

## **O Evangelho Segundo Tomé e o Jesus Histórico: o Exemplo da “Parábola dos Vinhateiros”.**

Pedro Lima Vasconcellos<sup>1</sup>

### **Introdução**

Na chamada “terceira etapa” da pesquisa pelo Jesus histórico (“Third Question”) vem sendo dada uma particular atenção a textos que, embora sem fazerem parte do Novo Testamento, são tidos como testemunhos literários indispensáveis para o desenvolvimento da referida pesquisa. Isso porque as opções canônicas, definidas a partir de século II (avançando, em alguns casos e regiões) até o século V, nada podem dizer sobre a confiabilidade, enquanto fontes documentais, deste ou daquele escrito<sup>2</sup>. Entre os escritos cuja lembrança vem à tona quando se fala de testemunhos apócrifos sobre o Jesus histórico, especial destaque merece, sem qualquer dúvida, o *Evangelho segundo Tomé*, há pouco mais de sessenta anos encontrado no sul do Egito entre os chamados “Documentos de Nag Hammadi”. Isso porque o evidente paralelismo que o material do *Evangelho segundo Tomé* manifesta com aqueles encontrados nos evangelhos canônicos não pode ocultar a indisfarçável percepção da não-existência de consenso no tocante à transmissão dos ditos atribuídos a Jesus.

Mas essa incorporação dos chamados “textos apócrifos” em geral, e do *Evangelho segundo Tomé* em particular, não é consensual entre os pesquisadores da “Third Question”. E é sobre essa polêmica, que está longe de ser resolvida, que o presente ensaio se debruça, em dois momentos principais. Depois de apresentarmos o teor deste escrito, passaremos à avaliação das posições que têm sido defendidas quanto ao seu lugar para a investigação dos primórdios cristãos, e do Jesus histórico em particular. Num segundo momento, para ilustrar a postura que julgamos mais adequada, tomaremos como exemplo as versões de uma parábola, encontrada no *Evangelho segundo Tomé* e nos evangelhos canônicos,

---

<sup>1</sup> Professor Assistente-Doutor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP.

<sup>2</sup> Helmut Koester assim se expressa: os textos apócrifos “são testemunhas dos primórdios da história do cristianismo, com valor equivalente ao dos livros do Novo Testamento. Uma apresentação histórica desses materiais exige a tomada de decisões claras sobre autoria, data e lugar de cada escrito; em outras palavras, os resultados das pesquisas histórico-críticas precisam ser consultados integralmente em cada caso” (*Introdução ao Novo Testamento*. Paulus, São Paulo, 2005, v.2, p.XIII). Assim sendo, não podem ser rejeitados *a priori*.

tratando de verificar de que maneira, através dela, podemos aceder a uma palavra significativa dos ensinos do mestre de Nazaré.

## **I. O *Evangelho segundo Tomé* e o Jesus histórico**

### **1. O *Evangelho segundo Tomé*: apresentação e conteúdo**

O *Evangelho segundo Tomé* é uma coleção de cento e catorze ditos de Jesus encontrada em versão copta em meados da década de 40, entre os materiais da chamada biblioteca de Nag Hammadi, Alto Egito. Com essa descoberta se notou que algumas partes de *Tomé* (assim designaremos o escrito que aqui nos importa) já eram conhecidas, graças a pequenos papiros em grego, de fins do século II, que haviam sido descobertos no fim do século passado e no começo deste, e que até então não haviam sido identificados<sup>3</sup>. O local de origem deste escrito deve ter sido a Síria. Suas características são bastante peculiares: trata-se de uma coletânea de sentenças: aforismos, provérbios, ditos sapienciais e proféticos, parábolas, *chréiai*<sup>4</sup>. Jesus aparece como um sábio, o Vivente que comunica palavras de vida. Não há qualquer preocupação com morte e ressurreição; aliás, falta qualquer referência à vida de Jesus, seus milagres ou a qualquer profecia que nele se tivesse cumprido. Nada há de marcos narrativos: lugares, deslocamentos; a perspectiva geral é de uma escatologia realizada. E a sabedoria de Jesus aí expressa versa sobre o cotidiano, critica aspectos da ordem social estabelecida e se interessa em “transcender o mundo e identificar-se com o divino”<sup>5</sup>.

A organização do material de *Tomé* ainda é pouco compreendida. Alguns sugerem uma montagem um tanto aleatória, que revelaria o descuido de seu redator, sua reduzida pretensão ou ainda o caráter de pastiche que alguns lhe atribuem. Mas talvez sejam nossas perspectivas de análise que ainda não foram capazes de dar-se conta do enigma que esse escrito representa... Seja como for, há, por exemplo, conjuntos de parábolas nos parágrafos

<sup>3</sup> Que *Tomé* alcançou significativa difusão nos séculos II e seguintes se evidencia pela quantidade de fragmentos encontrados e pelas referências hostis a ele encontradas em obras de Hipólito de Roma e Orígenes. Reconhece-se uma larga utilização deste escrito por Mani. E se note ainda que o manuscrito encontrado em Nag Hammadi data da metade do século IV (Helmut Koester. *Ancient Christian Gospels: their History and Development*. SCM Press and Trinity Press International, London and Philadelphia, 1990, p.77-78).

<sup>4</sup> Para a definição de “chréia”, cf. Burton Mack. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. Fortress Press, Philadelphia, 1988, p.179-192.

<sup>5</sup> Marvin Meyer e Harold Bloom. *O evangelho de Tomé: as sentenças ocultas de Jesus*. Imago, Rio de Janeiro, 1993, p.20.

8-9, 63-65 e 96-98<sup>6</sup>. Interesses temáticos aproximam os parágrafos 12-13, e 25-26. De acordo com Stevan Davies, *Tomé* pode ter sido pensando, quanto a sua estrutura geral, em quatro blocos, cada um deles introduzido pela temática da busca e do encontro e ainda com características peculiares; tais blocos se iniciariam nos parágrafos 2, 38, 59 e 92. No interior de cada um deles haveria temas recorrentes como o “fazer de dois, um”, a renúncia ao mundo e ao poder, o conhecimento que efetivamente importa, etc<sup>7</sup>.

