhante a Deus, possui o Espírito Santo e nele não há distinção de gêneros. Este é o Adão Andrógino almejado pelo EvT. Cullman relaciona esta tradição filoniana com o “Filho do Homem”.⁴³⁶

Segundo Hartin, a sentença do Filho do Homem que aparece no *logion* 86 não possui o significado apocalíptico do mesmo modo do que seus correlatos dos evangelhos sinóticos. E se este *logion* for situado no ambiente de Jesus, não se trata de um título messiânico.⁴³⁷ Lock sugere que esta era uma autodesignação de Jesus e o situa sua origem no primeiro estágio redacional dos evangelhos sinóticos.⁴³⁸ Assim sendo, conclui-se que num primeiro momento a expressão não tinha uma conotação apocalíptica conforme na literatura judaica. Posteriormente, no segundo estágio do Evangelho Q desenvolveu-se o sentido apocalíptico. De fato, Hartin avalia que no EvT há uma preocupação com a sabedoria divina e o acontecimento presente do Reino, não há a expectativa apocalíptica como a que ocorre nos sinóticos.⁴³⁹

3.4.5 A expectativa messiânica no “logion” 52

As tradições sobre Jesus no EvT não trazem referências explícitas sobre sua messianidade. O termo Cristo ou Messias está ausente neste evangelho. Porém, o *logion* 52 sugere que Jesus foi predito pelos profetas: “Vinte e quatro profetas falaram em Israel e todos eles falaram de ti”. Ele lhes disse: “Vós abandonastes aquele que vive em vossa presença e falastes dos mortos”. Embora, Jesus pareça rechaçar esta vinculação com a tradição do AT, no *logion* 51, Jesus afirma “Aquele que vós esperais chegou”. Nesta conexão temática entre os

⁴³⁶ CULLMAN, 2002, p. 197-198.

⁴³⁷ HARTIN, P. J. The Wisdom and Apocalyptic Layers of the Sayings Gospel Q: What is their Significance? *HTS Theological Studies*, Durbanville, v. 50, n. 3, 1994, p. 556-582.

⁴³⁸ LOCK, Joel. *The Synoptic Titles of Jesus*. Dissertação (Mestrado). 168 f. McMaster Divinity College, Hamilton, 2005, p. 66-67.

⁴³⁹ HARTIN, 1994, p. 556-582.

logia 52 e 52, há similaridade com as ocasiões em que os evangelhos canônicos justificam a messianidade de Jesus buscando o testemunho na tradição profética veterotestamentária.⁴⁴⁰

No Evangelho de João 5, 39, Jesus assume este tipo de testemunho: “Vós perscrutais as Escrituras por que julgais ter nelas a vida eterna; ora, são elas que dão testemunho de mim”. Segundo John David Punch, a razão de as Escrituras conterem vida eterna é porque elas contêm referências a ele, que é fonte de vida. Enquanto, o Jesus joanino recorre às Escrituras como testemunho para a sua messianidade e se afirma como pleno cumprimento delas,⁴⁴¹ o Jesus tomasino parece rechaçar o seu testemunho.

A asserção “Aquele que vós esperais chegou” (*logion* 51,2) como resposta à indagação dos discípulos sobre o tempo da vida do mundo novo, vincula o acontecimento do Reino à presença de Jesus no mundo. Seu sentido tem conexão com o *logion* 113: “...Que dia virá o Reino? (Jesus disse) “Ele não virá após uma espera. Não se dirá ‘eis que ele está aqui’ ou ‘eis que ele está lá’. Pois bem, o Reino do Pai está espalhado pela terra e os homens não vêem”. Tanto Jesus quanto o Reino são realidades presentes. Em Lucas 17, 20-21, a atualidade do Reino também é afirmada. Mais do que presença o Reino está dentro e fora de cada um (*logion* 3,3). Há ecos nestes textos de uma tradição não-apocalíptica de Jesus.⁴⁴² Por esta razão, Jesus no EvT, diferentemente de João põe mais ênfase na sua presença do que no testemunho dos “mortos”.

Os *logia* 51 e 52 trazem duas informações sobre a identidade de Jesus. Ele é aquele esperado e predito pelos profetas e ele é o Vivente entre os homens. São termos de autoexaltação do personagem Jesus. A designação de Jesus como o Vivente reaparece no *logion* 52 dentro de uma alusão à expectativa messiânica produzida pelo discurso profético do AT. Segundo Funk e Hoover, o número 24 que aparece no *logion* 52 representa a totalidade das Escrituras Judaicas.⁴⁴³

3.5 Jesus como “*Sophia*” divina e preexistente

O uso recorrente do tema da sabedoria entre os judeus durante o período helenista (300 a. C – 200 d. C.) influenciou a tradição sobre Jesus a identificá-lo com a sabedoria personificada (*Sophia*). No meio helenista, a sabedoria era valorizada por que era entendida

⁴⁴⁰ FUNK; HOOVER, 1993, p. 502-503.

⁴⁴¹ PUNCH, John David. *Life and ‘the Scriptures’ in John 5:39-40*. 71 f. Dissertação (Mestrado). University of Pretoria, Pretoria, 2006, p. 11-13.

⁴⁴² FUNK; HOOVER, 1993, p. 531-532.

⁴⁴³ FUNK; HOOVER, 1993, p. 503.

como necessária para vida e a busca do sumo bem. Entre os judeus, ela era encontrada no conhecimento de Deus. Os textos judaicos sobre a sabedoria permitem descrever a preexistência de Jesus na tradição cristã. No NT, Jesus é identificado como a sabedoria de Deus encarnado nos evangelhos de Mateus e de João e nos escritos de Paulo. Estes textos possuem uma relação com Provérbios 8, 22-36.⁴⁴⁴ O EvT apresenta também Jesus como a sabedoria de Deus.

O texto dos Provérbios 8, 22-23; 25, 30-31, 35-36 apresenta a sabedoria como preexistente. Ela se apresenta como artesã e testemunha da obra criadora de Deus no princípio do universo. Este conceito de sabedoria fora necessário para estabelecer um vínculo entre o regionalismo do pensamento judaico e o espírito cosmopolita da cultura greco-romana. A sabedoria é comparável com o *logos* como princípio divino no estoicismo.⁴⁴⁵

No NT, a identificação de Jesus com o *logos* ocorre somente no Evangelho de João. No prólogo deste Evangelho, desenvolve-se uma identidade de Jesus a partir do *logos*. É um tratamento comparável ao conceito de sabedoria personificada da literatura judaica. Segundo James Packer e Sven Soderlund, o prólogo de João pode ter sido um hino à sabedoria que foi posteriormente aplicado à pessoa de Jesus. O autor evitou usar o termo *sophia* para impedir uma interpretação gnóstica. No século II, desenvolveu-se uma identificação de Jesus com a sabedoria dentro dos círculos gnósticos. Além disso, a adoção do *logos* é uma acomodação de conceitos cristãos à terminologia da filosofia grega, um movimento necessário para a expansão da fé.⁴⁴⁶

As características do *logos* no primeiro capítulo de João são comparáveis àquelas da sabedoria em Provérbios 8: O *logos* assim como a sabedoria existe desde o princípio (Jo 1,1 / Pr 8,22); é a revelação da glória de Deus (Jo 1,14); é reflexão da luz eterna (Jo 1,4); ele provém do céu (Jo 1,2); foi rejeitado pelos homens (Jo 1,11); ensina coisas excelsas (Jo 1,17); a sabedoria fala em primeira pessoa; o *logos* conduz as pessoas à vida e à imortalidade (Jo 1,4/Pr 8, 35); a sabedoria oferece comida e bebida em forma de bênçãos e ela acolhe quem ouve seus filhos. As diferenças são que a sabedoria é criada por Deus e o *logos* se identifica com o próprio Deus.⁴⁴⁷

Baseados nestes paralelos entre João e a literatura sapiencial judaica pode se analisar traços desta identidade no EvT. As palavras de Jesus garantem a vida (*logion 1*); ele se revela

⁴⁴⁴ PACKER, James Inell; SODERLUND, Sven (Ed.). *The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke*. Grand Rapids: Zondervan, 2000, p. 81-82.

