

Claro enigma: o discurso da obscuridade

Marília Fiorillo

Resumo: A retórica cristã nasceu não da simplicidade dos lírios dos campos, mas de uma exortação ao assombro e ao enigma como *pathos* das “boas-novas”. Neste ensaio, analisamos em minúcia esta característica, numa passagem (*perikope*) do mais antigo evangelho de que se tem conhecimento, o Evangelho de Tomé.

Palavras-chave: ética da comunicação; interesses; linguagem

Abstract: Clear enigma: the darkness discourse. The early Christian rhetoric has emerged not from the simplicity of lily's fields but from the exhortation to astonishment and the enigma as a *pathos* of “good tidings.” In this essay we will analyze this characteristic in detail on an excerpt of the Thomas' Gospel, nowadays regarded as the oldest manuscript of Christian literature.

Keywords: religious discourse; rhetoric; persuasion

A literatura primitiva cristã é uma literatura de conversão, endereçada sobretudo a comunidades incultas urbanas e rurais. Só mais tarde, a partir de meados do século II, século III, ela se sofisticava numa apologética destinada, mais que a pescar almas como fazem os evangelhos, a melhorar a imagem pública da nova religião, a persuadir não mais o camponês e artesão, mas o outro letrado que teima em não crer. Este gênero literário alcançará o auge na Alexandria do século II / III, na obra de Clemente e Orígenes, na qual o cristianismo amalgamará platonismo e barbarismo, *pistis* e *sophia*, fé e intelecto, e passará a falar para uma plateia de gregos e romanos educados, alguns deles suscetíveis à nova doutrina, se devidamente argumentada.

O Evangelho de Tomé, objeto de nosso ensaio, pertence a um período anterior, e traz as boas-novas propaladas por um Jesus caminhante. Descoberto na íntegra em 1945,

nos códices de Nag Hammadi, Egito, e publicado apenas na década de 1970, este evangelho é o mais antigo de que se tem notícia (dentre a meia centena que circulava antes de o imperador Constantino oficializar a religião), sendo, pois, anterior aos que foram adotados no Novo Testamento. Caracteriza-se como gnóstico, isto é, daquela tradição cristã primitiva para a qual o conhecimento (gnose) e não a fé (*pistis*) pavimentam o caminho a Deus.

Nele, não se trata de persuadir recalcitrantes ilustrados ou conquistar a boa-vontade dos poderosos, mas de afirmar o caminho da salvação para aquele homem simples propenso a ouvir. Muitos dos *topoi* que dele constam, porém, não são estranhos à cultura helenística (já que a Galileia, mais que a Judeia, estava imersa no sincretismo helenístico), como o recorrente tópico da elevação da alma – no Evangelho de Tomé, através de uma viagem interior, e não celestial –, ou o do mundo como palco de marionetes que se tomam por homens, mas na realidade são meras sombras do “homem interior”, este sim a verdadeira e substancial pessoa. Especialista em retórica cristã, o professor George A. Kennedy, da Universidade da Carolina do Norte, sugeriu, em duas obras de referência, que a retórica é chave essencial para se acessar e compreender, com consistência e a devida distância hermenêutica, os textos primitivos da cristandade. Os evangelhos são obras únicas nas quais o discurso é “primariamente endereçado aos discípulos, e apenas num segundo momento a outras audiências” (KENNEDY, 1984, p. 40).

Esta singularidade, porém, não exclui numerosas dívidas para com a tradição. A homilia, o sermão informal da Igreja primitiva que originaria dezenas de evangelhos, é um caso típico: devedora em parte da tradição judaica da leitura e interpretação das escrituras nos serviços do Sabbath, e em parte de certas formas de retórica grega, como as diatribes dos estoicos e cínicos.

Há outros empréstimos retóricos flagrantes no recurso a certas técnicas. Um deles é o da parábola, tão disseminada no proselitismo cristão, e derivada largamente da tradição judaica do discurso. Outro é o uso do entimema, argumento retórico em forma do silogismo clássico, mas que suprime uma das premissas. Aristóteles o diferenciava do silogismo propriamente dito, isto é, do argumento dialético, sugerindo que o entimema era menos rigoroso.

A preferência pelo entimema na retórica cristã deve-se ao fato de sua maior dose de comunicabilidade: o sofisticado silogismo é argumento de lógica cerrada demais, endereçado apenas aos mais cultos, e acabaria se tornando ineficiente em termos de propagação missionária, já que esta visava uma audiência mais popular.

