

OS EVANGELHOS PERDIDOS

A VERDADE POR TRÁS DOS TEXTOS QUE NÃO ENTRARAM NA BÍBLIA

DARRELL L. BOCK

BRANDO O CÓDIGO DA VINCI, BEST-SELLER DO *THE NEW YORK TIMES*

THOMAS NELSON BRASIL

O sucesso de ***O Código Da Vinci***, de Dan Brown, chamou a atenção para a possibilidade de que a Igreja poderia estar envolvida em uma conspiração para esconder que Jesus havia se casado com Maria Madalena. Esta teoria é mais uma das teses baseadas nos textos não-oficiais do Cristianismo, encontrados em Nag Hammadi, no Egito, em 1945. Seis décadas depois da descoberta destes manuscritos, a agitação em torno da idéia destes "novos evangelhos" continua viva e atual.

A análise desses textos descobertos no Egito tem levado ao surgimento de perguntas revolucionárias sobre a fé cristã, tais como:

- Jesus é realmente um salvador ou foi simplesmente um sábio professor?
- A ortodoxia é um produto dos teólogos dos séculos III e IV?
- Judas traiu Jesus movido por um desejo maligno ou a pedido de Jesus?
- A salvação inclui o corpo físico ou apenas a alma?

Mas será que esses questionamentos são válidos? Será que a história cristã deveria ser reescrita por causa deles? Ainda mais importante, será que a descoberta desses evangelhos deveria mudar a visão que você tem de Jesus Cristo? São estas perguntas que Darrell L. Bock responde neste livro.

ISBN 978-85-60303076

THOMAS NELSON BRASIL

OS EVANGELHOS PERDIDOS

OS EVANGELHOS PERDIDOS

A VERDADE POR TRÁS DOS TEXTOS QUE NÃO ENTRARAM NA BÍBLIA

DARRELL L. BOCK

Tradução de
Emirson Justino

THOMAS NELSON BRASIL

Rio de Janeiro
2007

Título original
The missing gospels – unearthing the truth behind alternative christianities

Copyright © 2006 by Darrell L. Bock

Edição original por Thomas Nelson, Inc. Todos os direitos reservados.

Copyright da tradução © Thomas Nelson Brasil, 2007.

Supervisão editorial
Nataniel dos Santos Gomes

Assistente editorial
Clarisse de Athayde Costa Cintra

Tradução
Emirson Justino

Capa
Valter Botosso Jr.

Copidesque
Norma Cristina Guimarães Braga

Revisão
Margarida Seltmann
Magda de Oliveira Carlos

Projeto gráfico e diagramação
Julio Fado

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

B648e

Hewitt, Hugh, 1956-
Bock, Darrell L.
Os evangelhos perdidos: A verdade por trás dos textos que não entraram na Bíblia / Darrell Bock; tradução Emirson Justino.
- Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2007.

Tradução de: The missing Gospels: unearthing the truth behind alternative christianities
Apêndices
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-6030-307-6

1. Nag Hammadi codices - Teologia. 2. Gnosticismo - Relações - Cristianismo. 3. Cristianismo e outras religiões - Gnosticismo. 4. Teologia dogmática - História - Igreja primitiva, ca. 30-600. 5. Evangelhos apócrifos. I. Título.

07-0150. CDD 273.1

CDU 273.1

Todos os direitos reservados à Thomas Nelson Brasil
Rua Nova Jerusalém, 345 – Bonsucesso
Rio de Janeiro – RJ – CEP 21402-325
Tel.: (21) 3882-8200 Fax: (21) 3882-8212 / 3882-8313
www.thomasnelson.com.br

Sumário

Prefácio 7
Agradecimentos 9

Apresentação 11
Introdução: As novas descobertas indicam que o Cristianismo precisa de uma reforma? 13

Capítulo 1 21
Tomando nota: os períodos e os personagens do Cristianismo primitivo

Capítulo 2 37
Discussão de uma importante visão alternativa: sobre o gnosticismo e sua definição

Capítulo 3 45
Datando a origem do gnosticismo

Capítulo 4 56
Diversidade e julgamentos históricos do Cristianismo primitivo

Capítulo 5 69
As declarações de Walter Bauer e as raízes da nova escola

Capítulo 6 83
A natureza de Deus e a criação, parte 1
Capítulo 7 112
A natureza de Deus e a criação, parte 2
Capítulo 8 127
Jesus: divino e/ou humano? Parte 1
Capítulo 9 147
Jesus: divino e/ou humano? Parte 2
Capítulo 10 165
A natureza da redenção da humanidade:
espiritual ou também física? Parte 1
Capítulo 11 182
A natureza da redenção da humanidade:
espiritual ou também física? Parte 2
Capítulo 12 202
A morte de Jesus: conhecimento,
pecado e salvação, parte 1
Capítulo 13 221
A morte de Jesus: conhecimento,
pecado e salvação, parte 2
Capítulo 14 239
Conclusão: A nova escola, os evangelhos
perdidos, Cristianismos alternativos e ortodoxia

Apêndice 1: Lista dos textos sobreviventes além dos quatro evangelhos 257

Apêndice 2: Lista de textos-chave dos pais apostólicos 263

Bibliografia 267

Prefácio

Desejei, por mais de dez anos, escrever este livro para uma audiência popular. Quando me deparei pela primeira vez com a obra de Walter Bauer, a nova escola, e uma hoste de novos evangelhos, estava lecionando no curso de doutorado em Estudos do Novo Testamento no Seminário Teológico de Dallas. Considerei sua obra intrigante e provocativa. Conforme outras obras sobre os novos evangelhos continuavam a aparecer nas seções de Religião de grandes livrarias como Barnes and Noble e Borders, decidi que, em algum momento, abordaria essas questões levantadas pela recuperação de muitos novos evangelhos. E faria isso basicamente não em favor daqueles que estudam esse material por vocação, mas por aqueles que estão ouvindo falar deles.

Mazinho Rodrigues!

Na última década, as idéias representadas nesses materiais recém-descobertos, muitos dos quais estão surgindo como "novos" evangelhos, têm aparecido em jornais, artigos de revistas e documentários de TV. Questionamentos aparentemente revolucionários sobre o Cristianismo têm sido levantados, voltados especialmente para os não especialistas. O que se deveria fazer com todos esses textos perdidos e recentemente descobertos, incluindo os evangelhos que possuem retratos tão diferentes de Jesus? Com que profundidade esses textos mudaram ou deveriam mudar nossa visão do Cristianismo? Eu queria escrever

uma obra que desse às pessoas uma impressão sólida desse material, não algo que simplesmente os abordasse por partes. Queria examinar todo o falatório sobre os mistérios que cercam os evangelhos perdidos. Também desejava considerar as declarações paralelas de que, naqueles primeiros dias da fé, tudo o que tínhamos era um caleidoscópio de cristianismos alternativos e que não havia essa coisa chamada ortodoxia.

Isso significava produzir um livro que caminhasse pelo mundo conceitual às vezes estranho dos dois primeiros séculos daquilo que tem sido chamado de era comum (EC), ou os primeiros duzentos anos de cristandade. Essa foi a época em que o Cristianismo foi fundado e quando cresceu de maneira explosiva por todo o mundo greco-romano, transformando este mundo e nossa história durante o processo. Meu objetivo é apresentar esse material sobre os novos evangelhos, juntamente com o debate em torno deles, e compará-lo ao material que há muito possuímos. Espero resolver o mistério desses evangelhos antes perdidos e agora recentemente descobertos. Também dou atenção às obras relacionadas daquele período. Espero mostrar e explicar seu relacionamento com o Cristianismo, assim como com as expressões alternativas dessa fé.

Nem sempre será fácil ler este livro. Essas obras tratam de tópicos como a criação, a existência de uma matriz de seres espirituais e o que faz com que a humanidade anseie por Deus e o busque em contrapartida a um estranho pano de fundo conceitual. Todavia, creio que ler esses novos materiais e entender o debate em torno desses textos vai valer o esforço e deixar você livre para fazer seus próprios julgamentos. Pelo menos esta é a minha esperança.

Darrell L. Bock
Tübingen, Alemanha
1.º de agosto de 2005

Agradecimentos

Preciso agradecer a várias pessoas que tornaram possível a realização deste trabalho. Primeiramente, agradeço a minha esposa, Sally, que me acompanhou com seu apoio maravilhoso enquanto eu lia obras como *Hipóstase dos Arcontes*, um dos meus títulos favoritos entre os livros antigos, sobre o qual você também vai ler aqui. Ela e sua irmã leram todo o manuscrito para garantir que a discussão era acessível. Também quero agradecer à administração e ao departamento de Novo Testamento do Seminário Teológico de Dallas pelo ano sabático de 2004/2005 que me concederam para que pudesse fazer a pesquisa final e escrever esta obra. Envio agradecimentos especiais a Brooke Meyer, meu assistente administrativo, e Brittany Burnette, minha assistente de pesquisa em Dallas. Minha filha, Elisa Laird, emprestou seu olhar editorial ao projeto quando ainda era um tosco manuscrito, assim como fizeram os colegas de ministério Carl Anderson e Keith Heilman. Agradeço de maneira especial a Ed Yamauchi por concordar em escrever a apresentação e a Brian Hampton e Paula Major, da Thomas Nelson, pelo excelente trabalho editorial.

Também demonstro minha apreciação ao governo alemão por conceder-me a bolsa de estudos Alexander von Humboldt Stiftung em apoio a minha pesquisa na Universidade de Tübingen, Alemanha. A estada ali permitiu-me verificar de

que maneira a academia européia lidava com as questões sobre as quais escrevi, algo que me esforcei a indicar tomando nota dos pontos-chave nas obras tanto em inglês quanto em alemão. Também quero agradecer à Universidade de Tübingen e ao professor doutor Herman Lichtenberger; à Sra. Lehmann e Sra. Schuh, que cuidaram dos afazeres de casa para nós dois, Sally e eu, fazendo com que nos sentíssemos muito bem-vindos. O seminário de pós-graduação na universidade, dirigido por Scott Caulley, permitiu-me testar algumas das minhas idéias numa revisão em parceria. John Marshall, em particular, tornou-se um fecundo parceiro de conversas sobre esse assunto, muito embora sua visão seja com freqüência bem diferente da minha.

Acima de tudo, expresso minha gratidão ao Prof. Dr. Martin Hengel e sua esposa, Sra. Hengel. Seu apoio por mais de três estadas sabáticas em Tübingen fez com que aquele lugar se tornasse nosso segundo lar. Seu profundo interesse por este projeto e sua exortação para perceber a importância do século II para a história do Cristianismo são presentes preciosos que ficarão com Sally e comigo para sempre. Este foi um *Zusammenarbeit* (trabalho conjunto) no melhor sentido da palavra. Dedico a eles esta obra, pois seu apoio representa aquilo que o espírito colegiado do Prêmio Humboldt pretende fomentar: engajamento mútuo e comunicação transcultural sobre tópicos importantes de pesquisa na ciência e na área de humanidades. O público em geral merece ter acesso aos resultados de tal obra; ela não deve ser de domínio exclusivo dos acadêmicos.

Apresentação

A venda fenomenal (mais de 40 milhões de exemplares) do romance de Dan Brown, intitulado *O Código Da Vinci*, despertou grande interesse público na possibilidade de que a Igreja (católica) tivesse se engajado numa conspiração para esconder o "fato" de que Jesus se casara com Maria Madalena, personagem que Brown alega estar retratada na pintura da Última Ceia feita por Da Vinci. Brown afirma que sua tese está baseada em parte dos evangelhos gnósticos, descobertos em Nag Hammadi, no Egito, em 1945. Essa alegação de uma teoria conspiratória abalou a fé não apenas de muitos católicos, mas também de protestantes desinformados. Embora o romance de mistério de Brown possa ser facilmente descartado como fantasia ficcional — como fazem as obras *Quebrando o código da Vinci*, de Darrell L. Bock, e tantas outras refutações —, faz-se necessário abordar os desafios mais sérios que Brown levantou sobre aquilo que Bart Ehrman chamou de "Escrituras Perdidas" e "Cristianismos Perdidos".

Alguns acadêmicos afirmam que a seleção de livros do Novo Testamento foi bastante arbitrária e que o surgimento do Cristianismo ortodoxo ou "tradicional" foi baseado não apenas em seu mérito, mas na política do lado vencedor. Agora que temos evangelhos adicionais, os quais revelam como nunca antes as crenças dos próprios gnósticos, estamos em

melhor posição para julgar e para escolher o que valorizar e no que crer em relação ao Cristianismo primitivo.

Esta nova forma de olhar para os fundamentos do Cristianismo tem sido popularizada por acadêmicos articulados e prolíficos como Elaine Pagels, da Universidade Princeton, Karen King, da Universidade de Harvard, e Bart Ehrman, da Universidade da Carolina do Norte, em livros de fácil leitura e em especiais de televisão sobre Maria Madalena, o Código da Vinci e muito mais.

Embora os evangélicos estejam bastante familiarizados com o Novo Testamento, em sua maior parte, eles não estão familiarizados com os livros apócrifos que não foram incluídos no cânon ou com o desenvolvimento da história da Igreja Primitiva, em particular com a importante heresia do gnosticismo.

O estudo de Darrell L. Bock aborda todas essas questões de maneira bastante compreensível e lúcida, exibindo a evidência textual básica que, com freqüência, é citada de maneira seletiva. Ele avalia criteriosamente não apenas as novas visões, mas de modo proveitoso o contraste entre elas e as visões "tradicionais" básicas que foram desenvolvidas fora do Novo Testamento por sucessivas gerações dos Pais da Igreja. Desse modo, os leitores poderão julgar por si mesmos a validade das novas afirmações que favorecem a visão gnóstica e outras que foram rejeitadas pela Igreja Primitiva por serem heréticas, mas que, recentemente, viraram moda em nossa geração.

Dr. Edwin M. Yamauchi
Professor de História
Miami University
Oxford, Ohio

Introdução

As novas descobertas indicam que o Cristianismo precisa de uma reforma?

Novas descobertas em Nag Hammadi

Este livro trata da descoberta de novos documentos, da agitação, da escrita da história para uma audiência popular e de uma fé antiga. O ano de 2005 marcou os 60 anos de uma das maiores descobertas de nossa época: uma biblioteca de textos antigos encontrados em Nag Hammadi, no Egito. A descoberta provocou o surgimento de um grande número de obras populares sobre essa biblioteca de 52 textos em língua copta, clamando por uma mudança de mentalidade com relação a Jesus e ao Cristianismo, já que entre os documentos estavam vários "novos" evangelhos e textos com diálogos envolvendo Jesus. Usando títulos cativantes com palavras como *cristianismos alternativos* ou *perdidos* ou também *evangelhos gnósticos perdidos, secretos,* ou *ocultos,* essas obras modernas defendem uma reforma do Cristianismo.

A argumentação que trazem pode resumir-se da seguinte forma:

Esses documentos e outros semelhantes a eles mostram que todos nós, de historiadores e teólogos a cristãos, na ver-

dade não entendemos corretamente a fé que mudou vidas e inspirou séculos de arte e arquitetura e, sim, até mesmo guerras. Os documentos representam uma exposição das origens de nossa fé e revelam a diversidade das visões cristãs primitivas. Eles abrem a possibilidade de novas perspectivas e novas maneiras de pensar a religião que sopram vida numa fé antiga que sofre de um tipo de artrite religiosa. A beleza disso tudo é que essas novas perspectivas são, na verdade, as visões de outros antigos cujas perspectivas estavam sepultadas na areia havia séculos.

Tais são as alegações que vamos examinar.

A agitação na literatura religiosa popular que clama por uma reforma do Cristianismo

Essas obras envolvem professores de universidades renomadas, trazendo a público aquilo que acadêmicos e arqueólogos afirmam saber há muito tempo. Não mais reservadas a turmas de umas poucas dezenas de estudantes de religiões antigas, essas novas verdades e as declarações associadas a elas estão agora sendo distribuídas de maneira bem-sucedida às massas. A afirmação desses autores é que o que trazem pode libertar você de uma fé antiga, enfadonha, restritiva e estreita. Eles afirmam que você pode ver o mundo de uma maneira totalmente nova. As descobertas podem ser atraentes, até mesmo divertidas. Assim, perguntam eles, por que não aprender alguma coisa nova e fazer parte do novo mundo da religião?

Como tem sido essa agitação e de que maneira ela tem sido recebida? Em 1979, Elaine Pagels, da Universidade Princeton, publicou o livro *Os evangelhos gnósticos*. Sua obra ganhou o National Book Award e o National Book Critics Circle Award. Na contracapa da edição americana do livro, pretende-se:

> ... iluminar o mundo dos cristãos do primeiro século e examinar as diferentes maneiras como tanto os gnósticos quanto os ortodoxos construíram Deus, Cristo e a Igreja. Jesus realmente ressuscitou dos mortos? Havia apenas um Deus e ele poderia ser tanto Pai *quanto* Mãe? Qual versão do Cristianismo chegou até nós e por que ela prevaleceu? Brilhante, provocativo e impressionante em suas implicações, *Os evangelhos gnósticos* é uma reconsideração radical mas acessível das origens da fé cristã.

Em 2003, Bart Ehrman, da Universidade da Carolina do Norte, publicou a obra *Lost Christianities: The battles for Scripture and the Faiths we never knew* [Cristianismos perdidos: a batalha pelas Escrituras e pela fé que nunca conhecemos], pela Oxford University Press. O resumo do livro na parte interna da capa diz o seguinte:

> A Igreja cristã primitiva era um caos de crenças conflitantes. Alguns grupos de cristãos declaravam que não havia apenas um único Deus, mas dois, doze ou até mesmo trinta. Alguns acreditavam que o mundo não fora criado por Deus, mas por uma deidade inferior e ignorante. Certas seitas sustentavam que Jesus era humano mas não divino, enquanto que outros diziam que ele era divino mas não humano. Em *Lost Christianites* Bart D. Ehrman apresenta um fascinante olhar sobre essas formas primitivas de Cristianismo e mostra de que maneira eles foram suprimidos, reformados ou esquecidos... O trabalho arqueológico moderno descobriu uma grande quantidade de textos-chave e, como mostra Ehrman, essas descobertas espetaculares revelam uma diversidade religiosa que fala muito sobre as maneiras pelas quais a história é escrita pelos vencedores.

No mesmo ano, Pagels lançou uma obra que prosseguiu nesse tópico, intitulada *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* [publicado no Brasil como *Além de toda crença: o evangelho des-*

conhecido de Tomé. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004]. Esse novo *best-seller* da lista do *The New York Times* destaca o valor daquilo que outros têm chamado de "o quinto evangelho", uma obra do século II cujas origens são obscuras, mas que afirma refletir 114 dizeres de Jesus. Esse evangelho foi o texto que mais recebeu atenção desde Nag Hammadi. Na parte interior da capa da edição original de *Beyond Belief* existe uma importante afirmação sobre a origem do Cristianismo ortodoxo. A ortodoxia é chamada de "emergente" em seus primeiros anos porque não estava claro que ela era *a* fé cristã. Desse modo, *Beyond Belief* defende que essa fé "emergente" saiu-se melhor que seus oponentes: "para estabilizar a emergente Igreja cristã em tempos de devastadora perseguição, os Pais da Igreja construíram o cânon, o credo e a hierarquia e, nesse processo, suprimiram muitos de seus recursos espirituais". Desse modo, o Cristianismo ortodoxo seria na verdade o produto de Irineu, um pai da Igreja posterior, do século II, e daqueles que o seguiam.

Em 2005, Marvin Meyer, professor de Bíblia e estudos cristãos na Universidade Chapman, da Califórnia, publicou a obra *The Gnostic Gospels of Jesus: The definitive collection of mystical gospels and secret books about Jesus of Nazareth* [A coleção definitiva de evangelhos místicos e livros secretos sobre Jesus de Nazaré]. No catálogo de janeiro/abril de 2005, podia-se ler o seguinte: "Esses textos, especialmente quando reunidos, apresentam uma imagem de Jesus como o derradeiro professor de sabedoria, um tipo misterioso de mestre zen judaico que escandalizou os ouvintes com seu igualitarismo radical, considerando mulheres, escravos, pobres e marginalizados como pessoas com situação idêntica, assim como por sua insistência em verdadeiramente viver a mensagem". Meyer é apresentado como "o especialista que a própria Dra. Elaine Pagels considera como o mestre dos textos originais". A nova visão de Jesus é a de um mestre cuja sabedoria não apenas ultrapassa

os limites de continentes e religiões, mas que também inclui uma ampla agenda social; Jesus pode ser nosso guia, mas ele não é o nosso Deus.

O burburinho em relação a Nag Hammadi não está restrito aos acadêmicos. Podemos ler artigos sobre o assunto em revistas como *Time* e *Newsweek*. Dificilmente a época da Páscoa ou do Natal passa sem que surjam artigos assim e, dentro de muitas dessas peças, "nenhuma palavra de reprovação" a essas novas idéias é sequer levantada. Eu sei. Fui entrevistado, assim como muitos outros colegas também discordantes, para a montagem de uma dessas reportagens de dezembro. De tudo o que dissemos, nenhum ponto dissidente apareceu no artigo. O equilíbrio no jornalismo também perdeu seu espaço na nova onda. Essas tantas obras novas não são acidentes. Existe um esforço orquestrado para mudar nossa história e a maneira como olhamos para nossas raízes religiosas e culturais.

Obras de ficção trabalham com essas idéias. A já famosa obra de Dan Brown, *O Código Da Vinci*, aludiu a tais teorias ao montar o esqueleto "histórico" de seu romance. Brown afirmou em entrevistas que esse esqueleto refletia a nova visão dos acadêmicos sobre a história. Ele argumentou que as raízes históricas de seu romance precisavam de uma discussão pública. Brown estava certo. É preciso olhar mais de perto para suas teorias.

Este livro: um novo olhar sobre a agitação

Existe um esforço arquitetado para persuadir todas as camadas de nossa cultura de que está presente um novo vinho (uma nova verdade histórica) que exige novas vasilhas (uma nova visão) para o Cristianismo e a cultura influenciada por ele. Algumas questões, porém, deveriam acompanhar essa

retórica. Seria essa agitação o fino revestimento de uma glamorosa blitz da mídia que colou em nossa cultura o rótulo de vanguardista (Henry 1992)? Essas afirmações pegaram não por causa de seu retrato da história ser penetrante e fundamentalmente preciso, mas porque elas foram bem-sucedidas, ainda que de maneira anacrônica, em ter tocado o espírito da cultura do nosso século XXI? Existe verdade nessas declarações ou até mesmo *alguma* verdade dentro delas? Nosso objetivo é responder a tais perguntas examinando a abrangência do ensinamento presente nesses textos recentemente reunidos, em vez de só privilegiar os elementos que se encaixam perfeitamente com nossa cultura. Além disso, trabalharemos com o debate que esses textos têm engendrado para perceber se existe realmente a necessidade de uma reforma histórica do Cristianismo primitivo.

Em resumo, esta é uma avaliação ampla dos textos-chave que ajudaram ou poderiam ajudar a definir aquilo que o Cristianismo foi e é. Meu papel será o de um guia turístico: fornecer contexto suficiente para ajudá-lo a compreender as obras.

O esboço do livro

Para preparar o terreno de nossa avaliação, vamos analisar a discussão atual. Nos capítulos sobre o período moderno, precisamos considerar de onde veio essa "nova" perspectiva e o que a provocou. Na revisão histórica (capítulos 2-5), citarei acadêmicos e resumirei suas obras. A maioria não é conhecida, mas são eles que têm conduzido o debate. Como seu guia turístico, destacarei os argumentos de cada um dos lados e farei comentários, avaliando o encaminhamento das discussões.

Muitos nomes estranhos aparecem nas principais evidências antigas: gnósticos, judaizantes, docetistas, valentinianos

e marcionistas. Também existem personagens-chave: Jesus, Paulo, Pedro, João, Clemente de Roma, Justino Mártir, Marcião, Valentino, Inácio, Policarpo, Irineu, Tertuliano e Hipólito. Você vai precisar de um caderno de notas para acompanhar cada um deles. Sendo assim, começo com um esboço cronológico para mostrar onde essas obras se encaixam.

Também precisarei discutir o método histórico, os debates modernos sobre essa história e os estudos, idéias e argumentos que alimentam essa discussão. Deixarei algumas indicações do caminho nas notas bibliográficas, de modo que você possa ir mais além e ler as discussões detalhadas por si só, fazendo suas próprias avaliações. Darei especial atenção ao movimento freqüentemente chamado de gnosticismo porque, como destacou o acadêmico clássico A. D. Nock, ele é "hoje a questão central no estudo do Cristianismo primitivo" (Stewart 1972, 2.940). Essa centralidade presente nos primeiros séculos ficará clara nos nossos primeiros capítulos. Depois de mapear os territórios antigos e modernos, olharemos para passagens específicas para avaliar o que elas realmente ensinaram em certas áreas de grande importância, dando condições para que você possa fazer sua própria visita a esses textos.

Este estudo se concentra no período anterior a Irineu, aquele controverso pai da Igreja do final do segundo século. A nova escola afirma que Irineu "venceu" e foi o principal arquiteto da ortodoxia. A afirmação é que essa ortodoxia (ou a declaração de um Cristianismo definido e legítimo) surgiu de maneira ainda mais clara nos séculos III e IV. Desse modo, a nova escola argumenta que o Cristianismo que conhecemos tem raízes que não vão realmente até o tempo de Jesus ou mesmo até os apóstolos de uma maneira que impeça a existência de visões alternativas do Cristianismo.

Não há dúvidas de que Irineu é uma figura fundamental para a Igreja, mas é possível delinear a aparência do Cristianismo,

incluindo o Cristianismo ortodoxo, antes dele. Por todo este livro, todas as passagens que examinaremos do lado "ortodoxo" são anteriores a Irineu e sua suposta organização de temas para a visão ortodoxa. Ao olharmos esses textos, podemos testar as afirmações de ambos os lados. A ortodoxia é alguma coisa que surgiu a partir do período primitivo (a visão tradicional)? Ou simplesmente havia cristianismos alternativos que competiam sem que houvesse nenhuma ortodoxia real presente naquele período inicial (a visão alternativa ou da nova escola)?

Os textos dos evangelhos perdidos e outros tipos de obras intimamente relacionadas a eles recebem especial atenção. Dessa lista constam os seguintes evangelhos: *de Tomé, de Filipe, do Salvador, da Verdade* e *de Maria Madalena.* Também se incluem outras obras significativas ligadas às tradições alternativas: *Apócrifo de João, Diálogo do Salvador* e *Apócrifo de Tiago.*

Para propósitos de comparação, os seguintes tópicos são examinados: (1) Deus e a criação, (2) a pessoa de Jesus como humano e divino, (3) a salvação do homem (espírito, alma e/ou corpo) e (4) a questão da vida e da morte de Jesus. Em cada um desses casos, o conteúdo dos evangelhos perdidos que trata desses temas é apresentado juntamente com os mais conhecidos textos do Cristianismo. Verificaremos se existem linhas de conexão para ver quais visões estão interligadas aos textos ou às tradições mais antigos.

Vamos examinar o debate. Onde esses textos se encaixam na história da Igreja Primitiva? Este é o capítulo 1. Os capítulos 2 a 5 abordam o debate moderno. Depois analisaremos os textos e os tópicos nos capítulos 6 a 13, o cerne do livro. Leia e descubra do que tratam os evangelhos perdidos — e todo o burburinho em torno dos cristianismos alternativos.

CAPÍTULO 1

TOMANDO NOTA: OS PERÍODOS E OS PERSONAGENS DO CRISTIANISMO PRIMITIVO

ESTE CAPÍTULO PRESUME QUE VOCÊ TEM POUCO OU NENHUM conhecimento do Cristianismo primitivo, especialmente em relação aos séculos II e III. Apresento aqui os três períodos do Cristianismo primitivo, destacando as origens judaicas das quais surge o Cristianismo: o período apostólico, o período dos pais apostólicos e o surgimento dos textos alternativos, e o período dos apologistas e mais alternativas.

O CRISTIANISMO E A PROMESSA DO DEUS DE ISRAEL

O Cristianismo primitivo teve seu início como um movimento judaico que apelava para a promessa de Deus nas Escrituras de Israel. No início, havia Jesus e os apóstolos, afirmando que Jesus Cristo cumprira a promessa de Deus.

Todos os textos que temos, de obras que vão do século I até as obras dos apologistas, mostram uma preocupação intensa, seja positiva ou negativa, com questões levantadas pelas Escri-

turas dos judeus (Mitros 1968, 448-50). Os apologistas eram defensores do Cristianismo contra a religião greco-romana, o Judaísmo e os movimentos ameaçadores que também citavam o nome de Cristo. A obra deles surgiu em meados do século II e continuou a discutir de que maneira Jesus havia cumprido a promessa judaica original.

Os acadêmicos discutem quando a promessa foi pronunciada pela primeira vez. Seria ela encontrada em Gênesis 3.15, quando Deus disse que a semente do homem esmagaria a cabeça da serpente? Ou será em Gênesis 12.1-3, na promessa divina de que a semente de Abraão seria fonte de bênção para todo o mundo? Estaria ela em textos como Isaías 9, onde é descrita uma figura messiânica e libertadora? Estaria em Daniel 7.13-14, onde o Filho do homem cavalga as nuvens com autoridade divina? Ou estaria numa composição de todos esses textos? Havia no Judaísmo do século I uma expectativa unificada ou havia uma promessa descrita de diversas maneiras com diversas formas de expectativa?

Para nós, o fator-chave é que, no primeiro século, a maioria dos judeus tinha algum tipo de esperança de que, um dia, Deus enviaria um libertador para o seu povo e para o mundo, muito embora esses judeus vissem o cumprimento dessa promessa em diferentes detalhes ou destacados em textos diferentes. O fato de muitos aspectos da fé de Israel no século I serem dominados por tal promessa é uma das poucas coisas sobre as quais todo acadêmico concorda. Essa raiz na esperança escriturística é a semente da fé cristã. Um dia Deus enviaria um libertador, de acordo com a promessa das Escrituras hebraicas.

A maior parte do Cristianismo do primeiro século afirma que Jesus era e é o cumprimento dessa promessa. Essa raiz na Escritura de Israel — sua promessa e sua descrição de Deus — é parte daquilo que se tornou uma fonte de contenda quando Marcião, no século II, rejeitou o Deus de Israel como sendo o

Deus que os cristãos adoravam. Também se tornou um ponto de discussão quando outros que chamavam a si mesmos de cristãos — mas que muitos acadêmicos de hoje chamam de gnósticos — sugeriram que o Deus que criou a Terra e o verdadeiro Deus transcendente não eram a mesma personagem. Mas estamos colocando o carro adiante dos bois.

Como veremos no capítulo 4, hoje em dia alguns argumentam que as raízes do Cristianismo não são encontradas nessa promessa de libertação porque Jesus tratava simplesmente de sabedoria e apontava para um modo de vida que agradava a Deus. Foi a Igreja posterior — e não Jesus, dizem alguns — que transformou esse mestre de sabedoria numa figura de adoração, promessa e divindade. Já é suficientemente estranho notar, de muitas maneiras, que o debate moderno sobre o Cristianismo se concentre na teologia judaica — as promessas de Deus, o retrato que Israel fazia de Deus — e o quanto essa teologia está ligada ao Cristianismo primitivo. Vamos manter os olhos nessa ligação, uma vez que ela é uma parte central do nosso quebra-cabeças.

Os períodos do Cristianismo primitivo: colocando no contexto os evangelhos recém-descobertos

Esses períodos são padrão na história da Igreja Primitiva, mas a nova escola afirma que essas categorias obscurecem a verdadeira diversidade das formas primitivas do Cristianismo. A afirmação é que, se você faz as regras e define as categorias da maneira como você mesmo quiser, então você vai ganhar o jogo antes que ele se inicie. E, como as raízes do Cristianismo são o ponto em debate, deve-se notar que as descrições apresentadas aqui *não são* afirmações de que essas divisões refletem o quadro completo do que estava acontecendo nos dois

primeiros séculos do Cristianismo. Estas descrições podem obscurecer a diversidade daquilo que havia nos primeiros séculos do Cristianismo. As divisões usadas aqui simplesmente fornecem uma estrutura temporal para localizar aqueles personagens e movimentos menos conhecidos da história primitiva do Cristianismo, mostrando onde e quando as pessoas se encaixam em nossa viagem histórica.

Período 1: Jesus e o período apostólico

O primeiro período cobre basicamente os últimos 70 anos do século I. De maneira geral, reconhece-se que Jesus ministrou do final dos anos 20 até o começo dos anos 30 do século I. Aqueles que estavam mais perto dele, os apóstolos, ministraram durante todo o primeiro século. Esse período é chamado de era apostólica. Embora os acadêmicos discutam as datas exatas da composição dos quatro evangelhos e desses evangelhos recém-descobertos, existe uma ampla aceitação de que os evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João se encaixam nesse período, sendo que João, escrito nos anos 90, foi o último dos quatro.

Temos poucas provas explícitas da existência de grupos alternativos nesse período inicial. Carecemos de materiais diretamente ligados a esses grupos, com a possível exceção do *Evangelho de Tomé*, mas temos traços de oposição e discordância dos materiais tradicionais do primeiro século. Para reconstruir essas discordâncias, vamos tecer alguns breves comentários sobre esses textos tradicionais.

Um suposto líder de movimento alternativo desse período é Simão, o Mago. Os Pais da Igreja que mencionarei rapidamente tendem a lançar sobre ele toda a culpa pelos movimentos que eles contestam. Simão é destacado em Atos 8, onde é descrito como um mágico. O livro de Atos não traz qualquer comentário sobre o fato de ele fundar um movimento herético.

A fonte dessa afirmação é desconhecida, e a credibilidade da declaração de que a heresia se iniciou com Simão é muito problemática (Yamauchi 1983, 60). O detalhado estudo de Beyschlag (1974, 218) coloca o surgimento dessa tradição sobre Simão como o pai da heresia na primeira metade do século II.

Outro conjunto de oponentes surge em 1 Timóteo 1.20. Nessa passagem, Himeneu e Alexandre "arruinaram" sua fé. Em 1 Timóteo 1.3-7 eles são incluídos numa discussão de pessoas ensinando uma doutrina diferente que incluía mitos e genealogias infindáveis, promovendo especulação em vez de fé. A passagem de 1 Timóteo 4.1-3 adverte contra aqueles que, nos últimos dias, criticarão o casamento. Alguns movimentos gnósticos posteriores realmente condenaram o casamento, mas movimentos tradicionais fizeram o mesmo, refletindo uma preocupação de alguns com os interesses espirituais sobre a sexualidade. Em 2 Timóteo 2.17-18 Himeneu é mencionado mais uma vez, juntamente com Fileto, ensinando que a decisiva ressurreição dos cristãos já havia ocorrido. O conteúdo do que essas epístolas descrevem como uma doutrina diferente é considerado por muitos como potencialmente similar ao que surge em detalhes ainda maiores em algumas das recém-descobertas obras que têm sido chamadas de gnósticas. Isso é tudo o que podemos dizer do material primitivo, o que não é muito (Hengel 1997, 190-92); em outras palavras, esses comentários não evidenciam a presença do gnosticismo, mas a presença de elementos que, mais tarde, apareceram no gnosticismo. Na melhor das hipóteses, eles refletem o que tem sido chamado de *gnosticismo incipiente.*

O que realmente aparece em nossas fontes mais antigas são idéias que os autores das epístolas atacaram em vez de citar. O texto de 1 Coríntios 15, por exemplo (escrito em meados da década de 50), indica que alguns negavam a ressurreição

dos mortos para o corpo. Os acadêmicos debatem se as visões às quais Paulo se opôs eram um reflexo de algum tipo de negação gnóstica da ressurreição da carne ou simplesmente um reflexo da crença geral greco-romana que negava uma vida física depois da morte. A carta de 1 João (escrita no início da década de 90) mostra que alguns não criam que Jesus viera em carne. As pessoas que faziam uma divisão entre um Cristo enviado e um Jesus físico eram chamados de *docetistas* porque acreditavam que Jesus apenas "parecia" estar em carne.

Passagens como essas nos ensinam que havia diversidade na crença primitiva. Entre as questões que elas levantam podemos citar as seguintes: de que maneira essa diversidade era percebida? A diversidade refletia ortodoxias concorrentes, simples alternativas ou a citação da presença de uma visão herética? E com base em que esse julgamento era feito? Eram pontos de vista que competiam politicamente, sendo que um deles ganhou? Ou havia apelos a ensinamentos que podiam afirmar de maneira crível que tinham associação com Jesus ou os apóstolos? Essas questões vão conduzir a nossa viagem.

Onde se encaixam os evangelhos recém-descobertos. A datação é uma questão-chave com relação aos evangelhos recém-descobertos. A maioria dos evangelhos encontrados nos últimos tempos são datados como sendo dos séculos II ou III (veja as datas sugeridas nas seguintes obras: Rebell 1992; Ehrman 2003; Klauck 2003; Lapham 2003; White 2004). Alguns, porém, como o *Evangelho de Tomé*, são às vezes datados como de um período anterior, do período apostólico ou com raízes que podem apontar para aquele período. É por isso que alguns têm defendido a importância desse evangelho. White (2004, 304), por exemplo, argumenta que as camadas mais iniciais de *Tomé* datam de 60 a 70, com raízes em algum material que aponta para Jesus, enquanto

as camadas posteriores são do final do século I ou do começo do século II. Ehrman (2003, xii) o coloca no início do século II, mas com partes que podem remontar a Jesus. Por outro lado, Klauck (2003, 108) data a obra fora desse período, entre 120 e 140. Snodgrass (1989-90) defende que existem fortes evidências de que *Tomé* baseou-se em Lucas e na tradição sinóptica, pois vários dizeres de *Tomé* apelam para palavras de uso raro e as mesmas tendências editoriais empregadas nessas outras obras (dizeres 10, 16, 31, 33, 39, 47, 53, 65-66, 72, 76b, 79, 104). Perrin (2002) vê uma associação entre *Tomé* e *Diatessaron*, de Taciano, datado por volta de 170 d.C., o que sugere que o evangelho tem raízes numa tradição posterior, não na anterior. Hedrick (1989-90) demonstrou que é provável que algum material de *Tomé* venha de outras fontes que não os evangelhos sinópticos, o que gera a necessidade de avaliar cada um dos dizeres por vez. Em resumo, é possível que uma porção do material de *Tomé* reflita a tradição circulante entre as igrejas que poderiam pertencer a esse período mais antigo, mas isso deve ser examinado tomando-se cada um dos dizeres separadamente (Klauck 2003, 108). Todavia, é mais provável que o evangelho em si seja mais posterior do que anterior.

Os dizeres paralelos a Mateus, Marcos e Lucas ajudam-nos a ver a data posterior de *Tomé*. Klauck (2003, 108) destaca que cerca de cinqüenta por cento de *Tomé* não tem ligação com nada expresso no Novo Testamento. Em sua visão, a outra metade está dividida entre textos que relembram coisas em Mateus, Marcos e Lucas e dizeres independentes que se dizem reveladórios e têm um "caráter mais fortemente gnóstico" (Klauck 2003, 108). O debate sobre *Tomé* envolve a questão de quanto e qual material remonta a Jesus e quanto dele é um reflexo de preocupações gnósticas posteriores. A maior parte de *Tomé* não remonta a Jesus, mas algumas partes poderiam fazê-lo.

O debate tem ainda outras poucas questões. Por isso, cobriremos a era do gnosticismo no capítulo 3. *Tomé* e a tradição de Jesus recebem atenção no capítulo 4. Antes de continuar tratando desses tópicos precisamos abordar outra questão: o método histórico e o julgamento, ambos considerados no capítulo 4.

Uma revisão do material recém-descoberto, incluindo os evangelhos perdidos, indica que a maior parte dele vem dos séculos II e III. A maioria dos acadêmicos concorda com isso. Três corolários ligados a esse fato são bastante importantes:

1. Muitas dessas obras refletem o período no qual foram escritas e não possuem elos coerentes com o período para o qual aponta seu título. As questões que essas obras discutem aparecem posteriormente na história da Igreja, e não no período mais inicial. Essa é uma das razões pelas quais podemos considerar que essas obras são posteriores em vez de pertencerem ao período inicial. O *Evangelho de Pedro*, por exemplo, não é de Pedro nem fornece ensinamento preservado por aqueles que estavam familiarizados com seus ensinos; é simplesmente um nome dado para conceder autoridade a uma obra escrita muito depois. Praticamente todos os acadêmicos concordam com essa visão desse evangelho. Essa situação se coloca em contraste com Marcos ou com Lucas, na questão de que nenhum dos autores desses evangelhos foi apóstolo, mas muitos aceitam que Marcos e Lucas tiveram acesso aos apóstolos e tinham ciência do que eles ensinaram. Em relação a Marcos, o ponto de contato foi Pedro (Taylor, 1996, 1-8, 26), enquanto Lucas provavelmente teve contato com vários dos apóstolos e viajou com Paulo (Fitzmyer 1981, 40). Raízes de porções de outros evangelhos, tal como *Tomé*, são mais debatidas e difíceis de avaliar. Ainda persiste a questão se *Tomé* possui raízes primitivas.

Obras recém-descobertas mas posteriores ainda assim são valiosas para nós como documentos históricos. Elas descrevem aquilo em que acreditavam algumas pessoas que se associaram ao Cristianismo na época em que esses documentos circulavam, muito embora esses textos tenham pouco valor para o esclarecimento do Cristianismo primitivo. Nag Hammadi é um importante achado mesmo se contiver documentos cuja data de composição seja posterior ao século I. Aprendemos o que estava acontecendo naquele período posterior a partir do relato das pessoas que tiveram essas visões alternativas. Havia diversidade de visões entre os grupos que se associaram ao Cristianismo no período apostólico, conforme demonstram as discussões já destacadas em 1 e 2 Timóteo. O debate é sobre o que eram aquelas visões, o quão disseminadas elas estavam e se essas alternativas eram consideradas ortodoxas ou não.

2. Possuímos apenas uma porção dos escritos que existiam no século I. A natureza de todos os registros históricos é que a coleção sobrevivente é parcial e isso é especialmente verdadeiro em relação à história antiga. O problema é o que fazer com essa falta de provas. Esse vácuo cria espaço para o debate e contribui para a existência de várias visões modernas sobre a questão.

3. Isso leva à sutileza de um terceiro corolário às vezes proposto como prova para a natureza posterior desses materiais nos registros manuscritos existentes: as afirmações de que esses textos foram suprimidos e/ou destruídos. Não temos esses textos porque o outro lado os tirou de cena há muito tempo, de modo que as provas que temos não refletem o que realmente acontecia. Agora sabemos que tal supressão e destruição aconteceu no século III e depois dele. Também sabemos que isso aconteceu com todo tipo de textos cristãos durante a perseguição aos crentes nos primeiros séculos. Todavia, essa posição é realmente um argumento do silêncio. A afirmação

é que, se tivéssemos um registro plenamente documentado, certamente os materiais primitivos e outros como esses evangelhos alternativos também existiriam. Não há como avaliar tal declaração hipotética. Os oponentes desse cenário sustentam que é notável que qualquer coisa semelhante a *Tomé* tenha sobrevivido, enquanto eles também reconhecem que é improvável que essa obra venha do apóstolo Tomé.

Mas o que dizer de algumas outras opções? Será que não temos esse material porque eles foram simplesmente perdidos — como acontece com a maioria das obras antigas — em vez de suprimidos? Ou será que não temos um registro primitivo claro de tais movimentos porque eles simplesmente não existiram? O problema é que qualquer um desses três cenários (perda por supressão, perda simples ou ausência pela não existência desses movimentos) pode explicar a evidência que temos. A presença de várias opções potencialmente plausíveis também leva ao debate. Uma abordagem dessas questões em torno dos evangelhos perdidos é necessária antes de olharmos para os evangelhos em si, para que possamos entender onde eles se encaixam e por que existe tanta controvérsia em relação a eles.

Período 2: Os pais apostólicos e o surgimento de obras alternativas

Este período abrange algumas gerações depois dos apóstolos. Os pais apostólicos foram homens que tiveram contato com os apóstolos ou se colocam no período imediatamente posterior a eles. Falando de maneira geral, suas obras pertencem à primeira metade do século II (Holmes 1999). Entre eles, temos a Carta de Clemente de Roma, conhecida como *1 Clemente*, escrita no final do século I; *2 Clemente* (um sermão, escrito não pelo mesmo Clemente, mas por um pregador des-

conhecido); as sete cartas de Inácio, bispo de Antioquia, na Síria (*Efésios, Magnésios, Tralianos, Romanos, Filadelfienses, Esmirnianos* e *A Policarpo*); uma carta de Policarpo, bispo de Esmirna, na Ásia Menor, aos Filipenses; o *Martírio de Policarpo*; um tratado ético conhecido como *Didaquê*; a carta de *Barnabé* (não o apóstolo do Novo Testamento; também chamado *Pseudo Barnabé*); o *Pastor de Hermas*, uma coleção de parábolas de visões; a *Epístola de Diógenes*; e *Fragmentos de Papias*, em sua maior parte preservado até nós por Eusébio, historiador da Igreja do século IV. Daremos cuidadosa atenção a essas obras porque elas nos dizem em que acreditavam muitos cristãos no início do século II.

Juntamente com o material dos pais apostólicos surgem outras obras neste período. Muitas refletem visões alternativas. Em sua datação mais tardia, *Tomé* pertence ao período que vai do início a meados do século II. Entre as mais difundidas formas alternativas de Cristianismo pertencentes às evidências textuais explícitas desse período está aquilo que os acadêmicos modernos chamam de gnosticismo, que assumiu uma variedade de formas, como veremos no capítulo 3. Ao gnosticismo estão ligados nomes como Carpócrates (aparece em cerca de 120), Saturnino (cerca de 120), Basílides (cerca de 120) e Valentino (cerca de 140). Também havia alternativas como o movimento fundado por Marcião (cerca de 140), que morreu em 160. Seu movimento foi diferente daqueles vistos como gnósticos. Temos como chaves desse período as obras *Evangelho de Pedro, Evangelho dos Hebreus, Evangelho dos Ebionitas, Evangelho dos Egípcios, Evangelho dos Nazarenos, Evangelho da infância do Senhor Jesus*, escrito por Tomé e *Papyrus Egerton 2* (Ehrman 2003, xi-xii). Os capítulos 6 a 13 nos darão uma visão mais detalhada em relação aos ensinamentos dessas fontes e onde elas se encaixam.

Período 3: Os apologistas e demais alternativas

Este período se estende além do quadro temporal de nossa viagem, iniciando-se em meados do século II e abrangendo o período da formação dos credos da Igreja, como o de Nicéia em 325, e mais além. Este período tem sido analisado de maneira adequada há muito tempo em obras como o estudo clássico de Hilgenfeld sobre a história da heresia no Cristianismo primitivo. Hilgenfeld traça a evidência que temos dos Pais da Igreja, especialmente de Justino o Mártir, Irineu e Hipólito com seus contemporâneos, Tertuliano e Clemente de Alexandria (Hilgenfeld 1884). Paramos com a menção de Epifânio no século IV porque ele escreveu uma obra enciclopédica sobre a heresia, conhecida como "*Caixa de Remédios*" *(Panarion)*. Contudo, uma figura-chave é anterior a Irineu e se coloca no limite entre os períodos II e III. Ele é Justino o Mártir, o primeiro autor da Igreja Primitiva a assumir explicitamente uma ampla defesa da fé. Nós o colocamos aqui porque sua obra surgiu nesse período. Justino escreveu o que é chamado de sua *1.ª Apologia* em cerca de 155, uma das duas apologias (ou defesas da fé) de sua autoria, e também debateu o Judaísmo na obra *Contra Trifo*.

Uma obra de defesa da fé escrita em grego é chamada de *apologia*, de autoria de um *apologista*. Isso explica parte do nome desse agrupamento. Os apologistas defendiam a superioridade do Cristianismo com relação ao paganismo, ao Judaísmo ou à filosofia grega, também desafiando as declarações de alguns que se associavam ao Cristianismo dizendo-se cristãos genuínos ou ortodoxos. A nova escola freqüentemente chama esse grupo de autores de *heresiólogos* porque eles procuravam identificar e refutar heresias.

A presença de alternativas surgindo claramente já no período dos pais apostólicos preocupava os apologistas. Contudo, existiram outros movimentos durante esse período:

o ebionismo (um movimento judaico-cristão), o encratismo (movimento ascético que defendia a castidade e o celibato) e o montanismo (movimento do grupo que afirmava ter uma nova revelação).

Essa proliferação de alternativas fez com que os apologistas escrevessem avaliações detalhadas desses movimentos, mostrando que o nome *heresiólogo* reflete a força de suas obras. Esses textos desenvolveram a argumentação completa que formou aquilo que se tornou o detalhamento da fé ortodoxa. Outros apologistas famosos se seguiram a Justino o Mártir. Entre os mais destacados, temos Irineu (que escreveu na segunda metade do século II) e Tertuliano (final do século II e início do século III), seguidos em importância pelo grupo de Clemente de Alexandria (último terço do século II), Orígenes (início do século III) e Hipólito (final do século II e início do século III). Entre os apologistas posteriores mais significativos destacam-se Eusébio (séculos III e IV) e Epifânio (século IV). A questão aqui é se a "ortodoxia" surgiu nesses textos posteriores ou se já estava presente antes em forma de raiz. Teria sido Irineu e seus colegas que produziram a ortodoxia, como afirma a nova escola, ou foi a ortodoxia que produziu Irineu e os apologistas?

Resumo dos períodos

Os personagens e os movimentos antigos encaixam-se nesses três períodos básicos. As anotações, resumidas nas tabelas apresentadas aqui, apresentam a provável localização geográfica conforme conhecemos hoje [você poderá encontrar uma tabela similar dos dois últimos períodos em Smith (2004, 124)]. A geografia ganhará importância mais à frente em nossa viagem. As anotações também trazem as datas dos apologistas. As listas de cada um desses períodos não têm uma ordem intencional.

30 – 100 d.C.
Período apostólico

Jesus (Judéia, Galiléia)	Mateus	Simão o Mago (Samaria)	Clemente de Roma
Pedro (Jerusalém, Galiléia, Antioquia, Galácia, Roma)	Marcos	Himeneu (Éfeso)	Docetistas
João (Ásia Menor, Éfeso)	Lucas	Alexandre (Éfeso)	Gnósticos?
Paulo (Antioquia, Ásia Menor, Grécia, Roma)	Hebreus	Fileto (Éfeso)	Encratitas?
Tiago (Jerusalém)	1 Pedro	Evangelho de Tomé? (i.e., data incerta)	
Q (fonte compartilhada da Igreja sobre os ensinamentos de Jesus; é provável que Mateus, Marcos e Lucas a tenham usado)	1 João	1 Clemente	

100 – 150 d.C.
Período dos pais apostólicos e surgimento de obras alternativas

Clemente de Roma (uma ponte entre os períodos)	*Evangelho de Tomé* (período de datação defendido pela maioria dos acadêmicos)	*Evangelho dos Egípcios*
2 Clemente	Carpócrates (Alexandria, no Egito)	*Evangelho dos Nazarenos*
Inácio (Antioquia)	Saturnino (Antioquia, na Síria)	*Evangelho da Infância de Tomé*
Policarpo (Esmirna, na Ásia Menor)	Basílides (Alexandria, no Egito)	*Evangelho de Maria Madalena*
Didaquê	Marcião (Sinope, em Ponto da Ásia Menor, Roma)	*Papyrus Egerton 2*
(Pseudo) Barnabé	Valentino (Alexandria do Egito, Roma)	Gnósticos
Pastor de Hermas	*Evangelho de Pedro*	Encratitas
Diogneto	*Evangelho dos Hebreus*	
Papias	*Evangelho dos Ebionitas*	

150 – 400 d.C.
Período dos apologistas e demais alternativas

Justino Mártir (100-165; Samaria, Ásia Menor, Roma)	Eusébio (260-340; Cesaréia)	*Tratado Tripartite*	*Apócrifo de Tiago*	*Ensinos de Silvano*
Irineu (130-200; Lyon)	Epifânio (315-403; Palestina, Egito, Salamis)	*Pistis Sophia*	*Interpretação do Conhecimento*	Gnósticos
Hipólito (170-235; Roma)	*Evangelho de Filipe*	*Sophia de Jesus Cristo*	*Apocalipse de Pedro*	Teódoto
Tertuliano (155-220; Cartago)	*Evangelho de Maria Madalena*	*Evangelho da Verdade*	*Diálogo do Salvador*	Ebionitas
Clemente (150-215; Alexandria)	*Evangelho do Salvador*	*Evangelho de Bartolomeu*	*Hipóstase dos Arcontes*	Encratitas
Orígenes (185-254; Alexandria, Cesaréia)	*Carta a Reginos* (= Tratado sobre a ressurreição)	*Apócrifo de João*	*Segundo Tratado do Grande Sete*	Montanistas

Essa visão panorâmica mostra que algumas declarações significativas da nova escola realmente refletem a história. Entre elas vemos (1) a evidência de uma diversidade de visões que se assumiam cristãs nos primeiros séculos, (2) o fato de que nossas fontes refletem apenas parcialmente o que estava disponível no período primitivo e (3) a sugestão de que as novas descobertas têm nos ajudado a sermos mais cuidadosos sobre nossa visão da época.

Mas as principais declarações da nova escola são realmente históricas? Vários fatores antigos contribuem para o debate moderno: (1) a diferença entre a data de composição de uma obra e a idade das visões que essa obra reflete (poderia ela

incorporar a tradição mais antiga e, se for esse o caso, de onde ela vem?), (2) a importância da natureza incompleta de nossa coleção de fontes, assim como (3) a natureza do conteúdo das obras em si e o que elas ensinam, incluindo o alcance desse ensino. Mais importante: quais são as provas de existência de conexões entre o ensinamento de qualquer uma dessas obras e a era primitiva?

Antes de deixarmos essa abordagem do contexto antigo, devemos discutir as principais alternativas presentes em muitas de nossas novas fontes, a saber, o gnosticismo.

Perguntas para estudo

1. O que defende a nova escola?
2. Que papel Irineu desempenha de acordo com a nova escola, e por que concentrar-se em textos anteriores a Irineu para estudar essa questão histórica?
3. Que papel desempenhou a promessa de Israel no desenvolvimento do Cristianismo?
4. Quais são os três períodos da história cristã primitiva e o que permite que eles se diferenciem uns dos outros?
5. Quais afirmações da nova escola têm mérito e que fatores antigos transformam a discussão num debate?

CAPÍTULO 2

DISCUSSÃO DE UMA IMPORTANTE VISÃO ALTERNATIVA: SOBRE O GNOSTICISMO E SUA DEFINIÇÃO

A SEGUNDA QUESTÃO DE FUNDO ENVOLVE A MAIS IMPORTANTE expressão cristã alternativa do século II: o gnosticismo. Esse movimento é complexo e tem sido assunto de muito debate histórico recente. Como é possível definir esse movimento, dada a variedade de visões associadas a ele e ao debate sobre a data de sua origem? Pode-se dizer que ele se iniciou no primeiro século? Essa discussão também levantará questões iniciais sobre as semelhanças e diferenças entre o gnosticismo e o Cristianismo, com base na origem de ambos os movimentos.

OS ENTENDIDOS: SOBRE O GNOSTICISMO E O PROBLEMA TERMINOLÓGICO

No nível mais básico, os termos *gnóstico* e *gnosticismo* referem-se a uma crença fundamentada em um conhecimento especial, cujos possuidores são chamados de gnósticos. O termo

gnosticismo não é antigo. O protestante Henry More cunhou o termo em 1669 como um nome polêmico para heresia. More usou-o para queixar-se da teologia católica (Layton 1995, 348-49). É provável que o nome tenha vindo da reclamação de Irineu em cerca de 180 d.C. sobre as visões contra as quais ele estava escrevendo em sua obra conhecida como *Contra as Heresias*. Essa obra também teve o título de *Exposição e destruição daquilo que é falsamente chamado de "conhecimento"*. Uma palavra grega para conhecimento é *gnosis*. Em seu sentido mais amplo, o gnosticismo é uma visão religiosa baseada numa declaração de conhecimento.

De fato, o termo grego para conhecimento (*gnosis*) foi amplamente usado num sentido tanto positivo quanto negativo no século I. A passagem de 1 Coríntios 8.1, por exemplo, usa a palavra positivamente e negativamente no mesmo versículo. Ali Paulo diz: "Sabemos que todos temos conhecimento. O conhecimento traz orgulho, mas o amor edifica." Desse modo, conhecimento é alguma coisa possuída por aqueles que afirmam conhecer Jesus, mas o perigo é que o conhecimento leve à arrogância.

Num denso artigo intitulado "Gnosticismo", Nock mostra a variedade desse uso geral do termo conhecimento nos dois primeiros séculos (Stewart 1972, 2:944-45), aplicado a todos os tipos de experiências e declarações religiosas. Com o tempo, o gnosticismo desenvolveu um uso mais técnico e histórico, aplicado por historiadores tanto seculares quanto eclesiásticos às visões que Irineu e outros contestavam. Contudo, uma definição específica desse gnosticismo antigo não foi desenvolvida, para a satisfação dos acadêmicos. O problema tornou-se tão grande que uma famosa conferência em 1966, na cidade de Messina, reuniu especialistas para tentar chegar a um acordo sobre a definição, mas a tentativa falhou. Em 1996, Michael Williams escreveu um livro, publicado pela Prince-

ton University Press, intitulado *Rethinking "Gnosticism": An argument for dismantling a dubious category* [Repensando o "gnosticismo": uma discussão em favor do desmantelamento de uma categoria dúbia].