⁴⁴⁵ PACKER; SODERLUND, 2000, p. 83-87.

⁴⁴⁶ PACKER; SODERLUND, 2000, p. 88-92.

⁴⁴⁷ PACKER; SONDERLUND, 2000, p. 93.

entre os homens que estando “embriagados” não o reconhecem (*logion* 28), ele saiu de junto de Deus (*logion* 61), é a luz eterna (*logion* 77), revela coisas ocultas (*logion* 108). Jesus no EvT e em João é identificado com termos semelhantes à sabedoria. As metáforas “todo”, “luz”, “vivente” atribuídas ao personagem Jesus dão-lhe um *status* não somente de sábio, mas de identificação com a própria sabedoria.⁴⁴⁸

O *logion* 28,1 afirma “Eu me mantive no mundo e revelei-me a eles na carne”. Com a expressão “na carne” descobre-se um atributo de Jesus: Ele é alguém que vem do céu como um redentor e que foi ignorado por aqueles que estavam “embriagados”, pode-se constatar a revelação da preexistência de Jesus aos moldes do João 1, 1-5, 9-4, 16-18 e de Filipenses 2, 5-11. No EvT 28, ele se torna carne que representa uma pobreza e encontra os homens embriagados.⁴⁴⁹ O *logion* 66 retoma a situação de rejeição de Jesus ao reinterpretar a imagem da pedra angular: “Mostrai-me a pedra que os construtores rejeitaram: ela é a pedra angular”. Segundo Talbert, o NT retoma a imagem do Salmo 118, 22 para se referir à identidade de Jesus. Isaías 28, 16 usa esta imagem ao falar da pedra que Deus poria em Sião e seria o suporte de quem nela pusesse sua confiança. As ideias de primazia e de rejeição são aplicadas a Jesus.⁴⁵⁰ Por fim, Stevan Davies relaciona a condição de Jesus que se manifesta na carne com a hipóstase da sabedoria divina.⁴⁵¹ Isto é, a sabedoria divina se encarna como Jesus.

A literatura paulina desenvolve em vários textos a ideia de preexistência de Jesus. Os dois textos principais são: Filipenses 2, 6-8 e 2 Cor 8, 9. Os seguintes textos também apresentam um sentido nesta direção, como Rm 8, 3-4 que emprega “enviando seu Filho em carne”; Gl 4, 4-5 apresenta Jesus na condição como o enviado por Deus na “plenitude dos tempos” e “nascido de mulher”; e, por fim, Rm 8, 32 faz referência à entrega de Jesus por parte de Deus em favor dos homens.⁴⁵²

Os versículos 6-8 de Filipenses constituem um núcleo semântico que sustenta a preexistência de Jesus. Mesmo sendo divino Jesus não se beneficiou de sua condição, esvaziou-se e tornou-se como os homens e por sua obediência morreu na cruz. A expressão “estando na forma de Deus” (*en morphe theou*) introduz a possibilidade de compreender Jesus já preexistindo. Esta “forma” sugere que Jesus existia em termos de natureza divina. O

⁴⁴⁸ DAVIES, 1983, p. 87.

⁴⁴⁹ FUNK; HOOVER, 2000, p. 489.

⁴⁵⁰ TALBERT, 2011, p. 50-53.

⁴⁵¹ DAVIES, 1983, p. 88.

⁴⁵² BYRNE, Brendan. Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology. *Theological Studies*, Santa Clara, v. 58, 1997, p. 308-330.

sentido se completa na segunda parte do versículo 6, Jesus “não usou de seu direito de ser tratado como um deus”.⁴⁵³

Em 2 Coríntios 8, 9, o autor insiste também no rebaixamento voluntário de Jesus em razão de sua generosidade. Ele deixou de ser rico para participar da pobreza dos homens. Segundo Byrne, esta riqueza pode ser entendida em termos de sua condição divina na sua fase preexistente. A pobreza que representa a condição dos homens tem sua origem na queda de Adão.⁴⁵⁴

A compreensão sapiencial judaico-helenista da sabedoria deixou sua marca também na Carta aos Colossenses 1, 15-20.⁴⁵⁵ É um hino com influência estoica e platônica que funciona como uma confissão solene de fé em Jesus. Isso reforça a ideia de que a identificação de Jesus em termos de *logos/sophia* tornou-se um recurso para apresentação de Jesus dentro da cultura greco-romana.⁴⁵⁶ No hino, Jesus é apresentado como o primeiro a ser gerado (1, 15); tudo foi criado nele e por meio dele (1,16) e é o princípio e a subsistência de tudo. A substituição do termo “ele” por sabedoria preserva o sentido do texto.⁴⁵⁷ Neste sentido, no EvT, Jesus se revela aos homens na carne e participa da pobreza que é a condição da carne (*logia* 28, 29).⁴⁵⁸

Na escola de Alexandria, há uma identificação de Jesus com a sabedoria. Nas obras de Orígenes de Alexandria podem ser encontrados os termos *logos* e *sophia* como identificações de Jesus. Primeiro, o autor alexandrino informa que Jesus é designado por muitos nomes de acordo com a realidade e as opiniões dos cristãos e que havia uma tradição que o chamava de sabedoria segundo o personagem de Salomão. Se Cristo é o primogênito, então, ele seria por natureza a sabedoria de Deus. Não somente em sentido metafórico, mas seria substancialmente a sabedoria divina.⁴⁵⁹

A preexistência da sabedoria estabelece uma relação com a pessoa de Jesus. Na reflexão de Orígenes de Alexandria, Jesus participa da criação como sabedoria. Ele é sabedoria na contemplação da obra criada e é *logos* na comunicação das coisas contempladas. São atributos comuns a Jesus e à sabedoria a igualdade ao Pai, a primogenitura, a condição de

⁴⁵³ BYRNE, 1997, p. 308-330.

⁴⁵⁴ BYRNE, 1997, p. 308-330.

⁴⁵⁵ KOESTER, Adam Paul. Wisdom Christology in Origen and Elizabeth Johnson: A Supplementary Discourse. *Obsculta*, Collegeville, v. 2, n. 1, 2009, p. 14-19.

⁴⁵⁶ MARTIN, Ralph P. An Early Christian Hymn – Col:15-20. *The Evangelical Quarterly*, London, v.36, 1964, p. 195-205.

⁴⁵⁷ KOESTER, 2009, p. 14-20.

⁴⁵⁸ FUNK; HOOVER, 1993, p. 489.