No entanto, não é o *Evangelho segundo Tomé*, tomado nele mesmo, que aqui nos importa, mas considerado enquanto fonte relevante para o conhecimento do Jesus histórico. E aí as breves considerações feitas acima suscitam um pergunta: uma eventual estrutura tênue do evangelho precisaria ser indício de descuido redacional? Ou, antes, uma ação redacional interessada mais em organizar o material do que em interferir em sua configuração interna não poderia apontar para uma significativa proximidade deste com a tradição oral, que por sua vez remeteria a Jesus? Em outras palavras: em *Tomé* encontram-se registrados materiais que poderiam remeter ao Jesus histórico?

## 2. O *Evangelho segundo Tomé* e os testemunhos canônicos sobre Jesus

A resposta à pergunta colocada no fim do item anterior demanda que seja enfrentada outra, referente às eventuais relações entre *Tomé* e outros testemunhos literários das primeiras gerações cristãs. Isso porque, não bastasse a originalidade do escrito, o que mais tem intrigado os estudiosos, desde quando *Tomé* passou a ser conhecido, a partir dos anos 1960, é o paralelismo evidente que existe entre ditos nele conservados e aqueles que conhecemos dos evangelhos canônicos, especialmente os sinóticos *Marcos*, *Mateus* e *Lucas*. Segundo Hugh Montefiore, poder-se-iam estabelecer três possibilidades de contato entre eles: uma dependência direta de *Tomé* em relação aos evangelhos sinóticos, uma dependência sem reconhecer nos sinóticos fontes escritas (ou seja, uma dependência indireta), e uma independência que *Tomé* manifestaria por se ter utilizado de outras fontes,

---

<sup>6</sup> Nas edições modernas de *Tomé* os ditos são numerados, configurando cento e catorze parágrafos.

<sup>7</sup> Stevan Davies. *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. Acessado através de <http://users.misericordia.edu//davies/thomas/SpanishApp1.htm> [03/05/08]. De acordo com essa análise, o parágrafo 1 seria abertura e comentário ao todo da coleção, e parágrafo 114, o último, não faria originalmente parte da obra, por conta de razões estilísticas.

que não os sinóticos, que continham material similar ao destes<sup>8</sup>. Na verdade, parece que o debate se polariza em torno da questão: *Tomé* é dependente ou não dos evangelhos sinóticos? John P. Meier resume em cinco os variados argumentos apresentados para se postular uma dependência, direta ou indireta, de *Tomé* em relação aos sinóticos; dois dos argumentos são de ordem geral, e os demais são mais específicos. Primeiramente, os materiais do século II, em geral, parecem estar baseados nos evangelhos canônicos. Junto a isto, pesa o fato de que estes não apenas derivam da tradição oral, mas a estimulam. Quanto a *Tomé*, o fato de ele muitas vezes apresentar textos mais curtos que os paralelos sinóticos vem do fato de que seu redator, certamente um gnóstico, suprime conscientemente da tradição qualquer dado que faça as palavras de Jesus muito claras e evidentes, já que sua convicção é a de que só os iniciados é que podem comprehendê-las. Outro argumento aponta para o fato de que *Tomé* recolhe textos das mais variadas fontes, como Q, *Marcos*, material exclusivo de *Mateus*, de *Lucas* e até de *João*: como explicar este dado sem reconhecer uma dependência de *Tomé* em relação a tais fontes? E, finalmente, embora *Tomé* normalmente elimine traços da redação e teologia dos sinóticos, vez por outra se pode perceber a permanência de traços ou tendências notadas naqueles<sup>9</sup>. A síntese de Werner G. Kümmel é suficientemente clara:

Há sérios indícios de que o evangelho de *Tomé* cite, modificando-os livremente, os evangelhos canônicos, de acordo com a tradição oral, ao passo que adicionais ditos de Jesus não-gnósticos poderiam também ter sido tomados da tradição corrente [...] O escrito, como tal, é indubitavelmente uma forma não mais antiga do que a mesma categoria literária de Q, mas uma forma diferente, um estágio mais tardio do desenvolvimento da tradição dos ditos de Jesus. Esta conclusão decorre não só da falta de qualquer narração e de qualquer organização do assunto, mas sobretudo da ausência de qualquer cristologia e, portanto, de qualquer conexão com a evolução do evangelho que começou com *Marcos*. O Evangelho de *Tomé* pressupõe o significado da pessoa de Jesus no papel de revelador gnóstico, e por isso mesmo revela-se como uma forma literária mais tardia<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Hugh Montefiore. “A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels”. In: *New Testament Studies*. New York, 1960/1961. n.7, p.220-221.

<sup>9</sup> John P. Meier. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Imago, Rio de Janeiro, 1993, v.1, p.127-143.

<sup>10</sup> Werner G. Kümmel. *Introdução ao Novo Testamento*. Paulinas, São Paulo, 1982, p.86-87.

Esta argumentação relativa ao lugar de *Tomé* na história da tradição sobre Jesus condensa toda uma tendência na pesquisa, que veio se esboçando desde que tal escrito foi descoberto em Nag Hammadi. Desta maneira, já que outros materiais sofrem da mesma falta de confiabilidade que *Tomé* revela, por conta de seu caráter tardio e do uso de fontes anteriores, só os evangelhos canônicos são portadores de tradição autêntica, não-adulterada, sobre Jesus. Para a pesquisa de Meier sobre o Jesus histórico, ele mesmo reconhece, esta conclusão é decepcionante: “os quatro evangelhos canônicos se revelam os únicos documentos de vulto a conter blocos significativos de material relevante para uma busca do Jesus histórico”<sup>11</sup>.