A primeira questão era a enorme variedade de visões dentro das obras antigas chamadas *gnósticas*. Tem sido difícil determinar as características que fazem com que uma obra seja chamada gnóstica e as características que mostrem que ela seja simplesmente algo diferente daquilo que conhecemos hoje como Cristianismo ortodoxo, mas não necessariamente gnóstico.

Um segundo problema é que o gnosticismo se tornou um lema, quase um slogan, para referir-se a qualquer coisa que fosse herética, demonstrando assim que aquilo a que o termo era atribuído era importante. Na visão de alguns, fazer isso é macular o termo. Pelo menos esse é o argumento de Karen King, de Harvard, em sua obra *What is Gnosticism?* [O que é gnosticismo?] (King 2003a, 7). Ela escreve: "Como categoria, o gnosticismo serviu a diversos objetivos intelectuais importantes, definindo as fronteiras do Cristianismo normativo — especialmente com referência ao Judaísmo — e ajudando o colonialismo ao contrastar o gnosticismo, como uma heresia oriental, com a religião ocidental autêntica. Além disso, ele ofereceu uma categoria única à qual se referir uma vasta gama de idéias, obras literárias, indivíduos e grupos."

O terceiro problema foram as novas descobertas em Nag Hammadi. Considerou-se que aquelas obras se encaixavam nessa categoria (independente do que exatamente pudesse ser o gnosticismo), mas mostravam uma importante diferença entre si. Não apenas isso, mas havia outras obras da coleção que não se encaixavam nas definições existentes.

King prefere neutralizar a discussão comparativa e sugere a impropriedade do termo. Ela diz isso da seguinte maneira:

"A variedade dos fenômenos classificados como 'gnósticos' simplesmente não apoiará uma definição única e monolítica e, de fato, *nenhum dos materiais básicos se encaixa na definição tipológica padrão*" (King 2003a, 226, ênfase dela).

Por "definição tipológica" King refere-se a uma descrição do gnosticismo que cita vários traços comuns ou típicos dentro de tais obras que as identificam como gnósticas. A chave aqui é identificar traços que são distribuídos de maneira suficientemente ampla por todos os vários textos para indicar a presença do gnosticismo. Também existe a questão de determinar quantos desses traços são necessários para apontar sua presença.

A maioria das definições atuais de gnosticismo afirma que existe um traço principal ou declara que alguns poucos traços são necessários. Outros acadêmicos defendem que qualquer obra que tenha vários traços de uma lista de cinco a onze características é importante. O argumento de King é que simplesmente precisamos perceber que um rótulo único não se encaixa na variedade de visões sobreviventes dentro do Cristianismo e que, portanto, é errado fazer qualquer ligação entre essas variedades. Mais uma vez, King resume: "Pelo fato de nenhum dos textos conter todas as características listadas, a fenomenologia tipológica [definição por meio de uma lista de traços] levanta a questão de quantos elementos do tipo ideal, qualquer caso em particular, precisa evidenciar para se qualificar como um exemplo de gnosticismo" (King 2003a, 226. A explicação entre colchetes é minha).

Essa declaração se concentra tanto na variedade entre os textos que acaba por obscurecer o fato de que o conjunto de idéias religiosas refletido por eles está dentro da mesma família de interesses. Enquanto King pergunta qual característica única tem força para caracterizar uma obra como gnóstica e afirma, provavelmente de maneira correta, que não existe um traço único e "mágico" que garanta a presença gnóstica,

a maioria das pessoas que trabalha na área argumenta que a questão não é que traço é realmente importante, mas o que é refletido pela obra *como* um todo. Uma determinada obra usa vários dos possíveis traços de evidência para uma visão "gnóstica"? A maioria dos acadêmicos argumenta que as obras gnósticas compartilham de uma aparência geral no mundo que pode ser definida e descrita.

Uma definição de gnosticismo

Com o objetivo de entender os evangelhos alternativos citados nos capítulos a seguir, vamos pesquisar as características que sugerem que uma obra é gnóstica. Um especialista desse campo nos oferece uma definição muito útil.

Kurt Rudolph

Kurt Rudolph foi professor de História da Religião na Universidade de Marburg, Alemanha. É amplamente reconhecido como um dos principais estudiosos desse período. Sua lista tem cinco traços (Rudolph 1983, 57-59).

1. O dualismo vem em primeiro lugar. Dualismo significa que há tanto na criação quanto no homem uma mistura de bem e de mal que é distinguível mesmo quando as duas qualidades existem lado a lado. Incluída nesse dualismo normalmente está a distinção entre o Deus bom, amplamente transcendente e incognoscível, e o Deus que criou o mundo. O Deus cognoscível, que é uma projeção na criação, é o Criador, enquanto o Deus incognoscível está sobre todas as coisas, mas é transcendente demais para estar diretamente envolvido com a criação. O Deus verdadeiro e o Deus Criador de Gênesis não são o mesmo ser.

2. A seguir, existe a cosmogonia. Aqui, na criação, existe um contraste de esferas, freqüentemente chamado luz *versus* trevas, alma e/ou espírito *versus* matéria e/ou carne, e conhecimento

versus ignorância ou esquecimento. O primeiro traço abordou o dualismo em Deus; aqui, analisa-se o dualismo na criação. De um lado, a luz, a alma, o espírito e o conhecimento representam o que é bom; do outro lado, trevas, matéria, carne e ignorância ou esquecimento refletem o mal. Portanto, o mal estava na criação desde o início. As características positivas presentes no homem são freqüentemente representadas como uma "fagulha divina" dentro dele. Sendo assim, a cosmogonia é dualista. Alguns acadêmicos usam uma descrição abreviada dessa criação e a chamam de "dualismo anticósmico", o qual rejeita o mundo material físico por considerá-lo maligno e inferior.

3. Soteriologia (ou salvação) é a próxima. Salvação e redenção são entendidas basicamente em termos de conhecimento da natureza dualista da criação. O que importa é a salvação do espírito não-material ou da alma dentro de uma pessoa, não a salvação da criação ou da carne. De fato, a carne não é passível de redenção. Não existe ressurreição do corpo depois da morte.

4. Escatologia (o ensino sobre as últimas coisas) significa que se entende qual é o destino da existência, a saber, a redenção da alma e a recuperação da criação na "plenitude" ou "pleroma", que é o lugar onde habita o bem. O que importa é que uma pessoa (*a*) compreenda o valor do espiritual acima dos outros elementos da existência, (*b*) estabeleça um senso de conexão com o espiritual e (*c*) tenha um senso de separação do mundo físico mau, composto de carne e de matéria.

5. Embora saibamos pouco sobre essa área, existe o culto e a comunidade, ou seja, a adoração e as pessoas que nutrem tais visões. Isso envolve seus rituais de adoração, pois sabemos que eles possuíam práticas além do batismo. Rudolph completa essa definição em seu livro *Gnosis*, citando uma série de textos para embasar cada tópico (1983, 59-272; também Klauck 2000, 461-99; Markschies 2003, 16-17, apresenta

oito elementos em sua definição que basicamente subdividem as categorias de Rudolph; Pearson 1990, 7-8, considera oito a onze elementos, mas os elementos de seis a onze não possuem tanta significância, como nota Yamauchi 1997, 72-73).

A lista de Rudolph mostra que o gnosticismo era bastante complexo, mas funcionava como uma fé ampla cobrindo as questões-chave sobre Deus, a criação, o homem, a salvação e o fim da criação. De fato, A. D. Nock, um bem conhecido acadêmico clássico de meados do século XX, notou que o gnosticismo abordava três principais questões humanas: "uma preocupação com o problema do mal, um senso de alienação e afastamento do ambiente do homem e o desejo por um conhecimento íntimo especial dos segredos do universo" (Stewart 1972, 2.940). Os gnósticos compartilhavam dessas preocupações com o mundo antigo mais amplo ao qual pertenciam, mas deram respostas singulares a esses temas. A definição de Rudolph também mostra que, embora o gnosticismo não possa ser encapsulado por um detalhe único, uma variedade desses tipos de traços identifica a sua presença. Essas antigas idéias-chave aparecem em muitos dos textos que vamos considerar.

Uma observação-chave

Pode-se tirar uma conclusão a partir dessa definição. O aspecto essencial do gnosticismo era sua visão da deidade, a saber, a distinção e o relacionamento do Deus transcendente com o Deus Criador. Isso é importante porque essa visão de Deus produziu a reação ortodoxa contra esses textos.

Por um lado, precisamos ser lembrados que nem todos os textos "alternativos" dos dois primeiros séculos são gnósticos. Adolf Harnack (1851-1930), famoso professor de História Eclesiástica em Leipzig, Giessen, Marburg e Berlim no final do século XIX e início do século XX, é conhecido por sua

descrição de gnosticismo como uma "aguda secularização ou helenização do Cristianismo", uma visão que argumenta que o gnosticismo era um derivativo do Cristianismo. Essa é a visão clássica do relacionamento histórico entre o Cristianismo e o gnosticismo (Harnack 1893, 1.227). Descobertas recentes e a nova escola têm desafiado esse elo derivativo. Contudo, aqueles que criticam Harnack freqüentemente ignoram sua declaração como um todo (p. ex., Klauck 2000, 556), que afirma o seguinte: "a aguda secularização ou helenização do Cristianismo, *com a rejeição do Antigo Testamento*" (grifo meu). A separação de Deus e a visão da criação que resulta disso, juntamente com a rejeição do Antigo Testamento, são pistas para compreender o debate sobre a ortodoxia.

A idade e as possíveis raízes do gnosticismo, embora seja uma outra área bastante litigiosa, é a questão final a pesquisar sobre o contexto antigo. Praticamente todos os envolvidos nesse campo consideram que essa questão não foi resolvida. O próximo capítulo diferencia aquilo que sabemos daquilo que é debatido. Essa distinção nos forçará também a considerar como funciona o método histórico e o que procurar quando estudamos história.

Perguntas para estudo

1. Quais são os três fatores que dificultam a definição do gnosticismo?
2. Quais são os cinco traços freqüentemente associados ao gnosticismo?
3. Que aspecto na observação de Harnack sobre o gnosticismo é freqüentemente ignorado e por que essa perspectiva é importante?

CAPÍTULO 3

DATANDO A ORIGEM DO GNOSTICISMO

UMA COISA É DEFINIR O GNOSTICISMO, MAS OUTRA BASTANTE diferente é discutir sua datação e sua origem. As visões gnósticas são anteriores ao Cristianismo? Teria ele surgido como uma reação ao Cristianismo? O gnosticismo foi influenciado pela filosofia grega e/ou pelo Judaísmo? Em outras palavras, onde o gnosticismo se encaixa no mapa da história?

POR QUE É DIFÍCIL TRAÇAR AS ORIGENS DO GNOSTICISMO: SINCRETISMO, FILOSOFIA E FALTA DE ESTRUTURA LEVARAM À VARIEDADE

O escopo e a variedade das obras gnósticas refletem um tipo de sincretismo. Sincretismo é a reunião de visões de várias fontes combinadas em uma única. Hans-Josef Klauck, professor de Novo Testamento na Universidade de Chicago, discutiu essa variedade de influências em sua obra sobre o contexto religioso do Cristianismo Primitivo (Klauck 2000, 458-61). O gnosticismo bebeu da filosofia grega, especialmente do médio-platonismo e do neoplatonismo, de onde

obteve seu dualismo; rejeitou as tradições judaicas de criação e do final (freqüentemente chamada de *apocaliptismo*) para obter suas visões de criação, sabedoria e redenção; e bebeu também do Cristianismo, de onde veio seu apelo ao impacto de Jesus e à importância da figura de Cristo.

De fato, a maior parte das discussões sobre o gnosticismo move-se muito rapidamente para o papel da filosofia grega no movimento, uma chave para compreender a origem do gnosticismo. O acadêmico clássico A. D. Nock (Stewart 1972, 2.949) chama o gnosticismo de "platonismo exacerbado". A idéia envolve uma alma curvada por um corpo e presa a ele. Platão fez uma alusão ao dualismo no mundo (*Polit.* 296E) e falou de um *Demiurgo* (*Timeu* 36 b-c). O mundo mais importante era o mundo das idéias, ao passo que a matéria era de menor importância. Em sua famosa pintura no Vaticano, chamada *Escola de Atenas*, Rafael retrata Platão, o idealista, apontando para o céu, indicando a superioridade das idéias, enquanto que Aristóteles, o realista, volta-se para o chão por ter uma visão diferente daquilo que é importante. Alguns médio-platonistas do século II a.C. o interpretaram negativamente, argumentando que "se os deuses existem, eles não se importam com os homens" (Grant 1970, 107 de Carnéades, o cético, e 111). Outros platônicos defendiam que o conhecimento era um dom divino concedido aos homens. Grant (p. 127) fala das forças sincréticas em operação no gnosticismo do século II. Langerbeck (1967) culpa as obras do século XX sobre gnosticismo de diminuir, ignorar ou deturpar o papel da filosofia grega. Essa questão é notável porque a nova escola baseia sua obra em grande parte dos estudos que Langerbeck critica.

A questão-chave é que *o gnosticismo não era um movimento unificado, mas uma maneira de ver o mundo que produziu uma miríade de pontos de vista sobre temas ligados à sua definição.*

Todavia, nessa forma variada nunca houve uma alternativa clara à expressão primitiva do Cristianismo até que uma variedade de escolas gnósticas começassem a surgir, cada uma delas tentando organizar o pensamento gnóstico.

Contudo — e isso é fundamental — nunca houve uma "igreja gnóstica", apenas um conglomerado de escolas desconexas que discordavam tanto umas das outras quanto dos cristãos tradicionais. Esses grupos gnósticos operavam inicialmente mais como as escolas filosóficas gregas do que como uma comunidade semelhante a uma igreja (Langerbeck 1967, 30). Nock destaca que, nesse período, o gnosticismo era "dividido e desorganizado" (Stewart 1972, 2.957-58). Nos primeiros três séculos, os grupos gnósticos também careciam de qualquer similaridade de organização entre comunidades como a Igreja possuía. Essa diferença explica em parte por que não temos entre os materiais gnósticos qualquer discussão detalhada de suas práticas comunitárias, um fato que se coloca em contraste com outros materiais cristãos primitivos, onde o louvor e a prática comunitária dominam o conteúdo.

Em outras palavras, nunca houve um *código* gnóstico; havia diversos *códigos* gnósticos. A mais organizada forma de resposta surgiu em meados do século II, de acordo com as fontes textuais de que dispomos. Essa variação também reflete a qualidade "parasítica" do gnosticismo. Cada expressão do gnosticismo tomava idéias de uma variedade de fontes e as unia de maneiras singulares, o que resultou numa variedade de combinações. Desembaraçar essas linhas trabalhando de trás para frente, a partir das fontes para a origem, é mais ou menos como tentar desembaraçar o DNA. Surgiram várias visões sobre as raízes das idéias gnósticas e quase todos aqueles que trabalham nessa área reconhecem essa qualidade mutante do gnosticismo. Portanto, determinar a data de sua origem é muito difícil.

Gnosticismo: a maior das opções alternativas do século II

Outra razão para essa dificuldade reside nas próprias fontes. Klauck expressa sucintamente o que todos aqueles que estudam o gnosticismo sabem sobre isso:

> O problema fundamental, porém, relaciona-se às fontes disponíveis aos acadêmicos. Não temos testemunhos literários de uma gnose desenvolvida que possa ser datada de maneira indubitável como pertencente ao primeiro século EC [Era Comum ou d.C.] ou até mesmo a um período anterior a esse. A confirmação *não ambígua* de gnose por meio de citações dos documentos originais feitas por autores não gnósticos começa no início do século II EC. Esse fato falaria em favor da hipótese da história da Igreja [i.e., que a crença da Igreja era anterior à alternativa do gnosticismo]. O único lapso restante para os outros modelos é aberto pelas palavras "indubitável" ou "não ambígua" usadas acima. É possível que os testemunhos literários tenham uma pré-história mais longa, e que eles, considerados em conjunto com muitas indicações presentes nos textos primitivos, permitam-nos postular uma data anterior para o início da gnose (Klauck 2000, 458, ênfases do próprio autor; as explicações entre colchetes são minhas).

Assim, estamos de volta à questão de como as fontes são lidas. Essa é uma razão fundamental para examinarmos os textos.

Uma observação ainda permanece. Nossas evidências atuais sugerem que o movimento gnóstico não é tão antigo quanto o Cristianismo primitivo. A única questão é se o lapso mencionado por Klauck é grande o suficiente para permitir que o gnosticismo passe por ele. De todas as alternativas que

surgiram a partir do Cristianismo nos primeiros séculos, apenas o gnosticismo ou idéias relacionadas a ele parecem ter criado grande preocupação ou oferecido possibilidades reais com potencial de permanecer. Seu tratamento criativo das doutrinas de Deus e de Jesus, juntamente com declarações sobre uma revelação especial, deram ao gnosticismo um aparente poder, especialmente dado que seus ensinamentos estavam mais alinhados com o pensamento greco-romano comum.

Isso levanta a questão sobre o que mais havia naquele período juntamente com o gnosticismo e as visões tradicionais. Por que o gnosticismo teve o poder de permanecer entre as demais alternativas que não vingaram? Nossas fontes antigas nos ajudam aqui. Além das visões tradicionais, as fontes mostram que havia três alternativas, sendo a maior delas o gnosticismo.

As três principais alternativas eram os movimentos gnósticos, o movimento de Marcião e o montanismo. Marcião foi um personagem de meados do século II. Ele rejeitava o Antigo Testamento e falava de um Deus bom e um Deus mau, mas não era gnóstico, não possuindo muitos dos outros elementos que apontam para o gnosticismo. Seu movimento morreu rapidamente. A rejeição de Marcião a um material volumoso já recebido pela maioria da Igreja como possuidor de autoridade fez com que seus esforços tivessem vida curta. O montanismo surgiu no mesmo período e se concentrava principalmente em um apelo a uma revelação especial constante, mas carecia da visão dualista de Deus e da criação e, por isso, não era gnóstico. Teve vida mais longa e defrontou-se com a tradicional resistência não tanto porque ensinava visões diferentes, mas porque adicionou consistentemente declarações de revelação acima dos ensinamentos mais antigos da Igreja. Essas declarações adicionais, separadas das raízes apostólicas da tradição, deixavam os tradicionalistas nervosos.

A obra *The pattern of Christian truth* [O padrão da verdade cristã], de H. E. W. Turner, registra as palestras do autor realizadas na Universidade de Oxford e intituladas Conferências Bampton, de 1954. Turner descreve a diferença entre esses três movimentos como "a heresia como diluição – gnosticismo; heresia como mutilação – Marcião; heresia como distorção – montanismo" (Turner 1954, 97-148). Ele também destacou que o gnosticismo adicionou à fé cristã, enquanto que Marcião subtraiu dela (p. 118). Essa diferença se torna aparente na maneira como cada um usou o Antigo Testamento e apelou para a narrativa da criação. O gnosticismo introduziu elementos externos e "diluiu" o Cristianismo, enquanto Marcião simplesmente se apossou de fragmentos dos ensinos do Antigo Testamento e de porções de Lucas e Paulo, jogando todo o resto fora.

Desses três movimentos, o gnosticismo foi o mais poderoso e amplamente recebido. Em outras palavras, o gnosticismo emergiu como a única alternativa crível. É por essa razão que nossa viagem precisa parar aqui e dar uma atenção maior ao assunto.

Quatro visões da era e das raízes do gnosticismo

Quais são as visões existentes sobre as origens e a datação do gnosticismo? Smith (2004, 18-43) oferece-nos uma discussão mais completa, mas aqui estão as opções principais:

1. Uma visão que já foi popular da assim chamada escola da história das religiões é que o gnosticismo é independente e pré-cristão. Yamauchi (1983) avaliou as evidências em inglês, enquanto uma cuidadosa análise em alemão foi feita por Carsten Colpe (1961) e Karl Prümm (1972). Essa visão representou a perspectiva dominante nos primeiros dois ter-

ços do século XX. Acadêmicos como Richard Reitzenstein, Hans Jonas, Rudolf Bultmann e Walter Bauer acreditavam que havia evidências de o gnosticismo ser mais velho do que o Cristianismo e de ensinar um "mito do redentor". (Analisaremos Bauer com mais profundidade no capítulo 5, pois suas idéias geraram a nova escola). Bultmann defendia que o Cristianismo fez uso desse mito do redentor gnóstico independente, de modo que o Cristianismo reagiu ao gnosticismo, em vez de tê-lo precedido. Contudo, como mostrou Colpe de modo especial, a evidência usada para essa visão veio de fontes gnósticas posteriores, de séculos depois da época de Jesus. A visão de Bultmann quanto à idade do gnosticismo está desacreditada atualmente.

2. O gnosticismo é independente e coexistiu com o Cristianismo. Esta é a visão de Kurt Rudolph, que vê a gnose também interagindo ao mesmo tempo com uma ampla matriz de influências filosóficas e com o Judaísmo (1983, 275-94). A filosofia grega está evidente no dualismo gnóstico e em algumas de suas visões sobre a matéria. O Judaísmo está refletido em sua preocupação com a criação, a natureza de Deus e em sua detalhada atenção ao livro de Gênesis.

Essa adesão também retorna à escola da história das religiões e a Wilhelm Bousset (Klauck 2000, 456), mas a visão de Bousset sempre foi controversa. Ao revisar sua obra em 1908, Adolf Harnack considerou-a "totalmente antiquada, uma estranha coleção de fósseis, uma colcha de retalhos e um monte de lixo" (Rudolph 1975, 232, 237). Harnack reclamou que ao lidar com as fontes Bousset adota um critério invertido, de modo a considerar mais importantes fontes posteriores aos mandeus (século V) que as fontes marcionistas (século II), e personagens como Atenágoras (final do século II) mais dignos de atenção que Justino o Mártir (meados do século II).

(Os mandeus eram membros de um movimento gnóstico sincretista com raízes localizadas na porção ocidental da Palestina, mas que se estabeleceram na Mesopotâmia). O problema sempre tem sido juntar evidências claras e antigas que apóiem a existência desse movimento (Hengel, 1997).

Outro contra-argumento vem de Langerbeck (1967, 27-28). Ele destaca que o tipo de dualismo presente no gnosticismo é diferente do da filosofia grega do primeiro século, refletindo de fato correntes que existiram mais tarde. Se ele estiver certo, então é improvável a existência de uma gnose contemporânea à fundação do Cristianismo.

Definir qual das duas visões restantes é mais provável é ainda mais difícil.

3. A idéia de que o gnosticismo surgiu como reação ao Cristianismo tem sido vigorosamente defendida por Simone Petrément em *A Separate God* [Um Deus separado] (1984) e era a visão de Harnack (Harnack 1893, 223-66) e Nock (Stewart 1972, 2.956-57). Até o último século, era a visão clássica de desenvolvimento, com base na aceitação da obra dos Pais da Igreja. Trabalhando detalhadamente com temas e personagens gnósticos, o livro de Petrément tem quase 500 páginas, mostrando a dificuldade de sustentar que o gnosticismo existiu juntamente com o Cristianismo e defendendo que o gnosticismo foi uma reação ao Cristianismo. A reclamação de Petrément em relação às outras opções é que elas são "baseadas em hipóteses, hipóteses que *desnecessariamente* multiplicam obscuridades na história dos gnósticos e absurdos em suas doutrinas" (Petrément 1984, 486, ênfase dela). Os pontos mais fortes de Petrément são que (*a*) a expressão e a reação cristãs ao gnosticismo dominam os materiais gnósticos e (*b*) o tratamento que o Judaísmo dá ao gnosticismo é tão negativo que é difícil acreditar que o movimento tenha se originado no Judaísmo, que é a alternativa restante.

4. O gnosticismo foi uma reação judaica ao Judaísmo. Tem crescido em popularidade a idéia de que o gnosticismo originalmente envolvia uma forte rejeição ao Judaísmo e, posteriormente, reagiu ao Cristianismo. Entre aqueles que defendem essa visão estão Carl Smith (2004), Ed Yamauchi (1983), R. McL. Wilson (1968), que lecionava na Universidade de St. Andrews na Escócia, e Alan Segal (1977), um acadêmico judeu da Barnard College, da Universidade Columbia. A maioria das versões dessa visão data as origens do gnosticismo em uma de duas possibilidades, entre o final do século I ou início do século II, embora Pearson (2004, 98-99) as considere contemporâneas ao Cristianismo primitivo e com origem no Egito.

Para essa corrente, a concepção de mundo como maligno na raiz do movimento tinha sido impulsionada pelas recentes e devastadoras perdas judaicas. Postula-se um entre três cenários. O movimento foi (*a*) uma reação à devastadora queda de Jerusalém em 70 d.C. (p. ex., Wilson 1968, 27), (*b*) uma reação posterior ao impacto da queda, no início do século II (Segal 1977, 109-20, 206, 265), ou (*c*) uma reação à devastadora perseguição exercida pelo imperador romano Trajano logo após uma revolta judaica que aconteceu no Egito em 116-17 (Smith 2004, 72-112). O que fala a favor dessa visão é a vigorosa crítica gnóstica às questões judaicas e ao que as Escrituras dizem sobre Deus, a criação e o mal, incluindo os primeiros capítulos de Gênesis.

As evidências contra a versão anterior de Pearson é que Filo e Josefo, autores judeus do século I, não fazem qualquer menção da existência de algo assim no Judaísmo. Além do mais, a tradição rabínica não revela traço algum de uma origem anterior de tais idéias no Judaísmo. A dificuldade com a visão em geral é que o gnosticismo é tão negativo em relação ao Judaísmo tradicional e à sua visão de Deus que é de se pensar

se os judeus poderiam realmente ser seus criadores. Contudo, basta pensar que as mais duras críticas atuais ao Cristianismo costumam vir de autores com um passado cristão conservador. Uma rejeição tão intensa torna-se humanamente possível, especialmente diante do desapontamento com a maneira como os judeus foram tratados. A idéia de que o gnosticismo poderia estar fundado numa dura reação de alguns judeus antigos à sua difícil história é plausível.

Parece que uma dessas duas últimas hipóteses apresenta a origem mais provável para as visões gnósticas que se desenvolveram. O surgimento de sistemas gnósticos de crença dentro do Judaísmo num período posterior ou uma reação ao Cristianismo explicam melhor a data de nossas fontes e os traços evidenciados nelas. De fato, essa provável origem explica melhor por que repentinamente, no século II, as visões pareciam estar pipocando em nossas fontes. Uma vez que o gnosticismo estava finalmente em cena, ele estava se espalhando e sofrendo metamorfose e variação.

Contudo, nossa pesquisa também indica que elementos individuais com características gnósticas estavam flutuando antes que houvesse uma explosão do gnosticismo. É por isso que muitos dos que falam de uma origem posterior do gnosticismo também falam de "tendências" gnósticas em materiais, incluindo o Novo Testamento, que surgem antes do tempo da grande explosão do gnosticismo. Essa probabilidade complica nossa discussão histórica porque o potencial de similaridade de expressão de diversas fontes, sejam filosóficas ou religiosas, é bem grande no primeiro século. Mas juntamente com essa observação vem outro ponto muito importante. *É bem provável que a diversidade que antecede ao desenvolvimento da explosão do gnosticismo tenha sido bastante aleatória porque o que se nota posteriormente, a partir de fontes gnósticas e assemelhadas*

a elas e das quais dispomos hoje, é uma falta de conexão e coesão em tais movimentos. Nas três primeiras décadas do século II, esses movimentos gnósticos existiam em grande diversidade. O que dizer da diversidade no Cristianismo? A dinâmica de diversidade era a mesma no gnosticismo? Tais perguntas levantam a questão de como fazer os julgamentos históricos, que é o nosso próximo tópico.

Perguntas para estudo

1. Por que falar de códigos gnósticos?
2. Cite três principais visões alternativas do século II.
3. Quais são as quatro visões da origem do gnosticismo e qual delas é a mais provável?

CAPÍTULO 4

DIVERSIDADE E JULGAMENTOS HISTÓRICOS DO CRISTIANISMO PRIMITIVO

É POSSÍVEL QUE A DIVERSIDADE PRESENTE NO SÉCULO II TAMBÉM estivesse presente no século I? A diversidade presente nas formas primitivas daquilo que hoje é chamado de Cristianismo não teria sido tão grande a ponto de se considerar um anacronismo falar sobre Cristianismo ortodoxo no período primitivo? A nova escola faz essas perguntas básicas. Não estaria essa variedade refletida naquilo que hoje chamamos de Novo Testamento? Essa variedade não indicaria a existência não do Cristianismo mas de uma diversidade de movimentos cristãos no século I, cada um tendo direito ao adjetivo *cristãos* pelo fato de seguir a Jesus de sua própria maneira? Nossa viagem examina tais questões.

É fato que havia alguma variedade no Cristianismo primitivo. Uma leitura do Novo Testamento mostra diferentes autores com diferentes preocupações e ênfases. Devemos lembrar que o exame histórico desses textos não considera de modo primordial sua pertinência à Bíblia, mas sim o fato de que estão entre nossas testemunhas mais antigas da fé cristã. A pergunta histórica mais básica é se havia alguma coisa compartilhada no cerne desses textos tradicionais.

Duas dinâmicas principais: tradição e comunidades associadas

Havia nessas expressões do Cristianismo tradicional um conjunto comum de dinâmicas que mantinha esses grupos unidos, mesmo com as diferenças étnicas e geográficas, enquanto experimentavam perseguição? Havia algo em relação àquilo em que eles acreditavam e na maneira como adoravam que evidenciava essa união subjacente? Essas são perguntas *históricas*, muito embora estejamos estudando a crença *teológica*. Em muitos aspectos, este livro procura respondê-las reagindo às afirmações de que no início, embora todos se declarassem associados a Jesus, tudo o que havia era variedade.

Uma observação sobre a natureza do movimento cristão primitivo pode nos oferecer uma resposta preliminar. Duas dinâmicas distintas no Cristianismo primitivo tradicional pré-Irineu e no gnosticismo alternativo apontam para perspectivas sociais e históricas diferentes nos dois movimentos. A importância da instrução pela tradição e o zelo missionário entre as comunidades são duas dinâmicas que o gnosticismo parece não ter tido.

Primeiramente, os cristãos que se baseavam em tradição *desde os primeiros dias* apelavam para aquilo que havia sido passado oralmente a eles como ensinamento. Eles simplesmente não apelavam aos textos que hoje chamamos de Novo Testamento. De fato, eles raramente fizeram isso de maneira explícita até meados do século II. A nova escola aponta isso, e esta observação é bastante correta. Contudo, a nova escola exagerou. É como se os textos que compuseram o Novo Testamento fossem quase irrelevantes ou, sobretudo, como se as idéias apresentadas no Novo Testamento não fossem os pontos conceituais de apelo desde o início.

A nova escola está certa em dizer que se passaram cerca de três séculos até que a coleção inteira de livros que formou o Novo Testamento fosse usada como uma base para explicar e defender a compreensão cristã. Sendo assim, o que era feito antes que esses textos tivessem seu papel funcional? De que modo o ensinamento era apresentado e defendido antes que houvesse uma versão da Bíblia que incluísse um Novo Testamento? Qual dinâmica conduzia o ensinamento?

Ao final do século II, os quatro evangelhos e a maioria das obras de Paulo eram consideradas de autoridade, mas saber isso não nos ajuda muito em relação aos dois primeiros séculos. *Precisamos olhar para fontes desse período para compreender de que maneira os cristãos tradicionais apresentavam e defendiam suas crenças antes de apelarem ao Novo Testamento.*

Examinaremos essas tendências da tradição que foi passada adiante quando chegarmos aos textos, que são peças importantes para o estudo acadêmico. Eles consistem nas pequenas declarações confessionais e peças de ensinamento estruturado, semelhantes a um modo judeu de instrução. Esse material é encontrado em nossas fontes mais antigas, apontando para uma era anterior aos tradicionais escritos primitivos que hoje possuímos. As idéias expressas no material escrito também apontam para o mesmo nível de veneração a Jesus das fontes primitivas. Essas idéias e a pessoa para a qual apontam era o fator de união dessas diversas comunidades. Além disso, elas interagiam umas com as outras de um modo inexistente no movimento gnóstico primitivo.

Segundo, a própria natureza missionária da Igreja Primitiva interligava as comunidades e dava-lhes uma identidade básica à medida que a mensagem era levada de um lugar para outro. Isso permitiu que essas comunidades chamassem a si mesmas de o Caminho e, mais tarde, de Igreja, sendo seus membros descritos como santos ou irmãos. No período primitivo, es-

ses crentes em Jesus não chamavam a si mesmos de cristãos. O termo aparece apenas três vezes no Novo Testamento. Em vez disso, eles eram membros do Caminho, movimento surgido do Judaísmo que ainda aguardava as promessas do Deus de Israel. Essas raízes explicam o consistente apelo à Lei, aos salmos e aos profetas de Israel.

Nenhuma dessas dinâmicas — o apelo à tradição ou a ligação das comunidades no contexto das promessas da Escritura do Deus de Israel — está presente nas alternativas gnósticas. Os gnósticos apelavam para uma nova revelação e um conhecimento espiritual especial sem o apelo paralelo à transmissão de uma tradição oral ou escrita.

O chão debaixo de nossos pés: quatro formas de trabalho das fontes

São as fontes antigas que nos fornecem a difícil evidência sobre essas diferenças na prática da época. Langerbeck (1967, 26) diz que as fontes "nos dão o chão debaixo de nossos pés", expressão traduzida do alemão "gibt uns Boden unter die Füβe". Elas são o ponto de partida para o trabalho com as idéias antigas. É por isso que abordaremos as fontes diretamente.

Esses textos levantam a questão do método histórico. Como podemos tentar reconstruir aquilo que aconteceu no passado? As teorias que estão no centro do debate e da discussão são montadas a partir de fatos, observações e deduções feitas das fontes, de suas idéias e de seu contexto histórico-social. As teorias modernas geradas a partir de fontes antigas refletem uma variedade de hipóteses dependendo do modo como as fontes são datadas e do contexto no qual são colocadas. Contudo, existe uma diferença entre (1) o que a fonte diz, o que

tentamos determinar mais diretamente *ao interpretar* a fonte em si; (2) a época em que as idéias apresentadas na fonte foram realmente expressas, algo que podemos determinar ao *datar* a fonte; (3) se aquilo que a fonte diz é verdadeiro, o que discutimos *avaliando* a fonte; e (4) quando as idéias expressas surgiram, o que exige que tentemos ir por trás da fonte de uma maneira menos direta, *trabalhando com a história das idéias* que ela expressa. Para entender a data de origem, precisamos trabalhar de trás para a frente, buscando as origens das idéias que a fonte expressa. Isto porque em geral as idéias são mais antigas que uma fonte particular na qual surgem. Porém, todos os passos desse processo podem ser questionados — e normalmente o são!

Em alguns momentos de nossa viagem trabalharemos a partir do século II para o século I. A premissa é que as alternativas críveis que *possam ter existido* no século I provavelmente deixaram algum traço significativo no século II. Em outras palavras, as raízes primitivas potenciais do movimento podem ter falado por meio de sua existência posterior mais ampla. Isso é especialmente necessário porque carecemos de fontes de visões alternativas do primeiro século; nossa coleção de fontes está incompleta. Contudo, a premissa de uma origem anterior para as idéias gnósticas ou alternativas precisará ser testada pelas fontes. A obra nunca é fácil e exige paciência. É muito comum que ela leve também ao debate.

Contudo, existe uma regra do trabalho histórico que jamais pode ser ignorada. Para que realmente seja histórico, nunca se pode deixar de lado o "tempo e espaço", uma frase que Martin Hengel, professor de Novo Testamento na Universidade de Tübingen, disse-me muitas vezes em nossas conversas sobre o método histórico. Seu protesto em relação a muitas das obras recentes é que o debate se tornou uma discussão de idéias separada das fontes e do contexto antigo. O resultado desse

afastamento é a geração de teorias que nada mais são do que fantasias históricas, independente do quão brilhantemente criativos ou retoricamente poderosos sejam os argumentos que as defendem. Espero mostrar aqui que ele está certo trabalhando de trás para frente no tempo, na direção das idéias expressas nas fontes do século II.

Os últimos dois fatores dos quatro apresentados na página 60 produzem a maior parte do debate histórico. São eles: se a fonte é precisa e até onde vão as fontes das idéias no passado. É difícil fazer esse julgamento. O processo do debate histórico, seja sobre o surgimento do gnosticismo ou sobre a natureza do Cristianismo primitivo, envolve fazer avaliações dessa mistura de fatos e julgamentos de evidência. Em resumo, todo mundo interpreta as provas. A questão é: qual leitura realiza o melhor trabalho com a maioria dos fatores com os quais se está lidando? Muito embora o estudo histórico nem sempre seja hermético, estamos sempre numa melhor base se realmente olharmos para as fontes.

Um exemplo de análise histórica: testando o Evangelho de Tomé e as afirmações da nova escola sobre Jesus

Não quero que nossa discussão se torne muito abstrata. Portanto, voltemos à questão que levantei quando discutimos as datas de nossas fontes no capítulo 1. Isso nos dará um bom exemplo de como se usar as fontes com cuidado. O debate sobre a datação do *Evangelho de Tomé* leva-nos a uma declaração mais sutil da nova escola daquilo que *Tomé* como um todo representa — uma potencial fonte primitiva cujas raízes coincidem com a aparição dos quatro evangelhos. Ela reflete um Jesus alternativo que apenas pronunciou sábios dizeres e

que não era adorado. Tanto o Jesus de *Tomé* quanto a obra em si são suficientemente antigos para que sua aceitação seja garantida?

Vamos examinar o argumento favorável ao retrato de *Tomé* de um Jesus alternativo que aparece de duas formas. A primeira abordagem simplesmente apela ao contraste de *Tomé* com os evangelhos. A segunda abordagem liga o argumento a um suposto paralelo entre *Tomé* e *Q*, uma fonte dos ensinamentos de Jesus que muitos estudiosos do Novo Testamento aceitam. Elaine Pagels representa o argumento do contraste. Bart Ehrman faz a segunda afirmação sobre *Q*.

Este é o raciocínio de Elaine Pagels:

> Muitos cristãos que hoje lêem o *Evangelho de Tomé* presumem logo de início que se trata de um erro e que por isso merece ser chamado de herético. Contudo, aquilo que os cristãos insidiosamente chamam de gnóstico e herético às vezes se revela como formas de ensinamento cristão que nos são desconhecidas — não familiares por causa da oposição ativa e bem-sucedida de cristãos como João (2003, 75).

Ela faz o contraste entre *Tomé* e o evangelho de João como se segue:

> Agora podemos ver de que maneira a mensagem de João contrasta com a de Tomé. O Jesus de Tomé leva cada discípulo a descobrir a luz interior ("dentro de um homem iluminado há luz" [*Tomé* 24]); mas o Jesus de João declara, em vez disso, "Eu sou a luz do mundo" [João 8.12b] e que "Quem me segue, nunca andará em trevas" [João 8.12b]. Em Tomé, Jesus revela aos discípulos que eles "[do Reino] vieram e a ele retornarão" [*Tomé* 49] e os ensina a dizer a si mesmos "viemos da Luz" [*Tomé* 50]. Mas o Jesus de João fala como aquele que veio "lá de cima" e, assim, tem supremacia sobre

> qualquer outra pessoa: "*Vocês são daqui de baixo; eu sou lá de cima... Aquele que vem do alto está acima de todos*" [João 8.23; 3.31 num comentário de João] (2003, 68, ênfase dela).

É preciso não esquecer que tais alegações costumam vir acompanhadas da idéia de que *Tomé* é anterior ou, pelo menos, quase tão antigo quanto João, de modo que os retratos contrastantes de *Tomé* e João sejam igualmente antigos.

Será então que *Tomé* ensina um Jesus não exaltado? Um olhar mais acurado sobre as fontes mostra que Pagels exagerou o contraste. Sim, *Tomé* é uma fonte apenas de dizeres, mas será que ele representa Jesus apenas como um professor do caminho que leva à sabedoria, um Jesus não exaltado? O que deve ser feito com *Tomé*? Está escrito ali: "Disse Jesus: 'Eu sou a Luz que paira acima de todas as coisas, eu sou o Todo, o Todo veio através de mim e o Todo emana de mim. Parti um (pedaço de) madeira, lá estou; levantai uma pedra, e ali me encontrareis" (Robinson 2000, 2.83). Isso não sugere uma visão elevada do Jesus singular que Pagels apresenta? Essa omissão indica que o ensinamento da fonte pode ser mais complexo do que a nova escola sugere. Até mesmo se *Tomé* é anterior e tem apenas dizeres, ele não representa um Jesus que pode apenas ensinar sobre sabedoria. Em outras palavras, o fato de *Tomé* ter apenas ensinamento não precisa indicar que Jesus seja visto apenas como um professor. O conteúdo das fontes, e não a sua forma, é a chave. Todas as evidências precisam de atenção.

O que é importante aqui para a nova escola é que *Tomé* não é como os quatro evangelhos porque consiste em uma coleção de 114 dizeres atribuídos a Jesus. *Tomé* carece da narrativa teológica dos evangelhos.

A outra afirmação é que *Tomé* é mais parecido com o documento *Q*, no qual também não há muita discussão sobre

quem Jesus é. Para entender a idéia de Ehrman, vamos primeiro analisar a visão de alguns autores sobre *Q*.

Muitos acadêmicos consideram *Q* um material que contém apenas dizeres, compartilhado por Mateus e Lucas, de modo a se afigurar como anterior a qualquer um desses dois evangelhos. Tanto quanto *Tomé*, *Q* é em sua maior parte o retrato do ensinamento de Jesus como sabedoria. Assim, a nova escola, numa segunda defesa da importância de *Tomé*, sugere a existência de uma forma alternativa de Cristianismo corroborada por *Q*. Essa alternativa enxerga Jesus apenas como um revelador. O argumento é que *Q* e *Tomé* são fontes contendo apenas dizeres porque o ensinamento sobre o caminho para Deus foi tudo o que tornou Jesus significativo. A chave para esta segunda argumentação é que essas duas fontes contendo apenas dizeres são anteriores, servindo como uma evidência para a datação mais antiga da abordagem alternativa de Jesus. A forma e o conteúdo dos ensinamentos de Jesus presentes nessas fontes mostram como, já antigamente, muitos entendiam Jesus. Se isso foi assim, então é um elemento importante de evidência.

Para analisar o argumento, consideraremos duas questões: (1) o que podemos dizer sobre *Q*? e (2) de que maneira a nova escola interliga *Q* e *Tomé*? É bem possível que algo semelhante a *Q* como texto ou coleção de tradições orais tenha existido no meio da coleção de relatos sobre Jesus que a Igreja possuía. É uma fonte reconstruída, agora perdida. Essa fonte foi uma das maneiras pelas quais a informação sobre ele foi passada adiante. A evidência para esta fonte hoje perdida consiste na quantidade de superposição em cerca de 200 versículos de Mateus e Lucas e na crença correspondente de que Mateus e Lucas não usaram um ao outro como fonte (veja Mateus 3.7-10 e Lucas 3.7-9, que possuem cerca de 60 palavras praticamente iguais). De onde teria vindo essa concordância senão

de uma fonte compartilhada oral ou escrita? O trecho de Lucas 1.1-4 nos diz que Lucas tinha conhecimento das fontes. Assim, sua presença é compatível com coisas que os evangelhos dizem. Se *Q* existiu como fonte para Mateus e Lucas, então ele poderia ser datado como de meados do século I. Isso o tornaria uma fonte importante para compreender a história da transmissão dos ensinamentos ligados a Jesus. Embora possamos aceitar a existência de *Q*, não sabemos nada sobre a natureza de *Q*, seu tamanho e sua importância além de seu uso em Mateus e Lucas. Não temos nada dessa fonte, a não ser o que resta dela nos evangelhos. Também se diz que *Q* não discute a cruz, a ressurreição de Jesus ou a importância da pessoa de Jesus.

Para interligar *Q* e *Tomé*, a nova escola argumenta que os dois são semelhantes não apenas em forma, mas também em perspectiva. *Tomé* não traz nenhuma discussão sobre a cruz e não enfatiza a importância da ressurreição de Jesus, assim como o antigo mas agora perdido *Q*. A declaração é que dois textos antigos apontam para um Jesus alternativo por não contarem sua história da mesma forma como fazem os quatro evangelhos.

Ao comparar o *Evangelho de Tomé* com a fonte de dizeres *Q*, Ehrman faz a segunda afirmação da seguinte maneira:

> Muitas pessoas hoje em dia têm dificuldade de aceitar uma crença literal na ressurreição de Jesus ou nas idéias tradicionais sobre sua morte como expiação, mas chamam a si mesmas cristãs porque tentam seguir os ensinamentos de Jesus. Talvez houvesse cristãos primitivos que concordassem com essas pessoas, e talvez o autor de Q tenha sido um deles. Se foi assim, a visão perdeu-se e o documento foi enterrado. Em parte, ele foi enterrado nos evangelhos posteriores de Mateus e Lucas, que transformaram e, por meio disso, negaram a mensagem de Q ao incorporar um

> relato da morte e da ressurreição de Jesus. Uma outra forma de Cristianismo que se perdeu de vista até ser descoberta nos tempos modernos. (2003, 58)

Perceba como funciona o argumento de Ehrman. Saímos de uma série de talvez para aquilo que é uma aparente realidade histórica. Ele ignora um grande número de alternativas possíveis que podem ser levantadas em relação a *Q*. Em nenhum momento ele considera que, dentro da Igreja, tenha existido uma coleção de dizeres de Jesus como *Q* que tinham a única intenção de reunir seus ensinamentos práticos sem buscar articular uma teologia plena daquilo em que a Igreja acreditava (Hurtado 2003, 241). Se foi assim, então o material de *Q* não foi perdido, transformado ou negado pelos tradicionalistas que o usaram. *Q* foi simplesmente incorporado aos evangelhos maiores de modo que seu papel como uma coleção isolada não era mais necessário. Na organização das evidências de Ehrman existe uma precipitação em julgar. *Q* torna-se a testemunha mais antiga, aparentemente histórica, de um Cristianismo perdido. *Tomé* junta-se a ela, principalmente com base na forma paralela, fornecendo duas peças de evidência para essa fé "perdida".

Contudo, acabamos de contestar a descrição de *Tomé* como evidência para um Jesus que apenas ensina, mostrando que *Tomé* tem um traço do Jesus exaltado. Além do mais, *Q* também tem um traço de evidência para um Jesus exaltado. A presença em *Q* dos relatos da tentação sugere uma visão mais elevada de Jesus porque Jesus é chamado de Filho de Deus por um inimigo celestial (Mateus 4.1-11; Lucas 4.1-13). *Q* também traz a evidência de uma crença na cruz em seu ensino de discipulado (Mateus 10.38 = Lucas 14.27). *Mais uma vez, a nova escola omite a evidência-chave.* É por isso que precisaremos olhar com mais cuidado para o material de *Tomé* à medida que continuamos nossa viagem.

Portanto, esses textos são diferentes dos evangelhos em forma, mas eles não são contrastantes em sua perspectiva como afirmam alguns defensores da nova escola. Nem mesmo a forma de seu conteúdo, como coleções de dizeres, aponta necessariamente para sua visão de quem Jesus é. Sugerir essa conclusão é confundir forma *com* conteúdo. As declarações da nova escola ignoram o conteúdo de Tomé e Q que dá evidências de um Jesus exaltado ou sofredor.

Esse exemplo nos fornece uma lição essencial sobre as fontes. Seu conteúdo precisa de atenção cuidadosa. O uso seletivo de evidências deve ser evitado. Para sermos justos, deve-se dizer que ambos os lados desse debate têm deixado de usar bem as fontes. Um cuidadoso olhar para as fontes gnósticas, por exemplo, mostrará que a acusação dos Pais da Igreja de que todos os gnósticos eram imorais é errada. Essa acusação não é levantada em alguns dos textos gnósticos de Nag Hammadi, nos quais existem inúmeros chamados para se viver de maneira moralmente correta enquanto outros desses textos aparentemente são indiferentes ao comportamento moral. A acusação dos Pais da Igreja parece exagerada e pode muito bem refletir o contexto polêmico de seus escritos.

Resumindo a lição a partir de nossos exemplos, todos os historiadores procuram trabalhar com todas as evidências e devem evitar serem por demais seletivos com os materiais. Todas as evidências-chave dentro das fontes de cada um dos lados do debate devem ser apresentadas para avaliação.

Resumo

Encontrar o contexto histórico não é um trabalho fácil. De fato, o estudo histórico em si já é uma atividade árdua e que exige paciência. Ele trata de fontes, cenários e avaliações.

Pesquisamos os três períodos da história do Cristianismo primitivo e demos cuidadosa atenção à alternativa mais

comum ao Cristianismo: a opção gnóstica-cristã. Além disso, consideramos o debate sobre o termo entre os acadêmicos e a diversidade dentro desses grupos.

Começamos a ver a probabilidade de o gnosticismo ser mais recente do que o Cristianismo primitivo, algo que a própria estrutura de crescimento dos movimentos sugere a partir de seus próprios documentos internos.

Também vemos que os grupos que afirmavam ser cristãos no período eram muito diversificados. Essa diversidade necessitará de uma avaliação mais próxima envolvendo os próprios textos. Considerando o método e olhando para um exemplo envolvendo a nova escola, descobrimos por que devemos fazer um cuidadoso escrutínio de nossas fontes.

Nosso passo preliminar permanece: examinar as teses modernas que impulsionam a abordagem da nova escola. É a obra de Walter Bauer (1964), *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* [Ortodoxia e heresia no Cristianismo primitivo]. Originalmente publicada em 1934, foi recebida com frieza, mas o estudo de Bauer tornou-se mais influente quando foi relançado numa segunda edição em 1964. A história que cerca essa obra também levanta questionamentos.

Perguntas para estudo

1. Quais são as principais diferenças existentes na dinâmica das comunidades gnósticas primitivas tradicionais e alternativas?
2. Quais são as quatro diferentes questões que devem ser diferenciadas ao se trabalhar com as fontes históricas?
3. *Tomé* e *Q* ensinam que Jesus é apenas um professor de sabedoria?
4. A partir de nossos exemplos, quais são os pontos principais ao se lidar com as fontes?

CAPÍTULO 5

As declarações de Walter Bauer e as raízes da nova escola

As novas teorias são divertidas. Têm um jeito de produto novo, uma nova maneira de ver as coisas, uma forma de chamar a atenção. Às vezes essa atenção é passageira; às vezes é duradoura. Novas teorias históricas normalmente não produzem manchetes, mas podem ter um impacto tão grande quanto o de uma campanha de vendas bem-sucedida. Isso é especialmente verdade quando a novidade se encaixa no espírito do momento.

O acadêmico clássico dinamarquês M. P. Nilsson (1960, 346) escreveu em 1947 uma carta ao classicista A. D. Nock reclamando sobre o impacto de novas teorias que tentavam destruir o trabalho das gerações anteriores. Dizia a carta: "Esses jovens acadêmicos inferem que, à luz de pesquisas mais recentes, a obra de uma geração mais antiga só serve para ser jogada no lixo, mas isso não é verdade. O levantamento de questões, os resultados alcançados, a terminologia de uma geração mais antiga são mais duradouros do que a geração mais jovem está disposta a admitir." Embora Nilsson tenha confirmado o valor das novas abordagens, sua objeção era que

essas teorias raramente reescrevem os livros de história como muitas delas afirmam.

A história da nova escola em relação à interpretação da Igreja Primitiva encaixa-se nessa categoria. A teoria é bastante nova, declarando transformar não só a história da Igreja Primitiva, mas também o modo como foi escrita. Contudo, os resultados dessa declaração são limitados, apesar dos valiosos *insights* da abordagem.

Em 1934, Walter Bauer, acadêmico alemão do Novo Testamento e historiador da Igreja Primitiva, lançou uma obra intitulada *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, uma série acadêmica sobre teologia histórica. Textos desse tipo raramente causam impacto no âmbito público, mas essa obra foi uma exceção.

Ao se traduzir o título, fica claro qual é seu assunto: *Ortodoxia e heresia no Cristianismo primitivo.* Bauer procurou desafiar o consenso de sua época sobre o relacionamento entre a ortodoxia e a heresia nos primeiros séculos do Cristianismo. A visão antiga era que a heresia veio depois da ortodoxia, que tinha raízes no início do movimento cristão. Isso se confirmava pelo estudo de nossas melhores fontes disponíveis à época, os escritos dos Pais da Igreja sobre a heresia.

O desafio de Bauer (1964, xxi) começava com esta pergunta retórica:

> Se seguirmos tal procedimento e simplesmente concordarmos com o julgamento dos pais anti-heréticos sobre o período posterior ao Novo Testamento, ficaríamos todos nós rapidamente dependentes do voto de apenas *um* partido – aquele partido que, talvez tanto por circunstância favorável como por seu próprio mérito, terminou sendo lançado para o primeiro plano e que, possivelmente, tem hoje à sua disposição a mais poderosa e, portanto, mais proeminente voz, apenas porque o coro dos demais

> foi silenciado? Não deveria o historiador, tal qual o juiz, assumir a liderança e manter como princípio primário a máxima *audiatur et altera pars* [que o outro lado seja ouvido]?

Aqui estão as raízes de um mantra muito ouvido no meio da recente agitação sobre os novos evangelhos. Diz o ditado: "A história é escrita pelos vencedores." Tal qual um coro triunfante, o mantra nunca pergunta se os vencedores ganharam por uma razão diferente das "circunstâncias favoráveis". A impressão é que quem produziu a vitória foi o acidente histórico, mais do que o discurso substantivo. A vitória normalmente é definida como algo ditado por uma situação social favorável. Os vencedores simplesmente tinham mais poder, suprimindo os perdedores. Além disso, existe a questão da justiça, de deixar que ambos os lados possam se pronunciar. Tudo isso é bastante razoável. De fato, como princípios, eles são muito bons. A questão não são esses princípios, mas sua execução.

A teoria de Walter Bauer sobre ortodoxia e heresia no Cristianismo primitivo

A teoria de Bauer é a base para o material recente. Se existe alguma dúvida, verifique os comentários de algumas dessas obras atuais.

Helmut Koester lecionou como professor de Novo Testamento na Universidade Harvard. Ele é a principal personagem na promoção das idéias de Bauer nas últimas décadas. Koester tinha consciência de que as idéias de Bauer precisavam de refinamento, mas ainda assim recomendou a obra. Ele escreveu em 1965: "Walter Bauer... demonstrou de maneira convincente em uma brilhante monografia de 1934 que os

grupos cristãos rotulados como hereges na verdade predominavam nos dois ou três primeiros séculos, tanto geográfica quanto teologicamente. Descobertas recentes, especialmente as de Nag Hammadi no Egito, deixaram ainda mais claro que Bauer estava essencialmente certo e que é necessário que se faça uma ampla e extensa reavaliação da história do Cristianismo primitivo" (Koester 1965, 114).

Elaine Pagels (1979, xxxi) afirma: "Bauer reconheceu que o movimento cristão primitivo foi em si mesmo muito mais diversificado do que as fontes ortodoxas optaram por indicar." Ela então prossegue, mencionando Bauer mas desprezando uma crítica substantiva: "Certamente a sugestão de Bauer de que, em certos grupos cristãos, aqueles posteriormente chamados de 'hereges' formavam a maioria, vai além das próprias declarações gnósticas: eles se caracterizavam tipicamente como 'os poucos' em relação 'aos muitos' (*hoi polloi*). Mas Bauer... trouxe uma renovação em nossa forma de pensar o gnosticismo."

Os comentários de Pagels são precisos, mas vamos considerar o que é dito. Com efeito, ela alega que, embora as evidências *das vozes dos não ouvidos* não estejam em concordância com as afirmações de Bauer, ainda assim ele renovou o modo de se pensar nesses grupos. É quase como se a história estivesse condenada; o que importa são as novas idéias.

Bart Ehrman (2003, 172-80) também faz elogios. Ehrman diz o seguinte sobre Bauer (1877-1960): "Sua mais controversa e influente obra foi um estudo de conflitos teológicos na Igreja Primitiva. *Ortodoxia e heresia no Cristianismo primitivo* (1934) foi sem dúvida o mais importante livro sobre a história do Cristianismo primitivo a surgir no século XX"(p. 173). Ehrman resume a avaliação de Bauer da seguinte maneira:

> Detalhes específicos da demonstração de Bauer foram imediatamente vistos como problemáticos. Bauer foi acusado, com boa dose de razão, de atacar as fontes ortodoxas com zelo inquisitório e de explorar a um nível quase absurdo o argumento do silêncio. Além do mais, em termos de suas declarações específicas, cada uma das regiões que ele examinou estava sujeita ao escrutínio mais amplo, *nem sempre com vantagens para sua conclusão.* É bem provável que a maioria dos acadêmicos de hoje pense que Bauer subestimou a extensão da proto-ortodoxia [o termo usado por Ehrman para referir-se à ortodoxia no período primitivo] e superestimou a influência da Igreja Romana no curso dos conflitos. (p. 176, ênfases e colchetes meus)

Este resumo é profundamente justo diante das discussões pós-Bauer, mas ele levanta uma questão muito séria. Se as duas posições centrais de Bauer são falhas, por que o restante da tese se sustenta? Onde são atestadas as conseqüências desastrosas dessa manipulação esquizofrênica da evidência histórica?