⁴⁵⁹ ORÍGENES, 2012, p. 35-36.

criador e de sustentador da criação.⁴⁶⁰ Na obra “Comentários sobre João”, Orígenes apresenta a sabedoria como Jesus e atribui a ela a posição de superioridade na hierarquia da criação. E segundo o mesmo autor, todos participam da sabedoria de Jesus em certa proporção.⁴⁶¹

3.6 A identidade de Jesus no Evangelho de Tomé e os evangelhos canônicos

Como analisamos, as sentenças *anok pe* são o modo de compreensão do personagem Jesus no EvT e via de acesso à sua visão de mundo como ocorre na descrição bakhtiniana.⁴⁶² O uso de metáforas na sua revelação como luz (*p-ouoein*), todo (*p-terf*), tornam a linguagem de caracterização de sua identidade aberta, inconclusível, tratando-se em termos bakhtinianos de um personagem polifônico. O Jesus tomasino é um personagem que ultrapassa os limites de sua caracterização textual.⁴⁶³

A identidade do personagem Jesus tem três fontes enunciadoras básicas: a) A autorrevelação de Jesus nos *logia anok pe* e correlatos: 1. “Eu sou a luz” (77,1); 2. “Eu sou o Todo” (77,2); 3. “Eu sou aquele que saiu daquele que é igual” (61,3); 4. “filho do Vivente” (37); 5. “Filho do Homem” (86); 6. “aquele que vive em vossa presença” / “aquele que vós esperais” (52, 51). b) A revelação por terceiros, ou seja, pelos discípulos: 1. “anjo justo”; 2. “filósofo prudente”; 3. “... minha boca não aceitará de modo algum dizer a quem te assemelhas” (13). c) E além dos personagens, há uma declaração do autor no prólogo: 1. “Jesus, o Vivente”. Assim como “Mestre” (*p-sah*) aparece como vocativo no *logion* 13 com uma provocadora rejeição de Jesus. Todas essas enunciações procuram responder a questão do *logion* 13.

Em comparação com os evangelhos sinóticos, podemos encontrar os seguintes epítetos atribuídos a Jesus: Filho de Deus, meu Filho, Filho do Homem, Filho de Davi, Cristo, Senhor e Mestre. São termos que marcam a identidade de Jesus nestes textos. Eles aparecem também no Evangelho de João. Conforme levantamento de Joel Lock, a expressão Filho de Deus aparece em Mateus (9 vezes), em Marcos (4 vezes), em Lucas (6 vezes) e em João (9 vezes). Filho ou meu Filho aparece 8 vezes em Mateus, 3 vezes em Marcos, 6 vezes em Lucas e 20 vezes em João.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ KOESTER, 2009, p. 14-20.

⁴⁶¹ ORIGEN. *Commentary on the Gospel According to John Books 1-10*. Translated by Ronald E. Heine. Washington: The Catholic University of America Press, Inc., 1989, p. 56-58.

⁴⁶² BAKHTIN, 2013, p. 5.

⁴⁶³ BAKHTIN, 2013, p. 66-67.

⁴⁶⁴ LOCK, 2005, p. 55.

O epíteto Filho do Homem é compartilhado entre o EvT e os evangelhos sinóticos. Ainda segundo Lock, ele aparece 30 vezes em Mateus, 14 vezes em Marcos, 25 vezes em Lucas e 13 vezes em João. Filho de Davi aparece 9 vezes em Mateus, 4 vezes em Marcos, 4 vezes em Lucas e nenhuma vez em João. É uma designação de Jesus exclusiva da tradição sinótica. Cristo aparece 16 vezes em Mateus, 7 vezes em Marcos, 12 vezes em Lucas e 19 vezes em João. No EvT não há nenhuma ocorrência. O termo Senhor ocorre 27 vezes em Mateus, 7 vezes em Marcos, 41 vezes em Lucas e 19 vezes em João. Já Mestre ocorre 11 vezes em Mateus, 12 vezes em Marcos, 14 vezes em Lucas e 6 vezes em João. Lucas utiliza os termos *didáskalos* e *epistáta* para designar Mestre com preferência pelo segundo termo.⁴⁶⁵

Lucas e João preferem chamar Jesus de Senhor, enquanto Mateus e Marcos usam mais os termos Filho do Homem e Filho de Davi. Marcos é o que usa o título de Mestre. Joel Lock divide o ambiente social e cultural de origem e de uso dos epítetos em três momentos: 1º) O ambiente de vida de Jesus; 2º) O ambiente da igreja do século I; 3º) A construção do próprio evangelista. Segundo esta hipótese de trabalho de Lock⁴⁶⁶, os títulos *Rabbi* e Filho do Homem representam a identificação de Jesus em uso durante sua vida e ministério. O título de Emanuel que aparece em Mt 1,23, pode ser tanto uma construção do autor de Mateus ou pode ter tido uso no cristianismo primitivo.⁴⁶⁷

O acréscimo de Cristo ao nome de Jesus em textos do NT representa um estágio mais tardio. Nos evangelhos, seu uso está restrito ao sentido de Messias como título dentro do ambiente histórico de Jesus. Jesus de Nazaré aparece, por sua vez, 2 vezes em Mateus, 3 vezes em Lucas e 4 vezes em Marcos. Em todos os evangelhos, Jesus é reconhecido como Mestre (*didáskalos/Rabbi*). As tradições rabínicas retratam somente um messias que ensinaria a sabedoria de Deus. Ela seria uma atividade do Messias, mas não se esperava um messias Mestre/Professor. Porém, o estilo e o método de ensino de Jesus se identificam com a prática rabínica mesmo com reconhecimento ou não da sinagoga. Outra característica do seu magistério é o fato de ele ser um Mestre itinerante. Sua atividade não se limitava ao espaço da sinagoga, ele atuava em campo aberto. O título de Mestre ocorre nos evangelhos tanto como vocativo e também como uso não-vocativo.⁴⁶⁸

O epíteto Filho do Homem que aparece no EvT 86 é frequentemente usado nos evangelhos sinóticos por Jesus como autoidentificação. A frequência deste uso nos

⁴⁶⁵ LOCK, 2005, p. 56.

⁴⁶⁶ Joel Lock, em sua tese, utiliza o termo *Sitz im Leben* para designar os ambientes sócio-culturais de construção dos títulos de Jesus.

⁴⁶⁷ LOCK, 2005, p. 56-59.