Não é possível aqui discutir cada um destes argumentos e verificar-lhes a pertinência. Mas podemos apontar para algumas questões que não parecem suficientemente resolvidas e pressupostos não totalmente aclarados nesta abordagem. Um primeiro problema desta análise é partir do pressuposto, não suficientemente esclarecido, de que *Tomé* é portador de uma teologia gnóstica: é possível afirmá-lo categoricamente<sup>12</sup>? Dito de outra maneira, como caracterizar o que seja teologia gnóstica, para que então *Tomé* possa aí ser enquadrado? E até que grau se pode reconhecer a veracidade deste enquadramento? Gnóstico é sinônimo de esotérico e sapiencial? “Sabedoria é o tema deste escrito”<sup>13</sup>! Parece que os autores citados utilizam o termo “gnóstico” com o mesmo tom pejorativo, apolögético e polêmico empregado pelos autores “ortodoxos” dos séculos II e III. A conexão entre a percepção de um *Tomé* assim gnóstico e ao mesmo tempo dependente dos sinóticos já fora notada por R. McL. Wilson, que alerta para o perigo de se impor ao texto uma interpretação preestabelecida<sup>14</sup>.

Uma suspeita, porém, se nos apresenta ao lemos os textos dos que postulam uma dependência de *Tomé* em relação aos textos canônicos; tal suspeita fica mais forte quando se tem à mão o livro já citado de John P. Meier: a de que há uma posição prévia assumida contra a importância de outros textos que não os reconhecidos no cânon para a história do cristianismo primitivo em suas duas primeiras gerações, e de Jesus de Nazaré em particular.

<sup>11</sup> John P. Meier. *Um judeu marginal...*, p.143-144.

<sup>12</sup> Esta pergunta Marvin Meyer dirigia a Harold Bloom na edição que fizeram de *Tomé* (*O evangelho de Tomé...*, p.29).

<sup>13</sup> Helmut Koester. *Ancient Christian Gospels...*, p.124.

<sup>14</sup> R. McL. Wilson. *La gnose et le Nouveau Testament*. Desclée, Paris, 1969, p.166-167.

Desta maneira, somente os escritos canônicos são reconhecidos como autênticos, e os demais são rotulados com vocábulos bastante depreciativos, como deturpações, pastiches, falsificações e fantasias<sup>15</sup>. Não há de se suspeitar que esta resistência se deve à dificuldade de se reconhecer a possibilidade de tradições independentes sobre Jesus, fora dos espaços e determinações canônicas? Quem definiu o cânon teria agido pelo critério da confiabilidade histórica? Esta pergunta se justifica, por exemplo, a partir dos argumentos que Meier recolhe de Raymond E. Brown para considerar extravagantes as opiniões daqueles que pensam de forma contrária a ele<sup>16</sup>.

Mas, no afã de apresentarem *Tomé* como deturpação da tradição inaugurada pelos evangelhos canônicos, alguns exegetas acabam caindo em contradições e elaborando argumentos inconsistentes. Para exemplificar: quando Kümmel reconhece que *Tomé* não tem qualquer conexão com as cristologias dos sinóticos e com a evolução dos evangelhos começada com *Marcos*,<sup>17</sup> a rigor não deveria reconhecer também a independência desta tradição frente aos escritos canônicos?

Aliás, a avaliação de Kümmel em alguns pontos se mostra bastante obscura e parcial. Em que ele se baseia para afirmar que *Tomé* não tem cristologia? Pode não ter uma compatível com as encontradas nos evangelhos canônicos, o que é bastante plausível. Mas será isso argumento para negar-lhe a existência? E como explicar a imagem de Jesus como Mestre de Sabedoria que transparece em *Tomé* e também no documento “Q”<sup>18</sup>?

Na verdade, desde o início da pesquisa esta afirmação quase dogmática da dependência de *Tomé* frente aos sinóticos veio sendo recebida com cautela, para não dizer com reservas. R. McL. Wilson, comentando estudo de Harvey K. McArthur, afirma que não seria difícil tomar outros textos de *Tomé* não estudados por McArthur e concluir pela

---

<sup>15</sup> “Textos colocados sob o nome de um apóstolo, sobretudo os evangelhos gnósticos, passam então por tentativas deliberadas de falsificação e perversão dos verdadeiros textos apostólicos que a igreja possui” (Helmut Koester. “La tradition apostolique et les origines du gnosticisme”. In: *Revue de Théologie et de Philosophie*. Épalinges, 1987. n.119, p.2). Esta frase não pode resumir bem o espírito da investigação de Meier?

<sup>16</sup> John P. Meier. *Um judeu marginal...*, p.122.

<sup>17</sup> Werner G. Kümmel. *Introdução...*, p.87.

<sup>18</sup> Sobre “Q”, citamos a seguinte bibliografia: John S. Kloppenborg. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Fortress Press, Philadelphia, 1987; Helmut Koester. *Ancient Christian Gospels...*, p.149-162; Burton L. Mack. *O evangelho perdido: o livro de Q e as origens cristãs*. Imago, Rio de Janeiro, 1994.

independência de *Tomé* frente aos sinóticos, tese negada por este estudioso<sup>19</sup>. Além disso, como afirma Koester, os estudiosos que apontam uma dependência de *Tomé* diante dos evangelhos canônicos não foram capazes de definir uma teoria que explique consistentemente esta dependência no conjunto dos paralelos entre eles existentes<sup>20</sup>. E o que dizer do material que não possui tais paralelos?

Outra corrente, porém, veio se esboçando, postulando que os evangelhos canônicos não são as únicas testemunhas autorizadas. Isso com muito custo vai sendo aos poucos reconhecido. É difícil apresentar aqui a variedade de argumentos que desde Gilles Quispel vêm sendo desenvolvidos. Sirvam-nos de referência as abordagens de Helmut Koester e de Stephen J. Patterson<sup>21</sup>.

O primeiro aspecto a que se deve atentar é o fato de que o gênero literário utilizado por *Tomé*, o de coletânea de sentenças, precede a composição de diálogos (como os encontrados em *João*) e textos narrativos que incorporem tais ditos e lhes aprofundem a significação. É o que vemos acontecer com *Mateus* e *Lucas*, que incorporam o documento de sentenças “Q” a seus escritos.

Outro ponto a ser considerado é que, mesmo que *Tomé* deva ser reconhecido como um escrito gnóstico (o que parece bastante questionável), não eram inexistentes, ainda antes do cristianismo, manifestações de gnosticismo no interior do judaísmo e fora dele, o que, ao contrário do que pretendem muitos estudiosos, não impediria uma datação mais antiga para ele.