Avaliando a teoria de Bauer

Suas contribuições em termos de método

O que devemos fazer com a manipulação esquizofrênica dos dados históricos na obra de Bauer? Por um lado, essa obra tem sido um marco histórico com relação ao método. O estudo de Bauer reconfigurou a abordagem dos historiadores sobre as evidências históricas desse período. O apelo de Bauer para que se ouvissem ambos os lados do material histórico e que se considerasse de que maneira as visões alternativas expressavam suas próprias crenças foi um trabalho muito necessário. As descobertas de Nag Hammadi reforçaram sua posição.

Duas ênfases metodológicas de Bauer têm sobrevivido aos testes.

1. Em seu desejo de refutar essas visões, os Pais da Igreja exageraram sua própria posição e às vezes foram imprecisos em relação àquilo que estava acontecendo, especialmente quanto a tratar todas as heresias como originárias de uma única raiz, seja apontando para Simão o Mago ou chamando a maioria desses movimentos de gnósticos (Wisse 1971; Beyschlag 1974). Há consenso acadêmico sobre esse ponto (Harrington 1980).

Essa observação sobre os Pais da Igreja não deve ser superdimensionada. Uma confrontação de Irineu com as fontes das idéias que ele refutava revela uma descrição precisa dessas idéias. Um grande número de aspectos dessa descrição é corroborado em obras de outros Pais da Igreja. As implicações são importantes. Os novos e secretos evangelhos, agora apresentados como descobertas recentes, eram de fato muito conhecidos séculos atrás. Aquilo que as sinopses e os endossos declararam ser informação nova e excitante não é, afinal de contas, algo tão recente assim.

Todavia, o questionamento de Bauer produziu uma avaliação mais cuidadosa dos Pais da Igreja. Seu apelo a que se olhasse para as fontes dos Pais da Igreja sob a luz de suas polêmicas e a ouvir os oponentes de ambos os lados, descrevendo e apresentando suas idéias, foi um corretivo histórico necessário.

2. A avaliação das evidências por regiões geográficas foi um *insight* importante. As idéias movem-se pelo tempo e pelo espaço em direções diferentes e em velocidades distintas. Às vezes elas refletem uma variedade de fatores culturais, que se tornam específicos segundo a região.

Essas observações tornam a obra de Bauer bastante significativa. Contudo, *é preciso fazer uma distinção entre o método*

de Bauer e sua tese. O conteúdo e o valor das declarações de Bauer não são sinônimos de seus avanços metodológicos.

A essência de Bauer: suas duas principais teses

Bauer defendia duas idéias principais.

1. Originalmente, havia uma variedade de cristianismos, não uma ortodoxia fixa. Desse modo, no início havia cristianismos existindo lado a lado sem que nenhuma das opções tivesse uma posição superior ou advogasse raízes apostólicas. Ele afirmou que sólidas evidências sugeriam essa conclusão. Em sua pesquisa regional, especialmente em Edessa, na Síria antiga (localizada hoje na moderna Turquia), e em Alexandria, no Egito, Bauer argumentou que aquilo que se tornou conhecido como heresia era a forma original da fé. Outras regiões como Ásia Menor e Macedônia fornecem evidências de que tais visões heréticas eram pelo menos uma minoria mais prevalente do que as fontes da Igreja sugerem. Desse modo, o ponto-chave de Bauer é que a ortodoxia é uma construção da Igreja posterior. Entre os séculos IV e VI uma ortodoxia posterior foi projetada de volta sobre esse período inicial. A implicação de Bauer é que aquilo que o Cristianismo é e o que originalmente era são coisas tão diferentes que deveríamos repensar (ou refazer) a fé.

2. O que abriu caminho para o desenvolvimento da ortodoxia foi o bem-sucedido controle da Igreja Romana sobre outras áreas no final do século II. Assim, por exemplo, Roma lançou seu peso sobre Corinto, muito embora Corinto tivesse mais diversidade do que ortodoxia.

Por fim, Roma foi vencedora na maior parte da Cristandade, de modo que a ortodoxia venceu. Bauer afirmou que essa vitória distorceu a história primitiva, e os escritores sub-

seqüentes, abraçando sua tese, formaram a nova escola, com seu ímpeto de reavaliação.

Uma avaliação da essência das teses de Bauer

O que os críticos estão dizendo sobre as teses essenciais de Bauer? Vamos começar com a segunda declaração.

Roma exerceu controle? A Igreja Ortodoxa é obra de Roma? A crítica subseqüente tem desacreditado essa tese. De fato, o historiador eclesiástico alemão Hans-Dietrich Altendorf (1969, 64) declarou que um procedimento típico em Bauer era jogar com o argumento do silêncio, tendo como resultado a "fantasia construtiva do autor" (*konstruktive Phantasie des Verfassers*). Posteriormente, ele fala de uma "ficção elegantemente elaborada" (*elegant ausgearbeitete Fiktion*) para descrever a hipótese de Bauer sobre como Roma dirigiu Corinto.

Um olhar mais acurado sobre o argumento de Bauer vai nos ajudar. Se Roma é o centro da ortodoxia, então Bauer deveria provar: (1) que a ortodoxia realmente não existia em nenhum outro lugar e (2) que a comunicação romana em *1 Clemente* (c. 95 d.C.) a Corinto não foi simplesmente uma tentativa de persuadir, mas sim uma regra imposta sobre Corinto. Contudo, nenhuma dessas duas hipóteses é verdadeira (Norris 1976, 36-41).

Quanto à primeira questão, sabemos que Antioquia e a Ásia Menor eram fortalezas daquilo que foi transformado em visões ortodoxas nesse período primitivo (Robinson 1988). Éfeso era um centro de especial importância, assim como Jerusalém, o que foi completamente ignorado por Bauer. Havia vários locais importantes e ortodoxos na Igreja Primitiva além de Roma. Ainda assim, é possível que Roma tenha exercido seu peso na região.

Existem outros seis pontos que argumentam contra a tese do controle de Roma.

1. Norris destaca (1976, 38-39) que a idéia de uma cidade ter um único bispo, que alguns consideram parte integrante do poder e das posições de Roma, surgiu primeiramente em Jerusalém e na Síria, não em Roma. Inácio e Policarpo representam aqui as provas para a Síria, enquanto Tiago supervisionava a Igreja de Jerusalém desde o início.

2. Esse mesmo Inácio pode falar de uma separação entre grupos rivais, o que aponta para uma idéia de ortodoxia versus heresia. Como acabamos de dizer, Inácio não era de Roma.

3. Algumas das mais importantes testemunhas que temos dos materiais "ortodoxos" vêm de livros escritos para a Ásia Menor. Esse é o local do material joanino (o evangelho de João, suas três epístolas e Apocalipse). Muitas comunidades da Ásia Menor receberam as cartas de Paulo. A região era um centro vital fora de Roma.

4. Marcião desenvolveu seu sistema presumindo a autoridade de certas obras que eram compartilhadas com a ortodoxia, especialmente Lucas e as epístolas de Paulo.

5. Os textos litúrgicos mais antigos que possuímos vêm da Síria.

6. Plínio o Jovem escreveu a Trajano sobre a comunidade cristã na Bitínia que adorava Jesus, uma prática que reflete a crença ortodoxa ali (*Epístolas* 10.96-97).

Desse modo, as expressões primitivas de ortodoxia não estavam tão isoladas geograficamente como Bauer defende. Como notou Turner (1954, 59) em sua crítica às idéias de Bauer, a Ásia Menor como região é "menos promissora" para as visões de Bauer do que Edessa ou Alexandria, que Turner acabara de criticar nesse ponto de suas palestras. Depois de pesquisar a Ásia Menor, Turner declarou: "Nada aqui apóia as mais ousadas características da reconstrução de Bauer" (p. 63).

O fracasso da idéia de que Roma prevalecia na influência é importante. Se Roma não conduziu o movimento para definir a ortodoxia mais precisamente no período primitivo, então o sucesso da ortodoxia pode ter sido mais amplamente distribuído do que Bauer sustenta. Isso pode muito bem explicar o "sucesso" da ortodoxia. Pode ser que a amplitude do processo se deva à natureza das raízes da ortodoxia, mas falaremos sobre isso depois. Não é surpresa descobrir que havia mais contato de outras igrejas com Roma, porque ela era a cidade dominante daquela cultura (Turner 1954, 72), mas o fato está muito longe de caracterizar um controle eclesiástico. De fato, Turner nota (p. 74) ocasiões nas quais Policarpo e Polícrates se opuseram aos esforços de Roma de se imiscuir em seus assuntos. Em seu maior estudo da cidade de Roma nos dois primeiros séculos, Lampe explicou um elemento do sucesso da ortodoxia ali: era simplesmente a crença da maioria entre as muitas opções e era mais atraente às massas (Lampe 1989, 323). Portanto, um dos pilares das duas essências de Bauer é feito de areia.

Uma pesquisa regional mostra que a origem mais antiga e a presença majoritária são características das visões alternativas? O primeiro ponto de Bauer — o de que as alternativas dominavam em muitas regiões — exige uma visão geral de cada região para ser plenamente desenvolvido. Não posso fazer isso aqui porque cada uma delas seria um grande estudo. Já destaquei que Antioquia e Jerusalém são problemáticas para as declarações de Bauer. Em relação à Ásia Menor ocidental, Thomas Robinson (1988) fez um estudo detalhado das declarações de Bauer e descobriu que são deficientes, o que também foi concluído por Arland Hultgren (1994, 47-54). Ambos concluem que a heresia não era nem primitiva nem forte (Robinson 1988, 199; Hultgren 1994, 47). Michael

Desjardins (1991, 73) chama o estudo de Robinson de "mais uma pá de cal sobre a tese de Bauer". A crítica de Robinson sobre a Ásia Menor e Éfeso é bastante sólida.

O que pode ser dito sobre Alexandria no Egito? A declaração de Bauer é que as visões de características gnósticas eram prevalentes ali antes da ortodoxia (Bauer 1964, 44-60). Cinco pontos tornam esse argumento bastante problemático: (1) para defender isso, Bauer deve partir de certos pressupostos sobre a obra do século II intitulada *(Pseudo) Barnabé,* considerando-a não ortodoxa, mas gnóstica. A maioria das pessoas rejeita tal descrição dessa obra. (2) Bauer também precisa ignorar que tanto Clemente de Alexandria quanto Irineu trataram em separado do grupo alternativo do século II conhecido como os valentinianos, surgido depois da ortodoxia (em relação ao primeiro ponto, Pearson 2004, 90; sobre o segundo, McCue 1979, 124-30). (3) Pearson (2004, 95-99) menciona também a presença do ortodoxo *Ensinamentos de Silvano*, daquela região, obra que possui traços do escritor judeu Filo e aponta numa direção conceitual para Clemente, Orígenes e Atanásio, Pais da Igreja com escritos entre o final do século II e meados do século III. (4) Pearson destaca que *(Pseudo) Barnabé* é a nossa fonte cristã mais antiga daquela região, refletindo uma preocupação apocalíptica com o final da história semelhante ao Judaísmo e a algumas correntes cristãs com raízes judaico-cristãs que vão até Estêvão (pp. 92,93). Pearson argumenta que havia variedades de Cristianismo em Alexandria que também refletiam uma interação com a forte presença judaica naquela cidade. O próximo e último ponto é o que merece maior atenção. (5) Colin Roberts examinou a evidência dos restos do papiro mais antigo do Egito fora de Alexandria. Ele descobriu que, de 14 peças de papiro do século II, apenas duas continham características gnósticas, sendo que até mesmo sobre essas duas fontes potenciais pairam

dúvidas de que sejam gnósticas, uma vez que fazem parte do *Evangelho de Tomé* (Roberts 1977, 12-14; Pearson e Goehring 1986, 133. Hultgren 1994, 11-12). Löhr sugeriu que a obra de Roberts não pode provar a prevalência da ortodoxia, mas também defende que Roberts não fornece muito apoio para a tese de Bauer (Löhr 1996, 33-34). De fato, essa evidência vai de encontro àquilo que alguém esperaria do retrato de Bauer. Pearson, por exemplo, provavelmente o maior estudioso mundial daquela região, foi convencido pelos argumentos de Roberts. Isso sugere que, com relação a Alexandria, Bauer errou. Não havia ali uma linha alternativa dominante.

Isso leva a Edessa, o único caso em que as declarações de Bauer podem ser válidas. O problema, porém, é que temos muito pouco material de Edessa. Turner (1954, 40-45) resume: "A evidência é muito escassa e, em muitos aspectos, muito frágil para apoiar qualquer teoria tão vigorosa e claramente definida como supõe Bauer" (p. 45). Mas Turner também reconhece: "Porém, está claro que, à parte o caráter altamente individual do Cristianismo sírio como um todo, influências heréticas ou pelo menos subortodoxas valem mais para Edessa do que para outras igrejas mais próximas do centro do Cristianismo mediterrâneo" (p. 45). Turner defende que Edessa deu provas de uma "penumbra" entre a ortodoxia e a heresia (p. 46). *Penumbra* é uma fronteira ou algo que existe no limite de alguma coisa.

As declarações de Bauer em favor da adversidade carecem de apoio. De todas as regiões que ele pesquisou, somente Edessa pode estar correta. Aquele local dificilmente representa um centro de interesse ou o núcleo do desenvolvimento cristão. Se, por um lado, Bauer contribuiu para esclarecer alguns aspectos metodológicos em seu livro, falhou em mostrar a natureza extensiva e primitiva dos cristianismos alternativos.

Resumo e conclusão sobre Bauer

O significado disso não deve ser desprezado, dada a recente agitação. As declarações da nova escola são exageradas. A evidência de uma ampla gama de *alternativas que compunham a maioria* simplesmente não está provada.

Essa crítica de Bauer não mostra que havia uma falta de diversidade. Os documentos que temos do séculos I e II apontam para uma ampla diversidade entre aqueles que tomam para si o nome de cristãos. Porém, como se deve avaliar essa diversidade? Quais eram as crenças dos primeiros cristãos? Como eles próprios avaliavam suas diferenças?

Hultgren (1994, 7-18) destaca quatro opções lógicas para as associações potenciais entre o que ele chama de ensinamentos normativos e ensinamentos alternativos do Cristianismo primitivo. (1) O normativo veio primeiro. Isso é o que tem sido chamado de visão tradicional. (2) As principais alternativas vieram primeiro. Isso reflete a visão de Bauer, que já mostramos ser falha. (3) Havia tanto elementos fixos quanto flexíveis, que é a visão de Turner em suas palestras de 1954. Turner, porém, não fez claramente essa declaração e, portanto, ela é grandemente vaga e indefinida. (4) As visões existiam lado a lado, sem que nenhuma se declarasse como a detentora da autoridade original. Essa opção reflete a visão de Robinson e Koester, líderes da nova escola (Robinson e Koester 1971; Robinson 1982; Koester 1990).

Uma vez demonstrado que a visão 2 é incorreta, uma hipótese mais recente, da nova escola, é a visão 4. Por outro lado, a visão 3 é uma modificação da visão 1. A crescente nuança da questão é refletida nas duas últimas visões. As opções 3 e 4, muito semelhantes, são um legado positivo da obra de Bauer. Contudo, é possível separar as opções restantes? O que os textos antigos nos dizem? Podemos afirmar com certeza

que a base das declarações da nova escola em sua forma mais primitiva e mais radical (visão 2) não consegue se sustentar.

Perguntas para estudo

1. Quais foram as duas contribuições de Bauer para o estudo da Igreja Primitiva?
2. Quais são os dois elementos da tese de Bauer?
3. Como essa tese deve ser avaliada?

CAPÍTULO 6

A NATUREZA DE DEUS E A CRIAÇÃO, PARTE 1

Introdução à leitura

NOSSA VIAGEM COMEÇA NOS DOIS PRIMEIROS SÉCULOS COM discussões sobre Deus e a criação. Muitas obras desse período não são familiares à audiência moderna, de modo que, na primeira vez em que me referir a uma delas, apresentarei um resumo do contexto em que foi escrita e de seu caráter literário. Nesses resumos, uso discussões-padrão sobre a origem e a data dos materiais. Uma vez que datas e lugares de origem são às vezes discutidos, destaquei os períodos e as regiões de origem mais aceitos.

Vamos nos basear nas traduções padronizadas e nas apresentações das obras de Nag Hammadi da obra de *Biblioteca Gnóstica Copta* (*The Coptic Gnostic Library*, Robinson 2000). Existe uma tradução para a língua inglesa na obra *The Nag Hammadi Library in English* (Robinson 1990). Há algumas pequenas diferenças entre essas duas obras e, em tais casos, segui mais consistentemente a *Biblioteca Gnóstica Copta*. É preciso ressaltar três peculiaridades dessa coleção.

Primeiramente, essas traduções não foram padronizadas em termos de forma e de tratamento dos títulos. Alguns tradutores colocaram títulos em maiúsculas, enquanto outros não o fizeram. Às vezes, por exemplo, a palavra *Salvador* aparecerá grafada dessa maneira, enquanto que, em outras discussões, será encontrada a grafia *salvador*.

Segundo, na tradução de trechos maiores está destacado o número da página e do volume. Essa grande coleção de textos está disponível agora em cinco volumes encadernados em lugar de sua publicação original em 14 volumes. A paginação recomeça em cada um dos catorze volumes agora colocados na coleção de cinco volumes. Para verificar uma referência é preciso checar o volume específico da obra citada.

Terceiro, essa obra é uma versão bilíngüe: a versão em copta está em uma página e a tradução para o inglês está na outra. Algumas citações mais longas têm a numeração de página não seqüencial pelo fato de estar sendo feita a citação em inglês.

As citações dos pais apostólicos aparecem sem o número de página e foram tiradas do volume único *Os Pais Apostólicos* (Holmes 1999).

As citações de Justino Mártir vêm da obra *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, volume 1, editado por Alexander Roberts e James Donaldson e publicada pela Eerdmans (Coxe 1867). Corrigi essa tradução apenas atualizando formas antigas de pronomes como *tu* e *teu*. A tradução dos textos de Nag Hammadi e dos pais ante-nicenos é muito bruta em alguns lugares, de modo que o resultado é estranho em inglês. Contudo, não foram feitas mudanças.

Leituras em "espelho" — ler os textos opostos para descobrir o que o outro lado ensinou — não são usadas: o material do Novo Testamento não é destacado para discutir as visões de movimentos que foram combatidos pelos autores

dos evangelhos. Os textos gnósticos também não são usados para mostrar o que ensinavam os tradicionalistas. Existem três razões para essa limitação.

1. Normalmente se diz que, quando as pessoas discutem com seus oponentes em debates contenciosos, o resultado é distorcido. Polêmica é envolver alguém em um esforço de refutar a visão do oponente. É exatamente por isso que estudiosos modernos têm sido mais hesitantes em usar os Pais da Igreja para discutir esses movimentos nas questões para as quais não dispomos de evidências. Sabemos de casos nos quais houve distorção. A evidência encontrada apenas nos Pais da Igreja precisa ser tratada com cuidado, assim como nos pontos em que a visão alternativa trata a abordagem tradicional.

2. É difícil fazer leituras em espelho. O que nos dizem as pequenas peças que possuímos? Há material suficiente nessas alusões dos oponentes para que se possa saber os pontos essenciais daquilo que estava sendo ensinado? Em muitos casos, acadêmicos diferentes dão vazão a múltiplas hipóteses em função de leituras em espelho da mesma evidência, uma vez que é muito comum essas leituras serem ambíguas.

3. O que podemos obter a partir dessa leitura freqüentemente é um senso geral do que foi ensinado. Sabemos, por exemplo, que os oponentes de João descritos na carta de 1 João defendiam algum tipo de docetismo, ou seja, uma visão que fazia forte distinção entre o mundo físico e o mundo espiritual, de modo que a idéia de que Jesus realmente veio em carne é contestada. Podemos dizer muito pouco além disso.

Em todos os tópicos vamos nos deparar com um espectro de crenças, e não apenas duas categorias claras. Também precisamos lembrar que cada obra expressa sua própria visão e não necessariamente concorda em detalhes com outra obra. Isso nos permite ver as variações dentro de um tópico sob consideração e vai nos manter sensíveis a nuanças entre as visões.

Cada tópico é discutido em dois capítulos. O primeiro capítulo examina os materiais mais recentes que eu chamo de *novos materiais* ou *materiais alternativos*, porque eles contrastam com fontes mais antigas. O segundo capítulo examina os materiais tradicionais, procurando especialmente resumos doutrinários usados para o ensino nos períodos primitivos. Vamos nos referir a eles como *tradicionais* ou *antigos* porque eles são fontes que conhecemos há séculos. Tendo diante de nós um amplo espectro, há uma comparação no segundo capítulo.

Essa jornada compara idéias históricas que têm cativado as pessoas por vários séculos. De um lado estão textos associados com o Cristianismo tradicional (o que alguns chamam de *ortodoxo* ou *proto-ortodoxo*) e, do outro lado, estão várias expressões alternativas dos dois primeiros séculos. A maioria dos textos do lado tradicional é anterior a Irineu por causa da afirmação da nova escola de que ele e Tertuliano, que o seguiu, são os principais responsáveis pela formação da ortodoxia. Nesses textos, consideramos um elemento crucial nas raízes da cultura ocidental — um exercício muito semelhante à avaliação de uma árvore genealógica corporativa.

Vamos começar com a idéia de Deus e a criação. Começamos pesquisando os materiais recém-descobertos sobre cada tópico, de modo que eles possam ser ouvidos primeiramente por si próprios. Uma vez que existe um amplo debate em torno da alegação de que nossa pesquisa textual é seletiva e distorcida tanto pelo processo político de supressão como por causas naturais de deterioração textual, caminhar cronologicamente gera uma tendência da discussão em favor do lado tradicional, algo que iremos evitar.

Os evangelhos que têm recebido maior atenção — *Tomé, Maria Madalena, Filipe* e *da Verdade* — serão o nosso foco, juntamente com outros textos relacionados e não pertencentes

a evangelhos que falam de Jesus. Alguns podem fazer a acusação de que, entre muitos outros materiais disponíveis, apenas uma pequena seleção de textos extrabíblicos está sendo usada, uma vez que não cobrimos muitos dos textos extrabíblicos de Atos que estão disponíveis. Contudo, os textos-chave cobertos aqui são aqueles que foram destacados pela nova escola como os que justificam a necessidade de se fazer uma reavaliação do Cristianismo. Além disso, a maioria dos outros textos são variações de um ponto de vista tradicional, e sua inclusão não mudaria a ênfase básica de nossos temas-chave.

Os novos materiais sobre Deus e a criação

No *Evangelho de Tomé*

O *Evangelho de Tomé*, encontrado em Nag Hammadi, contém 114 dizeres atribuídos a Jesus. É o nosso texto alternativo mais importante, sendo o mais próximo do que temos nos evangelhos sinópticos (i.e., um nome resumido para Mateus, Marcos e Lucas) e, portanto, exige cuidadosa atenção.

O *Evangelho de Tomé* apresenta dizeres de sabedoria como provérbios ou contém parábolas sobre no Reino de Deus (dizeres 22, 27, 46, 50, 57, 96-99, 107, 109, 113). Lê-se no dizer 27: "Se não fizerdes jejum do mundo, não entrareis no Reino; se não guardardes o sábado como sábado, não vereis o Pai." Ele também possui dizeres de tom profético (51, 111), bem-aventuranças (18-19), lamentos (103), palavras da lei (53, 104) e regras comunitárias (12, 25). Diferentemente dos evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João, não há seqüência narrativa nem esboço claros. A obra não é claramente gnóstica pelo fato de não possuir discussão sobre como o mundo foi criado. Alguns conceitos, porém, soam como gnósticos (2-3, 37, 50-51, 60, 77, 84,

86-87, 90). O dizer 2, por exemplo, diz: "Jesus disse: 'Aquele que busca, não pare de buscar até que encontre, e quando encontrar, perturbar-se-á, depois maravilhar-se-á e reinará sobre o Todo'." A chave para governar aqui é encontrar conhecimento. Pode-se ler no final do dizer 50: "Se vos perguntarem: 'Qual é o sinal do vosso Pai em vós?' respondei-lhes: 'É o movimento e o repouso'." Repouso é um conceito-chave de salvação no gnosticismo. Outra idéia muito importante do gnosticismo é a câmara nupcial, um ritual comunitário gnóstico desconhecido. O dizer 75 faz alusão a essa idéia de uma maneira que olha não para o rito, mas para o que é retratado, a entrada em um relacionamento pleno com Deus. Lemos o seguinte: "Disse Jesus: 'Muitos estão à porta, mas somente os solitários entrarão na câmara nupcial'."

O principal debate sobre a datação de Tomé *e as declarações da nova escola quanto a um* Tomé *antigo.* A datação de *Tomé* é debatida e muito importante para nossa discussão. Muitos consideram que o livro reflete as visões dos encratitas, o que significa que ele defende um rígido estilo de vida ascético que era freqüente entre alguns cristãos de origem judaica, assim como possuidor de idéias gnósticas não plenamente desenvolvidas. A maioria considera que o evangelho data do século II e tem sua origem na Síria (Lapham 2003, 120, defende uma datação que vai de meados ao final do século II na região oriental da Síria ou na Mesopotâmia; Klauck 2003, 108, atribui a data como algo entre 120 e 140; Nordsieck 2004, 20, sugere 100-110). Walter Rebell (1992, 41) está provavelmente certo quando vê uma mistura de material antigo e novo em *Tomé*. É possível que algumas partes do evangelho possuam dizeres genuínos da tradição de Jesus que vêm de fontes independentes dos evangelhos. Contudo, o evangelho como um todo parece refletir uma remodelação do material sinóptico, ou seja, um retrabalho do material de Mateus, Marcos e Lucas.

A maioria dos estudiosos considera o livro como uma obra do início do século II.

Outros ainda tratam o evangelho como sendo mais antigo, entre meados e o final do século I (Koester 1990, 75-128). Koester defende que o evangelho reflete visões do século I (p. 84) e que a tradição de seus dizeres "é anterior aos evangelhos canônicos" (p. 85). Por fim, ele compara *Q* e *Tomé*, destacando que ambos "devem pertencer a um estágio bastante primitivo da transmissão dos dizeres de Jesus" (p. 95). Ele trata de maneira similar as muitas parábolas de *Tomé* (p. 99). Koester é mais cauteloso em sua introdução à tradução de *Tomé* na *Biblioteca Gnóstica Copta* (Robinson 2000, 2.39). Aqui ele simplesmente compara *Tomé* a *Q*, defende sua independência dos evangelhos canônicos e conclui que a data "mais adequada é bem antes de Justino, possivelmente até mesmo no século I d.C.". A visão de Koester sobre a origem antiga de *Tomé* tem sido fundamental para a nova escola. O argumento é que *Tomé* fornece provas do século I de um Cristianismo alternativo, no qual Jesus é visto apenas como um professor de sabedoria. Isso existiu juntamente com outras expressões mais tradicionais de Cristianismo. Essa defesa de uma visão bastante antiga e alternativa de Jesus faz com que a datação de *Tomé* seja uma questão importante.

A maioria dos acadêmicos que estuda o Jesus histórico rejeita amplamente a datação da nova escola. James Dunn, professor de Novo Testamento em Durham, Inglaterra, argumenta que a observação de Koester de que *Tomé* apresenta um Jesus que não ensina uma chegada apocalíptica do Reino é compreensível quando se considera a perspectiva teológica de *Tomé* (Dunn 2003, 164-65). Idéias de características gnósticas enfatizaram o fato de que o Reino viera e que o conhecimento coloca uma pessoa dentro desse reino. Dunn argumenta que quaisquer temas na tradição de Jesus que destacassem um reino

futuro e a vindicação futura de Deus teriam sido cortados por aqueles que defendessem tais visões. *Tomé* é um evangelho com esse ponto de vista de traços gnósticos. Em contraste a *Tomé*, Dunn afirma que Jesus ensinou de uma maneira similar às expectativas judaicas sobre o fim, esperando a vingança de Deus expressa em um reino futuro.

Os acadêmicos que defendem Jesus debatem se ele foi um professor de sabedoria ou se defendeu as visões judaicas sobre o fim. O debate é se Jesus refletiu tais esperanças judaicas e se ensinou sobre temas apocalípticos que esperavam que Deus vindicasse o justo em um julgamento final. Uma significativa maioria dos acadêmicos que defendem Jesus sustenta que ele realmente ensinou tais idéias, como argumenta Dunn.

A evidência contrária à afirmação de Koester é a profundidade da distribuição dos temas apocalípticos nos materiais tradicionais em que se vê Jesus ensinando sobre o fim. Esses temas apocalípticos aparecem em múltiplas linhas da tradição de Jesus, uma peça de evidência conhecida como *critério de múltipla atestação*. A idéia é que quanto mais amplamente distribuído é um tema em particular por todas as fontes da tradição sobre Jesus, mais forte é a prova de que esse material é antigo e está baseado no ensinamento de Jesus. É como ter várias testemunhas de um evento. Essas fontes são vistas como (1) Marcos, (2) o ensinamento do qual compartilharam Mateus e Lucas (também conhecido como *Q*), (3) aquilo que é único em Mateus e (4) aquilo que é único em Lucas. O ensinamento de Jesus sobre esse tema aparece em todos os níveis dessa tradição. A ampla distribuição sugere que Jesus ensinou sobre a vindicação de Deus no final. Portanto, é provável que Dunn esteja certo em seu argumento (Bock 2002, 199-203, discute todos esses critérios que avaliam a força de uma evidência dentro da tradição de Jesus).

Tomé pode conter dizeres verdadeiros de Jesus aqui e ali, fazendo com que algumas de suas partes sejam mais antigas. Contudo, para a maioria dos acadêmicos, esse evangelho como um todo é posterior, refletindo uma obra do século II. Cada um dos dizeres de *Tomé* precisa ser avaliado em seus próprios termos, mas, como um todo, *Tomé* é posterior a Mateus, Marcos e Lucas. Os esforços para defender que ele é antigo como um todo distorcem o registro histórico de nossas fontes do século I.

Deus e a criação no Evangelho de Tomé. *Tomé* diz muito pouco sobre Deus ou sobre a criação. Essa carência de detalhes sobre Deus não é totalmente surpreendente porque, nos movimentos gnósticos ou de características gnósticas, não era possível conhecer a Deus de uma maneira direta.

A falta de detalhes sobre a criação, porém, abre um espaço que permite dizer que essa obra é gnóstica. O dizer 89 ecoa um bem conhecido e tradicional texto do evangelho (Lucas 11.40): "Disse Jesus: 'Por que lavais o exterior da taça? Não entendeis que o que fez o interior é o mesmo que fez o exterior?'" Esse dizer vê Deus como Criador da vida humana.

De fato, o nome de Deus aparece apenas duas vezes, ambas no dizer 100, onde se lê: "Eles mostraram a Jesus uma moeda de ouro e disseram-lhe: 'Os homens de César te ordenam que pagues os impostos.' Ele lhes disse: 'Dai a César o que é de César, dai a Deus o que é de Deus e a mim, o que é meu'." Essa é uma variação mais longa dos versículos encontrados em Mateus 22.21; Marcos 12.17 e Lucas 20.24-25. Ela inclui uma declaração de Jesus sobre sua própria autoridade, uma interessante elevação da autocompreensão de Jesus em um evangelho que não deveria conter tais temas! O dizer nos fala muito pouco sobre a maneira como *Tomé* vê Deus, e questiona-se se essa versão mais longa realmente reflete o que

Jesus disse, porque o dizer está focalizado muito pessoalmente em Jesus.

É mais comum encontrar-se referências ao *Pai* ou a *filhos do Pai*. Na última parte do dizer 3 se lê o seguinte: "Mas o Reino está dentro de vós e está fora de vós. Se vos reconhecerdes, então sereis reconhecidos e sabereis que sois filhos do Pai Vivo. Mas se vos não reconhecerdes, então estareis na pobreza, sereis a pobreza." Essas palavras apontam para idéias de características gnósticas, nas quais a filiação a Deus está diretamente ligada à autocompreensão e ao conhecimento. Essa ênfase na autocompreensão e na filiação a Deus por meio do correto conhecimento faz com que o ensinamento presente em *Tomé* reflita uma maneira alternativa de se pensar em Jesus.

Outro trecho que contém ênfase similar é o dizer 50, no qual se lê: "Disse Jesus: Se vos disserem: Qual a vossa origem?, dizei-lhes: Viemos da Luz, de onde a Luz se originou dela mesma. Ela permaneceu e revelou-se a si mesma em sua imagem. Se vos disserem: Quem sois vós?, dizei-lhes: Somos seus filhos e somos os eleitos do Pai Vivo. Se vos perguntarem: Qual é o sinal do vosso Pai em vós?, respondei-lhes: É o movimento e o repouso." A ênfase na luz tem paralelos nos escritos mais antigos. Efésios 5.7-14 fala dos filhos de Deus serem luz, assim como a carta de 1 João. Contudo, existe uma diferença. Naquelas cartas, a obra de Jesus torna possível que alguém se torne filho da luz. O mais perto que *Tomé* chega disso é o dizer 61, onde Jesus afirma: "a mim me foi dado das coisas de meu Pai." Essa delegação limitada a Jesus é outro ponto de diferença entre *Tomé* e os evangelhos bíblicos. A falta de discussão sobre a obra de Jesus em *Tomé* é ainda outra diferença, mostrando que sua perspectiva é alternativa.

O mistério que cerca Deus na visão de *Tomé* é evidente no dizer 83: "Disse Jesus: As imagens são manifestadas ao homem, e a Luz que está dentro delas está oculta pela Imagem

da Luz do Pai. Ele manifestar-se-á a si próprio e sua Imagem será ocultada pela sua Luz'." Em outras palavras, Deus e seu poder vão se tornar evidentes, mas ele permanecerá oculto.

Desse modo, *Tomé* diz muito pouco sobre Deus como criador além de dizer que ele cria. Deus é luz. O objetivo da vida está relacionado a alcançar conhecimento de quem somos, descobrir que somos filhos desse Deus e encontrar a presença do Reino que está em nós.

No *Evangelho de Maria Madalena*

O *Evangelho de Maria Madalena* existe apenas numa forma parcial. Sabemos disso por causa da natureza das interrupções nos três manuscritos que possuímos (King 2003b). A parte principal desses manuscritos descreve uma discussão sobre a vida futura entre o Jesus ressurreto e Maria Madalena. Os achados desse novo evangelho freqüentemente possuem o formato de diálogo entre o Jesus pós-ressurreição e um discípulo. O uso de longos diálogos é diferente dos evangelhos bíblicos. A forma sugere a natureza especial e secreta da revelação, alguma coisa vinda diretamente do Jesus ressurreto. Maria relata essa mensagem aos doze, alguns dos quais se sentem enciumados pelo fato de Jesus tê-la entregue a ela, enquanto outros a defendem. Bock (2004, 25-26) apresenta toda a discussão final presente em *Maria* 17.10-18.21. Klauck (2003, 168) descreve seu conteúdo como algo que não reflete nada do relacionamento real entre Maria e Jesus, mas apresentando "especulações cosmológicas e éticas, e com uma descrição em linguagem mística da ascensão da alma" (p. 167). Um tema da escatologia gnóstica é o retorno da alma (mas não do corpo) a Deus.

A questão da datação é complexa, embora exista consenso quanto ao seu caráter literário. Um manuscrito no qual aparece o *Evangelho de Maria Madalena* (o Códice de Berlim = BG 8502

= Códice de Akhmim) o apresenta juntamente com outras obras gnósticas bastante conhecidas como *Apócrifo de João* e *Sofia de Jesus Cristo* (Klauck 2003, 160). Esse códice traz apenas o capítulo 7 deste evangelho. A descoberta desse manuscrito do século V data de 1896, mas o evangelho não foi publicado até que Nag Hammadi mostrasse onde ele se encaixa. Os pequenos pedaços encontrados tornam a datação muito difícil. King (2003b, 3) o coloca no início do século II, enquanto que Klauck (2003, 160) o coloca na segunda metade do século II e diz que datas mais antigas "não são convincentes". Lapham (2003, 167) diz que ele é relativamente antigo e não posterior a meados do século II, colocando suas raízes no Egito. A *Biblioteca Gnóstica Copta* (Robinson 2000, 3.454) simplesmente diz que a data deve ser anterior ao século III, a data de um dos manuscritos que possuímos.
Desse modo, esse evangelho normalmente não é tratado como uma fonte principal devido a sua natureza fragmentária, o que leva à incerteza sobre sua data. O texto fragmentário significa que as traduções freqüentemente possuem colchetes [ ] para indicar onde há um espaço no manuscrito, no qual as idéias prováveis são preenchidas. Os parênteses ( ) indicam que uma idéia incompleta foi preenchida.

Esse evangelho não traz uma discussão direta sobre Deus. De fato, ele se refere "ao Bom" (7.17), como uma maneira de apresentá-lo, mas vagamente apresenta a criação material. Em 7.1-2, a questão freqüentemente tratada no ensinamento gnóstico é se a matéria será destruída ou não. A resposta aparece em 7.2b-9. Lê-se o seguinte: "O Salvador disse: 'Todas as naturezas, todas as formações, todas as criaturas existem em e umas com as outras, e elas serão decompostas novamente em suas próprias raízes. Pois a natureza da matéria é decomposta nas (raízes) de sua própria natureza. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça'" (Robinson 2000, 3.457; Robinson 1990, 524).

Posteriormente, em 8.2b-11, Jesus diz: "[A matéria deu à luz] a paixão sem igual, que procede de (alguma coisa) contrária à natureza. Então surge uma perturbação em todo o corpo, razão pela qual eu lhe disse 'tenha bom ânimo' e, se você desanimar, anime-se na presença de formas diferentes da natureza. Quem tem ouvidos para ouvir, ouça" (Robinson 2000, 3.459; Robinson 1990, 525). Aqui o mal vem da matéria porque a matéria dá origem àquilo que é contrário à natureza. Essa desaprovação do mundo físico é comum no gnosticismo. Em 9.18-20, Maria nota que a graça de Deus faz com que as pessoas sejam novas criaturas. Diz o seguinte: "Mas, pelo contrário, louvemos sua grandeza, pois ele nos preparou e nos fez homens" (Robinson 2000, 3.461; Robinson 1990, 525). Esses três dizeres sobre Deus e a criação no *Evangelho de Maria Madalena* nos dizem muito pouco além de sugerir a natureza maligna da matéria. Assim como acontece com Tomé, não há divisão evidente nesses textos entre Deus e seu papel na criação.

No *Evangelho de Filipe*

Este evangelho também foi encontrado em Nag Hammadi. Epifânio, pai da Igreja do século IV, pode ter citado esse material em sua obra *Panarion*. Há superposições com *Tomé*, mas algumas diferenças entre *Filipe* e *Tomé* fazem com que uma conexão entre os dois seja algo incerto (Klauck 2003, 123). Este evangelho não é como *Tomé* em termos de forma, possuindo bem poucos dizeres simples que citam Jesus diretamente. É uma combinação de pequenos tratados teológicos e pequenos dizeres freqüentemente enigmáticos, assemelhando-se a uma coleção de materiais. Seu nome se deve a um obscuro comentário atribuído a Filipe no capítulo 91. A obra parece ter suas raízes na Síria, dado que alguns dos jogos de palavras funcionam apenas em siríaco. Filipe é visto

como "amplamente gnóstico" (Lapham 2003, 95). A menção da "câmara nupcial" (65.12; 67.16,30; 69.1; 70.27-28) é uma pista de sua origem, uma vez que esse ritual pertence ao gnosticismo. Grande parte do material está relacionado a sacramentos: a eucaristia, o batismo, a unção e a câmara nupcial. A lista mostra como alguns desses sacramentos são familiares e outros são novos.
Rebell (1992, 61) data esse evangelho como sendo da segunda metade do século II. Klauck (2003, 124) coloca sua data bem no final do século II ou no início do século III. Lapham (2003, 99) data a obra como sendo do início do século III, quando muito na parte final do século II. Na *Biblioteca Gnóstica Copta* (Robinson 2000, 2.134-35) Wesley Isenberg data esse documento como da segunda metade do século III. Portanto, é um evangelho tardio.

Este evangelho começa discutindo a questão de nomes. Os nomes refletem a transcendência e o mistério de Deus; em 53.23-54.5 pode-se ler o seguinte:

> Os nomes dados àquilo que é mundano são enganosos, pois eles desviam nossos pensamentos daquilo que é correto e incorreto. Desse modo alguém que ouve a palavra "Deus" não percebe o que é correto, mas percebe o que é incorreto. O mesmo acontece também com "o Pai", "o Filho", "o Espírito Santo", "a vida", "a luz", "a ressurreição", "a igreja" e tudo o mais — as pessoas não percebem o que é correto, mas percebem o que é incorreto, [a não ser que] venham a saber o que é correto. Os [nomes que são ouvidos] estão no mundo [... engano. Se eles] estivessem no reino eterno [éon], em nenhum momento eles seriam usados como nomes do mundo. Nem teriam sido dados a coisas mundanas. Eles têm um fim no reino eterno. (Robinson 2000, 2.147; Robinson 1990, 142)

O texto prossegue dizendo de que maneira o nome do Pai, que é dado ao filho, é indizível. Aqueles que possuem esse nome, aqueles que pertencem ao filho, não o pronunciam.

Aqui temos os elementos do dualismo destacados como algo fundamental ao gnosticismo. O mundo superior é a tal ponto distinto do mundo inferior que nomes usados abaixo não pertencem ao mundo acima. O mundo e a compreensão de Deus estão ocultos pelo mistério que existe entre os dois reinos.

E quanto à criação? A sabedoria é chamada de "a mãe [dos] anjos" (63.33) e é descrita como a companhia de Maria. Em 73.19-27 temos o dualismo no contraste entre o mundo criado e a verdade como um lugar de onde veio Jesus: "Este mundo é um devorador de corpos. Todas as coisas comidas nele também morrem. A verdade é uma devoradora de vida. Portanto, ninguém nutrido pela [verdade] morrerá. Foi desse lugar que Jesus veio e trouxe alimento. Para aqueles que assim desejam ele deu [vida, para que] eles não morram" (Robinson 2000, 2.189; Robinson 1990, 153).

O texto mais claro sobre a criação é 75.2b-14, onde se lê: "O mundo surgiu por meio de um erro. Pois aquele que o criou queria criá-lo imperecível e imortal. Ele não conseguiu alcançar seu desejo. Pois o mundo nunca foi imperecível e, por essa razão, não o foi aquele que criou o mundo. Pois as coisas não são imperecíveis, mas os filhos são. Nada será capaz de receber imperecibilidade se não se tornar primeiramente um filho. Mas aquele que não tem a capacidade de receber, quanto mais será capaz de dar?" A criação sempre foi imperfeita. Ela não foi "boa", para usar a linguagem de Gênesis 1. Não somente isso, mas o criador fracassou em seus esforços e não é eterno. Isso dá a indicação de uma diferença entre o Deus verdadeiro do alto, que é plenamente espiritual, e o criador do mundo, que é alguma coisa menos que isso. Vemos nesse texto e nas idéias ligadas a ele um movimento de afastamento da idéia de um Deus único que é Criador, algo básico para o Judaísmo e para o Cristianismo tradicional.

No *Evangelho da Verdade*

Juntamente com *Tomé* e *Filipe*, uma terceira obra com o nome de "evangelho" encontrada em Nag Hammadi é o *Evangelho da Verdade*. Irineu citou essa obra, ou uma versão próxima dela, em *Contra as Heresias* 3.11.9, de modo que já conhecíamos esse evangelho antes que fosse descoberto. Irineu atribui a obra aos discípulos de Valentino, o que a colocaria na segunda metade do século II, uma visão única aceita por alguns acadêmicos. Outros o ligam a apenas um de seus discípulos ou ao próprio Valentino. Essas opções colocam a obra em meados do século II. A introdução da *Biblioteca Gnóstica Copta*, escrita por Attridge e MacRae, vacila entre uma conexão com Valentino ou um seguidor seu (Robinson 2000, 1.76-81). Klauck (2003, 135-36) discute as opções e rejeita uma conexão com o Valentino. Uma segunda versão desse evangelho foi encontrada em Nag Hammadi, atestando sua importância, mas essa segunda versão é menos completa.

A obra caminha por seus tópicos sem uma estrutura detectável, cobrindo uma matriz de temas que vai desde a criação e a origem do erro até a chegada do Redentor. Ele discute um livro de revelação, apresenta várias parábolas e menciona a redenção, o descanso, o bom pastor, obras de misericórdia, unção e nomes, com um plano geral que parte da busca para o encontro. Tais temas são certamente gnósticos.

Não é preciso muito tempo para se perceber a complexidade dessa obra. O manuscrito inicia-se em 16.31-17.4: "O evangelho da verdade é alegria para aqueles que receberam do Pai da verdade a graça de conhecê-lo através da força do Logos, que veio do Pleroma e que está no pensamento e na mente do Pai; ele é o chamado 'Salvador', pois é o nome da obra que ele deve realizar pela redenção daqueles que não

conheceram o Pai. O nome do evangelho é a manifestação da esperança, porque é a descoberta daqueles que o buscam" (Robinson 2000, 1.83; Robinson 1990, 40). *Pleroma* é uma referência à "plenitude" que é um produto de Deus. Deus é conhecido por meio da descoberta que remove a ignorância. Isso é definido mais tarde em 41.14-19: "Portanto, todas as emanações do Pai são pleromas, e a raiz de todas as suas emanações está naquele que as fez crescer em si mesmo."

A história do capítulo 17 continua discutindo o pleroma, visto como uma totalidade plural e corporativa. Quanto à totalidade, saiu em busca daquele de quem ela viera, não percebendo que a resposta estava dentro dela; a ignorância em relação àquele que é incompreensível e inconcebível levou à angústia e ao medo. Esse pleroma realizou a criação, "preparando com beleza e poder um substituto para a verdade" (17.19-20). A criação é obra de outros e é um erro. O sucesso veio para o eleito: "Através disso, o evangelho daquele que é buscado [foi] revelado por ele àqueles que são perfeitos através das misericórdias do Pai, como o mistério oculto, Jesus, o Cristo. Por seu intermédio, ele iluminou aqueles que estavam na escuridão por causa do esquecimento. Ele os iluminou e indicou-lhes um caminho. E esse caminho é a verdade que ele lhes ensinou" (18.11b-21; Robinson 2000, 1.85; Robinson 1990, 40-41).

Novamente é dominante a linguagem da descoberta do conhecimento, conforme lemos em 35.8-14: "A deficiência da matéria surgiu não por meio da ilimitabilidade do Pai, que está vindo para dar tempo à deficiência, embora ninguém do alto pudesse dizer que aquele que é incorruptível pudesse vir dessa maneira." O fracasso da matéria não é preocupação de Deus, muito embora a maneira como ele vai lidar com ela não seja antecipada. Esse texto se encaixa na ênfase gnóstica no conhecimento e na deficiência da criação.

No *Apócrifo de João*

Se há uma obra que incorpora uma perspectiva gnóstica plenamente desenvolvida, esta é o *Apócrifo de João*. Encontrado em Nag Hammadi, é "um diálogo com o Jesus ressurreto", apresentando uma descrição completa da criação, com emanação após emanação (Klauck 2003, 169). Existem quatro cópias dessa obra, em duas versões, uma mais longa e outra mais curta. É consenso que a versão mais longa surgiu a partir da mais curta (Waldstein e Wisse em Robinson 2000, 2.7). As quatro cópias diferentes são indicadas por abreviações que nos permitem dizer qual delas está sendo citada (III e BG — as versões mais antigas e curtas; II e IV — versões posteriores e mais longas). As versões II e IV combinam. A segunda metade do *Apócrifo* aborda os capítulos iniciais de Gênesis. A referência de Irineu ao "Barbelo Gnóstico" provavelmente cita uma versão dessa obra (*Contra Heresias* 1.29.1-4). Esse uso potencial data as idéias básicas o mais tardar em 150-60 (veja Rebell 1992, 51-52, que o considera um texto gnóstico chave). Klauck (2003, 169-70) e Waldstein e Wisse (em Robinson 2000, 1.1) defendem que a versão mais curta que temos vem de cerca de 200, e a versão mais longa, que é posterior, vem de alguma época no século III.

Uma citação completa indica de que maneira o *Apócrifo* vê a criação. Em primeiro lugar, Jesus se apresenta em II 2.9-25:

Ele me disse: "João, Jo[á]o, por que você duvida e por que tem medo? Você está familiarizado com essa imagem, não está? — ou seja, não [tenha] medo! Eu sou aquele que [está com todos vocês] sempre. Eu [sou o Pai]; eu sou a Mãe; eu sou o Filho, eu sou o imaculado e o incorruptível. Hoje [vim para ensinar-lhe] o que é, [o que era] e o que [vai acontecer], para que [você saiba] coisas que não foram reveladas [e aquelas que foram reveladas, e para

> ensiná-lo] sobre a [resoluta raça] do [Homem] perfeito. Agora, [pois, erga] sua [face para que] você possa [receber] as coisas que eu [lhe ensinarei] hoje, [e] possa [contá-las aos seus] amigos que [são] da raça [resoluta] do Homem perfeito". (Robinson 2000, 1.17,19; Robinson 1990, 105-6)

O tema do mistério domina esses textos. Deus é um personagem complexo, consistindo de Pai, Mãe e Filho. Muitos textos gnósticos retratam Deus como uma díade, tendo a mãe divina como parte do casal original. O reconhecimento do feminino divino diferencia o gnosticismo das apresentações judaica e cristã de Deus. A tradição judaico-cristã defende que Deus não tem gênero. É fato que machos *e* fêmeas foram feitos à imagem de Deus (Gênesis 1.27). O mais perto que essas outras visões judaicas e cristãs de Deus chegam de tal compreensão feminina aparecem no retrato metafórico da sabedoria como feminina (Provérbios 8; Bock 2004, 74-76).

O *Apócrifo de João* II 2.33-4.10 é uma longa descrição da singularidade de Deus. Ele é "mais do que um deus, nada está acima dele" (2.35). Ele não pode ser limitado, é a total perfeição, é imensurável, invisível, eterno, inominável, puro, santo, não corporal e superior aos outros seres entre uma variedade de atributos. Ele é um "éon gerando éon" (4.3). Ele está em repouso (4.11). Foi seu pensamento que realizou um feito e ela surgiu (4.27). Ela é a "premeditação do Todo" (4.31-32) e a glória do Barbelo (4.36). O Barbelo é o Espírito invisível e virginal (5.13). A seguir, são citados uma série de éons que vieram do Pai (6.2-10). Em 7.11, "Cristo, o divino Autógeno, criou todas as coisas". Uma série de luzes e éons são o produto (8.25-28).

Em seguida surge o evento-chave. Sofia, ela própria um éon, concebe de um pensamento dela mesma (9.25-26). Ela procurou conceber sem o consentimento de seu consorte (9.34).

O que ela produziu foi "imperfeito e diferente de sua aparência" (10.4), uma serpente com o rosto de leão chamada Yaltabaoth, o primeiro arconte a tomar o poder de sua mãe (10.9-19). Ele também é chamado de Grande Soberano. Aqui está o começo do mal, surgindo de um ato independente realizado pelo Deus altíssimo. Uma mulher, Sofia, age por si mesma. Ela se arrepende e pede perdão (13.36-14.10). Yaltabaoth movimenta-se para criar o primeiro homem, que os capítulos 15 e 16 detalham parte por parte. Mais tarde, a ordem da "Mãe-Pai de tudo" envia cinco luzes a Yaltabaoth dizendo-lhe para soprar no ser um sopro. Sem que ele saiba, Yaltabaoth sopra no corpo um elemento de poder de sua mãe. O ser move-se, passando a ter vida (19.15-33). Os arcontes terão poder sobre o "corpo natural e perceptível", mas nele estava uma Epinóia (palavra grega que significa "pensamento"), oculta em Adão que era a correção da deficiência da mãe (20.9-29).

A complexa história traz Deus ligado indiretamente à criação, o que envolve a obra de subalternos e a existência de erros. O mal resultou da falha de uma deidade feminina em buscar a vontade de Deus. A matéria é má, com um impulso maligno. Mas o potencial para as coisas certas da vida existe, oculto dentro dele, de modo que as forças malignas não podem alcançá-lo. A criação é obra de outros; Deus, o Facilitador, trabalha para recuperar aquilo que sua Divindade dividida perdeu. Esse quadro será importante quando compararmos os relatos.

Na *Hipóstase dos Arcontes*

Esta obra, também encontrada em Nag Hammadi, é uma defesa da "realidade dos arcontes (ou governadores)", que é o significado do título. Não é um evangelho e nem mesmo está escrito no

gênero de um evangelho. Contudo, está incluído aqui porque apela a Gênesis 1-6 com claros elementos gnósticos. Acredita-se que surgiu no Egito e sua datação aponta provavelmente para o século III.

O elemento-chave dessa narrativa começa em 86.20. Ali está uma deidade complexa, existindo numa série de mundos, revelando um conflito entre múltiplas autoridades celestiais. Mais uma vez, como no *Apócrifo*, temos uma deidade feminina responsável pela criação das autoridades. Aqui, o nome da personagem foi mudado para Pistis Sofia, mas sua função é a mesma apresentada no *Apócrifo*.

A história continua em 87.11-26:

> Quando a Incorruptibilidade olhou para baixo, para a região das águas, sua imagem [Pistis Sofia] apareceu nas Águas; e as Autoridades das Trevas se enamoraram dela. Mas elas não podiam se apossar daquela Imagem, que lhes aparecera nas águas, por causa de sua iniqüidade — uma vez que seres que simplesmente possuem uma alma não podem se apossar daqueles que possuem um Espírito —, pois eles são de Baixo, enquanto que ela é do Alto. É por isso que "a incorruptibilidade olhou para baixo, para a região [das águas]"; assim que, pela vontade do Pai, ela pudesse fazer com que a Totalidade se unisse à Luz. Os soberanos (arcontes) fizeram planos e disseram: "Venham, vamos criar um homem que será solo da terra." Eles modelaram sua criatura como um todo completamente da terra. (Robinson 2000, 2.237; Robinson 1990, 163)

Depois disso, eles formam o homem com alma que está deitado no chão. O Pleroma (o Incorruptível) envia o Espírito para habitar o homem e dar vida a Adão (88.10-17). O texto a seguir completa a criação do homem: "Então, todos esses eventos ocorreram pela vontade do pai da totalidade.

Depois disso, o espírito viu o homem dotado de alma sobre o chão. E o Espírito veio da Terra Adamantina; ele desceu e veio habitar com ele, e aquele homem tornou-se alma vivente. Recebeu o nome de Adão, pois foi encontrado movendo-se no chão" (Robinson 2000, 2.239; Robinson 1990, 163).

Desse modo, o mundo material e a humanidade surgiram como parte de um mundo caído desde o início. O Deus do reino mais elevado fornece o sopro da vida espiritual, mas a criação foi basicamente um ato de outros. Essa teologia da criação é diferente do Gênesis. A criação da humanidade foi um projeto em grupo do céu e das forças inferiores. Deus é um facilitador na criação, no topo de um esforço corporativo. Contudo, um papel muito importante na criação vai para seres com ciúme de Deus. Por essa razão a matéria é má. Tal visão de uma criação maligna feita por muitos é comum, como mostra Segal (1977, 252, n. 20). Ele cita um texto adicional de Nag Hammadi que faz essa declaração: *A origem do mundo* 103.6-20, onde Yaldabaoth se torna insolente e se declara o único Deus verdadeiro (Robinson 2000, 2.41; Yaldabaoth opera como Yaltabaoth do *Apócrifo*). Uma visão similar aparece no *Evangelho dos Egípcios*, nosso próximo texto.

No *Evangelho dos Egípcios*

Este evangelho é uma "obra típica do gnosticismo mitológico", de acordo com seus tradutores Alexander Böhlig e Frederik Wisse (Robinson 2000, 2.24). Existe o título alternativo de *Santo Livro do Grande Espírito Invisível*. Ele apresenta um relato de Sete, um dos descendentes de Adão, e é considerado quase como um evangelho de Sete (Robinson 2000, 2.21-22). *Egípcios* é uma obra que não tem relação com o evangelho cristão apócrifo do mesmo nome, que é um texto fragmentário que conhecemos por meio de Clemente de Alexandria. A obra descrita por Clemente con-

tém diálogos nos quais Jesus instrui Salomé sobre uma vida ascética de restrição sexual. Esta é uma obra de meados do século II. O *Evangelho dos Egípcios/Espírito Invisível* existe em duas versões encontradas em Nag Hammadi, diferenciadas pelas abreviações (III, IV). Elas são bastante similares. A obra lida com a origem do mundo celestial (III 41.8-55.16), o caminho tomado por Sete e seus descendentes (III 55.16-66.80), seguido por sessões de hinos e encerramento (Klauck 2003, 60). Klauck (2003, 59) e Robinson (2000, 2.38) afirmam que as datas variam entre o século II e o início do século III.