⁴⁶⁸ LOCK, 2005, p. 59-62.

evangelhos é de 80 vezes. Segundo Lock, isso aponta para a possibilidade de que Jesus se identificava desse modo. Os evangelistas usam o epíteto tanto no contexto ministerial, quando escatológico e sofrimento e morte.⁴⁶⁹

Um segundo conjunto de epítetos atribuídos a Jesus é situado por Lock no ambiente sócio-cultural da Igreja primitiva. São estes: Senhor e Cristo. São denominações totalmente ausentes no EvT, exceto, senhor como vocativo. A confissão de que Jesus é o Senhor é característica da igreja do século I. Aparece também na fórmula *Maranatha*, "vem, Senhor". O termo pode ter os significados de "proprietário", de "senhor" como vocativo ou estar associado ao sentido do hebraico *'adon* que é uma fórmula para se dirigir a Deus. Neste sentido, seria um título de exaltação de Jesus como divino. O termo Cristo ou Messias se insere dentro de expectativa do povo judeu antigo pela vinda de um homem que recebe títulos como Sacerdote, Rei, Profeta, Filho de Deus e Messias. De acordo a literatura encontrada no Mar Morto e nas obras de Fílon de Alexandria e de Flávio Josefo, no século I havia uma expectativa em torno desta figura. O título é atribuído a Jesus.⁴⁷⁰

O tratamento do Messias como rei e profeta aparece em Lucas. No capítulo 1, 31-35, Jesus é Filho e Rei. Isso remete o leitor à tradição do AT que considerava que o sucessor davídico teria Deus como pai (2 Sm 7, 14). O anúncio do nascimento de Jesus acontece em termos messiânicos como uma continuação da dinastia davídica. Embora, informe a proveniência celestial de Jesus, Lucas constrói a sua identidade a partir da história de Israel. Os epítetos iniciais de Jesus são Salvador, Cristo e Senhor (Lc 2,11). Mas este Rei e Profeta não é triunfante historicamente, ele seria rejeitado.⁴⁷¹

No Evangelho de Mateus, as mensagens e os relatos trazem muitos títulos do Salvador, que é o Messias. O Evangelho se inicia com um título de Jesus que destaca a sua filiação à tradição judaica: "Jesus Cristo, Filho de Davi, Filho de Abraão". Jesus recebe ao nascer o nome de Jesus que quer dizer "o Senhor salva". O nome foi ordenado por Deus através de um anjo (Mt 1, 21). A sua missão é fornecida desde o começo do Evangelho: "Ele salvará o seu povo de seus pecados" (Mt, 21).⁴⁷² Porém, a forma como o Messias salvaria o povo de Israel contrariava a expectativa de muitos judeus da época. O Salvador tem seu destino associado ao sofrimento e à humilhação. Seus discípulos se incomodavam com os comentários deles sobre a possibilidade de sua morte e sofrimento (Mt 16, 21-23; 17, 22-23).

⁴⁶⁹ LOCK, 2005, p. 66-67.

⁴⁷⁰ LOCK, 2005, p. 70-77.

⁴⁷¹ ZUCK, Roy B. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Lena Aranha. Rio de Janeiro: CPAD, 2008, p. 102-103.

⁴⁷² ZUCK, 2008, p. 27-28.

Mesmo reconhecendo sua linhagem real vinculada à casa de Davi, Jesus não pretendia uma realização política imediata. Ele foca sua atenção no seu ministério e nos milagres.⁴⁷³ Esta ruptura de expectativa não acontece no EvT. Segundo Stephen Patterson, a dimensão da cruz e do sofrimento de Jesus não tem ênfase neste evangelho por ser proveniente de um contexto diferente dos textos canônicos.⁴⁷⁴

Conforme Joel Lock, o tratamento de Jesus como Messias perpassa os três ambientes: O tempo de Jesus, a igreja primitiva e a própria construção literária do autor dos evangelhos. Inicialmente, o Messias é compreendido nos evangelhos pelos interlocutores como o Messias da Realeza. Seus discípulos o consideram como aquele que triunfará de modo histórico e terreno. Mas o personagem Jesus compreende sua messianidade como serviço, humildade e sofrimento. Posteriormente, a igreja primitiva reinterpreta o termo Messias como um rei espiritual de um reino espiritual. O Messias da Realeza se desenvolve em Messias celestial.⁴⁷⁵

Os epítetos “Filho de Deus”, “Filho de Davi” e “Mestre” (*epístáta*) refletem a compreensão do evangelista. Filho de Deus é um título de exaltação de Jesus, elevando sua identidade ao nível de divindade.⁴⁷⁶ No prólogo, Marcos identifica Jesus como o Cristo “Filho de Deus” (Mc 1,1) e traça sua origem histórica como o humilde servo de Deus de Nazaré. Ele é o Prometido (Mc 2,3) e aquele que batiza com o Espírito Santo (Mc 1, 8). Durante o batismo recebido de João, os céus proclamam Jesus como o “Filho amado” (Mc 1, 11). Jesus inicia seu ministério pleno do Espírito Santo.⁴⁷⁷ O uso das imagens de pai e filho é feito com frequência nos evangelhos. Este imaginário está presente em relatos de cura (Mc 9, 17) e nas parábolas (Mc 12,6; Lc 15,11; Mt 21, 28). Em Mt 16, 16, Jesus é identificado como Filho do Deus vivo. O texto é construído em torno da relação de Jesus com seu Pai. Na angústia que precede a crucificação, a necessidade da obediência do filho se torna um drama.⁴⁷⁸

O reconhecimento da filiação divina de Jesus ocorre por parte do reino espiritual. Os demônios o reconhecem como tal (Mc 5,7; Mt 8, 29; Lc 8, 28), Deus o reconhece (Mc 1,11) e os anjos (Lc 1, 32-35). Os primeiros testemunhos são de seres espirituais. No final de Marcos o reconhecimento é de um ser humano, o centurião diante da morte de Jesus (Mc 15, 39). Em Mateus, os discípulos reconhecem Jesus (14,33; 16,16). Lucas demonstra a origem divina de

⁴⁷³ ZUCK, 2008, p. 26-27.

⁴⁷⁴ PATTERSON, 2013, p. 25.

⁴⁷⁵ LOCK, 2005, p. 81.

⁴⁷⁶ LOCK, 2005, p. 81.

⁴⁷⁷ MULHOLLAND, Dewey M. *Marcos: Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 33-34.

⁴⁷⁸ LOCK, 2005, p. 82.

Jesus desde a genealogia. É o único evangelista a mostrar Jesus como um garoto preocupado com as coisas de seu pai (Lc 2, 49).⁴⁷⁹

O Filho de Davi é um epíteto de exaltação de Jesus diverso de Filho de Deus. Ele é uma exaltação histórica. Ele tem o objetivo de vincular Jesus à família de Davi⁴⁸⁰. No início de Mateus, Jesus é identificado como descendente de Davi e com direito ao trono. O texto é construído de maneira a reafirmar a realeza de Jesus. Embora seja um rei humilde, que serve de zombaria aos soldados (Mt 27, 29). Este rei aparece exaltado como aquele que julgará os homens (Mt 25, 34, 40).⁴⁸¹ Portanto, o Filho de Davi não é um rei opressor. Ele é salvador e pacificador (Mc 10, 46-52; Mt 9, 27; 15,22; 20, 31). Ele não é um governador terreno (Mc 8, 31; 9, 30-31; 10, 32-34; 15, 1-32).⁴⁸²

Mestre (*epístáta*) aparece como um título alternativo no lugar de *didáskalos* e *rabbi* e é um uso específico de Lucas. O evangelista o utiliza onze vezes e pode ter usado esta diferenciação para evidenciar que Jesus não tem unicamente o papel de ensinar a seus discípulos.⁴⁸³

Portanto, seguindo a classificação de Lock, os epítetos “Mestre” e “Filho do Homem” representam o ambiente de Jesus. O aramaísmo “Filho do Homem” reforça este registro da oralidade. São designações que Jesus e seus discípulos compartilhavam historicamente.⁴⁸⁴ Dentre os epítetos que Lock considera como produção da igreja do século I, “Senhor” (*p-çoeis*) aparece como vocativo (*logion* 74). Os demais epítetos seriam oriundos, segundo esta tese, da construção do autor ou especificamente de seu ambiente eclesial imediato: Luz, todo, vivente, igual. A concordância entre o EvT e os evangelhos sinóticos acontece apenas no uso dos epítetos Mestre, Senhor e Filho do Homem, e com João, no uso de Luz e Vida. Stevan conclui que a ausência da terminologia como Cristo, Salvador, se deve à sua composição durante um tempo em que esses termos não eram universalmente utilizados.⁴⁸⁵

A representação da identidade de Jesus na totalidade do texto coincide com a sabedoria divina. O gênero literário e a temática das sentenças deste evangelho dão suporte para situar Jesus dentro de um texto sapiencial. Conforme dados de David Kim, 35% das

⁴⁷⁹ LOCK, 2005, p. 83-84.