A autoridade é do ouvinte, não do orador

Outra peculiaridade da retórica cristã é a de que a pregação cristã não é persuasão, mas proclamação, e se baseia na autoridade e na graça, não na prova. Esta é uma diferença meridiana. Para Agostinho (1945) de Hipona, um bom ouvinte cristão acalenta

seu interesse num texto não tanto ao analisá-lo diligentemente, mas ao pronunciá-lo energicamente. A persuasão pede forçosamente evidências, mas a proclamação funciona mais ou menos como a promessa do milagre: embarca-se nela com candura e ímpeto, jamais via lucubrações. O corolário desta distinção entre proclamação e persuasão diz respeito à eloquência que está em jogo: enquanto na retórica clássica helenística, por exemplo, a arte de convencer é função do orador, na retórica cristã ela depende mais de quem ouve – é a arte de ouvir, e ouvir corretamente.

Pois as palavras, no discurso cristão, são escandidas pelos homens mas escolhidas por Deus; surgem da revelação insondável, não da artimanha daquele que fortuitamente as enuncia. Daí uma frase comuníssima, reiterada ao final de muitas parábolas, em todos os evangelhos, inclusive no Evangelho de Tomé: “aquele que tem ouvidos, que ouça”. Paradoxalmente, na retórica cristã, a prova cabe à audiência. Ela é um dom do ouvinte.

No caso do Evangelho de Tomé, o elemento marcante de sua retórica é o abundante recurso ao paradoxo para criar intensidade dramática. Marco Aurélio, o filósofo imperador, se referia aos cristãos como fanáticos, cujo valor e constância ele poderia admirar, se não os desprezasse como atores de um espetáculo teatral forçado. É esta propensão à encenação espetacular que dita a atmosfera do Evangelho de Tomé. Surpresa, susto, choque. E quanto mais enérgico o paradoxo, quanto mais toldada a mensagem, melhor. O uso da *emphasis* (KENNEDY, 1984, p. 52), que em autores clássicos ou helenísticos seria desaprovado (pois a clareza, o equilíbrio e a contenção nela são virtudes), este abuso do exagero é bem-vindo na retórica cristã. Pois se a filosofia mundana cedeu lugar a uma “filosofia mais alta”, é de se crer que haja uma sabedoria nas Escrituras cuja chave não sirva para qualquer um, mas apenas para os que “podem ouvir”.

Deus havia deliberadamente encoberto sua sabedoria para mantê-la inacessível aos indiferentes, mas revelaria seu segredo àqueles que o merecessem. Esta ainda incipiente exegese de sentidos ocultos – uma exegese ingênua e onipresente no Evangelho de Tomé – daria origem, no futuro, à supremacia da interpretação alegórica durante toda Idade Média cristã. O uso do paradoxo e da *emphasis* para elevar o estilo do discurso e dotá-lo da adequação e gravidade necessárias é particularmente importante no Evangelho de Tomé. Tão insistente é esse recurso que, em alguns trechos, a impressão é de se estar lendo *koans* budistas, e não sentenças (logia) cristãs, pois o andamento do texto condiz com este amor ao paradoxo com muitas escrituras budistas mahayanas dos primeiros séculos da Era Comum, como descreve brilhantemente Edward Conze (1967).

Já Amos N. Wilder (1964), em sua análise da retórica paleo-cristã, prefere circunstanciar o gênero “evangelhos” de modo mais exclusivo: afirma que a forma literária dos evangelhos deve ser vista como algo absolutamente inédito, a expressão dos ensinamentos de um Jesus, indissolivelmente atada a seu criador, assim como a forma do diálogo seria a expressão direta dos ensinamentos de Sócrates. Para ele, estes seriam os cinco traços principais do ensino peripatético cristão: novidade no estilo e imagética, dramaticidade imediata, uso de um idioma comum (*koine*), gosto pela narrativa e subordinação do talento do autor ao espírito da comunidade.

Retórica não é ornamento

A retórica, como a sofística, sofreram a sina de serem relegadas a estratégias, *pharmakos*, coadjuvantes e enganosos, meros truques ilusórios diante da assertividade da Ideia e da Substância na tradição platônico-aristotélica. Contra esta leitura enviesada, apropriação indébita que desclassifica uma nobre linhagem, Kennedy (1984) adverte para a importância de distinguir a “crítica retórica” da mera análise de estilo, como esta tem sido depreciativamente tomada. Mais que as figuras, a ornamentação, a disposição das palavras, a crítica retórica deve se preocupar com a *invenção*: que uso de evidências, qual a argumentação, como se faz o manuseio das emoções.

Os autores e compiladores do Novo Testamento – e do Evangelho de Tomé – queriam, antes de tudo, angariar simpatia. E convencer é atribuição da retórica por excelência, a faculdade de descobrir em cada caso os meios de persuasão à disposição, na famosa definição de Aristóteles.