Como a visão da criação em III 41.8-55.16 é por demais complexa, trazemos um resumo aqui. Debaixo de Deus Pai, coloca-se uma Trindade que conta com outro Pai de um grau inferior, Mãe e Filho. Cada parte da Trindade é um ogdoad, cada um tendo sua própria esfera. *Ogdoad* é uma palavra grega que significa um "grupo de oito", mas é usada para referir-se a uma complexa força primeva. O Pai é mente, palavra, incorruptibilidade e vontade. A Mãe é simplesmente chamada de Barbelo. O Filho tem ele mesmo sete vozes. Além disso, um éon chamado Domedon (também conhecido como Doxomedon) surge para ser o éon que cerca o mundo de luz. Por meio de uma complexa interação entre o Espírito e Barbelo, o Cristo passa a existir, juntamente com o filho "trimacho" (III 53.23-24; Robinson 2000, 2.26-28; Robinson 1990, 213). Esse tratamento revela uma cosmologia gnóstica altamente desenvolvida. O monoteísmo desapareceu.

A segunda seção, sobre Sete (III 55.16-66.8), é igualmente complexa. A semente de Sete é criada por meio da obra de Plesitéa, a virgem com quatro seios, a mãe dos anjos e a mãe das luzes. Um retrospecto da criação mostra que Gamaliel, o ministro da luz Oroiael e Sofia compartilham da criação. Plesitéa proclama-se um ciumento Deus Criador. Ele é re-

preendido por uma voz do céu que então se move para criar um homem com a ajuda de uma figura chamada *metanoia*. Essa palavra significa "arrependimento" em grego. Esse ato cria a linhagem de Sete por meio da obra de ainda outra figura, Hormos, e o Espírito Santo. Mais tarde, uma terceira história da origem de Sete é evidenciada quando Edocla, uma personagem desconhecida, dá à luz a verdade e a justiça, a semente inicial da vida eterna, assim como os filhos de Sete. Esses filhos enfrentam perigos no mundo deixado pelo diabo. Sete ora pedindo proteção a eles, e os anjos apressam-se para protegê-los e para criar a verdade.

Existe neste livro uma separação entre o Deus Altíssimo e o(s) Criador(es). A multiplicação dos éons fica evidente a partir do esboço do relato também, havendo, portanto, dualismo. A competição interna pela honra no reino espiritual é também evidente, sendo a criação uma responsabilidade parcial de uma força maligna, o desertor de Deus.

Isso reflete uma visão gnóstica da criação, muito embora os detalhes variem em cada um dos relatos. Várias personagens criam, funcionando como um *demiurgo*, ou um assistente na criação. Ao se usar esse termo como uma descrição resumida, às vezes ele se torna enganoso, já que, em muitos desses relatos, a criação não é um ato de uma personagem ajudando Deus, mas é o resultado de uma personagem agindo por si só. Como descobrimos, essas idéias sobre assistentes da criação formam o pano de fundo de vários dos textos de Nag Hammadi.

Mazinho Rodrigues!

No *Evangelho de Pedro*

O *Evangelho de Pedro* é um dos poucos textos que trata unicamente da morte e da ressurreição de Jesus. É uma narrativa da paixão.

Na obra *História Eclesiástica* (6.12.1-6), Eusébio cita o *Evangelho de Pedro* e destaca que algumas igrejas da área inicialmente leram esse evangelho. Contudo, ele veio a ser adotado por alguns grupos docetistas que faziam distinção entre Jesus em carne e o Cristo espiritual que habitava nele. A associação dessa obra com esses grupos levou à interrupção, na parte final do século II, de sua leitura na Igreja por meio da instrução de Serapião, bispo de Antioquia. Destacam-se dois exemplos claros de potencial influência docetista: em 4.10, onde Jesus está pendurado na cruz mas não sente dor alguma, e em 5.19, onde Jesus percebe que o poder está saindo dele, em vez de Deus o estar desamparando. No mesmo ponto, diz-se que Jesus "foi levado", possivelmente indicando que sua ascensão aconteceu na cruz, embora esse significado seja debatido (Lapham 2003, 91-92).

John Dominic Crossan propôs a data de 50-70 d.C., mas essa é uma opinião idiossincrática. Klauck (2003, 87) nota que muitos dos temas são um desenvolvimento da tradição dos evangelhos, com material similar ao que existe em Mateus, Marcos e Lucas. Klauck lista as idéias desenvolvidas: chamar Jesus de "Senhor", a falta de conhecimento do costume judaico, a transferência de responsabilidade pela morte de Jesus de Pilatos para Herodes e os judeus, a presença de testemunhas oculares diretas da própria ressurreição, a descida ao inferno, grandes figuras angelicais e uma cruz que fala. Elementos paralelos a outros evangelhos apócrifos também indicam que ele não é tão antigo quanto sugere Crossan, como mostra a crítica de Raymond Brown (Brown 1994, 1317-49). Lapham (2003, 94) e Rebell (1992, 98) notam que a conexão com Serapião significa que essa é uma obra do século II, com raízes provavelmente na Síria, e de meados daquele período. A história dessa obra mostra que ela circulou nas margens da Igreja desde o tempo de sua composição até o julgamento que a considerou docetista.

Pelo fato de ser um relato da paixão, há muito pouco nessa obra sobre a doutrina de Deus ou sobre a criação. O texto principal está em 10.38-11.49. Aqui Deus é diretamente mencionado em uma cena onde os centuriões que guardavam a tumba de Jesus viram três grandes homens saindo dela com uma cruz logo atrás deles. Os homens eram aparentemente grandes, uma vez que dois tinham cabeças que alcançavam o céu e um tinha uma cabeça que "ultrapassava o céu". Quando foi perguntado se havia ocorrido a pregação àqueles que dormiam, a cruz, que podia falar, respondeu que sim. Os cinturões então correram para contar a Pilatos que, de fato, Jesus era o Filho de Deus. Eles pediram a Pilatos que os deixasse enfrentar o julgamento de Deus por seu pecado, mas que não fossem entregues aos judeus para serem apedrejados. Pilatos lhes disse que não falassem a ninguém o que havia ocorrido. Tudo o que aprendemos sobre Deus a partir desse texto é que ele teve um filho e que Deus fará um julgamento.

No(s) *Evangelho(s) de Bartolomeu*

Esta é outra narrativa da paixão. De fato, existem duas tradições ligadas a Bartolomeu, em duas versões distintas. Jerônimo (347-419) e o *Decretum Gelasianum* (um decreto da Igreja do século VI) também se referem a um evangelho ligado a esse personagem, mas não podemos ter certeza se é essa ou outra obra que se tem em vista, uma vez que eles não dão detalhes. O *Decretum* é uma lista de materiais vistos como apócrifos pela Igreja do século VI (Klauck 2003, 3-5, traz uma citação do decreto). A primeira tradição de Bartolomeu envolve uma obra copta também conhecida como "o livro da ressurreição de Jesus Cristo". É posterior, datando do século V ou VI (Klauck 2003, 99). A segunda tradição, *As perguntas de Bartolomeu*, é provavelmente anterior. As datas para essa obra variam do século II ao século VI. A obra reflete

uma elevação do papel de Maria, mas em menor escala do que obras posteriores, o que possibilita a data do século III (Klauck 2003, 99). M. R. James (1924) nota e discute essa tradição, apresentando uma tradução de *Perguntas*. Conforme citado abaixo, *Perguntas* fornece um vislumbre do abismo; uma discussão de Maria e sua concepção; um tratamento do diabo, também chamado Beliar, que dá testemunho de sua obra; uma discussão dos pecados mortais; e um comissionamento dos apóstolos. Além disso, Bartolomeu recebe um vislumbre do sétimo céu. Há também cenas envolvendo Tomé, que não está entre os doze quando Jesus aparece porque o filho de Tomé, chamado Siofanes, havia morrido. Tomé ressuscita seu filho dos mortos, fazendo com que milhares cressem. Tomé retorna, ouve falar sobre a ressurreição e tem dúvidas. Contudo, Jesus aparece a Tomé e, depois de tocar as feridas de Jesus, Tomé acredita.

Em *Perguntas* 4.27-28, Satanás, o primeiro anjo criado, confessa que não pode esconder nada de Deus. De fato, o filho existia antes e criou Satanás. O Pai promoverá um julgamento no fim (6.2).

Um dos textos discute Deus e a criação. Em 4.52-61, Bartolomeu tem uma visão do céu e vê uma reprise da criação de Adão. Bartolomeu também vê Jesus. Deus diz a Miguel que lhe traga um punhado de terra, a partir do qual forma Adão. Miguel adora a criação da imagem de Deus e diz a Satanás para seguir seu exemplo, mas Satanás se recusa.

Essa idéia também aparece na tradição judaica do século I em *Vida de Adão e Eva* 12-16. Ela descreve uma recusa satânica similar. Em *Adão e Eva*, a recusa de Satanás faz com que ele seja expulso do jardim, assim como ele o é em *Perguntas*.

Quando Bartolomeu completa sua visão envolvendo o testemunho de Satanás, ele cai aos pés de Jesus e ora (4.61-62). Em latim, essa oração contém cerca de 40 linhas. Existe

até mesmo uma referência posterior na oração à "Trindade consubstancial", um detalhe sobre a natureza da Trindade que mostra que a obra deve ser de pouco depois do século II (4.63). No final, Bartolomeu pede a Jesus como "Meu Deus, e Pai, o maior, Meu Rei" que salve os pecadores (4.64).

A visão sobre Deus presente nessa obra percebe Jesus como Pai e Filho de uma maneira que mostra que ela é anterior ao ensino detalhado da Trindade. Também vemos que Deus é o Criador e uma personagem exaltada de modo singular. Essas visões colocam essa obra em algum lugar do espectro entre o dualismo divino desenvolvido e adverso do *Apócrifo de João* ou da *Hipóstase dos Arcontes* e os textos tradicionais familiares.

Resumo

Deus aparece numa variedade de maneiras nesse novo material. Alguns falam apenas de Deus (*Tomé*), enquanto outros possuem diversas personagens celestiais participando da criação (*Apócrifo de João; Hipóstase dos Arcontes*). Na maioria dos casos, a criação resultante é vista como maligna, inerentemente má (*Filipe*), criada de maneira imperfeita, de modo que perecerá. Outros textos possuem idéias similares. Os textos que não examinamos, como *2 Apocalipse de Tiago* 58.2-6; 63.1-2,10-11, destacam uma criação imperfeita. Em outros textos que não abordamos, a criação é habitada por forças malignas (*1 Apocalipse de Tiago* 25.18-19; *Diálogo do Salvador* 142.6-9). Majella Franzmann (1996, 57-60) resume e destaca que alguns textos são mais positivos em relação à criação ou, pelo menos, não apresentam contornos tão fortemente dualistas (*Diálogo do Salvador* 129.20-21). Portanto, esses últimos textos não são uniformes. Em outras palavras, as visões alternativas possuem muitas subalternativas, muito embora, na

maioria dos casos, elas caminhem na mesma direção básica. Essas diferenças entre os textos levam a considerar mais útil a visualização do espectro do que considerar simplesmente duas visões. Todavia, como veremos, uma linha de diferença existirá entre a maior parte desses textos e suas contrapartes tradicionais.

Agora que já pesquisamos as novas obras em relação às suas complexas visões de Deus, vamos considerar de que maneira os textos tradicionais vêem Deus e a criação. Existe uma diferença entre os textos novos e os mais tradicionais?

Perguntas para estudo

1. Por que o Evangelho de Tomé é um texto importante e o que está em jogo na determinação da data de sua composição?
2. Quem cria e qual é o caráter fundamental da criação de acordo com esses textos?
3. Qual é o papel desempenhado por Sofia em alguns desses textos? Seria esse papel favorável ao feminino?

CAPÍTULO 7

A NATUREZA DE DEUS E A CRIAÇÃO, PARTE 2

Deus e a Criação nos materiais tradicionais

AS OBRAS DO NOVO TESTAMENTO DATAM DO SÉCULO I, ABRANgendo uma série de diferentes autores com passado apostólico como Paulo, Pedro e João, assim como outras personagens que provavelmente tiveram contato com os apóstolos e seu ambiente, tais como Marcos e Lucas. Desse modo, a idade desses textos — que os coloca como nossas fontes mais antigas — atesta sua importância histórica.

Há quem reclame de uma abordagem que dá precedência a esses textos, afirmando que isso reflete um certo viés teológico em favor do cânon, algo pouco apropriado no estudo histórico. Outros críticos dizem que isso é um uso inadequado de uma regra, em vez de uma correta análise histórica (Franzmann 1996, 8-14). As reclamações sobre uma "sutil tirania" do cânon ou dos evangelhos bíblicos são um engano. Esses textos possuem valor *em função da época em que foram escritos e por causa das personagens que os escreveram e seu relacionamento com Jesus e os que viviam ao redor dele.* No trabalho

histórico, quem comanda são as fontes. As melhores fontes são as mais importantes. Desse modo, não há uma regra ou um viés teológico que eleve essas fontes. Por baixo de todo esse material há um solo histórico firme. Dizer alguma coisa em contrário é ignorar o método histórico básico.

O termo *Novo Testamento* é um termo teológico posterior ao período que estamos considerando. A Igreja reconheceu essa coleção de obras em seu núcleo paulino-evangélico no final do século II e, como uma coleção completa, no período que vai do início a meados do século IV. Nos primeiros séculos, o ensinamento da Igreja era passado adiante oralmente, pela circulação de *tradições* sobre Jesus e a teologia da Igreja. É por isso que chamamos esse ensinamento de *tradicional.* Eram resumos da teologia da Igreja, aprendidos por meio de pequenas declarações teológicas ou hinos, assim como por apelo a livros individuais que, mais tarde, vieram fazer parte do Novo Testamento.

Esses importantes livros eram lidos durante os cultos cristãos como meio de instrução e encorajamento para os presentes. Contudo, as comunidades desse período primitivo não tinham e nem mesmo pensavam em termos de um Novo Testamento funcional. Ninguém levava uma Bíblia para a igreja. Desse modo, falar do Novo Testamento em seu contexto histórico é usar um agrupamento de conveniência.

Em vez de termos apenas uma evidência da teologia desse período (a do Novo Testamento), temos várias testemunhas. Cada um dos autores cuja obra foi incluída nessa coleção é uma testemunha independente daquilo em que se acreditava; portanto, cada um será tratado individualmente, de modo que o escopo de testemunho seja claro.

No Novo Testamento

Um forte elemento de evidência desse material envolve extratos das confissões da Igreja ou pequenas declarações teológicas. Essas peças curtas de resumo teológico ou louvor ensinavam às pessoas o fundamento teológico do ensino da Igreja. No que se refere à Criação, duas idéias são consistentemente proferidas: (1) Deus é o Criador, e não qualquer figura substituta, e (2) Jesus participou nessa Criação e não é uma criatura.

Tal peça fundamental que discute Deus e a Criação vem de Paulo, na década de 50 do século I. O texto é 1 Coríntios 8.5-6, onde lemos: "Mesmo que haja os chamados deuses, quer no céu, quer na terra (como de fato há muitos 'deuses' e muitos 'senhores'), para nós, porém, há um único Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio de quem vieram todas as coisas e por meio de quem vivemos." Paulo contrasta a crença greco-romana e seu politeísmo com o ensinamento cristão. Ele apresenta uma confissão básica do papel do Deus único em termos de duas personagens *cooperativas* na Criação. Cada uma delas possui um título de soberania e realiza um ato de soberania, mas elas são confessadas juntas como Deus. Existe o Pai, que é a fonte de toda a Criação, e o Senhor, Jesus Cristo, que mediou aquela única e mesma Criação. A concisão e o equilíbrio do texto revelam uma confissão teológica resumida. É fácil contrastar essa simples confissão com as discussões que envolvem a Criação conforme vemos em *Apócrifo de João* ou *Hipóstase dos Arcontes* ou ainda no *Evangelho dos Egípcios*. Para o judeu-cristão Paulo, associar Jesus com a Criação, como um ato do Deus único, era apontar para a divindade de Jesus, porque apenas o Deus único é o Criador. Paulo diz coisas similares novamente em Romanos 1.25 e em 1 Coríntios 10.26,

onde ele declara Deus como Criador, o Artífice de tudo. Essa diferença em relação a muitos textos alternativos é significativa.

Outro texto-chave da tradição paulina é um hino, cantado como uma palavra de louvor a Deus. Como tal, expressava a teologia dos cantores. Referindo-se a Jesus, Colossenses 1.15-17 declara: "Ele é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação, pois nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos ou soberanias, poderes ou autoridades; todas as coisas foram criadas por ele e para ele. Ele é antes de todas as coisas, e nele tudo subsiste." É o trecho de 1 Coríntios 8 mais esmiuçado: Jesus é a imagem de Deus e participou do ato de Criação que revela a Deus. Sua posição reflete soberania sobre essa criação.

O autor da carta aos Hebreus compartilha dessa visão de Jesus e da criação. O texto de Hebreus 1.10-12 assevera o papel do Filho na criação em conjunto com o Deus único citando o Salmo 102.25-27 e aplicando ao Filho a linguagem usada em relação a Deus, enquanto defende que Jesus é superior a qualquer anjo.

Uma confissão mais simples da tradição paulina está em Efésios 3.9, texto que discute as riquezas encontradas em Cristo. Paulo pregou essa mensagem para "esclarecer a todos a administração deste mistério que, durante as épocas passadas, *foi mantido oculto em Deus, que criou todas as coisas*". O que Paulo ensinou e pregou não era um segredo a ser mantido nem um conhecimento especial reservado apenas a alguns poucos escolhidos. Era algo a ser pregado a todas as pessoas no mundo.

Outros textos fazem comentários rápidos sobre a Criação, mas possuem um ímpeto semelhante. Em Mateus 19.4, Jesus discute o casamento: "Vocês não leram que, no princípio, o Criador 'os fez homem e mulher'[?]" Aqui, a criação de Adão e Eva está ligada apenas a Deus. Jesus fala sobre eventos que

virão no final: "Porque aqueles serão dias de tribulação como nunca houve desde que Deus criou o mundo até agora, nem jamais haverá" (Marcos13.19). Esses comentários surgem como apartes de um outro tópico principal em discussão, funcionando praticamente como idéias assumidas desde o primeiro século por seus autores.

Pedro compartilha dessa visão: "Aqueles que sofrem de acordo com a vontade de Deus devem confiar sua vida ao seu fiel Criador e praticar o bem" (1 Pedro 4.19). Essas várias citações mostram que a Igreja aceitava a idéia de um Deus Criador único, vinda do Judaísmo. Os hebreus até mesmo consideram que sua base está nos salmos judaicos de louvor a Deus. Portanto, a Criação não envolveu uma série de subdeidades, conforme anunciado em vários textos alternativos.

A tradição paulina faz declarações práticas sobre a criação do mundo realizada por Deus. Em 1 Coríntios 10.25-26 lemos: "Comam de tudo o que se vende no mercado, sem fazer perguntas por causa da consciência, pois 'do Senhor é a terra e tudo o que nela existe'" (citando Salmo 24.1 ou 50.12). Aqui Paulo assevera a bondade essencial da criação e do alimento fornecido por Deus. O texto de 1 Timóteo 4.3-5 fala de pessoas que, nos últimos dias, terão a consciência cauterizada: "Proíbem o casamento e o consumo de alimentos que Deus criou para serem recebidos com ação de graças pelos que crêem e conhecem a verdade. Pois tudo o que Deus criou é bom, e nada deve ser rejeitado, se for recebido com ação de graças, pois é santificado pela palavra de Deus e pela oração." Essa perspectiva caminha paralelamente a 1 Coríntios 10 e contrasta com uma criação maligna e material de muitos textos alternativos.

Esse ensinamento não significa que Deus carece de transcendência. O trecho de 1 Timóteo 6.15-16 faz referência a Deus como "o bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos

senhores, o único que é imortal e habita em luz inacessível, a quem ninguém viu nem pode ver". Para esse autor, Deus deve revelar o que é conhecido sobre ele (2 Timóteo 3.16).

Há mais testemunhas. O livro de Atos dos Apóstolos relata uma série delas em passagens como 4.24; 14.15 e 17.26. O texto de Atos 4.24 trata Deus como "Soberano [que] fizeste os céus, a terra, o mar e tudo o que neles há!" Temos aqui a confissão básica de Deus como o único Criador. Em Atos 14.15, o autor fala de um Deus vivo "que fez o céu, a terra, o mar e tudo o que neles há." A passagem de Atos 17.26 destaca que Deus "de um só fez... todos os povos, para que povoassem toda a terra". Deus é diretamente responsável pela existência da humanidade.

A passagem de João 1.1-3 declara: "No princípio era aquele que é a Palavra. Ele estava com Deus, e era Deus. Ele estava com Deus no princípio. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele; sem ele, nada do que existe teria sido feito." Mais adiante, João 1.14 declara que "a Palavra tornou-se carne". Essa conexão mostra que, para esse autor, a Palavra e Jesus eram a mesma coisa. Ela também mostra que Jesus, como Deus, participou da Criação. A passagem do primeiro capítulo de João é uma declaração paralela à de Paulo em 1 Coríntios. O papel de Jesus na Criação é o renovado elemento cristão naquilo que era a visão judaica da Criação por meio de um único Deus. O Deus Criador mediou a Criação *através de Jesus.*

O autor de Apocalipse também usa a linguagem hínica para referir-se ao Criador. Ele escreve em Apocalipse 4.11: "Tu, Senhor e Deus nosso, és digno de receber a glória, a honra e o poder, porque criaste todas as coisas, e por tua vontade elas existem e foram criadas." O trecho de Apocalipse 10.11 fala de Deus como Criador do céu e de tudo o que há nele, da

terra e de tudo o que há nela e do mar e de tudo o que há nele. A combinação dessa concepção com a linguagem de céu, terra e mar de Atos sugere um tipo de confissão relacionada a Deus como o Criador. Em 14.7, existe um chamado para adorar "aquele que fez os céus, a terra, o mar e as fontes das águas".

Tiago fala da seguinte maneira em 1.17-18: "Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto, descendo do Pai das luzes, que não muda como sombras inconstantes. Por sua decisão ele nos gerou pela palavra da verdade, a fim de sermos como que os primeiros frutos de tudo o que ele criou." Tiago compara o novo nascimento da fé com todas as coisas boas que Deus fornece como Criador.

Todos os principais autores do Novo Testamento fazem uma declaração sobre a obra do Deus único na criação. A maioria destaca que a boa intenção foi a base da criação. A matéria não é inerentemente má. Essa concepção de Deus e da criação difere daquilo que vimos em muitas das obras alternativas.

Jaroslav Pelikan, deão da área de teólogos históricos e contemporâneos e ex-professor da Universidade Yale, discute sistemas de redenção cósmica e diz que essa confissão de "um Deus e um Senhor" se coloca "contra toda a mitologia gnóstica e o politeísmo". Mais importantes aqui são a singularidade de Deus e o papel único de Deus como Criador único (Pelikan 1971, 95-96). Eis aqui um elemento fundamental da ortodoxia cristã. Esse ensinamento fundamental foi revelado na confissão e na adoração, assim como nos apartes. Havia um Deus, que era o Criador, e o Filho participou nessa Criação.

Nos pais apostólicos

Esse ensinamento aparece nos pais. Nossa abordagem aqui é seletiva, mas uma lista completa dos textos aparece no

Apêndice 2, que trata dos pais apostólicos. Muitos dos comentários sobre Deus feitos por esses pais vêm num contexto de adoração, louvor, oração ou exortação.

Estando em Roma e escrevendo para Corinto, Clemente compôs *1 Clemente* em 95 d.C. Em 19.2-3, ele fornece a seguinte exortação: "Vendo, portanto, que temos uma parte em muitos feitos grandes e gloriosos, corramos para o objetivo da paz, que nos foi concedido do alto desde o início; fixemos nossos olhos no Pai e Artífice de todo o mundo, e apeguemo-nos a seus dons magníficos e excelentes e a seus benefícios de paz. Que o vejamos em nossa mente, que com os olhos da alma olhemos para sua vontade paciente. Percebamos o quão despojado de ira ele é para com toda a sua criação." Revendo os dons de Deus, ele diz: "Todas essas coisas o grande Criador e Mestre do universo ordenou à existência em paz e harmonia, fazendo assim bem a todas as coisas, mas especial e abundantemente a nós, que encontramos refúgio em suas compassivas misericórdias por meio de nosso Senhor Jesus Cristo. A ele seja a glória e a majestade para sempre e sempre. Amém" (20.11-12). Um pouco mais à frente, ele adiciona: "Por sua palavra majestosa, ele estabeleceu o universo e, por uma palavra, ele pode destruí-lo" (27.4).

Em sua visão da criação, Clemente afirma:

> Pois o próprio Criador e Mestre do universo se regozija em suas palavras. Por seu poder infinitamente grande, ele estabeleceu os céus e em sua incomparável sabedoria ele os coloca em ordem. Do mesmo modo ele separou a terra das águas que a cercavam, e a estabeleceu firmemente no inabalável fundamento de sua própria vontade; e as criaturas vivas que caminham sobre terra, ele chamou à existência por seu decreto. Tendo já criado o mar e as criaturas vivas nele, ele fixou fronteiras por seu próprio poder. Acima de tudo, como a mais excelente e, de longe, maior obra de

> sua inteligência, com sua santa e perfeita mão, ele formou o homem como uma representação de sua própria imagem. (33.2-4)

Clemente vê a criação como uma boa obra do Deus único. O homem também resulta de sua ação criadora direta.

Inácio escreveu uma série de cartas em meados do século II. Seus comentários são menos diretos sobre a criação, mas confessa um Jesus que desde o início está profundamente associado ao Deus que desejou tudo. Ao escrever aos magnesianos, ele destaca que "bispos e presbíteros... receberam o serviço de Jesus Cristo, que antes das eras estava com o Pai e apareceu no fim do tempo" (6.1). Jesus compartilhou da glória divina antes que o tempo existisse. Inácio declara a unidade de Deus: "Que todos vocês corram juntos para o único templo de Deus, para o único altar, para o único Jesus Cristo, que veio do Único Pai e permaneceu com o Único e voltou para o Único" (7.2).

Ao saudar os romanos, Inácio confessa sua fé no Deus que desejou todas as coisas: "Inácio, que também é chamado Teóforo, à igreja que encontrou misericórdia na majestade do Pai Altíssimo e em Jesus Cristo, seu único filho, amado e exaltado por meio da vontade daquele que fez todas as coisas que existem, de acordo com a fé e o amor por Jesus Cristo nosso Deus" (1.1). Inácio confessa a unidade de Deus e a obra da vontade de Deus na criação.

O Didaquê coloca as coisas de maneira bem simples: "Há dois modos, um de vida e um de morte, mas uma grande diferença entre os dois modos. O modo de vida então é este: Primeiro, amarás ao Deus que te fez; segundo, ame ao teu vizinho como a ti mesmo, e não faça ao outro o que não queres que seja feito a ti" (1.1-2). Um dos elementos básicos da fé é que Deus é o Criador, a quem amamos (veja também 10.3).

Em *Pastor de Hermas*, temos outra confissão resumida, do início do século II, semelhante àquelas que vimos no Novo Testamento. Lemos o seguinte: "Antes de mais nada, creia que Deus é um, que criou todas as coisas e as colocou em ordem, e que, a partir do que não existia, fez tudo o que há, e que contém todas as coisas, mas que, ele mesmo, não pode ser contido" (26.1). Aqui está a primeira doutrina na qual crer: a unidade do Deus que é o Criador. Em 47.2b, *Pastor* fala sobre a criação da humanidade por Deus: "Você não entende quão grande, poderosa e maravilhosa é a glória de Deus, porque ele criou o mundo por causa do homem, e deu a ele toda autoridade para governar sobre todas as coisas debaixo do céu?" Em 59.5,7, existe uma elaboração da Criação e do papel do Espírito Santo que ocupou a carne humana e estava envolvido na Criação. O Espírito Santo em carne é outra maneira de falar sobre Jesus, uma vez que ele é a "carne" em discussão. Lê-se o seguinte naquele texto: "O Espírito Santo preexistente, que criou toda a criação, Deus fez com que vivesse na carne que tinha vontade. Essa carne, portanto, na qual o Espírito Santo viveu, serviu bem ao Espírito, vivendo em santidade e pureza, sem macular o Espírito em qualquer coisa que seja..., pois toda a carne na qual o Espírito Santo viveu receberá, se permanecer imaculada, um prêmio."

A data da carta de *Diogneto* varia de meados ao final do século II. Ela fala da paciência de Deus com sua criação: "Deus, o Mestre e o Criador do universo, que fez todas as coisas e as colocou em ordem, foi não apenas compassivo como também muito paciente" (8.7). A idéia do artífice e arranjador de todas as coisas remete à linguagem de *Pastor*.

Os pais apostólicos sustentam uma visão tradicional do Deus Criador. Existe um único Deus por trás de uma criação boa. Ele criou ao mesmo tempo em que era paciente com a humanidade.

Em *Justino Mártir*

Justino, o primeiro apologista, escreveu em meados do século II. Citando a tradição, ele discute a criação e escreve:

> Temos sido ensinados que ele, no início, a partir de sua bondade em favor do homem, criou todas as coisas a partir da matéria não formada; e se os homens, por suas obras, mostram-se dignos desse seu projeto, eles são considerados dignos e assim temos recebido — de reinar em companhia dele, sendo libertos da corrupção e do sofrimento. Assim como no começo ele nos criou quando não éramos, também consideramos que, de modo semelhante, aqueles que optam por aquilo que é agradável a ele, por conta de sua escolha, são considerados dignos da incorrupção e da comunhão com ele (*1 Apologia*, cap. 10).

Aqui, Deus é o Criador de tudo e da humanidade.

No capítulo 6 de sua *2 Apologia,* Justino trabalha a questão do relacionamento entre Deus e Jesus, explicando também seus nomes:

> Ao Pai de tudo, que não é gerado, não há nenhum nome dado, pois por qualquer nome pelo qual venha a ser chamado, ele tem como seu ancião a pessoa que lhe dá o nome. Mas essas palavras — Pai, Deus, Criador, Senhor e Mestre — não são nomes, mas chamamentos derivados de seus bons feitos e atos. E seu Filho, o único a ser corretamente chamado de Filho e também Palavra, que estava com ele e foi gerado antes das obras, quando ele primeiramente criou e arranjou todas as coisas por ele, é chamado Cristo, em referência ao fato de ele ter sido ungido e de Deus ter ordenado todas as coisas por meio dele; esse próprio nome também contém um significado desconhecido; do mesmo modo, o chamamento "Deus" não é um nome, mas uma opinião implantada na natureza dos homens de uma coisa que dificilmente

> pode ser explicada. Contudo, "Jesus", seu nome como homem e Salvador, também possui significado, pois ele também se fez homem, como dissemos antes, sendo concebido de acordo com a vontade de Deus Pai, em favor dos homens que crêem e para a destruição dos demônios.

A Criação é obra de um único Deus, que criou por meio de Jesus, que é gerado, não criado. O fato de Jesus ter sido gerado aponta para uma conexão singular de Jesus a Deus dentro da Trindade. Ele não foi feito. Isso se encaixa no relacionamento que se evidencia nas obras do Novo Testamento, nas quais Jesus participa da Criação. Justino também faz referência ao Deus que cria e dá uma ordem para a criação, o que se coaduna com a linguagem de tradições anteriores sobre a criação.

No capítulo 61 de *Diálogo com Trifo*, o termo *gerar* é explicado como sabedoria nascida de Deus. Não é a mesma coisa que algo criado. Justino sustenta que tem o apoio das Escrituras; ele está fazendo citações da Escritura judaica, aquilo que chamamos de Antigo Testamento. Mais tarde, na mesma discussão, ele cita Provérbios 8:

> Vou lhes dar um outro testemunho, meus amigos, disse eu, das Escrituras, que Deus gerou antes de todas as criaturas um Princípio, [que era] um certo poder racional [que procedia] de si mesmo, que é chamado de Espírito Santo, agora a Glória do Senhor, agora o Filho, mais uma vez Sabedoria, mais uma vez um Anjo, então Deus e, então, Senhor e Logos; em outra ocasião, ele chama a si mesmo Capitão, quando apareceu em forma humana diante de Josué, filho de Nave (Num). Ele pode ser chamado de todos esses nomes, uma vez que ministra de acordo com a vontade do Pai e uma vez que ele foi gerado do Pai por um ato de vontade; assim como vemos acontecer entre nós mesmos.

No capítulo 128, Justino retorna a essa idéia, deixando claro que não há divisão na Trindade entre o Pai e o Filho. Ele afirma: "Discuti brevemente sobre o que havia acontecido antes, quando afirmei que seu poder fora gerado do Pai, por seu poder e vontade, mas não por abscisão, como se a essência do Pai fosse dividida, como, depois, todas as outras coisas separadas e divididas não são as mesmas como eram antes de serem divididas: e, em favor de um exemplo, cito o caso das chamas acesas a partir de uma fogueira, que vemos como sendo distintas daquela e, contudo, aquela a partir da qual muitas outras podem ser acesas não é diminuída, mas permanece a mesma."

Justino vê uma forte unidade entre o Pai e o Filho, assim como uma única criação feita por Deus.

Resumo

Nossa instrutiva pesquisa sobre Deus e a Criação está concluída.

Nos novos materiais existe uma gama de discussão sobre Deus, éons, emanações e criação. Algumas obras, como *Tomé*, parecem não dividir a Trindade, mas certamente sugerem a natureza maligna da criação. Outras obras novas trabalham na outra ponta do espectro, contendo uma elaborada série de atos criativos, de modo que Deus não é o único Criador, mas uma Facilitador permissivo. Em algumas dessas obras, o princípio feminino em Deus, Sofia, é responsável por uma criação maligna. Freqüentemente ela não está sozinha nessa obra, algo do que ela se arrepende, buscando a restituição. A história gnóstica da redenção procurará restaurar a criação. Este será um tópico de discussão nos capítulos 10 e 12.

Nos materiais tradicionais existe uma variedade muito menor de crenças e tudo é muito mais simples. Quando se refere a Deus e à criação, o material tradicional é unido. Deus é um e ele é o Criador. Essa idéia de um único Deus e um único Criador foi herdada do Judaísmo. O único fator adicional nesse retrato essencialmente judaico é o papel mediador de Jesus na Criação. Jesus participa da Criação, mas não de uma maneira que desafia a singularidade de Deus ou que impede Jesus de ser adorado. O texto mais antigo e confessional que temos de Paulo indica isso quando ele diz que o único Deus que é adorado é o Pai e o Senhor Jesus Cristo.

Essa visão de Deus foi fundamental para esse período cristão primitivo. A obra *Pastor de Hermas* chama isso de primeiro ensinamento. Os mais antigos credos da Igreja dos séculos III e IV se iniciam com a declaração "creio em Deus Pai, criador do céu e da terra". Esse ponto de fé está fundamentado nos próprios textos mais antigos, refletindo as primeiras crenças. Independentemente daquilo que a ortodoxia veio a se tornar e de qualquer detalhe que tenha sido adicionado, o fato de que Deus foi um Criador bom foi o elemento-chave inicial.

Esse ponto principal explica por que alguns cristãos tradicionais reagem negativamente quando movimentos alternativos começam a multiplicar agentes envolvidos na criação e passam a afirmar que a criação ou a matéria eram inerentemente más. Para eles, isso equivale a desprezar um ensinamento básico sobre Deus como Pai e Criador de um universo bom. Esse afastamento na crença foi considerado como um desafio fundamental a uma das idéias mais básicas da fé sobre o Criador, a Criação e suas criaturas.

Alternativas à fé tradicional já existiam desde tempos primitivos, apontando para uma variedade de visões que se declaram cristãs. Contudo, verificou-se que muitas dessas visões alternativas não se apegavam à visão tradicional de Deus, uma

visão fundamentada na crença judaica de um Deus, Criador do céu e da terra. Tais visões alternativas imediatamente levantaram dúvidas sobre a fidelidade de seu ensinamento em relação tanto a Jesus quanto às raízes apostólicas da fé.

Uma importante diferença entre o Cristianismo tradicional e os alternativos se baseia na discordância fundamental sobre a pessoa e a obra de Deus como a personagem-chave da fé.

A primeira parada de nossa viagem foi bastante proveitosa. Vimos que uma das questões que poderiam separar a fé tradicional da fé alternativa é a visão diferente de Deus e da criação (veja Irineu, *Contra heresias* 2.1-2a; 9.1-2; 11.1-2.28.1). Como coloca J. N. D. Kelly, de Oxford, "a doutrina de um Deus, Pai e Criador, formou o pano de fundo e a premissa inegável da fé da Igreja. Herdada do Judaísmo, ela foi seu bastião contra o politeísmo pagão, contra o emanacionismo gnóstico e o dualismo marcionita" (Kelly 1978, 87). Esses dois capítulos sobre Deus e a Criação mostraram que Kelly está correto e por quê.

Perguntas para estudo

1. No que se refere ao registro histórico, por que esses textos são importantes?
2. Quais são as afirmações-chave desses textos sobre Deus e a Criação?
3. Quais são as principais diferenças existentes entre os textos alternativos e os tradicionais e por que isso é importante?

CAPÍTULO 8

JESUS: DIVINO E/OU HUMANO? PARTE 1

DE QUE MANEIRA JESUS, A PERSONAGEM CENTRAL DO CRISTIANISMO, é retratado tanto nos novos textos quanto nos mais tradicionais? Existe um espectro de visões. É possível, porém, haver uma linha divisória dentro desse espectro? Nos capítulos 12 e 13, consideraremos em detalhes a obra de Jesus. Algumas menções desse tema aparecem aqui porque as fontes freqüentemente tratam a pessoa e a obra de Jesus em conjunto.

Quando a questão é a pessoa de Jesus, existem basicamente quatro opções: (1) ele é um ser celestial, mas numa forma que permite o contato humano. A pergunta que essa categoria freqüentemente levanta é se existe um Jesus dualista, com a distinção entre o Jesus humano e o Cristo divino. Ou será que existe um Jesus docetista que, segundo essa corrente, apenas aparenta ter uma natureza versus a outra? (2) Jesus assume a forma humana que complementa sua existência celestial. Isso é freqüentemente conhecido como a visão das duas naturezas. (3) Jesus assume uma forma que exige que ele abandone algumas (mas não todas) de suas características celestiais?

Sua divindade é claramente expressa como limitada? Franzmann (1996, 25-55, 71-111, especialmente 71) destaca essas três primeiras opções. Adicionamos uma outra visão por causa da maneira como as pessoas vêem Jesus hoje. (4) Jesus é simplesmente uma personagem humana, um grande professor ou profeta.

As três primeiras opções compartilham da idéia fundamental de que Cristo é basicamente uma personagem enviada do além, que ele é mais do que humano. As reais opções dentro dos textos estreitam o espectro teórico até certo ponto, mas a variação ainda existe, desde uma natureza humanizada até a puramente celestial.

Jesus nos novos materiais

No Evangelho de Tomé

Tomé tem apenas umas poucas declarações desenvolvidas sobre quem é Jesus. Aquelas que possuímos indicam uma cristologia "alta", um Jesus singular enviado pelo Pai que é luz. Cristologia é o ensinamento sobre quem é o Messias e o que ele faz. Na Igreja, isso significava ensinar sobre Jesus. Uma cristologia "baixa" aponta para um Jesus humano. Uma cristologia "alta" proclama Jesus como uma personagem divina ou, pelo menos, uma personagem que se relaciona com Deus de maneira singular. *Tomé* tem uma cristologia "alta", mas a obra não especifica sua exata natureza.

Os mais importantes dizeres sobre Jesus são 77, 13 e 61. No dizer 77, lê-se o seguinte: "Disse Jesus: 'Eu sou a Luz que paira acima de todas as coisas, eu sou o Todo, o Todo veio através de mim e o Todo emana de mim. Parti um (pedaço de) madeira, lá estou; levantai uma pedra, e ali me encontrareis'".

Aqui Jesus afirma que ele é a luz. O texto também declara a posição singular de Jesus como alguém que está acima de tudo, como o Todo, como aquele a quem tudo se estende e como a fonte de tudo. Está presente em todos os lugares, como indica a referência à madeira e à pedra. O papel de Jesus na criação também reflete uma cristologia alta. Aqueles que inferem que *Tomé* não possui uma cristologia alta ignoram esse texto para fazer tal declaração (p. ex., Pagels 2003, 68). Essa passagem sugere que Jesus possui autoridade singular e criadora, mas *Tomé* nunca descreve essa autoridade. Para *Tomé*, Jesus é mais do que um professor de sabedoria ou um grande filósofo que simplesmente aponta o caminho para a luz.

O dizer 13 também confirma esse papel singular. Lemos o seguinte ali: "Disse Jesus aos seus discípulos: 'Fazei uma comparação e dizei-me com quem me pareço.' Simão Pedro respondeu-lhe: 'És como um anjo justo.' Mateus lhe disse: 'És como um sábio.' Disse-lhe Tomé: 'Mestre, meus lábios são totalmente incapazes de dizer-te com que te pareces.' Jesus disse: 'Não sou teu Mestre porque bebeste e te tornaste ébrio com a fonte borbulhante que te desvelei.'" (Robinson 2000, 2.59; Robinson 1990, 127-28). Jesus então chama Tomé para uma discussão à parte. Quando os discípulos questionam Tomé sobre a conversa, ele responde que, se mencionar qualquer uma daquelas coisas, eles pegariam em pedras, e fogo sairia das pedras e os queimaria. Várias coisas se destacam aqui. Primeiramente, existe uma cristologia alta porque o papel de Jesus é inexprimível. Segundo, existe uma ênfase num segredo que é mantido, que não deve ser revelado a ninguém, refletindo o lado elitista e secreto desse movimento. Terceiro, a resposta de Jesus tem em mente de modo especial a réplica de Tomé quanto a ser incomparável, exaltando o Jesus inexprimível acima das outras opções. Aqueles que abraçam a réplica de Tomé sabem alguma coisa que os outros não sabem. Se as coisas

fossem reveladas àqueles que não as abraçam, eles seriam queimados por sua reação.

No dizer 61, Jesus declara: "Sou o que vem daquele que é Igual; a mim me foi dado das coisas de meu Pai" (Robinson 2000, 2.75; Robinson 1990, 133 traz uma versão um pouco diferente: "Eu sou aquele que vem do que não se divide. A mim foram dadas algumas coisas de meu Pai."). Aqui Jesus tem um elo muito forte com Deus, mas um compartilhamento de autoridade menos que completo. A identificação entre Jesus e Deus envolve um status inferior ao de igual, muito embora Jesus seja uma personagem celestial singular.

O dizer 15 também pode ser importante. Ali Jesus ensina: "Quando virdes aquele que não nasceu de mulher, prosternai-vos de face no chão e adorai-o: Ele é vosso Pai" (Robinson 2000, 2.61; Robinson 1990, 128). Os acadêmicos discutem se esse texto descreve a adoração somente ao Deus Pai (Nordsieck 2004, 80-81) ou ensina que Jesus deveria ser adorado como aquele que representa o Pai (Franzmann 1996, 80). Muitos concordam com o segundo sentido. Se é assim, esse texto também reflete uma cristologia alta, na qual Jesus tem uma posição digna de adoração.

Poucos textos de *Tomé* trazem descrições de Jesus, referindo-se a ele como "o Vivo" (prólogo, 52). Outras passagens descrevem que "bendito é aquele que era antes de existir" (dizer 19). Portanto, Jesus existia antes de vir à terra como ser humano. Essa dupla forma de existência torna-se um modelo de bênção para todo aquele que nasce duas vezes (em primeiro lugar fisicamente e, então, espiritualmente).

Jesus tem um relacionamento singular com Deus em *Tomé*. Ele é uma personagem celestial com uma posição que apenas a elite possuidora de conhecimento interno pode compreender. Tal compreensão "queimará" os de fora. A autoridade de Jesus não é absoluta, uma vez que o Pai lhe deu apenas algumas

coisas, mas Jesus é mais do que um filósofo ou um anjo. Essa posição de Jesus colocará *Tomé* em algum lugar da região central de nosso espectro. Parece não haver dualismo em Jesus, conforme se pode ver em textos mais tipicamente gnósticos, um fator que sugere que *Tomé* não é um texto puramente gnóstico. Contudo, também existe diferença suficiente entre o Pai e o Filho para que o Filho tenha limites em sua autoridade. Todavia, o papel de Jesus é maior do que o dos anjos e dos maiores pensadores da humanidade. De acordo com isso, *Tomé* ensina uma cristologia alta, uma vez que Jesus é uma figura celestial maior, ligado de maneira singular ao Pai. Contudo, isso não reflete a mais elevada cristologia conceitual possível, como mostram outras obras.

No Evangelho de Filipe

Este evangelho tem uma apresentação de Jesus complicada e menos do que clara (Franzmann 1996, 49-50, 72-73). O texto nega o nascimento virginal e argumenta que Maria não concebeu do Espírito Santo porque uma mulher não pode conceber de outra mulher. Em outras palavras, *Filipe* vê o Espírito Santo (= Sofia Achamôt) como feminino (55.23-27), de modo que exclui uma criação pelo Espírito por meio de Maria. Jesus é da semente de José (73.9-15), mas ele também é o produto de uma união do "Pai de tudo" com a "virgem que desceu", Sofia Achamôt, na grande câmara nupcial (71.4-13). Ele existe em dois níveis. Jesus é também o primeiro gerado em renascimento em seu batismo no Jordão, onde ele é ungido e redimido (70.34-71.2). Isso retifica a queda de Adão (71.18-21).

Isso também faz parecer que a situação de Jesus como ser humano, pelo menos depois de seu batismo, é incerta; sua carne é chamada de Logos e seu sangue chamado de Espírito

Santo. Esse argumento é extraído por meio de analogia. *Filipe* 56.32-34 nega que a carne herdará o Reino de Deus com base em 1 Coríntios 15.50 ("carne e sangue não podem herdar o Reino de Deus"). Em vez de uma redenção física ou atribuição de qualquer valor à existência física, Filipe 57.3-8 cita João 6.53 e declara: "Por causa disso ele disse: 'Aquele que não comer minha carne e beber meu sangue não tem vida nele.' O que é isso? Sua carne é a palavra e seu sangue é o Espírito Santo. Aquele que recebeu isso tem comida, bebida e roupas" (Robinson 2000, 2.155; Robinson 1990, 144). O argumento é que se a carne e o sangue não tomam parte do Reino de Deus, então, por analogia, Jesus como ser humano não é importante. Este dizer revela que a maneira básica de se relacionar com Jesus é considerá-lo um ser espiritual, não um ser humano (voltaremos a tratar 1 Coríntios 15.50 no capítulo 11).

Outro texto-chave é 57.28-58.10:

> Jesus levou todos eles em oculto, pois ele não apareceu como era, mas da maneira por meio da qual [eles poderiam ser] capazes de vê-lo. Ele apareceu [a eles todos. Ele apareceu] para o grande como grande. Ele [apareceu] para o pequeno como pequeno. Ele [apareceu para os] anjos como um anjo, e para os homens como um homem. Por causa disso, sua palavra escondeu-se de todos. Alguns realmente o viram, achando que estavam vendo a si mesmos, mas, quando ele apareceu aos seus discípulos em glória, no monte, ele não era pequeno. Ele se tornou grande, mas fez seus discípulos grandes, para que eles fossem capazes de vê-lo em grandeza. (Robinson 2000, 2.155, 157; Robinson 1990, 144-45)

Jesus trabalha de maneira misteriosa, aparecendo não como ele realmente era. Ele não é humano, mas muito mais.

Aqui o celestial e o espiritual assumem precedência sobre o humano. O humano é uma acomodação à humanidade.

Portanto, em *Filipe*, Jesus perde importância como ser terrestre; ele é visto basicamente como um ser espiritual e celestial.

No Evangelho da Verdade

Aqui, Jesus é uma parte de uma Trindade que pertence a uma fórmula "dentro do Pai, dentro da Mãe, Jesus de infinita doçura" (24.6-7). A Mãe pode ocupar o papel do Espírito Santo (Franzmann 1996, 30). De acordo com 31.5-12, Jesus vem "por meio da forma carnal, embora nada bloqueie seu curso porque a incorruptibilidade é irresistível, uma vez que ele, novamente, falou coisas novas, ainda falando sobre aquilo que está no coração do Pai, tendo trazido a palavra infalível" (Robinson 2000, 1.101; Robinson 1990, 46). Jesus é o Cristo e o caminho, mostrando o caminho para fora do esquecimento (18.15-21). Ele é o nome do Pai (38.7-40.23). Jesus está ligado a uma série de nomes e figuras celestiais. Jesus é um guia, tranqüilo e calmo (19.17-18), paciente no sofrimento (20.11), ao mesmo tempo em que é conhecimento e perfeição, proclamando as coisas que estão no coração (20.38-39).

Existe pouca especulação sobre Jesus neste evangelho. Ele é uma personagem celestial que está relacionada ao Pai e à Mãe mas que, apesar disso, possui uma conexão com o conhecimento, o conhecimento interior que ele revela.

Na *Carta a Rheginos* (=Tratado sobre a Ressurreição)

Esta obra de Nag Hammadi possui dois títulos e discute a ressurreição, que já aconteceu para todos. Rebell (1992, 48) destaca que 2 Timóteo 2.18 e 1 Coríntios 15.12 desafiam tal visão. *Rheginos* 49.9-16 diz a Rheginos que ele já passou pela ressurreição, descrita como o imperecível que engole o pere-

cível, de modo que a carne não é uma parte da ressurreição (47.30-49.9). Isso reflete visões gnósticas.

O livro é uma carta de ensino da qual Rheginos é o destinatário, o que explica um dos títulos. Embora se afirme que seu autor é Valentino, a maioria o vê como produto da escola valentiniana, não de seu fundador. Sendo assim, é uma obra do final do século II (Robinson 2000, 1.131-33, 146). Além dessa conexão com o gnosticismo valentiniano, sua origem é desconhecida.

Rheginos ensina que o mundo visível é uma ilusão (48.13-15). Jesus é "a Semente da Verdade" (44.35). Ele existiu em carne (44.14-15) e viveu na terra onde os cristãos estão (44.17-19). A carne é uma forma temporária de existência (47.4-16). Jesus é o Filho do Homem, que restaurará o Pleroma (44.33-38). O principal texto que resume a obra está em 44.13-37:

> De que maneira o Senhor proclamou coisas enquanto existiu em Carne e depois de ter-se revelado como Filho de Deus? Ele viveu neste lugar [Terra] onde você está, falando sobre a Lei da Natureza — mas eu chamo isso de "Morte"! O Filho de Deus, Rheginos, era Filho do Homem. Ele abraçou a ambos, possuindo a humanidade e a divindade, de modo que, por um lado, ele pudesse vencer a morte pelo fato de ser Filho de Deus e, por outro lado, por ser Filho do Homem, pudesse promover a restauração do Pleroma, porque ele era originalmente do alto, uma semente da Verdade, antes da estrutura (do cosmos) ter passado a existir. Nessa (estrutura) muitos domínios e divindades passaram a existir. (Robinson 2000, 1.149; Robinson 1990, 54)

Jesus tem duas naturezas. Ele venceu a morte e restaura o Pleroma, um ato que gera a unidade dos seres espirituais. A ressurreição envolve apenas um componente espiritual. Essa é uma cristologia alta, uma vez que Jesus possui duas naturezas.

Em *Ensinamentos de Silvano*

Esta obra de Nag Hammadi é excepcional porque é considerada um de seus poucos textos não gnósticos. É um texto de sabedoria, mais semelhante, em estilo a Provérbios, refletindo vários textos encontrados também na literatura judaica de sabedoria. Cristo vem para conceder o dom da luz (88.25-89.1). A pessoa ignorante segue a paixão (89.34-90.4). Tais textos combinam advertências e ensinamento. Nesta obra, a criação é retratada como boa (116.5-9). *Silvano* data de meados do século III a início do século IV (Robinson 2000, 4.272-74). A obra vem provavelmente do Egito, pois reflete as visões do Cristianismo alexandrino.

Nesta obra, Cristo é um professor de compreensão e sabedoria: "Aceite Cristo, [este amigo verdadeiro,] como um bom mestre" (90.33-91.1; Robinson 2000, 4.297). *Silvano* 91.14-20 traz a seguinte exortação: "Mas volte, meu filho, ao seu primeiro Pai, Deus, e à sabedoria, sua mãe, de quem você veio a existir para que pudesse lutar contra todos os seus inimigos, os poderes do Adversário" (Robinson 2000, 4.297; Robinson 1990, 384).

Cristo também aparece como uma personagem divina. *Silvano* 96.19-97.3 declara: "Aceite Cristo que é capaz de libertar você, e que tomou as armas daquele [o Adversário] para que, por meio delas, ele pudesse destruí-lo pelo artifício. Pois este é o seu rei, que é invencível para sempre, contra quem ninguém será capaz de lutar ou dizer palavra alguma. Este é o seu rei e o seu pai, pois não há ninguém como ele. O divino mestre está sempre com você. Ele é um ajudador e vai até você por causa do bem que está em você" (Robinson 2000, 4.309, 311; Robinson 1990, 368). Temos aqui uma cristologia alta. Jesus é o mestre divino e o ajudador, que também é rei e não pode ser derrotado. Ele também é Pai.

Silvano 98.18-28 trata da autoridade de Jesus. Lê-se o seguinte nessa passagem: "Seja agradável a Deus, e você não precisará de mais ninguém. Viva com Cristo, e ele o salvará. Pois ele é a verdadeira luz e o sol da vida. Pois assim como o sol, que é visível, traz luz aos olhos da carne, do mesmo modo Cristo ilumina toda mente e coração" (Robinson 2000, 4.315, 317; Robinson 1990, 387). Jesus atua como luz, disponível a todos, chamando ao entendimento.

Lemos sobre a natureza de Jesus: "De modo similar, Cristo tem um único ser, e ele ilumina todos os lugares" (99.12-15). Essa é uma clara afirmação de que Cristo é uma unidade em sua pessoa. Sua luz se estende a todos os locais. As duas idéias são diferentes de textos plenamente gnósticos, que separam a pessoa de Jesus e nos quais a luz existe apenas para alguns poucos. *Silvano* 100.13-29 traz uma idéia similar, declarando que é difícil conhecer a Deus, mas ele é conhecível. Nos versos 23 a 29, o autor ensina: "Você não pode conhecer a Deus por meio de qualquer pessoa que não seja Cristo, que tem a imagem do Pai, pois sua imagem revela a verdadeira semelhança em correspondência àquilo que é revelado" (Robinson 2000, 4.321). *Silvano* 101.22-24 continua: "Cristo é Tudo, aquele que herdou tudo do Existente (Robinson 2000, 4.323; Robinson 1990, 388). Aqui, a autoridade de Jesus é ampla. Cristo é também a brilhante luz imaculada (101.30). Em 106.21-28, Cristo recebe uma série de títulos: Árvore da Vida, Sabedoria, Palavra, Vida, Poder, Porta, Luz, o Anjo e o Bom Pastor. A passagem de 108.30-32 exorta a que todos se tornem como Deus, assim como Paulo se tornou semelhante a Cristo. *Silvano* 109.10-11 declara que, onde Cristo está, o pecado não age, enquanto 110.17-19 chama Cristo de "Deus e mestre". O verso prossegue, falando sobre a natureza de Jesus: "Este, sendo Deus, tornou-se homem em nosso favor."

Silvano 111.13-20 levanta um clamor ao Rei para que ouça as palavras do autor e conceda perdão. Mais adiante, o texto afirma que este teve uma mão na criação e é a mão do Pai (115.3-6). A obra encerra-se num louvor a "Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador, Maravilha Extraordinária" (118.8; Robinson *2000*, *4.369*; Robinson *1990*, *395*).

Esta obra tem as marcas de um texto tradicional. Jesus tem duas naturezas, humana e divina. Ele tem um relacionamento bastante claro e singular com Deus, e é Criador com plena autoridade.

No *Apocalipse de Pedro*

Esta obra de Nag Hammadi não é a obra conhecida dos Pais da Igreja que existe hoje em etíope. O *Apocalipse* consiste de visões de Pedro com interpretações do Salvador. Discute-se se são duas ou três visões, porque a segunda visão, um longo discurso, às vezes é vista como uma explicação da primeira visão. Os assuntos são a morte de Jesus e um debate sobre o que sua morte envolveu. Esta obra defende uma visão docetista da morte de Cristo e é dualista (Introdução de Desjardins em Robinson 2000, 4.201-14). Desjardins data esse documento em qualquer lugar entre 150 d.C. e 250 d.C., embora a maioria acredite que a obra seja do século III.

Em contraste ao retrato de Jesus em *Silvano*, a apresentação aqui é bastante complexa. Esta obra apresenta uma visão petrina da paixão. Jesus tem uma variedade de formas. Primeiramente, Jesus é o Espírito intelectual cheio de luz radiante (83.8-10). Segundo, ele é servo, o Jesus vivo, o corpo incorpóreo do Salvador (81.15-18). A carne de Jesus é uma terceira forma (81.18-24). Ele também é o Pleroma intelectual do Salvador, que se assemelha ao Jesus vivo e está cheio do Espírito (82.4-9).