Mas a maior ênfase, e aqui não se trata de argumentos, surge da comparação, empírica e individual, de cada um dos paralelos entre *Tomé* e a tradição sinótica. Em muitos casos um dito aparece preservado em *Tomé* de forma menos elaborada que nos textos canônicos, mais rebuscados e desenvolvidos. Aspectos que a pesquisa exegética tem revelado como secundários nos textos evangélicos, como a alegorização das parábolas, o uso da versão grega das Escrituras judaicas e outros inexistem em *Tomé*. O arcabouço teológico e cristológico de *Tomé* tem algumas semelhanças com a fonte dos ditos “Q”,

<sup>19</sup> WILSON, R. McL. “Thomas and the Synoptic Gospels”. In: *The Expository Times*. Edinburgh, 1960. n.72, p.38.

<sup>20</sup> KOESTER, Helmut. *Ancient Christian Gospels...*, p.85.

<sup>21</sup> Helmut Koester. *Ancient Christian Gospels...*, p.84-124; John S. Kloppenborg; Marvin W. Meyer; Stephen J. Patterson and Michael G. Steinhauser. *Q - Thomas Reader*. Polebridge Press, Sonoma, California 1990, p.77-123.

utilizada por Mateus e Lucas. Perspectivas da compreensão subjacente a *Tomé* sobre Jesus têm paralelos em João.

Assim, por razões de comparação de textos, de gênero literário e de estrutura teológica se deve reconhecer a *Tomé* uma antigüidade, mas principalmente uma independência, no que diz respeito a utilização de fontes, frente à tradição canônica. Constatá-lo faz reconhecer neste escrito uma importante fonte para a compreensão do desenvolvimento das tradições sobre Jesus. É isso que agora procuraremos exemplificar num caso específico, o da “parábola dos vinhateiros”.

## II. As versões da parábola dos vinhateiros e a busca pelo Jesus histórico

Os textos que agora nos importarão são: Mc 12,1-12 e seus paralelos em Mateus (21,33-46) e Lucas (20,9-19). Em *Tomé* o parágrafo em questão é o de n.65; também o 66 em algum momento da análise fará sua aparição. Como nossas considerações centram-se nos parágrafos 65-66 de *Tomé* e no texto de *Marcos*<sup>22</sup>, temos o seguinte quadro sinótico:

<b>Tomé</b>	<b>Marcos 12</b>
<p><b>65</b> Disse ele: “Um homem (bom? rico?) tinha uma vinha.  Ele a entregou a lavradores para que a trabalhassem, para que pudesse receber deles o fruto da vinha.  Enviou seu escravo para os lavradores lhe entregassem o fruto. Tomaram-no, bateram a ponto de quase matá-lo. O escravo voltou e contou ao senhor o ocorrido. Seu senhor disse: ‘Talvez ele não os tenha conhecido’. Enviou outro escravo; os lavradores também o espancaram.  Então o senhor enviou seu filho dizendo: ‘Talvez a meu filho respeitarão’. Os lavradores, quando souberem que se tratava do herdeiro da vinha, tomaram-no e o mataram.  Quem tem ouvidos ouça!”</p>	<p><b>1</b> E começou a falar-lhes em parábolas: “Um homem plantou uma vinha e colocou ao redor uma cerca e cavou um lagar e construiu uma torre e arrendou-a a lavradores  e viajou. <b>2</b> E enviou aos lavradores no tempo um escravo para que dos lavradores tomasse dos frutos da vinha. <b>3</b> E tomado-o espancaram e enviaram (-no) vazio.  <b>4</b> E de novo enviou a eles outro escravo; a este bateram na cabeça e desonraram. <b>5</b> E a outro enviou; a este mataram; e muitos outros, a uns espancando, a outros matando. <b>6</b> Ainda tinha um, o filho amado; enviou-o (por) último a eles dizendo que: ‘Respeitarão o meu filho’. <b>7</b> Porém aqueles lavradores disseram uns aos outros que: ‘Este é o herdeiro; vamos, matemo-lo, e nossa será a vinha’. <b>8</b> E tomado(-o) mataram-no e lançaram-no fora da vinha.</p>

<sup>22</sup> Isto porque reconhecemos, com a maioria dos estudiosos, que *Mateus* e *Lucas* dependem de *Marcos* como fonte literária.

<p><b>66</b> Jesus disse: “Mostrem-me a pedra que os construtores rejeitaram; ela é a pedra angular”.</p>	<p><b>9</b> Que fará o senhor da vinha? Virá e arruinará os lavradores e dará a vinha a outros.  <b>10</b> Não reconhecestes este escrito: ‘A pedra que rejeitaram os construtores, esta se tornou angular;  <b>11</b> pelo Senhor ela se tornou e é maravilhosa em nossos olhos’’?  <b>12</b> E buscavam agarrá-lo, e temiam a multidão; conheciam que contra eles disse a parábola. E deixando-o se foram.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Muitas das divergências que saltam à vista num simples olhar comparativo derivam de aspectos do texto marcano. Mas, sem querer adiantar resultados de nossa análise, chamemos a atenção apenas a alguns detalhes: a) os cuidados com a vinha, desde o próprio plantar dela, que lemos no v.1 do texto de *Marcos* e são ausentes de *Tomé*, derivam da aproximação daquele com Isaías 5,1s; b) o qualificativo “amado”, que no v.6 de *Marcos* aparece associado ao filho enviado por último à vinha, também falta em *Tomé*, mas se comprehende se se considera que já no capítulo 1 de *Marcos* é o próprio Jesus que é apresentado como o “filho amado” (e também em Mc 9,7); c) a reação do senhor da vinha, ausente em *Tomé*, quando da morte de seu filho também parece derivar de Isaías 5; d) a referência ao Salmo 118,22-23 nos v.10-11 alude à exaltação do filho cuja morte violenta acabou de ser narrada.