Nessa medida, a crítica retórica seria um importante cabedal conceitual para preencher uma espécie de “lacuna de intenções” deixada pelo “criticismo formal” e “criticismo literário”, as duas metodologias mais difundidas no estudo teológico dos textos cristãos. O criticismo formal tem sua limitação em se interessar mais pelas fontes dos textos do que pelos próprios textos. O criticismo literário, que tem em Northrop Frye (1982) um formulador de excelência, cometeria o equívoco (venial) de tratar de tudo, menos do principal: o modo como os ouvintes destes evangelhos, genuínos depositários da legitimidade persuasiva, poderiam tê-los apreciado. As duas faltas acima mencionadas, aparentemente, são a mesma: *nem o criticismo formal, nem o literário, levam em devida consideração o impacto persuasivo dos textos*. Este só poderia ser dimensionado via função esclarecedora da crítica retórica: desvelar, mesmo que aproximativamente, as reverberações de um discurso perante a audiência, e em seu próprio tempo. O Evangelho de Tomé, muito antes de ser trasladado para um códice e permitir, portanto, uma leitura privada, foi profusamente difundido, sempre oralmente, aqui e ali, na Palestina, no Egito e na Síria, por líderes cristãos itinerantes do século II, e prolapado em assembleias formadas geralmente por analfabetos. Só assim, neste *Sitz im Leben*, nesta “situação”, se explicam certas qualidades próprias deste discurso público, e gênero literário, batizado de “boas-novas”, tais como a linearidade, imprescindível numa peça oral, ou a repetição de palavras-chave para a melhor memorização do orador ou o ‘crescendo’ até o desfecho, cujo efeito era medido no metro comunal, não intimista.

De modo geral, o que distingue a retórica religiosa da judicial, epidíctica e deliberativa clássica é que ela se pauta não por convencer racionalmente, mas por uma proclamação autorizada. Daí que ela faça uso constante, e frutífero, do paradoxo, da rejeição deliberada da razão mundana, de certa obscuridade, e de chamados ou convocações que não admitem réplica. Para efeito de elucidação, podemos contrastar o uso de duas destas características no Novo Testamento e no Evangelho de Tomé:

- O *caráter revelacional*, não demonstrativo (embora confessadamente deliberativo) de suas afirmativas. No Novo Testamento as provas externas são revelacionais e, e embora se faça uso de testemunhos e citações do Antigo Testamento, a mais irrefutável das provas é a mais ilógica delas: os milagres. No caso do Evangelho de Tomé, nenhum milagre é citado, tamanho o desinteresse por evidências externas. Quanto à prova interna, enquanto no NT ela é "canônica", isto é, pautada na nova tradição que se gesta, no Evangelho de Tomé boa dose da responsabilidade recai sobre o *pathos*, a emoção de orador e ouvinte: é a audiência, inspirada pelo mensageiro, pelo porta-voz da revelação, que julgará e experimentará se as promessas de vida eterna ou danação são críveis.
- *Seu apelo é emocional*, não racional. Excetuando-se o Evangelho de João, a linguagem do Evangelho de Tomé, contrastada com a dos sinóticos, é ricamente metafórica e imagística. Os evangelhos sinóticos são narrativas lineares. No Evangelho de Tomé, impera o duplo sentido, e não a clareza, e a suprema virtude é a obscuridade, a ambivalência, o traço enigmático, o caráter alusivo mais que explícito. Nele, a amplificação é constante e a hipérbole é lugar comum.

O Evangelho de Tomé, assim, se ajustaria perfeitamente ao modelo da *retórica cristã radical* do gênero deliberativo.

Radical pelos motivos já expostos: uso exacerbado do paradoxo e da obscuridade, da ambiguidade de sentidos e da subordinação do *logos* ao *pathos*. Quanto ao gênero, embora haja ao longo do texto encômios e censuras, defesas e acusações, o Evangelho de Tomé é nitidamente uma peça de retórica deliberativa, à semelhança do Sermão da Montanha. O tempo do texto é o tempo presente. Esta característica é bastante acentuada, em oposição ao aceno ao tempo futuro dos evangelhos sinóticos. Outra grande diferença está no dimensionamento da escatologia; nos canônicos ela é jogada para o futuro; no Evangelho de Tomé, ela é trazida para o aqui e agora, para o momento atual, pois é a afirmação de que o Reino está entre nós e já foi realizado. O modo dominante do Evangelho de Tomé é o da exortação (amplificando a persuasão) e o da dissuasão: exortação ao conhecimento de si mesmo como conhecimento do Deus interior, dissuasão da observância dos preceitos judaicos ultrapassados, considerados mera formalidade vazia. O intuito é incitar o ouvinte à ação, num futuro breve e terreno.