A complexidade desse retrato fica evidente no relato da Crucificação. Quando a personagem a ser crucificada vai para a cruz, um Jesus sorridente aparece logo acima da cruz. Aqueles que estão na terra pensam que estão crucificando Jesus, mas não estão (81.7-23). Esse texto diz:

> [Pedro diz:] "Que vejo, Senhor? É a Ti mesmo que eles aprisionam, ainda que Te estejas entretendo comigo? Ou melhor, quem é aquele que, sereno e sorridente, encontra-se sobre a árvore? É outro aquele a quem eles ferem mãos e pés?" O Salvador respondeu-me: "Aquele que tu viste sereno e sorridente sobre a árvore, esse é o Jesus em vida. Mas aquele a quem trespassara mãos e pés com pregos, esse é a sua parte corpórea, isto é, o seu substituto exposto à vergonha: é aquele que veio à sua semelhança" (Robinson 2000, 4.241, 243; Robinson 1990, 377).

Essa divisão da pessoa de Jesus, de modo que o Jesus vivo não sofre, é chamada de *Docetismo*, porque Jesus parece estar presente, mas não está. A palavra grega usada para parecer ou aparentar alguma coisa (*dokeo-*) fornece a derivação do termo *docetismo*. *Apocalipse de Pedro* 83.1-13 explica que a personagem ri por causa da falsa percepção daqueles que acham que estão crucificando Jesus. Jesus sabe que eles nasceram cegos.

O corpo de Jesus é como um recipiente, não uma parte real dele. O Jesus humano e o Jesus celestial são divisíveis. Este é o outro lado do nosso espectro. Essa é uma cristologia muito alta. Jesus é tão celestial que não pode ser humano.

Em *A Exposição Valentiniana*

Esta obra de Nag Hammadi reflete uma exposição gnóstica valentiniana do final do século II. Ela fala sobre criação, natureza da humanidade, salvação e redenção final. Traz idéias para-

lelas às que Irineu descreve e combate na obra *Contra Heresias*, tratando de Ptolomeu em 1.1.1-8.5.1, abordando Valentino em 1.11.1-5 e examinando Marcos em 1.13.1-21.5 (Introdução de Pagels em Robinson 2000, 5.89). Ptolomeu e Marcos eram gnósticos valentinianos da segunda metade do século II.

Os valentinianos estavam divididos em dois campos naquela época. Ptolomeu representava o grupo "italiano", que sustentava que Jesus teve um corpo psíquico no qual o Espírito (= o Logos de Sofia) entrou em seu batismo. Marcos representava a escola "anatoliana" ou "oriental", que sustentava que Jesus já possuía um corpo pneumático (ou espiritualmente habitado) desde seu nascimento (Rudolph 1983, 323). *Exposição* mostra de que maneira os gnósticos não concordavam uns com os outros, como Tertuliano também notou em *Prescrições* 42. Pagels sugere que as visões aqui são como aquelas presentes no Heracleon Gnóstico, um representante do valentinianismo italiano. A obra concentra-se na doutrina secreta de Sofia e em seu papel numa criação menos que perfeita. Jesus une-se a Sofia para restaurar a criação que o Demiurgo atualmente controla (36.10-16). Em 37.12-15, a criação do mundo é um domínio desse Demiurgo.

Nosso tratamento é breve porque a criação é o tópico principal. O filho de Deus é um reflexo de Deus, uma hipóstase, que é sua revelação. Especificamente, o filho da bondade, aquele que descende, e o Todo (22.31-36). Ele é equiparado à verdade (39.20-24). Jesus é simplesmente sua imagem (39.15-24). O Cristo celestial é a personagem dominante do quadro. Esse Cristo é o enviado para restaurar a Sofia que caiu em desgraça, que agiu na criação sem o par dela (33.28-32). Esses são temas abordados no capítulo 6.

O texto-chave, 39.28-35, descreve a reconciliação: "Além do mais, todas as vezes em que Sofia [recebe] seu consorte e Jesus recebe o Cristo e as sementes e os anjos, então o Pleroma

receberá Sofia alegremente, e o Todo virá para ser unidade e reconciliação" (Robinson 2000, 5.141; Robinson 1990, 487). O livro reflete uma visão gnóstica na qual Jesus e o Cristo são distintos, unidos apenas no final.

No *Segundo Tratado do Grande Sete*

Esta obra de Nag Hammadi é um sermão gnóstico, apresentado pelo Cristo elevado ao céu aos seus seguidores. O sermão chama os discípulos ao descanso em sua redenção e a manterem a unidade uns com os outros. Eles devem permanecer fortes diante da oposição daqueles que estão na ignorância, uma alusão à Igreja tradicional (68.25-69.19). É essa grande Igreja que ensina o sofrimento e a morte reais de Jesus, "a doutrina de um homem morto" (60.22). O verdadeiro conhecimento sabe que isso não é assim porque o filho celestial e divino desce na direção da criação de Yaldabaoth e assume o corpo de um homem terrestre. O Cristo não está associado à "matéria mundana" (52.2-6; 61.7; 68.28-69.10). De fato, Cristo expulsou aquele que estava no corpo que ele visitou quando veio à terra. Esse ato perturbou os arcontes da terra (51.20-26). Cristo não guarda semelhança com aquele que estava anteriormente no corpo (51.31-34). Desse modo, ele se tornou o Cristo na terra. Jesus apenas aparenta sofrer na paixão, de modo que o sofrimento não envolve realmente o Cristo. Essa perspectiva da obra sobre Jesus e o Cristo é docetista — Jesus apenas parece ser humano. Epifânio, pai da Igreja do século IV, discute as obras gnósticas ligadas a Sete em sua obra *Panarion* 40.7.4, chamando tais obras de falsificações em nome de Sete. A obra está ligada a Sete porque, para os gnósticos setianos, Jesus é uma encarnação posterior de Sete (Introdução de Riley em Robinson 2000, 4.129-33). *Tratado* é uma obra do final do século II.

Um texto já é suficiente, que é a passagem de 55.9-56.19. Ele descreve quem é o Cristo, enquanto discute o seu sofrimento:

> Eu estava na boca dos leões. E (quanto à) decisão que eles haviam tomado sobre mim contra a destruição de seu engano e sua tolice, não fiz o que eles haviam planejado. De modo algum fiquei perturbado. Aqueles que lá estavam me puniram, mas não morri verdadeiramente, senão apenas em aparência, para que eu não fosse envergonhado por eles, porque isso é parte de mim. Tirei de mim a vergonha e não me acovardei diante daquilo que me aconteceu em suas mãos. Eu estava prestes a me tornar um escravo do medo, mas fui ferido (simplesmente) de acordo com sua visão e pensamento, para que nenhuma palavra pudesse até mesmo ser encontrada para se falar sobre eles. Pois minha morte, que eles acham que aconteceu, (aconteceu) para eles em seu erro e cegueira. Eles pregaram o seu homem para a própria morte deles. Em suas mentes não me viram, pois estavam surdos e cegos. Contudo, ao fazer essas coisas, eles lançaram julgamento sobre si mesmos. Quanto a mim, por um lado, eles me viram; eles me puniram. Outro, o pai deles, foi aquele que bebeu o fel e o vinagre; não fui eu. Eles me batiam com a cana; outro foi aquele que levantou a cruz em seus ombros, que era Simão. Outro foi aquele sobre quem colocaram a coroa de espinhos. Mas eu me alegrava nas alturas sobre todas as riquezas dos arcontes e a descendência do seu erro e de sua presunção, e eu ria diante de sua ignorância (Robinson 2000, 4.163, 165, 167; Robinson 1990, 365).

O texto é claro. Não foi o Cristo celestial que sofreu, mas alguém que parecia ser ele, uma clássica visão gnóstica no fim do espectro.

No *Evangelho dos Egípcios*

Este evangelho é outra obra setiana. Jesus é aquele "que o grande Sete incorporou" (III 64.2-3 = IV 75.16-17; Robinson 2000, 2.146-47). Jesus é "gerado do Logos" (III 64.1 = IV 75.15-16). Nada é dito sobre sua existência humana. Desse modo, nessa obra, "embora seja o meio pelo qual Sete se move da região celestial para a terrestre, Jesus não pode ser considerado possuidor de uma existência humana verdadeira" (Franzmann 1996, 73).

Eis aqui outra obra gnóstica, apresentando apenas uma figura celestial de Jesus. Tais textos ensinam consistentemente uma cristologia elevada, na qual o Jesus humano é engolido por sua dimensão celestial ou desaparece por meio de uma aparência ilusória de humanidade.

Em *Sofia de Jesus Cristo*

Possuímos essa obra em dois manuscritos, um dos quais apareceu em Nag Hammadi, enquanto o outro manuscrito é chamado de *Berolinensis Gnosticus*, ou BG 8502.3. Eles se diferenciam pelas abreviações (III é o texto de Nag Hammadi; BG aponta para a outra versão). A obra é muito semelhante a outra, conhecida como *Eugnostos o Bendito*, também encontrada em Nag Hammadi em dois manuscritos (identificados como III e V). De fato, *Eugnostos* e *Sofia* são a tal ponto semelhantes que colunas paralelas podem mostrar seu relacionamento.

Há muito debate sobre qual dos dois surgiu primeiro. A maioria crê que *Eugnostos* é a versão mais antiga, considerando-a um tratado filosófico que reflete o platonismo médio (Klauck 2003, 147). Outros defendem que o uso da expressão Filho do Homem em *Eugnostos* representa um título que não está livre de influência cristã, mostrando que é bem possível que ele seja posterior a *Sofia*. Outros defendem que sair de um sistema claro (*Eugnostos*) para um menos estruturado e em for-

ma de diálogo (*Sofia*) não é um movimento natural de desenvolvimento (Yamauchi 1983, 104-7). Aqueles que advogam a anterioridade de Sofia fazem essas duas defesas. Desse modo, a questão da ordem não tem produzido um consenso claro. Esse debate cria uma variação na datação sugerida dessas obras.

Sofia discute o relacionamento entre Sabedoria-Sofia e Jesus. Ela é sua consorte espiritual e, juntos, eles formam um par. É um evangelho de diálogo no qual os discípulos, incluindo Maria Madalena, fazem perguntas. Contudo, seu conteúdo é de difícil entendimento por causa de seu tratamento complexo das origens.

Sofia é provavelmente do século II (Klauck 2003, 147). A introdução de Parrott (Robinson 2000, 3.6) coloca *Sofia* no final do século I ou no início do século II e seu relativo mais antigo, que ele vê como sendo *Eugnostos*, no século I a.C. O estabelecimento dessas datas tão antigas depende tanto da datação do surgimento de um gnosticismo robusto quanto do consenso sobre o quão bem desenvolvido estava o platonismo médio nessas obras, além da verificação de traços de expressão cristã em *Eugnostos*. R. McL. Wilson (1968, 116), especialista em materiais gnósticos, adverte que as semelhanças nessas obras "exigem uma correta medida de cautela contra asserções de que *Eugnostos* seja totalmente não-cristão ou que não mostre sinais de influência cristã". Pearson (2004, 70, 75-77) coloca *Eugnostos* no final do século I d.C. como a data mais antiga e *Sofia* no século II, considerando que as duas obras vêm do Egito. Independentemente da discussão sobre a datação e a seqüência, essa importante obra é provavelmente o mais antigo evangelho de diálogo que possuímos, e é em razão disso que nossa viagem pelos textos novos que tratam desse tema termina aqui.

Esta obra faz uma diferença entre Jesus em sua forma assumpta e sua carne. Sua forma assumpta "é como um grande anjo de luz" (III 91.12-14; 93.10-11). Nenhuma carne mor-

tal suporta ver a carne pura e perfeita (91.15-17). Jesus existe na forma de Espírito invisível, não na forma anterior (91.10-12). Esse ensinamento sugere que "talvez sua forma terrestre não fosse no Espírito" (Franzmann 1996, 84).

Em III 91.10-20 (=BG 78.11-79.9), lê-se o seguinte: "O salvador apareceu não em sua forma anterior, mas no espírito invisível. Sua imagem lembra a de um grande anjo de luz, mas não devo descrever sua aparência. Nenhuma carne mortal poderia suportá-la, mas apenas a pura (e) perfeita carne como essa sobre a qual ele nos ensinou no monte chamado 'das oliveiras' na Galiléia" (Robinson 2000, 3.39; Robinson 1990, 222). Jesus é da Luz e revela a verdade (III 93.8-12).

Em III 100.1-3 (=BG 92.12-15), a personagem que subiu aos céus fala de "Filhos do Pai não Gerado, Deus, Salvador, Filho de Deus, cuja imagem está em você" (Robinson 2000, 3.77; Robinson 1990, 227). Essa é uma referência a um elemento divino dentro do eleito revelado a eles. Em III 101.7-8 (= BG 94.5-10) existe uma referência ao Homem andrógino que estava na criação, enquanto Sabedoria, a consorte, aparece em III 101.15-19 (=BG 94.19-95.4). O Santo, ou seja, o Primeiro Homem, e Sofia juntos revelam "o Filho de Deus Primeiro Progenitor" (III 104.15-16 =BG 99.7-8), que é chamado 'Cristo'." Uma vez que ele tem autoridade de seu pai, ele criou uma multidão de anjos" (III 104.22-24 = BG 99.16-19). O relato então prossegue, citando uma série de criações. A salvação envolve ser redimido de uma criação defeituosa pela obra do "grande Salvador", que traz luz e remove o esquecimento (III 107.22-108.14 = BG 105.1-106.8).

Este texto, muito embora seja possivelmente antigo, revela uma história muito desenvolvida das origens. O Cristo celestial é parte de uma série de atos criativos.

Resumo

Nenhum desses textos antigos apresenta um Cristo estritamente humano. Essa opção é popular em muitos dos apelos modernos a esse material, como exemplifica *O Código da Vinci* e também como alguns teólogos ensinam. Um Jesus estritamente humano, porém, simplesmente não existe em nenhuma dessas fontes.

1. *Silvano* tem um retrato de Jesus como humano e celestial. Ambos precisam ser mantidos juntos de uma maneira que não é especificada. Esse texto é excepcional e representa uma das pontas de nosso espectro.

2. Outros textos são vagos sobre a maneira como Jesus é visto, não indo além de dizer que ele está vivo e tem grande poder. *Tomé* pertence a essa categoria. Contudo, diferentemente das afirmações de muitos que apresentam esse evangelho ao público, *Tomé* não carece de uma cristologia alta. Jesus está acima de tudo, é responsável pela criação e está em todo lugar. Jesus *não é* um simples professor de sabedoria em *Tomé*.

3. À medida que caminhamos adiante no espectro, encontramos na maioria dos textos um Jesus celestial que domina a cena. Esse Cristo é uma pessoa tão celestial que sua humanidade é mencionada de passagem. Esse é um Jesus dualista; o Jesus terreno e o Cristo celestial podem ser separados ou são reunidos apenas ocasionalmente.

4. Em outras obras, o retrato do Cristo celestial é tão dominante que sua existência terrena é vista como apenas aparência. Às vezes seu sofrimento é retratado como não sendo realmente seu. Esse último tipo de texto é chamado docetista, muito bem exemplificado em *Apocalipse de Pedro* e no *Segundo Tratado do Grande Sete*.

Consideramos um grande número de textos dos novos materiais. Embora essas obras contenham alguma variação, elas também possuem certos temas básicos. O mais notável deles é a natureza celestial de Cristo. Esse retrato normalmente se sobressai na descrição de seu envolvimento na criação. Alguns textos também falam de um defeito na criação original, de modo que o mundo material não pode ser redimido. Cristo é o Salvador simplesmente porque ele revela a corrupção da criação, assim como o libertador conhecimento da luz e da verdade. Jesus revela a fagulha divina interior da presença espiritual àqueles que o entendem.

Perguntas para estudo

1. Quais são as quatro opções existentes quanto ao modo de se ver Jesus e a qual período (antigo ou moderno) pertence cada uma dessas visões?
2. Esses textos como um todo declaram um Jesus humano? Por que sim ou por que não?
3. Qual gama de visões sobre a pessoa de Jesus esses textos mostram? Cite um exemplo de cada visão (nota: algumas visões não possuem exemplo).

CAPÍTULO 9

JESUS: DIVINO E/OU HUMANO? PARTE 2

Jesus nos materiais tradicionais

A QUESTÃO-CHAVE AQUI GIRA EM TORNO DA UNIDADE DE JESUS como humano e divino. De especial importância será a maneira como a humanidade de Jesus é apresentada e o relacionamento do Salvador ou do Cristo com Jesus.

No Novo Testamento

Em primeiro lugar, os quatro evangelhos levam a sério a humanidade de Jesus. O cerne desses evangelhos apresenta a história de sua obra e seu ensinamento na terra. Nos novos materiais vindos de Nag Hammadi e outros textos semelhantes, freqüentemente o cenário envolve o Cristo assumpto. Seus ensinamentos nesses textos alternativos são palavras do alto, posteriores a sua morte. Em contraste, praticamente nenhum dos materiais de ensino dos quatro evangelhos apresenta esse cenário posterior à cruz (Bock 2002b traz mais detalhes). De fato, a natureza pré-cruz desse ensinamento é claramente marcada como uma característica literária. Até mesmo a

exaltada abertura de João 1.1-18 é uma introdução de autoria de João, e não um ensinamento direto de Jesus, contrastando com o cenário terreno de praticamente tudo o mais que Jesus ensina no evangelho de João. Esse ponto é uma diferença significativa entre os novos materiais e suas contrapartes tradicionais.

Em paralelo a essas diferenças de cenário está a reaparição nos materiais tradicionais de pequenos ensinamentos doutrinários e confessionais.

Escrevendo nos anos 50 do século I, Paulo apresenta um desses ensinamentos em Romanos 1.1-4: "Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, separado para o evangelho de Deus, o qual foi prometido por ele de antemão por meio dos seus profetas nas Escrituras Sagradas, acerca de seu Filho, que, como homem, era descendente de Davi, e que mediante o Espírito de santidade foi declarado Filho de Deus com poder, pela sua ressurreição dentre os mortos: Jesus Cristo, nosso Senhor."

Nesse famoso resumo de Paulo, temos Jesus Cristo em um único pacote. O Filho é "como homem,... descendente de Davi" (um humano) e, ao mesmo tempo, "Filho de Deus com poder" pela ressurreição, refletindo seu papel divino como Filho. O termo grego freqüentemente traduzido como "declarado" significa mais precisamente "delineado". Tem a idéia de mostrar um horizonte ou dar a alguém um quadro de referência. Jesus Cristo, o nome combinado, também apresenta a unidade de sua pessoa. Seu nome, Jesus, e seu ofício como ungido (o significado do termo Cristo) freqüentemente aparecem juntos para expressar essa união de função com sua pessoa.

Esse contexto aponta para um resumo do evangelho, ligado à promessa das Escrituras que vem daquilo que os cristãos chamam de Antigo Testamento. Essa associação inicial declara que as raízes do evangelho estão ligadas à longa promessa

revelada de Deus. Desse modo, obras que rejeitam o Deus do Gênesis e de Israel colocam-se em oposição a essa mensagem. Ao colocar o Deus da promessa e o evangelho juntos em Jesus Cristo, esse resumo ajunta os temas dos dois primeiros tópicos de nossa jornada. Em 1 Coríntios 8.4-6 o papel de Jesus Cristo como Criador é anunciado aos coríntios. Não há separação da pessoa nesses resumos.

A declaração repete-se em outro resumo na tradição paulina. Tito 2.11-14 discute a graça de Deus no evangelho e no cerne de tudo isso está Jesus Cristo. Lemos o seguinte nessa passagem:

> Porque a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens. Ela nos ensina a renunciar à impiedade e às paixões mundanas e a viver de maneira sensata, justa e piedosa nesta era presente, enquanto aguardamos a bendita esperança: a gloriosa manifestação de nosso grande Deus e Salvador, Jesus Cristo. Ele se entregou por nós a fim de nos remir de toda a maldade e purificar para si mesmo um povo particularmente seu, dedicado à prática de boas obras.

Aqui temos tanto deidade quanto sacrifício e sofrimento lado a lado. Jesus é Deus e um Salvador que verdadeiramente sofreu em favor de seu povo.

O texto de João 1.1-18, embora comece bem antes, na Criação, não traz qualquer outro tipo de detalhe cósmico que vemos em muitas obras novas. Temos a Palavra juntamente com Deus, a Palavra como divina e a palavra também tomando parte da Criação. Nele estão a vida e a luz, temas também abordados por outros novos materiais. Essa Palavra tornou-se carne e tabernaculou (habitou) entre nós. Não há aparência de qualquer engano ou a presença de suposta aparição aqui. De fato, a carta paralela de 1 João 1.1-4 diz isso claramente como um resumo educativo:

> O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplamos e as nossas mãos apalparam — isto proclamamos a respeito da Palavra da vida. A vida manifestou-se; nós a vimos e dela testemunhamos, e proclamamos a vocês a vida eterna, que estava com o Pai e nos foi manifestada. Nós lhes proclamamos o que vimos e ouvimos para que vocês também tenham comunhão conosco. Nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo. Escrevemos estas coisas para que a nossa alegria seja completa.

Jesus Cristo teve uma presença real, física e material. Tal ensinamento é fundamental para a comunhão entre os cristãos.

Ainda mais claro é o teste presente em 1 João 4.2-3: "Vocês podem reconhecer o Espírito de Deus deste modo: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne procede de Deus; mas todo espírito que não confessa Jesus não procede de Deus." O importante aqui é o uso do nome de Jesus Cristo na afirmação positiva e o uso do nome de Jesus no sentido negativo. A confissão do Cristo celestial era comum em todos os tipos de materiais cristãos; a questão debatida era se Jesus e o Cristo divinamente enviado eram a mesma pessoa. O texto de 2 João 7 diz isso de maneira ainda mais compacta: "De fato, muitos enganadores têm saído pelo mundo, os quais não confessam que Jesus Cristo veio em corpo. Tal é o enganador e o anticristo." Esses textos foram escritos não nos séculos II, III ou IV, mas no final do século I. Eles não usam a palavra *heresia*, mas o ensinamento de que Jesus não veio em carne é rotulado como falso ensinamento.

Na tradição joanina, encontramos a seguinte declaração em Apocalipse 1.17-18: "Não tenha medo. Eu sou o Primeiro e o Último. Sou Aquele que Vive. Estive morto, mas agora estou vivo para todo o sempre! E tenho as chaves da morte e do Hades." Um pouco antes, em Apocalipse 1.8, Jesus falou de

si mesmo como o Alfa e o Omega, outra maneira de dizer o primeiro e o último. Essas são as palavras do "Senhor Deus... o que é, o que era e o que há de vir, o Todo-poderoso". Em 1.5, Jesus Cristo é chamado de primogênito dentre os mortos e soberano dos reis da terra. A unidade de pessoa é novamente declarada.

Esses textos são tão diretos quanto possível e representam o registro histórico de que aqueles que estavam associados ao ensinamento fundamentado em Paulo e em João viam essas questões como o reflexo de uma fé central, não de uma opção alternativa.

O livro de Hebreus também apresenta Jesus como Filho, aquele que reflete Deus e que criou a humanidade. O autor diz que o Filho é "a expressão exata" do ser de Deus (1.3). O autor também declara a plena humanidade de Jesus como um verdadeiro Sumo Sacerdote humano e solidário, uma utilização de uma imagem judaica que está ausente na maioria dos novos materiais (2.14-18; 4.14-16). O texto de Hebreus 2.14-18 declara:

> Portanto, visto que os filhos são pessoas de carne e sangue, ele também participou dessa condição humana, para que, por sua morte, derrotasse aquele que tem o poder da morte, isto é, o Diabo, e libertasse aqueles que durante toda a vida estiveram escravizados pelo medo da morte. Pois é claro que não é a anjos que ele ajuda, mas aos descendentes de Abraão. Por essa razão *era necessário que ele se tornasse semelhante* a seus irmãos *em todos os aspectos*, para se tornar sumo sacerdote misericordioso e fiel com relação a Deus, e fazer propiciação pelos pecados do povo. Porque, tendo em vista o que ele mesmo sofreu quando tentado, ele é capaz de socorrer aqueles que também estão sendo tentados (ênfase minha).

Para o autor de Hebreus, era necessário haver uma completa conexão com a humanidade. Essa visão é oposta à de muitos textos alternativos, onde era impossível que Jesus fosse humano porque sua humanidade comprometeria sua incorruptibilidade celestial. O autor está ciente dessa questão também, quando diz em 4.15 que "não temos um sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas, mas sim alguém que, como nós, passou por todo tipo de tentação, porém, sem pecado". O autor considera esse retrato de Jesus, o filho de Deus, "nossa confissão" (veja 4.14).

A primeira carta de Pedro não é diferente. Esta epístola enfatiza o exemplo do sofrimento real de Jesus como modelo para a própria vida dos cristãos. A estrutura paralela presente em 1 Pedro 2.21-25 tem um caráter hínico ou confessional. Os dois primeiros versículos dessa unidade dizem o seguinte: "Para isso vocês foram chamados, pois também Cristo sofreu no lugar de vocês, deixando-lhes exemplo, para que sigam os seus passos. Ele não cometeu pecado algum, e nenhum engano foi encontrado em sua boca." O exemplo é o sofrimento real de Cristo. Em 1.2, os escolhidos são destinados "de acordo com o pré-conhecimento de Deus Pai, pela obra santificadora do Espírito, para a obediência a Jesus Cristo", uma fórmula que aponta para a devoção a Jesus. Em 3.21-22, Jesus Cristo subiu ao céu onde ele está "à direita de Deus; a ele estão sujeitos anjos, autoridades e poderes". O Jesus Cristo que sofreu é o Jesus Cristo da autoridade celestial.

Mais uma vez, uma pesquisa entre os autores do Novo Testamento mostra que a unidade da pessoa de Jesus Cristo era um elemento-chave da crença.

A passagem de Atos 2.16-36 faz a mesma declaração. Por um lado, temos "Jesus de Nazaré... aprovado por Deus diante de vocês" (2.22). Esse é aquele que foi crucificado e que ressuscitou de acordo com o plano e a promessa de Deus (2.24-31).

Por outro lado, temos nessa mesma pessoa aquele que agora ressuscitou para estar à mão direita de Deus. Lemos o seguinte em Atos 2.32-36:

> Deus ressuscitou este Jesus, e todos nós somos testemunhas desse fato. Exaltado à direita de Deus, ele recebeu do Pai o Espírito Santo prometido e derramou o que vocês agora vêem e ouvem. Pois Davi não subiu aos céus, mas ele mesmo declarou:
>
> > O Senhor disse ao meu Senhor:
> > 'Senta-te à minha direita
> > até que eu ponha os teus inimigos como estrado
> > para os teus pés'.
>
> Portanto, que todo o Israel fique certo disto: Este Jesus, a quem vocês crucificaram, Deus o fez Senhor e Cristo.

Esse texto trata do que Deus fez com Jesus de Nazaré (2.32). Ele também cita parte da Escritura de Israel, o Salmo 110.1, para apoiar a declaração. O resultado é que aquele que era conhecido como Jesus de Nazaré é revelado como Senhor e Cristo, o próprio Senhor a quem clamamos para sermos salvos. Em Atos 2.21, lemos: "Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo!" Essa passagem é, na verdade, uma citação de Joel 2.32, do Antigo Testamento. Aquele a quem Joel se referiu como o Deus de Israel (2.27), Pedro diz que também inclui o senhorio de Jesus (Atos 2.21 com 2.36, sendo que é Jesus o Senhor aquele a quem se deve clamar). Temos aqui um apelo à Escritura do Deus de Israel e a eventos de sofrimento, morte e ressurreição reais que mostram que Jesus é confessado como Cristo, o Senhor. A afirmação é que, por meio de eventos, Deus mostrou a unidade da pessoa de Jesus. Ele é Jesus, Cristo e até mesmo o Senhor a quem clamamos em busca de salvação.

Essas testemunhas compartilham de uma crença-chave, a de que Jesus era uma única pessoa, singularmente conectado à divindade e plenamente humano. Não havia "aparência" de sua humanidade. Não importa o quão grande Jesus fosse visto, pois sua pessoa como um todo — sendo *tanto* um humano *quanto* um ser possuidor de um relacionamento singular com Deus — realizou as obras às quais Deus o chamou para cumprir. Esse é o cerne da cristologia alta da fé primitiva, sendo que todas as testemunhas datam do século I.

Nos pais apostólicos

À medida que nos movemos em direção ao século II, vemos que *1 Clemente* faz a mesma declaração. Em 36.1-2, Clemente escreve a Corinto:

> Esta é a maneira, queridos amigos, pela qual encontramos nossa salvação, a saber, Jesus Cristo, o sumo sacerdote de nossas ofertas, o guardião e ajudador em nossa fraqueza. Por meio dele, olhamos firmemente para as alturas do céu; por meio dele, vemos como em espelho sua face perfeita e transcendente; por meio dele, os olhos de nosso coração foram abertos; por meio dele, nossa mente obscurecida se abre para a luz; por meio dele, o Mestre desejou que provássemos do conhecimento imortal, pois "ele, sendo o resplendor de sua majestade, é muito superior aos anjos, e o nome que herdou é muito mais excelente".

Clemente cita Hebreus 1.4 e destaca que Jesus é um sumo sacerdote humano de ofertas. Ele é luz do caminho para conhecimento, sendo também o resplendor da majestade divina.

A obra conhecida como *2 Clemente* vem de um autor desconhecido. Em 1.1-2, ele diz aos seus leitores como devem pensar em Jesus:

> Irmãos, devemos pensar em Jesus do mesmo modo como pensamos em Deus, como "o juiz de vivos e mortos". Não devemos depreciar nossa salvação, pois, quando o depreciamos, também esperamos receber pouco. Aqueles que ouvem como se isso fosse um assunto de pouca importância fazem mal, e nós também agimos mal quando deixamos de reconhecer de onde, por quem e para onde fomos chamados e quanto sofrimento Jesus Cristo suportou por nossa causa.

Jesus Cristo sofreu e, mesmo assim, deve-se pensar nele do mesmo modo como pensamos em Deus, como juiz de vivos e mortos. Também há um texto que faz eco a materiais mais novos com seu tema da natureza transitória de nossa existência terrena e a necessidade de descanso: "Vocês sabem, irmãos, que nossa estada neste mundo da carne é insignificante e transitória, mas a promessa de Cristo é grande e maravilhosa: descansem no reino por vir e na vida eterna!" (*2 Clemente* 5.5).

A fim de que não pensemos que isso é paralelo a uma criação maligna que exclui a carne e o mundo material da salvação, lemos em *2 Clemente* 9.1-5:

> Que nenhum de nós diga que esta carne não é julgada e que não ressuscitará outra vez. Entendam isto: em que estado vocês foram salvos? Em que estado vocês recuperaram a visão, se não foi enquanto vocês estavam na carne? Devemos, portanto, guardar a carne como templo de Deus. Pois assim como vocês foram chamados na carne, do mesmo modo vocês virão na carne. Se Cristo, o Senhor que nos salvou, tornou-se carne (muito embora ele fosse originalmente espírito) e, nesse estado, nos chamou, do mesmo modo nós também devemos receber nossa recompensa nessa carne.

Pode-se ver em *2 Clemente* que Jesus realmente sofreu e é o Cristo que redime os filhos de Deus, incluindo sua carne.

Inácio é similar. Em *Efésios*, ele compara os falsos mestres a bestas selvagens. Inácio diz em 7.2: "Existe apenas um Médico que é tanto carne quanto espírito, nascido e não nascido, Deus no homem, verdadeira vida na morte, tanto de Maria quanto de Deus, primeiro a passar pelo sofrimento e ir além dele, Jesus Cristo, nosso Senhor."

Para reforçar isso, Inácio ensina: "Nosso Deus Jesus, o Cristo, foi concebido por Maria de acordo com o plano de Deus, tanto da semente de Davi quanto do Espírito Santo. Nasceu e foi batizado para que, por meio de seu sofrimento, ele pudesse limpar a água" (18.2). Em 19.3b, ele declara: "O reino antigo foi abolido, quando Deus apareceu em forma humana para trazer a novidade da vida eterna; e aquilo que Deus esteve preparando por Deus passou a existir." Ele resume tudo em 20.2: "Continuem a se reunir, todos vocês, coletiva e individualmente por nome, em graça, em uma fé e em um Jesus Cristo, que fisicamente é descendente de Davi, que é Filho de homem e Filho de Deus." Inácio vê uma pessoa refletindo tanto Deus quanto homem. Ele também apela para uma nova idéia que ele em particular enfatizou: ser responsável com relação ao bispo e ao presbitério, um apelo para ser fiel à Igreja única que Jesus fundou.

Inácio possui muitos textos assim (o Apêndice 2 traz uma lista parcial). Um texto a mais pode mostrar aquilo a que ele estava se opondo. Ele escreve em *Magnesianos* 11.1: "Quero precavê-los para que não sejam pegos no laço de opiniões sem valor, mas que, em vez disso, sejam plenamente convencidos sobre o nascimento, o sofrimento e a ressurreição, que aconteceram durante o governo de Pôncio Pilatos. Mas essas coisas foram verdadeiras e, mais precisamente, feitas por Jesus Cristo, nossa esperança, e da qual nenhum de vocês deve se afastar" (veja também *Filadelfienses* 9.2).

Inácio ensina a unidade da pessoa de Jesus e a realidade de seu sofrimento. Sua localização histórica soa como um coro por todas as suas cartas, ecoando o refrão de outros textos tradicionais.

Em *Filipenses* 7.1, Policarpo cita seu mestre, João: "Todo aquele 'que não confessa que Jesus Cristo veio em carne é o anticristo'; e todo aquele que não reconhece o testemunho da cruz 'é do diabo'; e todo aquele que torce aquilo que o Senhor disse para que se encaixe em seus próprios desejos pecaminosos e afirma que não existe nem ressurreição nem juízo — bem, tal pessoa é o primogênito de Satanás." O termo *heresia* pode não aparecer aqui, mas existe pouca dúvida sobre como Policarpo considerava tais visões. Policarpo apega-se a uma coisa chamada ortodoxia, encontrada nos temas-chave que estamos considerando.

A epístola conhecida pelo nome de *Barnabé*, mas não ligada ao Barnabé do Novo Testamento, também discute esse tema. No meio de uma longa discussão em 5.1-14, é dito sobre o sofrimento de Jesus:

> Se ele não tivesse vindo em carne, os homens de modo algum poderiam ser salvos ao olharem para ele. Pois quando olham simplesmente para o sol, eles não são capazes de ver seus raios, muito embora ele seja obra de suas mãos e que, no final, deixará de existir. Portanto, o Filho de Deus veio em carne por essa razão, para que pudesse completar a plena medida de pecados que perseguiram seus profetas até a morte. Foi por essa razão, portanto, que ele se submeteu. Pois Deus diz que as feridas de sua carne vieram deles: "quando ferirem o pastor, as ovelhas ficarão dispersas". Mas ele mesmo desejou sofrer assim, pois era necessário que ele sofresse na cruz. Aquele que profetiza diz em relação a ele: "poupe a minha alma da espada" e "traspasse minha carne com pregos, pois um bando de homens maus se levantou contra

> mim". E mais uma vez ele diz: "Eis que dei as costas aos açoites, entreguei meu rosto aos tapas e pus meu rosto como um seixo."

Mais uma vez é o Filho de Deus em carne que verdadeiramente sofre. O apelo é à linguagem e à promessa das Escrituras, textos judaicos que revelaram o Deus Criador de Israel, mesmo quando ele desafia a rejeição da liderança judaica a Jesus.

Pastor de Hermas revela um tema paralelo em uma de suas citações do Senhor. Ela vem numa visão que tem um sentimento familiar ao dos evangelhos em forma de diálogo dos novos materiais. "Porque", diz ele, "Deus plantou a vinha, ou seja, ele criou as pessoas, e as entregou a seu Filho. E o Filho colocou anjos sobre elas para protegê-las, e o próprio Filho limpou seus pecados com grande labor e por meio de grande sofrimento, pois ninguém pode cultivar uma vinha sem labor ou sofrimento. Desse modo, quando ele mesmo havia limpado os pecados de seu povo, mostrou-lhes os caminhos da vida, dando-lhes a lei que ele recebera de seu Pai" (59.2-3). A limpeza do povo acontece pelo fato de ele suportar muito trabalho e sofrimento, uma alusão a seu sofrimento como Filho.

Desse modo, os pais apostólicos possuem uma crença fundamental sobre a unidade de Jesus e seu sofrimento real como humano e como uma figura divina. Eles não desenvolveram os detalhes específicos desse relacionamento entre Jesus e Deus ou entre as duas naturezas de Jesus. Essa é uma tarefa que a Igreja realiza posteriormente, no século III e depois disso, mais uma crença fundamental estava sendo ecoada repetidamente nesses autores primitivos. Essa crença fundamental se concentrava em Jesus de Nazaré, tanto humano quanto divino, cujo sofrimento foi real. Para esses primeiros líderes da Igreja, dividir a pessoa de Jesus, dizer que ele não veio em carne ou ensinar que seu sofrimento não foi real eram ensinamentos

considerados falsos. Isso pode não ter sido chamado de heresia, mas era visto dessa maneira (Davids 1973).

Em Justino Mártir

Justino Mártir tem a mesma idéia central. Afirma ele sobre Jesus:

> Nosso mestre nessas coisas é Jesus Cristo, que também nasceu para esse propósito e foi crucificado debaixo de Pôncio Pilatos, procurador da Judéia, nos tempos de Tibério César; nós o adoramos racionalmente, tendo aprendido que ele mesmo é o Filho do Deus verdadeiro e considerando-o no segundo lugar, e o Espírito profético no terceiro, nós provaremos. Pois eles proclamam nossa loucura que consiste nisso, que damos ao homem crucificado o segundo lugar em relação ao Deus imutável e eterno, o Criador de tudo; pois eles não conseguem discernir o mistério contido aqui, ao qual, como deixaremos claro, oramos para que vocês dêem atenção (*1 Apologia* 12-13).

Justino apresenta uma classificação da Trindade, mas também afirma que o homem que ensinou essas coisas é o Filho, Jesus Cristo. Esse Jesus também deve ser adorado, um ponto importante para um movimento que afirma venerar um único Deus verdadeiro.

No capítulo 7, destacamos a *2 Apologia* de Justino, trabalhando o relacionamento de Deus e de Jesus e explicando seus nomes, mas este texto também destaca a unidade da pessoa de Jesus:

> Seu filho, que é o único corretamente chamado de Filho, a Palavra que também estava com ele e fora gerada antes das obras quando ele primeiramente criou e arranjou todas as coisas por ele, é chamado Cristo, em referência ao fato de ele ser o ungido

> e de Deus ter ordenado todas as coisas por meio dele..., pois ele foi feito homem também, como dissemos antes, tendo sido concebido de acordo com a vontade de Deus, o Pai, em favor dos homens que crêem e para destruição dos demônios.

Em seu *Diálogo com Trifo*, capítulo 128, Justino envolve seu protagonista judeu em um comentário sobre como o Pai e o Filho estão relacionados. Ele declara que a essência do Pai não pode ser dividida, ao mesmo tempo em que fala sobre o Pai e seu Filho gerado. Para Justino, não há divisão na pessoa de Deus. Jesus é uma divindade tanto quanto Deus o é, assim como fogo é fogo, não importando as muitas maneiras diferentes que ele possa apresentar.

Em Melito de Sardes

Nossa última citação é do bispo de Sardes, que escreveu por volta do ano 160. Sua obra preservada é uma coleção de fragmentos de várias obras que não possuem a numeração de versículos; assim, a referência a essa obra é feita pelo título do tópico do fragmento. O *Discurso sobre a cruz,* de Melito, praticamente resume a visão tradicional. Melito afirma a humanidade e a divindade de Jesus lado a lado:

> Por causa disso ele veio até nós; por causa disso, embora fosse incorpóreo, ele formou para si mesmo um corpo de acordo com a nossa aparência — aparentando ser um cordeiro, embora continuasse a ser o Pastor; considerado um servo, ainda que não tivesse renunciado à sua condição de Filho; sendo carregado *no ventre* de Maria, embora ainda estivesse *dentro da natureza* de seu Pai; caminhando sobre a terra, mas ainda enchendo o céu; aparentando ser uma criança, sem descartar a eternidade de sua natureza; sendo investido de um corpo, sem confinar a genuína simplicidade de sua Trindade; sendo considerado pobre, mas sem

> ter sido destituído de suas riquezas; necessitando de sustento, porquanto ele era homem, mas sem deixar de alimentar o mundo todo, uma vez que ele é Deus; colocado na forma de um servo, sem debilitar a semelhança com seu Pai. Ele sustentou cada traço *que lhe pertencia* numa natureza imutável: ele estava diante de Pilatos e, *ao mesmo tempo*, estava sentado com seu Pai; ele foi pregado no madeiro, *mas* era o Senhor de todas as coisas.

Melito não discute de que maneira isso funciona no aspecto filosófico, mas ele afirma em declarações eloqüentes e equilibradas um Jesus humano e divino. Jesus é incorpóreo e tem um corpo. Ele é cordeiro e Pastor. Ele é servo, mais ainda Filho. Ele é criança e também eterno em natureza. Ele é homem e Deus. Ele se colocou diante de Pilatos e estava sentado ao lado de seu Pai. Pregado na cruz, ele ainda era Senhor. No início do *Discurso sobre o corpo e a alma*, Melito faz o seguinte resumo: "Por essa razão, o Pai enviou seu Filho do céu sem uma forma corporal para que, quando ele se revestisse de um corpo por meio do ventre da Virgem e nascesse homem, ele pudesse salvar o homem e reunir aqueles seus membros que a morte havia espalhado quando ele dividiu o homem." Tais visões reagiam instintivamente contra o dualismo encontrado na maioria das obras gnósticas alternativas.

Resumo

O papel de Jesus e seu relacionamento com Deus estão entre os tópicos mais importantes nessa discussão. Nossa ampla amostra de novos materiais deixou claro o escopo total daquilo que foi discutido nos primeiros séculos entre aqueles que declaravam o nome de Jesus. Mais uma vez, não há dúvida de que havia um espectro de visões. Havia três ou quatro

concepções diferentes de Jesus. Para alguns, Jesus era humano e divino; seu papel na criação foi significativo. Poderia Jesus ser plenamente humano? A criação que Jesus redimiu era digna de ser salva? A maioria dos novos materiais hesitou tanto em qualificar Jesus como uma personagem terrena quanto em relação à veracidade de seu sofrimento ou ainda sobre uma redenção que incluía o mundo físico numa criação que era vista como falha desde o início. Isso foi feito de uma entre duas maneiras possíveis: destacando o caráter celestial de Jesus, de modo que a discussão de qualquer humanidade fosse silenciada, ou argumentando que Jesus apenas parecia ser humano.

As exceções a isso nos novos materiais foram *Silvano*, que a maioria nunca agrupou com as visões alternativas, e *Tomé*, que é bastante vago quanto à maneira como funciona o relacionamento interior de Jesus. O que os novos materiais realmente compartilham é uma visão extremamente elevada de Jesus. Até mesmo *Tomé*, que é freqüentemente considerado uma fonte que representa Jesus simplesmente como um mestre, tem um Jesus exaltado. De fato, muitos dos novos materiais mostram um Jesus que é tão exaltado que sua humanidade é perdida ou praticamente oculta, o exato oposto de muitas abordagens populares de tais obras hoje.

Os materiais mais tradicionais vão numa direção completamente diferente. Eles contêm um refrão consistente, declarando a humanidade *e* a divindade de Jesus Cristo como Senhor e Filho de Deus. Tendo vindo em carne real, o sofrimento de Jesus é real. Essa é uma crença básica. Isso não quer dizer que os materiais tradicionais tenham explicado em detalhes como isso funciona. Essa seria uma tarefa de formas posteriores da fé tradicional, à medida que elas buscaram definir filosófica e teologicamente sua compreensão de um Jesus humano e divino. Contudo, o que realmente vemos nos dois primeiros séculos é uma declaração de fé clara e confessada.

A comunidade proclamou tal figura porque acreditava que era isso que Jesus havia ensinado. Essa fé também afirmou que Jesus fez isso em cumprimento à promessa de Deus. Jesus veio como Filho de Davi *e* Filho de Deus, o Cristo escolhido que verdadeiramente sofreu.

Tal como a crença em Deus como o Artífice do céu e da terra, do mesmo modo existia uma crença em Jesus Cristo, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem. Os credos posteriores não criaram essa visão nos séculos III ou IV, no momento em que fizeram essa declaração, como muitos escritores populares de hoje deixam implícito. Esse ensinamento era uma crença fundamental daqueles mais próximos de Jesus que viveram no período mais antigo, como mostram praticamente todas as obras que eles produziram nos dois primeiros séculos.

Quando apresentou uma nova publicação sobre o estudo do século II, Robert Wilken (1981, 106) fez esta observação sobre a tese de Bauer e o século II: "Temos desprezado o inelutável fato de que a tradição cristã realmente se solidificou em torno de certas práticas e crenças e que o Cristianismo católico não apenas se apoderou do centro, mas foi capaz de efetivamente moldar e formar o tronco principal da tradição cristã." Nossa jornada mostra que ele está certo. (Para esclarecimento, quando se refere ao Cristianismo católico, Wilken está pensando não naquilo que entendemos como catolicismo romano, mas na obra da Igreja Primitiva nesse período inicial, antes que a Igreja "católica" se tornasse tão romana em sua estrutura hierárquica. *Católico* significa "universal", e é nesse sentido que Wilken usa o termo).

Nossa jornada ainda não está completa, mas as duas primeiras paradas sugerem que a Igreja Primitiva possuía crenças básicas refletidas em sua tradição. Tais idéias foram afirmadas na coleção de textos sagrados da Igreja, que também forneceu

uma base para a sua identidade. Existem muito mais provas da existência desse sólido núcleo de fé colocado na época do século II do que evidências da simples presença de alternativas que competiam entre si.

Perguntas para estudo

1. De que maneira o texto tradicional vê Jesus em termos de divindade e humanidade?
2. Quão consistente é essa visão nesse material?
3. Que diferenças existem entre materiais alternativos e tradicionais em relação à pessoa de Jesus?
4. Essas diferenças são significativas?

CAPÍTULO 10

A natureza da redenção da humanidade: espiritual ou também física? Parte 1

Nossa jornada se volta agora para a natureza da humanidade. Várias questões estão em debate aqui. O que se diz sobre a criação do homem como um ser com o potencial de ter conhecimento espiritual? Os seres humanos são feitos de corpo e alma, ou de corpo, alma e espírito? O que é passível de *redenção na humanidade: apenas o elemento espiritual?* A redenção inclui a alma ou o corpo? Existe alguma dimensão física na salvação? Os novos materiais dão início a nossa jornada, sendo seguidos pelos tradicionais. O escopo das perguntas e o número de fontes pesquisadas exigem mais resumo do que citação. Veremos um espectro de visões e perceberemos as sobreposições que existem entre todos os materiais relacionados a esse tópico. Contudo, diferenças importantes vão surgir. A questão básica aqui é se um indivíduo é redimido como uma unidade ou por partes. Em outras palavras, apenas a alma da pessoa é salva? Ou a salvação inclui o corpo transformado, como parte da libertação do elemento material da criação?

É difícil fazer distinção entre alma e espírito no pensamento grego. Ambos se referem à parte não material de uma pessoa que anima a vida e também descreve a parte da pessoa que é sensível à expressão religiosa. Eles podem funcionar como sinônimos. Quando uma pessoa está dividida simplesmente em corpo e alma, então a alma cobre a parte espiritual da pessoa. Quando se considera corpo, alma e espírito, então normalmente se diz que o espírito é a parte da pessoa que se relaciona com Deus ou com os deuses.

O homem nos novos materiais

No Evangelho de Tomé

Tomé tem alguns textos relevantes. No dizer 28, Jesus declara que tomou seu lugar no mundo e apareceu em carne. Ele então relata aquilo que encontrou: "Encontrei-os todos ébrios e, no meio deles, a ninguém encontrei sedento. E minh'alma turbou-se pelos filhos dos homens porque eles são cegos em seu coração e não vêem que vazios vieram ao mundo e vazios tentam sair do mundo outra vez. Mas agora estão ébrios. Quando se livrarem do vinho, aí então arrepender-se-ão". Essa passagem aponta para pessoas carentes que, metaforicamente, são chamadas de *cegos* e *ébrios*, numa alusão à condição humana ao entrar no mundo. Normalmente a cegueira e a embriaguez metafóricas simbolizam falta de entendimento.

Em outro dizer, Jesus comenta sobre a maravilha da criação de uma pessoa: "Se a carne veio a existir por causa do espírito, isso é uma maravilha; mas, se o espírito veio a existir por causa dela, é a maravilha das maravilhas. Mas o que me maravilha é como essa grande riqueza fez sua morada em tal pobreza" (dizer 29; Robinson 2000, 2.67; Robinson 1990, 130). A metáfora está presente mais uma vez e faz um esclarecimento.

Temos dois elementos que compõem a vida: espírito e corpo. O que é maravilhoso é que o espírito é capaz de viver na "pobreza" do corpo. É por isso que o fato de o corpo fornecer um lugar de vida ao espírito é a "maravilha das maravilhas".

O dizer 22 trata da questão relativa a quem entrará no Reino. Jesus responde aqui que alguém pode entrar no Reino quando dois são feitos um, quando o interior passa a ser semelhante ao exterior, quando o do alto se torna como o de baixo, quando macho e fêmea se tornam um, quando olhos são gerados no lugar de um olho, quando uma mão é feita no lugar de uma mão, quando um pé é feito no lugar de um pé e uma imagem no lugar de uma imagem. A resposta é uma metáfora estendida sobre a unidade e uma nova criação. Além desse ponto, pouca coisa mais é dita. O dizer 37 é similar, mas se trata da questão de tirar as vestes e colocar roupas de uma "nova vida". A salvação significa uma nova existência.

O dizer 53 indaga se a circuncisão é benéfica. A resposta é que, se ela o fosse, então os filhos teriam nascido circuncidados. O que é vantajoso é a "verdadeira circuncisão do espírito". O espírito é superior à carne.

O dizer 87 expõe o contraste entre corpo e alma de maneira mais completa: "Maldito o corpo que depende de um corpo, e maldita a alma que depende desses dois." Esse dizer também desvaloriza o corpo. Outro dizer semelhante é o 112: "Ai da carne que depende da alma; ai da alma que depende da carne." A característica adicional aqui é que essa passagem não vê nem o corpo nem a alma como positivos. Tais dizeres sugerem por que é necessário um espírito ativo ou descoberto para se participar do reino.

Essa afirmação sobre o espírito vivo é feita no último dizer do evangelho, o dizer 114. Nele, Pedro tenta mandar Maria embora porque ela não é digna da vida no Reino pelo fato de ser mulher. Jesus responde: "Eu me encarregarei de fazê-la homem,

para que também ela se torne um espírito vivo, semelhante a vós, homens. Pois cada mulher que se fizer homem entrará no Reino dos Céus." Esse dizer não é politicamente correto. Ele mostra que as mulheres não eram elevadas nesses textos, ao contrário do que alguns afirmam. Em relação ao nosso tópico atual, o "espírito vivo" torna alguém capaz de participar do reino. Em outros textos, veremos que a masculinidade está associada à mente que tem conhecimento. Essa é outra metáfora que nos ajuda a compreender o dizer 114 e sua estranha imagem de que "não há salvação para as mulheres", pois, para ser salvo, é preciso ter uma mente que tem conhecimento.

O dizer 85 sugere que a criação de Adão não foi completa. Ele foi criado por meio de grande poder e riqueza, mas, ainda assim, ele não era digno daqueles a quem Jesus ilumina. Pois "se o fosse, [ele] não [teria experimentado] a morte".

Ao discutir a morte no dizer 11, Jesus destaca que os mortos não estão vivos, nem os vivos morrerão. De fato, haverá um dia de luz quando dois serão feitos um. Desse modo, por fim a salvação envolve reconciliação dentro da criação, mas algumas coisas que morrem permanecem mortas. Nessa reconciliação, grandes coisas serão feitas. De acordo com o dizer 106, quando dois se fizerem um, "tornar-vos-eis Filhos do Homem: e se disserdes: 'Montanha, move-te', ela se moverá".

Tomé diz uma variedade de coisas sobre a humanidade. Alma e corpo compõem a vida com acesso potencial ao espírito vivo. O corpo e a alma são alguma coisa a menos, em termos de substância, mas *Tomé* não explica como isso funciona. Também existe uma idéia de que a criação, que é representada por Adão, é um lugar de morte e carece de alguma coisa, mas não há detalhes sobre essa visão. O espírito e o conhecimento são necessários para a reconciliação que acontecerá no final, quando todas as coisas serão feitas um. Como destaca o dizer 111, quando os céus passarem, "aquele que vive do Vivo não verá a morte".

Em *Pistis Sofia*

Pistis Sofia: Os Livros do Salvador é uma das poucas obras gnósticas que já possuíamos antes de Nag Hammadi. O Códice de Askew contém essa obra. Já em 1778, C. G. Woide desenvolveu uma discussão sobre ele (Logan 1996, xiii; Rudolph 1983, 27). Jesus responde perguntas de seus discípulos, o que faz dele um evangelho de diálogo, paralelo ao *Apócrifo de João* (Logan 1996, 260). Em *Pistis*, Jesus, como Salvador, está relacionado a uma entidade chamada Primeiro Mistério, mas em nenhum outro lugar ele é chamado de Cristo. A obra revela o trabalho desse Jesus como um ser cósmico preexistente. Desse modo, ela se coloca em paralelo a muitas obras novas que abordam a cosmologia e a criação. Contudo, seu tópico básico é a vida futura e quem é salvo, apresentando onze anos de ensinamento secreto e conhecimento verdadeiro que Jesus deu ao seus seguidores depois de sua ressurreição. O ensinamento leva à exortação ética e inclui apelos à magia e à invocação de nomes especiais. Essa obra contém cinco hinos das *Odes de Salomão*, uma obra do século II de origem judaica ou gnóstica. Yamauchi (1983, 91, 94) questiona se as *Odes* são gnósticas, enquanto Rudolph (1983, 29) garante que elas são. Seja como for, esse uso coloca *Pistis* no século II como a data mais antiga. A maioria entende que ela faz uso de *Apócrifo de João* (Logan 1996, 260; Rudolph 1983, 27). Tal uso coloca *Pistis* no final do século II, se não no século III.

Esse livro é dividido em capítulos. *Pistis* entende que a existência da alma está ligada à obra de Jesus de chamar outros a si mesmo. Ele lança doze poderes no ventre de suas mães quando veio à terra. Esses doze poderes, membros do Tesouro da Luz, produzem poder que agora reside naqueles que crêem (cap. 7). Desse modo, Jesus diz a seus seguidores que eles não

são deste mundo, assim como ele não é. As almas no mundo que carecem de luz vêm do poder dos arcontes dos éons, a saber, os soberanos do mundo espiritual. Mas as almas dos cristãos vêm de Jesus e pertencem "às alturas" (caps. 7-8).

Jesus também transformou a alma de João Batista e, assumindo a forma de "Gabriel", dirigiu-se a Maria. Ele lançou sobre ela o poder de Barbelo, que era o seu corpo do alto. Esse poder substituiu a alma de Maria. Assim, os cristãos nascem sem alma, dos arcontes, enquanto a obra de Jesus em Maria prepara o ambiente para sua vinda (cap. 7).

No capítulo 23, Jesus faz com que uma multidão de almas siga pelo caminho correto ao salvá-las, de modo que elas possam subir. No capítulo 25, Jesus descreve de que maneira os arcontes criaram a matéria e as almas dos imperfeitos. No capítulo 27, as almas dos salvos recebem os mistérios. Os discípulos adoram Jesus em resposta a essas notícias. Um hino aparece no capítulo 32 e os versículos 35-36 resumem tudo: "Deus livrará suas almas da matéria e uma cidade será preparada na luz; todas as almas que serão salvas habitarão aquela cidade, e elas a herdarão. E a alma daqueles que receberão os mistérios estará naquele lugar, e aqueles que já receberam os mistérios em seu nome estarão dentro dela". O capítulo 37 chama essas pessoas especiais de "pneumáticos" ou os espirituais. Esse livro descreve um povo especial, diferente desde o início daqueles presentes na criação.

O capítulo 39 apresenta a batalha entre Sofia e os arcontes malignos. Durante essa batalha, ela diz que sua luz lhe foi tirada e que seu poder se esvaiu. Ela era como "um demônio peculiar que habita a matéria, em quem não há luz". Ela era como "a contraparte de um espírito, que está no corpo material no qual não há luz-poder" (v. 4-6). Existe aqui um dualismo entre o mundo material e o mundo espiritual, entre trevas e luz. Em 41.3, temos um resumo de seu dilema: "Tor-

nei-me como um corpo material, que ninguém nas alturas pode salvar." Seus hinos são chamados de hinos de arrependimento, buscando perdão por sua transgressão, uma alusão à criação falha que ela gerou (46.7-8). Por fim, em resposta a seus apelos, o Primeiro Mistério envia Jesus para trazê-la de volta à Luz, tirando-a do Caos da criação (caps. 58-59). No capítulo 71 ela agradece por sua libertação, destacando que a criação será dissolvida.

Pistis é uma obra gnóstica desenvolvida. Existem dois tipos de humanidade: aqueles habitados pelo poder da luz e aqueles que foram criados sem ele. Os da luz refletem consciência espiritual e possuem um espírito. Aqueles que não são da luz carecem de um espírito e têm apenas uma alma maligna. *Pistis* tem uma ênfase diferente de *Tomé*. Ela representa uma das pontas de nosso espectro, em que aqueles passíveis de redenção são completamente distintos de todos os outros.