⁴⁸⁰ LOCK, 2005, p. 86.

⁴⁸¹ ZUCK, 2008, p. 26-27.

⁴⁸² LOCK, 2005, p. 87.

⁴⁸³ LOCK, 2005, p. 89.

⁴⁸⁴ HARTIN, 1994, p. 558.

⁴⁸⁵ DAVIES, p. 81.

sentenças deste evangelho são de temas sapienciais.⁴⁸⁶ Os epítetos do EvT definem Jesus como a própria sabedoria, por meio de muitas metáforas, e não simplesmente como um mestre de sabedoria.⁴⁸⁷ Esta identidade não se reduz a uma única definição por se tratar de um herói polifônico nos termos de Bakhtin.

3.7 Conclusões

O terceiro capítulo analisou a identidade de Jesus no EvT a partir de três vozes: A autoidentificação de Jesus nas sentenças *anok pe*; as declarações dos discípulos e a identificação do narrador no prólogo. Nesta análise, detectamos diferentes epítetos de Jesus que representam tradições do cristianismo primitivo que procuravam definir quem era Jesus. São eles: Anjo justo, filósofo prudente, luz, todo, igual, vivente, Filho do Homem, mestre e senhor.

A concorrência em torno da identidade de Jesus e o uso de diversas imagens tornam este personagem polifônico. Esta pluralidade de imagens identitárias é interpretada como Jesus, a sabedoria divina.

⁴⁸⁶ KIM, David W. Thomasine Logia: A Collection of Sapiential Traditions. *History Research*, London, v. 3, n. 3, 2013, p. 165-179.

⁴⁸⁷ DAVIES, 1983, p. 87.

CONCLUSÃO

Esta dissertação vem contribuir com o aumento de produção de pesquisa em língua vernácula sobre literatura apócrifa, principalmente, sobre os evangelhos assim denominados. Espera-se que o leitor que ainda não teve contato com alguma literatura sobre o Evangelho de Tomé possa compreender a importância do texto para o conhecimento do cristianismo primitivo e como sua análise atenta pode ampliar a visão sobre o movimento de Jesus.

Nos dois primeiros capítulos procuramos discutir alguns aspectos que consideramos necessários para situar a análise da identidade de Jesus no Evangelho de Tomé. Primeiramente, identificamos a partir de quais pressupostos literários abordaríamos o tema principal da dissertação. Os conceitos de dialogismo, heteroglossia e polifonia abriram a perspectiva para compreender o texto dentro de uma teoria literária que valoriza a dimensão plural, aberta, de diálogo do ser humano dentro da literatura. A contribuição de Bakhtin foi importante para tratarmos o Evangelho de Tomé como polifônico.

Procuramos filiar o Evangelho de Tomé às tradições literárias similares anteriores, contemporâneas e posteriores. Como um evangelho de sentenças, ele pertence a uma longa tradição sapiencial que se inicia no AT e se desenvolve no NT. Do ponto de vista da forma literária, ele tem correspondente em diversos textos da antiguidade. Como a tradição sobre as memórias de Jesus foram transmitidas de modo mais expressivo através do gênero narrativo, procuramos classificar os diferentes gêneros de evangelho, contribuimos para ampliar a visão do leitor sobre como se desenvolveu a tradição literária dos evangelhos.

Quanto aos temas e à origem histórica e cultural, localizamos o Evangelho de Tomé em relação a um *corpus* literário que buscou a autoridade do apóstolo Tomé para reforçar a autenticidade das palavras de Jesus. A pluralidade de evangelhos nos faz perceber como cada comunidade recebeu as memórias de Jesus e as desenvolveu dentro de suas particularidades culturais. O Evangelho de Tomé traz os traços do cristianismo siríaco e com o cruzamento de diversos discursos da cidade cosmopolita de Edessa.

Procuramos demonstrar que a pluralidade de discursos neste Evangelho salienta sua natureza polifônica. Isso do ponto de vista dos discursos que atravessam o texto e também a partir das vozes que dialogam sobre a identidade de Jesus (a voz do próprio Jesus e a voz dos discípulos). O Evangelho está impregnado de ideologias. Os ensinamentos de Jesus e os questionamentos dos discípulos lutam por uma superação do mundo para efetuar um retorno à unidade primordial que superior à condição atual dos homens. Assim existe uma oposição ao comércio, ao lucro, à preocupação com as coisas exteriores, e por outro lado, uma atenção ao

acontecimento das promessas religiosas para o tempo presente. O reino de Deus neste evangelho volta-se para o aqui e o agora, assim como a busca pela vida eterna que pode ser acessível a todos através da interpretação das palavras secretas de Jesus.

Os títulos empregados pelo autor para identificar Jesus são metafóricos, místicos e de profundo significado. O texto não contém elementos para tratar Jesus a partir da terminologia “cristologia”, porém a teologia que se desenvolve sobre a identidade religiosa e mística de Jesus é muito elevada. Ele recebe os epítetos de “vivente”, “luz”, “todo” e que foram tratados nesta dissertação como uma identidade sapiencial. A “jesuologia” ou “sofiologia” de Tomé contempla algumas categorias comuns aos evangelhos sinóticos e também da alta cristologia do Evangelho de João. A contribuição da pesquisa foi justamente apresentar esta alta “jesuologia” do Evangelho de Tomé.

Portanto, desenvolveu-se dentro do cristianismo primitivo uma identidade de Jesus dentro de uma tradição sapiencial e que tem pontos em comuns com o Novo Testamento, mas também ênfases e direcionamentos próprios do discurso tomasino. Esta pesquisa deixa como legado para a comunidade acadêmica de Ciências das Religiões a valorização de elementos de textos apócrifos para a compreensão histórica e teológica de como os cristãos primitivos compreendiam Jesus.

REFERÊNCIAS

ALLERT, Craig D. The State of the New Testament Canon in the Second Century: Putting Tatian's Diatessaron in Perspective. *Bulletin for Biblical Research*. British Columbia: The Trinity Western University, p. 2-7, 1999.

AUNE, David (Ed.). Greco-Roman Biography. in: AUNE, David Edward. *Greco-Roman Literature: selected forms and genres*. Atlanta: The Society of Biblical, 1988.

BABALIS, Costa. *Logion 7 of the Gospel according Thomas and the Notion of "Oneness": A Rectorical / Structural Analysis*. 2014. 98 f. Dissertação (Mestrado). The Department of Theological Studies, Concordia University, Montreal, 2014.

BAJTIN, Mijail. *Teoría y Estética de la Novela: Trabajos de Investigación*. Traducción de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus, 1989.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Toward a Philosophy of Act*. Austin: University of Texas Press, 1993.

BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHÍNOV, Valentin. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1997.

BERGANT, Diane; KARRIS, Robert J. *Comentário Bíblico III: Profetas Posteriores, Escritos, Livros Deuterocanônicos*. São Paulo: Loyola, 2001.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.

BERKSON, William. *Pirke Avot: Timeless Wisdom for Modern Life*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2010.

BETZ, Hans Dieter. *Gesammelte Aufsätze von Hans Dieter Betz*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

BRITO, Joseph E. Discipleship and Gender in the Gospel According to Thomas: A Narrative Analysis of Salome and Mariam Through the Implicit Narrator. *Journal of Religion and Culture*, Montreal, v. 26, n. 2, p. 135-156, 2016.

BURNET, Régis. Les Évangiles Sont-ils une Biographie du Jésus. *Journée d'Études de Lettres Classiques*, Poitiers, p. 1-4, 2008.

BUSCH, Austin. *New Testament Narrative and Greco-Roman Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 2-3.

BYRNE, Brendan. Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology. *Theological Studies*, Santa Clara, v. 58, p. 308-330, 1997.

CAMPLANI, Alberto. *Traditions of Christian Foundations Between Myth and History*. SMSR, v. 75, n. 1, p. 251-278, 2009.

CARDOSO, José Roberto C. 1 Tessalonicenses: Epístola e Peça Retórica. *Fides Reformata et Semper Reformanda est*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 27-44, 2002.

CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.

CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament*. Volume 2. New York: Doubleday & Company, 1985.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*. Volume I. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CLARK, Seth A. *Know Yourself and You Will Be Known: The Gospel of Thomas and Middle Platonism*. 122 f. Dissertação (Mestrado). Claremont Graduate University, Claremont, 2014.

COHN-SHERBOCK, Lavina; COHN-SHERBOCK, Dan. *A Popular Dictionary of Judaism*. London; New York: Routledge Curson, 1995, p. 145.

COLLINS, John Joseph. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Kentucky: Westminster John Knox, 1997.

CRIBIORE, Rafaella. Education in Papyri. In: BAGNALL, Roger S. (Ed.). *The Oxford Handbook of Papyrology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CULLMAN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Custom, 2002.

BOCK, Darell L. The Son of Man in Luke 5:24. *Bulletin in Biblical Research*, Princeton, v.1, p.109-121, 1991.

DAVIES, Stevan. The Christology and Protology of the Gospel of the Thomas. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 111, n. 4, 1992. Disponível em: <<http://users.misericordia.edu/davies/thomas/jblprot.htm>>. Acesso em: 08 dez. 2017.

_____. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. New York: The Seabury Press, 1983.

DAY, John. *Foreign Semitic Influence on the Wisdom of Israel and its Appropriation in the Book of Proverbs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

DECONICK, April. *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden; New York: Brill, 1996.

_____. The Dialogue of the Savior and the Mystical Sayings of Jesus. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 50, n. 2, 1996.

_____. The Gospel of Thomas. *The Expository Times*, Los Angeles, v. 118, n. 10, p. 469-479, p. 469-479, 2007.

_____. The Yoke Saying in the Gospel of Thomas 90. *Vigiliae Christianae*, Leiden, v. 44, n. 3, p. 280-299, 1990.

DECONICK, April; FOSSUM, Jarl. Stripped Before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas. *Vigiliae Christianae*, Leiden, 45, p. 123-150, 1991.

DELLE, Katharine J. Wisdom Literature. In: PERDUE, Leo G. *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001.

DEMOSS, Matthew S. *Pocket Dictionary For the Study of the New Testament Greek*. Madison: Intervarsity Press, 2001.

DIDACQUÊ. *Didaquê: A Instrução dos Doze Apóstolos. O Catecismo dos Primeiros Cristãos (60-90 d. C.)*. Série Patrística. Jacareí: Editora da Família, 2015.

DIEHL, Judith. What is a Gospel? Recent Studies in Gospel Genre. *Current in Biblical Research*, v. 9, n. 2, p. 171-199, 2011.

DUNBERG, Ismo. *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting Gospels of John and Thomas*. New York: Oxford University Press, 2006.

EDDY, Paulo Rhodes. Jesus a Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 115, n. 3, p. 449-469, 1996.

ELICHIRIGOITY, Maria Terezinha Py. A Formação do Sentido e da Identidade na Visão Bakhtiniana. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua, Identidade*, n. 34, p. 181-206, 2008.

EPIPHANIUS, Saint. *The Panarion of Epiphanius of Salamina*. Book I. Translated by Frank Williams. Boston: Brill, 2009.

FÉLIX, Élcio Rubens Mota. A Controvérsia sobre a Divindade do Espírito Santo no Século IV (d. C.). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 20, n. 80, p. 111-118, 2012.

FIORIN, José Luiz. *As Astúcias da Enunção: As Categorias de Pessoa, Espaço e Tempo*. São Paulo: Ática, 1996.

_____. Interdiscursividade e Intertextualidade. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin: Outros Conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. *Introdução ao Pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática, 2006.

FUNK, Robert W.; HOOVER, Roy W. *The Five Gospels: The Search for Authentic Words of Jesus*. New Translation and Commentary. New York: Harper Collins, 1993.

GOFF, Matthew. Wisdom, Apocalypticism and Pedagogical Ethos of 4Q Instruction. In: WRIGHT, Benjamin G. *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*. Leiden, 2005.

GREGORY, Andrew F.; TUCKETT, Christopher M. *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

GROSSO, Mateo. Norme Etiche e Formazione Comunitaria nel Vangelo Secondo Tommaso: Quali regole per quale comunità? *Annali di Studi d'Esegesi*, Bologna, v. 28, n. 1, p. 59-76, 2011.

HARTIN, Patrick J. The Wisdom and Apocalyptic Layers of the Sayings Gospel Q: What is their Significance? *HTS Theological Studies*, Durbanville, v. 50, n. 3, p. 556-582, 1994.

_____. The Search for the True Self in the Gospel of Thomas, the Book of Thomas and the Hymn of the Pearl. *HTS Theological Studies*, Durbanville, 55, 4, p.1001-1021, 1999.

HAYGOOD, Lisa. The Battle to Authenticate “the Gospel of Thomas”. *LUX, A Journal of Transdisciplinary Writing and Research from Claremont Graduate University*, v.3, n. 1, 2013.

HENDERSON, Ian Hebert. *Sententiae Jesus: Gnostic Sayings in the Tradition of Jesus*. Oxford: University of Oxford, 1989.

HERA, Marianus Pale. *Christology and Discipleship in John 17*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

HERMAS, El Pastor de. *Padres Apostólicos III*. Traducción y notas de José M^a Berlanga Lopes. Sevilla: Apostolado Mariano, 1992.

HOLLOWAY, Gary. James and New Testament Wisdom Literature. *Leaven*, v. 8, n. 8, 2000.

HOLQUIST, Michael. *Dialogism: Bakhtin and His World*. New York: Routledge, 2002.

HOWES, Llewellyn. *Judging Q and Saving Jesus: Q's Contribution to the Wisdom-apocalypticism Debate in Historical Jesus Studies*. South Africa: Aosis, 2015.

HVALVIK, Reidar. *The Struggle of the Epistle and Covenant: The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.