O resultado dessa associação com Isaías 5 é que o texto de *Marcos* não é, propriamente, uma parábola, e sim uma alegoria tratando de entender, entre outras coisas, o sentido da morte de Jesus e sua continuidade/descontinuidade na relação com os antigos profetas de Israel, em chave claramente deuteronómista<sup>23</sup>. A questão que se coloca a nossos propósitos é se a versão de *Tomé* se encontra dependente não só de *Marcos* e/ou seus derivados, ou se sua eventual independência apontaria para ensinamentos de Jesus, que não teriam em sua própria morte o foco central.

## 1. Na contramão das evidências

Vejamos inicialmente como se tem afirmado, na linha das argumentações de Meier e tantos outros antes dele, o caráter secundário da versão da parábola dos vinhateiros que lemos em *Tomé*. Para isso podemos servir-nos dos argumentos de Boudewijn

<sup>23</sup> Como afirmado por Josef Blank, resenhado por John S. Kloppenborg. *The Tenants in the Vineyard*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, p.57-60.

Dehandschutter, estudioso que, entre outros temas, ocupa-se das parábolas encontradas em *Tomé*<sup>24</sup>. Em seu estudo sobre a parábola dos vinhateiros<sup>25</sup>, Dehandschutter questiona os autores que propõem o texto de *Tomé* como representativo da forma original da parábola apenas pelo fato de este aparecer sem traços alegóricos. Seu questionamento se dirige particularmente a Joachim Jeremias:

Pode-se supor de pronto que a história da tradição sinótica necessariamente se tenha desenvolvido no sentido da alegoria? A redação lucana da parábola parece contradizer tal suposição: o elemento alegórico é muito reduzido e não se exclui de perceber esta mesma tendência na parábola do evangelho de Tomé<sup>26</sup>.

Para Dehandschutter a redação dos parágrafos 63-66 de *Tomé* está dependente de Lucas. Nas sentenças 63-64, inclusive a temática central, a crítica da riqueza, estaria próxima da crítica de Lucas, o se que explicaria por uma retomada dos textos lucanos, abreviados e orientados “para a condenação do bem material”. O final da sentença 64 (parábola do banquete) é significativo: “compradores e comerciantes não (irão) entrar nos lugares de meu pai”. Para Dehandschutter, até esta frase se inspira em Lucas (19,45). Em relação ao parágrafo 66 (que traz uma citação do Sl 118,22), a mesma percepção se confirma. À exceção da palavra “mostrai-me”, o que teríamos seria, mais uma vez, uma forte ligação com o texto de Lucas, reforçada pelo fato de *Tomé* citar somente o v.22 do Salmo, como faz Lucas, e não os v.22.23, como fazem *Marcos* e *Mateus*.

Se se pode, portanto, estabelecer a hipótese de que no contexto literário da sentença 65 (a parábola) há uma dependência do texto de Lucas, por que não dizer o mesmo, pergunta-se Dehandschutter, no tocante à parábola dos vinhateiros? Segundo ele, *Tomé* elimina os últimos traços alegóricos do texto lucano, especialmente dissociando a citação do salmo 118 do conjunto da parábola. Ao mesmo tempo *Lucas* e *Tomé* têm aspectos aparentados que os distanciam das redações de *Marcos* e *Mateus*, entre eles a inexistência da referência a Isaías 5,1s na introdução da parábola. Dehandschutter conclui sua análise sobre a redação da sentença 65 de *Tomé* dizendo: “a possibilidade de uma redação própria

<sup>24</sup> Entre outros estudos, citamos Boudewijn Dehandschutter. “Les paraboles de l'évangile selon Thomas: la parabole du trésor caché”. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain, 1971. n.47, p.199-219.

<sup>25</sup> Boudewijn Dehandschutter. “La parabole des vignerons homicides (Mc 12,1-12) et l'évangile selon Thomas”. In: M. Sabbe. *L'évangile selon Marc. Tradition et redaction*. Louvain, 1974, p.203-219.

<sup>26</sup> Boudewijn Dehandschutter. “La parabole des vignerons...”, p.204.

do evangelho de Tomé, derivada do texto de Lc e influenciada pela formulação das parábolas do contexto, nos parece mais plausível”<sup>27</sup>.

Quanto à interpretação da parábola, nota-se mais uma vez, segundo o autor, a dependência de *Tomé* em relação a *Lucas*. É improvável uma interpretação gnóstica, particularmente pela formulação da frase do senhor: “talvez ele não os tenha conhecido”, e pela possibilidade de que, em vez de “homem honesto” ou “bom” tenhamos de ler “homem credor” ou “rico”, isto no início da parábola<sup>28</sup>. Desta maneira, a parábola dos vinhateiros estaria ligada, também na significação, às sentenças 63-64, que tematizam a crítica às riquezas. A dependência em relação a *Lucas* se confirmaria, portanto.

O que dizer da análise de Dehandschutter? Devemos distinguir nela dois momentos: a) a questão da análise literária; b) a questão da interpretação. Quanto a esta, não é a prioridade de Dehandschutter neste estudo, tendo-lhe dedicado poucas linhas. Mas aponta para algo fundamental, a que termos de voltar mais adiante: a interpretação da parábola dos vinhateiros, principalmente se levamos em consideração a versão de *Tomé*, tem a ver com aspectos sócio-econômicos. O autor pretende concluir esta tendência de *Tomé* partindo sempre de *Lucas*, o que não parece possível: a interpretação da parábola em termos de alegoria em *Lucas* também se confirma, embora com matizes menos acentuados que em *Marcos* e *Mateus*<sup>29</sup>.

Outra coisa é a dependência literária que Dehandschutter insiste em atribuir a *Tomé* em relação a *Lucas* (e indiretamente a *Marcos*), mesmo quando ela flagrantemente não existe. Em primeiro lugar, não é verdade que Lucas omite todas as referências a Isaías 5 que encontramos na versão alegorizada de *Marcos* (e *Mateus*); efetivamente, o verbo de Lucas 20,9 é “plantar”, que vem de *Marcos*, que por sua vez cita Isaías 5,1; a referência ao filho como “amado” e a reação do senhor da vinha que, como vimos, faltam em *Tomé* e são decisivas para o sentido que a narração tem em *Marcos*, deixam claro o sentido que ela tem para *Lucas*, mas justamente o fato de estarem ausentes em *Tomé* impedem que se queira impor a este uma dependência literária frente a *Lucas*. Também o fato de que a citação do

<sup>27</sup> Boudewijn Dehandschutter. “La parabole des vigneron...”, p.216.