Na *Carta a Rheginos* (*ou Tratado da Ressurreição*)

A ressurreição e a humanidade são os tópicos nos capítulos 47-49, o que explica o título alternativo deste livro: *Tratado da Ressurreição*. Ele desafia a ressurreição da carne. O corpo não é salvo. Aquilo que vem do Todo é muito melhor. Libertar-se daquilo que está dentro de nós concede vida, uma alusão ao espírito.

> Portanto, nada nos redime deste mundo. Mas o Todo que somos, somos salvos. Recebemos a salvação do começo ao fim. Vamos pensar dessa maneira! Vamos compreender dessa maneira!
> Mas existem alguns (que) desejam entender, na indagação sobre aquelas coisas para as quais estão olhando, se aquele que é salvo, caso deixe seu corpo para trás, será salvo imediatamente. Que ninguém tenha dúvidas em relação a isso... de fato, os membros visíveis que estão mortos não serão salvos, pois (somente) os [membros] vivos que existem dentro deles se levantarão.

> Portanto, o que é a ressurreição? É sempre a revelação daqueles que ressurgiram. (47.24-48.6; Robinson 2000, 1.153-55; Robinson 1990, 55-56)

A ressurreição é "a revelação do que é, a transformação das coisas e uma transição rumo à novidade" (48.34-38). O que é imperecível e a luz engolem o que é perecível, e o Pleroma supre a deficiência (48.38-49.5). Rheginos deveria considerar-se alguém já ressurreto, desfrutando dessa libertação conforme ele se afasta das coisas associadas à carne (49.9-25).

Desse modo, a ressurreição é algo do espírito, não do corpo. A natureza da ressurreição forma uma base ética para o comportamento de agora e uma separação das coisas ligadas a este mundo. Essa idéia de ressurreição é menos radical do que aquela presente em *Pistis*, mas a essência da ressurreição é similar. O corpo não terá ressurreição. Como resume 45.39-46.2, "esta é a ressurreição espiritual que engole o psíquico assim como o carnal". Na ressurreição o corpo desaparece, mas o espírito permanece para sempre.

No *Ensinamento de Silvano*

Em *Silvano* somos uma combinação de corpo, alma e mente. A obra ensina: "Entenda que você passou a existir a partir de três raças: da terra, do formado e do criado. O corpo passou a existir da terra com uma substância terrena, mas o formado, em favor da alma, passou a existir a partir do pensamento do Divino. O criado, porém, é a mente, que veio a existir em conformidade com a imagem de Deus" (92.15-24; Robinson 2000, 4.301; Robinson 1990, 384). Desse modo, viva de acordo com a mente e não pense nas coisas da carne (93.3-5). A alma é a esposa da imagem de Deus (92.29-31), mas lançar fora a mente é lançar fora a "parte masculina", deixando a parte feminina por si só (93.9-13). Isso sugere que

alguém precisa de mente e alma para realmente ser completo, para ser capaz de derrotar as paixões, assim como a ignorância (Franzmann 1996, 61).

Resumidamente, uma pessoa consiste de três partes, mas o espírito é o reflexo da imagem de Deus.

No *Apócrifo de João*

Apócrifo II 25-27 trata a vida futura como coisas entendidas apenas por aqueles que pertencem à raça inamovível. Os salvos e os perfeitos são aqueles sobre quem o Espírito da vontade descerá, aqueles com quem ele estará em poder. Eles são purificados de toda a impiedade e do envolvimento com o mal, preocupando-se apenas com a incorrupção. Eles "não são afetados por coisa alguma, a não ser pelo estado de estar na carne, que eles possuem enquanto esperam ansiosamente pelo tempo quando serão encontrados pelos receptores (do corpo). Esses tais são dignos da vida eterna e imperecível e também do chamado" (II 25.33-26.3). Qualquer um que tenha o espírito será salvo (II 26.7-19). Aqueles sobre quem um espírito falso cai também serão salvos, pois, no final, o poder vencerá o espírito desprezível (II 26.20-32). E quanto ao ignorante e aqueles que não têm interesse no espírito? Aquelas almas serão purgadas por um período de tempo até que a alma "desperte do esquecimento e adquira conhecimento" (II 26.32-27.8). A vantagem da vida real é saber desde cedo quem você é.

O apócrifo ensina não apenas que o corpo é deixado para trás, mas também que, no final, todos chegarão a esse conhecimento. Desse modo, todos são salvos.

No *Apócrifo de Tiago*

Esta obra de Nag Hammadi declara ser uma carta de Tiago a um destinatário desconhecido e confere a Tiago um papel de liderança superior ao de Pedro. A carta, escrita 550 dias

depois da ressurreição, faz um relatório sobre um "texto secreto" do Salvador endereçado a Tiago e a Pedro (2.19-20). A obra encoraja e ameaça, terminando com uma descrição da ascensão de Jesus. Pode não ser gnóstica, embora a maioria dos estudiosos a considerem dessa maneira. Porém, é improvável que seja material tradicional, porque ela condena a carne, enfatiza a ascensão da alma e não faz menção a uma ressurreição corporal e um retorno de Jesus. Ela nega a remissão dos pecados de uma pessoa feita por outra (introdução de William em Robinson 2000, 1.21). Data do final do século II ou início do século III.

Esta obra contrasta o Espírito e a razão, conforme revelado no capítulo 4: "Portanto, encham-se do Espírito, mas desejem a razão, pois a razão [pertence à] alma; por sua vez, ela é (da natureza da) alma" (v. 18-22; Robinson 2000, 1.35; Robinson 1990, 31). A obra explica que o Pai sabe do que a carne precisa e a carne deseja a alma. A passagem de 11.38b-12.16 discute a relação entre corpo, alma e pecado:

> Pois, sem a alma, o corpo não peca, assim como a alma não é salva sem [o] espírito. Mas se a alma é salva (quando está) sem o mal, e o espírito também é salvo, então o corpo fica livre do pecado. Pois é o espírito que ressuscita a alma, mas o corpo a mata; ou seja, é ela (a alma) que mata a si mesma. Em verdade lhes digo que Ele não perdoará a alma do pecado por qualquer meio, nem a carne da culpa, pois ninguém que se revestiu da carne será salvo. Você acha que muitos encontraram o reino? Bendito é aquele que já viu a si mesmo como o quarto no céu!

Em *Apócrifo*, a alma é como uma força que opta entre seguir o espírito ou a carne. Ela tem responsabilidade pelo bem-estar espiritual da pessoa. De acordo com 14.8-14, a fé e o conhecimento concedem vida.

Amar a carne envolve autoproteção contra o sofrimento. Em 5.6-9, o autor pergunta: "Assim, não deixará você de amar a carne e assim ter medo dos sofrimentos?" Em 6.15-18, Jesus ensina que aqueles que temem a morte não serão salvos.

Os novos materiais concebem o espírito, a alma e a carne de diversas maneiras. O corpo normalmente é visto de maneira negativa. A variação dá-se na maneira como se fala sobre alma e/ou espírito. Normalmente a alma é negativa e carece do espírito. Contudo, no caso do *Apócrifo de Tiago*, a alma é como um juiz, capaz de ir por qualquer caminho ao escolher entre o bem e o mal. Uma característica singular desse livro é o chamado para estar pronto para sofrer martírio.

No *Apocalipse de Pedro*

Este *Apocalipse* discute que alguns ensinam falsamente quando procuram responder a um homem morto, uma alusão à morte e à ressurreição de Jesus. Tal crença é chamada de blasfêmia (74.24-25). O erro é que "eles se entregaram ao nome de um homem morto, enquanto pensam que se tornarão puros" (74.13-15). Em 75.12-76.2, o autor faz o seguinte desenvolvimento:

> Nem toda alma vem da verdade, nem da imortalidade. Pois toda alma dessas eras tem a morte determinada, em nossa visão. Conseqüentemente, ela é sempre uma escrava. É criada para os desejos e para sua destruição eterna, pois para isso existem e nisso elas existem. Elas (as almas) amam as criaturas materiais que surgiram com elas. Mas almas imortais não são como aquelas, ó Pedro. De fato, porém, enquanto a hora ainda não chegou, ela (a alma imortal) certamente se parecerá com uma mortal. Mas ela não revelará sua natureza, embora apenas ela seja a imortal e pense sobre a imortalidade (Robinson 2000, 4.231, 233; Robinson 1990, 375).

O *Apocalipse de Pedro* tem elementos mortais e imortais na alma. Não está claro se essa distinção se dá entre duas classes de pessoas, como defendem outras obras. Nesse caso, a alma imortal pertence àqueles que possuem conhecimento e a alma mortal àqueles que não o possuem. Outra possibilidade é que isso se refira ao indivíduo interior, que não ganha uma alma imortal até que haja uma resposta. Esse apocalipse é provavelmente semelhante a outras obras gnósticas. Temos duas classes de pessoas: o escravo do mundo material, com sua alma mortal, e a pessoa liberta possuidora de conhecimento espiritual, com sua alma imortal tocada pelo conhecimento divino. O texto deixa claro que todo aquele que não permanece com a alma imortal "se dissolverá naquilo que não existe" (76.18-20). Independentemente da maneira como a alma é vista, *Apocalipse* rejeita o mundo material.

No *Evangelho de Filipe*

Filipe possui uma visão clara da alma e do espírito. A obra ensina: "Ninguém esconderá um objeto grande e valioso em algo grande, mas muitas vezes já se lançou incontáveis milhares em algo que vale apenas algumas moedas. Veja a alma. Ela é uma coisa preciosa e passou a existir em um corpo desprezível" (56.20-26). A diferença entre o valor da alma e o corpo desprezível é afirmada enfaticamente.

Um contraste similar aparece entre os filhos de Adão e os do homem perfeito: "Se os filhos de Adão são muitos, embora morram, quanto mais são os filhos do homem perfeito, pois eles não morrem, mas são sempre gerados" (58.17-22).

A salvação envolve reconciliação, uma volta à condição criativa original. O texto de 68.22-26 aponta para o exemplo de Adão e Eva: "Quando ela ainda estava em Adão, a morte não existia. Quando ela foi separada dele, a morte passou a

existir. Se ele entrar outra vez e alcançar o seu antigo eu, a morte não mais existirá." Esse tema de dois se tornando um ou uma mulher voltando ao homem já apareceu em diversos textos. É sobre a reunificação da criação, mas parece considerar as mulheres uma "mancha" na criação. É interessante perceber que 70.9-11 volta a essa idéia e fala sobre a separação de Adão como sendo o início da morte. Cristo vem para reparar essa separação e uni-los outra vez (70.11-22).

O texto destaca que Adão passou a existir por meio de um sopro (70.22-29). O parceiro de sua alma é o espírito, que representa a entrega a ele de uma mãe, algo que os poderes invejaram. O ciúme dos arcontes quanto à posição da humanidade foi destacado anteriormente em *Evangelho(s) de Bartolomeu.*

Filipe ecoa textos gnósticos. É o espírito que dá vida à alma. A carne reflete uma criação falha. A criação tem dois tipos de pessoas: filhos de Adão e filhos do homem perfeito.

No *Evangelho da Verdade*

Essa obra também destaca dois tipos de pessoas, mas dedica mais tempo à discussão sobre aqueles que são do alto (42.11-43.2):

> Este é o comportamento daqueles que possuem (alguma coisa) do alto, da imensurável grandeza, conforme eles aguardam por aquele que é único e perfeito, aquele que está ali em favor deles. Eles não descem ao Hades e neles não há inveja, nem murmuração e nem morte, mas eles descansam naquele que está em descanso, sem lutar nem torcer a verdade. Mas eles próprios são a verdade; o Pai está dentro deles e eles estão no Pai, sendo perfeitos, unidos naquele que é verdadeiramente bom, sendo de modo algum deficiente em qualquer coisa, mas eles são colocados no descanso, revigorados no Espírito. E eles cuidarão de sua raiz.

> Eles se preocuparão com aquelas (coisas) nas quais ele encontrará sua raiz e não sofrerá dano em sua alma. Este é o lugar dos [benditos; este é seu lugar].
> Quanto ao mais, portanto, digo que eles podem saber, em seus lugares, que não é adequado para mim ter vindo à existência no lugar de descanso, para falar de qualquer outra coisa (Robinson 2000, 1.117; Robinson 1990, 51).

O dom do Pai é o Espírito que refresca a alma e impede que ela se perca. Não é adequado dizer coisa alguma sobre aqueles que carecem da bênção.

No *Segundo Tratado do Grande Sete*

Nossas duas últimas obras possuem os retratos mais desenvolvidos da criação. O que esse retrato desenvolvido significa para a humanidade e para a redenção? O libertador veio "para revelar a glória da minha família e os irmãos do meu Espírito" (50.23-24). Ele segue adiante, explicando que visitou uma habitação corporal, lançou fora aquele que primeiramente estava ali e seguiu adiante, provocando um tumulto entre os arcontes (51.20-32). Somente aquilo que é do alto é digno de ser liberto. Aquilo que foi originalmente criado na pessoa deve sair. A obra encerra-se em 69.20-70 em louvor:

> Mas essas coisas lhes entreguei — eu sou Jesus Cristo, o Filho do Homem, exaltado acima dos céus — ó perfeitos e imaculados, por causa do mistério, imaculado, perfeito e impronunciável. Mas eles acham que (...) o que decretamos antes da fundação do mundo para que, quando emergíssemos dos lugares do mundo, pudéssemos apresentar ali símbolos de incorrupção vindos da união espiritual com o conhecimento. Você não sabe disso porque a nuvem carnal encobre você. Mas somente eu sou amigo de Sofia. Estive no seio do Pai desde o início, no lugar dos filhos da Verdade e da

> Grandeza. Descansem em mim, meus espíritos companheiros e meus irmãos, para sempre (Robinson 2000, 4.199).

Nesse texto obscuro, a névoa da carne é tratada como uma nuvem que carece da união do espírito com o conhecimento. Essa idéia é paralela a outros textos gnósticos. A derradeira amizade em *Segundo Tratado* envolve espíritos aparentados.

Na *Hipóstase dos Arcontes*

O capítulo 89 inicia-se com a criação de Eva. Aqui ela não introduz a separação e a morte, como no *Evangelho de Filipe*, mas provoca desejo nos arcontes, que querem ter um filho com ela. Contudo, quando eles tentam tomá-la, ela foge transformando-se numa árvore (89.3-26). Esse acontecimento tem precedentes na parte inicial do livro. Na criação, quando uma forma feminina apareceu nas águas, as autoridades das trevas também quiseram agarrá-la (87.11-14), mas não conseguiam porque "seres que possuem apenas uma alma não podem lançar mão daqueles que possuem um espírito, porque aqueles são de baixo, enquanto estes são do alto" (87.17-19).

Adão é criado pelas forças de baixo (87.33-88.5). Elas sopram sobre ele, de modo que ele possui uma alma, mas não se movimenta por vários dias. A vontade do Pai permite que todos esses eventos aconteçam. Numa cena cômica e patética, as forças tentam continuamente soprar vida no homem, mas fracassam. Por fim, o espírito viu o homem dotado de alma. Ele veio e desceu até aquele homem para habitar nele e fazer dele uma alma vivente. Desse modo, Adão é uma personagem com uma alma que passou a viver pelo espírito que lhe deu vida.

Hipóstase 90.3-19 descreve a Queda. A mulher carnal, Eva, come da árvore e dá o fruto ao seu marido. A Queda expõe que esses seres eram direcionados apenas por uma alma

porque, quando eles comeram, "sua imperfeição tornou-se aparente em sua falta de familiaridade; eles reconheceram que estavam despidos do elemento espiritual, pegaram folhas de figueira e envolveram-nas em seu corpo" (Robinson 2000, 2.243; Robinson 1990, 165). Esse texto final mostra que a alma era defeituosa desde o início. Eles precisaram seguir o elemento mais importante, o espírito vivente. Muito embora o espírito tivesse ido até eles e dado-lhes vida, alguma coisa não estava certa.

No final da obra, o destinatário da visão pergunta se ele compartilha da matéria dos arcontes (96.17-19). A resposta é reveladora: "Você, juntamente com sua descendência, é do pai primevo, do alto, da luz imperecível suas almas vieram. Assim, as autoridades não podem se aproximar deles por causa do espírito da verdade presente dentro deles; e todo aquele que conhece esse caminho tem existência imortal no meio da humanidade mortal. Ainda esse elemento semeado não será conhecido agora" (96.19-28; Robinson 2000, 2.257; Robinson 1990, 169). Existem dois tipos de humanidade, mas a semente da nova vida que demonstra o nascimento do alto ainda não é evidente. Todavia, a presença desse espírito neles os protege das autoridades.

Resumo

Esses relatos sobre a criação e o surgimento da humanidade aparecem em várias embalagens, ao mesmo tempo que compartilham de certas características. A criação é defeituosa. O mundo material é caído. A humanidade está dividida em duas classes. A redenção gira em torno de se compreender a real origem de uma pessoa e buscar abraçar a dimensão espiritual da existência. Um dia tudo ficará claro, quando aqueles

que são espirituais são unidos com o mundo do alto e a luz. A redenção envolverá apenas a ascensão dos espirituais de volta ao mundo perfeito e não material. A humanidade pode ser composta de carne, mas a redenção envolve apenas a pessoa eterna e espiritual. Quase todos os textos de Nag Hammadi refletem essas idéias. E se os comparamos aos materiais tradicionais?

Perguntas para estudo

1. Qual é a característica central da salvação nesses textos?
2. Existe uma gama de visões sobre salvação nesses textos?
3. De acordo com muitos desses textos, o que acontece com a criação material (ou seja, a matéria física)?

CAPÍTULO 11

A NATUREZA DA REDENÇÃO DA HUMANIDADE: ESPIRITUAL OU TAMBÉM FÍSICA? PARTE 2

O homem nos materiais tradicionais

TEMOS REDENÇÃO PARCIAL OU TOTAL? A SALVAÇÃO INCLUI O corpo físico ou a alma? De que maneira o resto da criação se relaciona com essa reconciliação? Essas questões são fundamentais neste tópico.

No Novo Testamento

Em 1 Coríntios, Paulo apresenta um longo capítulo sobre a ressurreição, discutindo que Jesus foi fisicamente ressuscitado dos mortos. Duas porções dessa passagem afetam a nossa discussão, a saber, 15.1-19 e 15.35-58.

Em 15.1-19, Paulo enfatiza que aquilo que ele ensina é algo que recebeu como tradição. Ele não inventou essa doutrina. Além disso, a esperança da ressurreição reflete a experiência de várias pessoas, o que leva à conclusão de que esse ensinamento data de bem antes do período que vai de meados

ao final da década de 50, quando Paulo escreve. Vejamos alguns trechos dessa passagem:

> Irmãos, quero lembrar-lhes o evangelho que lhes preguei, o qual vocês receberam e no qual estão firmes. Por meio deste evangelho vocês são salvos, desde que se apeguem firmemente à palavra que lhes preguei; caso contrário, vocês têm crido em vão. Pois o que primeiramente lhes transmiti foi o que recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, foi sepultado e ressuscitou no terceiro dia, segundo as Escrituras, e apareceu a Pedro e depois aos Doze. Depois disso, apareceu a mais de quinhentos irmãos de uma só vez, a maioria dos quais ainda vive, embora alguns já tenham adormecido...
>
> Ora, se está sendo pregado que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como alguns de vocês estão dizendo que não existe ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, nem Cristo ressuscitou; e, se Cristo não ressuscitou, é inútil a nossa pregação, como também é inútil a fé que vocês têm. Mais que isso, seremos considerados falsas testemunhas de Deus, pois contra ele testemunhamos que ressuscitou a Cristo dentre os mortos. Mas se de fato os mortos não ressuscitam, ele também não ressuscitou a Cristo. Pois, se os mortos não ressuscitam, nem mesmo Cristo ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, inútil é a fé que vocês têm, e ainda estão em seus pecados. Neste caso, também os que dormiram em Cristo estão perdidos. Se é somente para esta vida que temos esperança em Cristo, somos, de todos os homens, os mais dignos de compaixão.

Seis pontos se destacam nesse texto:

1. Esse ensinamento foi "transmitido" a Paulo. Portanto, é uma tradição que circula pela Igreja com raízes que remontam ao círculo apostólico. Martin Hengel (2001, 119-83) fez um estudo detalhado do ensinamento da ressurreição e de seu

pano de fundo no Judaísmo. Ele também trabalha a passagem de 15.3-5 em algum detalhe (p. 119-38). Esse ensinamento pertence àqueles resumos doutrinários fundamentais. A ressurreição se coloca no topo dessa lista. Ele é de primeira importância, um elemento fundamental da fé.

2. Alguns estavam claramente negando esse ensinamento. Isso não é de todo surpreendente porque a idéia de ressurreição física não existia na cultura greco-romana. A maioria dos herdeiros da cultura grega acreditava na imortalidade da alma ou em alguma forma de alma que subia para uma vida posterior.

3. A idéia da ressurreição física é judaica (Daniel 12.1-2). É uma esperança que veio do Deus de Israel, que é Criador e, assim, pode recriar a vida. De fato, os judeus enfatizaram a ressurreição física em textos sobre o martírio. A morte física não era significativa, dado que o corpo ressurgirá e será restaurado. Escrito no século I a.C., 2 Macabeus 7 ilustra essa visão. Aqui, sete filhos enfrentam a execução por sua fé enquanto a mãe deles os exortava a serem fortes. Nos versículos 10-11, chega a vez de o terceiro filho morrer. O texto declara: "Depois dele, o terceiro foi a vítima de seu esporte. Quando ela [sua morte] foi exigida, ele rapidamente colocou sua língua para fora e corajosamente estendeu suas mãos, dizendo com nobreza: 'Recebi isso dos Céus e, por causa de suas leis, eu os desprezo e dele espero recebê-los de volta mais uma vez.'" A esperança de uma nova vida inclui a restauração física. A crença era de que essa restauração acontece em algum momento durante a libertação final de Deus para todas as pessoas.

4. A última idéia — uma ressurreição para todos no final — significa que a idéia de um indivíduo ser ressuscitado no meio da história, antes da ressurreição de todos no final, era uma inovação cristã. Freqüentemente, afirma-se que os apóstolos ou outros desapontados seguidores de Jesus inventaram os relatos de ressurreição presentes no Novo Testamento.

Contudo, a declaração de uma ressurreição inventada para Jesus tem dois problemas históricos. O primeiro é que, caso essa história tivesse sido forjada com base em um precedente judaico ou greco-romano, não haveria a categoria de ressurreição de uma única pessoa à qual se voltar para a história. Em outras palavras, a história que possuímos não bate com as idéias daquilo que poderia lhe servir de modelo (Wright 2003). Não havia a categoria de ressurreição individual como uma crença suficientemente espalhada para gerar a nova história. Alguma coisa precisa explicar por que a história não foi que somente a alma de Jesus subiu ou que Jesus julgará quando ele e todas as outras pessoas forem ressuscitadas no final. Aquelas eram as duas categorias contemporâneas fundamentais. Alguma coisa gerou essa nova doutrina de uma ressurreição individual dos mortos. A afirmação de Paulo, de acordo com sua tradição mais antiga, era que o evento da ressurreição em si gerou essa nova crença.

O segundo problema quanto ao relato da ressurreição ter *sido inventado é que a história supostamente inventada* baseia-se na presença de mulheres como testemunhas logo em seu início. Naquela cultura, as mulheres não poderiam ser testemunhas. Se alguém estivesse inventando uma história, por que criaria essa história colocando mulheres como testemunhas? O papel principal das mulheres no relato sugere que elas estão ali porque estavam lá desde o início, e não que essa ressurreição tenha sido inventada.

5. O comentário posterior sobre a ressurreição de Jesus ser "as primícias" indica o que acontece a nós (1 Coríntios 15.20). Também haverá uma ressurreição física para as pessoas. Paulo, por fim, está defendendo essa ressurreição física real.

6. O argumento de Paulo em favor da ressurreição é tão fundamental em sua visão que, se ele estivesse errado, os cristãos seriam as pessoas mais dignas de compaixão. Se ele e

aqueles que se apegavam a essa tradição estivessem errados, eles teriam tido esperança numa mentira ilusória. Sabendo que estava em risco, Paulo é bastante honesto aqui quanto às suas opções. Ele não acredita que possa existir uma chance sequer de que a opção contrária seja verdadeira, como se opõem suas muitas testemunhas de um Jesus ressurreto, mas ele sabe que existe uma alternativa. Paulo apresenta a ressurreição como algo fundamental à fé.

Como funciona a ressurreição física? O texto de 1 Coríntios 15.35-57 trata dessa idéia:

> Mas alguém pode perguntar: "Como ressuscitam os mortos? Com que espécie de corpo virão?" Insensato! O que você semeia não nasce a não ser que morra. Quando você semeia, não semeia o corpo que virá a ser, mas apenas uma simples semente, como de trigo ou de alguma outra coisa. Mas Deus lhe dá um corpo, como determinou, e a cada espécie de semente dá seu corpo apropriado. Nem toda carne é a mesma: os homens têm uma espécie de carne, os animais têm outra, as aves outra, e os peixes outra. Há corpos celestes e há também corpos terrestres; mas o esplendor dos corpos celestes é um, e o dos corpos terrestres é outro. Um é o esplendor do sol, outro o da lua, e outro o das estrelas; e as estrelas diferem em esplendor umas das outras.
>
> Assim será com a ressurreição dos mortos. O corpo que é semeado é perecível e ressuscita imperecível; é semeado em desonra e ressuscita em glória; é semeado em fraqueza e ressuscita em poder; é semeado um corpo natural e ressuscita um corpo espiritual. Se há corpo natural, há também corpo espiritual. Assim está escrito: "O primeiro homem, Adão, tornou-se um ser vivente"; o último Adão, espírito vivificante. Não foi o espiritual que veio antes, mas o natural; depois dele, o espiritual. O primeiro homem era do pó da terra; o segundo homem, dos céus. Os que são da terra são semelhantes ao homem terreno; os que são dos céus,

> ao homem celestial. Assim como tivemos a imagem do homem terreno, teremos também a imagem do homem celestial.
> Irmãos, eu lhes declaro que carne e sangue não podem herdar o Reino de Deus, nem o que é perecível pode herdar o imperecível. Eis que eu lhes digo um mistério: nem todos dormiremos, mas todos seremos transformados, num momento, num abrir e fechar de olhos, ao som da última trombeta. Pois a trombeta soará, os mortos ressuscitarão incorruptíveis e nós seremos transformados. Pois é necessário que aquilo que é corruptível se revista de incorruptibilidade, e aquilo que é mortal, se revista de imortalidade. Quando, porém, o que é corruptível se revestir de incorruptibilidade, e o que é mortal, de imortalidade, então se cumprirá a palavra que está escrita: "A morte foi destruída pela vitória". "Onde está, ó morte, a sua vitória? Onde está, ó morte, o seu aguilhão?"
> O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a Lei. Mas graças a Deus, que nos dá a vitória por meio de nosso Senhor Jesus Cristo.

Paulo argumenta que há tipos de carne no mundo. A analogia dá-se entre corpos do céu, da terra, de animais, de aves e de peixes. O corpo físico que possuímos é semelhante a uma semente que será transformada e surgirá diferente e mais gloriosa. Contudo, é da mesma substância de quando teve início. Desse modo, Paulo pode dizer que carne e sangue não podem herdar o Reino de Deus (15.50), e que, ainda assim, existe um elemento físico e material na redenção. O corpo redimido é tanto semelhante quanto diferente do corpo físico que temos agora. É mais do que carne e sangue, mas também é material. Quando Paulo escreve sua conclusão, ele afirma que é o *corpo mortal* que é revestido de imortalidade (15.53). A redenção entrega um corpo imortal. Para Paulo e aqueles que seguiam essa tradição primitiva, a redenção cobre toda a criação.

Outros textos de Paulo dão outros enfoques a esse ensinamento. Quando trata do corpo redimido, por exemplo, Paulo expressa a natureza perecível e temporária de elementos do corpo original. O texto de 2 Coríntios 5.1-3 fala da destruição da habitação terrena na qual vivemos. Ansiamos por uma habitação celestial, tendo o Espírito como o novo ingrediente principal. Anteriormente, em 2 Coríntios 4, ele destaca que o tesouro de nossa pessoa é envolvido em vasos de barro, outra imagem de contraste entre sermos feitos à imagem de Deus e termos um corpo frágil. Outra diferença que surge do ensinamento de Paulo é que não apenas as pessoas anseiam pela redenção, mas do mesmo modo toda a criação (Romanos 8.18-24). Quando a restauração chegar, ela será para tudo aquilo que Deus criou como sendo bom, incluindo o corpo.

Nada mostra tão claramente a diferença entre Paulo e os novos materiais no que se refere à carne quanto o texto de 1 Coríntios 6.12-20. Paulo argumenta que é importante o que uma pessoa faz com seu corpo nesta vida, especialmente no que se refere à atividade sexual, porque o corpo, ao contrário do que outros ensinam, será redimido. Quando se refere ao corpo, Paulo tem um tipo de dualismo, mas com diferenças cruciais. O corpo é fraco, frágil, até mesmo falho, mas ele é parte da criação originalmente boa que será redimida.

Outra diferença-chave, que pode ser conferida em todos os novos materiais, é em relação à natureza perecível original do corpo. Para muitos desses textos, o corpo é o produto de uma criação originalmente defeituosa; já para Paulo, a morte surge do fracasso da humanidade em responder a Deus (Romanos 5.12-21). Aquilo que é deficiente na criação não é obra do Criador, mas o resultado do fracasso e da responsabilidade humanas.

O capítulo 15 de 1 Coríntios e os textos correlatos são os usados desta discussão. Tal ensinamento sobre a obra criativa de Deus, sobre Jesus e a esperança da ressurreição resume o

pensamento tradicional. Uma boa criação inclui a redenção de seu elemento físico.

Esse exemplo é significativo porque mostra que, embora se possa acreditar em coisas similares nas afirmações tanto dos materiais novos quanto dos tradicionais, elas não foram aceitas pelas mesmas razões ou fins. Às vezes, a diferença entre idéias similares e seus contextos são mais importantes do que as aparentes similaridades. Todos esses textos consideram a criação atual como corrompida, mas os textos alternativos em sua maioria simplesmente desprezam o mundo material, enquanto os textos tradicionais defendem a sua redenção.

Tal ensinamento também figura em Romanos 7.13-25. O pano de fundo dessa argumentação é dado no já citado texto de Romanos 5.12, que diz: "Portanto, da mesma forma como o pecado entrou no mundo por um homem, e pelo pecado a morte, assim também a morte veio a todos os homens, porque todos pecaram." Em Romanos 7, Paulo retoma o argumento e condena o mal que está na carne. O texto apresenta um intenso argumento de vai e vem entre aquilo que Paulo deseja fazer e o que a carne o leva a fazer. Paulo apresenta a luta da humanidade entre aquilo que ela gostaria de fazer e aquilo que ela faz. Como ele coloca em 7.14: "Eu, contudo, não o sou [espiritual], pois fui vendido como escravo ao pecado." O interessante sobre sua maneira de se expressar é seu senso de responsabilidade pessoal por esse fracasso. Nenhuma criação defeituosa nem forças espirituais exteriores podem levar a culpa. Paulo olha para o espelho e vê o inimigo como sendo ele mesmo. O pecado está em ação em e por meio dele. Ele diz: "Neste caso, não sou mais eu quem o faz, mas o pecado que habita em mim. Sei que nada de bom habita em mim, isto é, em minha carne. Porque tenho o desejo de fazer o que é bom, mas não consigo realizá-lo" (7.17-18). Ele conclui no versículo 24: "Miserável homem que eu sou!"

Essa auto-análise parece bastante severa, mas ela também é bastante diferente da que está presente nos novos materiais. Ali, a questão era encontrar bondade em nós. Problemas espirituais estão fora de nós, seja a falha de uma criação deficiente ou o terror de seres hostis. O mais perto que chegamos de sermos responsáveis é considerar nossa ignorância e cegueira. Somos responsáveis por corrigir o problema, mas aquilo que nos colocou nessa dificuldade não foi basicamente culpa nossa. Ver a fagulha divina é iluminar nossa vida. A visão de Paulo era diferente. Para iluminar nossa vida também devemos ver as próprias falhas, não simplesmente aquelas da criação, de outros ou de nosso ambiente. O pecado e a responsabilidade têm passado por dificuldades em nossos dias. Tais idéias podem nos ensinar alguma coisa sobre aceitarmos a responsabilidade pelo pecado, sendo responsáveis diante de Deus.

Naturalmente, a história de Paulo não termina em Romanos 7.24. No versículo seguinte, ele exclama: "Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor! De modo que, com a mente, eu próprio sou escravo da Lei de Deus, mas, com a carne, da lei do pecado." O capítulo 8 de Romanos explica este louvor. O caminho do despertamento e da capacitação espirituais se dá por meio de Jesus, que concede o espírito vivificador da adoção que nos torna filhos de Deus.

Os textos paralelos de Mateus 22.23-33, Marcos 12.18-27 e Lucas 20.27-39 são outras obras que ensinam uma ressurreição física. Nesses textos, Jesus defende o ensinamento sobre a ressurreição perante os saduceus, que não aceitavam essa doutrina. Ao comparar o corpo celestial com os anjos, Jesus afirma que o corpo da ressurreição significa não apenas vida após a morte, mas também que ele é espiritual *e* físico. Alguns podem perguntar se Jesus está defendendo apenas a realidade da ressurreição e não a sua natureza física, uma vez

que ele diz que o corpo da ressurreição é *como* um anjo. Jesus está reagindo à apresentação da negação saduceísta da ressurreição. Sua resposta encontra a aceitação pelos fariseus, cuja visão de ressurreição era tradicionalmente judaica e, portanto, era também física. A questão da ressurreição para um judeu é que o sofrimento que alguém suporta será retribuído no final, como mostrou 2 Macabeus 7.

João refere-se à ressurreição de vivos e mortos em João 5.26-29. Se isso é uma analogia às aparições de Jesus em João, então este evangelho também se encaixa nessa ênfase. Enquanto tende a tratar a idéia do mundo de maneira negativa, João afirma que Deus amou tanto o mundo que enviou seu Filho para salvá-lo (3.16-19). Isso nos leva ao tema da redenção, tendo as epístolas de João como reforço dessa visão. Em 1 João 3.2, encontramos a afirmação de que, quando Jesus se manifestar, "seremos semelhantes a ele", uma alusão ao próprio corpo da ressurreição de Jesus, uma idéia que João chama de esperança purificadora. Vários textos dos evangelhos que falam sobre as aparições da ressurreição também apóiam essa visão da ressurreição física. As provas físicas de Jesus incluem o fato de ele comer, de ter as marcas dos pregos em seu corpo ressurreto e características que apontam para um novo corpo, indicadas pela maneira como ele aparece repentinamente numa sala fechada (Lucas 24.29-31,41-43; João 20.19-29).

Tal como alguns novos materiais, há imagens de descanso nos textos tradicionais. Em Hebreus 3.1-4.16, fala-se sobre entrar no descanso de Deus, um descanso possibilitado pela obra sacerdotal e sacrificial de Jesus. Vemos em Hebreus 11.16 uma discussão sobre uma pátria melhor, uma pátria celestial que ainda virá. Em 12.22-24, o autor de Hebreus chama o novo lar de a Jerusalém celestial que foi possibilitada pelo derramamento do sangue de Jesus, em uma nova aliança com Deus.

Pedro também expressa essa esperança: "Conforme a sua grande misericórdia, ele nos regenerou para uma esperança viva, por meio da ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, para uma herança que jamais poderá perecer, macular-se ou perder o seu valor. Herança guardada nos céus para vocês" (1 Pedro 1.3-4). Pedro chama a obtenção da redenção de "salvação das suas almas" (1.9). Em 1 Pedro 5.10, a esperança envolve passar por sofrimento por pouco tempo em conjunto com a promessa de que "o Deus de toda a graça, que os chamou para a sua glória eterna em Cristo Jesus, os restaurará, os confirmará, lhes dará forças e os porá sobre firmes alicerces". Para Pedro, a restauração envolve a pessoa inteira. A tradição petrina expressa essa esperança também num contraste dualista da destruição dos céus e da terra pelo fogo e a substituição deles por novos céus e nova terra onde habita a justiça (2 Pedro 3.11-13). O que é importante aqui é a imagem de uma nova terra. A redenção não é simplesmente uma ascensão para o alto.

O livro de Atos dos Apóstolos compartilha dessa expectativa. Em Atos 3.19-21, isso é dito da seguinte maneira: "Arrependam-se, pois, e voltem-se para Deus, para que os seus pecados sejam cancelados, para que venham tempos de descanso da parte do Senhor, e ele mande o Cristo, o qual lhes foi designado, Jesus. É necessário que ele permaneça no céu até que chegue o tempo em que Deus restaurará todas as coisas, como falou há muito tempo, por meio dos seus santos profetas." O quadro é da restauração da criação ao seu projeto e bondade originais, algo que Apocalipse 21-22 também retrata por meio de imagens. O detalhe, de acordo com Atos, pode ser encontrado no ensinamento dos profetas do passado, uma outra maneira de afirmar que o Deus de Israel é o Deus dos cristãos.

Todos os materiais tradicionais, com toda sua variedade de imagens e até mesmo seu reconhecimento de um tipo de

dualismo na criação, caminham de uma maneira diferente da maioria dos novos materiais. Aqui, a situação da criação, caída e defeituosa, está ligada à responsabilidade humana. A redenção estende-se à pessoa toda, incluindo o corpo. De fato, a restauração estende-se a toda a criação, céus e terra. É nesse cenário que o pecado é mencionado, sendo que pecado envolve mais do que basicamente ignorância ou cegueira; é uma reação proposital contra Deus.

Todos os nossos textos, velhos e novos, concordam em algumas coisas. A carne é vista como corrupta e o julgamento dissolverá o mal. Contudo, nos textos tradicionais, o julgamento não implica o fim da matéria, nem significa que a salvação é simplesmente subir para um indefinido lugar de luz. Em vez disso, será uma restauração daquilo que a humanidade perdeu quando o homem se rebelou e trouxe a morte por causa do pecado. O que o homem estupidamente reuniu — a saber, morte, pecado e criação — Deus, por meio de Jesus, separou, dos pés à cabeça e do céu à terra.

O século II diz a mesma coisa?

Nos pais apostólicos

Ao escrever aos Coríntios, Clemente enfatiza a ressurreição no tratamento da redenção em *1 Clemente* 25-26. Em 26.3, ele cita uma versão de Jó 19.26 de maneira aprobatória. Esse texto afirma: "O Senhor ressuscitará esta minha carne, que já suportou todas essas coisas." Essa citação vem logo depois do capítulo 25, onde Clemente usou como exemplo de ressurreição a antiga história da famosa Fênix, o pássaro que morre e surge outra vez. Em 49.6, ele desenvolve a imagem: "Em amor o Mestre nos recebeu. Por causa do amor que ele teve por nós, Jesus Cristo, nosso Senhor, de acordo com a vontade de Deus, entregou seu sangue por nós, sua carne por nossa carne e sua vida por nossa vida." A obra de Jesus cobre a pessoa como um

todo. Clemente prossegue e destaca que o Reino de Deus está chegando a terra (50.3), dizendo: "Todas as gerações de Adão até hoje já se foram, mas aqueles que, pela graça de Deus, foram aperfeiçoados em amor, têm um lugar no evangelho, que será revelado quando o reino de Cristo nos visitar."

No final de sua carta, em 59.3, essa esperança faz com que Clemente ore da seguinte maneira:

> Dá-nos, Senhor, esperar no teu nome, que é a fonte primária de toda criação, e abre os olhos dos nossos corações, para que possamos conhecer a ti, pois tu somente és "Altíssimo entre os elevados, e permaneces Santo entre os santos". (...) Tu somente és o Benfeitor dos espíritos e Deus de toda a carne, que "vês as profundezas", que esquadrinhas as obras do homem; o Ajudador daqueles que estão em perigo, o "Salvador dos que estão em desespero"; o Criador e o Guardião de todo espírito, que multiplica as nações sobre a terra, que de todas elas escolheu aqueles que amam a ti por meio de Jesus Cristo, o teu servo amado, por meio de quem tu nos instruíste, santificaste e honraste.

Clemente ora ao Deus de toda carne; é uma maneira de referir-se a Deus como Criador de todas as pessoas. Todas as suas criaturas devem esperar em seu nome e na obra desse Deus Criador por meio de Jesus Cristo, pois somente Deus pode trazer aquilo que é necessário para fazer com que as pessoas sejam santificadas, ou seja, para torná-las santas.

A obra de *2 Clemente* soa como o dualismo dos novos materiais quando ele contrasta nossa permanência transitória nesse mundo da carne com a promessa de Cristo, a saber, o descanso no reino futuro e a vida eterna (5.5). Contudo, esse mesmo escritor declara em 9.1-4: "Que nenhum de nós diga que esta carne não é julgada e que não ressuscita... se Cristo, o Senhor que nos salvou, tornou-se carne (muito embora ele

fosse originalmente espírito) e nesse estado nos chamou, do mesmo modo receberemos nossa recompensa nessa carne." A redenção se estende ao corpo.

Quando chegamos a Inácio, uma de suas cartas aborda a ressurreição em detalhe. O assunto é apresentado em sua *Carta aos Esmirnianos* 1.1-2.1:

> Glorifico a Jesus Cristo, o Deus que os fez tão sábios. Pois observei que vocês estão estabelecidos numa fé inabalável, como se tendo sido pregados à própria cruz do Senhor Jesus Cristo, tanto em corpo quanto em espírito, e firmemente estabelecidos em amor pelo sangue de Cristo, totalmente convencidos com respeito ao nosso Senhor de que ele é verdadeiramente da semente de Davi com respeito à descendência humana, Filho de Deus com respeito à vontade e ao poder divinos, verdadeiramente nascido de uma virgem, batizado por João, para que toda a retidão pudesse ser cumprida por ele, verdadeiramente pregado na carne por nós debaixo de Pôncio Pilatos e Herodes o tetrarca (desse fruto [da cruz] extraímos nossa existência, que é de seu bendito sofrimento), para que ele pudesse levantar uma bandeira por todas as eras através de sua ressurreição em favor de seus santos e seu povo fiel, quer entre os judeus ou entre os gentios, no corpo único de sua Igreja. Pois ele sofreu todas essas coisas em nosso favor, para que pudéssemos ser salvos; e ele verdadeiramente sofreu, assim como ele verdadeiramente ressurgiu — não, como certos descrentes dizem, que ele tenha sofrido apenas em aparência (são eles que existem apenas em aparência!). De fato, o destino deles será determinado por aquilo que eles pensam: eles se tornarão desincorporados e demoníacos.

Ignácio diz que seus oponentes que negam um Jesus real e físico sofrerão um julgamento no qual serão desincorporados. A implicação disso é que aqueles que compartilham da ressurreição de Cristo terão corpos, uma vez que a desincorporação

é uma penalidade para o crime da crença errada. Inácio continua a explicar: "Eu sei e creio que ele estava em carne mesmo depois da ressurreição" (3.1). Em 3.3, ele diz: "E depois de sua ressurreição, ele comeu e bebeu com eles, tal qual alguém que é composto de carne, muito embora ele estivesse espiritualmente unido ao Pai." Em 5.2, ele fala das implicações da captura de Jesus para sua fé: "Se essas coisas foram feitas por nosso Senhor apenas em aparência [as coisas que Inácio destacou no capítulo 3], então estou preso em cadeias apenas em aparência." Inácio argumenta que ele será ressuscitado fisicamente, assim como aconteceu com o Senhor. Em outra carta a Policarpo, ele fala com apreço: "Porque a sua fé firmemente enraizada, renomada desde tempos antigos, ainda persevera e dá frutos ao nosso Senhor Jesus Cristo, que sofreu por nossos pecados, enfrentando até mesmo a morte, 'a quem Deus ressuscitou, tendo aliviado da angústia mortal'"(1.2). Inácio faz uma alusão ao livro de Salmos (16.8; 116.3) e uma citação de Atos 2.24, onde Pedro defendeu a ressurreição imediata e corporal de Jesus.

Na epístola atribuída a Barnabé, o autor escreve em 5.5b-7: "Aprendam isso! Os profetas, tendo recebido graça dele, profetizaram sobre ele. Mas ele mesmo se submeteu, para que pudesse destruir a morte e demonstrar a realidade da ressurreição dos mortos, porque era necessário que ele fosse manifestado na carne. Também, ele se submeteu para que pudesse redimir a promessa feita aos pais e — enquanto preparava um novo povo para si — provar, enquanto ele ainda estava na terra, que depois de realizar a ressurreição, ele promoverá um julgamento." A realidade da ressurreição conforme presente em *Barnabé* aponta para a ressurreição do corpo. E quanto à alma? Jesus veio para dar nova vida à alma, como declara 6.10-11: "Assim, uma vez que nos renovou pelo perdão dos pecados, ele nos fez homens de outro padrão, de modo que pudéssemos ter a alma

de crianças, como se estivesse nos criando outra vez." Portanto, redenção significa uma nova alma.

O que dizer sobre o espírito? Em um tratamento detalhado, o autor descreve em 16.8-10 o novo templo espiritual que o Senhor forma:

> "Ele será *construído no nome* do Senhor." Portanto, prestem atenção, para que o templo do Senhor possa ser construído gloriosamente. De que maneira? Aprendam! Ao receber o perdão dos pecados e colocar nossa esperança no nome, tornamo-nos novos, criados outra vez como de início. Conseqüentemente, Deus verdadeiramente habita em nosso lugar de habitação, ou seja, em nós. Como? A palavra de sua fé, o chamado de sua promessa, a sabedoria de seus justos decretos, os mandamentos de seu ensino; ele próprio profetiza em nós; ele próprio habita em nós; ao nos abrir aquilo que estava preso pelo fardo da morte, a porta do templo, que é a boca, e concedendo-nos arrependimento, ele *nos conduz ao templo incorruptível*. Pois aquele que deseja ser salvo não deve olhar para o homem, mas para aquele que habita e fala nele, e que se maravilha pelo fato de que nunca ouviu tais palavras da boca daquele que fala e que *nunca*, de sua parte, desejou ouvi-las. Este é o tempo espiritual que está sendo construído para o Senhor.

O templo é chamado de templo espiritual porque, em seu cerne, está um ser formado de novo, alguém renascido por aquele que agora habita a pessoa. A redenção é uma nova criação, um início completamente novo — corpo, alma e espírito.

O *Pastor* fala da carne sendo redimida pela obra do Espírito de acordo com o modelo que Jesus fornece. A obra ensina: "O Espírito Santo preexistente, que criou toda a criação, Deus fez viver na carne que ele desejou. Essa carne, portanto, na qual o Espírito Santo viveu, serviu muito bem ao Espírito,

vivendo em santidade e pureza, sem em nada macular o Espírito... Pois toda carne na qual o Espírito Santo viveu receberá um prêmio se for achada sem ruga nem mácula" (59.5-7). De uma maneira ainda mais enfática, o texto de 60.2 afirma: "Cuide para que nunca entre em seu coração a idéia de que essa sua carne é mortal, a fim de que você não abuse dela de uma maneira que a desonre. Pois, se desonrar sua carne, você também desonrará o Espírito Santo; e se desonrar a carne, você não viverá."

Praticamente todos os pais apostólicos falam de uma redenção completa. O corpo é salvo e/ou o reino vem à terra. A redenção lida com a pessoa por inteiro e com toda a criação.

Em Justino Mártir

Em *1 Apologia*, Justino faz um grande esforço para defender uma idéia que não é popular entre os pensadores gregos, a saber, a ressurreição física. Ele apresenta sua longa defesa no capítulo 19:

> A qualquer pessoa atenta não pareceria por demais incrível que, se não estivéssemos no corpo, e alguém nos dissesse que era possível que, de uma pequena gota de semente humana, ossos, nervos e carne fossem constituídos numa forma tal que pudéssemos vê-la? Digamos isso hipoteticamente: se vocês mesmos não fossem como são agora, nem nascidos de tais pais [e causas] e alguém lhes mostrasse uma semente humana e a figura de um homem, e dissesse com confiança que, de uma substância como aquela, tal ser pudesse ser produzido, você acreditaria antes de ver o produto real? Ninguém ousará negar [que essa declaração está além da crença]. Do mesmo modo, então, vocês agora são incrédulos porque nunca viram um homem morto ressuscitar. Mas, assim como num primeiro momento vocês não acreditariam que era possível que tais pessoas pudessem ser produzidas de uma peque-

> na gota, mas agora vocês as vêem produzidas, do mesmo modo julguem por si mesmos que não é impossível que os corpos dos homens, depois de serem dissolvidos e, tal qual sementes, decompostos na terra, no tempo apontado por Deus, levantem-se outra vez e revistam-se de incorrupção... Pois sabemos que nosso mestre Jesus Cristo disse que "o que é impossível para os homens é possível para Deus" e "não tenham medo dos que os matam e que, além disso, não podem fazer mais nada, mas tenham medo daquele que pode destruir tanto a alma como o corpo no inferno". O inferno é um lugar onde serão punidos aqueles que viveram de maneira ímpia e que não crêem que essas coisas que Deus nos ensinou por meio de Jesus Cristo virão a acontecer.

Para Justino, em última análise, a ressurreição trata do poder do Deus Criador. Se pode haver uma criação, então pode haver uma ressurreição. Juntamente com outras obras tradicionais, a esperança de Justino inclui uma ressurreição física que salva a pessoa por inteiro.

Resumo

Nossa jornada nos levou por uma grande quantidade de textos que representam um grande espectro de visões. As esperanças e os sonhos são resumidos em pensamentos sobre libertação. Muitas idéias são paralelas. Jesus traz conhecimento sobre a salvação. O Espírito é a chave para essa salvação. A carne que temos agora é corrupta. Existe uma necessidade de Deus assim como do conhecimento que Jesus traz para que sejamos levados à luz e recebamos um lugar no céu. Ele nos renovará e nos libertará.

Mas também existem algumas diferenças importantes. A maioria dos novos materiais vê a carne como algo a ser des-

truído. A redenção aplica-se tanto à alma e ao espírito quanto apenas ao espírito. A imagem-chave é a da subida da alma, ou seja, reconciliação no mundo espiritual que vem do Deus verdadeiro das alturas. O mundo material é deixado para trás ou será dissolvido em julgamento.

Essa não é a mensagem dos materiais tradicionais mais antigos. Existe uma carne renovada e reformada como parte de uma ressurreição física. Toda a criação, incluindo o céu e a terra, compartilha da redenção. A ressurreição física de Jesus é a precursora da nossa própria ressurreição. Tal qual uma semente que germina, uma Fênix que renasce ou uma semente humana que produz um ser humano, tão grande é o poder criativo de Deus que faz da ressurreição uma esperança real. O corpo que virá com a salvação é algo novo e, ainda assim, semelhante ao que tem sido. Essa redenção trará novos céus e uma nova terra, ou acontecerá quando o Senhor voltar e estabelecer seu reino. Alguns textos destacam que essa promessa acontece exatamente como os antigos profetas de Israel disseram.

Credos posteriores falam de uma ressurreição verdadeira dos mortos e da vida na era futura. Essa esperança é mais claramente expressa nos materiais tradicionais, não nos alternativos. O ensinamento tradicional leva aos credos posteriores sobre esse assunto. Existem evidências em abundância de uma fé fundamental entre obras-chave dos séculos I e II. Essas crenças excluíram opções que rejeitavam uma ressurreição física ou que enxergavam apenas uma redenção espiritual da humanidade.

Uma grande parte deste capítulo se aplica ao próximo. A discussão da obra de Jesus na salvação mostra aonde nos levam as visões de Deus como Criador, a pessoa de Jesus e a natureza da redenção. Qual é o papel de Jesus na salvação? Por que ele veio?

Perguntas para estudo

1. Nos textos tradicionais, o que a salvação abrange e quão extensiva ela é (isto é, ela engloba o mundo físico)?
2. Quão freqüentemente essa idéia é expressa por todos esses textos tradicionais?
3. Por que a ressurreição é uma parte importante da discussão nos textos tradicionais?
4. Quais são as diferenças existentes entre muitos dos textos alternativos e os textos tradicionais? Essas diferenças são significativas?

CAPÍTULO 12

A MORTE DE JESUS: CONHECIMENTO, PECADO E SALVAÇÃO, PARTE 1

A obra de Jesus nos novos materiais

AS OBRAS TRADICIONAIS E AS NOVAS CONCORDAM EM ALGUMAS coisas. A obra de Jesus apresentou o caminho para a salvação. Ele derrota poderes hostis a Deus e à humanidade. Existe um espectro de visões em relação à obra de Jesus. Em uma das pontas, está o conhecimento que Jesus fornece e que traz salvação e, na outra, está sua ação que lida com o pecado. Essa pecaminosidade envolve mais do que cegueira ou falta de conhecimento sobre as raízes espirituais da humanidade.

No Evangelho de Tomé

A obra de Jesus em *Tomé* envolve conhecimento revelado. O prólogo diz o seguinte: "São estas as palavras secretas que Jesus, o Vivo, proferiu e que Dídimo Judas Tomé escreveu." O dizer 13 reforça a idéia de segredo. Nessa passagem, Jesus chama Tomé de lado e lhe revela coisas que ele não repetiu aos outros discípulos. No dizer 62, Jesus explica: "Eu conto meu segredo aos que forem dignos do meu segredo."

Jesus também concede descanso. Lemos o seguinte no dizer 90: "Vinde a mim, pois que meu jugo é leve e meu domínio, suave, e achareis repouso." Esse dizer é bastante similar a Mateus 11.28-29. Jesus anuncia o Reino, mas ele não é encontrado ao se esperar por ele, porque "o Reino do Pai está espalhado sobre a terra e os homens não o vêem" (dizer 113). O dizer 111 resume o que é encontrado: "Disse Jesus: 'Os céus e a terra passarão diante de vós, e aquele que vive do Vivo não conhecerá nem morte nem medo', porque Jesus disse: 'Aquele que encontrar-se a si mesmo, dele o mundo não é digno.'" A chave para o Reino de Deus em *Tomé* é o autoconhecimento e a autocompreensão. O despertamento espiritual produz vida.

No Apócrifo de Tiago

Esta obra é um "livro secreto" (1.10). Não é nem mesmo o primeiro livro secreto que o autor afirma ter enviado (1.30). A entrada no Reino não acontece mediante a ordem de Jesus. Sua ordem para que venham a ele não é a resposta para se encontrar vida. Em vez disso, a entrada no Reino acontece porque "somente vocês mesmos são plenos" (2.30-33). A necessidade do homem é chamada de uma doença que Jesus cura (3.25-34). A cura presente em 4.19 envolve tornar-se cheio do Espírito e não da razão. Esse ensinamento tem uma força ética ao chamar à fé, ao amor e às obras (8.11-15). Jesus compara essa palavra a uma semente que produz alimento e mais semente. O capítulo 8 destaca de que maneira o reino é recebido: "Assim, vocês também podem receber o Reino dos céus; a não ser que recebam isso por meio do conhecimento, vocês não serão capazes de encontrá-lo" (v. 23-27). Em 8.37-9.1, Jesus desce e sofre ao habitar aqui com o objetivo de revelar sua verdade. A exortação de 9.18-23 é: "Ouçam com atenção a palavra; compreendam o conhecimento; amem a vida e ninguém

os perseguirá, ninguém os oprimirá, a não ser vocês mesmos." Uma passagem posterior, em 14.8-10, reforça a questão: "Vocês, por meio da fé [e do] conhecimento receberam vida." No *Apócrifo de Tiago*, a salvação significa conhecimento do Reino que Jesus revela e que o cristão aceita.

No Apócrifo de João

Nesta obra, a salvação toma uma direção diferente. Em II 30.3, o *Apócrifo* discute de que maneira surge a morte por não se conhecer a verdade de Deus. A explicação continua, mostrando a maneira pela qual a Providência veio ao mundo entrando "no meio da prisão" (II 30.11-18). Ele veio ainda uma segunda vez para o meio da prisão e ao Hades para realizar sua tarefa (II 30.25-6). Entrando uma terceira vez, ele resume a missão:

> Eu sou a luz que existe na luz, eu sou a fisionomia da Providência — para que eu possa penetrar nas trevas e dentro do Hades. Enchi minha face com a luz da plenitude de seus éons. Penetrei em sua prisão, que é a prisão [do] corpo. Eu disse: "Aquele que ouve, que se levante do sono profundo." Ele chorou e derramou lágrimas. Amargas lágrimas chorou por si mesmo e disse: "Quem é esse que chama pelo meu nome e de onde veio a mim essa esperança, enquanto estou nas cadeias da prisão?" Eu disse: "Eu sou a Providência da pura luz; eu sou o pensamento do Espírito virginal, que eleva você a um lugar de honra. Levante-se e lembre-se de que foi você quem prestou atenção e seguiu a sua raiz, que sou eu, o misericordioso, e guardou-se contra os anjos da pobreza e os demônios do caos e todos aqueles que o enganam, e tenha cuidado com o sono profundo e com o cerco de dentro do Hades" (II 30.33-31.22; Robinson 2000, 2.171, 173; Robinson 1990, 122).

A libertação envolve conhecimento e reconhecimento das verdadeiras raízes da pessoa, uma ação de afastamento das forças das trevas. Jesus revela o caminho para sair do controle das forças hostis. Essa crença se encaixa num novo ponto de nosso espectro, ao destacar o perigo que as forças espirituais exteriores representam para a humanidade.