JERUSALÉM, Bíblia de. Nova Edição, Revista e Ampliada. 3^a. Impressão. São Paulo: Paulus, 2004.

KIM, David W. Thomasine Community and Its Textualization in Late Antiquity. In: GASPARRO, Giulia Sfameni (Ed.). *Religion in the History of European Culture: Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, 14-17 September 2009, Messina (Italy)*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2013.

KIM, David W. Thomasine Logia: A Collection of Sapiential Traditions. *History Research*, London, v. 3, n. 3, p. 165-179, 2013.

KLAUCK, Hans-Josef. *Apocryphal Gospels: An Introduction*. London; New York: T&T Clark, 2003.

_____. *Evangelhos Apócrifos*. São Paulo: Loyola, 2007.

KLOPPENBORG, John. *Q, the Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008.

_____. *The Formation of Q*. Harrisburg: Trinity Press, 1999.

KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça et al. *Desvendando os Segredos do Texto*. 2ª. Edição. São Paulo: Cortez, 2003.

KOESTER, Adam Paul. Wisdom Christology in Origen and Elizabeth Johnson: A Supplementary Discourse. *Obsculta*, Colledgeville, v. 2, n. 1, p. 14-19, 2009.

KOSTENBERGER, Andreas J; KRUGER, Michael J. *The Heresy of Orthodoxy*. Illinois: Crossway, 2010.

KRISTEVA, Julia. *Introdução à Semanálise*. Tradução de Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 2005.

KUNTZMANN, Raymond; DUBOIS, Jean-Daniel. *Nag Hammadi: O Evangelho de Tomé: textos gnósticos das origens do cristianismo*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1990.

LAMBIDIN, Thomas O. *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon: Mercer University Press, 1983.

LAPHAM, F. *An Introduction to the New Testament Apocrypha*. London; New York: T&T Clark International, 2003.

LAYTON, Bentley (Ed.). *Coptic Gnostic Chrestomathy: A Selected of Coptic Texts with Grammatical Analysis and Glossary*. Leuven: Peeters, 2004.

_____. *Coptic in 20 Lessons: Introduction to the Sahidic Coptic with Exercises and Vocabularies*. Leuven: Peeters, 2007.

LEITE, Edgar. O Silêncio de Jó: O Livro de Jó e a Crítica Sapiencial à Teologia Sacerdotal. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 4, n. 10, p. 23-34, 2011.

LIMA, Sandra Mara Lima. A Personagem Dostoievskiana e a Relação Autor-Herói em Grandes Sertões: Veredas. *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 181-193, 2011.

LITWA, M. Daniel. "I Will Become Him": Homology and Deification in Gospel of Thomas. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 133, n. 2, p. 427-447, 2015.

LOCK, Joel. *The Synoptic Titles of Jesus*. Dissertação (Mestrado). 168 f. McMaster Divinity College, Hamilton, 2005.

LONGENECKER, Richard L. *The Christology of Early Jewish Christianity*. Naperville: SCM Press Ltd, 1970.

LÓPEZ, René A. Identifying the “Angel of the Lord” in the Book of Judges: A Model of Reconsidering the Referent in other Old Testament Loci. *Bulletin for Biblical Research*, Princeton, v. 20, n. 1, p. 1-18, 2010.

MACEDO, Cecília Cíntia Cavaleiro de. A Imagem do Trono de Ibn Gabirol e a Mística da Merkabah. *Mirabilia*, Barcelona, v. 14, p. 35-56, 2012.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Gêneros Textuais: definição e funcionalidade. In: DIONISO, A. P.; BEZERRA, M. A (Org.). *Gêneros Textuais & Ensino*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2003.

MARTIN, Ralph P. An Early Christian Hymn – Col:15-20. *The Evangelical Quarterly*, London, v.36, p. 195-205, 1964.

MARTIN, Ralph P.; DAVIDS, Peter H. (Ed.). *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*. Illinois; Leicester: InterVarsity Press, 1997.

MCLURE, Laura. *Courtesans at Table: Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*. New York; London: Routledge, 2003.

MEYER, Martin. *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark*. Harrisburg; London; New York: 2003.

_____. W. Making Mary Male: The Categories Male and Female in the Gospel of Thomas. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 31, p. 554-570, 1985.

MILLER, Anna C. Devouring Dialogue: Jesus and Salome in the Gospel of Thomas. *Bakhtin and Biblical Imagination*, p. 1-17, 2016. Disponível em: <<http://home.nwciowa.edu/wacome/Bakhtin2006Miller.pdf>>. Acesso em: 01 ago. 2017.

MIRKOVIC, Alexander. *The Johannine Sayings in Gospel of Thomas: The Sayings Traditions in their Environment of First Century Syria*. Vanderbilt University, 1995, p. 4-5. Disponível em: <https://www.academia.edu/2775436/Johannine_Sayings_in_the_Gospel_of_Thomas_The_Sayings_Traditions_in_their_Environment_of_First_Century_Syria>. Acesso em: 02 nov. 2017.

MOREIRA, Flávia Freitas. *Hércules de Luciano de Samósata: Um Herói Multifacetado*. Dissertação (Mestrado). 110 f. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *Manuale di Letteratura Cristiana Greca e Latina*. Brescia: Morcelliana, 1999.

MULHOLLAND, Dewey M. *Marcos: Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

NORELLI, Enrico (Ed.). *Un Altro Gesù? I Vangeli Apocrifi, Il Gesù Storico e Il Cristianesimo delle Origini*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2009, p.49-50.

O'CONNOR, Kathleen. *The Wisdom Literature*. Minnesota: The Liturgical Press, 1990.

OLIVEIRA, Teresa Cristina dos Santos Akil. *Os Bezerros de Arão e Jeroboão: Uma Verificação da Relação Intertextual entre Ex 32, 1-6 e 1 Rs 12, 26-33*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

ORIGEN. *Commentary on the Gospel According to John Books 1-10*. Translated by Ronald E. Heine. Washington: The Catholic University of America Press, Inc., 1989.

ORÍGENES. *Tratado sobre os Princípios*. Coleção Patrística nº 30. Tradução de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012.

PACKER, James Inell; SODERLUND, Sven (Ed.). *The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke*. Grand Rapids: Zondervan, 2000.

PAGELS, Elaine H. Exegesis of the Genesis 1 and the Gospels of Thomas and John. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 118, n. 3, p. 477-496, 1999.

PAPADOYANNAKIS, Yannis. Instruction by Question and Answer: The Case of the Late Antique and Byzantine. In: JOHNSON, Scott Fitzgerald (Ed.). *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism and Classicism*. London; New York: Routledge, 2016.

PATTERSON, Stephen. *The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifth Gospel*. Leiden: Brill, 2013.

PERRIN, Nicholas. Thomas: The Fifth Gospel? *Journal of the Evangelical Theological Society*, La Mirada, v. 49, n. 1, p. 75-79, 2006.

PESTANA, Álvaro César. *Ditados Coríntios e Ditados Paulinos: Um Estudo das Cartas de Paulo aos Coríntios por meio da Análise Literária, Epistolar, Retórica e da Paremiologia*. Campo Grande: ETC, 2011.

PHANUEL, Osweto O. *Analysis of the Gospel of John in light of Christology*. Prague: Charles University, 2008.