O núcleo dessa exortação é sempre o do autointeresse, honroso, honesto, elevado, mas de qualquer modo sempre interesse pessoal visando benefícios bastante imediatos: a salvação e participação em Deus ainda durante a vida. Alguns expedientes são mencionados para se alcançar esta meta: falar a verdade, tratar o próximo como a si mesmo, reconhecer a própria natureza interior como divinizada, e assim por diante. A recompensa (corolário do gênero deliberativo) está sempre no horizonte, e o modo prático de obtê-la, embora um tanto velado e complicado, nunca é perdido de vista.

Para melhor exemplificar a força persuasiva, irretrucável, do discurso e da retórica cristãos, valeria percorrer seis etapas, os seis passos elementares a serem cumpridos num exercício de crítica retórica, sem esquecer que uma de suas (talvez a mais temerária e, por isso, fecunda) intenções é tentar acercar-se do possível efeito do texto em seus ouvintes coetâneos. Esquemáticamente, os passos de análise e reapropriação do texto seriam os seguintes:

1. Determinar a unidade retórica: qual o *perikope*, a seção, o grupo de estrofes, enfim, que se vai estudar. É importante que o trecho selecionado possua começo/meio/fim, um andamento próprio. E que prováveis acréscimos e interpolações sejam detectados e afastados.
2. Delimitar a *situação retórica*: o correspondente ao *Sitz im Leben*, a “circunstância/situação” do criticismo formal: a quem o texto se dirige? o que os ouvintes supostamente esperavam dele?
3. Descobrir se há algum *problema ou inconsistência retórica relevante*, isto é, se há obstáculos a serem transpostos logo de partida. Os mais comuns são incredulidade ou preconceito por parte da audiência, algo que deve ser solucionado logo no início do discurso – e que, portanto, vai colorir todo o tratamento da unidade retórica.
4. Qual a *stasis* (questão básica do caso): fato, definição, qualidade e jurisdição.
5. A que *gênero* o texto pertence?

Uma vez definidas as etapas anteriores, deve-se proceder ao arranjo do material, da seguinte forma:

- *Invenção*: provas externas e provas internas (*ethos, pathos, logos*); *topos* comuns; materiais e estratégicos.
- *Estilo*: *lexis* (uso de arcaísmos ou neologismos; uso de tropos) e *synthesis* (figuras como anáfora, antítese, apóstrofe, chiasmus, ergasia, clímax).
- *Conclusão*: A análise detalhada do material deve, ao final, mostrar consistência com a unidade e situação retóricas propostas.

Para ilustrar, escolheremos como unidade retórica algumas das 13 primeiras sentenças do Evangelho de Tomé, que nos parecem perfazer um inteiro proêmio, à semelhança do que faz Kennedy com as “Beatitudes” que inauguram o Sermão da Montanha.

Das 13 sentenças¹ analisadas aqui como uma única seção, todas parecem proceder da mesma “situação retórica”. O *perikope* 1-13 preenche os mesmos requisitos de proêmio das Bem-aventuranças em Mateus, que são:

¹ Tradução comentada do Evangelho de Tomé, Marília Fiorillo em *O Misticismo ativo no Evangelho de Tomé*, tese de doutorado, FFLCH, 1994.

- atrair o interesse e a simpatia da audiência: sentenças (1) e (2);
- antecipar quaisquer oposições que o texto possa levantar, consolidando as bases de sua autoridade interna: prólogo, sentenças (3), (6), (10), (12) e (13);
- lançar os alicerces para toda a pregação posterior, dando o tom fundamental que o texto adquirirá: sentenças (3), (4), (5), (8), (9) e (11);
- finalmente, possuir um clímax interno no seu fecho: sentença (13).

Enquanto Mateus se dirige preferencialmente aos judeus catecúmenos, Marcos se refere àqueles que seguiam as pegadas do judeu dissidente Jesus, Lucas abre uma ampla exceção para os gentios e João fala aos convertidos e não convertidos; o Evangelho de Tomé destina sua mensagem a uma comunidade de recém-convertidos na qual ainda predomina o radicalismo itinerante. Partindo-se da premissa de que os primeiros "movimentos de Jesus", logo nas décadas posteriores à sua morte, eram formados por pregadores andarilhos muito semelhantes na conduta e no método aos sábios cínicos, este evangelho corresponde à fase precursora de propagação das "boas-novas", em que se insiste no elogio ao comportamento marginal como expressão de uma valorização negativa do mundo e de uma esperança de salvação. Veja-se a sentença 66: Jesus diz: "Mostre-me a pedra que os construtores rejeitaram. Esta é a pedra angular", que ecoa disputas internas. Enquanto nos sinóticos podemos ler a tradição espelhada nas lentes dos "simpatizantes locais", em Tomé lemos a proclamação pelo viés dos "rejeitados". A situação retórica, pois, é a de uma comunidade cujos líderes são itinerantes, e estão permanentemente de passagem. Daí a proposição da sentença 42: Jesus diz: "Sejam peregrinos" possuir duplo sentido, uma conclamação para que o ouvinte trate a vida como um transeunte – pois a verdadeira vida é outra – e uma indicação de que os primeiros dentre eles, seus líderes, eram passantes, sem teto ou posses, sem títulos ou pretensões de cargos.