Em Carta a Rheginos (=Tratado da Ressurreição)

De maneira similar ao *Apócrifo de João, Rheginos* apresenta-nos outra longa passagem sobre a revelação do Senhor. O contexto discute aqueles que buscam descanso, mas que não se situam dentro da Palavra da Verdade (43.25-36). Em 44.1-45.22, Rheginos lê sobre o caminho de descanso, ressurreição e restauração do Pleroma no cosmos. Uma porção posterior de Rheginos foi considerada quando ele olhou para a pessoa de Jesus, mas aqui vemos a maneira como a compreensão se encaixa no contexto da obra de Jesus:

> Sei que estou apresentando a solução em termos difíceis, mas não há nada difícil na Palavra da Verdade. A Solução aparece assim para não deixar nada oculto, mas para revelar todas as coisas em relação à existência e à destruição do mal por um lado, e a revelação dos eleitos por outro. Isso (a Solução) é a emanação da Verdade e Espírito, e a Graça é da Verdade (44.38-45.13; Robinson 2000, 1.149, 151; Robinson 1990, 54).

A reconciliação e o conhecimento reúnem-se quando o Filho do Homem-Filho de Deus derrota a morte e as forças hostis à humanidade e a Deus. A "solução" leva os eleitos, que são poucos, à verdade, ao Espírito e à graça. Isso acontece por cortesia de Deus e por meio da obra do libertador. Assim, *Rheginos* adiciona detalhes àquilo que vimos em *Apócrifo de João*. A salvação tem a ver com o conhecimento e a vitória

sobre as forças hostis, conforme se apercebe da verdade de que o mal é vencido e o Espírito está disponível.

Em Sofia de Jesus Cristo

Em *Sofia*, um Jesus ressurreto explica sua obra. Em III 91.2-11 (=BG 77.16-78.15), doze discípulos e sete mulheres se reúnem para ouvir o Salvador ensinar. O texto explica: "Quando eles se reuniram e ficaram perplexos diante da realidade fundamental do universo, do plano, da santa Providência, do poder das autoridades e sobre tudo o que o Salvador está fazendo com eles no segredo do plano Santo, o Salvador apareceu, não em sua forma anterior, mas em espírito invisível." Em seu estado ressurreto, Jesus é puramente Espírito. Seu discurso trata do plano secreto. Muito de *Sofia de Jesus Cristo* se refere ao mundo subjacente dos éons e das forças. O Salvador explica sua vinda em III 107.11-108.4:

> Eu vim de lugares do alto pela vontade da grande Luz, (eu,) que escapei daquele laço; e pus fim à obra dos ladrões, enfraqueci aquela gota que foi enviada de Sofia, de modo que ela pudesse dar muito mais fruto por meio de mim e ser aperfeiçoada e não ser mais deficiente, mas ser [unida] por mim — eu sou o Grande Salvador — para que sua glória pudesse ser revelada, de modo que Sofia pudesse também ser justificada em relação àquele defeito, para que seus filhos não se tornem mais defeituosos, mas possam obter honra e glória e subirem para seu Pai e conhecer as palavras da Luz masculina (Robinson 2000, 3.131, 133, 135; Robinson 1990, 234-35).

Jesus apresenta o conhecimento da reconciliação, consertando o defeito de Sabedoria Sofia. Ao fazer isso, ele traz todos de volta à Luz masculina e derrota as forças do mal.

No Evangelho de Tomé o Contendor

Esta obra de Nag Hammadi é um relato em forma de diálogo diferente do *Evangelho de Tomé*. Jesus conversa com seu irmão Judas Tomé (138.1-4) pouco antes da ascensão. Considera-se que a obra pertence à primeira metade do século III e provavelmente vem de Edessa, na antiga Síria (hoje na moderna Turquia; introdução de Turner em Robinson 2000, 2.173, 177). Ela é gnóstica e incentiva uma vida ascética. O Salvador torna isso possível.

O Salvador fala com seu "gêmeo", ou seja, sua verdadeira companhia, e o chama ao entendimento, "porque não é bom que você seja ignorante sobre si mesmo" (138.11-12). Tomé pode fazer isso porque "você já havia entendido que eu sou o conhecimento da verdade" (138.12-13).

Esse conhecimento se refere à "profundeza do todo" (138.18). Em 139.4-8, Jesus destaca que o corpo "bestial" perecerá. Uma metáfora explica a obra do Salvador. Aqueles que falam de coisas invisíveis e difíceis antes da revelação da luz são como aqueles que atiram flechas em um alvo à noite (139.3-18). "Contudo, quando a luz surge e esconde as trevas, então a obra de cada um será revelada. E você, nossa luz, ilumine, ó senhor" (139.18-20). O Salvador explica que o objetivo da luz não é manter alguém onde estava, mas ser elevado à essência (139.25-31). Desse modo, verdadeira sabedoria concede a habilidade "de fazer para si mesmo asas como que para voar, fugindo do desejo que chamusca o espírito dos homens. Ele fará para si mesmo asas para fugir de todo espírito visível" (140.1-5). Isto é doutrina para o perfeito, aquele que não é ignorante (140.8-14). A verdade é algo na qual alguém descansa (140.42-141.1).

O Salvador prossegue, pedindo que eles que não conhecem a verdade sejam considerados "como bestas" (141.25-26).

Marinho Rodrigues

É feita então a pergunta sobre como isso pode ser pregado quando aqueles que compartilham de tal mensagem não são considerados. Jesus responde que o chamado é para discutir essas coisas com as pessoas. Se elas agem com sarcasmo ou desprezo, então são lançadas nas escuras profundezas do Hades e do Tártaro. Não há esperança para elas (142.26-143.7). Aqueles que rejeitam a mensagem esperam na carne. A maior parte do restante dos capítulos 143 e 144 é uma série de lamentos contra aqueles que possuem conhecimento equivocado, enquanto o capítulo 145 apresenta bem-aventuranças àqueles que respondem, com exortações a que não permaneçam na carne (145.1-16). A obra encerra-se destacando que este é "o livro de Tomé o Contendor que escreve ao Perfeito" (145.17-19).

Tomé o Contendor argumenta que o Salvador traz o adequado e salvífico conhecimento do espiritual. *Tomé* contende contra aqueles que esperam na carne. Há dois tipos de humanidade. A natureza e o destino definido da oposição são claros. O conhecimento secreto é a luz que ilumina apenas os eleitos.

No Evangelho da Verdade

A ênfase sobre o conhecimento também está presente nesta obra. Ela começa em 16.31-35, destacando que "o evangelho da verdade é alegria para aqueles que receberam do Pai da verdade a graça de conhecê-lo, por meio do poder da Palavra que surgiu do pleroma". Esse pleroma promove a redenção para aqueles "que não conheciam o Pai" (16.39-17.1). O capítulo 18 diz: "O esquecimento não passou a existir do Pai, embora ele realmente tenha passado a existir por causa dele. O que passa a existir nele é conhecimento, que surgiu para que o esquecimento pudesse desaparecer e o Pai fosse conhecido" (v. 1-7). Qual é o papel de Jesus? Mostrar o caminho para a verdade por meio da revelação do conhecimento.

É por isso que o *Evangelho da Verdade* fala do evangelho e o liga à obra de iluminação de Jesus: "Por meio disso, o evangelho daquele que é procurado, que [foi] revelado àqueles que são perfeitos por meio das misericórdias do Pai, o mistério oculto, Jesus, o Cristo, iluminou aqueles que estavam nas trevas por causa do esquecimento. Ele os iluminou; ele (lhes) mostrou o caminho; o caminho é a verdade que ele lhes ensinou" (18.12-21).

Depois de ter sido pregado no madeiro e em conseqüência de sua morte, Jesus tornou-se "o fruto do conhecimento do Pai" (18.24-26). Além disso, "ele os descobriu em si mesmo e eles o descobriram em si mesmos" (18.30-31). Esse conhecimento está agora em um livro "manifesto em seus corações — o livro vivo dos viventes — aquele escrito no pensamento e na mente" (19.35-36). Este é um livro sobre o qual "ninguém pôde se manifestar entre aqueles que acreditavam na salvação, senão depois que o livro aparecesse" (20.6-9). Jesus tomou o livro, o livro vivo dos viventes, uma vez que "ele sabe que sua morte é vida para muitos" (20.13-14). Jesus "tomou aquele livro" (20.24); "ele foi pregado na cruz, ele publicou o édito do Pai na cruz" (20.25-27). Sua morte e sua nova vida revelam o novo caminho. Como afirma 31.13-20: "Quando a luz falou por meio de sua boca, assim como sua voz que fez nascer a vida, ele lhes deu pensamento, compreensão, misericórdia, salvação, o poderoso espírito da infinitude e a doçura do Pai". Os fardos e os erros "foram destruídos com poder e confundidos com conhecimento" (31.25-27).

Os novos materiais sobre a obra de Jesus são consistentes. A obra de Jesus está relacionada ao conhecimento, ao conhecimento de raízes e origens da criação e do homem, assim como a necessidade espiritual que Jesus revela e supre. É fácil ver por que a visão foi rotulada de gnosticismo ou uma crença sobre o conhecimento. O *Evangelho da Verdade* é um dos poucos

textos novos que discute a Cruz. Jesus usa a Cruz para mostrar a verdadeira natureza da existência e do conhecimento.

Em *Diálogo do Salvador*

Essa obra é, em sua maior parte, um complexo diálogo entre Jesus e três discípulos (Judas, Mateus e Maria Madalena), no qual Jesus responde às suas perguntas. Os tópicos-chave são criação, sabedoria e temas apocalípticos. Esta é uma obra de meados do século II, com elementos gnósticos (Lapham 2003, 175-176; Klauck 2003, 185, contra a posição de Koester [1990, 173-187], que data a obra como sendo do início do século II). Maria Madalena é altamente destacada nesse texto por sua compreensão. Em função disso, dentre os demais textos, este é o mais favorável ao feminino (Robinson 2000; 1-4). A obra não é mencionada em nenhum dos outros textos sobreviventes.

Começando com um chamado ao descanso (120.3-5), o Salvador explica por que veio: "Quando eu vim, abri o caminho e lhes ensinei sobre a passagem que eles deveriam atravessar, os eleitos e os solitários, [que conheceram o Pai tendo crido na] verdade e [todos] os louvores enquanto você ofereceu louvor" (120.23-121.3). *Diálogo* descreve então a jornada, a subida para o alto, assim como a natureza da criação. O texto dessa obra do século II é extremamente truncado e fragmentado, com muitos espaços, mas o que realmente sabemos é que essa jornada e suas raízes são seu tema básico. Em 139.55, temos este resumo: "Vocês são da plenitude e habitam no lugar onde está a deficiência. Eis que sua luz se derramou sobre mim!" Em 142.11-14, o Senhor pede-lhes que aceitem as coisas que eles entendem pela fé.

A obra de Jesus concede conhecimento salvador do mundo espiritual.

No Evangelho de Filipe

Filipe tem a mais ampla discussão sobre esse tema entre os materiais de Nag Hammadi. Ele usa a fórmula "Cristo veio" para destacar a atividade do libertador (52.19,35; 55.6; 68.17,20; 70.12-13; 80.1). Juntamente com os textos que trazem a fórmula, outras passagens-chave se sobressaem. Essa atividade combina todos os temas que vimos: reconciliação, uma vida que nutre e punição do mundo.

Filipe 52.19-24 começa com a vinda de Cristo e a criação. Uma vez que Cristo veio, o mundo foi criado, as cidades foram adornadas e os mortos foram levados. Havia apenas uma mãe para os filhos de Deus durante a época dos hebreus, uma referência aos judeus. Agora, existem pai e mãe. Isso levanta os temas de reconciliação com suas raízes e o pleno cuidado dos filhos de Deus. A imagem é importante por declarar que o tempo de Jesus representa um avanço do plano de Deus.

Cristo veio "para resgatar alguns, salvar outros e redimir outros" (52.35-53.3). Os *resgatados* eram estrangeiros que ele transformou em seus filhos. Ele tomou os seus derramando sua vida desde o tempo da criação. Esse ato foi o penhor para realizar essa reconciliação e resgatar a criação das mãos dos ladrões. Ele redimiu tanto as pessoas boas quanto as más (53.4-14). Por um lado, essa redenção significa que alguns serão dissolvidos. Por outro lado, "aqueles que são exaltados acima do mundo são dissolúveis, eternos" (53.20-23).

Antes "de Cristo vir, não havia pão no mundo, bem como o Paraíso, o lugar onde Adão estava, tinha muitas árvores para nutrir os animais, mas nenhum trigo para sustentar o homem" (55.6-10). Jesus trouxe a comida que sustenta. Essa idéia é similar a João 6. Ela se refere ao sustento espiritual que Jesus dá.

Outro texto enigmático é 68.18-22. Aqui, antes de Cristo, alguns vieram de um lugar no qual não eram mais capazes de entrar. Isso é provavelmente uma referência a Adão e Eva no

Paraíso. Depois do pecado, eles foram para um lugar do qual não podiam mais sair, uma referência a estarem presos em um mundo caído. "Então Cristo veio. Aqueles que entraram, ele os fez sair, e aqueles que saíram, ele os fez entrar." Embora os detalhes sejam vagos, a questão aqui é uma obra de reconciliação que reverte aquilo que Adão e Eva experimentaram.

A separação do homem e da mulher estabelece o contexto de 70.12-13. Cristo veio para "reparar a separação que havia desde o início e novamente unir os dois, e dar vida àqueles que morreram como resultado da separação, e uni-los" (70.12-17). Mais uma vez, a reconciliação reverte alguma coisa que surgiu com a criação. É importante notar aqui que não há menção explícita de pecado. A separação é um defeito básico da criação, não da humanidade, que Cristo repara. Em 72.23, os filhos da câmara nupcial, onde a reconciliação é alcançada, entram no descanso. O perdão dos pecados não é discutido. *Filipe* 75.14-20 apresenta o significado da Ceia, na qual o cálice representa o Espírito Santo e o pão retrata o corpo do perfeito homem vivente. *Filipe* 77.14-15 coloca a questão da seguinte maneira: "Quando o Espírito Santo sopra, vem o verão." Esse sopro espiritual resulta da participação no batismo.

Jesus Cristo veio "para todo o lugar e não sobrecarregou ninguém" (80.1-2). Ele é bendito como o homem perfeito. A redenção dá-se para o estado puro em que não se confia na carne (82.5-6). *Filipe* ensina que "a ignorância é um escravo. O conhecimento é liberdade. Se conhecemos a verdade, encontraremos os frutos da verdade dentro de nós. Se nos apegarmos a ela, ela nos trará satisfação" (84.10-13). A obra encerra-se desta maneira: "Este é o caminho; ele é revelado somente a ele, não oculto nas trevas e na noite, mas oculto em um dia perfeito e numa luz santa." Esse ensinamento permanece um mistério porque ele ainda está oculto. Somente aqueles que são do dia e da luz podem compreendê-lo.

Jesus traz reconciliação e correto conhecimento, permitindo que as pessoas encontrem suas verdadeiras raízes no eu espiritual.

No Apocalipse de Pedro

Esta obra se inicia explicando o papel do Salvador por meio de uma aparição a Pedro. A abertura usa a imagem de um templo construído. Em 70.14-71.5, o Salvador está assentado no tempo celestial, "descansando acima da congregação da Majestade vivente incorruptível". Ele diz, iniciando em 70.21:

> Pedro, benditos são aqueles que pertencem ao Pai, pois eles são celestiais. Foi Ele (isto é, o Pai) que revelou a vida àqueles que são da vida, por meio de mim. Eu lembrei àqueles que estão edificados naquilo que é forte que deveriam dar ouvidos à minha instrução e fazer distinção entre palavras de injustiça e transgressão da lei (por um lado), e justiça (por outro lado), uma vez que eles são da altura de toda palavra dessa plenitude de verdade. Eles foram graciosamente iluminados por aquele a quem os principados buscavam (Robinson 2000, 4.219; Robinson 1990, 373).

A obra do Salvador é informar e instruir sobre as diferenças entre o espiritual, que perdura, e o físico, que perece. Neste apocalipse, por exemplo, o Salvador ri no momento da crucificação porque aqueles que estão envolvidos nela acham que o estão crucificando (81.8-21; Robinson 2000, 4.241; Robinson 1990, 377). O Cristo verdadeiro não pode ter uma existência física. O ensinamento sobre a glória do Salvador e a obra de revelação e sua diferenciação do mundo físico mostra o caminho para o verdadeiro conhecimento.

No *Evangelho do Salvador*

Esta obra não é de Nag Hammadi. No museu egípcio de Berlim, fragmentos de pergaminho foram unidos em um manuscrito chamado *Papyrus Berolinensis 22220*. Os fragmentos foram comprados por 300 marcos alemães em 1967. Em 1991, Paul Mirecki reuniu 148 pedaços. O trabalho continuou de 1991 a 1997, até sua publicação em 1999 (Hedrick e Mirecki 1999, 1-4).

O manuscrito desse evangelho de diálogo é incompleto, apresentando lacunas e uma seqüência obscura. A proeminência do salvador explica o título (Hedrick e Mirecki 1999, 16). Ele faz alusões tanto a Mateus quanto a João em oito lugares no total, fazendo com que essa obra seja provavelmente da segunda metade do século II (Hedrick e Mirecki 1999, 21). O *Evangelho do Salvador* reflete idéias gnósticas e retrata jornadas celestiais.

Em 98.42-46, o salvador exorta a que não se permita que a matéria tenha precedência. O comentário parece acontecer pouco antes de o salvador ser traído. Em 99.3-11, o salvador nota que o rebanho está prestes a ser espalhado. Quando anuncia que eles vão fugir diante de sua prisão, ele diz: "Contudo, sou o bom pastor. Entregarei minha vida por vocês. Vocês mesmos também derramam a vida por seus amigos para que sejam agradáveis ao meu Pai" (Hedrick e Mirecki 1999, 33). Em 100.33-51, parece que os seguidores vêem o salvador enquanto ele é traspassado na cruz e conversam com ele. Em 105.11-14, ele diz: "Aquele que não recebe o meu corpo [e] meu sangue, [esse] é estranho para mim." Desse modo, a obra mostra que os seguidores compartilham da imagem associada com a Ceia do Senhor.

Em 106.44-47, o salvador fala com a cruz, dizendo como a cruz estava ansiosa por ele e como ele estava ansioso por ela. Em 107.12-20, aqueles que estavam conversando com

o salvador pedem que ele volte com uma glória que eles possam suportar, não em sua verdadeira glória. Eles também são instruídos a que não toquem nele antes que ele vá para o Pai (107.31-38). Em 108.6-8, ele declara: "Sofro por causa dos pecados do mundo." Em 108.45-46, ele anuncia que "venceu o mundo" ao mesmo tempo que os exorta a se libertarem do mundo.

Na unidade seguinte, a de número 113, os apóstolos percebem que o mundo se tornou em trevas e que eles se tornaram como aqueles "entre os Éons" (113.6-7). Os apóstolos experimentam uma visão celestial e vêem o céu adorando ao Pai. Então se segue uma discussão semelhante à oração de Jesus no Getsêmani, quanto a deixar passar o cálice. Essa cena celestial parece ser uma reprise do diálogo celestial sobre o plano divino que prevê a morte do salvador. Jesus aceita seu chamado: "[estou pronto para] morrer com alegria e derramar meu sangue sobre a raça humana" (114.32-36).

O texto é bastante cortado até a unidade 122. Aqui o salvador fala com a cruz e diz que a cruz será levada com ele para o céu (122.35,60-63).

Nesse ponto, a ordem textual é obscura. Em outra unidade, chamada 5F, o salvador diz à cruz que "aquilo que está faltando será aperfeiçoado, e o que está diminuído será cheio" (5F. 23-26). A isso se segue uma declaração de que, em pouco tempo, "todo o pleroma é aperfeiçoado" (5F.30-32). O salvador diz isso enquanto se prepara para experimentar a morte na cruz. Essa é a última porção substancial do manuscrito.

Esse novo evangelho contém um conglomerado de temas. Eles refletem idéias que vimos nos novos materiais em sua forma de diálogo; o caráter reflexivo e de reprises sobre eventos ligados ao salvador; e sua abordagem direta à cruz como no *Evangelho de Pedro*. A obra também reflete idéias tradicionais: o chamado para participar da Ceia do Senhor e uma clara

menção do sofrimento de Jesus pelo pecado. Desse modo, essa obra se coloca no meio de nosso espectro, abordando praticamente todos os ensinamentos disponíveis. Seu tom é semelhante ao de *Interpretação do Conhecimento*, a ser comentada neste capítulo.

No *Tratado Tripartite*

Colocando-se entre as mais longas obras de Nag Hammadi, esta obra em três partes trata da natureza de Deus, a descentralização de si e o retorno à Trindade. Também discute o que emanou da Trindade, a criação e a queda de Adão e a encarnação do Salvador. Ela contém ensinamento gnóstico valentiniano ocidental, em que Cristo redime cristãos psíquicos e espirituais. Cristãos psíquicos possuem uma alma desperta, mas não um espírito desperto. Os cristãos espirituais possuem um espírito vivo e um conhecimento mais amplo. Esse texto do século III ou IV evidencia uma grande ruptura entre os cristãos dessa época (introdução de Attridge e Pagels em Robinson 2000, 1.176-78).

A terceira sessão cobre a obra do Salvador. O Salvador "foi manifesto em um sofrimento involuntário" (114.31-35). Em 115.1-2, "o visível ensinou-os invisivelmente sobre si mesmo". Ele tomou "a morte daqueles que ele pensava salvar, mas também aceitou a pequenez deles, à qual eles haviam descido quando [nasceram] em corpo e alma" (115.4-11). Ele veio exaltado, concebido "sem pecado, mancha ou mácula" (115.14-16). A redenção, conforme definida em 117.23-24, é "a libertação do cativeiro e a aceitação da liberdade". O cativeiro envolve "escravos da ignorância", enquanto a liberdade é "o conhecimento da verdade que existia antes" (117.26-29).

O texto trata de uma divisão tripla da humanidade em espiritual, psíquica e material (118.14-21). Esses grupos são co-

nhecidos por seus frutos (118.21-23). Os espirituais recebem "salvação completa em todos os aspectos" (119.16-18). Os materiais receberão "destruição em todos os aspectos" (119.18-19). Restam os psíquicos: "A raça psíquica, uma vez que está no meio quando é revelada e também quando é criada, é dupla de acordo com sua determinação tanto para o bem quanto para o mal" (119.20-24). Isso pode ser uma referência à inconstância e à lealdade dividida das pessoas psíquicas. Algumas delas serão libertas no fim, quando abraçarão a humildade (121.29-38). O capítulo 124 estende a salvação a uma criação mais ampla, destacando a salvação dos anjos (v. 25-31).

Esta obra tem um conceito de redenção plenamente desenvolvido, estendendo-se tanto à humanidade quanto aos anjos. Jesus envolve-se na reconciliação cósmica. O Salvador deixa claro à humanidade quem ela é e a razão de sua criação. Isso se encaixa no padrão de muitos dos novos textos que já vimos. Também reserva um lugar futuro de redenção para alguns que não chegaram tão longe no conhecimento quanto aqueles que possuem a plena compreensão. Esse desenvolvimento aparentemente novo sobre o escopo da redenção presente nessa obra posterior tem um grau de precedência, como mostrado na obra final de nossa jornada.

Em *Interpretação do Conhecimento*

Esta obra de Nag Hammadi é paralela ao *Evangelho da Verdade* e ao *Excerpta ex Theodoto*. Clemente de Alexandria cita *Excerpta*, o que, caso contrário, a tornaria desconhecida. O manuscrito está cheio de lacunas, deixando o texto obscuro. O salvador é "Ensinador" (9.22). Com muitas alusões a Mateus, ele cobre o ensinamento do salvador e a Paixão. Também exorta os cristãos a repararem a divisão entre dois conjuntos de professores: um, uma escola com escritos, e outro com um salvador que fornece ensinamento superior (9.20-27).

A obra reflete uma mistura entre idéias gnósticas e do Novo Testamento, provavelmente da escola valentiniana (introdução de Pagels em Robinson 2000, 5.24-30). Pagels defende que é uma obra do século II, mas ela pertence à parte final desse século, em função de suas idéias gnósticas.

A importância dessa obra reside na evidência de alguns gnósticos que tentaram conciliar as facções divididas que declaravam o nome de Cristo. Essa tentativa de manter as coisas unidas terminou fracassando. Foi essa característica que me levou a tratar essa obra por último.

Os textos-chave para nossa discussão são 12.22-38 e 14.28-38. Em 12.22-38, a carne é um Éon que a Sabedoria (*Sofia*) emitiu. A carne também recebeu a majestade que desceu "para que o Éon pudesse entrar naquele que foi reprovado, para que pudéssemos escapar da desventura dessa carcaça e fossemos regenerados na carne e no sangue". Um Jesus rejeitado traz transformação espiritual que acontece no corpo ao mesmo tempo que também o transcende. Nesse ponto, o texto apresenta uma interrupção na qual diversas linhas estão ausentes. Em 13.36 e nos versículos seguintes, há a discussão da Cruz, onde porém acontece uma outra ruptura no manuscrito, o que não nos permite ver de que maneira o tópico é concluído. O que verdadeiramente possuímos no capítulo sugere que a cruz ergue aqueles que a abraçam.

Também existe uma ruptura no final de 14.28-38 que não permite a finalização do ensinamento, mas esses versículos dizem o suficiente, de modo que podemos entender o que é ensinado. Lê-se o seguinte ali: "Além disso, ao ser enviado aos seus irmãos pequenos, o grande Filho espalhou o édito do Pai e o proclamou, opondo-se ao Todo. Ele removeu o velho fardo da dívida, o da condenação. E este é o édito que era: aqueles que se fizeram escravos se tornaram condenados em Adão. Eles foram [*trazidos*] da morte, receberam perdão por

seus pecados e foram redimidos por..." Nesse ponto, o texto é interrompido. Vê-se nessa passagem que a redenção alcança vida, reconciliação e perdão.

Desse modo, *Interpretação do Conhecimento* combina uma matriz de visões, procurando reunir facções rivais na Igreja. Algumas idéias estão presentes em textos tradicionais. O discurso sobre remover a dívida lembra Colossenses 2.14. Essa também é uma das novas obras que mencionam o perdão dos pecados. Ainda contém elementos de dualismo, mas a passagem se encaixa bem no meio do espectro, apelando a praticamente todas as idéias representadas nele. Em última análise, o texto se coloca junto daqueles que ensinam a possessão de um conhecimento superior, como mostra *Interpretação do Conhecimento* 8.6-9.38. Embora bastante danificado, o manuscrito ensina a história da criação cósmica que vimos em outras obras novas defendendo um ensinamento que vai além da escola tradicional.

Esse texto do século II atesta a disputa entre as escolas tradicional e alternativa. Suas idéias diferentes dividem a Igreja. Essas idéias foram ensinadas antes do tempo de Irineu. *Interpretação do Conhecimento* tentou consertar a divisão, mas os esforços fracassaram.

Resumo

Franzmann (1996, 108) sintetiza bem esse tópico presente nos novos materiais ao destacar que a obra principal de Jesus é a de um revelador. Sete elementos compõem a obra de Jesus: (1) despertar e conclamar ao abandono da ignorância e do esquecimento; (2) prover iluminação ou levar os cristãos a brilharem como luz; (3) revelar a glória do Pai; (4) trazer conhecimento, falando, contando e revelando a verdade, o Pai

e todas as coisas; (5) mostrar o caminho; (6) trazer descanso ou imortalidade e (7) caminhar na direção da união com o revelador. Jesus também liberta ao trazer esse conhecimento e vencer poderes hostis, mas seu papel principal é apontar o caminho. Sua morte e sua ascensão fazem dele o verdadeiro desbravador.

Como os materiais tradicionais se comparam a essa lista?

Perguntas para estudo

1. Que importante tema os materiais alternativos ensinam sobre a obra de Jesus?
2. Quais elementos-chave são levantados em associação à obra de Jesus?
3. Qual característica incomum em relação à morte de Jesus aparece em alguns desses textos? Refletindo sobre ênfases gnósticas, o que há no ensinamento gnóstico que faz com que essa característica incomum não seja tão surpreendente?

CAPÍTULO 13

A MORTE DE JESUS: CONHECIMENTO, PECADO E SALVAÇÃO, PARTE 2

A obra de Jesus nos materiais tradicionais

O RELACIONAMENTO DA OBRA DE JESUS COM O CONHECIMENTO e o pecado é a questão central aqui. Jesus é aquele que aponta o caminho ou sua obra realizou alguma coisa mais do que revelar em qual direção a humanidade deve seguir?

No Novo Testamento

Paulo apresenta um resumo instrutivo em Romanos 3.21-26:

> Mas agora se manifestou uma justiça que provém de Deus, independente da Lei, da qual testemunham a Lei e os Profetas, justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo para todos os que crêem. Não há distinção, pois todos pecaram e estão destituídos da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente por sua graça, por meio da redenção que há em Cristo Jesus. Deus ofereceu-o

> como sacrifício para propiciação mediante a fé, pelo seu sangue, demonstrando a sua justiça. Em sua tolerância, havia deixado impunes os pecados anteriormente cometidos; mas, no presente, demonstrou a sua justiça, a fim de ser justo e justificador daquele que tem fé em Jesus.

A obra de Jesus envolve aquilo que a lei e os profetas ensinaram, demonstrando a concretização da esperança do Deus de Israel, lidando com o pecado e a justiça. Todos têm necessidade de justiça porque todos pecaram. Anteriormente, em Romanos 3.9,19-20, Paulo disse que o pecado era um ponto importante tanto para o judeu quanto para o grego. A salvação — aquilo a que Paulo se refere aqui como justificação ou ser declarado justo por Deus — é um dom a ser recebido, um ato da graça de Deus. A redenção acontece por meio da morte de Jesus, realizada pelo derramamento de seu sangue e por sua morte substitutiva em nosso lugar. Paulo usa a linguagem do sacrifício com a menção de uma morte propiciatória. Fé significa crer nessa obra e ela produz a salvação justificadora que Jesus traz.

Paulo apela ao conhecimento correto, mas, diferentemente dos novos materiais, o objeto desse conhecimento não é nossa origem ou nosso potencial espiritual. Não há apelo a uma fagulha divina latente dentro de nós. Ele é, pelo contrário, o reconhecimento de uma necessidade, por causa do pecado que habita em nós e nos corrompe.

Jesus paga a pena pela transgressão e é o remédio para ela. Jesus leva-nos a uma existência espiritual, conforme demonstrado em Romanos 8. Ser filho de Deus e ser habitado pelo Espírito de Deus são as respostas de Paulo para o doloroso dilema no qual a humanidade se encontra como resultado do pecado (Romanos 8.1-17). Para Paulo, parte de tornar-se espiritual é reconhecer o quanto deixamos de ser espirituais

quando buscamos a Deus por meio de nossos próprios meios e nossas forças. Desse modo, Deus supre completamente aquilo de que precisamos. Jesus não aponta o caminho para que encontremos a nós mesmos; ele concede esse caminho como um dom que não possuíamos anteriormente. Tornar-se espiritual, para Paulo e para outros autores tradicionais, é algo bastante diferente daquilo que vimos na maioria dos novos materiais.

O trecho de 2 Coríntios 5.18-20 resume isso da seguinte maneira: "Tudo isso provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo e nos deu o ministério da reconciliação, ou seja, que Deus em Cristo estava reconciliando consigo o mundo, não levando em conta os pecados dos homens, e nos confiou a mensagem da reconciliação. Portanto, somos embaixadores de Cristo, como se Deus estivesse fazendo o seu apelo por nosso intermédio. Por amor a Cristo lhes suplicamos: Reconciliem-se com Deus." O conceito de reconciliação que vimos nos novos materiais está aqui. Mas o principal obstáculo é o pecado, e não apenas a ignorância.

Hultgren (1994, 43) destaca de que maneira uma coleção de dizeres doutrinários de Paulo apresenta a idéia de que Cristo morreu "por" alguma coisa, usando o termo grego *hyper* (por). Cristo morreu "pelos" ímpios (Romanos 5.6), "por" nós (Romanos 5.8; 1 Tessalonissenses 5.10), "pelos" nossos pecados (1 Coríntios 15.3) e "por" todos (2 Coríntios 5.14). E ainda, Cristo entregou-se "por" mim (Gálatas 2.20) e tornou-se maldição "por" nós (ou em nosso lugar, Gálatas 3.13). Deus entregou Jesus "por" todos nós (Romanos 8.32), enviou seu próprio Filho e "condenou o pecado" (Romanos 8.3), bem como enviou seu Filho para "redimir os que estavam sob a Lei, para que recebêssemos a adoção de filhos" (Gálatas 4.4-5).

Em outra epístola, o resumo afirma: "Pois há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens: o homem Cristo

Jesus, o qual se entregou a si mesmo como resgate por todos. Esse foi o testemunho dado em seu próprio tempo" (1 Timóteo 2.5-6). A idéia de um resgate é o de um pagamento feito pela transgressão vista como uma dívida.

A tradição paulina também aborda a vitória sobre poderes hostis, uma idéia predominante nos novos materiais. O texto de Colossenses 2.13-15 fala sobre Deus nos vivificar, algo que ele realizou quando estávamos mortos em pecados e na incircuncisão da carne. Deus fez isso quando destruiu "todas as transgressões, e cancelou a escrita de dívida, que consistia em ordenanças, e que nos era contrária. Ele a removeu, pregando-a na cruz, e, tendo despojado os poderes e as autoridades, fez deles um espetáculo público, triunfando sobre eles na cruz". Diferentemente dos novos materiais, é a obra de Jesus na cruz que torna possível essa vitória, ao lidar com a ordenança "que nos era contrária", uma alusão ao pecado e às violações da lei divina.

A salvação nos materiais tradicionais inclui conteúdos também encontrados nos novos materiais: reconciliação, vitória sobre forças hostis, apelos à fé e o tipo correto de conhecimento. Contudo, outros conteúdos não são compartilhados. O apelo ao conhecimento não se limita à descoberta de quem somos ou do que temos dentro de nós mesmos, mas se concentra naquilo que Jesus forneceu por causa da nossa necessidade. Essa falta não estava no nosso conhecimento, mas em nosso ser. A deficiência é a capacidade de pecar e a decorrente responsabilidade que temos para com o Deus Criador.

O livro de Hebreus compartilha dessa visão. Em 9.13-14, o autor compara o sacrifício de Jesus àqueles que eram realizados no templo de Israel e diz: "Ora, se o sangue de bodes e touros e as cinzas de uma novilha espalhadas sobre os que estão cerimonialmente impuros os santificam, de forma que se tornam exteriormente puros, quanto mais o sangue de

Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu de forma imaculada a Deus, purificará a nossa consciência de atos que levam à morte, para que sirvamos ao Deus vivo!" A obra de Cristo tem aqui um impacto purificador, limpando-nos das obras que não nos podem salvar diante de Deus. Responder à obra de Cristo transforma-nos em adoradores, gratos pela obra redentora de Deus por meio de Jesus. A bênção final do livro, presente em 13.20-21, faz a mesma declaração: "O Deus da paz, que pelo sangue da aliança eterna trouxe de volta dentre os mortos o nosso Senhor Jesus, o grande Pastor das ovelhas, aperfeiçoe-os em todo o bem para fazerem a vontade dele, e opere em nós o que lhe é agradável, mediante Jesus Cristo, a quem seja a glória para todo o sempre. Amém." Essa "aliança eterna" é também chamada de nova aliança nos capítulos 8-10, onde é desenvolvida.

Os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas mencionam essa aliança em seu resumo sobre a última ceia de Jesus. Paulo também discute a aliança em 1 Coríntios 11.23-25. O papel da Ceia na Igreja Primitiva é um tópico importante. Suas raízes históricas possuem pistas verdadeiras sobre a história das primeiras comunidades de cristãos preservadas mais uma vez em resumos tradicionais que são fundamentais ao nosso estudo.

A discussão sobre a Ceia que Paulo desenvolve é a mais antiga que possuímos, escrita na década de 50 do século I. Lemos o seguinte ali: "Pois recebi do Senhor o que também lhes entreguei: Que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, tomou o pão e, tendo dado graças, partiu-o e disse: 'Isto é o meu corpo, que é dado em favor de vocês; façam isso em memória de mim.' Da mesma forma, depois da ceia ele tomou o cálice e disse: 'Este cálice é a nova aliança no meu sangue; façam isso sempre que o beberem em memória de mim.'" A morte de Jesus é um sacrifício libertador, muito semelhante à Páscoa, invocando a imagem da passagem da proteção du-

rante a Páscoa (Êxodo 12) e o perdão dos pecados que a nova aliança promete (Jeremias 31.31-34).

O relato da última ceia feito por Lucas (22.19-20) encaixa-se com o de Paulo. Existe uma certa discussão se esses versículos pertenciam originalmente a Lucas, por causa das diferenças no manuscrito de Lucas nesse ponto. O fato de esse texto ser bastante paralelo ao de Paulo, ao mesmo tempo em que existem versões diferentes em Mateus e Marcos, aumenta a probabilidade de que o texto seja uma parte do original de Lucas (veja uma defesa detalhada dessa inclusão de 22.19-20 em Bock 1996, 1721-22).

Até que ponto Marcos e Mateus compartilham dessa tradição? A versão de Marcos sobre a Ceia diz o seguinte: "Enquanto comiam, Jesus tomou o pão, deu graças, partiu-o, e o deu aos discípulos, dizendo: 'Tomem; isto é o meu corpo.' Em seguida, tomou o cálice, deu graças, ofereceu-o aos discípulos, e todos beberam. E lhes disse: 'Isto é o meu sangue da aliança, que é derramado em favor de muitos.'" A versão de Marcos faz uma alusão à nova aliança, sem contudo mencioná-la. Os comentários de Jesus também incluem imagens da obra do Servo Sofredor conforme apresentadas em Isaías 53.10-12. A passagem de Mateus 26.26-28 é paralela a Marcos.

É importante para nossa discussão o fato de que Marcos via a morte de Jesus claramente como um sacrifício pelo pecado. Ele escreve, no mais tardar, na década de 60 do século I. Desse modo, as raízes de seu ensinamento estavam explicitamente ligadas a um evento no ministério terreno de Jesus desde uma época bastante antiga, de uma das fontes mais antigas que possuímos, incluindo cartas e evangelhos. Essa Ceia, celebrada como parte da adoração da Igreja, ficou conhecida como Eucaristia ou refeição de ação de graças (o termo vem do grego *eucharisto*, "dar graças"). Essa refeição é mais co-

nhecida como a Ceia do Senhor, um dos elementos sagrados da adoração na Igreja de hoje.

O livro de Atos dos Apóstolos também discute o sacrifício de Jesus no único comentário de Paulo aos membros da Igreja presente nesse livro. Os presbíteros de Efésios em Mileto são instados a cuidar "de vocês mesmos e de todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo os colocou como bispos, para pastorearem a igreja de Deus, que ele comprou com o seu próprio sangue" (20.28). Aqui, tal qual em Lucas 22, Marcos 14, Mateus 26, Hebreus 8-10 e Romanos 3, a morte de Cristo é vista como um sacrifício.

A tradição joanina também compartilha deste ponto sobre a morte e o pecado. O texto de João 6.22-59 retrata Jesus como o Pão da Vida, o sacrifício que concede vida. Aqui, seu corpo é comparado ao pão e sua vida ao sangue, ou seja, comida e bebida para sustento espiritual. Também existe uma alusão à nova aliança nesse capítulo, quando Jesus fala daqueles que tomam parte como tendo sido ensinados por Deus (6.45), uma característica definidora da presença da nova aliança (Jeremias 31.34).

O livro de 1 João reforça esse ponto ao considerar a ausência de menção ao pecado. Lemos o seguinte em 1.8-10: "Se afirmarmos que estamos sem pecado, enganamos a nós mesmos, e a verdade não está em nós. Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo para perdoar os nossos pecados e nos purificar de toda injustiça. Se afirmarmos que não temos cometido pecado, fazemos de Deus um mentiroso, e a sua palavra não está em nós."

Em Apocalipse vemos a descrição do Cordeiro colocando-se à mão direita de Deus, que é digno de abrir o livro e os sete selos. Ele venceu (5.5), mas foi morto (5.6). Ele é o objeto de adoração celestial quando os quatro seres viventes e os 24 anciãos da visão celestial se curvam diante dele. Uma das palavras de

louvor é: "Digno é o Cordeiro que foi morto por receber poder, riqueza, sabedoria, força, honra, glória e louvor!" (5.12).

A primeira carta de Pedro faz eco a esse refrão em dois textos. Em 2.23-25, Pedro escreve: "Quando insultado, não revidava; quando sofria, não fazia ameaças, mas entregava-se àquele que julga com justiça. Ele mesmo levou em seu corpo, sobre a cruz, os nossos pecados, a fim de que morrêssemos para os pecados e vivêssemos para a justiça; por suas feridas vocês foram curados. Pois vocês eram como ovelhas desgarradas, mas agora se converteram ao Pastor e Bispo de suas almas." A obra de Cristo trata o pecado tal qual um médico e chama aqueles que o abraçam a caminhar em justiça.

Em minha tradução de 3.17-18, a idéia está presente em um convite à imitação de Jesus em seu caminho de amor: "É melhor sofrer por fazer o bem, se Deus assim deseja, do que por fazer o mal. Porque Cristo também sofreu de uma vez pelos pecados, o justo pelo injusto, para levar vocês a Deus, ao ser morto na carne mas *também* por ser vivificado em espírito." Temos aqui o dualismo contrastante da carne e do espírito que notamos em outros lugares nos materiais recentes. Contudo, em Pedro esse dualismo está inserido no contexto do sofrimento real de Jesus, algo que a maioria dos novos materiais não afirma. Vimos anteriormente que a redenção do corpo era parte significativa do ensinamento cristão primitivo. Temos aqui uma razão pela qual o ensinamento de uma morte real é importante: o sofrimento de Jesus é um exemplo para seus seguidores, um chamado a sofrer como ele sofreu enquanto se faz o bem.

O mesmo ponto é destacado em 1 Pedro 4.1-2: "Portanto, uma vez que Cristo sofreu corporalmente, armem-se também do mesmo pensamento, pois aquele que sofreu em seu corpo rompeu com o pecado, para que, no tempo que lhe resta, não viva mais para satisfazer os maus desejos humanos, mas sim para fazer a vontade de Deus."

Para Pedro, porém, a Cruz e a Ressurreição também significam vitória sobre poderes hostis. Em 1 Pedro 3.21-22, o apóstolo discute o batismo e diz: "Isso é representado pelo batismo que agora também salva vocês — não a remoção da sujeira do corpo, mas o compromisso de uma boa consciência diante de Deus — por meio da ressurreição de Jesus Cristo, que subiu aos céus e está à direita de Deus; a ele estão sujeitos anjos, autoridades e poderes." Tanto o material antigo quanto o novo coincidem em relação a esse tema da vitória sobre as forças hostis.

Todas as linhas principais dos textos tradicionais primitivos declaram que a obra de Jesus é um sacrifício salvador pelo pecado, algo que a maioria dos novos materiais não afirma. Essa declaração está presente nos resumos doutrinários e nos materiais que descrevem a adoração da Igreja, incluindo a Ceia do Senhor. Essa tradição afirma que o próprio Jesus passou adiante esse ensinamento. Tais práticas de adoração, portanto, têm raízes que podemos provar serem primitivas, vindas das fontes mais antigas que possuímos. Não podemos mostrar a existência de tais conexões sólidas com a era primitiva nos ensinamentos característicos dos novos materiais.

Os materiais tradicionais primitivos compartilham outras idéias com os novos materiais. Jesus traz conhecimento espiritual apropriado, reconciliação e vitória sobre forças hostis. Contudo, existe uma grande diferença: nos novos materiais, a questão é basicamente ignorância em relação às raízes espirituais mas, nos materiais tradicionais, a falha envolve pecado e responsabilidade. Desse modo, vemos um espectro de posições, mas, outra vez, existe uma linha dentro desse espectro que é notável. A obra de Jesus como um sacrifício pelo pecado é outra diferença entre a fé fundamental da Igreja e a maioria dos textos que apelam para um conhecimento especial além da tradição.

O que se pode ver no século II em relação à obra de Jesus nos materiais tradicionais?

Nos pais apostólicos

Clemente afirma que Jesus se fez sacrifício pelo pecado em *1 Clemente.* Em 36.1, ele diz: "Este é o caminho, queridos amigos, no qual encontramos nossa salvação, a saber, Jesus Cristo, o sumo sacerdote de nossas ofertas, o Guardião e Ajudador nas nossas fraquezas." Em 49.6, Clemente declara: "Em amor o Mestre nos recebeu. Por causa do amor que ele teve por nós, Jesus Cristo, nosso Senhor, de acordo com a vontade de Deus, entregou seu sangue por nós, sua carne por nossa carne e sua vida por nossa vida." O sacrifício é uma questão-chave na obra de Jesus. O capítulo 16 cita Isaías 53 por completo. Em 16.4, Clemente fala de Jesus, que "leva os nossos pecados e sofre dor por nossa causa". Ele declara em 16.7: "O Senhor entregou-o por nossos pecados", enquanto os versículos 13-14 dizem que, "portanto, ele herdará muito e compartilhará do espólio dos fortes, porque sua alma foi entregue à morte e ele foi contado como um dos transgressores; ele levou os pecados de muitos e, por causa dos pecados deles, ele foi entregue."

O autor de *2 Clemente* não usa uma forma resumida ou compacta para falar sobre essa idéia. Ele a expõe desde o início de sua obra. As partes relevantes de 1.1-2.7 dizem o seguinte:

> Irmãos, devemos pensar em Jesus Cristo como pensamos em Deus, como "juiz de vivos e de mortos". Não devemos fazer pouco de nossa salvação, pois, se pensarmos pouco dele, também esperamos obter pouco. Aqueles que ouvem como se a questão do pecado fosse pequena também estão pecando, e nós também estamos pecando se não soubermos de onde, por quem e a qual lugar fomos chamados, bem como se não entendermos quão grande sofrimento Jesus Cristo suportou por nossa causa... como um pai, ele nos chamou de filhos; ele nos salvou quando estávamos perecendo. Que louvor, então, devemos lhe dar, ou que retribuição daremos por aquilo que recebemos?

> Pois ele teve misericórdia de nós e, em sua compaixão, ele nos salvou quando não tínhamos esperança de salvação, a não ser aquela que vem dele, muito embora ele tivesse visto em nós apenas engano e destruição. Pois ele nos chamou quando nós ainda não existíamos e, a partir do nada, ele desejou que existíssemos. A Escritura diz: "Não vim para os justos, mas para os pecadores." Isso significa que é necessário salvar aqueles que estão perecendo. Pois isso é algo grande e maravilhoso, apoiar não aquelas coisas que estão em pé, mas as que estão caindo. Assim também Cristo desejou salvar o que estava perecendo, e ele salvou muitos quando veio e nos chamou, os que estávamos perecendo.

Ignácio também declara essa compreensão da morte de Jesus. Já notamos a importância da Ceia do Senhor e sua origem antiga. Em sua *Carta aos Esmirnianos*, Inácio admoesta-os a se afastarem de certas pessoas:

> Tenham cuidado daqueles que têm opiniões heréticas sobre a graça de Jesus Cristo que veio a nós; percebam o quão contrários à mente de Deus eles são. Eles não têm preocupação com o amor, com as viúvas, com os órfãos, com os oprimidos, com os prisioneiros ou com os libertos, com os famintos ou os sedentos. Eles não participam da Eucaristia e não oram (6.2).

Ele segue adiante, ligando a eucaristia à morte de Jesus pelo pecado, uma coisa que os oponentes negam. Dificilmente a diferença entre as duas visões poderia ser apresentada de maneira tão clara.

Policarpo demonstra seu apreço pelo cuidado por aqueles que são perseguidos por sua fé em sua *Carta aos Filipenses*. Esta nota de agradecimento aparece em 1.1-2:

> Alegro-me grandemente com vocês no Senhor Jesus Cristo, porque vocês receberam as representações do amor verdadeiro e,

> como era próprio de vocês, ajudaram aqueles homens confinados pelas prisões destinadas aos santos, que são as coroas daqueles que foram verdadeiramente escolhidos por Deus e nosso Senhor; e porque vocês estão firmemente enraizados na fé, reconhecidos desde tempos antigos, ainda perseveram e dão fruto ao nosso Senhor Jesus Cristo, que sofreu por nossos pecados, enfrentando até mesmo a morte, "a quem Deus levantou, tendo aliviado a aflição do Hades".

Mais para o final de sua carta, ele exorta: "Que nós, portanto, nos apeguemos firmemente e de maneira incessante à nossa esperança e à garantia da nossa justiça, que é Jesus Cristo, 'que suportou os nossos pecados em seu próprio corpo sobre o madeiro', 'que não cometeu pecado e engano algum foi encontrado em sua boca'; em vez disso, por nossa causa, ele suportou todas as coisas, com o objetivo de que pudéssemos viver nele." Essa citação em 8.1-2 olha para o sacrifício de Jesus como encorajamento para prosseguir na vida para a qual ele chama os cristãos. Policarpo apela para a linguagem já destacada em 1 Pedro 2.22,24.

O *Didaquê* não menciona a obra de Jesus em detalhes, mas apenas no contexto de orações oferecidas durante a Eucaristia. Pelo cálice, ele conclama a que se dê graças ao santo vinho de Davi. Pelo pão, ele faz uma comparação com o pão partido e espalhado sobre as montanhas e reunido de novo para ser um. Ele pede à Igreja que ore a Deus para que o mesmo seja feito pela Igreja quando ele vier em seu Reino (9.1-4). Quando a refeição termina, ações de graças devem ser dadas "pelo teu santo nome que fizeste habitar em nossos corações e pelo conhecimento e fé e mortalidade que fizeste conhecidos a nós por meio de Jesus Cristo, teu servo" (10.2). A alusão ao servo no contexto da Eucaristia provavelmente se volta para o sacrifício e faz ecoar as imagens do capítulo 6 de João e o en-

sinamento de Jesus na Última Ceia. Contudo, o *Didaquê* não é tão explícito sobre a questão do sacrifício de Jesus quanto outros autores tradicionais.

Quando chegamos à carta atribuída a Barnabé, o texto de 5.1 afirma: "Foi por essa razão que o Senhor suportou a entrega de sua carne à corrupção, para que pudéssemos ser limpos pelo perdão dos pecados, ou seja, por seu sangue aspergido." No versículo 2, ele cita Isaías 53.5,7. No versículo 9, ele discute a pecaminosidade dos chamados apóstolos. Ele faz isso para ilustrar o que a obra de Jesus mostra, "quando ele escolheu seus próprios apóstolos que foram destinados a pregar seu evangelho (que eram pecaminosos além de toda a medida para que ele pudesse demonstrar que 'não veio para justos, mas para os pecadores'), então ele revelou a si mesmo como sendo o Filho de Deus". A citação presente no versículo 9 é o texto de Lucas 5.32, Marcos 2.17 e Mateus 9.13, que apresentam essas palavras como sendo de Jesus. Em Barnabé 6.11, essa obra é chamada de um novo nascimento: "Uma vez que ele nos renovou pelo perdão dos pecados, ele nos fez homens de outro tipo, para que pudéssemos ter alma de crianças, como se ele nos tivesse criado outra vez."

Nos capítulos 7 e 8, Barnabé volta-se contra aqueles que crucificaram Jesus, enfatizando a imagem do sacrifício de um novilho. Ele faz uma alegoria disso em 8.3: "Os filhos que aspergem são aqueles que pregaram a nós as boas novas sobre o perdão dos pecados e a purificação do coração, aqueles a quem ele deu a autoridade de proclamar o evangelho; havia doze deles como um testemunho das tribos, porque existem doze tribos em Israel." Assim, esta carta também enfatiza o enfrentamento do pecado na obra de Jesus.

Quando chegamos a *Pastor*, nós o encontramos agradecido pela revelação de seus pecados passados. Em 5.2, ele diz: "Quando cheguei ao lugar, caí de joelhos e comecei a orar ao

Senhor e a glorificar seu nome porque ele havia me considerado digno e me fez conhecer meus pecados cometidos."

O Mandato 4.3.1, também conhecido como *Pastor* 31.1-2, apresenta uma discussão controversa sobre o perdão:

> "Senhor", disse eu, "quero fazer uma pergunta mais." "Fale", assentiu ele. "Senhor", continuei, "ouvi de certos mestres que não existe outro arrependimento além daquele que ocorre quando descemos às águas e recebemos perdão dos pecados que cometemos." Ele me disse: "Você ouviu corretamente, pois assim é. Pois aquele que recebeu perdão dos pecados não deve pecar outra vez, mas viver em pureza."

A controvérsia vem quando ele diz mais tarde que aquele que repetidamente peca e pede perdão não possui vida. Todavia, *Pastor* conecta claramente a vida ao perdão que Jesus fornece.

Em um texto destacado anteriormente (59.2-3), existe outra explicação para a obra do Filho: "Porque Deus plantou a vinha, ou seja, ele criou o povo, e o entregou ao seu Filho. E o Filho colocou anjos sobre o povo para protegê-lo, e o próprio Filho limpou os pecados com grande trabalho e suportando muita dor, pois ninguém pode cultivar uma vinha sem trabalho nem labor. Desse modo, quando ele mesmo já havia limpado os pecados do povo, mostrou-lhe o caminho da vida, dando-lhe a lei que ele recebera de seu Pai."

O último texto do período dos pais apostólicos faz eco a esse tema. *Diogneto* 9.2b-4 diz o seguinte: "Ele não nos odiou, nem rejeitou, nem guardou rancor; pelo contrário, ele foi paciente e tolerante; em sua misericórdia, ele tomou sobre si mesmo os nossos pecados; ele próprio entregou seu Filho como resgate por nós, o santo pelos sem lei, o inocente pelos culpados, 'o justo pelos injustos', o incorruptível pelo corruptível, o imortal pelo mortal. Pois o que mais senão a sua justiça poderia ter coberto nossos pecados?"

Os pais apostólicos vêem de modo consistente a obra de Jesus como algo ligado à oferta pelo pecado e ao estabelecimento do perdão.

Em Justino Mártir

Dois textos inteiros de *1 Apologia* concluem nossa caminhada pelos materiais tradicionais antes de Irineu, elaborando o tema central da obra de Jesus.

No capítulo 50, Justino chama seus leitores a considerarem as profecias do sofrimento de Jesus: "Mas que, tendo se tornado homem por nossa causa, suportou sofrer e ser desonrado para que pudesse voltar com glória; ouçam as profecias relacionadas a isso." Então, ele cita Isaías 53, que se refere ao Servo Sofredor como uma oferta pelo pecado. Ele explica:

> Conseqüentemente, depois de ter sido crucificado, mesmo aqueles mais próximos o abandonaram, negando-o; depois disso, quando ele ressuscitou dos mortos e lhes apareceu, e lhes ensinou a ler as profecias nas quais todas essas coisas foram previstas como algo que iria acontecer, e quando eles o viram subir para o céu e creram, e receberam poder enviado de lá por ele sobre eles, e foram a todas as raças dos homens, eles ensinaram essas coisas e foram chamados de apóstolos.

O Deus de Isaías fundamentou a mensagem do evangelho em promessas. Os apóstolos pregaram essa esperança. Parte dessa esperança envolve o perdão de pecados.

No capítulo 66, Justino apresenta uma exposição completa sobre a importância da Eucaristia. Ele diz em parte:

> Essa comida chamada entre nós Εὐχαριστία [a Eucaristia], da qual ninguém tem permissão de participar a não ser o homem que crê que as coisas que ensinamos são verdadeiras, e que foi

> lavado com a lavagem que é para remissão de pecados e para a regeneração, e que tem vivido como Cristo deseja... Para os apóstolos, as biografias compostas por eles, que são chamadas evangelhos, entregaram-nos aquilo que lhes foi ordenado; que Jesus tomou o pão e, tendo dado graças, disse: "façam isso em memória de mim; este é o meu corpo"; e que, depois, da mesma maneira, tendo tomado o cálice e dado graças, ele disse: "este é o meu sangue"; e o deu apenas a eles.

Esse texto ilustra de que maneira a adoração na Ceia do Senhor está fundamentada no ato de Jesus e na pregação apostólica. Esse elo está registrado nas "biografias" dos apóstolos, a maneira de Justino de referir-se aos evangelhos. No cerne do ensinamento, está a recordação da obra básica de Jesus como sacrifício pelo pecado.

Resumo

A pesquisa sobre a obra de Jesus revela muita superposição entre os materiais tradicionais e os novos na linguagem e na expressão. Também mostra, porém, uma outra diferença fundamental entre esses dois grupos.

A superposição de idéias dá-se no aspecto de que Jesus trouxe o verdadeiro conhecimento do caminho para Deus, que sua obra derrotou forças hostis a Deus e à humanidade, que a reconciliação é um resultado de sua obra e que essa obra chama aquele que crê a caminhar de um modo que não reflita a carne.

A diferença fundamental entre os materiais surge nos resumos doutrinários dos materiais tradicionais e na imagem de adoração daquelas comunidades primitivas conforme refletida na Ceia do Senhor, ou naquilo que os antigos chamavam de Eucaristia. Essa prática se originou com o próprio Jesus, exatamente na noite em que ele foi traído. Ela foi passada aos

apóstolos, que passaram adiante o ensinamento sobre o rito e o que ele representa para a Igreja.