<sup>28</sup> Essa indefinição é devida a uma lacuna no manuscrito copta encontrado em Nag Hammadi, que permite um ou outra leitura. A nosso ver a sugestão de Dehandschutter é plenamente justificada. Veja também John S. Kloppenborg. *The Tenants...*, p.250.

<sup>29</sup> Armand Puig I Tarrech. La paràbola dels vinyaters homicides (Lc 20,9-19) en el context de Lc-At. In: *Revista Catalana de Teologia*. Barcelona, 1991. n.16, p.39-65.

Salmo 118,22 esteja separada do texto parabólico pouco indica: pode-se pensar que na redação de *Marcos* (ou ainda antes, provavelmente) é que estes dois ditos, a parábola e o salmo, teriam sido ligados. Na verdade, é difícil explicar, supondo-se a dependência de *Tomé* em relação a *Lucas* ou a *Marcos*, a ausência, naquele, dos cuidados com a vinha tomados de Isaías 5, da menção do “tempo”, do envio do terceiro servo, e da qualificação “amado” dada ao filho<sup>30</sup>.

Mas, principalmente, não se justifica a afirmação de Dehandschutter de que a parábola lucana termina com a morte do filho (Lc 20,15a). Pelo contrário, ela termina com a vinda do senhor, a destruição dos lavradores e a entrega da vinha a outros (v.15b.16), como no texto de *Marcos*. Ora, esta reação à morte do filho do senhor falta completamente em *Tomé*. Aqui, fazer *Tomé* depender de *Lucas* se torna definitivamente problemático. Dehandschutter ignora a questão, assim com John P. Meier e outros<sup>31</sup>.

Parece-nos que aqui está o ponto crucial para o início da discussão sobre a história do texto da parábola dos vinhateiros. O que significa o fato de *Tomé* não trazer nada após a morte do filho, senão o apelo “quem tem ouvidos ouça”? O que significa o fato de que, na versão de *Mateus*, fica claro que o que se segue como reação à morte do filho é um diálogo entre Jesus e os ouvintes a partir da parábola contada (Mt 21,40-41)? Os autores estão de acordo em reconhecer que o v.9 do texto de Mc 12 é absolutamente decisivo para se estabelecer o significado da alegoria aí encontrada. Como proceder, portanto, diante do texto de *Tomé* que, ao mesmo tempo que não narra qualquer reação do proprietário à morte do seu filho, não traz qualquer qualificativo moral para caracterizar de forma negativa os vinhateiros, mesmo que de forma indireta?

Além disso, deve-se notar que *Tomé* não apresenta nada que corresponda a toda a significação que *Marcos* (e também *Mateus* e *Lucas*) projeta para o dito de Jesus a ser apresentado, na medida em que o apresenta como uma parábola. *Tomé* introduz a sentença 65 com a seguinte oração: “disse ele”, como, aliás, faz com todos os ditos de Jesus. Desta

<sup>30</sup> Confira-se a análise suscinta e objetiva de W. G. Morrice. “The Parable of the Tenants and the Gospel of Thomas”. In: *The Expository Times*. Edinburgh, 1987. n.98, p.104-107.

<sup>31</sup> John P. Meier. *Um judeu marginal...*, p.142. Muito pouco ajuda a leitura de Jane E. e Raymond R. Newell (“The Parable of the Wicked Tenants”. In: *Novum Testamentum*. Leiden, 1972. n.14, p.228), segundo a qual a ausência, na versão de *Tomé*, de punição aos vinhateiros por parte do dono da vinha se deve a um não-entendimento da parábola por parte do redator deste evangelho, que por isso “a concluiu com uma fórmula de segredo”. Conferir ainda os argumentos de Klyne R. Snodgrass (“The Parable of the Wicked Husbandmen: is the Gospel of Thomas Version the Original?” In: *New Testament Studies*. New York, 1974/1975. n.20, p.142-144) para defender o caráter secundário da versão de *Tomé*.

maneira, não podemos projetar para o texto de *Tomé* aquilo que reconhecemos podemos esboçar como uma teoria de *Marcos* sobre as parábolas. O texto de *Tomé* exige ser interpretado a partir de seus próprios dados. O que não é, aqui, nosso propósito.

Ao nosso ver, portanto, se confirma, também no caso da parábola dos vinhateiros, a suspeita de que a versão de *Tomé* reflete um estágio anterior àquele que se fixou em *Marcos* e nos demais sinóticos<sup>32</sup>. Sirva-nos de conclusão uma observação bastante significativa de Werner Kelber. Mesmo com reservas a que se busque estabelecer a “forma original” da parábola dos vinhateiros, o que seria viável apenas na “fantasia da imaginação de um letrado”, Kelber reconhece que “a versão de *Tomé* parece mais próxima à fala oral, e a história de *Marcos* mais completamente textualizada”<sup>33</sup>. Com essa afirmação Kelber está apontando para a óbvia constatação que a versão de *Marcos* é o resultado de um processo redacional extremamente complexo, que estabeleceu uma nova significação à parábola, através de sua vinculação à vinha de Isaías 5. Mas a versão de *Tomé* é testemunha de um estágio anterior, ou melhor, *Tomé* testemunha uma parábola livre *deste* processo. Portanto, é rumando de *Marcos* e passando por *Tomé* que teremos possibilidades mais efetivas de inserir a parábola dos vinhateiros no âmbito da ação e fala do Jesus histórico.