A primeira audiência do Evangelho de Tomé era a Galileia, para a qual pesavam menos as prescrições de piedade e pureza do judaísmo de Jerusalém. E uma audiência empobrecida, para a qual, igualmente, os poderes terrenos e profanos são vistos, na melhor das hipóteses, como longínquos, e na mais realista delas, como adversários, a sentença 95: Jesus diz: "Se você tiver dinheiro, não empreste a juros. Em vez disso, dê (o dinheiro) para aquele de quem você não receberá de volta".

O próprio texto revela um desinteresse total por hierarquias e cargos, e um lugar de honra às discípulas mulheres, como se vê na reprimenda de Jesus a Pedro, na sentença 114: Simão Pedro lhes disse: "que Maria nos deixe, pois as mulheres não são dignas da vida". Jesus disse: "eu mesmo a guiarei para fazer dela homem, para que ela também se torne um espírito vivo semelhante a vocês, homens. Pois toda mulher que se tornar homem entrará no Reino do céu".

Nesta medida, cada ouvinte do Evangelho de Tomé, independente do sexo ou posição social, teria uma autopercepção diferente daquela do ouvinte dos sinóticos:

não a ovelha do rebanho sagrado, mas um dos escolhidos para descortinar a verdade divina ao mundo. Esta acepção de discípulo como sucessor, herdeiro de um mandato, e não como mero crente, é totalmente estranha aos textos canônicos.

Quanto ao problema retórico, ele é muito diverso daqueles enfrentados pelos textos do Novo Testamento. Não se trata de convencer a plateia de que Jesus é o Messias prometido ou o Ungido. Não se trata de ganhar sua confiança pela lembrança dos milagres realizados, ou convocando testemunhos, ou provando a consumação de profecias. Nem sequer de prometer um reino vindouro que console das vicissitudes deste. Ao contrário. A afirmação é a de que o Reino já está aqui, dentro e fora, como fica nítido em várias sentenças que analisamos, e de que profetas são desnecessários, vide sentença 52: Seus discípulos lhe disseram: "Vinte e quatro profetas falaram em Israel e todos falaram através de você". Ele lhes disse: "Vocês abandonaram o Vivo que está diante de vocês e começaram a falar daqueles que estão mortos".

A polarização que persiste ao longo do texto opõe os que se salvarão àqueles que perecerão. Trata-se de uma variante do tema (comum aos canônicos e à tradição de sabedoria judaica) do "procures e acharás". Tomé advoga a transformação da existência humana de uma condição inferior à outra, superior. Só que aqui, à diferença dos canônicos, o potencial desta transformação já está dado, e não depende de uma intervenção divina. Como a soteriologia deste evangelho é não uma teoria da salvação concedida (via graça), mas uma teoria da salvação conquistada (via gnose), o problema retórico a ser ultrapassado, pois, é o de uma possível *desconfiança nesta experiência direta em Deus*: no despertar instantâneo e imediato júbilo pela nova condição. As sentenças (2) e (3) tratam exatamente deste ponto polêmico: a promessa de "pasma" e domínio sobre o Todo, seguida da exposição do modo prático de se obter a "iluminação", procurando dentro de si mesmo. O alerta é quanto aos falsos profetas e suas iscas enganosas que pregam a existência do Reino no "céu..." e no "mar...".

Os motivos das sentenças (2) e (3) darão o colorido fundamental do texto inteiro: a busca do conhecimento de si como caminho para Deus. Este motivo central pode ser reencontrado na sentença 38: Jesus diz: "Muitas vezes vocês desejaram escutar estas palavras, estas que lhes estou falando, e não tinham ninguém de quem ouvi-las. Haverá dias em que vocês me procurarão e não me acharão"; assim como na sentença 107: Jesus diz: "O Reino é como um pastor que tem cem ovelhas. Uma delas se perde, a maior. Ele deixa as noventa e nove e sai atrás daquela até achá-la". Após este esforço, ele diz à ovelha: "amo-a mais que às noventa e nove". E também na sentença 76, na qual o mercador encontra uma pérola e sugere-se ao ouvinte que ele deve buscar um tesouro que não perecerá; igualmente na sentença 80, na qual se ressalta a supremacia daquele que descobriu ser superior ao mundo e na sentença 49, que frisa que o reino foi encomendado apenas para os eleitos.