PIRES, Vera Lúcia; KNOLL, Graziela Frainer; CABRAL, Éderson. Dialogismo e Polifonia: Dos Conceitos à Análise de um Artigo de Opinião. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v.51, n. 51, p. 119-126, 2016.

PIRKE AVOT. *Las Máximas de los Maestros*. Buenos Aires: Arte y Papel, 1988.

PLATÃO. *Timeu - Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

PLUTARCO. *Obras Morais: Sobre a Face Visível no Orbe da Lua*. Tradução do grego, introdução e notas de Bernardo Mota. Coimbra: CECH, 2010.

POKORNY, Petr. *From the Gospel to the Gospels: History, Theology and Impact of the Biblical Term euangelion*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013.

PORTER, Stanley. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. London: Routledge, 2009.

PUNCH, John David. *Life and 'the Scriptures' in John 5:39-40*. 71 f. Dissertação (Mestrado). University of Pretoria, Pretoria, 2006.

QUARLES, Charles. *The Use of the Lost Gospel in Historical Jesus Research*. Disponível em: <www.ulcgary.ca>. Acesso em: 15 abr. 2017.

QUIPPEL, Gilles. *Tatian and Gospel of Thomas: Studies in the History of the Western Diatessaron*. Leiden: Brill, 1975.

RAJ, Elmo. Text/Texts: Interrogating Julia Kristeva's Concept of Intertextuality. *Ars Artium*, Arar, v. 3, p. 77-80, 2015.

RAMOS, Marcus Vinicius. *À Sua Imagem e Semelhança: O Misticismo Judaico na Antiguidade Tardia e a Percepção do Corpo nas Literaturas Apocalípticas e Hekhalot*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2009.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Volume I. 8ª. Edição. São Paulo: Paulus, 2003, p. 327-329.

RENAULD-GROSBRAS, Pascale. Parago: Promenade Exégétique dans le Nouveau Testament et le Logion 42 de l'Évangile de Thomas. *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, v. 86, n. 2, 2011, p. 209-220.

RHEE, Helen. *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. London; New York: Routledge, 2005.

RIPER, Ronald Allen. *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teachings of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ROBBINS, Vernon K. The Chreia. In: AUNE, David E. (Ed.). *Greco-Roman Literature and New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta: School Press, 1988.

ROBINSON, James M. (Dir.). *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden: Brill, 1977.

ROMA, Justino de. *I Apologia*. Padres Apostólicos. Coleção Patrística. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Santo Justino de Roma: Apologias I e II; Diálogo com Trifão*. Coleção Patrística. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

ROMANO, Clemente. *Primeira Carta de Clemente aos Coríntios*. In: PADRES APOSTÓLICOS. Patrística. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1995.

SAMÓSATA, Luciano. Hermótimo o De las Sectas de los Filósofos. In: GRIGORIADU, Teodora. *La Obra de Luciano Samosatense*, Orador e Filósofo Excelente, Manuscrito 55 de la Biblioteca Menéndez y Pelayo: Edición y Estudio. Tese (Doutorado). 1281 f. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2009.

SCHNEEMELCHER, Wilhelm. *New Testament Apocrypha I: Gospels and Related Writings*. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2003.

_____. *New Testament Apocrypha*. Volume Two: Writings Related to Apostles; Apocalypses and Related Subjects. Louisville; Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003.

SCHOEKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Tradução de Ivo Storniolo, José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SINISCALCO, Paolo. *Le Antiche Chiese Orientali: Storia e Letteratura*. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.

SIVERSTEV, Alexei. The Gospel of Thomas and Early Stages in the Development of the Christian Wisdom Literature. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 8, n. 3, p. 319-340, 2000.

SMITH, Justin Marc. *Why Bíos? On the Relationship Between Gospel Genre and Implied Audience*. 2010. Tese (Doutorado). Faculty of Divinity, University of St. Andrews, Scotland, 2010.

SOBRAL, Virna Pedrosa. *O Evangelho de Filipe e o Contexto Histórico-Ritualístico no Século II*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

SOUZA, Raimundo Pereira. *O Midrash como Formação e Exegese do Novo Testamento*. Disponível em: <<http://sioncentrodeestudos.org/wp-content/uploads/2013/09/ARTIGO-O-MIDRASH-COMO-FORMA%20E-EXEGESE-DO-NOVO-TESTAMENTO.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2017.

STANG, Charles M. *Our Divine Double*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 2016.

STEGNER, William Richard. The Ancient Jewish Synagogue Homily. In: AUNE, David E. (Ed.). *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Atlanta: Scholars Press, 1988.

STORI, Eliana. Edessa, la città benedetta: Alcune Note sui Primi Gruppi Cristiani in Siria. *Annali di Storia del' Egesi*, Bologna, v. 29, n. 1, p. 49-61, 2012.

_____. *Tommaso in Siria: La Ricensione del Vangelo secondo Tommaso nella Letteratura Cristiana di Siria (II-V secolo)*. Università degli Studio di Torino, 2010.

TACIANO, o Sírio. *Discurso aos Gregos*. In: PADRES APOLOGISTAS. Introdução e notas explicativas de Roque Frangiotti. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

TALBERT, Charles H. *The Development of Christology during the First Hundred Years and Others Essays on Early Christian Christology*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

TÀRRECH, Armand Puig i. El Evangelio segun Tomás: Otra lectura de Jesús? *Didaskalia*, Barcelona, 36, 2, p. 71-105, 2006.

TERTULLIANO, Quinto Settimio Fiorente. *Apologia del Cristianesimo; La Carne di Cristo*. Traduzione di Claudio Micaelli. Milano: Rizzoli, 1984.

THOMAS. *The Acts of Thomas*. Introduction, text and Commentary by A. F. J. Klijn. Leiden, Boston: Brill, 2003.

TUTTLE, Gary A. The Sermon on the Mount: Its Wisdom Affinities and their Relation to its Structures. *Journal of the Evangelical Theological Society*, La Mirada, p. 213-230, [s. d.].

URO, Risto. *Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*. London/New York: T & T Clark, 2003.

VALANTASIS, Richard. *The Gospel of Thomas*. London; New York: Routledge, 1997.

VAN OORT, Johannes (Ed.). *Gnostica, Judaica, Catholica: Collected Essays of Gilles Quispel*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 55. Leiden: Brill, 2008.

VERES, Otniel L. A Study of the "I Am" Sayings Phrases in John' Gospel. *Perichoresis*, Oradea, v. 6, n. 1, p. 110-115, 2008.

VIEIRA, Ilma Socorro Gonçalves. *Relações Intertextuais na Obra de Ana Maria Machado: Ficção e História, Teoria e Criação Literária*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2013.

VINES, Michael E. *The Problem of Markan Genre and Jewish Novel*. Leiden; Boston: Brill, 2002.

VINES, Michael. *The Problem of Markan Genre: The Gospel of Mark and Jewish Novel*. Leiden; Boston: Brill, 2002.

VUKOMANOVIC, Milan. Ascesis, Symbol and Baptismal Rite in the Gospel of Thomas. *Archaeus*, Bucharest, v. 9, p. 1-15, 2015.

WILSON, Walter T (Ed.). *The Sentences of Sextus*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.

WITHERINGTON, Ben. *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*. Illinois: InterVarsity Press, 1995.

WRIGHT, Benjamin G. *Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sirach and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

ZUCK, Roy B. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Lena Aranha. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