## 2. A parábola dos vinhateiros e o Jesus histórico

A análise acima terá evidenciado que só o texto de *Tomé* merece, propriamente, o título de “parábola dos vinhateiros”. O que não indica que ela, tomada tal qual aparece no texto copta, possa ser remetida diretamente ao Jesus histórico. No entanto, a se levar a sério como esta e outras parábolas aparecem em *Tomé*, teríamos potencialmente ao menos três indicações para nos achegarmos aos dizeres ousados e polêmicos do Jesus histórico. Primeiramente temos a constatação de que o contexto em que cada uma das parábolas está inserida nos textos sinóticos é absolutamente secundário se o que está em foco é o enraizamento das parábolas na atuação de Jesus. Se isso já era reconhecido pela pesquisa histórico-formal, a descoberta de *Tomé* só veio confirmar e reforçar tal percepção<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> É a conclusão a que também chega John D. Crossan (“The Parable of Wicked Husbandmen”. In: *Journal of Biblical Literature*. Atlanta, 1971. n.90, p.451-465).

<sup>33</sup> Werner Kelber. *The Oral and the Written Gospel*. Fortress Press, Philadelphia, 1983, p.59.

<sup>34</sup> A importância deste postulado para a pesquisa das parábolas foi bem destacada por Joachim Jeremias (*As parábolas de Jesus*. 3 ed., São Paulo: Paulinas, 1980, p.98-103).

Outro aspecto a ser notado é que *Tomé* traz as parábolas sem qualquer traço alegórico. Ou seja, deve-se ao menos supor a possibilidade de que a tradição recolhida por *Tomé* não sofreu o processo que presenciamos nos sinóticos, em que quase todas as parábolas foram convertidas, pelo recurso à alegoria e a outros meios, a palavras que expressam a pregação cristã sobre Jesus. Desta maneira, *Tomé* se torna, ao menos em princípio, uma testemunha da maior importância para o esclarecimento da trajetória que levou tradições de Jesus a serem incorporadas em narrativas mais amplas, como os evangelhos. E, por conseguinte, etapa indispensável no acesso ao Jesus histórico.

Uma última observação pode ainda ser feita. Autores há que têm destacado a radicalidade da crítica social encontrada em *Tomé*. Ele seria portador de uma “sabedoria contracultural”, no dizer de Stephen J. Patterson, cujo radicalismo remeteria diretamente para a prática daqueles que Gerd Theissen, em estudos memoráveis, qualificou como “carismáticos itinerantes”<sup>35</sup>.

Como essas observações incidem na abordagem da “parábola dos vinhateiros” no âmbito da atuação de Jesus histórico, parábola essa cujo testemunho escrito mais próximo de sua gênese está justamente consignado em *Tomé*? Mesmo com a impossibilidade de se reconstituir a “forma original” da parábola, não nos parece inviável ao menos delinear seus contornos, resumidos aqui em quatro tópicos, todos eles muito mais devidos à versão de *Tomé* que, por exemplo, a de *Marcos*:

a) Provavelmente a parábola começava com algo como: “um homem tinha uma vinha”. A substituição da relação de posse pelo verbo “plantar”, bem como a inserção de detalhes e cuidados quanto à vinha, em *Marcos*, são dependentes de Isaías 5,1s, como vimos. Já o *Tomé* mantém a relação de posse entre a vinha e seu dono que, mais do que depender das parábolas do contexto<sup>36</sup>, corresponde melhor ao estado de coisas nos campos da Galiléia e mesmo da Judéia no século I de nossa era. Já as orações “entregou-a a

<sup>35</sup> John S. Kloppenborg; Marvin W. Meyer; Stephen J. Patterson and Michael G. Steinhauser. *Q - Thomas reader...*, p.94. O texto clássico em que Gerd Theissen identifica e qualifica os “carismáticos itinerantes” é “Radicalismo itinerante. Aspectos de sociologia da literatura na transmissão de palavras de Jesus no cristianismo primitivo”. In: *Sociologia da cristandade primitiva*. Sinodal, São Leopoldo, 1987, p.36-55. Com correções oportunas, a tese dos “carismáticos itinerantes” é uma das bases do espetacular ensaio de Crossan sobre as origens do cristianismo (*O nascimento do cristianismo*. O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. Paulinas, São Paulo, 2004).

<sup>36</sup> Os parágrafos 63-65 de *Tomé* trazem “um grupo de três parábolas contra as riquezas” (título de um artigo de Jean-Marie Sevrin in: VV.AA. *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles*. Paris: Cerf, 1989, p.425-439).

lavradores e viajou” compõem aquilo que Ched Myers chamou de “nota realista”<sup>37</sup> da parábola e poderiam certamente fazer parte integrante dela.

b) Quanto ao envio de escravos para recolher a produção (toda, segundo *Tomé*; em parte, segundo *Marcos*) da vinha, inicialmente se tinha um duplo envio de deles, como se lê em *Tomé*. Além disso, se associamos a este duplo envio também o do filho, chegamos a uma estrutura tríplice de envio, sendo que o clímax acontece em sua última parte. Esta estrutura é típica de contos e narrativas populares<sup>38</sup>.

c) Quanto ao envio do filho, é preciso notar que ele aparece no relato pois só dessa maneira o desfecho da história pretendido por seu autor, ou seja, a posse da vinha pelos vinhateiros, poderia ser alcançado: “matando-o (ao filho), a vinha tornar-se-á, assim eles especulam, um bem sem dono, de que poderiam, por primeiro, tomar posse imediatamente”<sup>39</sup>.

d) Em *Marcos* se diz que os lavradores tomaram o filho, “mataram-no e o lançaram fora da vinha” (v.8). Encontramos aí tem uma característica particular quando comparamos *Marcos* com *Mateus* e *Lucas*: estes dois, ao contrário de *Marcos*, fazem a morte do filho acontecer fora da vinha<sup>40</sup>. Teríamos aqui aquilo que Jeremias chamou de “explicitação da cristologia”: *Mateus* e *Lucas* querem, com a inversão frente a *Marcos*, aludir mais claramente à morte de Jesus fora de Jerusalém<sup>41</sup>. Se isto for plausível, confirmar-se-ia então que a tradição que transmitiu a parábola a *Marcos* não a via necessariamente sob a ótica cristológica. Para nada disso *Tomé* tem paralelo, senão para o dado básico da eliminação do filho. E a parábola termina com isso.