As quatro questões básicas levantadas na seção que analisaremos a seguir, a das sentenças 1-13 são:

- *Stasis* de fato: Jesus realmente falou a Tomé e outros discípulos?
- *Stasis* de definição: Suas palavras são realmente "secretas", "ocultas", para poucos, como pretende o prólogo, ou este era apenas um recurso de ênfase, e as palavras eram dirigidas indistintamente a todos?
- *Stasis* de qualidade: É correto transmitir ensinamentos secretos?
- *Stasis* de jurisdição: Em algum lugar da nova doutrina está estipulado algo sobre as condições de transmissão de ensinamentos "ocultos"?

Parece-nos que a atenção do *perikope* 1-13 está voltada para a *stasis* de definição: afinal, o segredo (e poder) das palavras é ou não acessível a quem queira?

O próêmio 1-13 reforça a caracterização do texto como deliberativo, pois se a marca registrada deste gênero é a exortação à ação com vistas a certas vantagens, a sentença (1) bastaria por si só para afastar qualquer hesitação: trata-se de atrair o ouvinte oferecendo-lhe nada mais nada menos que a recompensa da imortalidade ("não experimentar a morte..."). O *próprio uso do diálogo*, na retórica cristã, também é considerado por Kennedy (1984) como outro indício de gênero deliberativo, pois demonstra o interesse e a participação diretos da audiência: as sentenças (6), (12) e (13) relatam conversas entre Jesus e seus discípulos nas quais o tom de informalidade e a atmosfera de proximidade são inéditos, nunca vistos no Novo Testamento. Em Tomé, Jesus parece compartilhar com seus ouvintes da mesma ânsia, do mesmo solo prosaico, de idêntica vertigem pelo sublime.

Quanto ao arranjo do material retórico em termos de invenção e estilo, o Evangelho de Tomé também denota peculiaridades. Enquanto os evangelhos sinóticos recorrem como testemunho de João Batista, uma série infindável de "sinais" como a multiplicação dos pães e peixes e as curas milagrosas, e a citação de profecias do Antigo Testamento cumpridas pelo novo Messias, o Evangelho de Tomé desdenha toda e qualquer evidência externa. O desprezo por qualquer modo de conhecimento que não seja, ou não parta, do autoconhecimento é evidenciado na sentença 67: Jesus diz: "Aquele que conhece o Todo, estando privado de si mesmo, está privado do todo".

O *ethos* do Evangelho de Tomé provém da *autoridade histórica dos primeiros pregadores na Síria-Palestina*. Note-se a menção a Tiago (12), como aquele que deve ser seguido quando Jesus não estiver mais entre seus discípulos; Tiago, irmão de Jesus, é o guia histórico dos primeiros judeus cristãos da Palestina. Mas a maior fonte de credibilidade do texto está no próprio Tomé, o escolhido, o eleito, o solitário: único que Jesus chama à parte e para quem revela segredos que causariam a destruição dos menos preparados (13). Neste particular, vale ressaltar que a escolha é feita em detrimento de Pedro, que será considerado o chefe da Igreja de Roma. Como o nome Tomé significa em aramaico gêmeo, assim como a palavra para gêmeo, em grego, é *Dydimus*, o apelo deste *ethos*

é fortíssimo: o fiador do texto é nada menos que o igual, o idêntico (não o meramente semelhante) a Jesus.

Ao contrário do tom do NT, o *pathos* que preside o Evangelho de Tomé não é o do sofrimento ou o do sofredor (como nas beatitudes do Sermão da Montanha), mas uma espécie de *pathos do assombro*, ou do homem subitamente despertado e impulsionado para o extremo. Não poderia ser diferente, pois aqui se trata não de "crer e aceitar", mas de um mergulho voluntário e decisivo no interior da divindade. *Fusão, não rendição*. Daí a importância do elemento agônico, de esforço e luta, uma espécie de ascese extrovertida e convulsionada, um enfrentamento desafiador, a assimilação da divindade em si (e não o costumeiro contrário).

A base deste *pathos* do assombro é a identificação da alma humana com a substância divina, e a aceitação da lei geral segundo a qual tudo volta às suas origens. Nesta identificação, há primeiro espanto, depois reconhecimento e autorreconhecimento, mas jamais aniquilamento. "Não são os pobres de espírito que receberão a felicidade eterna", apesar do paralelo com as "pequenas crianças", "mas os ricos em conhecimento". O escolhido não pode retroceder diante de terríveis "perturbações".

A tônica no Evangelho de Tomé é a do tumulto interno que precede o reconhecimento de si e de Deus. Até mesmo a condição de excluído é uma vantagem da perspectiva deste evangelho, não uma humilhação. Na avaliação da condição mundana, apesar das similitudes, desvia-se o "desolado sentimento de não pertinência" de que falam tanto Plotino quanto Marco Aurélio, aqui transformado em anseio de diferenciação. Daí a escolha dos vocábulos adequados para o *pathos* peculiar do Evangelho de Tomé. Se no Sermão da Montanha repete-se muito "prantear", "confortar", "perseguir", em Tomé a ênfase recai em termos como "perturbar", "embriagar", "fogo", "consumir", um autêntico léxico do assombro.