Mas as fontes mostram que esse ensinamento data da década de 50 do século I. Voltando até Jesus, o ensinamento está ligado a várias pessoas relacionadas aos apóstolos. As gerações posteriores entenderam esse elo e o viam como uma base para sua fé e compreensão. Num sentido real, esse elo é a razão de se atribuir a esses textos a visão *tradicional.* O termo é usado não porque os textos são simplesmente antigos. Isso também não sugere que o tradicional está sempre certo. Em vez disso, o termo reflete a afirmação de que esses ensinamentos, pelo menos em seus elementos fundamentais, foram passados adiante por personagens antigas da fé que estavam ligadas ao ministério terrestre de Jesus. Era tradição no sentido sociológico do termo. Essa tradição afirmava estar ligada ao início, a Jesus. Pelo menos era nisso que aqueles que se apegavam à visão tradicional acreditavam, e sabemos que eles acreditavam nisso desde muito tempo, antes de Irineu. De fato, sabemos que foi algo que muitos apóstolos ensinaram, porque confirmamos que suas obras o afirmam.

Um dos elementos fundamentais é que Jesus Cristo veio e morreu pelo pecado — para alcançar a salvação da humanidade por meio do perdão que somente ele poderia oferecer naquele momento. Isso é parte do conhecimento fundamental da fé. *Toda fonte tradicional importante dos dois primeiros séculos destaca esse ensinamento.*

Havia um grande espectro de crenças entre aqueles que afirmavam ser cristãos nos dois primeiros séculos. Dentro desse espectro havia, porém, uma linha de demarcação que cada um dos lados discutiu. Para um grupo, Jesus veio para nos informar da necessidade de sentir a fagulha divina dentro de nós e a vitória que ele alcançou sobre forças hostis que se nos opunham, revelação que era um segredo para alguns. Para outro grupo, ele veio não só para trazer a derrota das forças

hostis, mas fundamentalmente para morrer pelo pecado, algo que ele mesmo disse que seus seguidores deveriam contar ao mundo. Eles também celebravam essa verdade em um ritual que sempre os lembraria daquilo que Jesus fez por eles.

Algumas das novas obras, embora ainda pertençam ao grupo que enfatizava o conhecimento da fagulha divina, parecem se situar em algum lugar mais ao meio no espectro entre o Cristianismo tradicional e as visões divergentes. Contudo, essas obras são exceção, em vez de serem a norma entre os materiais mais novos. Esse pequeno grupo dentro dos novos materiais parece ter desejado manter a Igreja unida, mas seus esforços fracassaram, provavelmente porque a ênfase caía mais sobre as idéias mais novas, e não sobre aquelas fundamentadas naquilo que os apóstolos haviam ensinado.

Nossa jornada chegou ao fim. Resta-nos agora apenas salientar os aspectos principais do que nos foi mostrado sobre os Cristianismos alternativos, a nova escola e os evangelhos "perdidos".

Perguntas para estudo

1. Sobre esse tema, quais idéias se sobrepõem entre os textos alternativos e os tradicionais?
2. Quais são as diferenças fundamentais entre esses materiais e que tipo de material tradicional ensina essa diferença?
3. Quão penetrante é esse ensinamento no material tradicional?
4. Até que profundidade esse ensinamento penetra na tradição?

CAPÍTULO 14

CONCLUSÃO: A NOVA ESCOLA, OS EVANGELHOS PERDIDOS, CRISTIANISMOS ALTERNATIVOS E ORTODOXIA

AS OBRAS RECÉM-DESCOBERTAS EM NAG HAMMADI ESTÃO cheias de idéias fascinantes. Os assim chamados *evangelhos perdidos* têm tido um crescente impacto sobre os estudos em relação a Jesus e à história do Cristianismo primitivo. Isso só é correto porque esses textos possuem ensinamentos de uma série de contramovimentos ao Cristianismo tradicional, escritos por aqueles que promoviam essas visões.

Nenhum grupo trabalhou mais incansavelmente para promover a significância desses evangelhos perdidos do que a nova escola, gerada por Walter Bauer. Um exército de professores de ensino religioso nas universidades norte-americanas escreve freqüentemente sobre o tópico, alguns deles afirmando que esses textos históricos novos e importantes exigem a reescrita da história do Cristianismo primitivo. A nova escola crê que é hora de os perdedores do grande debate teológico dos primeiros séculos da Era Comum serem ouvidos e ganharem

o espaço que lhes é devido. Este livro honra tal pedido ao se envolver de maneira crítica com esses textos.

Nossa jornada forneceu a você uma chance de ver esses textos em múltiplos detalhes. Muitas passagens foram citadas, de modo que você pode apreciar o escopo e a variedade daquilo que é ensinado. As traduções e apresentações presentes neste material são as utilizadas como padrão, sendo que algumas delas são de autoria de membros da nova escola. Os textos são colocados próximos de suas contrapartes tradicionais dos dois primeiros séculos, de modo que as ênfases, similaridades e diferenças sejam expostas. O que as obras tradicionais e as alternativas nos dizem sobre a história e a nova escola?

As contribuições e as limitações do que afirma a nova escola

As contribuições

Nossas novas fontes são dignas da energia que a nova escola lhes dedica. A nova escola fez quatro importantes contribuições para o estudo do Cristianismo primitivo:

1. Este novo material confirma uma expressão alternativa das afirmações cristãs do século II que historicamente afetaram o surgimento de uma ortodoxia cuidadosamente definida nos séculos III e IV. Os alternativos também revelam uma variedade de crenças, a maioria das quais foram tentativas de fazer com que o Cristianismo fosse mais filosoficamente aceitável num ambiente religioso greco-romano, onde deuses lutavam uns contra os outros e os mortos não ressuscitavam.

2. A nova escola mostrou a complexidade do ambiente religioso do séculos II e III ao destacar seu contexto polêmico. Ela examinou as obras dos Pais da Igreja de maneira crítica e destacou muitos pontos nos quais a polêmica os forçou a fazer afirmações ou associações erradas.

3. Ela nos tornou sensíveis ao fato de que o Cristianismo era expresso em diferentes níveis de diversidade em regiões distintas do mundo naquela época.

4. A nova escola também forçou os historiadores a debaterem a questão de como era a Igreja e de que maneira os cristãos defenderam sua identidade no período anterior ao uso amplo daquilo que hoje chamamos de Novo Testamento. A idéia de que a Igreja tinha uma *coleção* identificável de livros sacros surge claramente apenas no século III ou IV. Muitos desses textos — como as cartas de Paulo, 1 Pedro, 1 João, os Evangelhos e Atos — exerceram influência nas áreas para onde foram enviados, *mas sua obra conjunta, como uma unidade, influenciou progressivamente a Igreja apenas com a chegada do século III.* Tudo isso representa ganhos para o estudo histórico do Cristianismo primitivo.

As limitações da nova escola e a natureza da ortodoxia primitiva

Contudo, a nova escola sofre de um zelo pelo novo que tem produzido declarações distorcidas. Essas distorções freqüentemente funcionam a partir de um ponto histórico verdadeiro, mas, então, exageram sua importância ao ignorar outros fatores da equação histórica. Existem três problemas principais nesse tipo de análise. Sendo assim, os benefícios da nova escola são limitados e suas declarações mais amplas não são historicamente sustentáveis.

Problema 1. O valor da tradição nos escritos primitivos, conforme evidenciado em suas pequenas unidades de ensinamento, é ignorado ou subestimado. Também é subestimada a evidência das fontes tradicionais como nossa melhor conexão até hoje com os anos iniciais da fé cristã. Ironicamente, ao concentrar-se na questão do reconhecimento do cânon e na demora no reconhecimento do texto sagrado, a evidência

favorável às visões tradicionais dentro daqueles textos em suas unidades de ensinamento é amplamente ignorada. Essa evidência ultrapassa em muito a simples constatação da presença de fontes alternativas nos primeiros séculos.

Vejamos como se produz essa distorção. A partir de uma perspectiva que enfatiza a variedade na Igreja Primitiva, deduz-se que nenhum dos dois lados tinha o direito ou a capacidade de declarar a autoridade de suas visões. O Cristianismo primitivo era diversificado e é isso o que ele deve ter sido. Nenhum grupo tinha o direito de fazer declarações de verdade ou de lançar seu peso teológico sobre os outros. O título de um dos capítulos da obra *Beyond Belief*, de Pagels, coloca isso na forma de uma pergunta: "Palavra de Deus ou palavras humanas?" Aqui, a implicação é que todas as idéias religiosas são produto da humanidade e, como esforços de criaturas para atribuir um sentido a sua existência, possuem igual mérito.

O que de fato Pagels tenta fazer é contestar a associação dos evangelhos com o período primitivo. Ela afirma que não sabemos quem escreveu os quatro evangelhos, que teriam sido atribuídos aos apóstolos do mesmo modo como foram determinadas as autorias das obras alternativas (Pagels 2003, 112). Ehrman inicia seu livro (2003, 13-89) com a mesma idéia sobre atribuição de autoria, chamando os textos de falsificações. Os tradicionalistas dos séculos I e II e aqueles que pertencem à escola alternativa teriam feito tais afirmações e usado textos apenas supostamente primitivos. É como se o questionamento acerca da autenticidade da autoria, bastante discutível, fosse suficiente para desmerecer a necessidade de uma pesquisa a partir das raízes. Não se leva em conta o fato de que muitos acadêmicos recebem como certa a autoria de todas essas obras ou pelo menos a maioria delas. Acima de tudo, a nova escola não leva em conta a linhagem apostólica da tradição que se coloca por trás da maioria das obras do século I, que é o que as tornou importantes para a Igreja Primitiva.

Pagels tem razão quando diz que há acadêmicos que debatem questões de autoria, mas os evangelhos estão fundamentados nas conexões apostólicas, seja por autoria direta ou por associação apostólica, algo muito maior para os quatro evangelhos do que para qualquer outro dos evangelhos alternativos, uma questão que a nova escola freqüentemente não menciona. Acadêmicos conservadores em geral defendem que dois dos evangelhos do Novo Testamento vêm de apóstolos (Mateus e João) e dois de outros que possuíam uma associação muito forte com eles (Marcos com Pedro, Lucas com vários deles e com Paulo). Alguns deles até mesmo lidam com a questão da falsidade em detalhe (Baum 2001).

Jamais foi feita uma declaração potencialmente plausível em relação aos textos alternativos. O mais perto que alguém já chegou refere-se à parte mais ambígua do texto de *Tomé*, mas o sucesso da afirmação depende de uma data bastante antiga para o documento, o que é algo suspeito (Dunn 2003, 161-65). Os acadêmicos mais moderados, como Dunn e Hengel, apegam-se a uma linha mais indireta que aponta para o ensinamento apostólico, por meio de comunidades que Mateus e João influenciaram. As implicações até mesmo dessa via indireta ainda são historicamente importantes. Hengel elabora essa discussão em detalhe, apontando, durante o processo, que a forma especial que dá nome a um evangelho foi mais tarde imitada por escritores posteriores dos evangelhos apócrifos para atribuir às suas obras uma aparência de declaração apostólica (Hengel 2000, esp. p. 48-60; sobre Marcos, Hengel 1985, 65-72). *Todos os quatro evangelhos que possuímos têm uma conexão com os primeiros dias e os personagens da fé cristã, algo que os materiais alternativos não possuem.* Essas associações, quer sejam diretas como os conservadores afirmam, ou mais indiretas como os moderados defendem, são fortes em relação a essas obras, e inexistentes nos evangelhos alternativos.

Os textos antigos revelam essa ligação. Há resumos doutrinários nos escritos mais antigos que possuímos. Escrevendo em 95 d.C., Clemente proclama essa conexão da seguinte maneira no capítulo 42:

> Os apóstolos receberam o evangelho por nós do Senhor Jesus Cristo; Jesus, o Cristo, foi enviado de Deus. Desse modo, Cristo é de Deus, e os apóstolos são de Cristo. Ambos, portanto, vieram da vontade de Deus e por seu bom propósito. Tendo, portanto, recebido suas ordens e estando plenamente garantidos pela ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo e cheios da fé na Palavra de Deus, eles seguiram adiante com a firme garantia que o Espírito Santo dá, pregando as boas novas de que o Reino de Deus estava prestes a vir (*1 Clemente* 42.1-3).

O que importava para Clemente era que a tradição genuinamente refletisse Jesus e o ensinamento apostólico.

Talvez se possa argumentar que é impossível confirmar uma conexão apostólica exclusiva porque dispomos apenas de uma amostra limitada dos textos existentes. Essa limitação é verdadeira. Sendo assim, como lidamos com esse fato?

Dada a natureza de nossa pesquisa textual, existem três opções:

1. Não temos evidências da diversidade primitiva porque a fé primitiva na verdade não era tão diversificada. A maioria dos oponentes nas obras primitivas nada mais eram que pequenos pontos na tela. Eles não tinham qualquer poder duradouro, nem existiam em um número suficiente para que pudessem durar. Ele se esvaíram, sem jamais terem se estabelecido como alternativas críveis. Se fosse esse o caso, teríamos no século II uma repentina profusão de textos alternativos, que é o período em que os primeiros começaram a aparecer. Assim, realmente se confirma a idéia há muito sustentada de que a tradição veio primeiro e a visão alternativa veio depois.

2. Qualquer diversidade que realmente tivesse existido, se fosse verdadeiramente fundamentada no período primitivo, teria deixado traços de seu cerne também no período posterior. Minha obra se baseia nesse modelo e se concentrou no movimento gnóstico, que obviamente foi a maior ameaça aos tradicionalistas no século II. Nossa defesa é que aquilo que temos na perspectiva alternativa do século II seria próxima daquilo que existiu anteriormente, se é que existiu. Desse modo, o exame de textos posteriores pode mostrar as tendências que também podem muito bem ter-se calcado nos textos antigos que temos, mas não serem parte integrante deles. Contudo, o outro lado dessa opção é que, se os textos posteriores refletem realidades anteriores, então as diferenças que eles mostram e as reações subseqüentes a eles também teriam sido anteriores, produzindo a reação logo no início, como também sugerem os textos primitivos que possuímos.

3. A diversidade existia, mas não temos quaisquer textos que nos dêem provas reais de como era. Isso pode ser verdade, dado que nossa pesquisa textual é parcial. Contudo, se for esse o caso, então ninguém pode dizer qualquer coisa sobre essa diversidade inicial, porque é um argumento do silêncio e que não pode ser nem provado nem contestado. Se houve diversidade e se era significativa e antiga, então precisamos explicar o conteúdo dos textos que temos. Por que não há mais traços de tal diversidade, dado que algumas de nossas fontes sobreviventes são bastante primitivas, pelos padrões antigos, chegando até o fundador do movimento?

Se havia diversidade logo no início e se ela era tão neutra em termos de autoridade quanto afirma a nova escola, tal neutralidade não se evidencia nos textos de Nag Hammadi, que costumam ser usados como prova. O ensinamento desses evangelhos perdidos — ou melhor, as idéias refletidas nesses textos posteriores — produziu uma reação negativa praticamente desde o início de nosso registro textual.

Não posso dizer que provei que a visão tradicional foi mais espalhada ou que não havia movimentos significativos que impedissem uma diversidade expressiva logo de início. Contudo, creio ter demonstrado que isso era muito menos provável do que a nova escola afirma. Em particular, os textos de Nag Hammadi não podem ser usados como evidência positiva dessa declaração. Posso afirmar historicamente que os materiais tradicionais possuem o melhor *pedigree* quando comparados a qualquer uma de nossas fontes antigas.

Problema 2. A nova escola erra em ignorar que certas idéias dos novos textos eram aspectos importantes da disputa desde o início. Optei por não apelar às declarações de revelação nem destacar os evangelhos ou o Novo Testamento como um texto sacro, mas por examinar diferenças históricas conceituais. Nossa viagem envolveu o exame de dois séculos ou mais de textos do Novo Testamento assim como de outros, usados e respeitados em ambos os lados da disputa.

Esses textos juntos mostram importantes semelhanças e diferenças nos tópicos-chave que consideramos. Essas idéias formaram a identidade de ambos os movimentos, tradicional e alternativo. Assim, aquilo que existia e surgiu na época anterior a Irineu foi um espectro de crenças. Contudo — e essa é a questão fundamental — havia nesse espectro vários pontos de demarcação, separando as visões umas das outras. A maioria das obras do período reflete essa diferença de pensamento. Nossa jornada mostrou que essas diferenças giravam em torno de quatro áreas: a visão sobre Deus, a visão sobre Jesus, a natureza da salvação e a obra de Jesus. Uma diferença significativa em qualquer uma dessas áreas (não necessariamente em todas as quatro, como alguns querem insistir antes de questionar uma obra) provocou a reação tradicionalista. Creio que nossa jornada mostrou suficiente unanimidade de

crença nesses quatro tópicos entre os tradicionalistas e que, para eles, essas idéias eram o cerne do Cristianismo, que pode ser definido da seguinte maneira: havia um Deus Criador; Jesus era tanto humano quanto divino; ele realmente sofreu e ressuscitou corporalmente; ele também é digno de receber adoração. A salvação trata da libertação das forças hostis, mas também está relacionada ao pecado e ao perdão — a necessidade de consertar uma falha da humanidade que fez com que cada pessoa seja culpada diante do Criador. Essa salvação foi a realização das promessas que Deus fez ao mundo e a Israel, por meio das leis e dos profetas de Israel. A pessoa singular, Jesus Cristo, realizou essa salvação não apenas ao revelar o caminho para Deus e promover a reconciliação, mas também fornecendo esse caminho por meio de sua morte pelo pecado. A ressurreição para uma nova vida espiritual elevada envolve a salvação da pessoa inteira — espírito, alma e corpo. A fé nessa obra de Deus por meio de Jesus Cristo salva e promove a vida espiritual que nunca acabará. Essa era a ortodoxia da tradição antiga. Nossa jornada mostrou que tal ensinamento era o refrão dos tradicionalistas primitivos.

Essa crença surge bem no início do movimento, um ponto que não pode ser colocado em dúvida. Nossas fontes históricas colocam essas idéias como pertencentes a meados do século I, uma vez que sustentam refletir aquilo que Jesus ensinou (Marshall 1976). A evidência de que Jesus ensinou tais coisas é encontrada especialmente nas inovadoras práticas de adoração mais antigas da comunidade. Elas proclamam Jesus Cristo, o Salvador, como alguém digno de adoração, afirmando tal adoração por meio da Ceia do Senhor, de hinos e de resumos teológicos. Esses elementos de adoração e os resumos didáticos que afirmavam tais coisas são importantes peças históricas de evidência sobre como a tradição principal foi ensinada e passada adiante.

A ortodoxia cristã também pode ser definida com relação à triagem de elementos adotados e elementos excluídos: (1) Deus não deveria ser dividido de maneira tal que não fosse o Criador. Deus foi o Criador de todas as coisas e essa criação inicial era boa. (2) Não era aceitável uma divisão entre Jesus e o Cristo em termos de sua pessoa básica e sua obra. A ortodoxia era que Jesus, como Filho de Deus, foi enviado de Deus, veio verdadeiramente em carne e realmente sofreu. (3) A redenção apenas no plano espiritual não era a fé verdadeira. A salvação incluía uma dimensão física da redenção e se estendia à criação material. (4) Jesus não veio apenas para apontar o caminho para a fé, para ser um profeta, simplesmente um mestre de sabedoria religiosa ou para ser um simples exemplo de fé religiosa. Em vez disso, sua obra forneceu os meios da salvação. Jesus foi muito mais do que um profeta, sendo essa a razão de ele ter sido adorado e considerado alguém que compartilhava da glória com Deus sendo seu Filho.

Os círculos tradicionais viam com profunda suspeita ensinamentos que titubeassem em qualquer um desses quatro pontos. Era possível ensinar sem mencionar essas questões, mas desviar-se de qualquer uma dessas quatro áreas certamente levantaria questionamentos.

Em outra obra que se concentra no século I, Arland Hultgren elaborou uma lista de seis elementos que refletiam aquilo que ele chama de Cristianismo "normativo" (1994, 86). Seus quatro primeiros itens são paralelos aos nossos: (1) O Deus de Israel pode ser amado e tido como Criador de tudo o que há e como alguém benevolente com a humanidade. (2) Jesus de Nazaré pode ser aceito como aquele que foi enviado por Deus para revelar a Deus e redimir a humanidade. (3) Apesar do fracasso da humanidade, o que desqualificaria qualquer pessoa para a salvação, a confiança na obra redentora de Deus em Cristo é o caminho para a salvação, que se inicia nesta vida,

mas se completa além dela. (4) A pessoa salva pela fé na obra redentora de Deus em Cristo deve se importar, na verdade, em amar os outros e ser digna de sua confiança.

Nossa lista se concentra no conteúdo das pessoas de Deus e de Cristo e na obra de Jesus com um pouco mais de detalhes. A ênfase ética de Hultgren é uma parte da crença normativa, mas não é um elemento distinto pertencente apenas à tradição. Muitas expressões alternativas queriam viver de uma maneira que honrasse a Deus em um nível ético.

Os pontos 5 e 6 de Hultgren tratam da ética e da comunidade: (5) Espera-se que aqueles que confiam em Jesus como Revelador de Deus e Redentor da humanidade vivam como discípulos numa comunidade cujo *ethos* seja congruente com o legado de sua vida e de seu ensinamento; e (6) Aqueles que vivem em comunidades de fé pertencem a uma comunidade que é maior do que a provida pela comunidade local, uma comunhão estendida. O quinto ponto de Hultgren possui mérito por causa da ênfase dos grupos normativos sobre como Jesus viveu. Seu sexto ponto destaca o senso de comunidade que a Igreja normativa desenvolveu em contraste, em sua maior parte, aos movimentos alternativos, mas não incluímos esses elementos em nossa lista porque não trabalhamos esses tópicos em detalhe nos dois conjuntos de textos como fizemos com os outros quatro temas. Hultgren e eu compartilhamos da idéia de que aquilo que se tornou o Novo Testamento foi um reflexo, e não o produtor, das crenças normativas que compõem a ortodoxia.

Larry Hurtado, professor de Novo Testamento na Universidade de Edimburgo na Escócia, resume:

> Como uma coleção fechada, o evangelho quádruplo certamente também representa uma recusa a incluir a grande quantidade de outros livros sobre Jesus que começaram a circular no século II.

> Em outras palavras, qualquer tolerância pela diversidade que tenha sido representada pela preferência pelo evangelho quádruplo não foi nem negligente nem limitada. Alguns livros sobre Jesus eram obviamente inaceitáveis nos círculos proto-ortodoxos; suas diferenças eram simplesmente grandes demais. Aqueles, como o *Evangelho de Tomé*, que mostravam desprezo pelo Antigo Testamento e/ou representavam inovações maiores que se afastavam daquilo que os círculos proto-ortodoxos consideravam tradição apostólica (p.ex., distinção entre a deidade criadora e o verdadeiro Deus), não poderiam ser acomodados (Hurtado 2003, 584).

Hurtado está dizendo que a proto-ortodoxia existia porque já havia um senso daquilo que era ortodoxo. Muito do que veio a ser rejeitado já era visto como problemático quando veio a público. Em suas palestras de Oxford, Turner (1954, 27) afirmou positivamente: "A percepção da Igreja sobre os fatos religiosos era anterior a qualquer tentativa de concebê-los num todo coerente." Nossa jornada ilustrou que não foi apenas o surgimento do evangelho quádruplo no final do século II que mostrou isso, mas também o material inteiro, voltado à tradição, dos dois primeiros séculos.

Por trás de toda a disputa está uma declaração revelatória distinta de cada um dos lados. Chamei a visão "ortodoxa" ou "proto-ortodoxa" de visão "tradicional". Dou-lhe o nome de "tradicional" por causa de sua ênfase em um depósito de ensinamento passado adiante por meio da tradição oral, do texto escrito e da adoração, freqüentemente resumido para a memorização em pequenas rajadas de ensinamento. Esses elementos existem nos escritos aceitos por esses grupos tradicionais. Além disso, a maioria dos ensinamentos presentes nos textos do evangelho usados por esse grupo estão ligados a Jesus no contexto de seu ministério terreno e apresentam o ensinamento que deve ser proclamado abertamente ao mundo, a qualquer um que queira ouvir.

Os textos alternativos, em sua maioria, enfatizam um ensinamento secreto, freqüentemente concedido por um Jesus celestial ressurreto que parece ter vindo para pisotear as afirmações e as idéias das visões mais tradicionais. Essas revelações se expressam de maneiras que são menos contraculturais do que a mensagem tradicional, especialmente quando se refere a pecado, ressurreição e natureza de Deus (e dos deuses). Essa visão também se distanciou claramente da promessa do Deus de Israel e dos textos ligados a esse Deus como Criador, mostrando seu caminho revelatório independente. De fato, esse distanciamento do Deus da promessa é uma das características que tornam o movimento alternativo tão sujeito a objeções por parte dos tradicionalistas. A diferença central entre a ortodoxia primitiva e os outros movimentos cristãos girava em torno de visões conflitantes de Deus, algo fundamental à construção religiosa da verdade de uma pessoa. Não é de se surpreender que a disputa tenha surgido.

Problema 3. A nova escola erra no aspecto histórico ao afirmar que simplesmente havia variedade nos dois primeiros séculos, sem que nenhum dos lados possuísse um direito implícito de reivindicar autoridade. A natureza da adoração cristã primitiva, a posição inerentemente mais próxima daqueles que escreveram a partir da perspectiva tradicional e a unidade dos elementos fundamentais indicam que os textos com orientação tradicional fazem parte de um movimento com raízes profundas.

Nossa jornada tentou mostrar essas diferenças em quatro áreas fundamentais. Algumas poucas obras se colocam entre as duas pontas do espectro, tentando refletir a visão alternativa, mas de uma maneira menos contrastante que algumas de suas contrapartes. É nesse local que eu colocaria *Tomé* e algumas das obras da escola valentiniana. Elas funcionavam no meio do espectro, entre a ortodoxia e as alternativas, mas

de uma maneira que mostra inclinação para a abordagem alternativa. Essa inclinação, especialmente no que se refere à questão revelatória, explica por quê, no final das contas, elas foram finalmente classificadas nesse lado do espectro.

Ben Witherington, professor de Novo Testamento no Asbury Theological Seminary, fez uma breve avaliação da nova escola. Suas objeções resumem a questão com propriedade (2004, 114-15). (1) A afirmação de que cristãos gnósticos existiram juntamente com cristãos ortodoxos no começo do Cristianismo é "simplesmente falsa". (2) O gnosticismo não foi "a primeira crença não-ortodoxa a surgir". A heresia marcionita provavelmente o precedeu (isso sem mencionar os ebionitas). (3) "Ainda outra falsidade que os historiadores revisionistas defendem é que não havia uma sistema de crenças básico no século I que pudesse mais tarde ser chamado de ortodoxia." Demonstrar essa falsidade foi a tarefa principal de nossa jornada. Todos os nossos quatro tópicos transpiraram ensinamentos fundamentais. (4) A adoção das Escrituras hebraicas como cânon significou que o gnosticismo nunca seria reconhecido como um "desenvolvimento legítimo da fé cristã". Concordo. Isso e a visão do Deus Criador eram as bases mais importantes para a rejeição ao gnosticismo.

Uma indagação permanece: por que a nova escola segue esse rumo? Witherington mais uma vez dá uma excelente resposta (2004, 119). Ele fala do desejo deles de não apenas reescrever a história cristã, mas de refazer o Cristianismo moderno. Afirma ele: "Essa convocação precisa ser revista por inteiro. Não é simplesmente uma rejeição do processo de formação do cânon ou da ortodoxia do credo, mas dos limites da diversidade cristã no século I em favor de um modelo mais amplo e mais pluralista. King chama-nos a rejeitar nossas fontes históricas mais antigas, o Novo Testamento, como base de definição do caráter normativo da fé cristã. Isso segue a moda dos valores de nossa

cultura atual, segundo os quais 'o novo é o verdadeiro.'" Nosso estudo deveria deixar claro que, seja o que for que a nova escola esteja procurando fazer com o Cristianismo, não é nem historicamente saudável nem é um reflexo do que o cristianismo tem sido por quase dois milênios. Por mais eruditos que muitos desses estudos sejam no que se refere a uma apresentação das fontes gnósticas (e eles são excelentes peças de trabalho nesse nível), eles são ainda mais seriamente falhos no que se refere a descrever o Cristianismo primitivo.

Conclusão: quem merece uma reforma?

A ortodoxia não é um produto de teólogos do século III. Aqueles teólogos certamente desenvolveram e aprimoraram o ensinamento tradicional, acrescentando carne a ossos e estrutura a idéias básicas. Contudo, o cerne das idéias com as quais trabalhavam e que refletiram em suas confissões está presente nas obras mais antigas da fé. Essas obras abraçaram o que os apóstolos passaram adiante. As obras que encontramos no Novo Testamento também testificam dessa fé. É por isso que elas foram reconhecidas como fontes especiais desse ensinamento, sendo vistas até mesmo como inspiradas por Deus. Irineu não foi o criador da ortodoxia, mas foi criado por ela. Os textos que pesquisamos e os debates que trazem nos mostram a razão para o surgimento de personagens como Irineu e explicam por que ele chamou as visões alternativas de "cordas de areia", ao mesmo tempo em que enfatizou que o ensinamento básico da Igreja trata de "Deus Pai e Filho" (*Contra heresias* 1.8.1; 1.10.1).

Nag Hammadi tem muito a nos ensinar sobre o Cristianismo primitivo, mas seu valor reside no que seus textos nos informam sobre o século I, mais do que nos conteúdos que

trazem. Philip Jenkins, professor de História e Estudos da Religião na Pennsylvania State University, trata dos esforços da nova escola: "Pelo menos as ambiciosas tentativas recentes de reabilitar os gnósticos se baseiam em textos extensos dessa seita, mas até os gnósticos podem se encaixar em papéis históricos pré-designados se for deixada de lado a grande quantidade de evidência contrária sobre as atitudes e a cosmovisão do grupo. Se considerarmos seu valor potencial para reconstruir o Cristianismo primitivo, chegaremos à conclusão de que o valor das heresias antigas é profundamente limitado" (Jenkins 2001, 205).

Em outras palavras, a reabilitação dos gnósticos não significa a reconfiguração do cristianismo. Um olhar amplo sobre os evangelhos perdidos e o ensinamento gnóstico não faz deles uma luz para o século XXI, apesar das recentes declarações da nova escola. Considerá-los como tais é um anacronismo do pior tipo, causando imensos danos à fé cristã e às raízes da nossa cultura. Tal reconfiguração é uma distorção do gnosticismo, da fé cristã e da história cristã primitiva, desviando a atenção de nossa real necessidade de aceitar a responsabilidade por nossas ações diante de um Deus Criador. Também é um desserviço histórico para a compreensão de uma fé fundamental para o ocidente. E, mais importante ainda, obscurece as afirmações de uma fé que aspira melhorar o espírito humano diante de Deus para que a humanidade mantenha um relacionamento com Deus no contexto de perdão graciosamente concedido por meio de Jesus Cristo.

A mais importante declaração da nova escola — a de que a história do Cristianismo mostra que o cristianismo precisa ser redefinido — carece de embasamento histórico. O que precisa de uma reforma não é o Cristianismo, mas a nova escola.

Perguntas para estudo

1. Cite as contribuições da nova escola.
2. Quais são os três problemas da nova escola?
3. Qual é a "vantagem genealógica" que as fontes tradicionais possuem e que falta nas fontes alternativas?
4. O que a "ortodoxia" afirmou nos dois primeiros séculos e em que aqueles cristãos primitivos não acreditavam?
5. Existe um espectro de visões nos dois primeiros séculos? Quais materiais refletem um lugar intermediário entre as visões tradicionais e as alternativas?
6. Por que esses textos "limítrofes" terminaram sendo rejeitados pelos tradicionalistas?
7. Considerando-se uma questão histórica, a história do Cristianismo primitivo deveria ser revisada? Por que essa pergunta é importante?

APÊNDICE 1

LISTA DE TEXTOS SOBREVIVENTES ALÉM DOS QUATRO EVANGELHOS

A LISTA ALFABÉTICA CONTIDA NESTE APÊNDICE RELACIONA OS textos recém-descobertos e em qual página eles foram apresentados pela primeira vez em nossa discussão. A coleção de Nag Hammadi tem mais obras do que as citadas aqui, mas abordei todos os evangelhos encontrados ali (Robinson 2000 tem uma lista completa das 52 obras).

Não discuti alguns outros evangelhos que conhecemos porque eles não contribuíam para nosso estudo ou são tão fragmentados que não podemos analisá-los. Para que o trabalho seja completo, cito-os agora.

Os primeiros relatos do *Evangelho de Judas* tornaram-se públicos em abril de 2006. Esse evangelho data provavelmente de meados ao final do século II, por causa da descrição da criação que aponta para um gnosticismo desenvolvido. A definição dessa data surge da afirmação de que Sakla, um

deus inferior, criou Adão e Eva e que Judas surgirá como associado ao 13.º éon. De fato, o evangelho como um todo detalha essa cosmologia gnóstica desenvolvida, algo que a publicidade inicial sobre o texto ignorou completamente.

O teste formal de datação do códice e da tinta do manuscrito atesta que esse é um manuscrito do século IV. Está escrito em copta. Esse é o mesmo trabalho que Irineu (*Contra heresias,* livro 1, capítulo 31) descreveu como uma obra provavelmente espúria atribuída a Tertuliano (*Contra todas as heresias,* capítulo 2) e a Epifânio (*Panarion,* seção 3, capítulo 38, nas seguintes subsessões: 1.5, que cita Irineu; e 3.3-6, que dá detalhes independentes juntamente com 4.5-12; 5.1; 6.2; 7.1-6 e 8.1-5). A obra pertence à seita gnóstica dos cainitas, que costumava reabilitar indivíduos que a Bíblia havia rejeitado, figuras como Caim, os sodomitas, Esaú e Coré. Essa é uma subseita do gnosticismo setiano, um movimento que se engajou em muitas teorizações sobre a criação e a situação dos éons ou emanações de luz de Deus. Esse manuscrito recém-publicado procura reabilitar Judas.

Esse evangelho diz que Jesus supostamente disse a Judas para fazer aquilo que ele tem de fazer com o objetivo de cumprir a vontade de Deus. Diz que Jesus sabia que Judas seria odiado por gerações, mas que, um dia, governaria sobre todos que o rejeitaram. Judas é caracterizado como o favorito de Jesus, o discípulo mais confiável. Judas entende que aquele que enviou Jesus é indescritível em palavras, uma visão comparada àquilo que é dito sobre a compreensão que Tomé tem de Jesus no *Evangelho de Tomé,* no dizer 13. A traição de Judas é um ato inevitável do plano de Deus pelo qual o mundo deveria ser grato, uma vez que seu ato liberta o espírito de Jesus, mas não seu corpo, para subir ao céu. O evangelho traz a visão corrente de Judas em seu início.

De acordo com Epifânio, alguns gnósticos cainitas acreditavam que Judas procurou trair Jesus porque sabia que a morte de Jesus destruiria os outros governantes cósmicos e que, ao fazê-lo, de acordo com o movimento, "realizou uma boa obra para nossa salvação". Desse modo, Judas deveria ser elogiado porque libertou Jesus e possibilitou a vitória cósmica. Epifânio rejeita essa explicação em termos enfáticos e diz que o ato de Judas foi motivado por ignorância, inveja e ganância pela negação de Deus.

Não há nada de histórico no *Evangelho de Judas.* Se o ato de Judas fosse tão positivo e Jesus realmente o tivesse elogiado, então não seria possível explicar a reação de Judas a seu próprio ato em Mateus 27.3-5, quando ele devolveu o dinheiro sujo e cometeu suicídio, nem em Atos 1.18, que conta sua morte ignóbil. Também não se pode explicar de que maneira toda a tradição cristã antiga deixa claro que Pedro teve um papel principal entre os discípulos, que João era o discípulo amado e que Judas não recebe nenhuma menção como discípulo principal em nenhum outro lugar da tradição. O *Evangelho de Judas* informa-nos sobre um grupo gnóstico do século II à margem do movimento cristão, adicionando detalhes à nossa compreensão da diversidade do Cristianismo do século II. Qualquer um que afirme que ele aborda o século I ou que confirma tal diversidade está indo além das evidências que esse evangelho mostra. Você pode encontrar uma breve abordagem do conteúdo do *Evangelho de Judas* em www.thomasnelson.com/missinggospels.

Evangelhos da infância, incluindo o *Proto-evangelho de Tiago*, o *Evangelho da Infância, por Tomé*, e o *Evangelho Pseudo-Mateus da Infância,* em sua maior parte, adicionam eventos à infância e à meninice de Jesus. É também comum que eles elevem o papel de Maria ou expliquem o poder de Jesus quando jovem. Seu objetivo é exaltar Jesus. Essas obras va-

riam do final do século II até o século VI. Como tais, não causam impacto à discussão sobre Cristianismos alternativos no período primitivo, apresentando apenas reflexões piedosas de gerações posteriores.

Não tratamos de fragmentos dos evangelhos que possuímos (Klauck 2003, a 22-35). Entre eles incluem-se *Papyrus Egerton 2, Papyrus Oxyrhynchus* 840, o *Papiro Copta de Strasbourg*, o "Evangelho desconhecido de Berlim" e o grandemente discutido "Evangelho Secreto de Marcos". Há dúvidas se essa última obra é até mesmo um evangelho antigo. Todas elas são muito curtas para serem analisadas.

Outro evangelho que não discutimos foi o *Evangelho de Nicodemos*, uma obra de piedade que é um evangelho da paixão, também chamado de *Atos de Pilatos*. Justino referiu-se à tradição que ele reflete (*1 Apologia* 21.24). Klauck (2003, 90-91) data essa obra como sendo do início do século IV, o que é muito tarde para nosso estudo.

A *Epistula Apostolorum* é um documento de meados do século II envolvendo uma série de perguntas e respostas na forma de uma carta aos apóstolos. Também é uma obra de piedade tradicional, defendendo um Jesus físico e uma ressurreição material (Klauck 2003, 152-59).

Restam três evangelhos judaico-cristãos, que são confirmados e citados pelos Pais da Igreja e que, não fossem eles, seriam desconhecidos (Klauck 2003, 36-54). Eles são o *Evangelho dos Hebreus* (citado por Clemente de Alexandria e Orígenes), o *Evangelho dos Nazarenos* (citado por Eusébio) e o *Evangelho dos Ebionitas* (citado por Epifânio). O *Evangelho dos Hebreus* foi considerado uma obra de tradição, mas não como cânon. *Nazarenos* traz uma versão alternativa da parábola dos talentos. Outras peças citadas pelos Pais da Igreja, como Jerônimo, às vezes aparecem ligadas a esse evangelho. Ele provavelmente vem de meados do século II e é outra peça

Mazinho Rodrigues!

de piedade tradicional. *Ebionitas* parece ter sido uma tentativa de harmonização dos evangelhos que não trazia o relato da infância e as genealogias. Seu tratamento do batismo de Jesus tem visões adotacionistas e docéticas que o transformaram em algo questionável para autores posteriores. Esses materiais são por demais fragmentados, o que não nos permite fazer muita coisa com eles.

Lista alfabética dos textos sobreviventes

Apocalipse de Pedro — meados do século II a meados do século III, 137
Apócrifo de Tiago — final do século II a início do século III, 173
Apócrifo de João — meados do século II a início do século III, 100
Diálogo do Salvador — meados a final do século II, 210
Eugnostos o Bendito — final do século I ao século II, 142
Excerpta ex Theodoto — final do século II, 217
Evangelho(s) de Bartolomeu — século V ou VI, 108
Evangelho de Judas — século II, 257
Evangelho de Maria Madalena — início a final do século II, 93
Evangelho de Pedro — meados do século II, 106
Carta a Rheginos (= *Tratado da Ressurreição)* — final do século II, 133
Evangelho de Filipe — final do século II a início do século III, 98
Evangelho dos Egípcios — século II ou III, 104
Evangelho do Salvador — século II, 214
Evangelho de Tomé — final do século I a início do século II, 87
Evangelho de Tomé o Contendor — início a meados do século III, 207
Evangelho da Verdade — meados do século II, 208
Hipóstase dos Arcontes — século III, 102
Interpretação do Conhecimento — meados a final do século II, 217
Pistis Sofia — século II, 169
Segundo Tratado do Grande Sete — final do século II, 140
Sofia de Jesus Cristo — século II, 142
Ensinamentos de Silvano — meados do século III a início do século IV, 135

Tratado da Ressurreição (Carta a Rheginos) — final do século II, 133
Tratado Tripartite — século III ou IV, 216
Exposição Valentiniana — final do século II, 138

APÊNDICE 2

LISTA DE TEXTOS-CHAVE DOS PAIS APOSTÓLICOS

ESTA É UMA LISTA DE PASSAGENS-CHAVE SOBRE NOSSOS QUATRO temas. Todas essas obras pertencem ao final do século I ou ao início do século II. Os números referem-se à página onde os textos são tratados em detalhes.

1 Clemente
7.2-5 (importância da tradição)
16.4-7 (citação de Isaías 53 sobre a morte de Jesus), 230
16.13-14 (A obra e a morte de Jesus), 230
19.2-3 (Deus como Criador), 119
20.11-12 (Deus como Criador), 119
26.3 (A ressurreição e a carne), 193
27.4 (Deus como Criador), 119
32.4 (como Jesus salva)
33.2-4 (Deus como Criador), 119, 120
36.1-2 (salvação), 154
37.5 (a imagem e o exemplo do corpo como um retrato da Igreja)

42.1-3 (as raízes da tradição), 244
47.1-2 (a conexão de Paulo com o evangelho)
49.6 (A obra de Jesus), 193, 230
50.3 (salvação), 194
59.3 (Deus como Criador; Jesus como Servo), 194

2 Clemente
1.1-2.7 (A obra de Jesus), 154, 230
3.1 (A obra de Jesus)
5.5 (O que Cristo oferece), 155
8.1-2 (Deus e suas criaturas)
9.1-11 (A ressurreição e a carne), 198

Inácio
Aos efésios
1.1 (O Pai e o sofrimento de Jesus Cristo)
7.2 (A obra de Jesus como Médico), 156
9.1 (A Cruz)
18.2 (A pessoa de Jesus), 156
19.3b (A pessoa de Jesus), 156
20.1-2 (A pessoa de Jesus), 156
Aos magnesianos
6.1 (A pessoa de Jesus), 120
7.2 (A pessoa de Jesus), 120
10.1-3 (Jesus e o Judaísmo)
11.1 (A pessoa de Jesus e o falso ensinamento), 156
Aos tralianos
Prólogo (A obra de Jesus e saudação apostólica)
9.1-2 (A pessoa de Jesus)
10.1 (O sofrimento real de Jesus)
Aos Romanos
1.1 (Deus e Jesus), 120
Aos filadelfienses
5.2 (Os profetas e Jesus)
6.1 (Judaísmo)
8.2 (os "arquivos" de Jesus)

9.2 (diferenciais do evangelho)
Aos esmirnianos
1.1-2.1 (A pessoa e a obra de Jesus), 195
3.1 (A ressurreição e a carne), 196
3.3 (ressurreição física), 196
5.2 (ressurreição real), 196
6.2 (falso ensinamento), 231
A Policarpo
1.2 (sofrimento de Jesus), 196
2.1 (O Jesus exaltado que sofreu)
7.1 (falso ensinamento), 157
8.1 (A obra de Jesus)

Martírio de Policarpo
17.2b-3 (por que Jesus é adorado)
19.2 (títulos acerca de Jesus)

Didaquê
1.1-2 (os dois caminhos), 120
9.3-4 (a Eucaristia), 232
10.3 (salvação), 232

Barnabé
5.1-14 (A obra e o sofrimento de Jesus), 157, 233
5.5b-7 (ressurreição da carne e cumprimento da promessa), 196
6.10-11 (A obra de Jesus), 196, 233
7.2 (A posição e a obra de Jesus)
8.1-3 (a imagem no sacrifício), 233
16.8-10 (A obra de Jesus e a construção do templo espiritual que é a Igreja), 196
19.2 (Criação, redenção)

Pastor de Hermas
5.2 (pecado), 233, 234
26.1 (Deus como um), 121
31.1-2 (arrependimento), 234

41.4b-6 (A obra do Espírito)
43.4b-6 (espíritos verdadeiros e falsos)
47.2b (Deus como Criador), 121
59.2-3 (Pai e Filho), 158
(A obra de Jesus na purificação do pecado), 158
59.5-7 (O Espírito e a criação), 121, 128
60.2 (a carne), 198
78.1 (O Espírito)
91.5 (O Filho de Deus)
93.2-4 (A obra do Filho e batismo)

Diogneto
8.7 (Deus como Criador), 121
9.2b-4 (A obra de Deus por meio de Jesus), 234
10.2 (A criação da humanidade)

Melito de Sardes
Discurso sobre o Corpo e a Alma, 161
Discurso sobre a Cruz (fragmento sobre Jesus), 160
Discurso sobre a Fé (Jesus)

BIBLIOGRAFIA

As ferramentas bibliográficas indispensáveis para estudantes sérios do gnosticismo em geral e dos textos de Nag Hammadi em particular são as obras de David M. Scholer, intituladas *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Leiden: Brill, 1971), *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994* (Leiden: Brill, 1997) e seus suplementos anuais em *Novum Testamentum.*

Altendorf, Hans-Dietrich. 1969. "Zum Stichwort: Rechtgläbigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 80.61-74.

Bauer, Walter. 1964. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity.* The New Testament Library. Tradução de 1971 da 2.ª edição em alemão de 1964. Ed. Robert A. Kraft e Gerhard Krodel. Londres: SCM Press.

Baum, Armin Daniel. 2001. *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 138. Tübingen: Mohr Siebeck.

Beyschlag, Karlmann. 1974. *Simon Magus und die christliche Gnosis.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 16. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bock, Darrell L. 1996. *Luke 9.51-24.53.* Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3b. Grand Rapids: Baker.

_____. 2002. *Studying the Historical Jesus: A Guide to Methods and Sources.* Grand Rapids: Baker.

_____. 2006. *Jesus segundo as Escrituras.* São Paulo: Shedd Publicações.

_____. 2004. *Quebrando o código da Vinci.* São Paulo: Novo Século.

Brown, Raymond. 1994. The *Death of the Messiah.* 2 vols. Nova York: Doubleday.

Colpe, Carsten. 1961. *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythus.* Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 78. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Coxe, A. Cleveland, ed. 1867. *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325.* Vol. 1. Ed. Alexander Roberts e James Donaldson. Reimpressão de 1974 da edição de 1886. Grand Rapids: Eerdmans.

Davids, Adelbert. 1973. "Irrtum und Häresie. 1 Clem. — Ignatius von Antiochen — Justinus." *Kairos* 15.165-87.

Desjardins, Michael. 1991. "Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of *Hairesis* in the Early Christian Era." *Second Century* 8.65-82.

Dunn, James D. G. 2003. *Jesus Remembered.* Vol. 1 de *Christianity in the Making.* Grand Rapids: Eerdmans.

Ehrman, Bart D. 2003. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew.* Oxford: Oxford University Press.

Fitzmyer, Joseph A. 1981, 1985. *The Gospel According to Luke.* 2 vols. Anchor Bible. Garden City, NY: Doubleday.

Franzmann, Majella. 1996. *Jesus in the Nag Hammadi Writings.* Londres: T & T Clark.

Grant, Robert M. 1970. *Augustus to Constantine: The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World.* Reimpr., Louisville: John Knox Westminster, 2004.

Haenchen, Ernst, Martin Krause, Werner Foerster, Kurt Rudolf, Jes Peter Asmussen e Alexander Böhlig. 1997. *Die Gnosis: Zeugnisse der Kirchenväter, Koptische und mandaische Quellen, Der Manichäismus.* 3 vols. Düsseldorf: Artemis and Winkler. (Pub. orig. 1943-44.)

Harnack, Adolf. 1893. *History of Dogma.* Vol. 1. 3.ª ed. Trad. Neil Buchanan. Reimpr., Eugene, OR: Wipf and Stock, 1997.

_____. 1908. "Rezension über: Wilhelm Bousset, *Hauptproblem der Gnosis.*" *Theologische Literaturzeitung*, pp. 10-13.

Harrington, D. J. 1980. "The Reception of Walter Bauer's *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity.*" *Harvard Theological Review* 73.289-98.

Hedrick, Charles W. 1989-90. "Thomas and the Synoptics: Aiming at a Consensus." *Second Century* 7.39-56.

Hedrick, Charles W., e Paul W. Mirecki. 1999. *Gospel of the Savior: A New Ancient Gospel.* California Classical Library. Santa Rosa, CA: Polebridge Press.

Hengel, Martin. 1985. *Studies in the Gospel of Mark.* Philadelphia: Fortress.

_____. 1997. "Der Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum." In *Evangelium, Scriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* 190-223. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

_____. 2000. *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ.* Harrisburg, PA: Trinity Press International.

_____. 2001. "Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe." In *Auferstehung-Resurrection*, 119-83. Eds. Friedrich Avemarie e Hermann Lichtenberger. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 135. Tübingen: Mohr Siebeck.

Henry, Patrick G. 1992. "Why Is Contemporary Scholarship So Enamored of Ancient Heretics?" *Epiphany* 12.63-67.

Hilgenfeld, Adolf. 1884. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums.* Reimpr., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

Hoffman, Daniel L. 1995. *The Status of Women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian.* Studies in Women and Religion 36. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Holmes, Michael, ed. 1999. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and Translations.* Grand Rapids: Baker.

Hultgren, Arland J. 1994. *The Rise of Normative Christianity.* Minneapolis: Fortress.

Hultgren, Arland J., e Steven Haggmark. 1996. *The Earliest Christian Heretics: Readings from Their Opponents.* Minneapolis: Fortress.

Hurtado, Larry. 2003. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity.* Grand Rapids: Eerdmans.

James, M. R. 1924. *The Apocryphal New Testament.* Oxford: Clarendon.

Jenkins, Philip. 2001. *The Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way.* Oxford: Oxford University Press.

Kelly, J. N. D. 1978. *Early Christian Doctrines.* 5a. ed. San Francisco: HarperSanFrancisco.

King, Karen L. 2003a. *What Is Gnosticism?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. 2003b. *The Gospel of Mary Magdala: Jesus and the First Woman Apostle.* Santa Rosa, CA: Polebridge Press.

Klauck, Hans-Josef. 2000. *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Greco-Roman Religions.* Studies of the New Testament and Its World. Trad. Brian McNeil. Edinburgh: T & T Clark.

_____. 2003. *Apocryphal Gospels: An Introduction.* Trad. Brian McNeil. Londres: T & T Clark.

Koester, Helmut. 1965. "ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ": The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity." *Harvard Theological Review* 58.279-318.

_____. 1990. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development.* Philadelphia: Trinity Press International.

Lampe, Peter. 1989. *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten.* Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament 2.18. Tübingen: Mohr Siebeck.

Langerbeck, Hermann. 1967. *Aufsätze zur Gnosis.* Ed. Hermann Dörries. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Lapham, Fred. 2003. *An Introduction to the New Testament Apocrypha.* Londres: T & T Clark.

Layton, Bentley. 1995. "Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism." In *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks,* 334–50. Ed. L. Michael White e O. Larry Yarbrough. Minneapolis: Fortress.

Logan, Alastair H. B. 1996. *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study of the History of Gnosticism.* Edinburgh: T & T Clark.

Löhr, Winrich A. 1996. *Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie und Kirchengeschichte des zweitens Jahrhunderts.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 83. Tübingen: Mohr Siebeck.

Markschies, Christoph. 2003. *Gnosis: An Introduction.* Trad. John Bowden. Londres: T & T Clark.

Marshall, I. H. 1976. "Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity," *Themelios* 2.5–14.

McCue, James F. 1979. "Orthodoxy and Heresy: Walter Bauer and the Valentinians." *Vigiliae Christianae* 33.118-30.

McVey, Kathleen. 1981. "Gnosticism, Feminism, and Elaine Pagels." *Theology Today* 37.498–501.

Meyer, Marvin. 2003. *Secret Gospels: Essays on Thomas and the Secret Gospel of Mark.* Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Mitros, Joseph F. 1968. "The Norm of Faith in the Patristic Age." *Theological Studies* 29.444–71.

National Geographic. 2006. *Gospel of Judas.* Washington, DC: National Geographic Society.

Nilsson, M. P. 1960. *Opuscula Selecta: Linguis Anglica, Francogallica, Germanica Conscripta.* Vol. 3. Lund: C W K Gleerup.

Nordsieck, Reinhard. 2004. *Das Thomas-Evangelium: Einlieitung — Zur Frage des historischen Jesus — Kommentierung aller 114 Logein.* 2.ª ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

Norris, Frederick W. 1976. "Ignatius, Polycarp, and 1 Clement: Walter Bauer Reconsidered." *Vigiliae Christianae* 30.23–44.

Pagels, Elaine. 1974. "Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise Vs. the Excerpts from Theodotus." *Harvard Theological Review* 67.35–53.

_____. 1979. *The Gnostic Gospels.* Nova York: Random House.

_____. 2003. *Beyond Belief. The Secret Gospel of Thomas.* Nova York: Random House.

Pearson, B. A., ed. 1990. "Introduction." In *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity,* 1-9. Studies in Antiquity and Christianity. Minneapolis: Fortress.

Pearson, Birger A. 2004. *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt.* Studies in Antiquity and Christianity. Londres: T & T Clark.

Pearson, Birger A., e James E. Goehring, eds. 1986. *The Roots of Egyptian Christianity.* Studies in Antiquity and Christianity. Philadelphia: Fortress.

Pelikan, Jaroslav. 1971. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600).* Chicago: University of Chicago Press.

Perrin, Nicolas. 2002. *Thomas and Tatian: The Relationship Between the Gospel of Thomas and the Diatessaron.* Academia Biblica 5. Leiden: Brill.

Petrément, Simone. 1984. *A Separate God: The Origins and Teachings of Gnosticism.* Trad. Carole Harrison. Tradução de 1990 da edição de 1984. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Prümm, Karl. 1972. *Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagenkritik an der Entmythologisierung.* Müller: Salzburg.

Rebell, Walter. 1992. *Neutestamentliche Apokryphon und Apostolische Väter.* Munich: Chr. Kaiser.

Roberts, Colin H. 1977. *Manuscripts, Society, and Belief in Early Christian Egypt.* Londres: Oxford University Press.

Robinson, James M. 1982. "Jesus from Easter to Valentinus (or to the Apostles' Creed)." *Journal of Biblical Literature* 101.5-37.

_____. ed. 1990. *The Nag Hammadi Library in English.* 3.ª ed. San Francisco: Harper & Row.

_____. ed. 2000. *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices.* 5 vols. Leiden: Brill. (Orig. pub. 1975-95, uma edição de 14 vol.)

Robinson, James M., e Helmut Koester. 1971. *Trajectories Through Early Christianity* Philadelphia: Fortress.

Robinson, Thomas A. 1988. *The Bauer Thesis Examined: The Geography of Heresy in the Early Christian Church.* Studies in the Bible and Early Christianity 11. Lewiston, NY: Edwin Mellen.

Rudolph, Kurt, ed. 1975. *Gnosis und Gnostizismus.* Wege der Forschung, Band CCLXII. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

_____. 1983. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism.* Trad. Robert McLachlan Wilson. Edinburgh: T & T Clark.

Segal, Alan F. 1977. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism.* Reimpr., Leiden: Brill, 2002.

Smith, Carl, II. 2004. *No Longer Jews: The Search for Gnostic Origins.* Peabody, MA: Hendrickson.

Snodgrass, Klyne. 1989–90. "The Gospel of Thomas: A Secondary Gospel." *Second Century* 7.19–38.

Stewart, Zeph, ed. 1972. *Arthur Darby Nock: Essays on Religion and the Ancient World.* 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

Taylor, Vincent. 1966. *The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes.* 2.ª ed. Londres: Macmillan.

Turner, H. E. W. 1954. *The Pattern of Christian Truth: A Study of the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church.* Bampton Lectures 1954. Londres: Mowbray.

White, L. Michael. 2004. *From Jesus to Christianity: How Four Generations of Visionaries & Storytellers Created the New Testament and Christian Faith.* San Francisco: HarperSanFrancisco.

Wilken, Robert L. 1981. "Diversity and Unity in Early Christianity." *Second Century* 1.101–10.

Williams, Michael A. 1996. *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Wilson, R. McL. 1968. *Gnosis and the New Testament.* Oxford: Basil Blackwell.

Wisse, Frederik. 1971. "The Nag Hammadi Library and the Heresiologists." *Vigiliae Christianae* 25.205–33.

Witherington, Ben, III. 2004. *The Gospel Code: Novel Claims About Jesus, Mary Magdalene, and Da Vinci.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Wright, N. T. 2003. *The Resurrection of the Son of God: Christian Origins and the Question of God.* Vol. 3. Minneapolis: Fortress.

Yamauchi, Edwin M. 1983. *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences.* 2.ª ed. Reimpr., Eugene, OR: Wipf and Stock, 2003.

_____. 1997. "The Issue of Pre-Christian Gnosticism Reviewed in the Light of the Nag Hammadi Texts." In *The Nag Hammadi Library After Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration,* 72-88. Ed. John D. Turner e Anne McGuire. Leiden: Brill.