O que uma parábola com esse teor poderia pretender, no âmbito da atuação do Jesus histórico? Podemos aqui permitir-nos o resumo. A parábola nos estágios traditivos mais próximos de Jesus não só recorria a um conflito social em torno da colheita de uma vinha, mas o tinha como tema, e o fazia não apenas para reproduzi-lo, mas para problematizá-lo. Os lavradores da parábola não estariam ecoando a constatação de Jó 24,6, que vê os pobres vindimando a vinha do ímpio? É preciso considerar a estranheza perante o desaparecimento, relativo, mas crescente, das posses e pequenas propriedades tradicionais

<sup>37</sup> Ched Myers. *O evangelho de são Marcos*. Paulinas, São Paulo, 1992, p.369.

<sup>38</sup> Já o assinalava Charles H. Dodd. *Las parábolas del reino*. Cristiandad, Madrid, 1974, p.125-126.

<sup>39</sup> Joachim Jeremias. *As parábolas de Jesus...*, p.79.

<sup>40</sup> *Tomé* não entra na consideração deste detalhe.

<sup>41</sup> Joachim Jeremias. *As parábolas de Jesus...*, p.76-77.

(de que é testemunha, por exemplo, o texto de Ne 5), perante a distância cada vez mais longa entre a realidade vivida e a formulação idealizada de 1 Rs 4,25: “Judá e Israel viviam felizes, cada qual debaixo de sua vinha e de sua figueira”, e tornada utopia no oráculo pós-exílico de Mq 4,4: “cada qual se sentará debaixo de sua vinha e de sua figueira, e ninguém o molestará”. O aumento das práticas de arrendamento da terra<sup>42</sup>, bem como a “naturalidade” com que a parábola descreve o conflito em torno dos termos do arrendamento e da posse dos frutos, em torno da “herança”, enfim, demandam ser considerados à luz do passado e das tradições de Israel, para as quais “herança” expressa vínculos com os antepassados e, em última instância, com Iahweh. O texto de 1 Rs 21 é revelador de como as tradições sobre a posse da terra, pensada em termos de herança, soam “conservadoras” diante do avanço das propriedades; a parábola dos vinhateiros ecoa a força de reação deste princípio da “economia moral” camponesa: o teor da parábola permite sentir que os lavradores “estavam imbuídos da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais, e de que, em geral, tinham o apoio do consenso mais amplo da comunidade”<sup>43</sup>. Em última instância, recordemos a motivação teológica de coloração deuteronómista, segundo a qual a terra é herança de Iahweh para seu povo.

Tudo isso faz enorme sentido nos lábios e nas provocações do itinerante galileu Jesus, joga inclusive luz significativa para se conceber os elos entre palavras e atos, de um lado, e de outro a cruz que, na intenção dos romanos e das elites locais que bancavam a supremacia imperialista, colocou o Nazareno no mesmo patamar fétido de outros líderes rebeldes do Israel colonizado.

## Conclusão

É preciso reconhecer que já em 1947, antes que os escritos de Nag Hammadi viessem a ser conhecidos em seu teor, Joachim Jeremias, em sua quase obsessão por

<sup>42</sup> Essas práticas aparecem registradas nos chamados “papiros de Zenão”, estudados num artigo seminal de Martin Hengel e retomados para análise no trabalho de John S. Kloppenborg (*The Tenants in the Vineyard...*, p.359ss).

<sup>43</sup> Edward P.Thompson. *Costumes em comum*: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.152. Por outro lado, segundo 1 Mc 15,33-34 a própria terra de Israel como um todo é vista como a herança que foi devastada, o que veio a justificar os empreendimentos bélicos dos macabeus. É preciso recordar que tanto Josefo quanto Fílon registram que camponeses, em situações de pressão, agiram negando-se a plantar ou ameaçando queimar as plantações já feitas, por conta da quebra de tradições e “antigos ritos” (Fílon). Para um exemplo, veja textos e comentários sobre o episódio da estátua de Calígula que deveria ser estabelecida no templo de Jerusalém, em John D. Crossan. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Imago, Rio de Janeiro, 1994, p.168-169.

recuperar a *ipsissima vox et verba Jesu*, propusera, por uma sutil e acurada análise dos textos sinóticos, uma “parábola dos vinhateiros” cujos contornos eram praticamente os mesmos que haveriam se de se evidenciar do texto de *Tomé*<sup>44</sup>. No entanto, poder-se-ia propor uma analogia: assim como a descoberta de *Tomé* veio reforçar indiretamente a hipótese da existência de “Q”, devido ao parentesco de ambos em termos de gêneros literários, veio também reforçar a sensação de que é mais que urgente a pergunta pelos estágios da tradição que vai de Jesus aos sinóticos, tidos até há pouco tempo a fonte quase única para se aceder ao Jesus histórico. O exemplo da parábola dos vinhateiros é apenas um que ilustra essa urgência.

A análise que propusemos para *Tomé* 65 e para a parábola subjacente indica o potencial desse escrito, cujo teor apenas há pouco veio a ser conhecido, para revelar facetas indispensáveis da palavra e ação de Jesus. Foi apenas um exercício, em sendas abertas por ensaios anteriores, que sugere novas possibilidades, na medida em que os estudos sobre *Tomé* avancem, a história de sua redação seja melhor conhecida e que perceba sempre mais o leque múltiplo de rastros que o sábio-mago de Nazaré foi deixando na medida em que suas memórias foram sendo vividas e passadas adiante.

### **Bibliografia Complementar**

#### **(Citam-se aqui os títulos que não aparecem nas notas de rodapé)**

- LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. Loyola, São Paulo, 2004.
- MILLER, Robert J. (ed). *The Complete Gospels*: Annotated Scholars Version. 3rd ed. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998.
- PAGELS, Elaine. *Os evangelhos gnósticos*. Cultrix, São Paulo, s/d.
- VALANTASIS, Richard. *The Gospel of Thomas*. Routledge, London and New York, 2003.

---

<sup>44</sup> Joachim Jeremias. *As parábolas de Jesus...*, p.72-81. Ressalte-se, porém, que Jeremias não se atreveu a levar sua precisa análise para além do plano literário; efetivamente, a interpretação que propõe à parábola é decepcionante.