O uso do entimema também é comum no Evangelho de Tomé, mas na maior parte das vezes vem acompanhado de uma lógica paradoxal, como se a premissa oculta deste silogismo estivesse muito além da apreensão racionada. Dois exemplos são as sentenças 5 e 6. A presumível conclusão de que nada oculto deixará de se manifestar está presente em ambos os casos, mas não se sabe exatamente qual a premissa universal (Tudo é claro aos olhos do Céu? Nossos desígnios fazem parte do Todo? Olhar de frente para o que está perto é enxergar o que está longe?). Os entimemas tomesianos parecem mais silogismos (truncados) em cascata, em que todos os termos retêm o mesmo valor. Conclusão, premissa maior, premissa menor podem ser intercambiadas à vontade, pois se equivalem. Esta subversão do silogismo, esse uso enigmático e camaleônico de um recurso que na retórica clássica deve ser cristalino talvez signifique que, do ponto de vista da crítica retórica, a experiência daquele que segue os ensinamentos de Tomé é *mais extática que escatológica*.

Conclusão: o *élan* da radicalidade

O intuito do Evangelho de Tomé, mais que pregação, é consolidar os laços entre Jesus e a audiência: que esta busque em seu íntimo as três palavras secretas que Tomé/Jesus já possuem. O pasmo prometido no início é reiterado até as pedras se incendiariam e sairiam no encalço daqueles que se opusessem às palavras secretas confidenciais de Tomé. Voltemos à situação retórica: até que ponto a análise retórica do arranjo do material a confirma? O problema retórico sugerido foi tratado? As intenções do gênero levadas a termo? A unidade de pensamento é mantida através das variações de tom das sentenças? *Ethos*, *pathos* e *logos* correspondem à situação hipotética?

Algumas respostas podem ser apontadas na análise do material: o peso da prova recai quase inteiramente no *pathos*, e os argumentos dedutivos e indutivos parecem funcionar mais como amplificação que explicação. O desdém pela prova externa sugere que a audiência a que se dirigia Tomé não possuía vínculos muito estreitos com o judaísmo tradicional, pois, se assim fosse, o Antigo Testamento seria convocado para autorizar os ditos de Jesus. Entretanto, a origem desta comunidade é judaica, como mostram as perguntas feitas pelos discípulos sobre a observância de dietas, a prática de esmolas, o modo de orar. A forte ênfase no *pathos* parece confirmar que se trata de um grupo já solidário aos ensinamentos pregados. A audiência de Tomé nunca seria a de anônimos indiferentes: o tom coloquial, informal, de muitas sentenças sugere que o grupo é pequeno e não tem muita cerimônia com o pregador. Não se trata também de educados fariseus que precisam ser convencidos com base em argumentos retirados da Tradição. As perguntas retóricas da sentença (11) sugerem a familiaridade dos circunstantes com o tema da "transformação do dois em um": este tópico é tratado não de forma introdutória, mas como um assunto corriqueiro e de amplo conhecimento no grupo.

Finalmente, os recursos de estilo não são meros ornamentos e reafirmam a situação retórica proposta. A predominância de alguns tópicos e figuras sublinha a força do discurso exatamente na sua radicalidade, corroborando a hipótese de um grupo marginal dentro do judaísmo, pouco propenso a acordos e acomodações. Por ser assim é que não se admite a relativização das afirmativas, e a demanda por uma ação imediata é sempre imperiosa.

O *topos* comum mais frequente é o grau, seguido do fato futuro; mais uma demonstração de que testemunhos do passado não têm lá grande valia. O *topos* estratégico mais frequente é a ergásia, ou os vários modos de se dizer a mesma coisa. A preferência pelo efeito de repetição em vez da explanação sugere que a plateia não é neófito (como as multidões que se acercam pela primeira vez de Jesus em várias passagens do Novo Testamento), mas sim um grupo já galvanizado em torno de certa proclamação básica (a gnose de Deus), e que a repete como marca diferencial. O *topos* material dominante é o do oculto/ descoberta/ conhecimento; o grupo se vê como depositário de uma sabedoria

secreta, exclusiva. Os recursos mais frequentes são a *emphasis* e a antítese, indubitavelmente os mais apropriados para um *pathos* do assombro. A persuasão se faz carregando-se no enigma e na obscuridade e trabalhando com a tensão gerada por figuras antitéticas.

Consistência via radicalidade, obscuridade como principal qualidade persuasiva, o *pathos* como suporte central da argumentação – o poder do discurso no Evangelho de Tomé está calcado nesta forma de retórica que leva a extremos as convenções próprias da linguagem sagrada. Pode-se objetar que, no limite, é impossível captar o modo como um ouvinte do século segundo da Era Comum escutava essas “sentenças de sabedoria” – mas conhecer algumas das construções retóricas próprias da época e determinar quais (e por quê) foram escolhidas ajuda a aproximar nosso ouvido do dele. Quanto maior o conteúdo mítico e místico da verdade religiosa, tanto mais se faz necessário, como diz Kennedy (1984), estabelecer uma ponte entre uma linguagem e outra, os autores do texto e seus ouvintes/leitores, a verdade percebida e a expressão desta verdade. Pois, uma vez pronunciada, a Palavra já se transmuta em palavra, enredo entrando para a história – isto é, descendo para aquele reino da temporalidade que Tomé e seus discípulos tanto condenam, mas no qual também vislumbram a única possibilidade de recuperar o sentido originário das coisas.

Marília Fiorillo é doutora em História Social pela FFLCH, USP, com tese sobre o discurso dos evangelhos, ditos apócrifos, do cristianismo primitivo. Professora da ECA-USP.

mfiorillo@usp.br

Bibliografia

- AGOSTINHO (1945). *Confissões*. Trad. Luiz Anesi, Rio de Janeiro: Livraria Boa Imprensa.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM* (1985). Nova edição revista, direção editorial Tiago Giraudo. São Paulo: Paulus.
- CONZE, E. (1967). Buddhism and Gnosis. In: *Le Origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina*. Leiden: Brill.
- CROSSAN, J. D. (1992). *Four other gospels: shadows on the contours of canon*. New York: Polebridge Press.
- DAVIES, S. (1983). *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. New York: Seabury Press.
- DODDS, E. R. (1965). *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FALBEL, N. (1991). Deus absconditus: “Yosl Rakover fala com Deus” de Zvi Kolitz (Em memória dos mártires do Levante do Gueto de Varsóvia, 19 de abril de 1943). In: *Revista da USP*. São Paulo, n.57,

p. 196-209, março/maio 2003.

FIORILLO, M. (1999). God, a drama in three acts: timidity, fall and restoration, Mithos. In: *Rivista di Storia delle Religione, Istituto di Storia Antica, Università di Palermo*, n. 9.

FRYE, N. (1982). *The great Code: The Bible and Literature*. New York/London: Harcourt Brace and Company.

GÄRTNER, B. (1961). *The Theology of the Gospel of Thomas*. London: HarperCollins.

GRASSI, E. (1980). *Rhetoric as Philosophy: the Humanist Tradition*. London: Pennsylvania State University Press.

HIRSCH JR., E. D. (1967). *Validity in Interpretation*. Yale: Yale University Press.

JAEGER, W. (1961). *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

KENNEDY, G. (1984). *New Testament Interpretation through rhetorical criticism*. Chapel Hill/ London: University of NorthCaroline Press.

_____. (1980). *Classical rethoric and its christian and secular tradition from ancient to modern times*. Chapel Hill/London: University of North Caroline Press.

_____. (1987). The Formation of Q: Trajectories in Ancient Christian Wisdom Collections. In: *Studies in Antiquity and Christianity*. Philadelphia: Fortress.

LA BIBLE, Écrits Intertestamentaires (1987). Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.

MARCO AURELIO (s/d). *Meditações*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix.

MEYER, M. (1992). *The hidden sayings of Jesus*. New York: Harper Collins,

_____. (1993). *O Evangelho de Tomé*. Trad. Julio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago.

PATTERSON, S. J. (1993). *The Gospel of Thomas and Jesus*. Sonoma/CA: Polebridge Press.

_____. (1990). The Gospel of Thomas. In: *Q-Thomas Reader*. Sonoma/CA: Polebridge.

_____. (1994). Sources for a life of Jesus. In: *The Search for Jesus*. New York: Biblical Archaeology Society.

PERELMAN, C. (2004). *Retóricas*. Trad. Maria E de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

PUECH, H-C. (1978). *La Gnose et le temps*. Paris: Gallimard.

_____. (1978). *L' Évangile selon Thomas*. Paris: Gallimard.

RUDOLPH, K. (1987). *Gnosis, the nature and history of Gnosticism*. Trad. Robert McLachlan Wilson, New York: Harper & Row.

WILDER, A. (1964). *The language of the Gospel: Early Christian Rhetoric*. New York: Harper & Row.

THE NAG HAMMADI LIBRARY (1990). Revised edition, James M. Robinson-general editor. London: HarperCollins.

Artigo recebido em outubro de 2011
e aprovado em fevereiro de 2012.